

ISSN: 2954-4270

THEORÍA. REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

NÚMERO 45

DICIEMBRE 2023 - MAYO 2024



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

DIRECTOR EDITORIAL

Jorge Armando Reyes Escobar | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

EDITOR INVITADO DEL NÚMERO 45

Francisco Barrón | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

COMITÉ EDITORIAL

Mario Edmundo Chávez Tortolero | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Julieta Lizaola Monterrubio | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Luis Xavier López Farjeat | Universidad Panamericana (México)

Zaida Verónica Olvera Granados | Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México)

Ricardo Vázquez Guitérrez | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Zenia Yébenes Escardó | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

COMITÉ CIENTÍFICO

Txetxu Ausín Díez | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

Mauricio Hardie Beuchot Puente | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Ana Cuevas Badallo | Universidad de Salamanca (España)

Paulette Dieterlen Struck | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Juliana González Valenzuela | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

José María González García | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

Manuel Reyes Mate | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

María Teresa Oñate Zubia | Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

Tomás Pollán García | Universidad Autónoma de Madrid (España)

Jacinto Rivera de Rosales Chacón | Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

Concha Roldán Panadero | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

Ambrosio Velasco Gómez | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Carlos Pereda Failache | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Mariflor Aguilar Rivero | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Laura Quintana Porras | Universidad de los Andes (Colombia)

SECRETARIA EDITORIAL

Daniela León Gutiérrez | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

ASISTENTE EDITORIAL

Abril Xilonen Noriega Vivanco | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

EDITORES TÉCNICOS

Isabel del Toro Macías Valadez | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

José Maximiliano Jiménez Romero | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

PRODUCCIÓN EDITORIAL Y DISEÑO

Portada | Isabel del Toro Macías Valadez

Formación | Isabel del Toro Macías Valadez

Revisión documental | Mariana Ibarra Alcubierre | Elena Andrade Martínez

Cuidado editorial | Erik Gallardo Aparicio | Elena Andrade Martínez



Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, número 45, diciembre 2023 - mayo 2024, es una publicación semestral de acceso abierto editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, a través de la Coordinación de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras, Ciudad Universitaria, Alcaldía de Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México. Teléfono: (55) 5622 1863. Correo electrónico: «revista.theoria@filos.unam.mx». Dirección web: «<https://revistas.filos.unam.mx/index.php/theoria>». Editor responsable: Dr. Jorge Armando Reyes Escobar. Reserva de Derechos al uso Exclusivo del título: 04-2022-062310133100-102. ISSN: 2954-4270. Reserva de Derechos e ISSN otorgados por el Instituto Nacional de Derecho de Autor, México.

El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores y no refleja el punto de vista de la revista ni el de la UNAM. Los textos publicados en *Theoría* se distribuyen bajo una licencia pública internacional Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivados 4.0 (CCBY-NC-ND 4.0), con la cual se autoriza a toda persona a copiar, distribuir y comunicar públicamente cualquiera de los textos, siempre y cuando sea sin fines de lucro, se cite de manera adecuada la fuente y se remita a la publicación original. Cualquier tipo de reproducción comercial o derivada de un trabajo publicado en *Theoría* requiere de los permisos correspondientes, que deberán solicitarse por correo electrónico a «revistas.investigacion@filos.unam.mx». *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía* no cobra a sus autores por publicar sus textos, ni a sus lectores por acceder a las publicaciones.

Número publicado a través de un sitio implementado por el equipo de la Subdirección de Revistas Académicas y Publicaciones Digitales de la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial de la UNAM sobre la plataforma OJS3/PKP.

DOI: 10.22201/ffyl.29544270e.2023.45



CONTENIDO

ARTÍCULOS

- Extendiendo el concepto de *apropiación tecnológica* a través del materialismo histórico..... 6
Leonardo Aranda Brito
- Tecnología y dispositivos de poder: máquinas, megamáquinas y micromáquinas..... 29
Rubén H. Ríos
- La propuesta de Iván Illich: una filosofía crítica y radical de la tecnología..... 49
Eloy Caloca Lafont
- La caída de Tales o la resistencia paródica..... 73
Harriet García de Vicuña Gortazar
- La noción aristotélica de *definición* y la *designación rígida* de Saul Kripke: una semejanza 92
Deborah Rodríguez Rodríguez
- Encuentro entre Oriente y Occidente en el arte y la filosofía: Nishida Kitarō, Fujioka Sakutarō y Hishida Shunsō 115
Michiko Yusa

RESEÑAS

- González Luna, Teresa; Rodríguez Zepeda, Jesús (Eds.). (2021). *Dioses, Iglesias y diversidad: la discriminación y el Estado laico*. Universidad de Guadalajara; Rindis..... 144

EXTENDIENDO EL CONCEPTO DE *APROPIACIÓN TECNOLÓGICA* A TRAVÉS DEL
MATERIALISMO HISTÓRICO

EXTENDING THE CONCEPT OF *TECHNOLOGICAL APPROPRIATION* THROUGH
HISTORICAL MATERIALISM

Leonardo ARANDA BRITO

Department of Media Study
SUNYBUFFALO | Buffalo, Estados Unidos
Contacto: l.aranda@correo.ler.uam.mx

Resumen

Este artículo se centra en analizar los conceptos de *apropiación* y *apropiación de capital fijo* en Hegel y en Marx respectivamente, para proponer una resignificación del concepto de *apropiación tecnológica*, orientado políticamente hacia la construcción de una sociedad poscapitalista. El texto propone tres lecturas del concepto de *apropiación* en Marx: en primer lugar, como modos históricos de apropiación. En segundo lugar, como modo de apropiación capitalista. En tercer lugar, como apropiación del capital fijo. El principal argumento de este trabajo propone que la última de estas formas de apropiación es una síntesis que se origina en las contradicciones del modo de apropiación capitalista y a partir de la cual se puede derivar una resignificación del concepto de *apropiación tecnológica*. El artículo afirma que la *apropiación tecnológica*, lejos de limitarse a la transferencia de la propiedad de la tecnología desde los centros hegemónicos o de tratarse de una forma de adopción y adaptación de la tecnología a contextos periféricos, llevada a cabo por sujetos subalternos, puede ser entendida como una estrategia política orientada a construir una sociedad poscapitalista, basada en la reorientación de los objetivos de la tecnología, así como en el replanteamiento de

Abstract

This article focuses on analyzing the concepts of *appropriation* and *appropriation of fixed capital* in Hegel and Marx, respectively, to propose an expansion and redefinition of the concept of *technological appropriation*, politically oriented towards the construction of a post-capitalist society. The text proposes three readings of the concept of *appropriation* in Marx: first, as historical modes of appropriation. Second, as a mode of capitalist appropriation. Third, as appropriation of fixed capital. The main argument of this work proposes that the last of these forms of appropriation is a synthesis that originates in the contradictions of the capitalist appropriation mode, and from which a resignification of the concept of technological appropriation can be derived. The article affirms that technological appropriation, far from being limited to the transfer of ownership of technology from hegemonic centers, or being a form of adoption and adaptation of technology to peripheral contexts, carried out by subaltern subjects, can be understood as a political strategy aimed at building a post-capitalist society, based on the reorientation of the objectives of technology, as well as on the rethinking of its organizational forms

sus formas organizativas y sus dimensiones estéticas, éticas y políticas. La última sección de este texto concluye proponiendo los principios para repensar la apropiación tecnológica desde la lectura marxista que aquí se realiza.

and its aesthetic, ethical and political dimensions. The last section of this text concludes by proposing the principles to rethink technological appropriation from the Marxist reading carried out here.

Palabras clave: *Filosofía marxista* || *Capitalismo*
|| *Tecnología* || *Tecnología y civilización* ||
Innovaciones tecnológicas

Keywords: *Philosophy, Marxist* || *Capitalism* ||
Technology || *Technology and civilization* ||
Technological innovations

Introducción

La apropiación tecnológica ha aparecido como una preocupación constante en la reflexión alrededor de la tecnología en las últimas décadas, a través de diferentes marcos de análisis, como es el caso de los Estudios de Ciencia y Tecnología (STS, por sus siglas en inglés). Si bien, en gran medida, estos planteamientos surgen de un diálogo con las preocupaciones planteadas por Marx en sus escritos, encontraremos que en este marco la apropiación tecnológica está orientada a una supuesta democratización del desarrollo tecnológico, la cual busca ofrecer un espacio de agencia a los usuarios para influir de forma tangencial en los espacios de producción del conocimiento donde las sociedades modernas encapsulan el desarrollo tecnológico.

En términos generales, dentro del marco de los STS la apropiación tecnológica aparece como la adopción y adaptación que se lleva a cabo en diferentes contextos de la tecnología. Esta noción de apropiación tecnológica fue elaborada en los años ochenta en un intento por reconocer la diversidad en los usos y adaptaciones que la gente realiza de las tecnologías en contextos marginales o periféricos. Dependiendo del autor del que se trate, el énfasis de la apropiación se pone en diferentes aspectos, siendo los principales: el uso y las funciones de la tecnología, el estilo de la tecnología, la propiedad sobre el conocimiento tecnológico, o el significado simbólico de la tecnología. El primero de estos casos describe la apropiación como la aparición de funciones y usos de la tecnología no previstas durante su desarrollo (Carroll, 2004; Delaney *et al.*, 2008; Mackay y Gillespie, 1992; Overdijk y van Diggelen, 2008). En el segundo caso, la apropiación consiste en modificaciones formales de la tecnología que dan lugar a distintos “estilos tecnológicos” y que vuelven a

la tecnología más reconocible en los contextos en los que se da la apropiación (Poole y DeSanctis., 1989). En el tercero de los casos, la apropiación está determinada por el grado de conocimiento técnico de los agentes de la misma, y aparece como una variación entre formas débiles y formas fuertes de apropiación, siendo las primeras, transformaciones estéticas, y las últimas, transformaciones en la funcionalidad de la tecnología (Eglash, 2004). En el último caso, la apropiación aparece como una resignificación de la tecnología, que se da en términos simbólicos, y que tiene por objeto reafirmar ciertos grupos sociales como agentes válidos en el desarrollo tecnológico (Eubanks, 2004; Nelson *et al.*, 2001). Aunque hay un objetivo compartido en todas estas definiciones de ‘empoderar’ o ‘reconocer’ a ciertos agentes marginales en el desarrollo tecnológico, todas estas posturas caen en una serie de problemas que inadvertidamente reproducen las propias estructuras que se intentan criticar. En este sentido, todas estas posturas parten de una visión universalista y etnocéntrica de la tecnología según la cual existe una versión hegemónica de la misma, de la cual todas las otras tecnologías serían subversiones, copias o adaptaciones. Ligado a este problema, los espacios de desarrollo de tecnología se encuentran representados por espacios que se son propios de una versión industrial —y en la mayoría de los casos capitalista— de la tecnología, los cuales en su mayoría corresponden geográficamente con espacios de poder económico y político del Norte Global. Esta visión de los espacios de desarrollo tecnológico reproduce un modelo del mundo que caracteriza a las relaciones entre diferentes geografías como una relación centro-periferia, donde conocimiento, progreso y tecnología se difunden unilateralmente en un movimiento centrifugo. Finalmente, otro problema común en estas definiciones sobre la apropiación tecnológica es que se construyen de forma implícita sobre una visión evolutiva del desarrollo tecnológico, donde éste aparece determinado por una temporalidad lineal.

Por su parte, Marx (Marx, 1982) presenta en su trabajo una serie de preocupaciones en relación con la forma de operación de las tecnologías industriales bajo el capitalismo y sus efectos en la vida moderna. Sobresalen ante todo la privatización de los medios de producción, la alienación del trabajo, la destrucción del metabolismo con la naturaleza, y la subsunción de las formas de vida a la racionalidad del Capital. Mientras que en términos económicos todo ello puede describirse bajo la determinación del modo de producción, en términos filosóficos estaríamos hablando de un modo de apropiación. Es decir, una forma de objetivación del mundo, que en el caso de las sociedades modernas se ve mediada por la tecnología. En este sentido, frente a la forma de apropiación capitalista,

Marx ve en la apropiación tecnológica una estrategia política que funciona como método para construir una sociedad poscapitalista. Mientras que los STS comparten la preocupación de Marx por los efectos de la tecnología en el trabajo, el medioambiente y la homogenización de las formas de vida; su visión de la apropiación limita sus objetivos políticos a la diversificación de los usos de los dispositivos tecnológicos, y a la democratización de los procesos de desarrollo y diseño de la tecnología.

En este sentido, uno de mis argumentos dentro de este artículo será que la noción de apropiación tecnológica propuesta por los Estudios de Ciencia y Tecnología marca un empobrecimiento en relación con los postulados marxistas, al naturalizar las formas de propiedad y los modos de desarrollo tecnológico dentro del capitalismo y de esta manera limitar la apropiación a gestos de adaptación estética o funcional. En segundo lugar, este empobrecimiento está dado por el énfasis que los estudios de ciencia y tecnología dan al *uso*, como forma de apropiación; con lo cual, otras dimensiones de la agencia sobre los objetos técnicos que rebasan la materialidad más inmediata de los objetos técnicos escapan de este marco y quedan incuestionados. Finalmente, este empobrecimiento se evidencia en la manera en que estas teorías restringen el horizonte político de la apropiación al limitarlo a las formas de democracia de Occidente, sin considerar otras formas de organización política que pudiesen abrir opciones a través de las cuales pensar en una sociedad poscapitalista.

Como veremos más adelante, el desplazamiento político arriba mencionado lleva a varios de los teóricos de los estudios de ciencia y tecnología a plantear la apropiación tecnológica como una actividad subalterna, reafirmando implícitamente la hegemonía tecnológica de occidente. Aunque, en parte, esto permite a dichas teorías criticar el universalismo de los supuestos del desarrollo tecnológico, lo hace a costa de mantener una jerarquía entre los centros de desarrollo tecnológico y una periferia, que no hace más que adaptar los avances tecnológicos a su propio contexto. Si bien la narrativa que afirma una relación unidireccional entre centro y periferia se ha criticado e impugnado ampliamente en otros campos como los estudios culturales (García Canclini, 1989, 2005; Neüman, 2008a, 2008b; Subercaseaux, 1988), —donde se ha evidenciado que los diálogos, las influencias y las apropiaciones no son unidireccionales y, en cambio, delatan una seria de cruces, diálogos y redes bastante complejas— este mito ha sido mucho más difícil de erradicar en el ámbito tecnológico, donde los argumentos que defienden una hegemonía tecnológica se entrecruzan con

distintas narrativas marcadas por un cierto excepcionalismo nacionalista y por distintas formas de racismo y etnocentrismo que llevan a construir una noción monolítica y determinista de la tecnología como concepto. En este sentido, en este artículo argumentaré en contra del sentido que actualmente se da a la noción de apropiación tecnológica, para intentar ampliar su horizonte político y abrir el diálogo hacia las posibles implicaciones del término en las geografías del Sur Global.

Por *apropiación tecnológica* quiero proponer un proceso que va más allá de la mera transferencia de la propiedad sobre la tecnología, o incluso de la transformación misma de la tecnología en relación con su adaptación o adopción dentro de contextos específicos. Siguiendo los escritos de Marx en los que, bajo el concepto de apropiación, el autor explora la idea de un modo no capitalista de producción, me interesa plantear, a través de este concepto, una serie de estrategias de transformación social que responde a la construcción de una sociedad poscapitalista en la que el mundo se presenta como un escenario desnaturalizado y socializado donde la tecnología es mediadora de la experiencia pero que, sin embargo, se abre a una pluralidad de prácticas sociales que se contraponen a la hegemonía de Occidente y a los intereses del capital. De esta manera, el sentido que busco dar a la apropiación tecnológica rebasa las problemáticas ontológicas alrededor del vínculo entre sujeto y objeto y su relación con las mediaciones técnicas; en cambio, se orienta hacia una visión política de la apropiación que plantea la necesidad de repensar críticamente nuestras formas de organización y propiedad, así como los modos a través de los cuales estos procesos se concretizan dentro de la sociedad.

El artículo está dividido en varias secciones. La primera sección analiza la teoría de Hegel acerca de la apropiación dentro de su *Filosofía del Derecho* (1820). En este trabajo, se plantea, por primera vez, la apropiación dentro de una indagación más amplia sobre la naturaleza de la propiedad privada y los orígenes de la misma. En este trabajo, Hegel propone a la apropiación como un modo particular de la propiedad, que sintetiza la dimensión subjetiva y objetiva de la actividad del sujeto sobre los objetos en el mundo (1968: 81-86). La segunda sección de este artículo aborda la manera en que Marx actualiza el concepto de *apropiación*, introduciéndole dentro de una perspectiva histórica a partir de la cual el concepto se desenvuelve en distintos momentos de la evolución social. A partir de esta premisa, propongo tres formas de entender la apropiación presente en el trabajo de Marx, con lo cual busco sistematizar el uso que este autor hace del término en sus diferentes escritos para clarificar los diferentes significados que da al término. El primero de

estos usos refiere a los modos de apropiación históricos en los cuales Marx teje la narrativa acerca de la evolución de esta actividad en diferentes momentos de la historia occidental. En segundo lugar, abordo el modo de apropiación capitalista, en el cual Marx analiza y critica de forma particular el modo de apropiación que se da dentro de esta forma de organización social. Finalmente, analizo la apropiación del capital fijo, a través de la cual Marx trata de bosquejar los principios de una forma de apropiación de naturaleza poscapitalista. A partir del análisis del concepto en los escritos de Marx, el artículo cierra con una propuesta que intenta extender la significación de la apropiación tecnológica, atendiendo a las intenciones políticas y las problemáticas filosóficas que encontramos en estos autores.

El concepto de *apropiación* en Hegel

Una primera teorización del concepto de *apropiación* aparece en el trabajo de Hegel en sus lecciones de 1819 y en su *Filosofía del Derecho* (1820) en el apartado que éste dedica al concepto de *propiedad*. En dicho trabajo, Hegel describe la relación que el sujeto tiene con los objetos en términos de distintas formas de posesión. En términos generales, Hegel (1968: 86) describe un escenario en el cual el mundo objetivo aparece frente al sujeto de forma pasiva para ser apropiado por éste, siempre y cuando se trate de un ser humano libre. Este mundo objetivo no sólo describe un conjunto de objetos existentes en la naturaleza, sino también, toda clase de objetos resultantes de un proceso de objetivación, que consiste en la posibilidad que tiene el ser humano de imprimir su intencionalidad sobre el mundo material de los objetos.

Hegel (1968) propone tres formas de posesión del mundo objetivo: “La toma de posesión se ejerce por la apropiación inmediata corporal, la elaboración y [...] la simple designación” (79). La primera de estas formas, la ocupación inmediata del objeto, garantiza una relación material y directa entre sujeto y objeto, que constituye un derecho natural del ser humano de tomar posesión de los objetos, siempre y cuando estos no pertenezcan a otra persona: “La toma de posesión hace de la materia de la cosa, mi propiedad, puesto que la materia por sí no es propiamente suya” (1968: 77). En este sentido, el mundo objetivo aparece como aquello que desde su materialidad resiste a la voluntad y que aparece como exterioridad a la persona. La ocupación únicamente se puede dar de manera individual, como una relación

entre sujeto y objeto singulares. De acuerdo a esta descripción, Hegel encuentra que, mientras que la ocupación es la forma más real de posesión, ésta es, al mismo tiempo, la más limitada en tanto que es “únicamente subjetiva, temporal, como también bastante limitada por la naturaleza cualitativa de los objetos” (1968: 79). El siguiente modo de posesión es aquel que aparece cuando designo algo como mío. En este caso, la posesión aparece como una representación: “un *signo* en la *cosa*, cuyo significado debe ser que Yo he colocado en ella mi voluntad” (1968: 81, énfasis del original). Aquí, la posesión no es actual o inmediata, sino abstracta y simbólica.

A la forma que sintetiza el modo concreto (ocupación) y el modo abstracto (designación) de posesión, Hegel (1968) le llama *elaboración* o *apropiación*. Apropiarse de un objeto supone una relación en la cual la resistencia material de los objetos ha sido vencida, resultado de lo cual al objeto le es determinada una forma que existe en concordancia con mi voluntad. Desde esta perspectiva, la posesión del objeto adquiere un carácter concreto que, por un lado, supone la objetivación de la relación entre sujeto y objeto a través de la adecuación entre voluntad y materia, mientras que, por el otro lado, mantiene una existencia abstracta que supone que, una vez apropiado el objeto, la posesión del mismo ya no necesitan de una inmediatez espacio-temporal. En palabras de Hegel (1968), “la determinación de que una cierta cosa es mía, recibe una exterioridad existente por sí y deja de estar limitada a mi actualidad, en este “aquí” y en este “ahora”, y a la actualidad de mi conocer y de mi voluntad” (80). De esta forma, la apropiación supone una unión entre el sujeto el objeto, voluntad y materia.

El concepto de *apropiación* en Marx

El término *apropiación* aparece como uno de los conceptos centrales dentro del desarrollo de las teorías de Marx (2019a, 2019b). Sin embargo, dicho término jamás es definido de forma sistemática por el autor en ninguna de sus obras y, en cambio, nos encontramos con una descripción fragmentaria que, en diversos momentos, hace referencia a procesos sociales de muy distinta naturaleza. En parte por ello, dicho concepto ha sido pasado de largo por un gran número de intérpretes de Marx, dando mucho mayor peso a los modos de producción que a los modos de apropiación. Desde estas lecturas, *apropiación* significaría hacerse de la propiedad de algo. Sin embargo,

si atendemos a las raíces filosóficas de Marx, rápidamente podemos darnos cuenta de que, con este término, se intenta dar cuenta de una relación más profunda con el mundo material que se despliega de forma histórica. A través de ello, Marx intenta desnaturalizar la relación entre el sujeto y el mundo objetivo, con lo que hace aparecer dicha relación como el producto de un proceso de socialización.

Marx utiliza la teoría de Hegel sobre la apropiación como un marco general para su elaboración del término. Sin embargo, Marx (2019b) introduce una innovación al establecer estas relaciones en un proceso histórico que entreteje el predominio de determinadas formas de apropiación con distintos modos de producción y organización social, creando una narrativa que conduce en su conjunto a profundizar en las formas alienadas de esta relación, a través de un proceso histórico que conduce a la constitución del capitalismo como sistema productivo y como sistema social. Esto permite a Marx hacer un planteamiento antropológico según el cual la tecnología es una manifestación natural del ser humano que se particulariza históricamente y cuyo desarrollo se da contingentemente de la mano de la aparición de la propiedad privada. Argumento que, posteriormente, se reflejará en su interés y el de Engels por la etnología evolucionista (Engels, 2017; Marx, 1988). Podemos entender este desarrollo del término como un desdoblamiento, donde la apropiación no sólo hace referencia a la relación con el mundo objetivo, sino a cómo esta relación se transforma a través de un diálogo con los procesos de producción y la valorización social que se da a los distintos objetos que componen dicho mundo objetivo. A partir de estas dos dimensiones, una dimensión individual/subjetiva y una dimensión social/objetiva, se constituye la narrativa histórica sobre cómo ambas se concretizan y entran en contradicción entre sí de la mano de una evolución en los sistemas de organización social y de producción tecnológica. En este sentido, podemos afirmar que el concepto de *apropiación* sirve a Marx como un puente entre una dimensión individual y una dimensión social de la producción material del mundo. Mientras que, en la dimensión individual, los distintos modos de apropiación describen la experiencia y la relación que entabla el sujeto con el mundo objetivo que le rodea; en la dimensión social alcanzamos a ver, en las formas de producción y de organización que se van delineando desde la economía y la política, las condiciones objetivas que sientan las bases de la dimensión individual. Sin embargo, ésta no es una relación causal entre la dimensión social e individual sino, más bien, un diálogo donde podemos ver cómo los distintos modos de apropiación abren posibles horizontes de organización y

producción, mientras que los modos de producción concretizan determinados aspectos de los modos de apropiación. Al mismo tiempo, dicha concretización generará múltiples contradicciones que sentarán las bases de futuras formas de apropiación.

A partir de esta innovación conceptual, Marx diversifica el alcance del término, dándole tres contenidos diferentes en sus diferentes escritos (2019a, 2019b): a) los modos históricos de apropiación, que describirán un proceso que establece distintas formas de relación entre el sujeto, la materia y la naturaleza, el cual se desarrolla como correlato a la transformación de las formas de organización social, b) el modo capitalista, consistente en la apropiación del trabajo vivo bajo el capital y de disolución de las formas anteriores de organización social, y c) la apropiación del capital fijo, que aparecerá como una estrategia política que buscará superar las contradicciones generadas por el proceso descrito bajo el segundo uso del término.

La interpretación que propongo a través de esta definición múltiple del término de apropiación busca afirmar dos argumentos: Por un lado, que esta división refleja una estructura dialéctica donde el tercer uso del término aparece como resolución de las contradicciones generadas por las dos formas anteriores del término. En segundo lugar, como consecuencia de ello, que el sistema capitalista debe entenderse como un modo histórico de apropiación, pero que, a diferencia de los modos anteriores, se caracteriza por la disolución de las condiciones objetivas de los modos anteriores y, frente a lo cual, la apropiación tecnológica aparece como una estrategia hacia una posible superación que perfila un modo de apropiación poscapitalista.

Modos históricos de apropiación

Podemos encontrar el desarrollo del primer uso del término en los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857~1858* (Marx, 2016). En estos manuscritos, la apropiación aparece como el hilo conductor para explicar la formación de sociedades capitalistas, tomando como punto de partida las sociedades tradicionales y sus modos de organización. Dentro de esta narrativa, cada etapa histórica aparece como una transformación del objeto y el sujeto de apropiación y, finalmente, como el desdoblamiento de la apropiación en diferentes sujetos. De esta forma, en los diferentes momentos del relato histórico que Marx (2019b) realiza, encontramos tres elementos: a)

el objeto de apropiación, representado por la tierra y los materiales que esta provee; b) el sujeto de apropiación que, como ya se ha dicho, se puede tratar de un sujeto individual o colectivo; y c) la herramienta de apropiación, la cual media entre los dos primeros elementos al mismo tiempo que es objeto de apropiación. La primera forma de apropiación que encuentra Marx (1982) es lo que llama apropiación comunitaria. En ésta, la comunidad aparece como “el primer supuesto de la apropiación de las condiciones objetivas de su vida y de la actividad de auto reproducción y objetivación de ésta” (Marx, 2019b: 434). Aquí, la apropiación aparece como una actividad objetivante que surge de la necesidad de supervivencia mediante la transformación de la naturaleza en objeto de conocimiento y materia prima de todas las actividades productivas.

Una segunda forma histórica de apropiación aparece como una evolución de estas primeras sociedades comunales. Marx (1982: 436) describe estas sociedades como sociedades guerreras en las que la tierra, como aquello de lo que depende la comunidad, se transforma en territorio y, por lo tanto, se vuelve obligación de la comunidad defenderla de la ocupación extranjera. Aquí, la apropiación es el resultado del vínculo entre individuos libres que se encargan de ocupar y salvaguardar el territorio y, aunque mantiene una relación directa con el proceso productivo, no es productiva en sí misma.

Marx (1982: 440) encuentra una transformación profunda del modo de apropiación en las sociedades protocapitalistas, las cuales están articuladas a través de la estructura de gremios de artesanos. En esta etapa, la apropiación aparece no sólo ligada a la propiedad de la tierra, sino a la de los instrumentos de trabajo, que aparecen aquí no sólo como mediadores de la relación entre el sujeto y la tierra, sino como medios productivos que permiten una diversidad de relaciones y posibles formas de transformación del mundo objetivo. Aparecen como condiciones de este modo de apropiación la propiedad sobre dichos instrumentos y la libertad del trabajador para vender el producto de su trabajo. En otras palabras, aparece la propiedad privada en manos del artesano, quien no solo es dueño del producto de su trabajo sino capaz de acumular dicho producto e intercambiarlo fácilmente por otros productos. Sin embargo, la transformación más profunda que se da en este modo de apropiación se realiza en una síntesis alrededor de los medios de producción, entendidos como condiciones de la reproducción social. Esta síntesis consistirá en la coincidencia dentro de un mismo sujeto de apropiación de la propiedad sobre el conocimiento técnico y la habilidad técnica necesarios para producir y operar los medios productivos: la propiedad sobre dichos objetos, la autonomía para

decidir el objetivo del trabajo y la propiedad sobre los productos del mismo. Haciendo ecos a la concepción de Hegel sobre la apropiación, aquí la apropiación se realiza en la síntesis entre la propiedad objetiva sobre los objetos, y la posibilidad subjetiva de imprimir intencionalidad libremente a los mismos. Sin embargo, aquí dicha síntesis aparece como resultado de una coincidencia histórica entre la naturaleza de los medios de producción, la estructura de organización productiva, y la libertad individual de los sujetos.

Apropiación del trabajo vivo y disolución de las formas anteriores de apropiación

Hasta este momento, la apropiación ha sido definida bajo la determinación de la necesidad de supervivencia del ser humano. Aunque guiadas por el impulso de control, las actividades productivas se encuentran aún determinadas por el “metabolismo entre el hombre y la tierra” (Marx, 1975: 611), entendido como una relación entre el ser humano y sus condiciones de vida. Sin embargo, con el advenimiento del capitalismo, la apropiación dará un vuelco en el cual el objeto de apropiación no será más la tierra y los productos derivados de la transformación de la misma. En su lugar, será el trabajo en sí mismo el que será el objeto de apropiación, con lo cual acontece también una transformación profunda de la relación con los medios de producción. Es a partir de estas transformaciones que se establece una segunda definición del término de apropiación, una que puede ser descrita como un proceso de disolución de las formas anteriores de organización, y la apropiación del trabajo vivo bajo el capital. Para Marx (1975: 482), encontraremos las condiciones objetivas de esta transformación en dos de las características de la etapa anterior: la posibilidad de acumulación de riqueza, que dará lugar a una acumulación originaria del capital, y la libertad de los trabajadores para vender su trabajo como mercancía. Resultado de estas condiciones, la naciente clase de capitalistas es capaz de acumular el trabajo ajeno bajo la forma de trabajo asalariado. El capitalismo aparece aquí como un modo histórico de apropiación que se caracteriza por no necesitar de la posesión del objetivo de apropiación por parte del sujeto de apropiación y donde, en cambio, la apropiación aparece mediada a través del trabajo ajeno, que es donde se realiza la objetivación de la intencionalidad del sujeto por medio de la privatización

de los medios de producción y la apropiación y posterior objetivación del trabajo vivo expresado como capital fijo. Durante esta nueva etapa, cada uno de estos aspectos del trabajo vivo se ven dispersados en diferentes sujetos.

Ahora bien, para Marx (1975) esta inversión se dará a través de un proceso histórico de la transformación de las condiciones materiales del trabajo, al cual le da el nombre de *subsunción*. Dicho proceso tomará dos formas principales: la subsunción formal y la subsunción real del trabajo. En este caso, nos referimos a dos etapas históricas distintas que se suceden la una a la otra, y que permiten entender el impacto de la entrada de la tecnología moderna en las formas de organización social que le preceden.

La primera de estas formas, la *subsunción formal*, hará referencia a una etapa inicial del desarrollo capitalista en la cual las formas de organización de la producción y los medios de producción permanecen en un estado similar a las etapas de producción anteriores, mientras que, por otra parte, la relación entre el trabajador, el producto de su trabajo y la propiedad del trabajo se distiende, dando lugar a una diferenciación y una jerarquización entre el patrón y el trabajador. Para Marx y Engels (1994: 95-103) esta primera expresión de una relación propia del capitalismo deja intocadas las formas internas de producción y, en cambio, sólo establece una modificación formal alrededor de la propiedad de los productos del trabajo.

La segunda forma de subsunción, la *subsunción real*, (Marx y Engels, 1994: 104-113) supone una transformación más profunda de las formas de producción, la cual implica dos cambios principales: en primer lugar, que el capitalista establece una relación interna con la producción, tomando control sobre la organización del trabajo. En segundo lugar, supone la tecnificación del proceso productivo con la introducción de la maquinaria al espacio de trabajo y, con ello, la división del trabajo en diferentes roles y la desaparición de la mano de obra calificada. El primer cambio está motivado por una voluntad de incrementar la capacidad de producción, que lleva al capitalista a transformar el carácter individual de cada rama productiva, introduciendo con ello nuevas formas de organización al interior del trabajo, con lo que se consolida un nuevo espacio y jerarquía en el trabajo, representado a través del modelo de la fábrica. Este espacio no sólo traduce las nuevas formas de organización en términos de espacialidad, sino que permite al capitalista ejercer su jerarquía a través de su punto de vista privilegiado de todos los eslabones del proceso de producción.

Sin embargo, la transformación más profunda durante esta etapa se dará con la tecnificación del trabajo. Esta tecnificación conlleva una disolución de las formas anteriores de producción y de organización alrededor del trabajo, así como un proceso de traducción donde el trabajo vivo aparece ahora como trabajo abstracto y se concretiza en la maquinaria, dentro de lo que Marx (1973: 616) nombrará *capital fijo*. Con esta transformación nos encontramos de lleno en una nueva forma de apropiación en la cual el trabajo aparece supeditado a un proceso de objetivación a través de su traducción a sistemas tecnológicos. En esta nueva etapa, el anterior sujeto de apropiación se ve separado del conocimiento técnico, de la capacidad manual, de su posesión sobre los medios de producción y de la propiedad sobre el resultado de su trabajo. En cambio, cada uno de estos componentes se ve distribuido en diferentes sujetos, construyendo con ello una nueva jerarquía alrededor de la técnica: por un lado, nos encontramos a los científicos e ingenieros que poseen el conocimiento técnico; por otro, el capitalista se encuentra en la posesión de los medios de producción al mismo tiempo que en él recae la organización del proceso de trabajo. Sin embargo, la capacidad viva del trabajo no recae directamente en ninguno de estos dos, así como tampoco en el trabajador, sino que este proceso es llevado por la maquinaria, ya en la forma de trabajo objetivado. En este nuevo escenario, la labor del trabajador no está dirigida a la producción directamente, sino a la operación y mantenimiento de la maquinaria, dejando así de lado la necesidad de una mano de obra calificada. En este sentido, Marx (1973) afirma que la característica distintiva de esta forma de trabajo no es “la de transmitir al objeto la actividad del obrero individual [...] sino que más bien esta actividad se halla puesta de tal manera que no hace más que transmitir a la materia prima el trabajo o acción de la máquina” (614). Con esta transformación no sólo el capitalista aparece como el nuevo sujeto de apropiación, sino que las formas anteriores de subjetivación, que en etapas anteriores abrían la posibilidad de apropiación, desaparecen para el resto de los individuos, desarticulando con ello las bases de las anteriores formas de organización social.

El proceso de objetivación del trabajo toma su forma más avanzada en lo que Marx (1991: 481) llamará el *taller automático*. En esta formación, la maquinaria aparece articulada como un organismo formado por distintas máquinas individuales a través de las cuales circula la materia durante el proceso de producción, creando con ello sistemas tecnológicos. Con la constitución de estos sistemas tecnológicos se desatará una revolución industrial, en la cual el principal producto de la maquinaria serán los materiales

e insumos necesarios para la producción y el funcionamiento de la maquinaria, provocando una inmediata expansión del capital, orientada hacia un permanente crecimiento y actualización de dichos sistemas. Esta expansión tiene múltiples efectos en una escala planetaria, que se extiende incluso a aquellos países que no han atravesado por un proceso similar de industrialización o de transformación de los modos de apropiación. En este sentido, la necesidad creciente de materiales impulsa “la emigración hacia países extranjeros y la colonización de los mismos, transformándolos en semilleros de materias primas para la metrópoli”(Marx, 2019a: 550). Con estos cambios, una nueva forma de apropiación se consolida a una escala global: la forma de apropiación capitalista. En todos los lugares donde esta nueva forma de apropiación se establece, disuelve los modos anteriores de producción y organización por efecto de una colonización que se da en distintos frentes pero que, sobre todo, encuentra sus principales argumentos en el incremento de la producción y en la consolidación de las élites locales de las distintas geografías.

Apropiación del capital fijo o apropiación tecnológica

El tercer uso que encontramos del término *apropiación* busca proponer una estrategia política hacia la superación del modo capitalista. Este uso del término, al que englobaré sumariamente como apropiación tecnológica, Marx (1973: 616) lo nombra como *apropiación del capital fijo*, donde *capital fijo* refiere a las máquinas entendidas éstas en su rol dentro del modo de producción como objetivación del conocimiento social y del trabajo vivo. En contraste con los dos usos anteriores del término, este tercer sentido no se fundamenta en una metodología analítica sobre las estructuras que han alcanzado concreción histórica, por lo que no encontraremos una descripción sistemática de esta tercera forma de apropiación sino, acaso, un conjunto de pasajes en los cuales se sugiere o se puede interpretar un posible sentido de este tercer uso del término (Marx, 1973: 616-622). En este tercer uso nos encontramos con un Marx más utópico y revolucionario que busca proponer estrategias para la superación de este sistema y sentar las bases de una sociedad poscapitalista.

Podemos encontrar una forma sumaria de este tercer sentido en el *Manifiesto Comunista*, cuando Marx y Engels (2011) afirman que: “Los proletarios no pueden conquistar las fuerzas productivas sociales sino aboliendo el modo de apropiación en vigor

y, por tanto, todo modo de apropiación existente hasta nuestros días. Los proletarios no tienen nada que salvaguardar; tienen que destruir todo lo que hasta ahora ha venido garantizando y asegurando la propiedad privada existente” (Marx y Engels, 2004: 39). De forma sintética, este pasaje ofrece tanto los objetivos de esta tercera forma de apropiación, como las dificultades a la que se enfrenta. De igual manera, el pasaje advierte que el sujeto de esta apropiación se trata un sujeto histórico —el proletariado—, y no de un sujeto individual. Sin embargo, lo que no se explicita es la forma en que este sujeto histórico alcanza dichos objetivos. En este sentido, el discurso se mueve en dos direcciones temporales opuestas que se expresan como un mismo movimiento histórico: por un lado, una necesidad de separación de la inercia del pasado, por otro, un movimiento prospectivo hacia el futuro. Una versión reduccionista de esta nueva forma de apropiación plantearía que el método consistiría en una reapropiación por parte del proletariado de los medios de producción, el cual daría el control y la propiedad, tanto de la maquinaria como del producto del trabajo, a este sujeto histórico, erigiéndose como lo opuesto a la forma de apropiación capitalista. Sin embargo, de acuerdo con lo que se ha visto hasta ahora con respecto a las nociones anteriores de apropiación y de acuerdo al pasaje del manifiesto, propondré una interpretación distinta de esta versión del término, la cual atiende al carácter dialéctico que el propio Marx utiliza como su metodología y según la cual esta tercera noción de apropiación aparecería como una síntesis de las formas anteriores, más que como su contrario.

El horizonte de posibilidad de esta síntesis tiene como base el principio de no-identidad entre el modo de producción y el modo de apropiación: a pesar de que, como se ha visto, el desarrollo de la maquinaria, la gran industria y el taller automático tienen como contexto la forma de apropiación capitalista y éste funciona como su correlato, estos medios de producción no necesariamente operan de manera óptima bajo la forma de organización o las formas de propiedad capitalistas. Marx (2016) afirma que: “De que la maquinaria sea la forma más adecuada del valor de uso propio del capital fijo, no se desprende [...] que la subsunción en la relación social del capital sea la más adecuada y mejor relación de producción para el empleo de la maquinaria” (Marx, 1983: 222). Podemos afirmar en esta no-identidad un horizonte que abre la tecnología a una serie de posibilidades en términos de su organización, propiedad, concretización y eficiencia. En

este sentido, es posible argumentar que la apropiación tecnológica consiste, en primer lugar, en una reorientación que presupone una reorganización de los sistemas tecnológicos, nuevas maneras de concretización de la misma y nuevas formas de entender su eficiencia.

A partir de este horizonte de posibilidades, se abre la pregunta sobre el sentido de dicha reorientación de la tecnología y hasta qué punto este proceso implica una síntesis con los modos de apropiación anteriores. Del modo de producción capitalista, Marx (1975) rescata dos características que son esenciales para su propuesta: el incremento de las fuerzas productivas y la colectivización del trabajo. Sobre el primero de estos aspectos, Marx (1975: 451-470) afirma que, bajo el capitalismo, las fuerzas productivas de la sociedad alcanzan un desarrollo sin igual, que se puede explicar por el uso consciente de la tecnología y la ciencia dentro de los procesos productivos, así como por la socialización del trabajo. Sin embargo, dicha potencialidad se ve anulada bajo el capitalismo, donde las máquinas funcionan con el único propósito de generar ganancias privadas. En este sentido, Marx (1983: 227-237) encuentra una contradicción entre el potencial de la tecnología y su funcionamiento bajo el capitalismo. La productividad que busca Marx no se entiende en términos cuantitativos, sino que supeditan la producción al objetivo de emancipar a la humanidad de la necesidad. Es en este sentido que la socialización de la tecnología se presenta como una condición necesaria para la apropiación tecnológica, pero también observamos que su objetivo no se agota en esta realización.

De la misma manera en que Marx (1975: 511-520) reconoce el valor del incremento de las fuerzas productivas, encuentra un valor implícito en la colectivización del trabajo que se da a través de la cooperación. Marx (1975: 521-533) explica que una de las innovaciones inherentes a la transformación del trabajo dentro del capitalismo es la necesidad de introducir una organización del trabajo que tiene por efecto la constitución de un sujeto colectivo. Esta necesidad se da alrededor de la evolución de la tecnología y la maquinaria, las cuales exigen a los trabajadores coincidir en un tiempo y espacio determinados, así como el coordinar sus esfuerzos y acciones. Sin embargo, esta cooperación presenta una nueva contradicción: mientras que el proceso productivo aparece ahora como una totalidad fuertemente articulada, donde diferentes máquinas llevan a cabo tareas especializadas, el trabajador aparece ahora alienado del proceso de trabajo —con el cual él sólo se relaciona en una pequeña parte—. La especialización ya no es una característica del sujeto sino de la máquina, de la misma manera en que el conocimiento técnico ya no pertenece al trabajador, sino que se encuentra objetivado en el

sistema tecnológico. En esta condición existe cooperación; sin embargo, ésta aparece fuertemente mediada por la tecnología, de la cual el trabajador es sólo un eslabón que supervisa y asiste la transición de la materia a través de los distintos procesos del sistema. La cooperación se vuelve más una característica de las máquinas que de las personas. Aquí, es más claro que nunca que la apropiación tecnológica no puede consistir únicamente en una reapropiación, en el sentido de mera propiedad, por parte de los trabajadores de los medios de producción, sino que requiere una reorganización, que, por una parte, permita a los seres humanos estar en el centro de la cooperación y por ende de las relaciones que dan lugar a la colectividad.

Con base en las premisas aquí expuestas, cabe proponer cuál sería el contenido de la apropiación tecnológica. Como ya se había mencionado, la apropiación tecnológica no puede consistir únicamente en una transferencia de la propiedad de los medios de producción de los capitalistas hacia los trabajadores. Para que la apropiación sea completa exige que este proceso no sea un proceso alienado, donde la relación transformadora del mundo material imprima las intenciones de un individuo ajeno a aquél que lleva a cabo el proceso transformador. Esto únicamente tiene como resultado hacer aparecer el mundo como un mundo extraño, ajeno y carente de sentido para quienes efectúan dicho proceso. La apropiación tecnológica exige, pues, la posibilidad de hacer aparecer el mundo objetivo como propio, donde, obviamente, lo propio no se entiende bajo la racionalidad capitalista sino a través de la construcción de sentido. Lo propio es aquello del mundo en lo que nos reconocemos.

Ahora bien, siguiendo esta lógica, la apropiación tecnológica exige un sujeto de apropiación que, en este caso, no se puede tratar ni del sujeto individual del capitalismo ni del sujeto colectivo de los modos anteriores de apropiación, cuyas condiciones objetivas de existencia se han visto disueltas por el propio capitalismo. Marx (2004) propone al proletariado como este sujeto colectivo que ya no se funda sobre las bases de las colectividades anteriores: la relación con la tierra, las relaciones de parentesco, las coincidencias étnicas o simplemente a través de ciertas alianzas, sino a través de una condición común de sujeción dentro de los propios procesos de producción. Sin embargo, éste tal vez sea uno de los aspectos más problemáticos de la teoría marxista, análogo al problema del sujeto revolucionario. Basta, entonces, con decir que el sujeto de la apropiación tecnológica no es un sujeto individual, sino que se trata de una cierta forma de colectividad que se organiza a través de los propios medios de producción.

El control de los medios de producción se convierte en un objetivo intermedio, no un objetivo final de la apropiación tecnológica. El objetivo real está centrado en dar la posibilidad al colectivo de hacer propio y dotar de sentido al mundo objetivo a través de relaciones no alienantes con el mismo. Esto exige, igualmente, el replanteamiento de la cooperación, alrededor de la cual se funda la colectividad. Atendiendo a la crítica que hace Marx (1975: 521-553) a la cooperación que se da dentro de los talleres automáticos, la apropiación tecnológica tendría entonces que fundarse en un replanteamiento del funcionamiento de los sistemas tecnológicos, donde la cooperación esté centrada en la generación de los lazos sociales entre las personas. La tecnología aparece como uno de los fundamentos de lo social; sin embargo, lo social ya no se agota en lo tecnológico sino que únicamente se potencia a través de ello.

Aparece ahora el problema del objeto de la apropiación tecnológica. Si el objeto de los modos históricos de apropiación precapitalistas es la tierra y la del modo capitalista de apropiación es el trabajo vivo, en el caso de la apropiación tecnológica no se trata de ninguno de estos dos. Si bien hemos dicho que uno de los objetivos de la apropiación tecnológica es imprimir intencionalidad en el mundo objetivo, este mundo objetivo ya no se trata esencialmente de un mundo natural, sino de un mundo que ha pasado por un proceso de socialización y desnaturalización. Pareciese obvio que la apropiación tecnológica tiene por objeto a la tecnología; sin embargo, no se trata aquí de la tecnología en tanto que objeto, sino de la tecnología en tanto que entidad mediadora de las relaciones con el mundo objetivo. En otras palabras, la tecnología como herramienta de apropiación del mundo objetivo, mundo que en sí mismo ha sido ya sometido a un proceso de transformación por medio de la tecnología y cuyo metabolismo únicamente puede restablecerse a través de la reorientación de los procesos tecnológicos en sí mismos. La premisa aquí es que el ser humano moderno dota de sentido al mundo a través de sus herramientas, sea porque éstas le permiten analizarlo, porque con estas lo transforma o porque a través de ellas puede reproducir en el mundo las estructuras que le permiten orientarse dentro de él. En este sentido, la apropiación no se dirige a la tecnología en tanto objeto en sí mismo dotado de valor, como es el caso del *capital fijo*; sino que valoriza a la herramienta por su capacidad mediadora con el mundo, siendo entonces el mundo el objeto final de la apropiación tecnológica.

Sin embargo, la apropiación del mundo no se da en el sentido de dominio y control, sino en un orden de sentido y orientación. Apropiarse del mundo significa no sentir a éste como algo ajeno, algo en lo que no podemos incidir o sentir como nuestro, ni tenemos ninguna forma de agencia. Esta sensación tan común en la modernidad, la cual podemos englobar dentro del término de enajenación, en última instancia refiere a la incapacidad objetiva de agencia sobre la realidad. Esto es, justamente, contra lo que se revela la apropiación tecnológica. Mientras que la relación enajenada con el mundo objetivo es unidimensional y se basa en la valorización económica del mismo, lo que busca la apropiación tecnológica es una relación con el mundo que se abre a una multiplicidad de posibilidades y dimensiones, todas ellas fuentes de posible desarrollo de las habilidades del ser humano. Se trata de una humanización del mundo objetivo y naturalización del ser humano en el que ambos se ven imbricados dentro de un proceso histórico de transformación.

Atendiendo a la crítica que hace Marx (1983: 216-230) a la eficiencia bajo la que operan la tecnología dentro del capitalismo, la apropiación tecnológica debe de redefinir los términos bajo los que entendemos el concepto de eficiencia en sí mismo. Podemos intuir el sentido de esta redefinición si retomamos las críticas que hace Marx a los métodos expansivos dentro del capitalismo, así como al objetivo unívoco de incrementar la riqueza del capitalista. En este sentido, uno de los objetivos de esta redefinición sería restablecer el intercambio metabólico con la naturaleza, mientras que el segundo objetivo sería reorientar a la tecnología como un bien común. En otras palabras, la tecnología eficiente sería aquella que no rompe con el metabolismo de la naturaleza, al tiempo que permite la emancipación de la sociedad a través de sus propios procesos.

Es esta forma de entender la apropiación —como estrategia de transformación social y como objetivo por construir una forma de apropiación no capitalista— la que está presente en el uso del término que hacen filósofos contemporáneos como Henri Lefebvre (2020), David Harvey (2019) o Toni Negri (1984). Así, por ejemplo, este último, al referirse a la *Apropiación del Capital Fijo*, construye un argumento a favor de la propiedad de los comunes, donde la naturaleza se desprende de la lucha misma por la apropiación:

When we say that the fixed capital is re-appropriated by the working subjects, we do not mean that it simply becomes their possession, but rather that it is integrated into machinic assemblages that constitute their subjectivities. [If] [...] the wealth and productive power of fixed capital is socially appropriated

and therefore transferred from private property to the commons, then the power of machinic subjectivities and their cooperatives can be fully actualized [...] but the commons is only constructed through the forms of resistance and the process that re-appropriates fixed capital. (Negri, 2019: 213)

Conclusión

Podemos cerrar esta propuesta sobre el contenido de la apropiación tecnológica sintetizando los principios expuestos. En primer lugar, la apropiación tecnológica refiere a la posibilidad de imprimir intencionalidad y sentido en el mundo, no al sentido de propiedad sobre la tecnología. En segundo lugar, ésta no se trata de una intencionalidad o sentido individual, sino que aparece en términos colectivos, siendo el colectivo el sujeto de la apropiación. En tercer lugar, podemos afirmar que este proceso se da en términos tecnológicos. En cuarto lugar, el objeto de la apropiación tecnológica es la tecnología únicamente en la medida en que ésta se aparece como mediadora de la relación con el mundo; el objeto último de la apropiación es el mundo en sí mismo. Finalmente, en este sentido, el objetivo de la apropiación tecnológica es el restablecimiento de la tecnología en el orden de lo común, el restablecimiento del intercambio metabólico con la naturaleza y la desenajenación de la relación con el mundo objetivo que, como hemos visto, consiste en la apertura de una multiplicidad de dimensiones en la relación con los objetos. A partir de estos principios, podemos entender a la apropiación tecnológica como estrategia política diferenciada que contrasta directamente contra otras estrategias que se establecen frente a la tecnología, como la huida o el sabotaje. Esta estrategia se caracteriza por reconocer al mundo como un mundo objetivado, en el que la tecnología es portadora y mediadora de sentido y donde lo que se busca es incrementar, y no lo contrario, la agencia sobre el mundo del sujeto de apropiación.

Aunque es claro que el imaginario sobre la tecnología de Marx está circunscrito a una temporalidad específica marcada por la máquina donde la apropiación de ésta tiene una fuerte connotación material, una actualización del concepto de apropiación será importante para entender las transformaciones que en la era digital ha sufrido la tecnología. Esto nos fuerza a preguntar por la naturaleza de la

apropiación en el campo de la virtualidad y la producción inmaterial en trabajos futuros. Igualmente, cabe preguntarse por la heterogeneidad de racionalidades técnicas, en relación con diferentes sociedades, territorios y culturas. Sin embargo, la definición de trabajo aquí propuesta permite una indagación sobre la tecnología en tres dimensiones, cada una de las cuales se abre al agenciamiento política: una dimensión ética que nos hace cuestionar la relación con la tecnología, con el mundo y con la naturaleza; una dimensión estética que nos cuestiona sobre la experiencia del mundo y sobre la incorporación de sentido e intencionalidad en el mismo; y, finalmente, una dimensión política que nos cuestiona sobre la organización de la colectividad y la posibilidad de lo común. En su conjunto, estas tres dimensiones nos arrojan una pregunta más profunda donde está implicada nuestra agencia sobre el mundo contemporáneo: *¿Cómo hacer propio aquello que aparece como ajeno?*

Referencias bibliográficas

- CARROLL, Jennie. (2004). “Completing design in use: Closing the Appropriation cycle. 12th European Conference on Information Systems” [Ponencia]. European Conference on Information Systems 2004, Turku, Finland. <http://aisel.aisnet.org/ecis2004/44>.
- DELANEY, Patrick; TIMBRELL, Greg; CHAN, Taizan. (2008). “A Marxian Model of Technology Appropriation”. *Sprouts: Working Papers on Information Systems*, 8(28). https://aisel.aisnet.org/sprouts_all/233/.
- EGLASH, Ron. (2004). “Appropriating Technology: an introduction”. En Ron Eglash, Jennifer L. Croissant, Giovanna Di Chiro, & Rayvon Fouché (Eds.), *Appropriating Technology: Vernacular Science and Social Power* (pp. vii-xx). The University of Minnesota Press.
- ENGELS, Friedrich. (2017). *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Editorial Progreso.
- EUBANKS, Virginia. (2004). “Cyberfeminism Meets NAFTAzteca: Recoding the Technotext”. En Ron Eglash, Jennifer L. Croissant, Giovanna Di Chiro, Rayvon Fouché (Eds.), *Appropriating technology: Vernacular Science and Social Power* (pp. 151-162). University of Minnesota Press.

- GARCÍA CANCLINI, Nestor. (1989). “¿Modernismo sin modernización?”. *Revista Mexicana de Sociología*, 51(3), 163-189. <https://doi.org/10.2307/3540751>.
- GARCÍA CANCLINI, Nestor. (2005). *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. University of Minnesota Press.
- HARVEY, David. (2019). *Marx, Capital, and the Madness of Economic Reason*. Oxford University Press.
- HEGEL, Guillermo Federico. (1968). *Filosofía del Derecho*. Editorial Claridad.
- HEGEL, Georg Willhelm Friedrich. (2022). *Filosofía del derecho. Semestre de invierno de 1819-1820*. Akal.
- LEFEBVRE, Henri. (2020). *Hegel, Marx, Nietzsche: Or the Realm of Shadows*. Verso.
- MACKAY, Hughie; GILLESPIE, Gareth (1992). “Extending the Social Shaping of Technology Approach: Ideology and Appropriation”. *Social Studies of Science*, 22(4), 685-716. <https://www.jstor.org/stable/285460>.
- MARX, Karl. (1975). *El capital* (Tomo 1 / Vol. 2). Siglo XXI editores.
- MARX, Karl. (1982). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857~1858* (Vol. 1). Siglo XXI editores.
- MARX, Karl. (1983). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857~1858* (Vol. 2). Siglo XXI editores.
- MARX, Karl. (1988). *Apuntes etnológicos de Marx*. Siglo XXI.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (1991). *Marx & Engels Collected Works* (Vol. 33). Lawrence & Wishart.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (1994). *Marx & Engels Collected Works* (Vol. 34). Lawrence & Wishart.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. (2004). *El manifiesto comunista*. Fundación Federico Engels.
- NEGRI, Antonio. (1984). *Marx beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*. Bergin & Garvey.
- NEGRI, Antonio. (2019). “The Appropriation of Fixed Capital: A Metaphor?”. En David Chandler; CHRISTIAN FUCHS (EDS.), *Digital Objects, Digital Subjects: Interdisciplinary Perspectives on Capitalism, Labour, and Politics in the Age of Big Data* (pp. 205-214). University of Westminster Press.

- NELSON, Alondra; TU, Thuy Linh N.; BALD, Vivek. (2001). “Appropriating Technology”. En *Technicolor: Race, Technology, and Everyday Life* (pp. 88-99). New York University Press.
- NEÜMAN, María Isabel. (2008a). “Construcción de la categoría ‘Apropiación Social’”. *Quórum Académico*, 5(2), 67-98. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4537486>.
- NEÜMAN, María Isabel. (2008b). “La apropiación tecnológica como práctica de resistencia y negociación en la globalización” [Ponencia]. Congreso de la Asociación Latinoamericana de investigadores de la Comunicación, Zulia, Venezuela. https://www.researchgate.net/publication/296669418_La_apropiacion_tecnologica_como_practica_de_resistencia_y_negociacion_en_la_globalizacion.
- OVERDIJK, Maarten; VAN DIGGELEN, Wouter. (2008). “Appropriation of a shared workspace: Organizing principles and their application”. *International Journal of Computer-Supported Collaborative Learning*, 3, 165-192. <https://link.springer.com/article/10.1007/s11412-008-9038-4>.
- POOLE, Marshall Scott; DESANCTIS, Gerardine. (1989, enero 3-6). “Use of group decision support systems as an appropriation process”. [Ponencia]. 22th Annual Hawaii International Conference of System Sciences, Kailua-Kona, Hawai’i, Estados Unidos. <https://doi.org/10.1109/HICSS.1989.48152>.
- SUBERCASEAUX, Bernardo. (1988). “La apropiación cultural en el pensamiento y la cultura de América Latina”. *Estudios Públicos*, 30, 125-135. <https://estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/1589>.

TECNOLOGÍA Y DISPOSITIVOS DE PODER: MÁQUINAS, MEGAMÁQUINAS Y MICROMÁQUINAS
TECHNOLOGY AND POWER DEVICES: MACHINES, MEGA-MACHINES AND MICRO-MACHINES

Rubén H. Ríos

Facultad de Ciencias Sociales
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES | CABA, Argentina
Contacto: riosrubenh@gmail.com

Resumen

La relación entre la máquina y el poder político, social y económico es el tema de este artículo, que tiene como fin establecer la relación entre capitalismo y racionalidad técnica en la era de las tecnologías digitales y el concepto mismo de máquina digital. En el desarrollo, se analiza de modo central el “fragmento sobre las máquinas” de Karl Marx en cuanto focaliza la máquina industrial en el modo capitalista de producción y la noción de “megamáquina” de Lewis Mumford como aparato tecno-político de control social desde la era de las pirámides al capitalismo avanzado, además de otros pensadores de la era mecánica (Marcuse, Habermas, Ellul). Asimismo, se examina, a continuación, la reciente teoría de Eric Sadin acerca de las tecnologías digitales que producen la *aletheia* de lo real en el marco del tecnocapitalismo neoliberal o hiperliberal. Finalmente, se postula una reconceptualización de la máquina a partir de la definición clásica del ingeniero mecánico Franz Reuleaux y, a través de ella, de la máquina digital y del sistema en red que organiza en sus diversos niveles. De ello resulta, a modo de conclusión, la posibilidad de una mutación de la *episteme* moderna y del “fin del hombre” tal y como lo concibe la arqueología de Michel Foucault y, por lo tanto, la emergencia de un horizonte poshumano o, más aún, transhumano.

Abstract

The relationship between machines and political, social and economic power is the subject of this article, which aims to establish the relationship between capitalism and technical rationality in the age of digital technologies, as well as the very concept of the digital machine. In the development, Karl Marx’s “fragment on machines” is centrally analyzed insofar as it focuses on the industrial machine in the capitalist mode of production and Lewis Mumford’s notion of “mega-machine” as a techno-political apparatus of social control from the Age of the Pyramids to advanced capitalism, in addition to other thinkers of the mechanical age (Marcuse, Habermas, Ellul). Likewise, the recent theory of Eric Sadin about the digital technologies that produce the *aletheia* of reality in the framework of neoliberal or hyperliberal technocapitalism is examined below. Finally, a reconceptualization of the machine is postulated based on the classic definition of the mechanical engineer Franz Reuleaux and, through it, of the digital machine and of the network system that it organizes at its various levels. From these results, by way of conclusion, this article conceives the possibility of a mutation of the modern *episteme* and the “end of man” as conceived by the archeology of Michel Foucault, and, therefore, the emergence of a post-human horizon or, more still, transhuman.

Palabras clave: *Tecnología* || *Tecnología y civilización* || *Teoría de las máquinas* || *Automatismo* || *Teoría del control*

Keywords: *Technology* || *Technology and civilization* || *Machine theory* || *Automatism* || *Control theory*

La pregunta sobre el nexo e implicaciones entre técnica y poder no es nueva y las respuestas han variado en conformidad con el devenir de las técnicas y las estructuras económicas y sociopolíticas del poder y, de ahí en más, de los conceptos acerca de unas y otras. Entre estos, la noción inestable de *máquina* tiene cierta permanencia (o cuando menos se repite) en la terminología de la tradición de la filosofía de la técnica, en particular en los pensadores de la era mecánica. Por esto mismo, una vez que ella comienza a extinguirse, el problema se desplaza, porque la inteligencia artificial no opera con la misma racionalidad técnica de los seres mecánicos. De forma similar, también el análisis de las relaciones de poder necesariamente se altera respecto de la máquina digital. Ahora bien, si el marco histórico se refiere por igual, en contraste con esos cortes, al orden de mundo del capitalismo, de cuyo interior ha emanado el sistema industrial, es lícita la hipótesis de que existe un *continuum*, aun parcial o fragmentario, entre las máquinas industriales y las digitales. Ese entrelazamiento ha sido, de hecho, poco estudiado y, ante todo, la influencia, en extremo problemática, de la lógica del capital en una serie de biotecnologías y robóticas que pueden transfigurar el organismo humano, dando lugar a un *homo technologicus* poshumano o transhumano que parece portar la clave del futuro.

Marx y las máquinas del capital industrial

Quizá cualquier interrogación contemporánea acerca de la máquina como dispositivo de poder (de poder-saber) debería empezar por el llamado “fragmento sobre las máquinas” de Karl Marx (1972), en primer lugar, porque allí se trata de la generación de las máquinas industriales automáticas como efecto del régimen capitalista, con lo que se

pone a la tecnología y al poder económico y político-social del capitalismo en un entramado de subordinación de la primera al segundo. Este texto marxiano es un buen ejemplo (y uno de los pocos) de la relación entre estructura (o infraestructura) económica (o base material) y superestructura ideológica. La máquina industrial, en estos términos, proviene de la dinámica del proceso de producción que se “refleja” en el plano superestructural y determina a las ideas científicas y técnicas, las cuales a su vez renuevan la estructura material mediante la concepción y la fabricación de máquinas adecuadas a las fuerzas productivas. *¡Hic Rhodus, hic salta!* diría el mismo Marx. De tal manera, se explicaría el salto de la tecnología moderna —síntesis de técnica y ciencia— respecto de las máquinas-herramientas, herramientas y artefactos anteriores, a salvedad que no aborda la máquina como tal, si existe algo así.

En el “fragmento sobre las máquinas” (1972: 217-218) el medio de trabajo dentro del proceso de producción del capitalismo sufre distintas conversiones, la última de las cuales es la máquina. En concreto, ésta origina un conglomerado automático de máquinas debido a que el automatismo constituye su pleno desarrollo. Al mismo funcionamiento automático lo impulsa un autómeta, un motor general que se mueve a sí mismo y que se compone de muchas partes mecánicas y también teóricas. Los obreros son las piezas conscientes. La máquina entonces se transfigura, de acuerdo con su valor de uso, en un instrumento conveniente para el capital. En cualquier caso, la máquina no es un medio de trabajo del obrero, ya que no transfiere al producto su propia actividad sino la operación maquina, a la que controla y custodia. No se trata aquí, por lo tanto, de una herramienta (ni de una máquina-herramienta) a la que el trabajador dirige a partir de su propia destreza y habilidad sino a la inversa: la máquina lo dirige a él y de modo no menos coactivo que en el trabajo mecanizado por intermedio de la ciencia como fuerza productiva.

Dicho de otra manera, el proceso de producción del capitalismo no es hegemonizado por el trabajo vivo. Éste solamente se da de forma dispersa en los diversos obreros de las zonas del sistema automático, cuya unidad sólo existe en la totalidad de las máquinas que se extiende como un enorme robot de múltiples conexiones. El proceso laboral, simple momento de valorización del capital, se realiza así por la transformación del medio de producción en máquina y del trabajo vivo en subalterno. Esto es, el aumento de la fuerza productiva mediante máquinas y la máxima supresión del trabajo necesario (parte de la jornada en la cual el obrero reproduce el valor equivalente al salario) designa la tendencia permanente e indefinida del capital. En la conversión del medio

de producción en máquina, el trabajo objetivado domina al trabajo vivo en la misma base material de producción. Esto quiere decir que, en el complejo de los aparatos automáticos, el trabajo no se registra sólo como producto final sino en tanto fuerza productiva en sí. La metamorfosis del medio de producción en máquina, de todos modos, no es un accidente del modo de producción capitalista. Como lo piensa Marx (1972: 218), éste expresa la mutación del instrumento de trabajo heredado de la historia —básicamente la herramienta— al servicio de la lógica del capital.

Más todavía, el progreso del capitalismo sólo tiene lugar cuando el medio de producción se hace máquina y no se reduce formalmente a capital fijo (o constante). Desde cierto punto de vista, el proceso de producción no parece más que la aplicación tecnológica de la ciencia, la producción mediada por el conocimiento científico, cuando el capital sólo implanta la máquina porque le permite al obrero trabajar para el capitalista durante una parte mayor de su tiempo. Se contrae, en consecuencia, al mínimo la cantidad de trabajo necesario para la fabricación de cualquier objeto, a condición de que un máximo de producción se valore también al máximo en las mercancías producidas. El primer aspecto, la disminución de la cantidad de trabajo necesario, es crucial para Marx (1972: 220), dado que el capital rebaja a un mínimo la actividad humana y crea la posibilidad del trabajo emancipado. La existencia misma de las máquinas supone, históricamente, abundancia de fuerzas laborales y permanece inoperante si no cuenta con una masa laboral ociosa, cuya presencia frente al capital, según se sabe, es una de las premisas históricas del surgimiento del capitalismo en la teoría marxiana. La máquina, por otra parte, no sustituye fuerza de trabajo ausente: articula y ordena la que ya estaba allí masivamente.

Las máquinas, operando con leyes científicas, hacen el mismo trabajo (o más) que antes hacía el obrero. Este grado técnico se adquiere cuando la gran industria alcanza una etapa superior y el capital ya ha sometido a todas las ciencias bajo sus intereses. Los inventos tecnológicos ocupan un sector de la estructura económica y la aplicación del conocimiento científico generado en la superestructura a la misma producción modela a ésta. En última instancia, la génesis del autómatas industrial adviene mediante la división del trabajo que mecaniza las acciones de los trabajadores, de tal manera que la máquina pueda reemplazarlos. A medida que la gran industria crece, la producción no depende tanto del tiempo y la cantidad de trabajo como de la eficacia de las máquinas y del conocimiento científico y tecnológico. El trabajador, por esta razón, ya no se

relaciona con el objeto natural modificado en forma directa por la herramienta y se integra al sistema robótico industrial, el cual hace de intermediario entre él y la naturaleza inorgánica. Se ubica así al lado del proceso de producción, relevado de su puesto de productor por la máquina. Dicho por Marx (1972):

Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha cesado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja, y tiene que dejar, de ser su medida y por tanto el valor de cambio [deja de ser la medida] del valor de uso. *El plustrabajo de la masa* ha dejado de ser condición para el desarrollo de la riqueza social, así como *el no-trabajo de unos pocos* ha cesado de serlo para el desarrollo de los poderes generales del intelecto humano. Con ello se desploma la producción fundada en el valor de cambio, y al proceso de producción material inmediato se le quita la forma de la necesidad apremiante y el antagonismo. (228-229, énfasis en el texto original)

Por consiguiente, si el plustrabajo del obrero (tiempo de uso de la fuerza de trabajo que excede el trabajo necesario) ya no es la condición indefectible para el desarrollo del capital, y con ello se derrumba la producción fundada en el valor de cambio, entiende Marx (1972: 232) que las máquinas minimizan el trabajo necesario de la sociedad y permiten un tiempo libre para la formación artística o científica de los individuos. Por ello, el capitalismo se contradice al rebajar a un mínimo el tiempo laboral que pone como única magnitud y fuente de la riqueza. A la vez que acorta el tiempo de trabajo necesario, aumenta el trabajo excedente y, cada vez más, deduce de éste el primero. La máquina es el indicio del conocimiento convertido en fuerza productiva —en otras palabras, la superestructura ideológica incurriendo en la estructura económica, en un *circulus vitiosus* o *virtuosus*— y, en ese sentido, de la producción de las condiciones de la vida social por el *general intellect*, es decir, por los trabajadores intelectuales.

La megamáquina de la era de las pirámides

El “fragmento sobre las máquinas” (1972), por supuesto, deja muchas preguntas sin responder. Para empezar, no considera en sí y de por sí a la máquina como medio de poder sino de producción propio del capitalismo y, por eso mismo, capital *fixe* que se consume en el proceso productivo. Se corresponde con la definición de la máquina como tecnología del modo capitalista de producción que no la tematice como dispositivo de poder de un grupo social dominante sobre otros, cuando se encuentra implícito en las relaciones entre estructura y superestructura y, más todavía, explícito en ese gran autómatas que sustituye a los obreros como fuerza de trabajo vivo. De aquí que tampoco se encuentre concepto alguno de la máquina como tal, subsumida en una representación científico-capitalista del medio de trabajo, no más (no mucho más) que un conjunto de herramientas automatizadas. De cualquier manera, no es ajena al automatismo maquínico de Marx —finalmente, ambos pertenecen a la era mecánica— la fórmula tradicional de Franz Reuleaux concebida hacia 1875. Ella dice: “máquina es una combinación de elementos sólidos que tienen cada uno, o por grupo, una función especializada, destinada a transmitir un movimiento y a efectuar un trabajo bajo control humano” (en Deleuze 2017: 67).

Si se admite este enunciado, no sólo la máquina marxiana se torna más inteligible sino se presenta, también, como posición de poder. Esto se desprende del enfoque de Lewis Mumford, orientado por la concepción de Reuleaux acerca de lo que denomina “megamáquina”. Autor de un libro fundamental en historia de las técnicas, *Técnica y civilización* (1971), en proximidad (a pesar suyo) con el Marx de “fragmentos sobre las máquinas”(1972), en el primer volumen de *El mito de la máquina* (2010), Mumford afirma que las máquinas industriales tienen su modelo remoto —el “arquetipo”— en las máquinas humanas de la era de las pirámides. Con esta escala temporal no se designa únicamente al período histórico de la cultura egipcia o los cuatro siglos (2700-2300 a.C.) en que se construyeron las pirámides. Mumford (2011) lo utiliza de un modo, por cierto, muy amplio:

Lo utilizo más bien como una forma concisa de designar los cambios que se produjeron en Egipto y Mesopotamia durante el cuarto milenio antes de Cristo; cambios marcados por una constelación típica de instituciones e invenciones culturales: el culto a la monarquía divina, la medición astronómica del tiempo,

las crónicas escritas, la división y especialización del trabajo, la conquista mediante la guerra y la construcción de imponentes estructuras monumentales: templos, palacios, ciudades amuralladas, canales y sistemas de regadío... por no hablar del ensamblaje de la entonces invisible megamáquina. (51)

El punto es que las máquinas humanas de la era de las pirámides, como modelo funcional de las industriales, involucra la condición de posibilidad de la máquina en una masa de fuerzas laborales preexistente, tal como Marx lo advierte respecto del capitalismo. La megamáquina de Mumford está hecha de varias máquinas cuyas partes mecánicas son seres humanos: la máquina invisible expandida y articulada en el espacio, la máquina laboral colectiva y la máquina de guerra. La megamáquina propiamente dicha, en el léxico mumfordiano, nombra la totalidad de los componentes políticos y económicos, burocráticos y políticos, de todas esas máquinas particulares. Del mismo modo, con la noción de megatécnica se refiere a las técnicas generadas por la megamáquina para diferenciarlas de otras, como las de talleres y huertas, empleadas en el trabajo diario. Los reyes unifican y dirigen las diferentes piezas de la megamáquina, que imponen por la fuerza y el auxilio de escribas, mensajeros, generales, sacerdotes y las ciencias del cielo.

De ese artefacto titánico provienen las organizaciones mecánicas posteriores y también la mecanización humana de los rituales en la Edad de Bronce. La megamáquina multiplica la producción de energía y efectúa trabajos a una escala espaciotemporal sin precedentes, modificando el paisaje con edificaciones pétreas y macizas de gran altura, formas geométricas y trazos exactos. La dimensión de la megamáquina de la era de las pirámides, según esto, sería sólo comparable a la expansión de los relojes mecánicos y los molinos de viento por Europa occidental a partir del siglo XIV. La megamáquina, desde el inicio, oscila entre dos facetas antagónicas, una tiránica y destructiva y otra a favor de la vida y productiva, y ésta sólo se activa si lo hace la contraria. Mumford (2010: 315) cree que la máquina de guerra precedió a la laboral, si bien ella logra un nivel más alto en capacidad y complejidad organizativa, productiva y técnica. Por lo demás, la única diferencia con la máquina de Reuleaux es que sus “elementos sólidos” son seres humanos (Deleuze 2017: 67).

Aparte del grado de eficacia y rendimiento, del reclutamiento obligado y de la mano de obra esclava, la máquina de guerra y la máquina laboral poseen la misma estructura: el pelotón y el jefe de cuadrilla especializada. La división del trabajo en la

megamáquina se cumple según el criterio de una meticulosa especialización de las tareas y los oficios, como testimonia Heródoto —citado por Mumford (2010: 319)— en su visita a Egipto en el siglo v a. C., con relación a las especialidades médicas. Las máquinas humanas, *a fortiori*, a diferencia de las modernas exclusivamente mecánicas, no se inventaron para ahorrar energía humana y obtener la mayor cantidad de trabajo posible. La mayor de las pirámides y la edificación de piedra más alta del planeta hasta mediados del siglo XIX, la gran pirámide de Gizeh construida alrededor de 2570 a. C. con herramientas primitivas (escoplos, sierras, palancas, sogas) y por una multitud sometida a trabajo forzado (esclavos y siervos, campesinos y artesanos), simboliza para Mumford (2010: 279) la perfección ingenieril de la megamáquina egipcia. De su magnificencia mecánica, entre otras hazañas, da cuenta la losa única de cincuenta toneladas que cubre la cámara destinada para el ataúd del faraón.

Esta totalitaria estrategia tiránico-constructora y el poder regio dependían del saber de lo sobrenatural y de lo natural en posesión de los sacerdotes y de una organización burocrática experta en dar órdenes y vigilar su cumplimiento. Por encima, se hallaban el clérigo supremo y el faraón, a los cuales respondían esos estamentos inflexiblemente jerarquizados en un orden social piramidal. Recurriendo a un juego de espejos a veces deformante, Mumford (2010: 328) arriesga la tesis de que tal combinación de saber y burocracia como estructura de poder sigue siendo efectivo en la sociedad industrial avanzada de la mitad del siglo XX. A este respecto, se trataría de una megamáquina que, tras las fábricas automatizadas e informatizadas, oculta todavía un sustrato religioso. De manera análoga a las ciencias secretas de los sacerdotes, el hermético código de las matemáticas y de las computadoras detenta un monopolio cognitivo que contribuye al control totalitario. En la era de las pirámides también daría comienzo el gigantismo en la división social del trabajo que se repite en la modernidad y, en una y otra, se haría imposible la administración burocrática centralizada de miríadas de obradores y fincas con sus propias tradiciones laborales y técnicas. Esa deficiencia de la megatécnica mitigó su propagación hasta que se crearon aparatos para mecanizar el trabajo artesanal.

Si la caza de seres humanos para sacrificarlos a los dioses se continúa en la máquina de guerra, como cree Mumford (2010: 358-359), ésta se forma para proteger de las venganzas al jefe de los cazadores —un protomonarca— y a los templos propios. Los ritos religiosos dejan paso a los del exterminio militar y, en armonía con la máquina laboral, también mecánicamente. De aquí que Mumford ve en la alianza entre el

soberano y la casta sacerdotal, sobre la base de los sacrificios humanos y la institución del ejército, una especie de gemelo arcaico del Estado moderno, el cual no ha renunciado en mandar a la muerte a millones seres humanos en los campos de batalla. Además, a la máquina de guerra de la era de las pirámides, que logra su apoteosis en la disciplina de las falanges de Sumeria, se deben unas cuantas invenciones técnicas (el carro, los chalecos salvavidas, la guadaña, el aceite en combustión), del mismo modo que las guerras modernas han aportado nuevas tecnologías. Con todo, para Mumford (2010: 397), la antigua megamáquina funda la cultura maquinista y la maldición del trabajo junto con el sueño del robot que liberaría a la humanidad.

La megamáquina capitalista según Mumford

En el relato civilizatorio mumfordiano, luego del envejecimiento de la megamáquina originaria, las mismas religiones y creencias espirituales que impulsaron su desplome —el budismo, el confucionismo, el cristianismo y el islam— prepararon su reconstrucción. En primer término, está la Iglesia católica que no sólo restauró las fuerzas primigenias de la megamáquina sino que, aboliendo la coacción sobre ellas, le dio al trabajo y al ordenamiento mecánico un sentido moral. Los monasterios benedictinos, creados por el monje Benito de Nursia en el siglo VI bajo el lema *Ora et Labora*, se destacan por la severidad y regimentación de sus obligaciones ascéticas, el orden y regularidad horaria de la vida monacal —las “horas canónicas”—, la igualdad en la distribución de bienes y alimentos, el trabajo diario como deber cristiano y la invención de técnicas que ahorran trabajo (el molino de agua y de viento). En desacuerdo con el Max Weber de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (2012), Mumford (2010) argumenta que este tipo de monasterio, antes que la ética protestante (que en la obra weberiana es poco más que la secularización de la moral monástica), instaló las bases orgánicas y morales para la organización y la mecanización capitalista (446).

En Mumford (2010), el éxito del capitalismo (no sólo un fenómeno moderno) se alza sobre tres principios: cuantificación, reglamentación del tiempo y rentas en la forma abstracta de dinero (459). De ellos derivan sus valores superiores —poder, beneficio y prestigio— que remiten a la era de las pirámides, y de estos, a su vez, la contabilidad de las ganancias y las pérdidas, la eficacia de los obreros y de las máquinas y el deseo

de dinero como fin supremo. En el proceso de reconstrucción de la megamáquina, la utopía de *La nueva Atlántida* (1941) de Francis Bacon prefigura la imbricación de ciencia y técnica que promueve el maquinismo capitalista. En ese marco, la imprenta es la primera máquina de producción masiva por medio de fracciones estandarizadas y permutables, como, asimismo, el tránsito de la mecanización del trabajador a la del trabajo. De igual modo, la invención del reloj mecánico en el siglo XIV, que en el transcurso de cinco siglos se trasladó de la torre a la indumentaria humana —primer ejemplo de la miniaturización que desemboca en la tecnología electrónica— mecanizó el tiempo y se convirtió en modelo de todo instrumento de precisión y, más todavía, como lo prevé Marx, de toda máquina automática.¹

Hacia el siglo XVI, ya se han inventado todas las técnicas sobre las cuales se fundan las máquinas de la nueva megamáquina: el molino de agua y el de viento, el torno, la lente de aumento, la imprenta y el reloj mecánico. La multiplicación de instalaciones técnicas y la sustitución de las máquinas humanas por mecanismos automáticos monitoreados por operarios hicieron posible la restauración mejorada (en velocidad, movilidad, cuantificación, producción en masa, regularidad, uniformidad, control) y la difusión de la megamáquina; según Mumford (2010), similar en sus presupuestos y metas a aquella de la era de las pirámides (481). La similitud incluye el renacimiento del dios Sol (Ra para los egipcios) en el heliocentrismo —centralización de la órbita mecánica de los planetas—, la casta sacerdotal de la ciencia con sus mediciones matemáticas y la rehabilitación burocrática del gobierno centralizado de las monarquías divinas. Se produce así una convergencia de astronomía geométrica y cosmos mecánico, de máquina y organismo vivo, de determinismo científico y control autoritario.

Ahora bien, el método analógico mumfordiano, por el cual superpone la megamáquina de la era de las pirámides con el sistema industrial moderno, tiene muchas falencias y limitaciones. Sería fácil demostrar, sin ir más lejos, que el paralelo entre imagen mecánica del mundo y maquinismo, el mecanomorfismo de lo orgánico o el proyecto de dominación tecnocientífico de la naturaleza, no se relacionan en nada con la vieja megamáquina (salvo, acaso, por los cuerpos criogenizados que aguardan hoy la resurrección como momias ultramodernas). Ella no deja de refractarse, sin

¹ En una carta a Engels en 1863, Marx escribe que “el reloj es la primera máquina automática aplicada a fines prácticos; toda la teoría de *la producción y el movimiento regular* se desarrolló gracias a él” (en Mumford 2010: 469, cursivas en el original).

embargo, en la máquina militar moderna como complejo colectivo de miembros humanos y mecánicos de ramas especializadas. En Mumford (2011) el esquema de la fábrica se monta sobre el diseño de la máquina de guerra. De tal suerte que la máquina automática industrial, movida por energía no humana, conforma una megatécnica de la nueva megamáquina. Las utopías maquinicas, en consecuencia, ya sean comunistas o anarquistas, duplican el mito de la máquina.

La vasta y proteiforme megamáquina que Mumford (2011) denomina “pentágono de poder” (268), en una directa alusión a la sede del Departamento de Defensa de los Estados Unidos, cuyos vértices llevan la misma inicial en inglés —*power, property, productivity, profit* y *publicity*—, conlleva el mismo factor preliminar de poder de la era de las pirámides: la concentración de una masa laboral. La diferencia es que han cambiado las fuentes de energía, al principio humana, y luego sucesivamente animal, hidráulica, eólica, por combustión (leña, carbón y petróleo), eléctrica y atómica. Por lo que, en este sistema, *progreso* significa más poder, más propiedad, más productividad, más lucro, más propaganda. Todo ello se concentra en la meta del control total. La automatización de la máquina muestra la otra cara del eje de simetría axial del pentágono de poder, que se espejea en la antigua megamáquina. Desde luego, ese espejarse no es más que un espejismo mumfordiano. Mientras el control total de la era de las pirámides se ejerce despóticamente gracias a la máquina humana de trabajo forzado, la forma de poder que actúa en las máquinas automáticas no humanas somete por medio del plusvalor relativo de la disminución de la fuerza laboral viva. Como observa Marx (1972), el trabajador se coloca al lado del proceso de producción, no como su agente principal.

En la travesía de la visión de la megamáquina arcaico-moderna coordinada por una élite industrial, militar y tecnocientífica que tiene como objetivo el control total del mundo, el pensamiento de Mumford se cierra en un humanismo vitalista y ecológico que confronta con la automatización de las máquinas (en particular, con la micromecánica electrónica de cuantificación infinita de datos, o sea, las computadoras), la tecnología genética, la exploración espacial (idea militar) y el poder nuclear. No es sorprendente que Marshall McLuhan (2015), con su doctrina contraria al *homo typograficus* de la era de la imprenta y la palabra escrita, encarne para Mumford (2011) el profeta oscuro del regreso de la humanidad (ya degradada a servomecanismo) a una fase primitiva y prelingüística,

puramente sensorial, mediante una megatécnica de ilusión electrónica —sumamente veloz, etérea y de comunicación planetaria— que suplanta las máquinas anticuadas por otras, la experiencia de lo real por sonidos e imágenes táctiles en pantallas y la memoria cultural por el presente instantáneo (368-477).

Las máquinas y el control total

Resumiendo, la megamáquina capitalista de Mumford enseña que la máquina automática, que Marx en el “fragmento sobre las máquinas” restringe a medio de producción, es un medio de poder, mejor dicho, un artefacto cuyo *telos* es el control total. Esto abre la inevitable interrogación acerca de la finalidad de éste, una pregunta que antecede a la concepción mumfordiana de la máquina. En la lectura de *Economía y sociedad* (2014) de Weber, en el año en que publica *El hombre unidimensional* (1985), en 1968, Herbert Marcuse (1969) se interroga en el mismo sentido respecto de la racionalidad capitalista, ya que ella también en el análisis weberiano procura el control total de la existencia. La respuesta marcusiana es que la máquina industrial establece un funcionamiento global donde, mediante el control, efectúa la dominación de la naturaleza y, con ello, de los seres humanos (Marcuse, 1969: 7-36). La lógica cuantificadora del capitalismo se revela en la práctica como razón técnica, cuyo complejo tecnocientífico regula, organiza y controla, bajo el principio de eficacia, desde la fábrica hasta el ocio. La racionalidad técnica de la máquina somete por sujeción a ella, de tal manera que la misma tecnicidad es política, ideología.

Por eso, como acierta Jürgen Habermas (2007) en su largo comentario del texto de Marcuse, en la sociedad industrial avanzada la técnica y la ciencia —la tecnología— se vuelven fuerza productiva, con lo que se desmoronaría como un castillo de naipes la separación marxiana entre estructura económica y superestructura ideológica (57-112). A partir de allí, sin más, el progreso tecnocientífico legitima el dominio del capitalismo sobre el *Lebenswelt* —el “mundo de la vida”— y las mismas técnicas de control. Si bien Habermas (2007) redime a la conciencia tecnocrática como una nueva forma de ideología, ya no puramente ideológica, es una salvación a medias porque la complica con la base material de producción (si bien no con la máquina en su carácter de factor de sujeción pasiva). Más allá de ella, se despliega el paradigma tecnocrático

y tecnicista que sustituye las prácticas por técnicas y el lenguaje ordinario por tecnicismos, lo cual pasa de la economía a los estratos más profundos del *Lebenswelt*, y al punto que toda entidad real o supuesta aparece como de carácter técnico. La máquina es tan sólo un eslabón de la técnica en general que envuelve el mundo.

Este imperialismo tecnicista, en donde la máquina tan sólo ocupa la parte más visible de la técnica, ya impregna en absoluto *La técnica o el desafío del siglo* (2003) de Jacques Ellul. Todavía más, en esta obra clásica de filosofía de la técnica, la máquina es la forma primitiva de aquélla, su inauguración en lo mecánico y, por esto mismo, superada. La técnica moderna simplemente rebasa la maquinaria automática industrial y se dilata a la generalidad de las actividades humanas elevada a fuerza autónoma. No obstante, Ellul (2003) le concede a la máquina resumir el ideal técnico, lo que no es poco, en la medida que la racionalidad tecnicista aspira a transformar en mecanismo todo aquello que no es mecánico (8). De ahí el medio inhumano y antisocial que las máquinas han creado. Aun así, no se trata del capitalismo ni de la ciencia ni de las técnicas mecánicas sino de la técnica misma: una voluntad de poder de comportamiento metafísico que trasciende al mismo hombre y cuyo fin se autorregula por el cálculo y la eficacia. Como sea, esa tecnificación totalitaria, esa técnica dominante en las más diversas esferas (economía, organización, seres humanos), ese imperativo técnico de Ellul, exhibe (casi) todas las características exteriores de lo que Marcuse (1969) denomina razón técnica e inclusive de la megamáquina capitalista mumfordiana.

El control total en la era digital

A pesar de la marginación de la máquina, *La technique ou l'enjeu du siècle*, ya en la era de la informática y de las nanotecnologías, es la referencia histórica de Eric Sadin en *La inteligencia artificial o el desafío del siglo* (2020), un libro que parodia el título de la obra de Ellul, justificado en que investiga la actual conjunción de técnica y poder. Sadin (2020) toma distancia del discurso (metafísico-marxista, en su opinión) de Ellul y exalta la localización del conglomerado técnico-industrial de posguerra como el desarrollo de una fuerza que, lejos de restringirse a la mera producción de mercancías, instauraba en la vida cotidiana una racionalidad técnica en constante crecimiento (38). Sadin (2020) no ignora que, desde entonces, se han atravesado varios umbrales. Según entiende, mientras

en aquella época (todavía mecánica) la técnica era exterior, con las tecnologías digitales se inicia la interiorización en lo viviente y, de ese modo, la influencia directa sobre los juicios y los comportamientos humanos, esto es, sobre la constitución de subjetividad. En tercer lugar, la técnica ya no es autónoma, si alguna vez lo fue, sino que ha sido doblegada por la economía hiperliberal, neoliberal o liberal-libertaria. La era digital, por decir así, inicia un proyecto tecnoeconómico capitalista que anhela, una vez más, el control total de la vida mediante la automatización general del mundo.

Sadin (2020) recuerda que el objetivo inicial de la informática (y de la cibernética, por otro lado, que proyectaba reducir todo ente a información recolectada por máquinas) era incrementar el control en la administración de los datos (54). Con el tiempo, y sobre todo con la aparición de Internet, se otorga a los sistemas informáticos la facultad de describir y evaluar por sí mismos las propiedades de estados y situaciones y, luego, la capacidad cognitiva de develar patrones ocultos a la conciencia humana con el objetivo de extraer información de ellos (*data mining*: “minería de datos”), y no sólo con propósitos comerciales. A todo esto, también hay que sumar las tecnologías informáticas que buscan, como la vieja cibernética, modelizar el funcionamiento del cerebro humano conforme a las neurociencias y restituirlo en chips o procesadores. De igual modo, aunque Sadin (2020) opina que se debe al antropomorfismo que se atribuye a las computadoras y robots, las prodigiosas técnicas de *machine learning* (“aprendizaje de las máquinas”) reforman y perfeccionan el mecanismo cibernético del *feedback* (devolución del receptor de una señal modificada a su emisor) capaz de generar —en teoría— máquinas sensoriales (57).

Sin considerar la voluntad de control total (más: de influjo) que Sadin (2020) percibe en la tecnoeconomía digital, lo más sugerente en su análisis es la implantación de un nuevo régimen de verdad: una *aletheia algorítmica* (93-104). La palabra alude al concepto de Heidegger de la técnica (1994) como modo de desocultamiento o modo de traer a la presencia la verdad — en griego *aletheia*— en el estado de desoculto. Sólo que en Sadin (2020) la tecnología digital no desoculta a la naturaleza como *stock* de energía (según prescribe la tesis heideggeriana) sino devela lo real mismo que se escabulle a la conciencia humana (tal la *petitio principii* de la inteligencia artificial) por medio de sensores, programas cognitivos y prescripciones. Este conocimiento aletheico procedería según cinco características: eliminación de la comprensión plural de lo real, desocultamiento en tiempo real, urgencia de la decisión humana, autoridad

por la eficacia, utilitarismo capitalista. A causa de la vasta producción de *aletheia* algorítmica en una multiplicidad reticulada de máquinas y micromáquinas reguladoras y ordenadoras, cuya lógica consiste en una equivalencia de lo real en códigos y signos, Sadin (2020) elige la noción hobbesiana de Leviatán para calificarla (a decir verdad, “megamáquina” la aprehendería mejor) (153).

De este modo, con las tecnologías digitales y la *aletheia* algorítmica, se transitaría del fetichismo de la mercancía, postulado por Marx (2008), al fetichismo del instante mejor gobernado por la inteligencia artificial. Luego, es evidente, Sadin (2020) no explota el potencial de esta categoría marxiana. Se pierde, al mismo tiempo, de actualizar el “fragmento de las máquinas” en sentido aletheico, porque la máquina como medio de producción en la era digital bien puede producir mercancías fetichizadas en cuanto verdad de lo real. O aún más: esta misma como fetiche. En ese caso, estaría en transcurso un fetichismo del gobierno y administración del mundo por la *aletheia* (y no cualquiera) generada por la inteligencia artificial bajo las leyes de la mercancía. En ello se fundamentaría el poder del capitalismo, desde el momento que alcanza un grado supremo de dominio político y social a través de la verdad. Dicho de otra forma, el tecnocapitalismo representa la evolución informática de esa razón técnica de base científica, avizorada por Marcuse, en el seno mismo de las cosas y de lo viviente.

El horizonte transhumano de la megamáquina digital

Todo indica que la máquina marxiana o la de Reuleaux son insuficientes para definir la máquina digital y, de igual modo, tampoco en cuanto dispositivo de poder. En principio, no es una combinación automática de elementos sólidos ni lleva a cabo un trabajo bajo vigilancia humana. Al menos, no por completo, puesto que dispone de una parte intangible y buena cantidad de sus procesos algorítmicos, cuando no la mayoría o eventualmente todos, se ejecutan fuera de la intervención de seres humanos. El modelo hipotético de computación propuesto por Alan Turing en 1936, la “máquina de Turing”, que concebía máquinas automáticas de cómputo determinadas completamente por su configuración, tampoco se ajusta al artefacto digital. Sadin (2020) afronta el problema lateralmente con ayuda de *Cibernética y sociedad* (1988) del matemático Norbert Wiener —progenitor de la

cibernética—, respecto de las funciones de control de las máquinas informáticas y no presta suficiente atención al *feedback* o retroalimentación en el modelo cibernético o, lo que es lo mismo, a la gestación recursiva (propiedad de los algoritmos digitales) de la memoria artificial. Wiener (1988) lo dice en términos de semejanza entre la máquina y el organismo vivo en respuesta al desorden entrópico:

Afirmo que el funcionamiento en lo físico del ser vivo y el de algunas de las más nuevas máquinas electrónicas son exactamente paralelos en sus tentativas análogas de regular la entropía mediante la retroalimentación. Ambos poseen receptores sensoriales en una etapa de su ciclo de operaciones, es decir, ambos cuentan con un aparato especial para extraer informes del mundo exterior a bajos índices de energía y para utilizarlos en las operaciones del individuo o de la máquina. En ambos casos, esos mensajes del exterior no se toman en bruto, sino que pasan a través de mecanismos especiales de transformación que posee el aparato, vivo o inanimado. La información adquiere entonces una nueva forma utilizable en las etapas posteriores de la actividad. (25-26)

Wiener (1988) afirma, en otras palabras, que existe entre el sistema nervioso y la máquina electrónica una similitud fundamental: ambos toman decisiones con relación al futuro apoyadas en otras pasadas y disponen de un aparato específico para hacerlo. En el primero, tal memorización se realiza en la sinapsis, el espacio entre el extremo de una neurona y otra célula por donde los impulsos nerviosos se transmiten por mediación de ciertas sustancias químicas, los neurotransmisores. En la máquina la sinapsis correspondería a la propiedad de cálculo. Hay que aclarar, por lo demás, que Wiener (1988) se refiere con la expresión “nuevas máquinas electrónicas” (25-26) a las primeras computadoras de circuitos de relés electromagnéticos y tubos de vacío, en cuya entrada de datos se emplean tarjetas perforadas (principio de la vieja máquina analítica del matemático Charles Babbage). La máquina digital no difiere sólo en tamaño. La memoria se diversifica y jerarquiza en estratos de almacenamiento que transforman y guardan información —sólo limitada por su potencia electrónica— sobre cualquier ente computable en bits o dígitos binarios (sólo

1 y 0), conforme a instrucciones algorítmicas. Este lenguaje (o código máquina) es interpretado y memorizado por el microprocesador o microcontrolador digital (el “cerebro”) para cumplir con ciertas operaciones.²

La máquina digital consiste, simplificando mucho, en una combinación de elementos sólidos e intangibles dotada de un considerable margen de indeterminación y discreción para producir, procesar y transmitir información —con la memoria suficiente, sobre el mundo entero— según fines de control. En cuanto dispositivo del poder capitalista, organiza, si se quiere, una nueva megamáquina (de ningún modo un automatismo marxiano-mumfordiano) compuesta de varias máquinas y micromáquinas en red: la máquina del ciberespacio (en gran parte invisible-abstracta), la máquina del trabajo social, la máquina de conocimientos tecnocientíficos y la máquina de guerra, entre otras. La lógica cuantificadora propia del capitalismo se revela en la racionalidad técnica de la inteligencia artificial. Se diría que ésta, siendo una máquina de lenguaje, pertenece a la *episteme* del retorno del lenguaje que Michel Foucault (1991) vislumbra en el origen del fin del hombre, en una época en la cual se incrementaba cada vez más el paradigma lingüístico en el poder-saber (373-375). El código digital es (o parece ser) esa unificación y absorción universal del lenguaje fragmentado que, después de la representación del signo, predominante en la *episteme* clásica de los siglos XVII y XVIII, hizo posible el sueño antropológico moderno y el ente empírico-trascendental del hombre como pliegue del saber. Si hay que tomarse en serio la coalescencia informática de las cosas y de los seres en el flujo universal de los bits de acuerdo con designios de control total, entonces nos hallaríamos en las vísperas del desvanecimiento de esa figura epistemológica, “el hombre”; lo cual equivale a decir, en el preludio de la aparición de un ser poshumano o quizá, mejor dicho, transhumano.

2 Exceptuando algunos detalles, la estructura de la máquina digital coincide con lo que Turing (2012) plantea en la conferencia pronunciada en 1947 ante miembros del National Physical Laboratory de Londres, luego publicada en 1950 con el título *Computing Machinery and Intelligence*, en la cual dice que una computadora digital consta de tres partes: almacenamiento, unidad procesadora y control. El almacenamiento acopia información y en parte es la memoria de la máquina, la unidad procesadora realiza las operaciones de cálculo de acuerdo con una serie de instrucciones y el control comprueba que estas se ejecuten correctamente.

Colofón

La hipótesis acerca de la existencia de un *continuum*, acaso mínimo, entre las máquinas industriales y las digitales, indagadas como dispositivos de poder, se confirma en la teleología que comparten. La megamáquina capitalista de Mumford descubre que la máquina automática, rebajada por el análisis marxiano en el “fragmento sobre las máquinas” (1972) a medio de producción, comporta un sistema de poder cuya finalidad es el control total. Mientras las máquinas dominan por sujeción pasiva a ellas (el trabajador se sitúa al lado del proceso de producción, no como su elemento primordial, según Marx), la ideología del progreso tecnocientífico justifica el imperio del capitalismo sobre el campo de lo óptico y, al mismo tiempo, las técnicas de dominio ontológico. A su vez, todo lo real se transfigura en algo de índole técnica. Con las tecnologías digitales se inicia la interiorización tecnicista en lo viviente, como señala Sadin (2020), el control total de la vida mediante la gestión de datos y la automatización general del mundo. La voluntad de control del tecnocapitalismo implanta un régimen algorítmico de verdad, mercancías fetichizadas en cuanto la verdad misma de lo real. En tal sentido es que se anuncia el decurso de un relevo de *episteme* en el que prevalece el lenguaje digital como principio de unificación de lo múltiple y disperso.

Sin embargo, la megamáquina digital presupone, inevitablemente, una formación de poder que excede su capacidad de convertir al lenguaje de los dígitos binarios la heterogeneidad del mundo y, *eo ipso*, los fines de control perseguidos por el nuevo régimen de verdad de la cuantificación infinita del capitalismo. La secuela, no intencional y no gobernada del todo, de las ramificaciones de las máquinas algorítmicas —ya no automáticas— produce, de modo directo e indirecto, las condiciones materiales e inmateriales para la emergencia de una nueva subjetividad y un nuevo cuerpo “posorgánico” modificado por la tecnología o fusionado con esta. En todo caso, el poder mundial de la racionalidad técnica capitalista se desdobra, tras la autarquía que ha logrado la inteligencia artificial, en un vasto movimiento de macromáquinas interplanetarias y micromáquinas moleculares que avanza a ciegas hacia una fractura antropológica quizá radical.

Referencias bibliográficas

- DELEUZE, Gilles. (2017). *Derrames II. Aparatos de estado y axiomática capitalista* (Pablo Ires y Sebastián Puente, Trads.). Cactus.
- ELLUL, Jacques. (2003) *La edad de la técnica* (Joaquim Sirera Riu y Juan León, Trads.). Octaedro. (Obra original publicada en 1954)
- FOUCAULT, Michel. (1991). *Las palabras y las cosas* (Elsa Cecilia Frost, Trad.). Siglo XXI Editores. (Obra original publicada en 1966)
- HABERMAS, Jürgen. (2007). “Ciencia y técnica como ‘ideología’”. En *Ciencia y técnica como “ideología”* (Manuel Jiménez Redondo, Trad.) (pp. 53-112). Tecnos. (Obra original publicada en 1968)
- HEIDEGGER, Martin. (1994). *Conferencias y artículos* (Eustaquio Barjau, Trad.). Ediciones del Serbal. (Obra original publicada en 1954)
- MARCUSE, Herbert. (1985). *El hombre unidimensional* (Antonio Elorza, Trad.). Planeta-De Agostini. (Obra original publicada en 1964)
- MARCUSE, Herbert. (1969). “Industrialización y capitalismo en Max Weber”. En *La sociedad industrial y el marxismo* (Alberto José Massolo, Trad.) (pp. 7-36). Editorial Quintaria. (Obra original publicada en 1968)
- MARX, Karl (1972). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (Pedro Scaron, Trad.), Vol. 2. Siglo XXI. (Obra original publicada en 1939)
- MARX, Karl (2008). *El Capital* (Pedro Scaron, Trad.), Tomo 1, Vol. 1. Siglo XXI. (Obra original publicada en 1867)
- MCLUHAN, Marshall. (2015). *La galaxia Gutenberg* (Juan Novella, Trad.). Galaxia Gutenberg. (Obra original publicada en 1962)
- MUMFORD, Lewis. (1971). *Técnica y civilización* (Constantino Azar de Acevedo, Trad.). Alianza Universidad. (Obra original publicada en 1934)
- MUMFORD, Lewis. (2010). *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana* (Arcadio Rigodón, Trad.). Pepitas de calabaza ed. (Obra original publicada en 1967)
- MUMFORD, Lewis. (2011). *El pentágono del poder. El mito de la máquina* (Javier Rodríguez Hidalgo, Trad.). Pepitas de calabaza ed. (Obra original publicada en 1970)

- SADIN, Eric. (2020). *La inteligencia artificial o el desafío del siglo. Anatomía de un antihumanismo radical* (Margarita Martínez, Trad.). Caja Negra. (Obra original publicada en 2018)
- SIBILIA, Paula. (2005). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales* (Rodrigo Fernández Labriola, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 2002)
- TURING, Alan (1936). “On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem”, *Proceedings of the London Mathematical Society*, s2-42, 230-265. <https://doi.org/10.1112/plms/s2-42.1.230>.
- TURING, Alan (2012). *¿Puede pensar una máquina?* (Amador Antón y Manuel Garrido, Trad.). KRK Ediciones. (Obra original publicada en 1950)
- WEBER, Max (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Joaquín Abellán García, Trad.). Alianza. (Obra original publicada en 1905)
- WEBER, Max (2014). *Economía y sociedad* (José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez, José Ferrater Mora y Francisco Gil Villegas, Trads.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1922)
- WIENER, Norbert (1988). *Cibernética y sociedad* (José Novo Cerro, Trad.). Editorial Sudamericana. (Obra original publicada en 1950)

LA PROPUESTA DE IVÁN ILLICH: UNA FILOSOFÍA CRÍTICA Y RADICAL DE LA TECNOLOGÍA
IVAN ILLICH'S PROPOSAL: A CRITICAL AND RADICAL PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY

Eloy CALOCA LAFONT

Programa Universitario de Estudios sobre Democracia, Justicia y Sociedad
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO | Ciudad de México, México
Contacto: eloy_caloca@politicas.unam.mx

Resumen

Considerado como un anarco-humanista o anarco-cristiano, Iván Illich ha destacado por sus ideas sobre ecología, desescolarización y organización comunal. Sin embargo, la presente investigación argumenta que se trata de un intelectual con una filosofía propia sobre la tecnología, enfocada en la crítica a la industrialización, al discurso de la modernidad y a los imaginarios del progreso económico. Con el fin de comprender la propuesta illichiana, este análisis expone una genealogía del pensamiento de Illich, vinculándolo con autores como Karl Polanyi, Lewis Mumford, Jacques Ellul, André Gorz, Langdon Winner o Serge Latouche. Posteriormente, establece lazos entre el autor y la teología cristiana, mostrando cómo la tecnología moderna es comparable al pecado, puesto que destruye la naturaleza, enajena las conciencias, explota la fuerza de trabajo y provoca gastos excesivos de energía y recursos naturales. Más adelante, el estudio aborda otras categorías fundamentales, tales como *scientia*, *convivencialidad*, *herramienta convivencial* y *decrecimiento*. Asimismo, expone las alternativas de Illich a la devastación ambiental y a la desigualdad social, enfatizando su búsqueda de sociedades igualitarias con tecnologías comunales y emancipadoras. Finalmente, evalúa la vigencia de las premisas illichianas para el

Abstract

Considered to be an anarcho-humanist or anarcho-Christian, Iván Illich has stood out for his ideas on ecology, deschooling, and communal organization. However, this article argues that he is an intellectual who formulates his own philosophy on technology, which focuses on the criticism of industrialization, the discourse of modernity, and the imaginaries of economic progress. To understand the illichian proposal, this research exposes a genealogy of Illich's thought, linking him with authors such as Karl Polanyi, Lewis Mumford, Jacques Ellul, André Gorz, Langdon Winner, or Serge Latouche. Subsequently, the study relates Illich with Christian theology, considering how, in his thought, modern technology is comparable to sin because it destroys nature, alienates consciences, exploits labor force, and causes an excessive expenditure of energy and natural resources. Later, central concepts for Illich's philosophical project are addressed, such as *scientia*, *convivial tool*, *conviviality*, and *degrowth*. Likewise, this research exposes the alternatives to environmental devastation and inequality in Illich's work, emphasizing his concern for equalitarian societies with communitarian or emancipatory technologies. The article closes with a discussion on the

siglo XXI y hace un llamado a la condición epimeteica: cuidar de nuestros entornos y de las y los otros.

validity of the illichian premises for the 21st century and a call for the epimetheic condition: to take care of our environments and others.

Palabras clave: *Iván Illich* || *Tecnología* || *Ética cristiana* || *Epimeteo* || *Vida en comunidad* || *Ética* || *Relaciones interpersonales* || *Desarrollo de la comunidad* || *Convivencia*

Keywords: *Ivan Illich* || *Technology* || *Christian ethics* || *Epimetheus* || *Community life* || *Ethics* || *Interpersonal relationships* || *Community development* || *Coexistence*

La obra de Iván Illich (1926-2002) ha sido estudiada por ambientalistas, economistas y entusiastas de los estudios culturales. Algunos lo consideran un pensador emblema de los sesenta-y-ocho, un representante del anarco-cristianismo o del cristianismo no ortodoxo y un pilar del rechazo a la modernidad (Hartch, 2015). Sin embargo, existen pocos estudios centrados en Illich como filósofo de la tecnología o en sus postulados sobre herramientas y máquinas. A lo mucho, hay esbozos en los prólogos e investigaciones de algunos de sus herederos intelectuales, como Braulio Hornedo, Javier Sicilia, Jean Robert, Gustavo Esteva, Valentina Borremans, Silvia Marcos o Luis Tamayo. No obstante, sigue pendiente un excursus sobre lo tecnológico en la obra de Illich, por lo que esta investigación procura responder 1) si existe una filosofía de la tecnología original, formulada por el autor; 2) cuáles serían sus conceptos básicos y postulados; y 3) si sus aportes hallan vigencia ante los problemas actuales. A partir de esto, comenzaremos con una genealogía de la propuesta de Illich sobre las tecnologías, relacionándolo con aquellos intelectuales que lo influyeron o dotaron de materia prima para reflexionar. Después, explicaremos por qué sus argumentos en torno a lo tecnológico están cimentados en la teología cristiana. Más adelante, nos aproximaremos al concepto de técnica y herramienta convivencial; y, finalmente, cerraremos con una evaluación global de la filosofía de Illich, enfatizando sus críticas a la industrialización y al progreso. De este modo, no sólo expondremos los puntos más relevantes de un tecnólogo que pensó los males contemporáneos desde el Sur Global —y, específicamente, desde Cuernavaca, México—, sino que revelaremos una de las filosofías más radicales y renovadoras que se han producido en América Latina.

Hacia una exposición genealógica de la propuesta illichiana

Para comprender las ideas de Iván Illich sobre la tecnología, antes conviene rastrear las pautas de su proyecto filosófico. Algunos, como Watt (1981), Igelmo Zaldivar (2012) o Beck (2017; 2021), ubican al pensador dentro del anarquismo, mientras que otros como Valdivielso (2007) lo relacionan con la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt o el posmarxismo. Centrándonos únicamente en sus reflexiones sobre lo tecnológico, podemos catalogarlo como un anarco-humanista que pretendía revolucionar el mundo a través de nuevas epistemologías, modos de vida comunitaria y cambios en los hábitos cotidianos (Mitcham y Alonso, 2002; Hornedo, 2002; 2016). En términos generales, era un intelectual austríaco-mexicano, contemporáneo de desencantados de la baja modernidad como Giorgio Agamben o Alain Touraine, que reprobó la industrialización acelerada, la multiplicación de automóviles, la urbanización predatoria, la ambición de las farmacéuticas y la emisión nociva de contaminantes. Sin embargo, sería simplista entender a Illich como un neoludita o tecnófobo que solamente estaba en contra de las fábricas, transportes o telecomunicaciones *porque sí*. En cambio, debe comprenderse que su rechazo a la tecnificación formaba parte de una búsqueda mayor: oponerse a estructuras e imaginarios que, además de enajenar y explotar a las personas, erigen dispositivos como los bancos, escuelas o supermercados para imponer una lógica mecánica y deshumanizante, desde el diseño mismo de la organización social. Es así que, para Illich, el problema fundamental no está únicamente en el desarrollo y comercio de tecnologías, sino en aquellos protocolos y procedimientos (es decir, *técnicas*) que equiparan la sociedad a una máquina autodestructiva.

Por lo anterior, sus libros (o panfletos, como él les llamaba) de los años setenta, como *La sociedad desescolarizada* (1971), *La convivencialidad* (1973), *Alternativas* (1974) y *Energía y equidad* (1978), estuvieron influidos por críticos de la tecnología como Lewis Mumford, quien asociaba toda civilización con una serie de sistemas técnicos que incidían en la producción material de las comunidades, conformando identidades colectivas. Para Mumford (2009), las herramientas y máquinas son más que objetos físicos con funciones y propósitos, pues están ligadas a costumbres y prácticas; se relacionan con el devenir histórico de los pueblos y su cultura. Toda tecnología tiene el fin de reproducir o simular procesos naturales, pero dotándolos de utilidad para la humanidad; por eso, vuelve calculable, previsible y lucrativo aquello que en los ecosistemas es lento o azaroso.

La máquina no sólo imita e interviene la naturaleza para aprovecharse de sus recursos, sino que posee resonancias míticas e intangibles; sustenta conceptos sociales como la autoridad, riqueza o vanguardia y propicia distribuciones inequitativas de poder.

Si bien “las más importantes herramientas del hombre fueron las que extrajo de su propio cuerpo: imágenes, movimientos y sonidos formalizados” (Mumford, 2010: 109), la creación y administración de cada máquina estuvo en manos de unos cuantos que se encontraban en condiciones de innovar, costear o adueñarse de cada tecnología, ya sea por medio de la fuerza, el engaño o la acumulación. Esto se evidencia a través de los aristócratas, conquistadores, terratenientes o empresarios que han instituido y normalizado el uso de determinadas herramientas a través de la historia para mantener ciertos modos de producción o formas de hacer la guerra. No hay que asumir que cualquiera tiene pleno control de las tecnologías a su alcance, sino que éstas se reparten con disparidad entre quienes las usan a su favor y los que se someten a sus designios. Mientras las herramientas sencillas de la antigüedad permitían a cada uno domesticar la naturaleza a su ritmo, tan pronto como surgieron y crecieron los imperios, y luego las industrias, se originaron máquinas que coaccionaron a las personas. Se impusieron comportamientos modelados por la tecnología que, a su vez, fueron convenientes para los soberanos: “El capital utilizó a la máquina no para estimular el bienestar social, sino para acrecentar la ganancia privada; los instrumentos mecánicos fueron empleados en beneficio de las clases gobernantes” (Mumford, 2009: 49).

Según Sicilia (2008), Illich suscribió los postulados de Mumford. Ambos consideraban que la tecnología no puede dissociarse de las expresiones y valores de una sociedad: “en todas las civilizaciones, desde la Antigüedad, se han empleado herramientas y se han consagrado obras a su manejo y a su respectiva eficacia. [...] Entre las culturas esas herramientas diferían tanto como las lenguas” (Illich, 2008a: 127). En este sentido, la *ciencia* —que no es solamente aquello que se produce en centros académicos, sino todo conocimiento que se considera verdadero, ya sea recuperado de tradiciones y religiones ancestrales, sapiencia popular o métodos y técnicas contemporáneas— puede manipularse por poderosos que buscan servirse de los demás. Al no poder aislar la ciencia de la tecnología, se entiende por qué las máquinas dejaron de trabajar en pos de la autonomía y pasaron a dominar los cuerpos y subjetividades: “El derecho a manejar una máquina [...] se obtiene como resultado del consumo de una serie de tratamientos previos: currículum escolar, condicionamiento profesional,

educación permanente” (Illich, 2006a: 407). De esta forma, la propuesta illichiana añora la relación que las comunidades ancestrales guardaban con sus tecnologías. Las personas del mal llamado “mundo primitivo” compartían tanto sus herramientas como el conocimiento que las generaba, consolidando agrupaciones paritarias; se preocupaban por el bienestar de todos con *vocación ecológica* (Illich, 2006b; 2006c). Guardaban respeto por toda especie, sin tomar más recursos de los que podían regenerar, pero esto cambió de golpe cuando se instauró “una concepción ecológicamente irrealizable del control del hombre sobre la naturaleza” (Illich, 2008a: 60). En lugar de la horizontalidad, se invirtió en “la investigación de medios que [permitieron] forzar sutilmente a los hombres a una autodisciplina uniforme” (Illich, 2008a: 130).

Para Illich, la modernidad industrial es la máxima expresión de la ambición y egoísmo de los acaparadores. No solamente hace de la tecnología un mecanismo para perpetuar la desigualdad, sino que convierte a las sociedades completas en maquinarias donde cada persona opera como un engranaje que sobreexplota el medio ambiente y busca concentrar privilegios. Por eso, Illich retoma el rumbo de Mumford (2010), puesto que, para este último, lo social se articulaba y comportaba como una *megamáquina* o “Gran Máquina”, que consiste en “todos [los] componentes [de una sociedad], políticos y económicos, burocráticos y monárquicos. [...] [U]na estructura invisible, compuesta de partes humanas vivas pero rígidas, a cada una de las cuales se le asigna su tarea específica, su trabajo, su función, para realizar entre todas las inmensas obras y los grandiosos diseños de tan enorme organización colectiva” (312). Es en esa vía que Illich (2006d) sostiene que la industrialización conforma sistemas sociotécnicos con el propósito de que se distribuyan “servicios de reparación y mantenimiento para el componente humano de la [propia] megamáquina” (581), que, al operar incesantemente, lleva a sus piezas a estropearse y desquiciarse.

Los gobiernos, ya sea bajo el capitalismo liberal o el socialismo soviético, adquieren la tarea de vigilar que la megamáquina no colapse; con esta meta, protegen la propiedad privada, condenan el robo o la *okupación* y envían a la policía o al ejército si alguien desafía al *establishment*. Asimismo, la escuela funciona como un entramado de técnicas para que las personas adquieran aptitudes necesarias para trabajar ante las disposiciones de un orden mega-maquínico. El objetivo de la educación no es que cada sujeto desarrolle habilidades propias, sino la cooptación y el encauzamiento de destrezas capitalizables, así como separar a aquellas personas que están listas para el

trabajo de quienes no. Otro ejemplo serían los hospitales, que priorizan la atención médica para individuos “útiles” como fuerza de trabajo, dotándolos de tratamientos breves con insumos mínimos, o condicionando la calidad de los servicios con sumas elevadas. Con estos planteamientos, Illich repercutiría más tarde en el pensamiento de Serge Latouche. Cuando se publicaron recopilaciones illichianas como *En el espejo del pasado* (1990) o la entrevista con David Cayley, *Los ríos al norte del futuro* (2005), el Muro de Berlín había caído y el capitalismo se tornaba global. Por ello, Latouche (2016) vería, más tarde, con tristeza, que casi todas las relaciones humanas quedarían atrapadas por la megamáquina, analizando cómo las grandes compañías transnacionales, medios de comunicación, sistemas de alimentación y mercados financieros, al igual que los Estados, partidos políticos o ciudadanías, seguirían y repetirían fórmulas afines a los protocolos capitalistas.

Gracias a que Illich se indignaba ante la pobreza, algunos le encontraron similitudes con Marx, pero nuestro autor no solamente fue un filósofo que desenmascaró al capitalismo, sino también a los socialismos industrializados. A diferencia de los marxistas de su tiempo, fue más radical en sus querellas contra las máquinas. Explicaba que, en el posfordismo, apropiarse de las herramientas no liberaría a la persona, sino que la forzaría a producir mercancías y legitimar modelos jerárquicos.¹ No importa si la ganancia se quedaba en manos del Estado o de empresarios: el centro de la problemática era el sometimiento del humano a la industria y el constreñimiento de su desarrollo y felicidad, en lo personal y comunitario. Por esto, las perspectivas de Illich hallaban cercanía con Kropotkin (2013), que desechaba toda forma de explotación fabril en cualquier sistema económico y justificaba que la única vida sustentable era la basada en el apoyo mutuo. Sin embargo, es cierto que Illich buscaba erradicar la enajenación, y por eso sus reflexiones sobre la máquina son similares a las de Jacques Ellul (1964), quien lo motivó a postular que, en la actualidad, se ha dejado de pensar lo *tecnológico* como un intercambio de artefactos y racionalidades, para sustituir la tecnología con la mera *técnica*.

1 Sobre este punto, comenta Hornedo (2016): “Iván Illich, al igual que Marx, logró ir hasta las raíces en su crítica al capitalismo moderno. Illich lo hace en la etapa más reciente del modo de producción industrial ecocida. [...] mientras que Marx se ocupa de la relación del trabajo con el capital y la incipiente transformación del valor de uso en un valor de cambio, Illich logra demostrar cómo la mercancía se apropia de los ámbitos de comunidad [...] y cómo engulle el ámbito vernáculo comunitario y lo transforma en *trabajo fantasma*” (1).

Ya no hablamos más de conocimientos científicos aplicados al trabajo o de aprendizajes que se van cuestionando y replanteando, sino de industrias que, en su automatismo, reproducen la operación de cualquier máquina sin pensar sobre sus efectos. “Jacques Ellul distinguía muy legítimamente entre las *técnicas* [...] y la *tecnología*”, decía Illich (2008a: 127). Esta última es el “análisis crítico de las relaciones entre el hombre y las herramientas” (Illich, 2008a: 127), mientras que la técnica es solamente una mecánica vuelta hacia la producción universal en serie. Con esta base, se justifica la necesidad de lo que Illich denominaba *tecnologías críticas*: máquinas inventadas, operadas y modificadas por comunidades dedicadas a la reflexión constante, capaces de poner estos artefactos al servicio de las mayorías (Zaid, 2011). Asimismo, el pensador austríaco desarrolló el concepto de *herramientas convivenciales*, que serían tecnologías de uso individual y autosustentables, pero no para ayudar a los sujetos a trabajar para otros, ni buscando la acumulación abusiva, sino procurando la emancipación y tranquilidad, pues “[l]a liberación del usuario consiste en su comprensión de la realidad: mientras exija más energía [...], precipita la corrupción irreversible de la equidad, del tiempo libre y de la autonomía personal” (Illich, 2006c: 340).

De esta manera, Illich retoma a Polanyi (2006), un economista e historiador previo a su época, para exponer que la tecnología debe procurar la redistribución de la riqueza y el cuidado ambiental. No obstante, Polanyi propone la desincrustación (*disembedding*), o sea, salir de la lógica asfixiante del capitalismo liberal para retomar tejidos económicos presentes en la familia o en la tribu, mientras que Illich considera que, más bien, se necesita buscar una nueva epistemología que permita pasar de *la economía* a *la amistad*.² Debemos vivir para y por los lazos que nos conectan con los demás, como amigos y vecinos, respetando a quienquiera que irrumpa en nuestra vida, con “un cierto *joie de vivre*; una sensación de libertad y cercanía” (Burkart, 2002: 159; traducción propia). No basta con el ascetismo o el tribalismo *per se*; se necesita un compromiso activo al interior de cada grupo que nos haga sostenernos mutuamente y compartir recursos, saberes, artefactos y afectos. Así, la búsqueda de tecnologías comunitarias, por un lado, y el uso de máquinas para el autocuidado, por otro, se vuelven las mejores recetas para contrarrestar la vorágine de una megamáquina alienante y demoleadora.

2 Para entender las convergencias y diferencias entre Illich y Polanyi, véase Borremans y Robert (2006): más allá de la visión polanyiana de la desincrustación, Illich critica la modernidad con “la trama de relaciones para la cual Polanyi no tenía nombre” (24). Pensar lejos de cualquier economía: recuperar el valor de la palabra, el amor y la compasión.

Las tesis anteriores de Illich son muy parecidas a las de André Gorz (1964; 1981; 1995), quien, según el propio Illich, lo había inspirado a buscar soluciones más allá del socialismo postestalinista para rechazar su autoritarismo, militarismo e industrialización. En ese sentido, la obra de Gorz es un conocimiento al servicio de las reflexiones de la persona común y no del utilitarismo de la industria. Parafraseando a Illich (2008a): *science by people* y no *science for people*. Al igual que Valentina Borremans, Gorz se encuentra “entre la comunidad multiforme y descentralizada de autores que “se desenganchan” del consumo y se sirven de métodos modernos para llevar una existencia simple, aligerada, más autónoma” (Illich, 2008a: 112). De acuerdo con su pensamiento, es necesario que las personas autorregulen su consumo de energía y moderen el uso de máquinas para lograr comunidades donde todos accedan a los mismos beneficios. Se vuelve imperativo restringir el gasto de recursos al mínimo y compartir la mayor cantidad de bienes. A esto Gorz le llamará *decrecimiento*, y será uno de los conceptos centrales en los trabajos de Illich (Espejo, 2008).

“El movimiento histórico de Occidente bajo la bandera de evolución / progreso / crecimiento / desarrollo, descubrió y luego prescribió las *necesidades*” (Illich, 2002a: s.p.). Decrecer es diseminar nuestras verdaderas necesidades de aquellas que la modernidad forjó bajo su discurso desarrollista. Esto implica no sólo poseer la menor cantidad de bienes, sino dejar de autocompadecerse por ello. Según Esteva, en conversación con Sandoval Rodríguez (2017), consiste en descreer de las mitologías engañosas del paradigma industrial. No considerar a los “subdesarrollados” como infelices o poco exitosos y abstenerse de afirmar que la adopción de tecnologías del “primer mundo” es la única clave para el confort. Por el contrario, la austeridad resulta no sólo una forma más ética y menos desigual de vivir, sino también un mejor modo de preservar la vida. A diferencia de quienes sufren estrés, usan medicamentos y sobreviven a la ansiedad y polución de las grandes ciudades, con mala nutrición y hacinamiento, las y los austeros tienen menos pesares.

Esto también será señalado por otro illichiano importante, Jean Robert, que define la austeridad como experiencia profunda *del aquí y el ahora*, un goce donde no existen desperdicios y, en cambio, se maximiza todo lo que podemos compartir con nuestros semejantes (Beck, 2022). En ese sentido, devenir autosustentables brinda alegrías que no son espurias porque pueden ser de largo plazo y no generan el dolor ni la explotación de ninguna persona. Acorde con Tamayo (2010), esta *ecosofía* (o sea, ecología con

filosofía) es una nueva actitud que retirará la careta mentirosa del tardo-capitalismo y establecerá una receta duradera para la sostenibilidad. Conlleva acción y pensamiento: provoca menos residuos, recicla los desechos y disminuye la huella de carbono; a la vez, busca y promueve espacios donde se eduque sobre cómo las condiciones cómodas del progreso tienen costos elevados para los ecosistemas. Es en este camino del decrecimiento que Illich encuentra la reconstrucción de las sociedades, y es ahí también donde la intervención de herramientas convivenciales adquiere relevancia.

Gorz (1981) define la *convivencialidad* como la recuperación de los afectos naturales y plenos. Es el atributo de aquellas comunidades donde los miembros no solamente se toleran o coexisten, sino que aprenden a formar lazos genuinos y perdurables: “Por *convivencial* entiendo lo inverso de la productividad industrial. [...] la relación sana con los otros y con el ambiente. [...] es acción de personas que participan en la creación de la vida social” (Illich 2006a: 384). Las agrupaciones convivenciales se basan en la austeridad, creatividad e intercambio para innovar tecnologías emancipatorias y comunales. Así, Illich (2006a) establece que la herramienta convivencial puede acabar con la servidumbre, siempre y cuando sea *justa*. Y explica: “la herramienta justa responde a tres exigencias: es generadora de eficiencia sin degradar la autonomía personal; no suscita ni esclavos ni amos; expande el radio de acción personal” (Illich, 2006a: 383). Por eso, estas herramientas no podrían ser producidas ni utilizadas por ni para la industrialización. En un próximo apartado, además de detallar la ontología de la herramienta convivencial, daremos ejemplos. Aun así, adelantamos que se trata de máquinas *artesanales*, en el sentido de Richard Sennett (2009): tecnologías que, en su fabricación y operación, implican la colaboración desinteresada, priorizando el trabajo minucioso y detallado (es decir, la *tekné* y *episteme* de los antiguos griegos), sobre la producción en serie.³

Mientras las industrias son proyectos implacables de servidumbre y falsa eficiencia que “producen por producir”, la sociedad idónea de Gorz e Illich es la que realiza una producción puntual e inteligente, parecida a las economías prefeudales de subsistencia, donde la división del trabajo se basaba en la solidaridad y no en la mezquindad. Sin embargo, no es posible construir esta nueva civilización sin salir de la actual, porque

3 En la Grecia clásica, la *tekné* (τέχνη) era un conjunto de procedimientos para fabricar algo o elaborar un arte, mientras la *episteme* (ἐπιστήμη), una reflexión sobre el “por qué” de dicha fabricación o el compendio de conocimientos detrás de cualquier proceso (Tulley, 2008).

El paso de la productividad a la convivencialidad es el paso de la repetición de la falta a la espontaneidad del don. [...] La relación convivencial [...] es acción de personas que participan en la creación de la vida social. Trasladarse de la productividad a la convivencialidad es sustituir un valor técnico por un valor ético, un valor material por un valor realizado. *La convivencialidad es libertad individual, realizada dentro del proceso de producción, en el seno de una sociedad equipada con herramientas eficaces.* Cuando una sociedad, no importa cuál, rechaza la convivencialidad antes de alcanzar un cierto nivel, se convierte en presa de la falta; ya ninguna *hipertrofia* de la productividad jamás logrará satisfacer las necesidades creadas y multiplicadas por la envidia (Illich, 2006a: 384-385, cursivas en el original)

Por su ataque a la aceleración desmedida de la industrialización, podemos asociar a Illich con Paul Virilio (2006), quien señalaba que el aumento de velocidad en los procesos tecnológicos y vehículos del capitalismo tardío era proporcional a la devastación que generarían. En palabras de Illich (2006c): “la velocidad resulta demasiado cara para ser realmente compartida: todo aumento en la velocidad de un vehículo ocasiona un aumento correspondiente en el consumo de energía necesaria para propulsarlo” (340). A esto, Illich le denominó *contraproducción*: “en una sociedad en donde mucha gente emplea vehículos rápidos, todo el mundo debe consagrarles más tiempo y dinero” (Márquez, 2003: 25). Por eso, el autor puede relacionarse con Robert Heilbroner (1967), pues, como él, consideraba que las máquinas incidían en el curso histórico y comportamiento social, o con Langdon Winner (1987) y Andrew Feenberg (2009), quienes advirtieron que la tecnología puede instrumentalizarse para fines políticos. En todo caso, Illich es un pensador inclasificable e incómodo (Hornedo, 2016). Cualquier genealogía peca de ser ingrata con su filosofía única, catalogada como *ecologismo radical* o *agnosticismo de la modernidad* (Naredo, 2003; Instituto de Estudios Críticos, 2017); sin embargo, no está de más situarlo dentro de las tradiciones críticas de su época ni conocer sus precursores, contemporáneos y herederos. Sus rivales, por otro lado, lo tacharán de determinista, iluso o anacrónico, pero la evidente devastación de los ecosistemas, el cambio climático, una pandemia global y el aumento de las violencias y pobreza, hacen que la filosofía de Illich sea mucho más práctica de lo que pensábamos.

Tecnología y teología

Hay dos rutas distintas para leer a Iván Illich. La primera permite definirlo como crítico y comunitarista de la tecnología; la segunda, por su parte, nos aproxima a su afinidad con el cristianismo y, sobre todo, con una interpretación anticlerical de la doctrina cristiana. Los preceptos de Illich sobre la tecnología quedarían incompletos si no se toma en cuenta su pasión por Hugo de San Víctor, “quien en el siglo XII concibió las ‘ciencias mecánicas’ como la forma de enmendar la condición humana después de la Caída, haciendo más habitable un entorno deteriorado por el pecado original” (Beck, 2017: 75). En conformidad con el Génesis bíblico, Illich (2008a) considera que los primeros humanos fueron “creados para ser los jardineros del Edén” (119) y ganar el sustento sin dolor ni amargura. Estaban en contacto directo con la naturaleza y aprovechaban sus bondades sin despilfarro; sin embargo, esto cambió cuando empezó la corrupción de las sociedades.

No es que Illich dé por hecho que la falta pecaminosa haya sido necesariamente sucumbir a la tentación de un fruto prohibido, sino que hace una analogía para entender el mal como el afán de acumular, el ansia por poder y la ambición de “controlar, dominar o conquistar la naturaleza a fin de transformarla en un seudoparaíso” (Illich, 2008a: 119). Como el pensador escolástico, Illich señala que nuestra misión, como especie, no es la acumulación, sino regenerar lo desbaratado; para ello, es imperativo recurrir a la ciencia. No obstante, el concepto de *ciencia* que aquí se refiere no sólo parte del quehacer científico de la modernidad, sino que apunta a una *scientia* medieval (Miller, 2008). Para Hugo de San Víctor, la *scientia* significa amor por conocer sin manipular la verdad conocida; implica hacer frente a una necesidad con el valor del conocimiento y de la prudencia; hallar las artes que nos hagan detectar cómo vivir más dichosos, por medio de “la sabiduría contra la ignorancia; la virtud contra el vicio” (*Didascalicon de studio legendi*, de San Víctor, cit. en Illich, 2008a: 121). Éste será el tipo de conocimiento que necesitamos: no el que explota la naturaleza y aumenta rendimientos, sino “la búsqueda crítica de remedios contra una debilidad que el hombre se creó a sí mismo y que permanecerá como su patrimonio en un mundo que alteró” (Illich, 2008a: 122).

Llevando la *scientia* convivencial de Hugo e Illich al plano de la tecnología, entenderemos que toda máquina debería ser un tejido de relaciones y no un mero producto corporativo. El conocimiento para edificar y transformar máquinas debe abrirse a que

todas y todos participen, y configurarse en clave de conversación. Por ello, hay mucha cercanía entre las ideas illichianas y la *comunalidad científica*, postulada por Charlotte Hess (2016). Según esta autora, con la voluntad y colaboración suficiente, los saberes pueden ser bienes comunes o *commons*, y la discusión, documentación y transmisión del conocimiento pueden expresar “nuevas formas de organización humana, formas que proceden del activismo de base, surgen de abajo a arriba, son participativas y se centran en las personas” (11). Tenemos que arrebatarse a las universidades y a los laboratorios especializados el monopolio científico y despojar a las empresas de la propiedad intelectual cerrada. Según Illich (2008a), un buen comienzo puede ser a través de la *pedagogía crítica*. Ésta empezaría por un análisis y debate minucioso sobre las máquinas que usamos para el trabajo, la comunicación o el entretenimiento, preguntándonos quiénes son sus dueños, cómo ejercen control sobre nosotros, y qué sometimientos, extracciones e inequidades fomentan. Después, sería posible inventar alguna tecnología que fuera justo en sentido contrario de lo ponderado: que cambie el trabajo de la explotación por soluciones que confronten nuestro estilo de vida (Illich, 2016).

Una pedagogía crítica tendría que quedarse fuera de las escuelas. En la educación tradicional, los conocimientos están bajo un *monopolio radical*, al servicio de corporaciones o del gobierno. Por ende, se requieren centros comunitarios, espacios públicos o talleres horizontales. Actualmente, ésta es la apuesta de algunos *labs* ciudadanos, centros autogestivos o *hackerspaces* que ofrecen cursos desescolarizados y gratuitos. Asimismo, existen iniciativas de esta pedagogía en entornos socio-digitales. Un buen ejemplo sería armar un mapa colectivo en línea donde quienes integren una comunidad ubiquen rutas de acuerdo con sus saberes. Así, el mapa dejaría de hablar sólo de geografía y abordaría las relaciones humanas en el espacio. “Los buenos mapas no sólo hablan del espacio, sino también de la historia” (Herrera, 2012: 80). Por esto, el mapa digital sería un buen esquema para reapropiarse de territorios y entender “cómo fortalecer nuestro espacio de participación política, no la de los partidos y de las elecciones, sino aquí, ahora” (80).

¿Por qué este tipo de propuestas, así como las sugerencias de Illich en *El trabajo fantasma* (1980) pueden ser profundamente cristianas? Según Küng (2008), aunque el cristianismo se despojara de sus dogmas más abstractos, como la Trinidad o la Encarnación, aún le quedaría un *corpus* ético sólido sobre la sociedad y el comportamiento. Con la premisa de *amar al prójimo como a uno mismo*, los pensadores que van de la Roma cristiana hasta la Edad Media consolidaron la utopía de comunidades

donde, como lo señalan los Hechos de los apóstoles, “la multitud de los que habían creído era de un corazón y un alma; y ninguno decía ser suyo propio nada de lo que poseía, sino que tenían todas las cosas en común. [...] [N]o había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían heredades o casas, las vendían, y traían el precio de lo vendido” (Santa Biblia, 2010: Hch., 4, 32-35). Tales eran las ideas de San Víctor e Illich: promovieron la vida en comunas, la medicina natural, la comensalidad, el voluntariado y el trueque; es decir, los valores *vernáculos* o comunitarios. Para Santos Gómez (2016), el cristianismo illichiano no demanda relaciones con ninguna iglesia ni toca el tema de un Dios, pero promueve un *ethos* compasivo en el que nadie vale más que otro ni puede ser feliz o pleno sin convivir ni compartir. Por eso, Illich (2006a) habla de que “la austeridad forma parte de una virtud que es más frágil, que la supera y que la engloba: *la alegría, la eutrapelia, la amistad*” (374).

Y, aquí, la *eutrapelia* (εὐτραπεία) se entiende en sentido aristotélico y tomista como un modo afable de conducirse con los demás, usando la simpatía y el sentido del humor, pero sin faltar jamás al respeto. El sujeto eutrapélico es ingenioso y sagaz, pero empático. Rehúye de la grosería y actúa con inteligencia y automoderación. Llevando esta idea al tema tecnológico, Illich (2006a) considerará que las máquinas industriales son, precisamente, contrarias a la eutrapelia, al aislar a unas personas de otras, emitir mucho ruido, requerir dinero, contaminar, distraer y oprimir. Podemos ver esto cuando alguien adquiere cierto estatus social y autoestima sólo por el automóvil que maneja o el *smartphone* que usa, inconsciente de que está enajenado. Con tal de obtener reconocimiento se vuelve cómplice del deterioro ambiental y gasta horas frente a una máquina. Por eso, no hay herramienta industrial sin polarización, que “amenaza con instituir un despotismo estructural e irreversible” (Illich, 2006a: 448). En la supuesta necesidad de tener más y mejores mercancías, la esfera de la vida lentamente se desliga de la máquina y se desconecta lo orgánico de lo humano.

Gracias a la metáfora teológica del pecado de la modernidad y la redención vernácula y convivencial, se asocia a Illich con el anarco-cristianismo o cristianismo radical (González Quiróz, 2003). Cayley incluso lo compara con el profeta bíblico Isaías, ya que ambos insistían en que se avecinaban tiempos dolorosos (Caley e Illich, 2019). Sin embargo, mientras el israelí esperaba un Mesías, Illich plantea que la alternativa consistirá en recuperar lo genuinamente humano: la generosidad por encima del individualismo y el rechazo a la alienación de la fábrica, los productos

sintéticos, los pasatiempos banales y la superficialidad de la vida capitalista. La cruzada illichiana es por el derecho a aquello que los medievales entendían como *vida bona*: la integridad de cuerpo y espíritu, la reflexión y lectura constantes, las tertulias como método de aprendizaje y el amor a toda criatura (Gamarra, 2001). Esto se señala en una de las últimas obras de Illich, *En el viñedo del texto* (1993), donde establece que los monasterios de la Edad Media no promovían el oscurantismo ni la ignorancia, sino comunidades convivenciales donde los libros (escritos, ilustrados y anotados por los escolásticos) eran herramientas para la emancipación.

La técnica industrial como corrupción de la máquina

Anteriormente establecimos que Illich, de la mano de Ellul (1964), distingue entre lo *técnico* y lo *tecnológico*. Lo primero responde al proyecto perverso de la megamáquina, donde toda persona es mera fuerza de trabajo o de consumo, mientras lo segundo implica conocimientos compartidos, artefactos comunitarios y pedagogías alternativas. Según Beck (2017), toda la obra illichiana se moverá dentro de esta antítesis: la técnica se planteará como instrumentalizadora, homogeneizante, jerárquica y hermética; en cambio, las tecnologías críticas o convivenciales se relacionarán con lo libre, heterogéneo, igualitario y abierto.

La técnica es un medio creado para “el control de la sociedad por medio de “tecnócratas expertos (profesionales, especialistas, científicos, etc.)” (Illich, 2006d: 762). Como es rígida, se basa en procesos que difícilmente pueden modificarse y está vigilada por empresas, capataces e instituciones que se aseguran de que no deje de operar. Asimismo, genera riqueza para quienes la administran, a costa de la explotación de sus trabajadores y consumidores. De este modo, Illich distingue entre los engranajes humanos de la técnica y sus *usuarios*; los primeros son personas que la mantienen funcionando, mientras que los segundos son concesionarios de ciertas máquinas que terminan esclavizados por ellas. La o el encargado de accionar palancas y botones en una línea de ensamble es un engranaje; en contraste, quien conduce un automóvil es una o un usuario. Lo que la industria moderna quiere que la gente crea es que el engranaje y el usuario son distintos; que uno es proletario y el otro es cliente. No obstante, ambos están en “total subordinación” (Illich, 2006b: 106). Uno está al servicio de la megamáquina, mientras que el otro

justifica y costea la producción, pero los dos están limitados en su capacidad de acción, espacio vital y circunstancias: el engranaje, al estar usando sus manos, pies y mente para servir a la industria, y el usuario, destinando energías y capital para “convertirse en prisionero de la instrumentación” (Illich, 2006a: 387).

Hay que establecer que, en el pensamiento de Illich, hay sometimientos más violentos que otros. Por ejemplo: “Los medios de transporte acentúan la división de clases” (Illich, 2006c: 337), figurando los destinos y capitales donde se puede llegar y separando las sociedades ricas de las pobres en el plano global. Los usuarios de máquinas pueden llegar más lejos que los no usuarios y hacer actividades reservadas para ciertos sectores; sin embargo, pierden de vista que ricos y pobres están conectados. Volviendo al ejemplo de los transportes: para que los ricos puedan moverse e ir donde les plazca, detenerse donde deseen y obtener servicios en una fracción muy pequeña de su tiempo, los pobres deben trabajar largas jornadas y someterse a un sistema de transporte poco funcional. Asimismo, el pobre es reclutado por la industria y se le obliga a producir y consumir mercancías que no necesita (Illich, 2006a). A esto se le llamará *modernización*, porque, en una sociedad moderna, se aumenta la empleabilidad, la urbanización y la productividad, pero, a cambio, se genera escasez e insatisfacción.

Hay dos procesos que evidencian esto: la *congestión* —que implica el aumento desmedido de la producción y consumo de bienes, así como la imposibilidad ambiental y financiera de sostener la economía de mercado (Illich, 2006c)— y la *parálisis* —que es lo que también otros, como Morozov (2015), han denominado *solucionismo tecnológico*; es decir, depender de una máquina para hacer ciertas tareas, sin siquiera saber bien cómo es que ésta funciona, cómo se repara o sus consecuencias en los ecosistemas—. En las sociedades neoliberales que habitamos, la congestión es más que evidente: vemos filas abarrotando los supermercados y restaurantes de comida rápida, camiones llenos cruzando los países y webs de *e-commerce* con catálogos de miles de productos; empero, hallamos también lo opuesto: pueblos sin agua, especies al borde de la extinción, animales que sufren, ciudades con aire contaminado y varias hectáreas de incendios forestales.

En cuanto a la parálisis, un ejemplo contemporáneo sería el uso de plataformas socio-digitales como Facebook o Twitter. Quienes hemos creado una cuenta o perfil ahí somos usuarios de una técnica que no sabemos cómo funciona. Pocos podrían explicar que, detrás de cada plataforma, hay decenas de miles de servidores que se calientan a tal ritmo que requieren ventiladores en operación 24 horas al día. Además,

las plataformas se abastecen de la instalación de antenas y cableado submarino, del extractivismo de datos personales, y de satélites que vigilan las interacciones y ubicaciones de cada sujeto. Pero nadie se cuestiona las operaciones ni consecuencias de su plataforma favorita; en cambio, la utiliza por horas para colocar fotografías y enviar y recibir novedades. Al respecto, desde la década de 1970, Illich (2016) ya vaticinaba que, algún día, la industria computacional podría volverse un problema: “El bit será el *Kapital* último: los chips están listos para orquestar un nuevo nivel de escasez en billones de crisis binarias. El *homo economicus* está mutando a ser *homo binarius*” (267).

Un día, el consumo de información y energía será imposible de sustentar. Los usuarios más ricos demandarán más capacidad y máquinas, y los trabajadores pobres no podrán sostener estas demandas. Además, si sumamos la contaminación ambiental que hay detrás de la técnica, el mundo estará cerca del colapso: “Cualquier industria puede engendrar una aceleración insostenible de los ritmos de la usura” (Illich, 2006a: 449). Por estas razones, el pensador austríaco denuncia que el mito del progreso es una farsa, ya que promueve la innovación, pero nunca explica que no se puede disponer de recursos inagotables, ni que los trabajadores no pueden ser explotados hasta la muerte. Sin embargo, las corporaciones y gobiernos no entienden esto y han dejado crecer la industrialización hasta sus últimas consecuencias, causando la depredación.

En la década de los ochenta, Illich (2008b) observó que el uso de ciertas máquinas era un sinsentido. El tráfico hace más difícil desplazarse en automóvil que si se utiliza una bicicleta, y la compra de electrodomésticos o *gadgets* no mejora tanto la calidad de vida como para que valga la pena la contaminación ambiental que éstos producen. No obstante, la mentira del desarrollo económico sigue ofreciendo que la gente no necesite hacer nada si puede gastar para que algo o alguien lo haga por ella (Illich, 2016). Y esto, a la larga, atrofia los cuerpos, genera subordinación, abre desigualdades e incrementa los gastos. Para Illich (2006c), hay “una contradicción inherente al hecho de querer alcanzar, al mismo tiempo, un estado social basado en la noción de EQUIDAD y un nivel cada vez más elevado de crecimiento industrial” (327). Y se puede ver, tanto en el socialismo, donde la justificación demagógica del bienestar igualitario es el exceso en los niveles de gasto de energía, como en el capitalismo, donde las tecnologías han devenido en un “instrumento destructor que incrementa la uniformación, la dependencia, la explotación y la impotencia: despoja al pobre de su parte de convivencialidad, para frustrar al más rico de la suya” (Illich, 2006a: 401).

El conflicto de las técnicas no es solamente que estén monopolizadas por grupos de poder que las usan para la explotación ambiental y humana; más bien, Illich considera que el problema es ontológico: hay máquinas que por sí mismas, *por naturaleza*, son depredadoras. “Una biblioteca, un hospital, una escuela, una estructura burocrática o un procedimiento administrativo son *técnicas*” (Beck, 2017: 26). No sólo tienen procedimientos enajenantes, sino que promueven conciencias al servicio de la industria: subjetividades que adoptan sin crítica alguna que el dinero es la base del éxito, que el individualismo es más importante que la colectividad, que el trabajo es la máxima virtud, y que no existe bienestar sin consumo. Es por esto que resulta urgente transformar toda técnica. En su lugar, podrían priorizarse los pequeños talleres, las comunas autogestivas, la cocina doméstica y la educación desescolarizada. No se trata de desechar cada máquina y ya, sino de cuestionar si una tecnología destruye y evaluar si acaso no puede sustituirse por una nueva versión que no contamine. Por eso, Illich se propone una tarea doble: la *desmitologización* del progreso modernizador, en primer plano, y la creación o fomento de herramientas convivenciales, en segundo (Hartch, 2015; Beck, 2017).

La herramienta convivencial como alternativa

Antes ya hemos definido las herramientas convivenciales, pero con el propósito de revisar algunos ejemplos, analizaremos sus características y funciones. No es casual que Illich (2006a) utilice el término de *herramienta*. Una máquina compleja es instrumental y automática, opera con energía no renovable o con combustible, no puede ser controlada con facilidad, y está emparentada con la técnica. Se usa más en las industrias que en el taller austero. En cambio, la herramienta es un instrumento “con límites, no sólo de escala, sino también de aceptación comunitaria” (Hornedo, 2016: 16). El uso de herramientas está presente en la vida diaria: optimizan algunas funciones básicas y permiten la higiene, la alimentación o la interacción con los demás:

El hombre quieto o en movimiento necesita de herramientas. Necesita de ellas tanto para comunicarse con el otro como para atenderse a sí mismo. [...] La herramienta es, pues, la proveedora de los objetos y servicios que varían de una

civilización a otra. Pero el hombre no se alimenta únicamente de bienes y servicios, necesita también de la libertad para moldear los objetos que lo rodean, para darles forma a su gusto, para utilizarlos con y para los demás”. (Illich, 2006a: 384)

Por esto, Illich recomienda que las herramientas sean *convivenciales*; es decir, que las administre y repare quien las posee, sin deteriorar el medio ambiente, y adaptándose a los usos y necesidades de la o el usuario. “La herramienta convivencial suprime ciertos escalones de poder, de limitación y de programación, aquellos precisamente que tienden a uniformar a todos los gobiernos actuales” (Illich, 2006a: 391). De este modo, cualquiera podría modificar sus propias tecnologías con procedimientos artesanales, descubrir nuevas aplicaciones y acomodarlas a su propio contexto. “El hombre necesita de una herramienta *con la cual trabajar*, y no de instrumentos *que trabajen en su lugar*” (Illich, 2006a: 383). La limitación y el control de las herramientas sociales, y no el control ejercido por la herramienta.

Las herramientas convivenciales, además, fomentan entornos de desarrollo comunitario y facilitan el beneficio colectivo. Un ejemplo sería la bicicleta, porque se basa en la moderación: no avanza tan lento como cuando alguien anda a pie ni es tan veloz como el automóvil; por ello, evita accidentes, no usa combustibles fósiles, no genera tráfico ni exige costos elevados de manutención. Igual, Illich (2006a) menciona el teléfono público, porque “[b]ajo la única condición de disponer de las monedas necesarias para su funcionamiento, cualquiera pued[e] llamar a la persona que quiera para decirle lo que quiera: informaciones bursátiles, injurias o palabras de amor” (397). También, destaca los *khlongs* o canales de irrigación para uso colectivo de Tailandia, los huertos, las bibliotecas comunitarias y los pozos y bombas de agua que se ponen al servicio de toda una población. En términos contemporáneos, algunas herramientas convivenciales que existen gracias al internet son los *softwares* libres y las páginas wiki, al promover culturas de código abierto y conocimiento libre. Pero algo que cabe destacar es que todas las herramientas convivenciales se encuentran en riesgo de ser privatizadas. Mientras se mantengan genuinamente austeras y autosustentables, implicarán poco gasto y no requerirán de ser sustituidas; sin embargo, hay corporaciones que buscan eliminar o adueñarse de estas tecnologías, pues saben que la convivencialidad obstaculiza la acumulación de capital y el avance de los mercados explotadores.

Epílogo: las personas epimetéicas

Si bien el pensamiento de Iván Illich gira en torno a la desescolarización o a la valoración de lo vernáculo y los bienes comunes, existen elementos para figurar que conforma una filosofía propia de la tecnología. En ella, además de reinterpretar la teología cristiana para exponer que la modernidad y la industria representan la caída pecaminosa de la humanidad, y que la austeridad es su redención, muestra un concepto personal de la herramienta, además de posicionamientos originales sobre cómo las tecnologías y el conocimiento deben innovarse, utilizarse y socializarse. Su fin es hacer una crítica a la enajenación fabril y la depredación medioambiental del mundo de finales del siglo xx; sin embargo, sus planteamientos son de enorme vigencia en el xxi. En pleno neoliberalismo, vemos cómo se ha retomado el discurso modernizador y desarrollista, aunque con supuestos tintes de responsabilidad social o ecologismo. No obstante, las grandes corporaciones continúan predicando el individualismo y el hiperconsumo, emitiendo contaminantes y haciendo desaparecer especies vegetales y animales. A esto se añaden empresas millonarias que controlan entornos socio-digitales mediante la economía de datos, así como esquemas laborales de explotación y trabajo barato que abren enormes brechas entre ricos y pobres. Por esto, las ideas illichianas, basadas en un humanismo radical, no han perdido vigencia. Presentan elementos para que cada persona cambie sus actitudes y se relacione de modo distinto con la técnica, hasta llegar a crear tecnologías autosostenibles y vivir en agrupaciones horizontales, con herramientas convivenciales, moderación en el gasto energético y decrecimiento en el dispendio de los recursos naturales.

Basándose en la mitología griega, Illich (2008) contaba una parábola: Prometeo y Epimeteo eran hermanos titanes. El primero de ellos era impulsivo: actuaba y luego pensaba. Fue por eso que les robó el fuego a los dioses para heredarlo a la humanidad, conduciéndola a una destrucción bajo la fachada del progreso. Epimeteo, en cambio, era alguien tranquilo: dejaba que los eventos ocurrieran y, después, con calma e inteligencia, los analizaba, buscando no cometer siempre los mismos errores (Sbert, 2003). Según este relato, el espíritu epimetéico antepone la vida a la destrucción; no se pone en peligro, sino que emprende una revolución basada en la enseñanza de nuevos modos de cohabitar, relacionarse con la naturaleza y formar comunidades equitativas. La mayoría de las sociedades actuales son, por desgracia, prometeicas. Consideran que están

llamadas a modernizarse y transformarse, aunque esto conlleve el aniquilamiento de su medio ambiente, la segregación y guerra entre semejantes, o el acaparamiento y explotación de los cuerpos, mentes y emociones en pos de la acumulación. Como salida, Illich (2006e) destaca que el mundo requiere de personas epimeteicas que no se dejen deslumbrar por los espejismos de la industrialización ni del desarrollismo; individuos austeros y valientes que compartan sus bienes, pongan su trabajo al servicio de las demás personas, y procuren intercambiar saberes artesanales, comunes y desescolarizados. Sólo así volveremos a experimentar “la sorpresa poética de lo no planificado [...] El ‘viaje’ se convierte en la única poesía al alcance de la mano” (291).

Referencias bibliográficas

- BECK, Humberto. (2017). *Otra modernidad es posible. El pensamiento de Iván Illich*. Malpaso.
- BECK, Humberto. (2021). “El regreso de Iván Illich en tiempos del coronavirus”. *Desacatos: Revista de Ciencias Sociales*, (65), 180-187. <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/2363/1568>.
- BECK, Humberto. (2022). “Jean Robert: una poética del lugar”. *Bajo el Volcán. Revista del Posgrado en Sociología. BUAP*, (6), 47-56. <http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/bevol/article/view/2461/1889>.
- BURKART, Eugene. (2002). “From Economy to Friendship: My Years Studying Ivan Illich”. En Lee Hoinacki y Carl Mitcham (Eds.), *The Challenges of Ivan Illich: A Collective Reflection* (pp. 153-162). State University of New York Press.
- BORREMANS, Valentina; ROBERT, Jean. (2006). “Prefacio”. En Iván Illich, *Obras reunidas I* (pp. 13-40). Fondo de Cultura Económica.
- CAYLEY, David; ILLICH, Iván. (2019). *Los ríos al norte del futuro. Conversaciones con David Cayley* (Ana Gabriela Blanco Ramírez, Juan Manuel Escamilla González Aragón, Héctor Manuel Peña Olguín y Jean Robert, Trads.). Aliosventos. (Obra original publicada en 2005)
- ELLUL, Jacques. (1964). *The Technological Society* (John Wilkinson, Trad.). Vintage Books. (Obra original publicada en 1954)

- ESPEJO, Roberto. (2008). “Humanismo radical, de crecimiento y energía: Una lectura de las ideas de Iván Illich”. *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, 7(21), 63-79. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682008000200004>.
- FEENBERG, Andrew. (2009). “Critical Theory of Technology: An Overview”. En Gloria J. Leckie y John E. Buschman (Eds.), *Information Technology in Librarianship: New Critical Approaches* (pp. 31-46). Libraries Unlimited.
- GAMARRA, Daniel O. (2001). “Hugo de San Víctor: interioridad, amor y conocimiento”. *Revista Española de Filosofía Medieval*, (8), 53-81. <https://doi.org/10.21071/refime.v8i.9380>.
- GONZÁLEZ QUIRÓS, José Luis. (2003). “Iván Illich: cristianismo radical y crítica de la sociedad tecnológica”. *Ars Médica. Revista de Humanidades*, (1), 111-116. https://www.fundacionpfizer.org/sites/default/files/ars_medica_2003_vol01_num03_111_116_gonzalez.pdf.
- GORZ, André. (1964). *Historia y enajenación* (Julieta Campos, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1959)
- GORZ, André. (1981). *Adiós al proletariado: más allá del socialismo* (Miguel Gil, Trad.). Ediciones 2001.
- GORZ, André. (1995). *Metamorfosis del trabajo: búsqueda del sentido. Crítica de la razón económica* (Mari-Carmen Ruiz de Elvira, Trad.). Sistema. (Obra original publicada en 1991)
- HARTCH, Todd. (2015). *The Prophet of Cuernavaca: Ivan Illich and the Crisis of the West*. Oxford University Press.
- HEILBRONER, Robert L. (1967). “Do Machines Make History?”. *Technology and Culture*, 8(3), 335-345. <https://doi.org/10.2307/3101719>.
- HERRERA, Ramón. (2012). “La construcción colectiva del saber”. En Gustavo Esteva (Coord.), *Repensar el mundo con Iván Illich* (pp. 79-98). La Casa del Mago.
- HESS, Charlotte. (2016). “Prólogo a la edición española”. En Charlotte Hess y Elinor Ostrom (Eds.), *Los bienes comunes del conocimiento* (pp. 11-17). Traficantes de Sueños.
- HORNEDO, Braulio. (2002). “Iván Illich. Hacia una sociedad convivencial”. *Boletín CF+S*, (26). Recuperado el 6 de julio de 2022 de <http://habitat.aq.upm.es/boletin/n26/abhor.html>.

- HORNEDO, Braulio. (2016). “Anarquismo, humanismo y convivialidad” (en línea). *Crítica*, Número 2. Recuperado el 10 de junio de 2022 de <http://www.critica.org.mx/Hornedo2.pdf>.
- HORNEDO ROCHA, Braulio. (2016). “Iván Illich, un humanista radical” (en línea). *Crítica*. Recuperado el 21 de mayo de 2023 de <http://www.critica.org.mx/Humanista.pdf>.
- IGELMO ZALDIVAR, Jon. (2012). “Las teorías de la desescolarización; CUARENTA AÑOS DE PERSPECTIVA HISTÓRICA”. *HISTORIA SOCIAL Y DE LA EDUCACIÓN*, 1(1), 28-57. <http://dx.doi.org/10.4471/hse.2012.02>.
- ILLICH, Iván. (2002a). “Necesidades” (en línea). *Letras Libres*, Revista. Recuperado el 29 de junio de 2022 de <https://letraslibres.com/revista-mexico/necesidades/>.
- ILLICH, Iván. (2006a). “La convivencialidad”. En Matea Padilla de Gossman y José María Bulnes (Trads.), *Obras reunidas I* (pp. 369-530). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1973)
- ILLICH, Iván. (2006b). “Alternativas”. En Ernesto Mayans, María Teresa Márquez, Matea Padilla de Gossman, Eliana Baytelman y Carlos Godard Buen Abad (Trads.), *Obras reunidas I* (pp. 44-185). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1974)
- ILLICH, Iván. (2006c). “Energía y equidad”. En Iván Illich y Verónica Petrowitsh (Trads.), *Obras reunidas I* (pp. 327-365). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1974)
- ILLICH, Iván. (2006d). “Némesis médica”. En Juan Tovar (Trad.), *Obras reunidas I* (pp. 533-761). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1974)
- ILLICH, Iván. (2006e). “La sociedad desescolarizada”. En Gerardo Espinosa y Javier Sicilia (Trads.), *Obras Reunidas I* (pp. 189-321). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1970)
- ILLICH, Iván. (2008a). “El trabajo fantasma” En Javier Sicilia (Trad.), *Obras reunidas II* (pp. 43-177). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1980)
- ILLICH, Iván. (2008b). “En el espejo del pasado”, En Patricia Gutiérrez Otero y Javier Sicilia (Trads.). *Obras reunidas II* (pp. 423-622). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1990)

- ILLICH, Iván. (2016). “La construcción social de la energía”. En Braulio Horneo (Ed.), *Iván Illich. Un humanista radical* (pp. 267-290). La llave. (Obra original publicada en 1974)
- INSTITUTO DE ESTUDIOS CRÍTICOS, 17. (2017, 30 de junio). *Conferencias Jean Robert y Luis Tamayo* [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Bw0XHPEJy7U>.
- KROPOTKIN, Piotr. (2013). *El apoyo mutuo* (Luis Orsetti, Trad.). Pepitas de Calabaza. (Obra original publicada en 1902)
- KÜNG, Hans. (2008). *Ser cristiano* (José María Bravo Navalpotro, Trad.). Trotta. (Obra original publicada en 1977)
- LATOUCHE, Serge. (2016). *La megamáquina. Razón tecnocientífica, razón económica y mito del progreso* (Luis Tamayo, Trad.). Díaz & Pons Editores. (Obra original publicada en 1995)
- MÁRQUEZ, Jorge. (2003). “Un filósofo convencional”. En Jorge Márquez (Ed.), *El otro titán: Iván Illich* (pp. 9-62). Tomo.
- MILLER, Katherine. (2008). “El concepto de la ciencia medieval no es una contradicción de términos”. *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (117), 541-550. <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i117.3370>.
- MITCHAM, Carl; ALONSO, Andoni. (2002, 10 de diciembre). “En memoria de Iván Illich, un anarquista entre nosotros”. *El País*, Agenda. Recuperado el 29 de junio de 2022 de https://elpais.com/diario/2002/12/10/agenda/1039474807_850215.html.
- MOROZOV, Evgeny. (2015). *La locura del solucionismo tecnológico* (Nancy Viviana Piñeiro, Trad.). Katz Editores. (Obra original publicada en 2013)
- MUMFORD, Lewis. (2009 [1934]). “Preparación cultural”. En *Lewis Mumford: textos escogidos* (Daniel Mundo, Trad., pp. 21-103). Ediciones Godot.
- MUMFORD, Lewis. (2010). *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana* (Arcadio Rigodón, Trad.). Pepitas de calabaza. (Obra original publicada en 1964)
- NAREDO, José Manuel. (2003). “Iván Illich frente al discurso económico dominante” (en línea). *Boletín CF+S*, (26). Recuperado el 10 de junio de 2022 de <http://habitat.aq.upm.es/boletin/n26/ajnar.html>.
- POLANYI, Karl. (2006). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo* (Julia Varela y Fernando Álvarez-Uria, Trads.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1957)

- SANDOVAL RODRÍGUEZ, Gustavo. (2017). “Estamos en el final de un ciclo histórico (entrevista): Gustavo Esteva” (en línea). *Universo*. Recuperado el 10 de junio de 2022 de <https://www.uv.mx/universo/general/estamos-en-el-final-de-un-ciclo-historico-gustavo-esteva/>.
- SANTA BIBLIA VERSIÓN RECOBRO. (2010). Living Stream Ministry.
- SANTOS GÓMEZ, Marcos. (2016). “El soterrado cristianismo de Iván Illich”. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, (12), 83-90. <https://doi.org/10.15366/bp2016.12.006>.
- SBERT, José María. (2003). “El otro titán”. En Jorge Márquez (Ed.), *El otro titán: Iván Illich* (pp. 63-136). Tomo.
- SENNETT, Richard. (2009). *El artesano* (Marco Aurelio Galmarini Rodríguez, Trad.). Anagrama. (Obra original publicada en 2008)
- SICILIA, Javier. (2008). “Prefacio”. En Iván Illich, *Obras reunidas II*, (pp. 13-37). Fondo de Cultura Económica.
- TAMAYO, Luis. (2010). *La locura ecocida. Ecosofía psicoanalítica*. Fontamara.
- TULLEY, Ronald J. (2008). “Is There Techne in My Logos? On the Origins and Evolution of the Ideographic Term–Technology”. *The International Journal of Technology, Knowledge, and Society*, 4(1), 93-104. <http://dx.doi.org/10.18848/1832-3669/CGP/v04i01/55813>.
- VALDIVIELSO, Joaquín. (2007). “André Gorz, perfil político y filosófico de un intelectual disidente. *In memoriam*”. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (30), 101-117.
- VIRILIO, Paul. (2006 [1977]). *Speed and Politics* (Marc Polizzotti, Trad.). MIT Press.
- WATT, A. J. (1981). “Illich and Anarchism”. *Educational Philosophy and Theory*, 13(2), 1-15. <https://doi.org/10.1111/j.1469-5812.1981.tb00481.x>.
- WINNER, Langdon. (1987). *La ballena y el reactor. Una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología* (Elizabeth B. Casals, Trad.). Gedisa. (Obra original publicada en 1986)
- ZOID, Gabriel. (2011, 1 de agosto). “Illich el removedor” (en línea). *Letras Libres*, Revista. Recuperado el 13 de junio de 2023 de <https://letraslibres.com/revista-espana/illich-el-removedor/>.

LA CAÍDA DE TALES O LA RESISTENCIA PARÓDICA
THE FALL OF THALES OR PARODIC RESISTANCE

Harriet GARCÍA DE VICUÑA GORTAZAR

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS | Cuernavaca, México
Contacto: harriet.garciadevicuna@uaem.edu.mx

Resumen

Este texto propone una reflexión sobre la paradójica resistencia de la filosofía a los intentos de definición que tratan de limitarla. En el escrito se utiliza el concepto de parodia, tal como Giorgio Agamben lo analiza, para pensar sobre las llamativas incongruencias en las que cae (probablemente busca y asume) la filosofía al pensar nuevos problemas que nada tienen que ver con los asuntos que la tradición consagra. La recurrente acogida de lo “nuevo” por los “viejos” métodos de la filosofía transforma el saber filosófico en un ejercicio “incoherente”, paródico, que se resiste, de manera tenaz, a aceptar cualquier definición que tenga la pretensión de fijar su labor de una vez por todas. La resistencia a la definición de la práctica del filosofar contrasta con los intentos de delimitación que, desde los más variados ámbitos, ha tenido que padecer el saber filosófico a lo largo de su historia: los testimonios y relatos que se hacen eco de la anécdota de la caída de Tales de Mileto (suceso que se utiliza como metáfora de la tendencia filosófica a la incongruencia, de ejemplo de práctica novedosa y por tanto incoherente) muestran la tensión en la que la filosofía ejerce su labor; los reproches y recriminaciones, los elogios y alabanzas que recibe el milesio revelan las pasiones encontradas que se desatan a la hora de

Abstract

This paper presents a reflection on philosophy's paradoxical resistance to definition attempts that try to limit it. Throughout the argument, the concept of parody is used, as Giorgio Agamben analyzes it, to think about the striking inconsistencies into which philosophy stumbles upon (and probably seeks and undertakes) when thinking about new issues that have nothing to do with the issues that tradition consecrates. The recurring reception of the “new” by the “old” methods of philosophy transforms philosophical knowledge into an “incoherent” parodic exercise, which tenaciously resists accepting any definition that would claim to fixate its task once and for all. The resistance to define the practice of philosophizing contrasts with the delimitation attempts that, from the most varied spheres, philosophical knowledge has had to suffer throughout its history: the testimonies and stories that echo the anecdote of the fall into a ditch of Thales of Miletus (an event that is used as a metaphor for the philosophical tendency towards inconsistency, as an example of innovative and therefore incoherent practice) shows the tension in which philosophy exercises its work. The reproaches and recriminations, the praises and compliments that the Milesian receives reveal the conflicting passions that are unleashed

tratar de nombrar al saber del primero de los filósofos. Colaborar en la reflexión sobre la (no)conformación de este paradójico espacio de pensamiento es la intención que ha motivado la escritura de este texto.

when trying to name the first of the philosophers' knowledge. The purpose that has motivated this work is to collaborate with the reflection on the (non)conformation of this paradoxical space of thought.

Palabras clave: *Tales de Mileto* || *Parodia* || *Filosofía* || *Tradición (Filosofía)* || *Resistencia (Filosofía)* || *Paradoja*

Keywords: *Tales de Mileto* || *Parody* || *Philosophy* || *Tradition (Philosophy)* || *Resistance (Philosophy)* || *Paradox*

Entre la teología y la ciencia hay una tierra de nadie, expuesta a los ataques de ambas partes: esa tierra de nadie es la filosofía
BERTRAND RUSSELL (2010)

La tierra de nadie

La expresión “tierra de nadie” (*no man's land*) se populariza entre los soldados británicos al inicio de la Primera Guerra Mundial y se usa para referirse a la extensión de terreno que separa las trincheras propias de las del enemigo: algunas decenas de metros que no son controladas por ninguna de las partes en conflicto pero que son escenario de innumerables ataques que, habitualmente, terminan con una retirada precipitada y sangrienta ante la imposibilidad de conquistar las posiciones enemigas; los ataques y contraataques llenan el terreno en disputa de cadáveres, cráteres de obuses, armas abandonadas, los restos del infructuoso intento de conquistar la tierra que a nadie quiere. La filosofía comparte una similitud con los terrenos devastados por los ataques de los contendientes de la Primera Guerra Mundial, a saber, también está repleta de los restos de los combates que en su territorio han ocurrido.

El pensamiento filosófico ha sufrido, como la tierra de nadie, infinidad de “ataques” pero, a pesar de los muchos intentos por conquistarlo, por definirlo, por ser usado para acercarse al enemigo y destruirlo, se resiste a ser invadido. El paso de los muchos soldados, los ataques recurrentes, han cambiado y siguen cambiando su aspecto, pero, esa transformación constante es la marca de la obstinada resistencia con la que la filosofía se niega a ser determinada y fijada: cualquier definición, declara la tierra que de nadie quiere ser, es excesiva.

Un saber divino, libre e importante

En el segundo capítulo del libro primero de la *Metafísica*, Aristóteles (1994) presenta la que considera como la opinión común sobre el sabio. Según el parecer del cual dice hacerse eco el estagirita, el sabio domina, en la medida de lo posible, todas las cosas, y este conocimiento no lo adquiere por ser hábil en los saberes particulares que estudian los diferentes objetos: la sabiduría no consiste en acumular eruditamente distintas pericias; al ser su objetivo conocer la totalidad su ciencia debe ser otra (982a 5). La ciencia otra, la ciencia de la totalidad obliga a todo aquél que quiere ser sabio, dice Aristóteles, a ser diestro en el conocimiento de las cosas difíciles, por lo que es necesario consagrar la vida al saber por puro amor al conocimiento. La satisfacción del sabio es consecuencia del placer que el conocimiento le otorga; el buscador incansable de las causas no escoge el conocimiento en función de sus efectos (1994: 982a 10 y 15).

El conocimiento del sabio, la ciencia de las causas, no es ni productivo ni útil: su razón de ser es la maravilla y la extrañeza ante las cosas y no los beneficios que para la vida material proporcionan las ciencias particulares. La inquietud de los sabios por conocer las causas de las cosas surge, en palabras del estagirita, cuando los conocimientos necesarios para la vida, así como los relativos al placer y el disfrute, ya existen (Aristóteles, 1994: 982b 20). Con el sustento resuelto y el goce garantizado los seres humanos pueden ocupar su tiempo en la tarea del filosofar; aquéllos que han sido liberados de las necesidades de la vida material pueden dedicar su tiempo a resolver los misterios de la realidad.

Algunos hombres griegos, seres afortunados que disfrutaban de un estómago satisfecho y existencia agradable, empiezan a filosofar al quedarse maravillados. Para los hombres que abandonan el camino de la utilidad, las cosas ya no se presentan como aprovechables o no: devienen extrañas, incomprensibles, prodigiosas, el mundo se convierte en un lugar sorprendente, en un lugar que tiene que ser cuestionado y entendido; las cosas se han transformado en enigma para aquéllos que aspiran a conocer las causas. Aquéllos que se sienten interpelados por lo que ha devenido maravilloso o extraño, para Aristóteles (1994), no se conforman con eso: progresan y sienten gran perplejidad ante las cosas “realmente importantes” como las particularidades de la Luna, el Sol, los astros y, particularmente, el origen del Todo (982b 10 y 15), por lo que lo siguiente es cuestionarse sobre las características de la ciencia que se pregunta por el Todo y que quiere conocer lo importante.

Para el estagirita este saber es el que posee la divinidad en grado sumo o versa sobre la divinidad (1994: 983a 5), y no es otro que el saber de los filósofos. Aristóteles (1994) afirma que, aunque todas las demás ciencias pueden ser más necesarias (por proporcionar sustento, cobijo o diversión), ninguna de ellas es mejor (983a 10). Las ciencias útiles que transforman la vida material no se acercan a la causa suprema de las cosas, y están subordinadas a las necesidades que deben satisfacer: la escasez y la penuria son las guías de los estudiosos de lo práctico.

El filósofo, al perseguir la causa del Todo, reniega de la humana y necesitada condición y quiere abrazar la libertad de los olímpicos. Aquéllos que se dedican a satisfacer las necesidades materiales se alejan de la misión que, para el estagirita, es propia del ser humano: “buscar la ciencia que por sí mismo le corresponde” (1994: 982b 30): la ciencia de las causas, la ciencia libre; como el dios o el hombre liberado de la precariedad material la filosofía es fin de sí misma (982b 25). De nada depende; a nadie obedece sino es a ella: no es medio para nada que no sea ella misma (982b 20 y 25).

La filosofía, que se dice libre, se niega a ser disciplinada por las necesidades que obligan a los otros saberes. Sus curadores, sus criadores, no trabajan al servicio de nada que no sea el saber: las presiones externas parecen no afectarles; la seducción del dinero o la fama les debe resultar indiferente; la utilidad de su saber les resulta trivial e innecesaria; sólo el amor a la verdad guía su pensamiento. La ciencia divina es consecuencia del amor y la libertad. El filósofo ama el conocimiento y ninguna otra consideración lo encadena.

El primero de los filósofos

El encomio del saber filosófico que Aristóteles nos brinda en la *Metafísica* está repleto de referencias a la libertad con la que los filósofos parecen afrontar su labor y, también, nos muestra una de las ambiciones de la filosofía: ser inmaculada. Si la motivación es pura el resultado final así debe ser: un saber puro no corrompido por la mezquina exterioridad; un saber que lo puede pensar todo porque nada le obliga a pensar algo (Blumenberg, 1999: 38). La descripción del estagirita pinta el saber filosófico como una praxis en la que la voluntad de aquél que busca la verdad parece ser la única limitante: pero esta libertad, como se ha mencionado, se transforma y comienza a sentirse asombrada ante las cosas que son “realmente

importantes”, por lo que su interés se centra en determinados objetos: la Luna, el Sol, los astros y el origen del Todo. La lista de las cosas importantes con la que Aristóteles señala el progreso del pensamiento puede parecer extrañamente arbitraria para un saber que reivindica la libertad del pensar, pero, si se presta atención a la relación del estagirita, se insinúa un nombre propio que puede explicar por qué la serie es así: el nombre es el de Tales, un hombre nacido en Mileto. Las anécdotas que se cuentan del que la tradición occidental considera como el primero de los filósofos lo convierten en el ejemplo de ese amante de la sabiduría que ha sido esbozado en las palabras de Aristóteles.

El primero de los filósofos abre el camino de la investigación de las causas con un gesto que parece confirmar que la filosofía es un saber libre: Tales abandona los conocimientos prácticos que grabaron su nombre en letras de oro en la lista de esos Siete Sabios que son vistos como “constructores de un orden social, gente de paz y de diálogo, de ciudad y de justicia. [...] héroes, a su manera burguesa, en un mundo más prosaico en que el triunfo no se logra mediante hazañas bélicas y estrépito de armas fulgurantes, sino a través de la habilidad y la inteligencia en el trato civilizado” (García Gual, 2007: 14), y lo hace por buscar una verdad que, probablemente, considera mejor y más divina. El milesio es el primero que mira hacia arriba para reflexionar sobre el movimiento de los cuerpos que surcan los cielos; precursor del estudio de “lo importante” también es el primero que se atrevió a responder a la interrogante que se cuestiona por la causa de todas las cosas con una tesis que “enuncia algo acerca del origen [...] sin imagen o fabulación alguna” (Nietzsche, 2003: 44): al afirmar que el agua es el principio de las cosas, Tales da el primer paso en el camino de la reflexión filosófica sobre el Todo.

Tales y las aceitunas

Las anécdotas en las que Tales emprende el camino de la filosofía aparecen acompañadas por otras en las que el filósofo sigue siendo ese sabio que triunfa sobre la adversidad material: Tales el filósofo convive, en el anecdotario tradicional, con Tales el sabio, héroe de la ciudad que se hace rico, aunque, curiosamente, lo hace para defender la “honra inútil” del otro saber que cultiva. Cuenta Aristóteles (1998) en *Política* que Tales, harto de escuchar que la pobreza en la que vive es culpa de la inutilidad de

la filosofía, decide callar a aquéllos que cuchichean contra ella. Gracias a sus conocimientos astronómicos deduce, en pleno invierno, que la siguiente cosecha de aceitunas va a ser excepcional. Invierte su escasa fortuna en arrendar todos los molinos de aceite de Mileto y Quíos, alquilándolos por muy poco dinero al no tener competencia alguna. Cuando llega la cosecha Tales realquila los molinos al precio que quiere y logra una gran fortuna: el filósofo demuestra así que, si ésta fuese su intención, puede ser más rico que nadie gracias a su conocimiento (1259a).

El primero de los filósofos demuestra que la actividad a la que ha dedicado su esfuerzo le puede ayudar a llenar su bolsa de oro, pero, concluye el narrador de la anécdota, no quiere tal cosa. El negocio no es una actividad que le seduzca; la riqueza no es el objetivo de sus reflexiones. Las malintencionadas acusaciones que tildan de inútil la ocupación del primero de los filósofos han sido silenciadas, por lo que no hay razón alguna para cambiar el rumbo: el filósofo puede triunfar sobre las adversidades de la vida práctica, pero, para sorpresa de los que murmuran contra la filosofía, no tiene interés alguno en transitar por esa senda. Tales demuestra que los rumores malintencionados no pueden disciplinar la búsqueda de la verdad. El peligro de la sumisión a necesidades o inclinaciones ajenas a la voluntad del filósofo ha sido expulsado del seno de la disciplina con una acción que demuestra que poder no es querer: puedo, pero no me interesa; puedo, pero no es importante parece decir el de Mileto. Tales ha vencido a los murmuradores; mantiene intacta la libertad y la integridad de la filosofía y así lo reconoce y celebra Aristóteles al contar la anécdota: puede ser más rico que nadie gracias a su conocimiento, pero ésta no es la intención de su labor. El hipnótico brillo de las monedas no nubla la mirada del filósofo, pero, a pesar de la claridad de su mirar, se tropieza y cae.

Tales se derrumba

Las anécdotas que de Tales nos ha legado la tradición filosófica muestran a un sabio agudo y perspicaz: los cálculos astronómicos y geométricos ocupan la mente del filósofo de Mileto; el éxito comercial y las tribulaciones de la política no le son ajenas; las reflexiones sobre la constitución del mundo como un todo llenan sus días. Pero entre todas estas anécdotas hay que destacar la siguiente: el filósofo comienza

su transitar por la filosofía con un estrepitoso y sonado “revés”, con un tropiezo, con una caída en un hoyo inhóspito. El de Mileto se desploma dentro de un agujero al tratar de descifrar los enigmas de los cielos.

La anécdota más bochornosa, la más sugerente, la que no parece coherente ni con el sabio que triunfa en la ciudad ni con el filósofo que, de manera libre, se dedica a buscar una nueva verdad, no muestra ninguna victoria: nos hace testigos de un torpe fracaso; nos presenta a un hombre absurdo que sufre una calamidad, y es ridiculizado por su arrogancia y su vanidad. La historia de este revés, narrada por Diógenes Laercio, afirma que Tales cae en un pozo cuando, en compañía de una vieja esclava, sale de su casa con la intención de ver las estrellas. La sirvienta al ver a su amo descalabrado le dice: “Y tú Tales, que no puedes ver lo que tienes ante tus pies, ¿crees que vas a conocer las cosas del cielo?” (Laercio, 2008: 34).

La mujer duda de la capacidad de Tales y no se conforma con eso: convierte esa desconfianza en algo bastante más bochornoso para el filósofo. En la versión de la anécdota que leemos en el *Teeteto* platónico el recelo de la mujer se convierte en una burla (Platón, 2008b: 174a). La mujer se ríe. No es difícil imaginar al adolorido Tales escuchar estupefacto las carcajadas de la sirvienta mientras las palabras resuenan en sus oídos una y otra vez: ¿cómo pretendes conocer las cosas del cielo si eres incapaz de ver lo que tienes debajo de tus pies? La anciana de la anécdota recrimina a Tales su “descabellada” pretensión: ¿Cómo pretende desentrañar los misterios de la realidad, conocer los movimientos de los astros, responder a la pregunta por el Todo cuando lo más cercano le hace caer? La humillación del filósofo de Mileto es categórica: la esclava que lo acompaña en el paseo nocturno habla; y lo que sale de su boca es una censura y una carcajada: ¿qué estás haciendo Tales, hombre ridículo?

La historia de la caída del milesio muestra que la filosofía parece nacer dentro de un agujero oscuro, asistida en el parto por las burlas y las carcajadas de una esclava, de una mujer obligada a ocuparse de las necesidades materiales de las que reniega el pensador de Mileto. El “divino saber” es ridiculizado por una sirvienta que vive ansiosa por las cercanas preocupaciones que hacen mirar hacia el suelo: mirar hacia las estrellas genera el grotesco desplome de aquél que especula sobre los secretos de los cielos y esto produce risa.

No te rías

El escarnio cae sobre la filosofía como Tales cae en el agujero. ¿Por qué se ríe la esclava? Hay que responder con rapidez: las burlas, replican los filósofos, se deben a la ignorancia de la sirvienta; la caída de Tales sólo puede ser motivo de mofa para aquéllos que son incapaces de entender el problema del conocimiento, de la búsqueda de la verdad. La afrenta es dolorosa pero la defensa de la filosofía es poderosa: los muchos se equivocan y lo hacen porque no saben.

Platón, por ejemplo, trata de convertir el escarnio de la burla en la marca de la virtud filosófica. Obliga a Sócrates a decir que esa mofa, a pesar de ser injusta y absurda, es aplicable a todos aquéllos que se dedican a la Filosofía porque, a un filósofo, dice el ateniense, “le pasan desapercibidos sus próximos y vecinos” (Platón, 2008b: 174b); no sabe lo que hacen o dicen ser y, aparentemente, no le importa: las trivialidades a las que se dedican sus congéneres no son de su incumbencia. El filósofo no pierde el tiempo en estas cosas porque es una persona que ocupa su tiempo en investigar concienzudamente “qué es en verdad el hombre” (Platón, 2008b: 174b). El filósofo, por lo tanto, se dedica a estudiar las cosas importantes, por lo que las burlas de los ignorantes descalifican a aquéllos que ríen: ¿Qué sabrán ellos sobre la importancia de las cosas? ¿Qué conocen del dolor que implica el camino de la verdad?

Los ecos de las carcajadas

Los sucesores de Tales en la senda del filosofar pueden creer que han deslegitimado las burlonas risas de los irreverentes que deshonran el “excelso saber”, pero el poder de la risa no debe subestimarse: la burla mueve; las risas hostigan. La defensa que el ofendido filósofo hace contra el humillante señalamiento llena a la filosofía de las impurezas que el triunfo de Tales sobre la seducción del dinero había desterrado: aquéllo que no pudo ser sometido por los encantos de la riqueza claudica a la vergüenza de la humillación. Los filósofos ceden a las presiones externas a las que dicen no prestar atención y abandonan la libertad de la que se jactan: la enojosa indignidad desvía, impone un camino.

El filósofo, ofendido y provocado por las críticas, quiere salir del agujero de irrelevancia en el que se encuentra. La burlona acusación de la esclava y la necesidad

de responder a la misma hacen aparecer la paradoja implícita en la descripción que hace Aristóteles de la ciencia de las primeras causas. El estagirita, que alaba la libertad de la filosofía, también elogia a aquéllos que se dedicaron a estudiar las cosas importantes; a aquéllos a los que les pasan desapercibidos sus próximos y vecinos; a aquéllos que observan las particularidades de la Luna, el Sol, los astros y se preguntan por el origen del Todo; a aquéllos que han decidido que lo significativo, sustancial y valioso es el tema del filosofar: la práctica de la filosofía aparece tensionada entre la libertad del pensar, la alabanza a aquéllos que estudian determinados temas y la importancia que los “legos” dan a los saberes que hacen la vida más placentera.

La esclava no entiende que alguien pierda el tiempo en reflexionar sobre cuestiones que en nada afectan a los asuntos de los humanos y Aristóteles, al apelar a la importancia de los temas que estudia el descalabrado Tales, quiere escapar del yugo que la risa de la esclava quiere imponer, lo cual tiene un efecto inesperado; la “libre” filosofía se ha colocado bajo otra opresión: la servidumbre a lo importante. Su curiosidad, su deseo, su pasión, han sido disciplinadas. El filósofo caído se siente presionado a obedecer a la esclava y estudiar las cosas que tenemos delante de los pies, al mismo tiempo que escucha las alabanzas de aquéllos que siguen el camino que marcan las estrellas, y puede que sienta la necesidad de acurrucarse dentro del agujero y observar sus paredes. ¿Qué hacer? ¿Cuál de estos caminos logrará que cesen las carcajadas?

La comedia filosófica

El filósofo que quiere observar las estrellas cae dentro de un oscuro agujero. El camino que toma el serio y taciturno filósofo hace que, irónicamente, se desplome abruptamente en un hueco en el que toda su seriedad se convierte en una actitud ridícula que impulsa a la risa. La caída ha roto la unión “evidente”, aquélla que para el Sócrates del *Teeteto* es tan clara, entre filosofía e importancia. El filósofo se siente y está fuera de lugar: en vez de las “acostumbradas” alabanzas a su notable labor, sus oídos sólo escuchan carcajadas: y eso no tiene sentido. Se siente como el involuntario protagonista de una vulgar comedia bufa en la que él es el payaso principal.

El filósofo, supuestamente, no piensa para hacer reír: su labor no es divertir a las audiencias. Si su quehacer produce risas no está donde debe estar; no hace lo que debe hacer. El divino saber que tan claramente ha afirmado que estudia las cosas importantes, el cielo y las estrellas, deviene absurdo en el momento en que cae en el agujero: porque no debe estar allí; si es risible es porque se enfrenta a la oscuridad y la inmundicia del hoyo, es decir, a cosas totalmente inadecuadas.

El filósofo que mira hacia arriba no tiene nada que hacer cuando está abajo. Hay que salir del agujero lo antes posible: las risas terminarán en el momento en que la senda correcta sea retomada. ¿Para qué alargar la humillación estudiando la oscuridad del agujero? ¿No es inadecuado, y por tanto ridículo, tratar de conocer lo indigno con aquéllo que goza de cabal dignidad? ¿No es inadecuado, y por tanto risible, observar la bajeza con la ciencia divina? ¿No es inadecuado, y por tanto extravagante, estudiar lo más bajo de lo material con la ciencia diseñada para estudiar las primeras causas? Así parecen pensarlo los sucesores griegos del milesio e insisten en la necesidad de retomar la senda correcta, pero el camino hacia las estrellas tiene este apeadero, este agujero, en el que Tales ha caído violentamente; ¿pueden los misterios del pozo ser dilucidados con el saber de los hombres libres?

Acercamiento teórico a los intestinos de los mosquitos

La parodia, en palabras de Giorgio Agamben (2005), se define por los siguientes rasgos: “[...] la dependencia de un modelo preexistente que de serio se convierte en cómico, y la conservación de elementos formales en los cuales se insertan contenidos nuevos e incongruentes” (49). La seriedad de la filosofía se convierte en algo cómico cuando su método es utilizado para estudiar algo tan nuevo, incongruente y fuera de lugar como, por ejemplo, los intestinos de los mosquitos. Lo inadecuado del tema parece no tener discusión posible: por eso indigna; por eso hace reír; por eso Aristófanes (2006) se burla al hacer filosofar a Sócrates sobre este asunto en su comedia *Las Nubes*.

Un discípulo de Sócrates le cuenta a Estrepsíades, protagonista de la comedia, que Sócrates respondió a una pregunta sobre el zumbido de los mosquitos de la manera que puede leerse en Aristófanes (2006: v.155). Tras escuchar la duda de Querefonte sobre si los mosquitos zumban por la boca o por el trasero la respuesta de Sócrates, según cuenta

su discípulo, fue la siguiente: “[...] el intestino del mosquito es angosto y que por causa de su delgadez el aire lo atraviesa con fuerza derecho hacia el trasero y que después, cual concavidad anexa a la angostura, el culo responde por la violencia del soplido” (v. 160). Estrepsíades exclama, lleno de admiración, que con qué facilidad podría triunfar en un tribunal aquél que conoce con tanta exactitud los intestinos de un mosquito (v.165). El aprendiz de Sócrates añade acto seguido que, poco tiempo atrás, una lagartija había arruinado una de las meditaciones de Sócrates; mientras escrutaba, en plena noche, boquiabierto, las trayectorias de la Luna, un lagarto se cagó encima de él. Esta anécdota hace reír estruendosamente a Estrepsíades que luego añade que ya es momento de dejar de admirar a Tales e ir corriendo al lado de Sócrates (v. 180).

El protagonista de la comedia, lleno de “admiración” y asombro ante las reflexiones del maestro de Platón, hace una mordaz e implícita advertencia sobre la utilidad de la filosofía: el conocimiento de los intestinos de los mosquitos a nadie ayuda ante un tribunal; Sócrates aprende muy bien esta lección cuando es juzgado por impiedad. El reclamo con el que la esclava recrimina a Tales vuelve a expresarse, de manera irónica, en las palabras de Estrepsíades: ¿para qué sirve aquéllo que haces? Aristófanes se burla de la inútil filosofía al hacerla compañera de lo indigno; sus estudios no se centran en lo divino sino en lo más bajo y despreciable.

El “entusiasmo” de Estrepsíades por las reflexiones socráticas muestra el despropósito: es momento de dejar de “admirar” a Tales; ya no es lo suficientemente ridículo y repugnante. El primero de los filósofos “sólo” cae en un agujero al querer observar las estrellas. En la burla que escribe el comediógrafo ateniese la anécdota del milesio se transforma en algo repulsivo; a Sócrates lo mancha lo indigno como consecuencia de su abyecta labor: un lagarto le caga encima al escrudiñar los movimientos de la Luna; lo deshonroso no deja de perturbar la labor de la filosofía.

La *idea* de la basura

La cercanía con lo inconveniente molesta y perturba: ¿por qué el saber que está diseñado para estudiar las cosas divinas está rodeado de inmundicias? ¿Son las habladurías de Aristófanes y de otros enemigos de la filosofía las que crean esta relación que no debe

ser? Lo hediondo intranquiliza al filósofo, y el desasosiego por la proximidad de lo despreciable, indeseable vecindad, se tiene que combatir sin descanso; es necesario que el filósofo, de manera insistente, obsesiva, se dedique a pensar las cosas importantes.

El *Parménides* de Platón (2008a) es un ejemplo de defensa de la nobleza del pensamiento filosófico. En este diálogo un joven Sócrates habla con entusiasmo sobre las formas de las cosas, hasta que es cuestionado por el filósofo de Elea sobre la pertinencia de admitir la existencia de formas separadas de cosas tales como pelo, barro y basura. Sócrates responde, bastante indignado, que es en extremo absurdo pensar una forma separada de esas cosas, por mucho que sean algo (130d). ¿Cómo puede haber formas de cosas que no sólo son triviales, sino también indignas?

Tras la primera irritación el ateniense admite que en algún momento le atormentó la idea de decidir “si lo que se da en un caso no se debe de dar en todos los casos” (2008a 1988a: 130d). Si hay formas para ciertas cosas parece lógico pensar que debe haber formas para todo, pero decidió abandonar esta línea de pensamiento por miedo a caer en “una necedad sin fondo” (130d). En consecuencia, decidió consagrar sus esfuerzos a esas cosas de las cuales parece indudable que existen formas: la belleza, la justicia, el bien: las cosas importantes. El viejo Parménides sonríe ante esta afirmación. Lejos de aceptar esta separación entre lo digno y lo indigno de ser pensado que Sócrates asume de manera tan tajante, afirma ante el ateniense que llegará el momento en que la filosofía termine de atraparlo y ya no despreciará ninguna de estas cosas; ahora, por su juventud, presta demasiada atención a las opiniones de los hombres (2008a: 131e). El filósofo de Elea cuestiona la tajante elección de Sócrates con una sonrisa. Las burlas y carcajadas con las que Aristófanes saluda la labor de Sócrates se han transformado, en el *Parménides* platónico, en la sonrisa del autor del poema hexamétrico sobre el ser.

La sonrisa de Parménides

El “doloroso nacimiento” de la reflexión filosófica ha juntado, en las inmediaciones del agujero, a detractores y defensores de la misma. La esclava de Tales y Aristófanes se asoman mientras se ríen de la incapacidad de la filosofía de ocuparse de las cosas “importantes”. Sócrates defiende al recién nacido despreciando las burlas de los ignorantes y

su incapacidad para pensar las cosas “importantes”. Parménides mira la escena y sonrío ante un conflicto que ha olvidado las cosas “no importantes”. Risas, indignación y una sonrisa: inutilidad, importancia y libertad.

El encomio que el estagirita hace a la filosofía señala estos tres como elementos sustanciales del quehacer filosófico. La inútil contemplación que aparece cuando los saberes útiles ya han cumplido su trabajo no se limita a los problemas de la multitud y se dedica a pensar lo realmente importante. Pero esto genera un problema: risas e indignación ¿Cómo articular estas fuerzas? ¿Qué tipo de espacio para el pensamiento organizan estas pasiones? Los límites que delimitan el espacio en el que el filósofo piensa parecen confusos, contradictorios.

Las risas de Aristófanes y la esclava, la indignación de Sócrates y la sonrisa de Parménides abren un espacio para la filosofía en el cual el despreocupado y libre ejercicio del saber parece imposible: está atravesado por todas estas fuerzas. Muy lejos de la claridad y quietud de los cielos la filosofía trata de articularse en un lugar lleno de arrebatos que la encierran, la golpean y la empujan. Pasiones encontradas arrastran al divino saber de un lado a otro con violencia y determinación. La filosofía es denigrada con burlas y defendida con indignación; se toma posición y se ataca con fuerza; las risas y la irritación quieren obligar a que el conocimiento sea de una manera.

La risa que se mofa y la indignación que desprecia delimitan, como puntos extremos, el espacio en el que un saber que se dice libre trata de ejercerse; como límites que se niegan el uno al otro tratan de convertirse en el único foco de atracción y disciplinar las elecciones del filósofo. Deja de perder tu tiempo con las cosas que para nada sirven: sólo lo útil es importante dice la risa; deja de perder tu tiempo con las banalidades de la multitud: sólo lo divino es importante dice la indignación; y Parménides sigue sonriendo.

El espacio paródico: la parodia muestra

El conflicto entre los límites que luchan por controlar aquéllo que la filosofía puede pensar descubre un espacio en el que “lo otro” de la filosofía quiere ser eliminado. La feroz disputa revela cómo los reiterados intentos por acabar con el antagonista no hacen más que fortalecer la presencia del oponente: cuanto más ruidosa es la risa o más profunda la indignación, más presente está aquéllo que hace reír o que indigna; la negación fortalece

aquéllo que se niega: el conflicto que articula el espacio del quehacer filosófico muestra una constitución contradictoria, paródica: “[L]a parodia no sólo no coincide con la ficción, sino que constituye su opuesto simétrico. Porque la parodia no pone en duda, como la ficción, la realidad de su objeto: éste es, de hecho, tan insoportablemente real que se trata, más bien, de tenerlo a distancia” (Agamben, 2005: 60). La risa muestra aquéllo de lo que se ríe. La indignación señala hacia aquéllo que hace enfurecer. Las vehementes y ardorosas pasiones que la filosofía hace surgir señalan al objeto de sus arrebatos.

Al reírse de un Sócrates que piensa filosóficamente los intestinos del mosquito y es manchado por excremento de lagarto al contemplar los cielos, la burla ridiculiza a la filosofía al hacerla compañera de las más absurdas e inútiles tareas, al unirla con lo más bajo y repugnante: y, al hacerlo, muestra la libertad de la filosofía. El saber libre puede dedicar sus esfuerzos y desvelos al estudio de lo indigno: los saberes útiles no. Las ciencias provechosas están obligadas a trabajar para satisfacer unas necesidades, unas exigencias que es necesario cumplir; la filosofía no; es libre de “perder el tiempo”.

Al reivindicar la inutilidad de la filosofía como síntoma máximo de su cercanía con la verdad, el filósofo reniega de la escasez y la necesidad que coaccionan a los saberes provechosos: y al hacerlo muestra la importancia de lo útil como condición de posibilidad para su improductivo saber. La filosofía puede aparecer una vez que las ciencias que transforman la vida material han cumplido su trabajo o, por lo menos, aseguran el tiempo de ocio en el que el filósofo puede pensar (Aristóteles, 1998: 1334a): gracias al esfuerzo de los esclavos pueden pensar algunos atenienses.

Aquél que magnifica la inutilidad de la filosofía no deja de vivir en una realidad en la que la vida material y sus contratiempos se manifiestan amenazadores y marcan las posibilidades de los estudiosos de la filosofía. Los esclavos, los mecenas, las instituciones, etcétera, han alimentado al filósofo para que pueda pensar. La “pura e inútil” labor del filósofo ocurre, ciertamente, pero ocurre en un lugar muy alejado de los cielos en los que las almas discuten despreocupadas; acontece en el mundo, corporalmente, atravesada por las penurias y exigencias de lo material.

Al alabar a los filósofos que se dedican a estudiar las cosas realmente importantes el estagirita refuerza la idea que coloca al filósofo en el camino de lo divino: y, al hacerlo, muestra que también pueden dedicarse a lo trivial y lo indigno. La filosofía puede caer en la necedad sin fondo de la que Sócrates quiere escapar al reflexionar sobre

la belleza, la justicia o el bien, y abandonar los temas que la tradición ha consagrado, alejarse de los asuntos que son “propiamente filosóficos”. El filósofo puede entregarse a nimiedades que se consideran totalmente ajenas al pensar filosófico.

Aquél que atribuye suprema importancia a la filosofía no deja de sentir la sombra de lo irrelevante sobre él. ¿Realmente el estudio de la justicia y el bien se diferencia tanto del estudio del barro y el desecho? ¿Es la reflexión sobre el intestino del mosquito un reflejo de la especulación sobre las esencias? O, por el contrario, ¿es la metafísica, la muchas veces críptica meditación sobre la realidad, un intento de poner distancia con lo no importante con una oscura apelación a la importancia? Los distintos juegos paródicos no dejan de mirar de reojo aquéllo de lo que tratan de alejarse; y Parménides sigue sonriendo.

La trascendencia de lo importante

La sonrisa con la que Parménides responde a la indignación de Sócrates parece unirse, de manera chocante, al coro de los que reivindicán la utilidad de todo saber digno de ese nombre. Al reivindicar el estudio del lodo y la suciedad frente a Sócrates, el eleata, obliga al ateniense a elegir determinados objetos de conocimiento, y a decir que el pensamiento filosófico sólo piensa cosas “dignas de ser pensadas”. La elección muestra que el filósofo reflexiona en una realidad en la que la importancia de lo “significativamente valioso”, obliga a justificar, una y otra vez, la trascendencia y repercusión de su labor: para qué sirve tu labor es la pregunta; para nada puede ser una respuesta aceptable: pero no es aceptada. La provocación parmenidea, la propuesta de pensar lo indigno revela la “trascendencia de lo importante”, la necesidad de justificar la propia labor ante aquéllos que exigen utilidad o importancia al saber. La defensa del estudio de lo irrelevante consigue que la esclava de Tales luche hombro con hombro con Sócrates para defender la importancia del saber.

Inquietud

El paradójico espacio en el que la filosofía quiere ser encerrada y en el que trata de pensar se muestra lleno de desasosiego. Parménides sonríe mientras distintas fuerzas se enfrentan; distintos fantasmas se manifiestan; distintos extremos se niegan y se atacan: y, al hacerlo, muestran. La negación muestra la sombra de lo que se niega. La separación nos acerca paródicamente a aquéllo de lo que nos queremos separar. El disonante conjunto de voces que se reúne alrededor del pozo en el que ha caído Tales asegura que la filosofía es odiosa, temible, ridícula, adorable, inútil, libre, indigna, importante, divina, irrelevante, y el filósofo trata de elaborar algo en el contradictorio espacio que se abre como resultado de la conflagración de todas estas fuerzas. La práctica filosófica es cortejada, seducida, denigrada, insultada por el discordante coro que, con esfuerzo constante, trata de negar a lo supuestamente otro de la filosofía: su utilidad, su grandeza, su libertad, su importancia, su bajeza, su ridiculez. Las ruidosas voces tratan de delimitar, de definir, de acotar, de cercar, en definitiva, de purgar a la filosofía de todas esas “adherencias” que la desfiguran.

Las voces no se cansan de afirmar que la filosofía cae en lo inadecuado, pero el mandato con el que tratan de evitar que el pensamiento filosófico haga esto o aquéllo revela, irónicamente, que lo está haciendo. Al afirmar que la filosofía no es tal o cual cosa señalan, aunque no lo quieran, que se muestra de esa manera; al declarar que la filosofía no tiene nada que decir sobre aquéllo queda claro que algo está diciendo. Cambiemos las negaciones de lugar. Si se afirma que hay que obligar a la filosofía a hacer esto o lo otro, a ser tal o cual cosa, a decir algo sobre un determinado tema, queda claro que no lo hace, no se muestra de esa manera, no dice nada sobre eso. La filosofía se resiste a satisfacer definiciones, a aceptar mandatos, a respetar límites.

La parodia filosófica: la filosofía resiste

La seriedad e importancia de la vieja filosofía no puede resistir la entrada de la incongruente novedad. Entonces ¿por qué la acepta? La obstinación por conservar ciertas formas y procedimientos para pensar nuevos problemas, nuevas importancias, nuevas utilidades, convierte a la filosofía en una disciplina sorprendente.

La aceptación de lo diferente transforma la práctica filosófica e implica que la labor del filósofo se opone a quienes le dicen “así eres”. Los temas nuevos, la inclinación a pensar cosas distintas, colocan a la filosofía en una posición resistente al responder, siempre que inicia las reflexiones de algún tema nuevo, con el “así es demasiado” (Agamben, 2005: 60) de la parodia; lo original y extraño que acepta como tema de su labor transforman el conocimiento filosófico en parodia de aquéllo que fue, es decir, en una práctica que problematiza aquéllo que se dijo de ella, en una práctica que muestra lo excesivo de cualquier discurso que al querer definir niegue la novedad y el cambio.

La resistencia, el “pero” con el que se responde de manera terca y reiterada a la definición que se quiere final, ubica el quehacer filosófico en una problemática tirantez, en un “umbral, tensionad[o] obstinadamente [...]” (Agamben, 2005: 60). Incongruente, tal vez inadecuada, la práctica de la filosofía agudiza la tensión de este espacio de resistencia paródica en el momento en que, como Parménides, no limita su curiosidad a lo ya establecido, a lo tradicionalmente importante.

Al aceptar lo nuevo y distinto como un problema que se puede pensar, que se quiere pensar, el ejercicio filosófico aporta un reparo, una dificultad que disloca la claridad de la definición que muchos tratan de aportar a la “cosa filosófica”; su afición por las novedades muestra lo ineficaz y excesivo de las determinaciones que tratan de encerrarla; el dictamen que quiere concluir con el debate y clarificar lo propio de la filosofía no puede delimitar aquéllo que tiene la costumbre de estar fuera de lugar. La extraña inclinación de la filosofía por fijarse en todo descoyunta los intentos por encerrarla y, por lo mismo, es difícil acotar su labor, sus objetos, sus posibilidades, sus virtudes, sus defectos: el quehacer filosófico mantiene la tensión. Entre lo arcaico y novedoso, entre lo conservador y lo audaz, entre lo tradicional y lo extraño, es un problema que custodia los viejos problemas mientras acepta nuevos problemas; las viejas formas aceptan lo nuevo y devienen irreductibles a la delimitación: no se dejan dirigir y por eso aceptan el riesgo de ser grotescas e insignificantes; o gloriosas y venerables; o desesperantes e indignas: cualquier caracterización es excesiva para aquéllo que se critica y resiste contra sí mismo.

Pensar y resistir

La constante “incongruencia” en la que caen las viejas formas de la práctica filosófica convierte al antiguo saber en un problema. Al buscar la claridad de los cielos el filósofo cae dentro del agujero en el que Tales cayó y no desaprovecha la oportunidad: la curiosidad por lo nuevo le obliga a estar allí: fuera de lugar; lejos de los viejos temas; equipado con los trasnochados utensilios, mientras añora las lejanas estrellas a las que ha dejado de observar.

El filósofo se enfrenta a la oscuridad de lo desconocido con las herramientas que tiene. Temeroso pero incisivo, palpa las paredes del agujero en el que trata de orientarse: trata de iluminarlas con la vieja lámpara que porta. ¿Es la herramienta adecuada? Es la que tiene y de algo le sirve: algo podrá decir sobre lo que ve. La luz de todos los cielos que ve más allá del hoyo le llama, le conmina a salir de ese lugar; pero no lo hace: eso sería demasiado. Fuera de la comodidad de la tradición, la filosofía se ubica de manera tensionada, resistentemente, entre lo antiguo y lo nuevo, entre lo digno y lo indigno, entre lo importante y lo no importante, dentro de un agujero oscuro que quiere iluminar con una luz que oscila temblorosa: definir ese extraño comportamiento siempre será demasiado: demasiado claro; demasiado bueno; demasiado importante.

El comportamiento excesivo que problematiza las definiciones vuelve a meter a la filosofía en el agujero, en el claroscuro lugar en el que resiste el intento de clarificación con comportamientos paradójicos que siempre la colocan entre todas las definiciones, con un pero que abre el problema, una y otra vez, de aquéllo que es, de cómo debe comportarse, de qué puede hacer. La práctica de la filosofía se opone a las voces que tratan de delimitar, de una vez por todas, aquéllo que la filosofía es; se resiste, sonrío como Parménides, y se mantiene en ese espacio que no es el suyo, pero del cual no se quiere marchar: el agujero que hace reír, indigna y permite pensar otras cosas.

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. (2005). "Parodia". En *Profanaciones* (Flavia Costa y Edgardo Castro, Trads.) (pp. 47-63). Adriana Hidalgo. (Obra original publicada en 2005)
- ARISTÓFANES. (2006). "Las Nubes". En *Las Nubes, Las ranas, Pluto* (Francisco Rodríguez Andrade y Juan Rodríguez Somolinos, Trads.) (pp. 19-114). Cátedra.
- ARISTÓTELES. (1994). *Metafísica* (Tomás Calvo Martínez y Carlos García Gual, Trads.). Gredos.
- ARISTÓTELES. (1998) *Política* (Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Trads.). Alianza.
- BLUMENBERG, Hans. (1999) *La risa de la muchacha Tracia. Una protohistoria de la teoría* (Teresa Rocha e Isidoro Reguera, trads.). Pre-Textos. (Obra original publicada en 1987)
- GARCÍA GUAL, Carlos. (2007). *Los Siete Sabios (y Tres Más)*. Alianza.
- LAERCIO, Diógenes. (2008). *Vidas de los filósofos ilustres* (Carlos García Gual, Trad.). Alianza.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2003). *La filosofía en la época trágica de los griegos* (Luis Fernando Moreno Claros, Trad.). Valdemar. (Obra original publicada en 1873)
- PLATÓN. (2008a). "Parménides". En *Diálogos, Volumen 5* (María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, Trads.) (pp. 7-136). Gredos.
- PLATÓN. (2008b). "Teeteto". En *Diálogos, Volumen 5* (María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero Trad.) (pp. 137-318). Biblioteca Clásica Gredos, Gredos.
- RUSSELL, Bertrand. (2010). *Historia de la Filosofía Occidental. Tomo I* (Julio Gómez de la Serna y Antonio Dorta Martín). Espasa Libros. (Obra original publicada en 1945)

LA NOCIÓN ARISTOTÉLICA DE *DEFINICIÓN* Y LA *DESIGNACIÓN RÍGIDA* DE SAUL KRIPKE:
UNA SEMEJANZA

THE ARISTOTELIAN NOTION OF *DEFINITION* AND SAUL KRIPKE'S *RIGID DESIGNATION*: A COMPARISON

Deborah RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ

Departamento de Filosofía
UNIVERSIDAD DE NAVARRA | Pamplona, España
Contacto: drodriguezro@unav.es

Resumen

Las implicaciones metafísicas de la *designación rígida* propuesta por Saul Kripke han sido duramente criticadas desde su presentación. Para varios autores, la atribución esencialista dada a la tesis de Kripke es equivocada, por lo que su análisis debería limitarse al contexto lingüístico y modal. Otros admiten que hay implicaciones esencialistas en la propuesta kripkeana, pero exigen un desarrollo detallado que supere lo propiamente dicho por el autor. Al igual que ocurre con el esencialismo, la relación entre Kripke y Aristóteles es hoy tema de debate. Una de las interrogantes centrales en este contexto se cuestiona la influencia del *Órganon* y la *Metafísica* en la propuesta kripkeana y considera la posibilidad de tomar a Kripke como un heredero del pensamiento aristotélico. El presente trabajo busca abordar esta diatriba a través de la comparación directa de las nociones de *designación rígida* propuesta por Kripke y la idea de *definición* planteada por Aristóteles. Ambas nociones se presentan como parte de una investigación lingüística pero, al mismo tiempo, están estrechamente relacionadas con el estudio metafísico de los particulares referidos, específicamente de la predicación de su esencia. La presentación explícita de las diferencias y las semejanzas entre ambas nociones

Abstract

The notion of *rigid designation* has been consistently criticized in current studies about metaphysics. In this context, many authors argue that the concept, *rigid designator*, is only a linguistic and modal notion and that Saul Kripke does not have an effective relationship with Aristotelian philosophy. Many authors deny that the *rigid designation* notion belongs to essentialism. Other authors accept the term has metaphysical implications, but they ask for a more explicit theory about these notions. The relationship between Aristotle and Kripke is a polemic one, so, in this paper, I present a comparison between two notions: Kripke's *rigid designation* and Aristotle's *definition*. Both notions have a vital relationship with metaphysical considerations, but they are also linguistic notions. This paper explores the differences and similarities between both concepts to answer the question about their relationship. At the same time, this paper defends the experience of reality as the ground for Aristotelian and Kripkean linguistic theories and recognizes the existence of essences in the life world. This relationship with the world is a commonplace implicit in both theories. In this context, this paper argues in favor of the metaphysical implications of

responde a la pregunta acerca de la relación entre Kripke y Aristóteles. Al mismo tiempo, el reconocimiento de un sustrato común que exige un término del lenguaje capaz de dar cuenta directa de lo que son los particulares del mundo se constituye como punto de partida común capaz de reconciliar el estudio de la designación rígida con ciertas ideas aristotélicas. El presente texto recupera la experiencia directa de la realidad como fundamento del lenguaje y lo reconoce como una línea que conecta el estudio de la metafísica clásica y el llamado esencialismo contemporáneo.

Saul Kripke's designation theory and finds a common thread between his work and Aristotle's.

Palabras clave: *Kripke, Saul A.* || *Aristóteles* || *Esencia (Filosofía)* || *Metafísica* || *Realidad* || *Modalidad (Lógica)*

Keywords: *Kripke, Saul A.* || *Aristotle* || *Essentialism (Philosophy)* || *Metaphysics* || *Reality* || *Modality (Logic)*

Desde la aparición de *Naming and Necessity*, la posible relación entre Saul Kripke y Aristóteles ha sido ampliamente cuestionada. Sus detractores —Witt (1989), Fine (1994), Klima (1996), entre otros— afirman que las implicaciones metafísicas que parten de la noción de *designador rígido* no se refieren realmente a los individuos en cuanto tales y que la propuesta de Kripke se limita al plano semántico y modal. Para los autores que rechazan la lectura metafísica de la designación rígida, ninguna lectura de Kripke podría entenderse como verdaderamente esencialista (Klima, 1996) a pesar de las alusiones directas e indirectas que Saul Kripke hace a la idea de esencia. La relación entre la propuesta de Kripke y la metafísica de Aristóteles es uno de los ejes principales por medio de los que se pretende legitimar o eliminar definitivamente la pretensión esencialista que surge de *Naming and Necessity*.

Frente a esta disyuntiva, este artículo se presenta como un alegato a favor de la relación entre Kripke y Aristóteles, de modo que sea posible identificar elementos comunes entre ambos autores. Esta relación, a su vez, considera la noción de *designador rígido* dentro del contexto esencialista y la posibilidad de obtener conocimiento de la realidad a través del lenguaje con el que los seres humanos se refieren a ella. La idea de *rigidez* propuesta por Kripke se sustenta en la relación directa de los

designadores con una dimensión constitutiva e inamovible de los particulares, dimensión que parece análoga a la esencia aristotélica. Del mismo modo, la propuesta aristotélica en torno a la noción de *definición* legitima la idea de que es posible dar cuenta de la esencia a través del lenguaje. Para Aristóteles, la definición expresa *lo que es* un cierto particular de la realidad y lo hace aludiendo directamente a su esencia (Aristóteles, 1982: 4, 101b20-25), de forma parecida al compromiso kripkeano de la rigidez. Así, el eje principal de esta defensa es el reconocimiento de las semejanzas entre las nociones de *designador rígido* presentada por Kripke y la *definición* en términos aristotélicos. Dado que ambas son nociones semánticas que pretenden dar cuenta de la realidad —más aún, de la esencia de los particulares— es posible establecer algunos elementos comunes entre el pensamiento de ambos autores.

En este artículo se pretende destacar la relación del itinerario semántico modal —que conduce, en última instancia, a la investigación metafísica— con la metafísica aristotélica. El pensamiento de Aristóteles se concibe como el sustrato del planteamiento de Kripke y, con ello, se legitiman las conclusiones esencialistas que se desprenden de la noción de *designador rígido*. A pesar de sus desencuentros, la designación rígida y la definición aristotélica comparten una misma concepción de la realidad y, con ello, de la capacidad del ser humano para aprehenderla y expresarla.

Con el fin de desarrollar una explicación ordenada y sistemática, el presente artículo consta de cinco partes: una primera sección se concentra en explicar la noción de *designador rígido* propuesta por Kripke en *Naming and Necessity*; por otro lado, la segunda sección presenta un panorama general desde el cual comprender la noción de *definición* planteada por Aristóteles a lo largo de sus trabajos. La tercera y cuarta sección están dedicadas a la comparación directa entre ambas nociones: en la tercera sección se destacan las diferencias más evidentes entre ambas propuestas y la cuarta sección señala un punto de encuentro común entre ellas. La quinta sección concluye con una recopilación de los elementos más destacables de toda la exposición anterior.

La noción de *designador rígido*

Un designador rígido es aquél que da cuenta de un mismo particular en todo mundo posible (Kripke, 1985: 56). A partir de esta premisa, es indispensable tener presente dos elementos centrales para la correcta comprensión de la propuesta de Kripke: (1) la designación rígida es una noción lingüística que se centra en ese “dar cuenta”; y (2) la concepción kripkeana de “mundos posibles”. El primero de estos elementos no requiere de mayor explicación además de recordar que la designación forma parte de la comunicación humana y que, en sí misma, no posee ninguna constitución externa al lenguaje. Del mismo modo, para Kripke, los mundos posibles son una herramienta mental —sin ningún compromiso ontológico ulterior (Pérez-Otero, 2009)— con las cuales evaluar la rigidez de la designación. Para Kripke (1985), “un mundo posible está *dado mediante las condiciones descriptivas que asociamos a él*” (52), es decir, se constituyen a través del establecimiento de hipótesis para un cierto particular. Así, son mundos posibles aquéllos en los que son verdaderos enunciados del tipo: “Aristóteles no enseñó a Alejandro Magno” o “Moisés se quedó a vivir cómodamente como hijo del faraón” (Kripke, 1985: 39-41). La rigidez se evidencia con el hecho de que, para todos esos mundos posibles, el nombre con el que se hace referencia a un cierto particular es siempre el mismo (69-70). Esta concepción de los mundos posibles no sólo es coherente con la propuesta de la designación rígida, sino que permite la consideración modal sin las dificultades propias de la identificación de la identidad transmunda (47-56).¹ En conjunción, estas dos nociones sostienen la tesis de que, para Kripke, un designador rígido es un elemento identificador, expresable y reconocible, que no se ve afectado por las circunstancias por las cuales pueda atravesar el particular designado.

Esta superación de las circunstancias específicas con las que se identifica a un particular es lo que separa la propuesta de Kripke (1985) de sus predecesores descriptivistas (60). Para Kripke (1985), el designador da cuenta de una dimensión propia e identitaria, que no puede perderse ni modificarse a depender de las circunstancias específicas del particular (31-40). Si se considera como posible la verdad del enunciado *Aristóteles pudo*

1 La comprensión kripkeana de los mundos posibles como escenarios estipulados permite considerar a los particulares efectivos dentro de esos mundos sin necesidad de comprometerse con unas pseudo identidades paralelas o contrapartes existentes de forma independiente. Esta duplicidad presenta unas dificultades ulteriores presentadas por otros autores —Lewis (1973) o Chisholm (1967)— de las cuales la teoría de la designación rígida queda exenta.

no haber enseñado a Alejandro Magno, es necesario comprometerse con el hecho de que los nombres y las descripciones no son equivalentes y de que, por lo tanto, el enunciado *Aristóteles fue el maestro de Alejandro Magno* no sea una tautología. La designación rígida kripkeana no sólo recupera el carácter informativo de los enunciados de identidad entre nombres y descripciones, sino que hace posible la consideración de diferentes escenarios para esos particulares descritos sin que con ello se comprometa su identidad. Para Kripke, ambas afirmaciones —imposibilidad de establecer escenarios contrafácticos para un particular y la reducción del carácter informativo de una identidad nombre-descripción— son falsas. De este modo, “Aristóteles es el maestro de Alejandro Magno” “expresa el hecho de que Aristóteles enseñó a Alejandro Magno, algo que podríamos descubrir que fue falso. Así *ser el maestro de Alejandro Magno* no puede ser parte [del sentido del] nombre” (Kripke, 1985: 39). La afirmación de la propuesta de Kripke exige el abandono de toda tesis descriptivista que rivalice con la idea de que la designación supera el *sentido* en términos fregeanos y se conecta directamente con el particular (García Suárez, 1978).

La tesis de Kripke no debe confundirse con una suerte de compromiso, previo al acto de nombrar, a través del cual un particular se identifica con un cierto nombre. Ciertamente, es posible plantear un mundo posible en el cual Aristóteles no sea llamado *Aristóteles*, sino que responda a un nombre distinto. No hay ninguna suerte de predestinación que conecte un nombre con un particular específico, así que la selección del nombre es contingente. Aun así, esta consideración no atenta contra la tesis kripkeana. La propuesta en pro de la designación rígida se concentra precisamente en esto: los nombres señalan siempre al mismo individuo y permiten presentar situaciones contrafácticas acerca de ese mismo individuo, incluyendo situaciones acerca del propio hecho de nombrar (Kripke, 1985: 69).² Es decir, aunque la acción de nombrar esté contextualizada por circunstancias contingentes, la relación establecida entre el nombre y el particular es necesaria (44-45).

2 En la primera conferencia de *Naming and Necessity*, Kripke considera la tesis de William Kneale donde el significado de un nombre es la propia atribución, es decir, “‘Sócrates’ significa simplemente ‘el hombre llamado Sócrates’”. Kripke rechaza esta propuesta al rescatar el carácter informativo —no tautológico— de la descripción “Sócrates era llamado ‘Sócrates’”. Del mismo modo, Kripke (1985) señala que aun aceptando la propuesta de Kneale, se concluye un argumento circular donde el acto de nombrar y el propio nombre se exigen mutuamente como su causa (76-77).

A partir de aquí, Kripke (1985) afirma que es imperiosa una distinción entre los nombres y las descripciones (40-43), siendo los nombres “designadores rígidos” y las descripciones “designadores no-rígidos” o “designadores accidentales” (56). La relación entre ambas designaciones se evidencia con el ejemplo de Aristóteles y lleva a concluir que la rigidez está vinculada con una dimensión identitaria e inamovible de los particulares: una dimensión que no puede ser modificada a través de los mundos posibles (50).

Las nociones de *necesidad* y *posibilidad* evidencian el contexto modal en el que Kripke desarrolla su teoría, pero, en muchas ocasiones, el autor se remite a la evaluación intuitiva, precientífica, de estas variables. El ejercicio de considerar un particular a través de los mundos posibles no precisa de más herramientas teóricas que el conocimiento directo del particular específico. Esa aprehensión de la identidad de los particulares es un elemento fundamental en la propuesta de Kripke, pues sustenta la necesidad con la que el designador puede referirlo y hace posible que la relación entre el nombre y el designador pueda considerarse en términos esencialistas, aun cuando se entiende que esta intuición puede ser falible (García-Encinas, 2015).

En este contexto puede entenderse por qué Kripke (1985) reincorpora a su teoría algunas descripciones que considera esenciales y que, por lo tanto, designan rígidamente (64). Aunque es posible que Kripke utilice la noción de *esencial* de una forma no rigurosa, la atribución de *esencial* para algunas de las propiedades de los particulares introduce de manera directa y explícita la terminología esencialista dentro de la propuesta kripkeana. A lo largo de *Naming and Necessity* se señala que las propiedades esenciales son la composición bioquímica, el origen y la forma del particular (Kripke, 1985: 117-136 y Witt, 1989: 183). Esta clasificación evoca, hasta cierto punto, la teoría de las cuatro causas propuesta por Aristóteles (2020: V, 2, 1013a25-1014a25), pero eso no será mencionado en el discurso de Kripke (Witt, 1989: 188-189). Lo referente a las propiedades esenciales se menciona aquí como evidencia de la aproximación kripkeana a la investigación metafísica, pero no se desarrollará de forma detallada.³

Para el autor de *Naming and Necessity*, el interés central está en destacar que estas propiedades no equivalen a la esencia ni constituyen como conjunto la identidad del particular (Kripke, 1991: 162). Resulta de especial relevancia comprender que

³ Para una investigación más detallada de este aspecto se recomienda consultar Wiggins (1980) y Oderberg, D. S. (2001: 27-45).

para Kripke las propiedades esenciales dan cuenta de la esencia, demuestran que existe esa dimensión esencial de los particulares referidos, pero nunca se equiparan con ella. Kripke (1985) abandona el nominalismo y se compromete con la idea de que esta dimensión constitutiva está en los particulares y nunca en las palabras o descripciones con las que se les refiere (122-123).

La articulación de todos los elementos presentados en *Naming and Necessity* es lo que constituye la noción de *rigidez* atribuida a ciertos designadores. La necesidad, como elemento modal, con la que se identifican el nombre y lo nombrado sobrepasa el mero ejercicio lingüístico y se presenta como premisa para el compromiso directo entre el ser humano que nombra y la dimensión inamovible e identitaria del particular nombrado. Esto es, expresado en términos aristotélicos, asumir que los particulares tienen esencia. Esta relación directa —no mediada por descripciones— presupone que: a) existe esa dimensión esencial de los particulares y b) que es posible dar cuenta de ella a través de las expresiones del lenguaje (Kripke, 1985: 139).

Así entendida, la rigidez que Kripke atribuye a sus designadores encuentra cierta afinidad con la concepción aristotélica de la esencia. Aunque es cierto que Kripke no alude directamente a Aristóteles dentro del desarrollo de *Naming and Necessity*, la lectura minuciosa de su trabajo encuentra planteamientos y premisas comunes entre ambos autores. La esencia expuesta en términos aristotélicos es previa y subyace como premisa implícita a lo largo de todo el desarrollo de las nociones de *rigidez* y *designación*: sin la *esencia aristotélica*, no habría ningún elemento de la realidad al cual se pueda designar rígidamente, es decir, la noción de *esencia* de Aristóteles legitima la consideración de que hay una cierta dimensión de los particulares que les hace *ser lo que son* independientemente de sus circunstancias efectivas. A partir de ahí, la designación rígida propone una manera de nombrarla.

La definición en Aristóteles

La pretensión con la cual se busca dar cuenta de la esencia de los particulares a través del lenguaje no es única de Kripke. Dentro del pensamiento aristotélico, la noción de *definición* se entiende como la expresión capaz de referir a las cosas mismas, superando sus descripciones superficiales (Witt, 1989: 120). Así como la rigidez kripkeana se

compromete con una dimensión identitaria y constitutiva de los particulares, la *definición* es, dentro del pensamiento de Aristóteles, la expresión lingüística que da cuenta de la esencia de los particulares —de la intuición que los seres humanos tienen sobre ella— de modo que sea posible conocerla (Charles, 2000: 217-220, 250-251). Al igual que ocurre con la designación rígida, la forma como se constituye la noción de *definición* presupone la aparición efectiva de las esencias en el mundo y la posibilidad de dar cuenta de ellas a través de lenguaje. Ésta no es una conclusión banal, sino que se presenta como punto de partida para toda reflexión posterior acerca de los modos de referirla.

En la teoría aristotélica la definición pertenece a la primera operación del entendimiento y se concibe como un producto del *logos*: es la oración que manifiesta de forma total y única el *qué es ser* —τὸ τί ἦν εἶναι— de un particular (Aristóteles, 1982: 5, 102a1). La relevancia que adquiere el plano semántico no debe confundirse con la idea de que la esencia misma es un productor del entendimiento: para Aristóteles “una definición es una representación mental de lo que es una esencia” (Le Blond, 1979: 63), pero la esencia misma —ese *ser* de las cosas— sigue estando en las cosas del mundo. Esta afirmación constituye la propia noción de “definición” de modo que pueda identificarse y diferenciarse frente a otros enunciados.

Lo primero que hay que tener en cuenta es que la definición no se limita a establecer relaciones de sinonimia o a dar significados a las palabras (Witt, 1989: 59), es decir, “una equivalencia verbal no es necesariamente una definición” (Le Blond, 1979: 63), porque la definición aristotélica no es una relación entre palabras. Así, la relación entre la definición y lo definido es condición necesaria para la propia definición. En cuanto a actividad del *logos*, la práctica definitoria propuesta por Aristóteles da como resultado una expresión lingüística directamente conectada con la realidad (Le Blond, 1979: 65). De este modo, si la esencia es aquéllo que da constitución a un cierto particular y la definición es el enunciado que expresa la constitución última de los particulares, entonces se concluye que la definición es una expresión que da cuenta de la esencia. En el contexto aristotélico, se establece entre las nociones de *esencia* y *definición* una relación recíproca, donde todo lo que puede ser definido se compromete implícitamente con la posesión de una esencia, y viceversa (Le Blond, 1979: 63): “Hay esencia de todas aquéllas cosas cuyo enunciado es definición” (Aristóteles, 2020: VII, 4, 1030a5). A partir de aquí, la comprensión de la esencia limitada al plano semántico queda definitivamente desterrada.

La comprensión total del término *definición* dentro de la obra de Aristóteles requiere una exposición minuciosa, pero a los efectos de este artículo su consideración se centrará en los elementos indispensables a tener en cuenta para su contraposición con la tesis kripkeana. Es por este motivo que su relación con el plano semántico-modal ocupa un lugar central en la exposición. Dicho esto, y como ya se ha expresado, tampoco se pretenden restringir la concepción de la *definición* al plano semántico, sino apuntar —aunque se reconoce la necesidad de una explicación pormenorizada ulterior— sus implicaciones y compromisos metafísicos.

Así, una importante implicación metafísica de la definición aristotélica es su condición explicativa (Charles, 2000: 245-255). El *ser* de un particular expresado en la definición es lo que sustenta el hecho de que ese particular pueda reconocerse según ciertas categorías o clases, por ejemplo: el que Aristóteles *sea* un ser humano o que Laika *sea* un perro. Ese *ser* —la forma— de un particular explica el hecho de que pueda reconocerse como “humano” o como “perro” respectivamente y de que pueda aprehenderse como un cierto elemento de la realidad (Witt, 1989:179). La causa de ese reconocimiento se fundamenta en la realidad del particular y se expresa a través de la definición, de ahí su carácter explicativo. “El definicional-causal esquema de los *Analíticos* está hecho con mayor determinación con las nociones para designar e interpretar el mundo físico, tales como la materia, la forma, los procesos y las finalidades” (Charles, 2000: 253), de modo que, una vez más, se reitera el hecho de que la definición esté anclada y sustentada en la experiencia de la realidad efectiva.

Ésta es la razón por la cual sólo aquéllos elementos con esencia —las sustancias— pueden ser definidos. Del mismo modo, las propiedades en sí mismas y los universales no se pueden definir (Witt, 1989: 103-105).⁴ Esta exclusión para las propiedades y universales responde a la forma como se articulan las definiciones. Para Aristóteles, el enunciado que define presenta un género universal y unas propiedades diferenciadoras (Aristóteles, 2020: VIII, 1, 1042a15-20). En aras de evitar una regresión *ad infinitum* —donde cada uno de los elementos que componen una definición generen a su vez su propia definición—, se establece que sólo las sustancias del mundo son definibles y se le confiere una condición primaria a los géneros y diferencias usados para definir. Esto

4 Una explicación pormenorizada acerca de la definición de los universales o de las clases naturales sobrepasa los intereses específicos de este estudio, por lo que sólo se hará esta breve mención.

es coherente con el carácter explicativo antes mencionado, donde la definición explicita la esencia como causa primera de los particulares del mundo, haciendo posible la clasificación y comprensión de la percepción (Le Blond, 1979: 65-68). Así podría decirse que un particular *exige* al *logos* su definición en cuanto es percibido como un elemento de la realidad. De esta forma, el carácter explicativo de la definición no rivaliza con la expresión legítima de la esencia de los particulares y, al mismo tiempo, se compromete con un conocimiento efectivo —episteme— del mundo (Pérez-Ilzarbe, 2009: 73-75).

Lo hasta ahora expresado con respecto a la definición aristotélica podría llevar a considerarla como una noción fragmentada, es decir, donde la independencia de sus elementos le da a la definición un papel meramente aglutinante. Ésta es una comprensión equivocada y debe abandonarse. La definición aristotélica es una noción unificada y unificadora, es decir, se presenta como una noción atómica, que da cuenta de la esencia. La definición remite a los elementos constitutivos que se engloban dentro de la esencia, al mismo tiempo que se identifica como una única noción inteligible (Aristóteles, 2020: VII, 6, 1045a10-20). La forma de enunciado con la que se presenta la definición y su correspondencia como elemento causal no deben entenderse como una división dentro de la esencia y, por lo tanto, tampoco se corresponden con una noción de *definición* hasta ahora expuesta. La dependencia directa que hay entre la definición aristotélica y la realidad se hace evidente: el alcance y la composición de la expresión definatoria está delimitada por la propia constitución única de la esencia y no como un conjunto de propiedades sin relación entre sí.

Del mismo modo que no debe entenderse como una noción fragmentada, comprender la esencia como una propiedad de los particulares —y, en consecuencia, comprender la definición como equivalente a la predicación de propiedades— es un error. A partir de aquí, hay dos planteamientos que se niegan desde una perspectiva aristotélica: el primero es que “tener una esencia” sea un enunciado que se corresponda con la definición. Como ya se ha mencionado, la esencia es condición de posibilidad para la definición, por lo que esta equivalencia no llevaría a un razonamiento circular. Así, “tener una esencia” no responde a la exigencia causal y explicativa de la definición: “tener una esencia” no aporta conocimiento acerca de lo definido. El segundo planteamiento que se niega es la equivalencia entre la definición y cualquier otro enunciado de propiedades —verdaderas o falsas— de un particular. Es decir, predicar que un particular posea una esencia o la forma como ésta se constituye no

equivale a la predicación de sus propiedades sensibles como pueden ser el color o el tamaño de un particular (Witt, 1989: 103-104). Aunque se haya afirmado que la definición aristotélica está constituida por un género y unos accidentes diferenciadores, esto no se equipara a la enumeración de características instanciadas. La definición no debe confundirse con el enunciado de un *cluster* de propiedades. Ambas negativas están estrechamente relacionadas: la identificación de la esencia como causa es lo que niega la predicación de la esencia como una propiedad cualquiera del particular (Witt, 1989: 121). Si la esencia no es una propiedad, su expresión lingüística tampoco será una identidad entre una descripción y una característica.

A partir de todo lo expuesto hasta ahora, es posible concluir que la *definición* que concibe Aristóteles se entiende como el hacer del *logos* capaz de dar cuenta efectiva de la esencia de los particulares. Esta esencia, a su vez, se entiende como una noción causal y unitaria, cuya expresión está fuertemente determinada por elementos explicativos. La definición aristotélica responde al *qué* y al *porqué* de los particulares, cuya aprehensión primera se basa en la experiencia efectiva del mundo (Charles, 2000: 245-250). De este modo se comprende que, para Aristóteles, en el definir se da una articulación del intelecto humano en relación con el mundo (Le Blond, 1979: 73). Dentro de su esencialismo, Aristóteles se procura esta expresión para dar cuenta de la esencia efectiva de los particulares.

A partir de aquí, para los intereses de este artículo, éstas son las ideas de mayor relevancia en cuanto a la noción de *definición* aristotélica: en primer lugar, su constitución como unidad, diferenciada de las descripciones o propiedades de los particulares; y, en segundo lugar, el reconocimiento de que una expresión lingüística es efectivamente capaz de dar cuenta de la esencia. La pretensión de dar cuenta de la esencia a través de una expresión lingüística queda legitimada: la definición aristotélica se presenta como arraigada en la experiencia del mundo y de los particulares que lo conforman, de modo que se aleja de la consideración únicamente lingüística a la vez que aproxima la dimensión semántica y la metafísica de su pensamiento.

Diferencias entre la propuesta de Kripke y la de Aristóteles

La exposición de las nociones de *rigidez* kripkeana y de *definición* aristotélica pone de manifiesto algunas de las diferencias que existen entre ambas nociones. Aunque este estudio pretende destacar el sustrato común que da origen a ambas propuestas, sería engañoso ignorar los desencuentros que hay en las tesis de estos dos pensadores. La identificación de estas diferencias permite la mejor comprensión de cada una de estas nociones, de modo que pueda establecerse con mayor claridad la relación entre ambas.

Lo primero que hay que destacar es que este estudio defiende la correlación entre la *definición* aristotélica y la designación rígida. Esto no debe confundirse con una relación de equivalencia entre la noción de *definición* presentada por Aristóteles y el uso que hace Kripke del mismo término *definición*. A lo largo de *Naming and Necessity*, el término *definición* aparece repetidas veces, pero ésta no se corresponde —o al menos no totalmente— con la definición aristotélica hasta ahora presentada. Dentro del planteamiento de Kripke, se hace un uso poco riguroso del término *definición* llegando a distanciarse de nociones como la de *necesidad* o *rigidez*; en ocasiones, Kripke parece confundir la definición con otras nociones semánticas como la de *significado* o incluso la de *descripción* (Kripke, 1985: 60-67). Estos distanciamientos son los que impiden una correspondencia en el uso del término *definición* con respecto a los trabajos de Aristóteles.

Un ejemplo claro de este uso laxo del término *definición* en *Naming and Necessity* aparece cuando Kripke se refiere a la mesa que tiene frente a él: “tengo la mesa entre mis manos, puedo señalarla, y cuando pregunto si *ella* podría haber estado en otra habitación, estoy hablando, por definición, de *ella*” (Kripke, 1985: 60). La consideración de los mundos posibles exige un compromiso con el particular referido y esto es señalado como una suerte de *definición*. Este ejemplo, aunque ilustra lo que Kripke pretende demostrar en ese momento —la identidad individual de los particulares—, entraña más dificultades que soluciones. El hecho de referir a un artefacto y que además se le señale con un sustantivo común —‘mesa’— lleva a una serie de reflexiones que exigen un desarrollo mucho más detallado de la designación rígida y que llegan a rivalizar con lo defendido por el propio Kripke con el ejemplo. Para los intereses de este texto, lo

importante es ilustrar cómo el uso que Kripke hace del término *definición* no se corresponde con la noción de *definición* presentada por Aristóteles. En ocasiones, Kripke alude a la *definición* para referirse a un conjunto de propiedades destacables o apreciables de un particular, aunque estas propiedades no sean esenciales (Kripke, 1985: 71-74).⁵

De este modo, es imprescindible entender que aquí se da una suerte de homonimia, donde el término *definición* tiene unos ciertos compromisos dentro de la reflexión aristotélica y otros distintos en el contexto de *Naming and Necessity*. La correspondencia o no de la definición con las propiedades necesarias de los particulares obliga a una lectura de Kripke que diferencie a la definición que expresa la esencia y la definición que describe (Kripke, 1985: 64-68). Esto puede deberse a la diferencia establecida por Kripke entre los enunciados que “fijan una referencia” y aquéllos que “dan un significado” (Kripke, 1985:23). Ésta es una diferencia a través de la cual Kripke distingue las descripciones que señalan alguna propiedad del particular, generalmente para identificarlo con respecto a otros, y aquéllas descripciones que expresan lo que el particular *es*, independientemente de cuáles sean sus propiedades más destacables. Se atribuye rigidez sólo a las descripciones que dan un significado (Kripke, 1985: 135-137) con lo cual, sólo este tipo de enunciados pueden pensarse como refiriendo a la esencia. Aun así, la lectura de Kripke (1985) es confusa dado que el término *definición* se usa como sinónimo de ambos tipos de descripciones (67). Esta confusión se debe al uso desordenado que Kripke hace del término *definición*, a pesar de que ambos tipos de descripciones estén claramente diferenciados en *Naming and Necessity*.

Una vez superada la posible confusión entre el uso del término *definición* en Aristóteles y Kripke, se destacan otras diferencias presentes a lo largo de su pensamiento. Aunque en ambas tesis subyace la pretensión de dar cuenta de la esencia, está condicionada por algunos compromisos ulteriores en los que ambos autores difieren. Mientras que Kripke (1985) asegura que los nombres propios del lenguaje común son designadores rígidos (40-43), la definición aristotélica se identifica como un nombre compuesto y niega la posibilidad de referir individuos específicos. Así, en el contexto aristotélico, un nombre nunca se identificará con una definición y, por lo tanto, tampoco dará cuenta directa de la esencia del particular.

5 Aristóteles (2020) señala explícitamente que no todo enunciado que pueda establecer una identidad con un nombre debe entenderse como una definición. Así, puede reconocerse particulares, incluso nombrarlos, y luego describirlos sin definirlos (1030a1-20).

Aristóteles (1999) afirma que la definición es siempre un nombre compuesto, es decir, una sentencia u oración cuyas partes son significativas (3, 16b25-17a10). A diferencia de lo presentado por Kripke, la definición aristotélica es siempre un enunciado (Aristóteles, 1982: 5, 102a5). Esto se debe, hasta cierto punto, a su constitución causal y explicativa. La definición así entendida exige una estructura lingüística capaz de dar cuenta de forma específica de ciertas propiedades de aquéllo a lo que se refiere. Aquí es importante recordar que no toda demostración puede considerarse una definición en el sentido aristotélico o, lo que es igual, que una la estructura de lo expresado no determina si se trata o no de una definición. La diferencia estriba en el valor cognitivo, donde la definición se compromete a dar cuenta efectiva de la esencia (Pérez-Illarbe, 2009: 74-84). Este valor cognitivo de la definición es lo que permite a Aristóteles afirmar que no todo lo que se posee un nombre es definible (Aristóteles, 2020: 4, VII, 1030a15).

Ésta puede ser la diferencia que más salta a la vista con respecto a la designación kripkeana, dado que, para Aristóteles, los nombres no dan cuenta de la esencia de lo que nombran. Cuando Aristóteles pretende dar cuenta de la esencia, lo hace de una manera mucho más delimitada, de modo que se pueda *hablar* acerca de la esencia y aportar información sobre ella. Ésta es probablemente la causa de esta importante diferencia con Kripke: la designación rígida se conforma con apuntar la existencia de una esencia individual utilizando como evidencia el papel que cumplen los nombres propios en el lenguaje común. Esto puede deberse a que, para Aristóteles, la esencia es un supuesto incuestionable mientras que para Kripke es un descubrimiento. De este modo, se concluye que hay una diferencia notable en la estructura lingüístico-lógica de las nociones presentadas por Kripke y Aristóteles respectivamente. Más allá de sus implicaciones metafísicas y semánticas, la definición y la designación rígida poseen una notable diferencia en cuanto a la forma como organizan el lenguaje y el modo en el que aparecen dentro del discurso. La posibilidad de dar cuenta de la esencia a partir de un único término —un nombre propio entendido como designador rígido— es inconcebible dentro de la propuesta de Aristóteles, donde la correspondencia entre la expresión y la esencia de lo expresado está sustentada en su valor cognoscitivo y explicativo. Esto limita —como se verá a continuación— aquéllas cosas que son definibles, excluyendo a los particulares específicos (Gambra y Oriol, 2015: 70-71).

Dentro de la propuesta de Kripke, la identidad del particular referido es determinante en el compromiso con la rigidez de la designación. Por el contrario, Aristóteles afirma que los particulares específicos no podrán ser nunca definidos en su individualidad, es decir, la definición no se relaciona con la identidad (Witt, 1989: 143-144). Una vez más, esto está estrechamente relacionado con la dimensión causal e informativa intrínseca de la definición aristotélica. En consonancia con todo el resto de su planteamiento, Aristóteles asegura que la definición se corresponde con un conocimiento de los universales (Witt, 1989: 152). Con esto no se pretende negar la aparición de las esencias *en* los particulares del mundo, pero rechaza que cada particular pueda poseer su propia designación específica: al ser un elemento causal, la esencia se corresponde con la forma de los particulares y, con ello, se convierte en una noción compartida por varios de ellos. Esta forma responde a “lo que es” un particular, refiere a su constitución *primera, previa* a toda atribución de propiedades y de mayor compromiso con su constitución más nuclear: al preguntar qué es una cierta cosa, se contestará con mayor acierto “es un hombre” antes que “es alto” o “es calvo” (Aristóteles, 2020: VII, 1, 1028a10-30). La forma impera y con ello también lo universal.⁶

De este modo, Aristóteles conserva su intención original de dar cuenta de lo que las cosas son en sí mismas y elude las dificultades relacionadas con las características específicas de cada uno de los particulares instanciados (Witt, 1989: 162-172). Aristóteles sacrifica la diferencia identitaria entre dos miembros de una misma clase —Sócrates y Platón, por ejemplo— en pro de la adquisición de un conocimiento general acerca de la constitución —explicativa— de su causa (Witt, 1989: 188-193). “En la visión de Aristóteles, las formas individuales o esencias de dos seres humanos pueden ser especificados en una sola definición, la definición de ‘ser humano’” (Witt, 1989: 191).

Así entendida, la definición aristotélica se distancia de la designación rígida al rivalizar con varios de sus elementos fundamentales. Para Kripke, el valor de la designación rígida está en la conexión de un nombre con el particular referido, sin que éste tenga que abandonar su individualidad. Los nombres propios —entendidos como designadores rígidos— están en relación con la dimensión nuclear

⁶ Esta concepción de la *definición* genera ciertas tensiones dentro de la propia propuesta aristotélica, pues excluye a las sustancias compuestas de entre los particulares definibles y, por lo tanto, de entre los objetos de conocimiento (Witt, 1989: 153).

del particular específico, de modo que pueda conocerle en todo mundo posible (Kripke, 1991:109). Lo referente a los nombres de clases naturales también es señalado por Kripke, de modo que no se excluye la rigidez de ciertas expresiones universales, pero es un tema controvertido que se detalla muy poco en *Naming and Necessity*. Lo que resulta discutible a efectos de este texto es la negativa de conexión nombre-esencia dentro del marco aristotélico.

Para Kripke, la diferencia entre dos particulares específicos no es desdeñable y, por el contrario, está fuertemente implicada en la rigidez con la que se le designa a él y no a cualquier otro individuo de su misma clase (Witt, 1989: 191). Esta especificidad representa la exigencia fundamental presentada por Kripke antes las nociones semánticas precedentes, incluyendo la definición aristotélica. Sólo en el contexto de la tesis kripkeana, la identidad de los individuos es un elemento central en la consideración y expresión de su esencia.

A partir de aquí se concluye que existen importantes desencuentros entre la propuesta de Kripke y la noción de *definición* en Aristóteles. El estudio detallado de ambas propuestas muestra que su desarrollo se distancia cada vez más hasta llegar al enfrentamiento directo de ciertos postulados. Pero, aun así, es posible rescatar una línea conductora que conecta la investigación de ambos autores. La noción de *definición* aristotélica se identifica con una estructura expresiva con la cual dar cuenta de la esencia, pero no compromete a la esencia misma. La forma de dar cuenta de la esencia de los particulares a través de una noción universal no implica que las esencias sean entendidas como nociones universales. Kripke y Aristóteles se enfrentan con sus propuestas semánticas, pero presuponen una misma idea de la esencia, es decir, entienden a los particulares referidos de la misma manera (Witt, 1989: 151-153).

De este modo, admitiendo los desencuentros entre la constitución específica de la rigidez kripkeana y la definición aristotélica, es posible identificar una concepción metafísica originaria común. Ambas nociones comparten un mismo punto de partida y se sustenta en una misma concepción del mundo, del conocimiento que los seres humanos pueden adquirir de él y de la forma —directa— como pueden referirlo. El estudio detallado de Aristóteles hace posible identificar grandes diferencias entre sus ideas y las tesis kripkeanas, por lo que afirmar que son propuestas hermanadas sería erróneo. Pero, a pesar de estas diferencias, el sustrato

común que da origen a ambas teorías, y que se distingue de otras importantes propuestas metafísicas, es lo que permite trazar una línea a través de la cual las ideas aristotélicas llegan a Kripke y sustentan la rigidez de su designación.

La experiencia de la realidad como punto de partida: la semejanza entre Kripke y Aristóteles

Aun cuando las diferencias entre la propuesta de Kripke y la de Aristóteles son múltiples y destacables, todavía existe un elemento común y determinante que pone en relación ambas teorías. Como ya se ha señalado, la identidad de los particulares es un elemento central dentro de la designación kripkeana, mientras que para Aristóteles no es un factor a considerar dentro de la definición, ni siquiera como rasgo general de su esencialismo (Witt, 1989: 190-197). Aun así, ambas propuestas parten de una cierta concepción compartida acerca del mundo referido. El esencialismo aristotélico, en tanto afirmación de que los elementos del mundo poseen una esencia determinada e identificable por los seres humanos, subyace como premisa implícita a toda la propuesta de la designación rígida. Ésta es, posiblemente, la herencia que el pensamiento de Aristóteles ha dejado en la tesis de Kripke: una comprensión del mundo integrado por sustancias definibles. Ésta no es una conclusión banal tanto para Aristóteles —quien se enfrenta a la tesis platónica que le precede (Owen, 1979: 13)—, ni para Kripke —quien presenta una teoría esencialista en medio de un contexto analítico y relativista (Pérez-Otero, 2006: 143).

“Para Aristóteles, *cualquier* definición es una forma de dar cuenta de lo que es una cosa [...], más aún, está estrechamente conectada con el hecho de que se hace referencia a la esencia de lo que lo conforma” (Bolton, 1976:524). En este contexto, la definición de un particular es decir qué es aquéllo de lo que se habla. Esta consideración sobre la propia identidad del particular no está presente en los primeros analíticos pero que es recuperada por autores más recientes como lo es Kripke (Berti, 1987: 215). La posibilidad de esa conexión entre la expresión y la esencia de lo referido es el elemento que Kripke toma de la metafísica aristotélica —de forma consciente o no— e incluye en la constitución de los designadores rígidos. El compromiso con la

existencia de una esencia aprehensible y expresable de forma directa es compartido por ambos autores. La inquietud inicial que mueve a Kripke a conferir rigidez a los nombres se presenta como análoga a la consideración aristotélica acerca del mundo y de la forma de dar cuenta de él de forma efectiva.

Esta semejanza está respaldada por otro elemento común entre ambos: la diferenciación entre la esencia misma y la predicación de sus propiedades. A lo largo de *Naming and Necessity*, Kripke se refiere a la predicación de propiedades esenciales como evidencia de la esencia, es decir, eliminan cualquier duda acerca de la existencia de la esencia. La bibliografía contemporánea tiende a afirmar que, para Kripke, las propiedades esenciales son partes componentes de la esencia o que la esencia misma es una propiedad del particular (Witt, 1989: 182-183; Sánchez Martínez, 2019: 223-225), pero tales atribuciones no se afirman en el discurso de Kripke. Aunque es un elemento de posible debate, no hay una correspondencia directa expresada en *Naming and Necessity*, por lo que las propiedades esenciales pueden entenderse como elementos adicionales, diferenciados de la concepción de la esencia misma. Tal y como las presenta Kripke, las propiedades esenciales no poseen ningún carácter privilegiado a la hora de reconocer a un cierto particular, sino más bien de ejemplificar el hecho de que posee una esencia inamovible (Nubiola, 1984: 294). Por lo tanto, estas propiedades son sintomáticas: muestran que los particulares tienen esencia dado que es posible hablar de sus propiedades esenciales, destacando su carácter epistemológico. Este tema requiere una investigación más rigurosa que no es posible llevar a cabo aquí.

Para que la designación rígida sea tal, Kripke se compromete con la aprehensión de un elemento nuclear e identitario presente en los particulares del mundo. Este núcleo, tal y como se desprende de la explicación de Kripke, se asemeja de manera importante a la esencia aristotélica, dado su carácter constitutivo de la realidad, desde la realidad. La relación directa entre el elemento semántico y el metafísico presente en Kripke también está sustentada por Aristóteles en tanto su metafísica y su lógica ya presentaban la idea de *definición*, encargada de dar cuenta de la esencia. El aristotelismo es el subtexto que atraviesa el pensamiento de Kripke, ya no tanto en su desarrollo como en las premisas implícitas acerca de la realidad que toma como punto de partida. Entre ambos autores existe una concepción común de la realidad, comprometida con tesis de profunda relevancia como son la propia idea de esencia y su relación con el conocimiento humano.

Al igual que Aristóteles entiende que la definición debe superar el plano semántico —dado que no equivale a dar un sinónimo del nombre— y conectarse con la realidad, la designación rígida se compromete con la constitución e identificación de un cierto particular, más allá del mero acto de expresión lingüístico. Para Kripke (1985), es imprescindible entender que no toda designación es rígida, y que el factor determinante para establecer los criterios de rigidez es la correspondencia con lo que un particular *es de suyo* (67).

Aquí es de interés recordar la diferencia kripkeana entre los enunciados que “dan un significado” y aquéllos que sólo “fijan una referencia”. El criterio de rigidez antes expresado se conserva para este caso. Al igual que sucede con la propuesta aristotélica, hay una diferenciación entre las expresiones que dan cuenta de la esencia y aquéllas que aluden a las propiedades contingentes de un particular. La correspondencia palabra-esencia, aunque no es un elemento que se desarrolle como parte de la teoría de estos autores, es el elemento común que les une y sin el cual no podría sostenerse ninguna de estas dos propuestas.

La idea de que la definición expresa lo que un particular *es* le confiere, desde una lectura kripkeana, un carácter rígido, y la consideración directa de la realidad como sustento del conocimiento de la esencia es una idea compartida por la definición aristotélica y la rigidez kripkeana. La propuesta de la designación rígida cobra su carácter esencial cuando se aproxima a Aristóteles de modo que la realidad —su explicación y aprehensión— sean elementos determinantes en la consideración inicial acerca de qué es posible nombrar y, más aún, nombrar rigidamente. Entendido de esta manera, sería posible aventurarse a concluir que las definiciones aristotélicas poseen rigidez, es decir, señalan una dimensión inalterable del particular con lo que designan necesariamente —preservando su valor de verdad— en todo mundo posible.

La pregunta por el *qué* de los particulares y la efectiva posibilidad de dar respuesta a través de expresiones del lenguaje constituyen la matriz inicial de la que parte tanto la definición aristotélica como la rigidez kripkeana. La pretensión de la propia existencia de la esencia individual es una premisa compartida por ambos autores y a partir de la cual se desarrolla un aparato lingüístico y semántico que presupone la genuina expresión de esa dimensión metafísica de la realidad. El punto de encuentro entre ambas propuestas estriba en una concepción previa de la esencia y de la posibilidad del lenguaje de referirse directamente a ella.

A partir de aquí que una noción de *esencia* común para la designación rígida y para la definición aristotélica debería tener como elementos centrales tanto su constitución identitaria como su capacidad de ser expresable con verdad en todo mundo posible, es decir, prima tanto su condición de substancia definible como la necesidad de la verdad en su predicación (Martin, 2016: 40-43). Aunque es un punto que requiere su propio estudio, resulta interesante que, de entrada, ambas nociones de *esencia* no sean totalmente antagónicas.⁷ Del mismo modo, la consideración de las nociones esencialistas de otros autores —las tesis de Locke y su *real essence*, por ejemplo— resultan incompatibles con la tesis de Kripke. Aunque esta negativa no sea suficiente para afirmar que el esencialismo contemporáneo es aristotélico, sí que señala una cierta afinidad entre ambas propuestas y refiere nuevamente a la pregunta por sus similitudes (Leary, 2009: 290).

Por último, es interesante destacar otro elemento común entre la propuesta de Kripke y Aristóteles y que ha quedado desplazado a los márgenes del debate modal: su defensa implícita y explícita por la filosofía del sentido común. Para Kripke, el asombro por el mundo no es sólo el detonante, sino que es el elemento base del desarrollo filosófico (Kripke, 1985: 26). Los ejemplos y situaciones cotidianas que llenan los textos de Kripke, así como la escasa cantidad de demostraciones teóricas son prueba de esta recuperación por la filosofía de la intuición, donde ningún desarrollo matemático puede primar sobre la experiencia directa del mundo de la vida (Kripke, 1976: 419).

Aunque es cierto que sólo la intuición prefilosófica no es capaz de desarrollar una propuesta teórica como la de Kripke o Aristóteles, sí es cierto que establece un sustrato común de donde podrían surgir las coincidencias entre ambos. Como se ha mostrado más arriba, el desarrollo de ambos autores difiere en varios de sus elementos centrales y llega a distanciarse de manera considerable acerca de algunos elementos, pero lo que aquí se destaca es que estas diferencias son consecuencia del desarrollo de su trabajo y no de la intuición primera, de la experiencia del mundo, que despertó la inquietud filosófica en ambos autores. Para Kripke, esta consideración de la realidad efectiva como punto de partida para la reflexión es lo que conduce en última instancia a la recuperación de las nociones propias de la metafísica realista (Nubiola, 1984: 312).

7 Christopher Martin (2016) desarrolla una noción aristotélico-kripkeana de la esencia, a partir del carácter explicativo y clasificatorio de sus predicaciones. Para Martin “essences —i.e. that in virtue of which a substance of a given kind is a substance of that kind— is that reality of those realities that are expressed by predicates that are necessarily true of a substance on so far as it is a substance of a given kind” (43).

Conclusiones

La conclusión central de este estudio se remite a señalar que la concepción aristotélica de la esencia y la pretensión de dar cuenta de ella a través del lenguaje son los dos pilares comunes sobre los que se sostienen las nociones de *rigidez* presentada por Kripke y la *definición* aristotélica. Aunque estas dos nociones estén claramente diferenciadas y difieran en varios de sus puntos centrales, es posible entenderlas como dos soluciones distintas a un mismo problema: referir directamente lo que los particulares son *de suyo*. Este sustrato común es lo que hace posible evaluar la existencia de una herencia del pensamiento de Aristóteles en la propuesta de *Naming and Necessity*. El compromiso esencialista de la designación rígida kripkeana se legitima al encontrar un asidero común con la propuesta de Aristóteles, demostrando así su efectivo compromiso con la esencia, presente en el mundo, de los particulares.

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES (1982). “Tópicos”. En Miguel Candel Sanmartín (Trad.), *Tratados de lógica (Órganon) I. Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas* (Miguel Candel Sanmartín, Trad.). (pp. 79-306). Gredos.
- ARISTÓTELES (1999). “De Interpretatione”. En Alfonso García Suárez, Luis Valdés Villanueva, Julián Velarde Lombraña, (Trads.), *Categorías. De Interpretatione. Isagoge* (pp. 147-185). Tecnos.
- ARISTÓTELES (2020). *Metafísica*. Gredos.
- BERTI, Enrico. (1987). “Il problema dell’identità nell’odierna filosofia anglosassone (Strawson, Kripke, Wiggins, Hamlyn)”. En Virgilio Mechiorre (Ed.), *La differenza e l’origine* (pp. 208-230). Vita e Pensiero.
- BOLTON, Robert (1976). “Essentialism and Semantic Theory in Aristotle: Posterior Analytics 11, 7-10”. *The Philosophical Review*, 85(4) 514-544. <https://doi.org/10.2307/2184277>.
- CHARLES, David (2000). *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford University Press.
- CHISHOLM, Roderick. (1967). “Identity Through Possible Worlds: Some Questions”. *Noûs*, 1(1), 1-8. <https://doi.org/10.2307/2214708>.

- FINE, Kit. (1994). "Essence and Modality". *Philosophical Perspectives*, 8, 1-16. <https://doi.org/10.2307/2214160>.
- GAMBRA, José Miguel; ORIOL, Manuel. (2015). *Lógica aristotélica*. Dykinson.
- GARCÍA SUÁREZ, Alfonso. (1978). "Necesidad, identidad y designación rígida". *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 8(3), 285-298. <https://www.jstor.org/stable/43045990>.
- GARCÍA-ENCINAS, María José. (2015). "The Role of Intuition in Metaphysics". *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 34(3), 79-99. <https://www.jstor.org/stable/26370126>.
- KLIMA, Gyula. (1996, 18 de octubre). "Contemporary 'Essentialism' vs. Aristotelian Essentialism" (en línea). *Fordham University*. Recuperado el 18 de abril de 2022 de <https://faculty.fordham.edu/klima/essence.pdf>.
- KRIPKE, Saul A. (1976). "Is There a Problem about Substitutional Quantification?". En Gareth Evans y John McDowell (Eds.), *Truth and Meaning* (pp. 324-419). Clarendon Press.
- KRIPKE, Saul A. (1985). *El nombrar y la necesidad*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- KRIPKE, Saul A. (1991). "Identidad y necesidad". En Luis M. Valdés Villanueva (Ed.), *La búsqueda del significado* (pp. 98-130). Tecnos.
- LE BLOND, Jean-Marie. (1979). "Aristotle on Definition". En Jonathan Barnes, Malcolm Schofield y Richard Sorabji (Eds.), *Articles on Aristotle. 3: Metaphysics* (pp. 63-79). Duckworth.
- LEARY, Nigel. (2009). "How Essentialists Misunderstand Locke". *History of Philosophy Quarterly*, 26(3), 273-292. <http://www.jstor.org/stable/27745163>.
- LEWIS, David. (1973). *Contrafactuals*. Harvard University Press.
- SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Ángel. (2019). "Propiedades esenciales o necesidad hipotética de las causas: Kripke y Aristóteles". *Anales del Seminario de Historia y Filosofía*. 36(1), 221-241. <https://doi.org/10.5209/ASHF.57695>.
- MARTIN, Christopher. (2016). "Essence in Kripke and Aristotle: Essence as Clasification or Essence as Explanation?". *Acta Philosophica*, 25(1), 31-44. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5433295>.
- NUBIOLA, Jaime. (1984). *El compromiso esencialista de la lógica modal. Estudio de Quine y Kripke*. Ediciones Universidad de Navarra.

- ODERBERG, David S. (2001). “How to Win Essence Back from Essentialists”. *Philosophical Writings*, 18, 27-45. <https://www.davidsoderberg.co.uk/home/articles>.
- OWEN, Gwilym Ellis Lane. (1979). “Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle”. En Jonathan Barnes, Malcolm Schofield y Richard Sorabji (Eds.), *Articles on Aristotle. 3: Metaphysics* (pp. 13-32). Duckworth.
- PÉREZ-ILZARBE, Paloma. (2009). “Definition and Demonstration: Aristotle, Averroes, Grosseteste”. En Alfredo Carlos Stork (Ed.), *Aristotelis Analytica Posteriora: Estudos Acerca da Recepção Medieval Dos Segundos Analíticos* (pp. 71-110). Linus.
- PÉREZ-OTERO, Manuel. (2006). *Esbozo de la filosofía de Kripke*. Montesinos.
- PÉREZ-OTERO, Manuel. (2009). “El estatus ontológico de los mundos posibles”. *Crítica: Revista Hispanoamericana De Filosofía*, 41(122), 69-96. <https://critica.filosoficas.unam.mx/index.php/critica/article/view/943>.
- WIGGINS, David. (1980). *Sameness and Substance*, Blackwell.
- WITT, Charlotte. (1989). *Substance and Essence in Aristotle. An Interpretation of Metaphysics VIII-IX*. Cornell University Press.

ENCUENTRO ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE EN EL ARTE Y LA FILOSOFÍA:
NISHIDA KITARŌ, FUJIOKA SAKUTARŌ Y HISHIDA SHUNSO*

EAST-WEST ENCOUNTER IN ART AND PHILOSOPHY:
NISHIDA KITARŌ, FUJIOKA SAKUTARŌ AND HISHIDA SHUNSO

Michiko YUSA

Department of Modern and Classical Languages
WESTERN WASHINGTON UNIVERSITY | Washington, Estados Unidos de América
Contacto: yusa@wwu.edu

Traducción:

Daniel Salvador Alvarado Grecco
Rebeca Maldonado Rodriguera

Resumen

Este ensayo comenzó con mi encuentro con la pintura de Hishida Shunso, quien fue contemporáneo de Nishida Kitarō y de su amigo de la infancia, el erudito y esteta de múltiples talentos Fujioka Sakutarō. Tenía curiosidad por saber si había un hilo conductor en estas mentes creativas, mientras respiraban el Zeitgeist del período Meiji. El tío de Nishida (en la ley), y más tarde su suegro, Tokuda Tagayasu, se formó en el estilo de pintura occidental. Nishida desarrolló su apreciación del proceso creativo artístico a través de él. Esta familiaridad finalmente floreció en su filosofía del arte y la producción de cosas. El experimento de Goethe de desarrollarse como artista a los cuarenta años (ver su *Viaje por Italia*) explica la “diferenciación y desarrollo” de la noción de “experiencia pura” de Nishida. Fujioka Sakutarō reconoció el talento inusual de Hishida Shunso, un artista relativamente desconocido en ese

Abstract

This essay began with my encounter with the painting by Hishida Shunso, who was a contemporary of Nishida Kitarō, and his friend from boyhood, the multitalented scholar-aesthete Fujioka Sakutarō. I was curious to find out if there was a common thread that ran through these creative minds, as they breathed in the Zeitgeist of the Meiji period. Nishida’s uncle (in law), and later his father (in law), Tokuda Tagayasu, was a trained artist in western-style painting. Nishida developed his appreciation of the artistic creative process through his uncle. This familiarity eventually blossomed in his philosophy of art and production of things. The experiment of Goethe to develop himself as an artist by the age forty (see his *Italian Journey*) explains to me the aspect of “differentiation and development” of Nishida’s notion of “pure experience.” Fujioka Sakutarō was quick to recognize the unusual talent of Hishida Shunso, a relatively

* Por este medio agradezco al museo Eisei Bunko por el permiso concedido para reproducir la imagen “Un gato negro” de Hishida Shunso, así como al profesor T. Banno, quien me permitió reproducir las explicaciones técnicas y otras fotos afines tomadas del catálogo de exposición (Hozaki, 2017). También agradezco al Museo de Filosofía Nishida Kitarō en Ishikawa por permitirme reproducir la foto de Tokuda Tagayasu. Este texto fue resultado del proyecto de Investigación PIFFYL Ontologías Intersticiales de la UNAM, coordinado por la Dra. Rebeca Maldonado Rodriguera.

momento. Shunsō era un pintor de mentalidad analítica que experimentaba con todo tipo de materiales y técnicas pictóricas, convencido de que el arte (la pintura, en su caso) era trasladar la “imagen mental” del artista al lienzo. El hilo invisible que recorrió a Nishida, Fujioka y Shunsō, el *Zeitgeist* del período Meiji, fue un espíritu intelectual de apertura, una actitud progresista que abrazó con entusiasmo el mundo global, al mismo tiempo que mantenía conscientemente la tradición. Nishida, Fujioka y Shunsō persiguieron una nueva forma de experimentar el mundo, cultivando conscientemente una “nueva sensibilidad para las ideas” (*lumen mentis*), mientras que los pintores se esforzaron por capturar la “calidad de la luz” (*lumen*) y el aire.

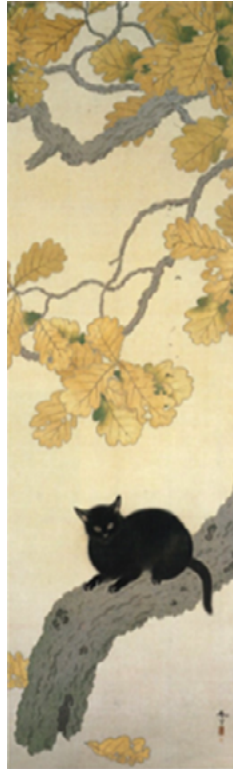
unknown artist then. Shunsō was an analytically minded painter, who experimented with all sorts of painting materials and techniques, while he was convinced that art (painting, in his case) was to transfer the artist’s “mental image” onto the canvas. The invisible thread that ran through Nishida, Fujioka, and Shunsō—the *Zeitgeist* of the Meiji period—was this intellectual and spiritual spirit of openness, a forward-looking attitude that eagerly embraced the global world, while mindfully maintaining the tradition. Nishida, Fujioka, and Shunsō each pursued a new way of experiencing the world, by consciously cultivating “new sensitivity to ideas” (*lumen mentis*), while painters strove to capture the “quality of light” (*lumen*) and air.

Palabras clave: *Nishida, Kitaro* || *Pintura japonesa* || *Goethe* || *Filosofía japonesa* || *Historia japonesa*

Keywords: *Nishida, Kitaro* || *Painting, Japanese* || *Goethe* || *Philosophy, Japanese* || *Japan History*

Introducción

En enero y febrero de 2017, la gran exposición “Obras maestras de la pintura japonesa del museo Eisei Bunko” fue inaugurada en dos partes en el Museo de Arte de la Ciudad de Nagoya, en Japón. Fue inusual que las dos obras maestras de Hishida Shunsō, *Ochiba (Hojas caídas, 1909)* y *Kuroki neko (Un gato negro, 1910)*, hayan sido expuestas en la misma sala. Inmediatamente me sentí atraída por *Un gato negro* debido a su belleza y quise entender de dónde venía esta atracción estética (ver Figura 1). Muchos japoneses de la generación de la posguerra están más familiarizados con el estilo occidental de pintura que con el estilo japonés debido al plan de estudios implementado después de la Segunda Guerra Mundial. Un velo curioso que deseaba remover flotaba sobre mis ojos y me separaba de la pintura de Shunsō. Así, empecé una lectura seria de la información del *Catálogo de exhibición* (Hozaki, 2017), seguida por escritos de Okakura Tenshin (Kakuzō), Ernest Fenollosa, Hishida Shunsō, así como por otros trabajos de expertos sobre pintura japonesa moderna. Aunado a ello,

Figura 1*Un gato negro*

Fuente: Hishida (2017)

releí *Kinsei kaiga shi* de Fujioka Sakutarō (Fujioka 1983). Este libro llamó mi atención porque su amigo, Nishida Kitarō, hizo observaciones perspicaces acerca de este libro en una carta del 13 de julio de 1903 (Nishida, 1980c: 271-272).

En mi intento por entenderlas, junté las pinturas de Hishida Shunsō, las reflexiones tempranas de Nishida sobre el sentido de la belleza y la experiencia pura y las observaciones de Fujioka de su libro de 1903, pues todas ellas pertenecen a la misma década (1900-1910). A través de esta investigación, esperaba encontrar el hilo que une lo visible (la pintura) con lo invisible (las ideas). La pintura es visible, tangible y tanto material como espiritual, mientras que las ideas filosóficas y los descubrimientos eruditos son invisibles

e intangibles, a la vez que espirituales e intelectuales. La imagen mental invisible y las necesidades creativas adquieren forma y color en los lienzos por las manos de los pintores, tal y como las ideas abstractas se vuelven palabras por la pluma de los filósofos.

Sobre la marcha descubrí a Tokuda Tagayasu, quien fue el tío de Nishida por parte de su madre y, más tarde, su suegro. Tokuda se formó en el estilo occidental de pintura y, por medio suyo, Nishida conoció íntimamente su estudio. Fue casual que Shunsō y su colega y amigo Yokoyama Taikan hayan escrito sobre su detallada visión de la pintura en 1905 después de su extenso viaje en India (1903), en los Estados Unidos y, finalmente, por Europa (1904-05). Los dos reflexionaron sobre la cultura, la sensibilidad artística y la influencia del ambiente en el resultado artístico (Hishida y Yokoyama, 1905). El confinamiento sin precedentes de 2020 llevó mi atención al viaje de Goethe en Italia (1786-88). Me di cuenta de que la “experiencia pura” de Nishida, en su carácter de “diferenciación y desarrollo”, puede ser ilustrada por las observaciones concretas de Goethe sobre su experiencia en Italia.

Tokuda Tagayasu, tío de Nishida

En la primavera de 1886, Tokuda Tagayasu 得田耕 (1857-1932) llevó a su sobrino con su colega Hōjo Tokiyuki, profesor de matemáticas, y le pidió que lo aceptara en su grupo privado de estudio de matemáticas, a lo que Hōjō accedió (Yusa, 2002: 13-15). Éste era el joven Nishida a los 15 años. La esposa de Tokuda era la hermana menor de la madre de Nishida. En 1895, Nishida se casó con Kotomi (寿美), la hija mayor de Tokuda. Tokuda, quien era bastante cercano a la familia de Nishida, cuidó de su sobrino de manera paternal (Ueda, 1978: 27-28, 79, 83, 88, 94-95). Además, era un artista y un maestro hábil en la pintura de estilo occidental.

En su adolescencia, Tokuda se formó en el dibujo y pintura de estilo occidental en Kanazawa. De allí, y pese a ser ya un hombre de familia, partió a Tokio en 1880 y se inscribió en *Shōgidō* 彰技堂 (fundada en 1874), que, en ese tiempo, era una de las escuelas privadas más influyentes en donde los estudiantes japoneses podían aprender el estilo occidental de pintura. Kunisawa Shinkurō 国沢新九郎 (1847-1877), el fundador de *Shōgidō*, había estudiado pintura en Londres (Fujioka, 1983: 255-256). Cuando regresó a Japón, Kunisawa trajo de Londres manuales de dibujo y

pintura, así como libros sobre estética. Honda Kinkichirō 本多錦吉郎 (1851-1921), quien era versado en la lengua inglesa, ayudó a Kunisawa; tradujo oralmente estos manuales de pintura y dibujo al japonés y los usó en su clase. Así, los estudiantes recibieron una buena formación en los métodos contemporáneos de dibujo y pintura practicados en aquel entonces en Gran Bretaña.

Por la época en que Tokuda asistía a *Shōgidō* (1880-1882), Honda Kinchikirō era el director. Para sus clases, Kinchikirō usaba *A Practical Treatise on Painting*, de John Burnet. Su clase de enero a marzo de 1881, que fue la primera parte, se intituló “Sobre la composición” (Shigemura, 2016: 217-218), y fue la que Tokuda seguramente escuchó. De marzo a abril de 1882, Honda dio la segunda parte, intitulada “Sobre el claroscuro. Sobre los toques de luz y sombra en la pintura” (marzo y abril de 1882). Tokuda pudo haber asistido a alguna de estas clases. Probablemente se perdió la tercera, “Sobre el coloreado”, impartida entre abril y junio de 1882, porque, en algún momento de la primavera del 82, Tokuda regresó a Kanazawa.¹

Honda tradujo estos manuales y con ellos impartió sus clases. Después, los compiló y publicó. Muchos textos utilizados en *Shōgidō* fueron traducidos al japonés, incluyendo *Drawing for Schools*, de Tomas Tate; *A Guide to Oil Painting. Painting from Nature*, de Alfred Clint; *The Art of Figure Drawing*, de Charles H. Weigall; *A Guide to Landscape Drawing in Pencil and Chalk*, de George Harley; y *Discourses in Art*, cursos impartidos por Sir Joshua Reynolds, presidente y fundador de la Real Academia de Arte. No se sabe qué libros conocía Tokuda, pero es posible que estuviera al tanto de varios de ellos y, más aún, que haya usado algunos para sus clases en Kanazawa.

Cuando se abrió la Escuela de Artes de Tokio (*Tokio Bijutsu Gakkō*) en 1889 (Meiji 22), las autoridades escolares prescindieron intencionalmente del departamento de pintura occidental en la oferta de cursos. Esto llevó a algunos pintores japoneses de estilo occidental a formar una asociación nacional, la Asociación Meiji de Artistas (*Meiji Bijusukai*, 明治美術会). El nombre de Tokuda se encuentra entre los miembros fundadores de esta asociación (Futatsugi, 1989: 18). Un año más tarde, Honda empezó a publicar en nueve volúmenes los trabajos anteriormente mencionados bajo el título de *Gogaku ruisan* 画学類纂 (1890-91). Éstos eran una colección de trabajos sobre pintura, dibujo y teorías del arte. Aparentemente, estos libros fueron muy buscados por

1 Para ver más del currículum de Tokuda, ver Futatsugi (1989: 17-18).

los estudiantes de arte japoneses. Con base en la lista de estos libros se puede tener una idea de la seriedad y esfuerzo de los educadores vanguardistas de la era Meiji, quienes, de manera entusiasta, introdujeron no solamente los saberes técnicos de la pintura occidental, sino también el detallado tratamiento del arte y la estética.

En lo que respecta a Tokuda, empezó su carrera como profesor en 1885 después de su regreso de Tokio, y enseñó arte en la escuela técnica, la escuela normal y el *Senmon Gakkō*. Con la fundación de la Cuarta Escuela Superior (1887), fue nombrado profesor de arte y enseñó allí, donde Nishida y Fujioka fueron estudiantes, hasta 1900. Años más tarde, Nishida obtuvo un puesto de profesor en 1899. Así, Tokuda y Nishida fueron colegas durante un año. Tokuda tenía una familia acomodada y de granjeros que dirigían un negocio de sake. Tagayasu, el hijo mayor, pudo comprar una antigua residencia samurái en Bicchūmachi, Kanazawa. Esta casa tenía diez cuartos en la planta baja y otros diez en la de arriba, con cuatro entradas formales separadas (Ueda, 1978: 94-95, nota 1). Cuando se graduó de la Universidad Imperial y regresó a Kanazawa, Nishida no tenía trabajo, así que se quedó en la casa de Tokuda sin pagar renta de 1894 a 1895. Durante este tiempo debió haber tenido la oportunidad de ver trabajar a su tío. En ese entonces, Tokuda trabajaba principalmente con pintura al óleo (ver Figura 2).

Figura 2

Fotografía de Tokuda Tagayasu



Fuente: Museo de Filosofía Nishida Kitarō

En el verano de 1900, la salud enfermiza de Tokuda lo llevó a dejar su puesto en la Cuarta Escuela Superior. Tokuda y su familia se mudaron a Kioto, aunque conservó la gran casa de Kanazawa como domicilio principal. Consiguió un puesto en la Escuela de Medicina de la Universidad Imperial de Kioto y dibujó diagramas anatómicos. Parece ser que Tokuda desarrolló gradualmente un interés por el estilo japonés de pintura *bunjinga* y dibujó a Bodhidharma y a Kannon (Ueda, 1978: 94-95, nota 1; Futatsugi, 1989: 18). Se puede asumir que Nishida tenía un conocimiento íntimo del taller de un artista por Tokuda Tagayasu. Su familiaridad con el proceso de *poiesis* (creación, producción) dio lugar a varios de sus ensayos desde 1920 en adelante. Desarrolló así su propia noción de acción-intuición, que se refería a la manera en que el cuerpo y la mente están intrincadamente coordinados en nuestras actividades diarias, pero, sobre todo, en las labores y acciones de artistas dotados.

“Bi no setsumei” (Exposición de lo bello) de Nishida (marzo de 1900)

En marzo de 1900, Nishida publicó “Bi no setsumei” en *Hokushinkai zasshi*, la revista de la Cuarta Escuela Superior. Dado que el tema era lo que la belleza es y la naturaleza de la experiencia estética [*aesthetic sensation*], Tokuda y Nishida pudieron haber conversado al respecto. En la Universidad Imperial, Nishida terminó un curso en “Estética e Historia del arte” que impartió Raphael von Koeber, quien dio a conocer la teoría de A. G. Baumgarten a los estudiantes japoneses (Tokyo Daigaku Hyakunen-shi, Bukyokushi, Bungakubu, 1986: 590). El ensayo de Nishida empieza con el debate del siglo diecinueve sobre el sentido del placer y la belleza estética. Allí, Nishida rechaza la visión del filósofo británico Edmund Burke según la cual las cosas bellas provocan placer, y señala que las cosas bellas pueden ser placenteras para el espectador, pero que el sentido del placer no es necesariamente bello, si pensamos en el honor, la riqueza, la buena comida o la bebida. Por ende, la definición de belleza que ofrece Burke es insuficiente (ver Figura 3).

Figura 3

Página de apertura de la obra “Bi no setsumei” (1900)



Fuente: Nishida (1900)

Después, Nishida rechaza la teoría de Henry R. Marshal en *Pain, Pleasure and Aesthetics* (1894) y, más específicamente, por proponer que la sensación de placer provocada por los objetos bellos persista en el tiempo y que el recuerdo de la experiencia de las cosas hermosas siempre vaya acompañado del placer. Nishida considera que esta explicación es insuficiente porque no da completamente cuenta de la naturaleza de la belleza. En su lugar, Nishida concuerda con la visión kantiana del sentido de la belleza como independiente de cualquier interés personal al señalar que “el principio subjetivo de enjuiciamiento de lo bello se representa como universal, esto es, como válido para todos” (Kant, 2012: 503). Nishida caracterizó esta falta de interés universal como “ausencia de conciencia del ego” [*muga*]. Este estado de no ego es el principio de la apreciación estética y también del trabajo estético de los artistas, quienes realizan su trabajo al ser “inspirados” por algo más grande que ellos. Nishida sostuvo así con Kant que “el desinterés es la condición necesaria para que surja la sensación de belleza” (Nishida, 1980a: 79).

Nishida pasa después a la pregunta sobre qué es la belleza y recurre a A.G. Baumgarten (1714-1762), quien asentó la definición clásica de belleza en términos de la presencia de la verdad en su origen. Más aún, esta verdad estética difiere de la lógica e

incluso de la idea platónica. Para ilustrar esta diferencia, Nishida ofrece el ejemplo de los diagramas anatómicos, que son objetivamente exactos sin provocar la sensación de lo bello. Esto muestra que la belleza no es igual a la exactitud lógica o a la reproducción fiel de un objeto. La verdad que yace en el corazón de lo bello llama directamente a los sentidos [*chokkaku-teki*] sin mediación conceptual alguna: “acaricia las ‘cuerdas del corazón’ en la medida en que surge de las profundidades del corazón humano”. Nishida alude aquí al famoso monólogo de Hamlet, “ser o no ser”, que es profundamente emocional, por contener la verdad que conmueve a todo corazón humano. A esto, Goethe lo llamó el “secreto abierto” [*offenes Geheimnis*] (Nishida, 1980a: 79-80).

Así, lo bello es, para Nishida, la emoción caracterizada por la ausencia de ego (*bi no kanjō wa muga no kanjō ni shite*) que desafía cualquier actividad conceptual de la mente. Esto explica la razón por la cual la belleza es sublime y provoca una casi “salvación religiosa” (*gedatsu*) para el alma, pues nos eleva del mundo trivial de la discriminación y nos hace uno con el “gran camino superior que está más allá de nuestro ego” (*muga no daidō*). La diferencia entre la experiencia de la belleza y lo religioso está en que la experiencia artística de la ausencia de ego no es permanente, mientras que la experiencia religiosa de la falta de ego es eterna y atemporal. Desde luego, Nishida (1980a) admite la existencia de un área gris en donde lo moral, lo estético y lo espiritual se unen (y de la que Confucio gozó en su vejez tardía) (80). Este ensayo revela que el interés de Nishida en cuestiones de estética era ya una parte integral de su indagación. Sin embargo, su interés en los moralistas británicos cedió ante Wundt, Bergson, Fiedler y otros pensadores occidentales. También es de notar que en ningún otro lugar Nishida habló tan abiertamente sobre los contenidos “emocionales” de la experiencia de la belleza; tendrá que hacer un largo rodeo para regresar a este momento original en su desarrollo sistemático y filosófico.

Nishida y Fujioka Sakutarō

En 1887, Nishida y Fujioka Sakutarō 藤岡作太郎 (1870-1910) fueron compañeros en la misma sección preparatoria de la Cuarta Escuela Superior en Kanazawa y siguieron siendo amigos cercanos desde entonces. Además, era brillante en sus estudios (sin siquiera tener que estudiar) y produjo obras importantes en los campos de la literatura japonesa,

la vestimenta y sus costumbres y la pintura moderna temprana. Su método consistía en organizar varios materiales en un contexto cronológico. Fujioka era muy consciente de que los estilos de expresiones volcadas al exterior cambiaban con el tiempo y de que este hecho acompañaba el desarrollo de nuevas ideas sobre la percepción interior.

En 1900, Fujioka fue nombrado profesor asociado de literatura japonesa en la Universidad Imperial de Tokio. Su libro *Kinsei kaiga-shi* fue publicado tres años después. Me atrevería a decir que éste es un libro revolucionario y notable cuyo mérito en sustancia, alcance, originalidad o visión no ha tenido par hasta el día de hoy. Lo que sigue es una síntesis del trabajo de Fujioka. Tras hacer un tratamiento extremadamente conciso de los “inicios de la pintura japonesa”, del período prehistórico al antiguo, Fujioka avanza rápidamente hasta el final del período Higashiyama (defendido por Sesshū, 1420-1506) en varias páginas para preparar el terreno (Fujioka, 1983: 13-20).

Su estudio detallado de la “historia de la pintura moderna japonesa” se agrupa en cinco épocas que llevan cada una un título descriptivo (ver Figura 4).

Figura 4

Cubierta de la edición original de Kinsei kaiga-shi (1903), de Fujioka Sakutarō



Fuente: Fujioka (1903)

Época I: “La gloria absoluta de la Escuela Kanō”

Esta época describe el influjo de Kanō Tan'yū y su familia en la era Kansei (1624-43), quienes dominaron la pintura japonesa de su tiempo como los pintores oficiales del shogunato Tokugawa (Fujioka, 1983: 21-64).

Época II: “Ampliar el alcance de la pintura y su popularización”

Durante este periodo de Genroku (1688-1703) a Kyōho (1716-1735), Fujioka observa que el arte de la pintura “se cruzó con el campo de las artes técnicas (*kōgei*)”, particularmente en lo que respecta a la pintura decorativa de Ogata Kōrin, la cual introdujo diseños nuevos. De esta forma, el “arte mayor” de la pintura permeó las artes técnicas y oficios y, todavía más, alcanzó un “nivel popular”, lo que se ilustra por el surgimiento del nuevo género *ukiyo-e*. Fujioka captura así esta tendencia como “ōryū *kakō* —arte mayor— que fluye hacia los lados y hacia abajo” (Fujioka, 1983: 65-95).

Época III: “Innovación y estilos tradicionales”

Durante la era Kyōho (1716-1735), nuevos estímulos llegaron de la era Qing de China. Shen Quan (Shin Nanpin en japonés, 1682-1763) introdujo el estilo de pintura Song del norte, que inspiró a Maruyama Ōkyo y dio lugar al género de la pintura realista. Otro pintor chino influyente fue Yi Fujiu (I Fukyū, en japonés, 1698-ca. 1749), quien introdujo el estilo de pintura Song del sur, el cual inspiró a Ike no Taiga y dio origen a la tradición japonesa *bun'jinga*. Estos pintores chinos también introdujeron elementos de la pintura europea que fueron mostrados a los artistas de ese país por los jesuitas (Fujioka, 1983: 97-154).

Época IV: “El florecimiento de escuelas en competición”

Durante esta era, que se extiende de 1800 a la Restauración Meiji en 1867, varias escuelas de pintura se crearon. La gente abrazó con entusiasmo el arte en todo Japón más allá de las grandes ciudades. La pintura de estilo occidental vio su renacimiento, gracias a Hiraga Kyūkei (o Gen'nai, 1728-1780), a quien Shiba Kōkan seguía (1747-1818) (Fujioka, 1983: 155-233).

Época V: “La fusión de elementos domésticos y extranjeros”

Desde la Restauración Meiji (1868) hasta ahora (1903), hay un periodo de “fusión” entre los estilos de pintura japonés y occidental, que tiene lugar a medida que Japón y el resto del mundo interactúan dinámicamente (Fujioka, 1983: 235-284).

En este trabajo, Fujioka demostró una extraña habilidad para describir la fortaleza de cada artista japonés según su propio criterio. Cuanto más profundo crece tu entendimiento, más brilla la penetrante visión de Fujioka.

La carta de Nishida a Fujioka en respuesta a *Nueva historia de la pintura japonesa*

Al recibir una copia gratis del libro de Fujioka, publicado el 20 de junio, que fue enviada por la editorial Librería Kinkōdō, Nishida lo leyó con su entusiasmo característico y le respondió en su carta (del 13 de julio de 1903). La primera página de la carta se perdió, por lo que el resto empieza abruptamente. Nishida quería que Fujioka diera un paso más allá, académicamente, en su tratamiento de la pintura moderna, aunque el libro estaba bien hecho. La carta dice así:

Debido a que no soy un especialista, ¿cómo podría criticar tu trabajo? ¿Puedo, sin embargo, expresar unas cuantas palabras? Por favor, tómalas como notas sin importancia.

Tu libro rastrea diversas escuelas y linajes de la pintura japonesa, ya que tu preocupación principal está en la información biográfica de los pintores y no en la discusión de las pinturas en sí ni en la manera en que los estilos cambiaron y evolucionaron con el tiempo. Personalmente, me habría gustado ver un estudio más pormenorizado de las pinturas en sí en lugar de la biografía de los artistas.

Lo que habría querido ver en tu libro era esto:

Clasificación de las pinturas de acuerdo con su tema.

Análisis de las diferencias en profundidad de los ideales que los artistas intentaron representar y opinión respecto a qué artistas tenían ideales más profundos y cuáles visiones más nobles, así como tu apreciación estética.

Respecto al tema, la manera en que cada artista abordó la pintura. Pienso aquí en el *Laocoonte* de Lessing, quien hizo un estudio detallado de la manera en que la agonía y el dolor deberían ser representados en la escultura.

Otra forma en que pudiste haber hecho tu análisis era enfocarse en distintos pintores individuales para luego organizarlos o compararlos en términos históricos y así delinear en qué manera pudo haber cambiado el estilo estético con el tiempo. Después de eso, pudiste haber explicado qué técnicas de pinturas japonesas son únicas en la ejecución del pincelado y el uso de color, y discutido qué innovaciones técnicas tuvieron éxito en la representación del espíritu dominante del momento.

Desde luego, eres consciente de todos estos señalamientos, pues noté que los mencionaste aquí y allí en tu libro. Pero, debido a que no soy un especialista, me siento más libre para expresarte mis ideas y ponerlas de esta manera. ¿Sabes? Sinceramente deseo ver la emergencia de una disciplina académica y estética en Japón, lo cual sólo es posible después de que nos dediquemos de lleno a revisar la literatura occidental sobre pintura y teorías estéticas. Hasta ahora, la discusión sobre pintura en Japón ha sido sostenida desde la perspectiva de los anticuarios o desde la perspectiva de los gustos subjetivos de los coleccionistas. A mi parecer, ambas carecen de un análisis objetivo y vuelven inadecuada la discusión filosófica. También encuentro que el vocabulario tradicional para describir las obras de arte, tal como “*shin'in hyōbyō*” 神韻縹渺 [“un tono sutil y refinado”] es bastante vago y que no expresa ningún significado claro.

Entiendo plenamente que escribir un libro sobre la “historia de la pintura japonesa” es una tarea bastante pesada para un solo individuo. Confieso que incluso analizar solo un artista como Sesshū debió haber sido bastante para un estudio.

Haciendo a un lado estas pequeñas observaciones, sí creo que tu trabajo hizo una contribución importante: abrió el camino a las generaciones futuras de académicos. También pienso que la pintura, al igual que la literatura, es la expresión de las ideas del tiempo y que, como tal, reflejan el *Zeitgeist* y las condiciones sociales de la época. Como sabes, el análisis de W[ilhelm] Lübke es excelente a este respecto.

Debo confesarte que realmente disfruté tu libro, que encontré cautivador. Solo quería señalar que hay espacio para un análisis crítico-estético. Disculpa mis observaciones triviales y groseras. (Nishida, 1980c: 671-72)

Fujioka podría haber contribuido al desarrollo de la estética como un programa académico, pero su atención estaba puesta en otro lugar en ese entonces y nunca tuvo la oportunidad de trabajar en la historia de la pintura nuevamente antes de su prematura muerte en febrero de 1910.

Nishida, por su parte, continuó su indagación filosófica sobre el arte. A partir de 1915, encontramos secciones en *Intuición y reflexión en autoconciencia* (1917) [*Intuition and Reflection in Self-Consciousness, Jikaku ni okeru chokkan to hansei*] en donde Nishida analiza la percepción sensible en la experiencia directa. Sus ensayos sobre arte de 1920 fueron publicados como *Arte y moralidad* (1923) [*Geijutsu to dōtoku*]. Su continua investigación en las actividades artísticas y creativas se consolidó en su teoría de la “acción-intuición” (*kōiteki-chokkan*) alrededor de 1935. Su idea “de lo que es creado a lo que crea” (*tsukurareta mono kara tsukuru mono e*) apareció por primera vez en un escrito de 1936.

Hishida Shunsō

Hishida Shunsō 菱田春草 (1874-1911), quien era cuatro años menor que Nishida y Fujioka, dio pruebas de su talento desde temprano. “Shunsō” era su *gagō* o nombre artístico y significaba “hierba de primavera”. Yokoyama Taikan 横山大観 (1868-1958) era su amigo inseparable. Ambos estudiaron juntos con Okakura Kakuzō 岡倉覚三 (o Tenshin 天心, 1862-1913), pintaron juntos, viajaron juntos y expusieron sus trabajos juntos en galerías importantes en Boston, Nueva York, Londres y París.

Por la época en que el libro de Fujioka fue publicado (1903), Shunsō y Taikan convivían con Abanindranath Tagore y otros pintores bengalíes en Calcuta, India. El estilo difuminado de Shunsō y Taikan fue llamativo para los pintores bengalíes, quienes lo aceptaron y vieron como ensoñador. Abanindranath Tagore inventó la técnica de aguadas, que consistía en sumergir el lienzo en agua y se volvió un estilo distintivo de la pintura india moderna (Tagore, 1989: 28, n.5). Mientras el recuerdo de su viaje aún estaba fresco, Shunsō y Taikan coescribieron un ensayo en diciembre de 1905 titulado “*Kaiga ni tsuite*” (Sobre la pintura). Es probable que haya sido escrito principalmente por Shunsō, quien era de mente analítica y reflexiva en oposición a Taikan, pensador más espontáneo que solía expresar sus ideas sin reservas (Teshigawara, 1982: 309). Vale la pena mencionar que el texto fue compilado en Teshigawara (1982: 302-309) de manera un poco reducida.

Sobre la pintura (“Kaiga ni tsuite”) de Shunsō y Taikan

Mientras más cosas veíamos y escuchábamos en el extranjero, más fuerte se hacía nuestra convicción de que debíamos seguir en el camino que habíamos empezado. Después de todo, el arte es la expresión de la “vida interior” del artista y las habilidades técnicas son medios apropiados para ese fin. (Teshigawara, 1982: 303)

Así es como empieza el ensayo. Shunsō y Taikan encuentran que las etiquetas de *oriente* y *occidente* no tienen significado porque:

[L]as tendencias en pintura, así como en cualquier otra producción artística o en ideas filosóficas, siguen cambiando sin cesar. Si haber nacido como japonés marca nuestras creaciones, que así sea, pero la expresión de “lo japonés” [*japanessness*] no es algo deliberado en nuestro trabajo. Si hay algo que pueda ser llamado así en nuestra obra, es algo que brota de nuestro ser y no el resultado de una actividad consciente. (Teshigawara, 1982: 303)

Después, pasan al estado de la educación artística en Japón, que ambos encuentran inadecuada. “Sentimos que hay un énfasis desproporcionado en el bosquejo realista de objetos”:

Si seguimos la idea de que el arte debe copiar la naturaleza de manera fiel, la naturaleza es, ciertamente, la mejor artista. Pero la necesidad artística (*gejiutsu no yōkyū*) surge de nuestro descontento de sólo reproducir la naturaleza; nos lleva más allá de ella. Pintar es, después de todo, un arte de “sugestión”. En ese sentido, supera cualquier “representación realista” de escenas naturales. (Teshigawara, 1982: 303-304).

Para ellos, este punto alude a lo más importante de su experimento artístico. Shunsō y Taikan profundizan: la representación realista de las cosas no está ausente en la historia de la tradición pictórica de Asia Oriental. El asunto es que “expresión realista”

adquirió allí un significado distinto de la idea de la representación pictórica perfecta del objeto, y, en su lugar, significó la expresión de la imagen en la mente (*shinzō*).

Me saltaré su discusión sobre la historia de la pintura en Asia Oriental y Japón, a excepción de un aspecto que fue crucial en su experimento: el no-uso de contorno y de líneas de color. Para expresar la forma y volumen de los objetos, Shunsō y Taikan experimentaron con colores en lugar de contorno. Ésta fue su forma de explorar un nuevo método de pintura que se alejaba de la técnica tradicional, la cual dependía en gran medida del uso de tinta *sumi* para representar el contorno. En particular, Shunsō exploró la relación entre líneas y colores (Okakura citado en Teshigawara, 1982: 562).

La técnica de hundimiento del contorno en los colores [*iro-teki mokkotsu*] fue desarrollada por Shunsō, Taikan y sus colegas. Los críticos sentían que esta técnica daba lugar a una atmósfera turbia, por lo que la ridiculizaron como estilo *mōrō* (borroso, vago, fantasmal). Aun cuando el estilo de Shunsō era distinto al de Taikan, ambos compartían un interés por ir más allá de la pintura japonesa tradicional y de la occidental para encontrar nuevas posibilidades visuales (Teshigawara, 1982: 304-306).

Arriba omití algunos detalles interesantes. Shunsō y Taikan concluyen su ensayo al señalar que tanto los artistas como los espectadores deben cultivar un mirar estético para promover un progreso sano de las bellas artes en Japón.

Interludio: un pintor japonés pintando en estilo occidental y japonés, una caricatura

Asai Chū, quien era un pintor de estilo occidental, hizo cincuenta ilustraciones cómicas que representaban las maneras y costumbres en transición de su época. Aquí, un pintor de estilo occidental toma su lienzo y regresa a casa después de pintar afuera, mientras que un pintor de estilo japonés está sentado frente al papel (ver Figura 5).

El pintor de estilo occidental se queja de la modelo que empleó, ¿quien criticó al artista por no lograr representar las “sombras” correctamente en su pintura! Mientras, el pintor de estilo japonés se pregunta: “¿debería hacer de esto otra pieza de estilo difuso (*mōrō-tai*) y terminarla?” (Asai, 1907: 56-57). Bromas aparte, al responder a las burlas montadas contra los pintores de estilo japonés, Shunsō fue entrevistado para el periódico *Jijishinpō* (el 7 de marzo de 1910). Allí, habló de su idea de un nuevo género naciente de pintura japonesa:

Figura 5

Tōsei fūzoku gojūban uta-awase

(cincuenta competiciones waka respecto a la moda y costumbres contemporáneas)



Fuente: Asai (1907)

Llegará el día en que la pintura al óleo y la acuarela, la primera considerada como pintura occidental y la segunda como “*nihonga*” (con la que hemos sido asociados mis colegas y yo), serán consideradas más ampliamente como “pintura japonesa” (*nihonga*). Tiene que ser así porque estas pinturas han sido producidas por la imaginación de una mente japonesa y realizadas por manos japonesas. (Shunsō citado en Satō, 2013: 23)

Fujioka y Okakura: sobre la pintura de Shunsō y “estilo mōrō”

Una grulla atraviesa la nube (Unchū hōkaku), obra de Shunsō de 1900, atrapó la atención de Fujioka, quien habló al respecto en su libro ya citado. Fujioka vio en esta obra el intento del artista por “distanciarse del uso de los contornos en tinta *sumi* y [por] explorar la posibilidad de los colores”. Añadió que “se puede considerar esta obra

como un ejemplo de la occidentalización de la tradición japonesa de pintura. Veo que el artista aún tiene que alcanzar el fin deseado, pero su esfuerzo sincero en esta pintura no ha de ser ignorado” (Fujioka, 1983: 280-281).

En el tributo en memoria a Shunsō (20 de septiembre de 1911), Okakura Kakuzō, quien fue mentor de Shunsō, comentó que esta pieza era una obra fundamental:

Hishida reflexionó arduamente sobre cómo dar una nueva expresión visual a su imagen mental. *Unchū hōkaku* fue parte de la exposición de 1900 [...] [y] atrapó la atención de los críticos. Allí, reconocí la marca distintiva de su originalidad, que nadie salvo Hishida puede producir. Desde entonces, esta cualidad siempre estuvo presente en su trabajo, incluso en la obra más reciente *Ochiba* (*Hojas caídas*), que se integró a la tercera edición de la *Bunten* de 1909. Sé que éste fue el caso el año pasado con “Un gato negro”, pero como estaba en Boston, aún no he podido verla. (Okakura citado en Teshigawara, 1982: 560-561)

Por este relato se hace claro que Shunsō, alrededor de 1900, estaba experimentando con la técnica de hundimiento de contorno en un esfuerzo por encontrar nuevas formas de representación visual y, además, que se distanció de los contornos por ser “limitantes”. Ōshōkun (*Señorita Wang Zhaojun*), obra de 1902, ganó el premio mayor, pero algunos críticos de mala fe se burlaron de su estilo “fantasmal” y “sin huesos” y la calificaron de *mōrō*, tal y como fue mencionado líneas más arriba. Como sea, la suerte ya estaba echada: Shunsō, Taikan y sus colegas ya habían empezado su experimento para infundir un aire fresco a la pintura japonesa.

Al ser parte del panel de jueces de la *Bunten* (la exhibición anual de arte que empezó en 1870 patrocinada por el Ministerio de la Educación) (Akai, 1989: 353), Fujioka seguramente vio *Ochiba*. Nishida también debió haberla visto, pues se mudó a Tokio para enseñar en *Gakushūin* en el verano de 1909. Dice en su diario que fue a ver “el arte de la exposición en el parque de Ueno” el 24 de octubre de 1909 (Nishida, 1980b: 224). Tras ver *Ochiba*, Okakura felicitó cálidamente a Shunsō en una carta del 6 de noviembre de 1909: “El gusto estético que infunde es excepcional. En mi opinión, tu pintura es, por mucho, la mejor de la exposición. ¡Incluso la llamaría una obra maestra de los años recientes!” (Okakura, 1922: 211-212).

Un gato negro de Shunsō

Shunsō pintó *Un gato negro* (*Kuroki neko*), su última obra maestra, para la exposición *Bunten* de octubre de 1910. Para esta obra escogió un lienzo de seda de 150 cm x 50 cm (ver Figura 6). La primera impresión que tuve de esta pintura fue de elegancia, ligereza y de belleza decorativa. Verla resulta placentero. Su composición es minimalista y limpia, y expresa el sentimiento de gentileza eterna. Es una pintura encantadora incluso para alguien como yo, que soy alérgica a los gatos. Mientras veo de cerca, veo que Shunsō usó discretamente distintas técnicas de pintura (Banno y Seike, 2017: 102-103). El tronco del roble japonés no tiene contornos (*mokkotsu*); la aplicación de tonos grises amarronados representa la corteza del árbol para darle volumen. Las hojas fueron pintadas con polvo dorado obtenido al romper piedras naturales. Las manchas de las hojas fueron pintadas con sombras de gris; sus venas, con líneas grisáceas más oscuras.

Regresemos al gato (ver Figura 7). Para lograr un efecto difuso, sus orejas y cola fueron pintadas con la técnica *bokashi* (degradado): se aplicó bastante agua al lienzo de seda antes de añadir los colores para que se filtraran sin contornos claros en la superficie de la pintura. Primero se delineó las patas y luego fueron pintadas con los colores oscuros cercanos al contorno; el espacio entre cada garra quedó en blanco (ver Figura 8). También aquí veo la técnica *bokashi*. Con la precisión absoluta de un pincel ultrafino, se pintó los bigotes y el pelaje en líneas finas alrededor de la cara y dentro de las orejas. Finalmente, los ojos del gato fueron pintados con polvo dorado, cuyos pigmentos brillan cuando reflejan la luz (ver Figura 9).

Figura 6

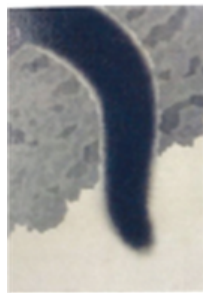
Hojas y rama de la pintura “Un gato negro”, de Hishida Shunsō



Fuente: Hishida (2017)

Figuras 7, 8 y 9

Gato negro, Cola de gato negro, Pata de gato negro



Fuente: Hishida (2017)

Al estudiar las técnicas empleadas para hacer esta pintura, empiezo a tener una comprensión rudimentaria de la “pintura moderna japonesa”. Me doy cuenta de que estas técnicas fueron empleadas cuidadosamente en esta pequeña pero encantadora pintura. Al estar frente a este gato, concuerdo con la idea de que las categorías “pintura occidental y oriental” parecen irrelevantes. Al mismo tiempo, no puedo evitar sentir cierto carácter típicamente japonés. En la fusión de la sensibilidad moderna con la composición y el uso libre de colores, esta obra expresa claramente la formación artística tradicional y la destreza con el pincel. Veo de manera más clara una precisión, un control y una atención impecables en los detalles, los cuales son, sin duda, el resultado de años de trabajo y estudio asiduos en los que Shunsō se metió de lleno como artista en búsqueda de “la representación de la luz” (ver Figura 10).

Figura 10*Un gato negro*

Fuente: Hishida (2017)

Hay algo atemporal en esta pintura. Mientras el gato me ve serenamente, veo la mirada de Shunsō. Esta fue una de sus últimas pinturas antes de que perdiera la visión y de que su salud empeorara tan rápidamente. ¿Acaso transpuso inconscientemente su anhelo de una capacidad física eterna para ver en este mirar dorado? Shunsō murió el 16 de septiembre de 1911, casi a los 37 años.

La filosofía de la “experiencia pura” de Nishida y *Viaje por Italia*, de Goethe

El primer libro de Nishida, *Estudios sobre el bien* (1911), es una colección de ensayos escritos entre 1905 y 1909 (ver Figura 11). La composición de *Estudios sobre el bien* corresponde al período en que Shunsō realizaba sus experimentos. La cuarta década del período Meiji recogía los frutos de los esfuerzos culturales y científicos de los predecesores. *Seitō*, la primera revista feminista dirigida y escrita por mujeres, estaba por publicarse por primera vez en agosto de 1911.

Si bien la filosofía de la “experiencia pura” es bien conocida (particularmente en lo que respecta a la unidad entre sujeto y objeto anterior a la diferenciación de la mente), se discute menos sobre la “diferenciación y desarrollo” (*bunka hatten* 分化発展), que se ocupa de la manera en que la experiencia se diferencia y desarrolla para formar un todo unificado (*tōitsu* 統一) que define a cada individuo (*jinkaku* 人格) (Nishida, 1979a: 13, 16).

Figura 11

Cobertura de Zen no kenkyū (1911), de Nishida Kitarō



Fuente: Nishida (1911)

Se me ocurrió que podía hablar sobre el carácter de “desarrollo” de la experiencia pura cuando leía *Viaje por Italia (Italianische Reise)*, en donde Goethe narra lo que le tomó desarrollar una mirada artística antes de alcanzar los cuarenta. El 10 de noviembre de 1786, poco después de su llegada a Roma, Goethe recuerda cuál es el propósito de su viaje y describe su estado interior:

Mi costumbre de ver y comprender las cosas tal como son, mi fidelidad al principio de dejar a la vista su lucidez, mi abandono completo de toda pretensión, constituyen de nuevo para mí un gran recurso [...]. El espíritu toma, por así decirlo, un carácter vigoroso, alcanza una seriedad sin aridez, una gravedad mezclada de placer. Tengo para mí la impresión de que jamás he apreciado las cosas de este mundo de una manera tan justa como aquí. [...] Yo no me encuentro aquí para gozar a mi manera: quiero aplicarme a los grandes objetos, instruirme y formarme antes de alcanzar mis cuarenta años. (Goethe 1956: 130-131)

El método goethiano de desarrollo de sí y de su capacidad estética como artista consistía en estudiar y aprender mediante la inmersión en las obras de arte eminentes (como la pintura, la escultura, la música y la arquitectura distinguidas). Sin embargo, Goethe también era un observador entusiasta de lo que producía la naturaleza, como la comida y el arte culinario, el clima y las variaciones de la luz, el color del mar, la formación de plantas, etcétera. Su secreto estaba en ver las cosas más de una vez, pues la relación entre el objeto y él como observador cambiaba cualitativamente cada vez. Es digno de atención que Goethe supiera que tenía que abandonar toda pretensión para “vaciar su ego”, por así decirlo, con tal de cumplir esta tarea.

Goethe observó que el asombro o admiración inicial se transformaba en una “percepción más pura del verdadero valor de los objetos” con la segunda inspección. El 25 de diciembre de 1786 escribe:

Ahora empiezo ya a ver las mejores cosas por segunda vez, y en esta ocasión la sorpresa de la primera vez se convierte en una participación en la existencia, o sea en una familiaridad y en un sentimiento más puro del mérito de la obra. Para acoger en ella la idea más elevada de lo que los hombres han producido, el alma debe haber alcanzado en primer lugar una libertad perfecta. (Goethe, 1956: 147)

Para Goethe, el mejor recuerdo que se llevó de Roma no era nada que pudiera tomar y llevarse a casa, sino la ágil y creciente mirada interior del discernimiento artístico: “lo que prefiero es lo que llevo en el alma, y que, creciendo siempre, puede multiplicarse” (Goethe, 1956: 165).²

Mientras se preparaba para viajar a Nápoles y Sicilia, Goethe visitó, vigorosamente, lugares y objetos importantes en Roma hasta tres veces en ciertos casos. A través de esta experiencia de repetición, empezó a ver el “orden” de importancia de estos objetos. Goethe observa:

Lo más notable lo admiro por segunda o tercera vez, y así se ve ordenado en cierto modo lo contemplado. Pues al colocar su lugar verdadero lo principal, queda entre ello sitio para muchas cosas de menor trascendencia. Mis preferencias se depuran y deciden, y así me es posible elevar el alma finalmente, con serena participación, hacia lo más grande y verdadero. (Goethe, 1956: 168)³

Tres años después, antes de su regreso a Weimar, Goethe recuerda su estancia, la cual fue un acontecimiento tanto geográfico (geográfico y cultural) como interno (espiritual e intelectual): “En Roma me encontré, logré estar en armonía conmigo mismo y me volví un hombre feliz y racional” (Goethe, 1956: 521).⁴ Esta breve revisión de la transformación estética de Goethe ilustra lo que Nishida describió como la diferenciación y el desarrollo de la experiencia pura.

Conclusión

Para concluir, a través de mi presente estudio de Shunsō, Fujioka y Nishida, me di cuenta de hasta qué punto las actividades artísticas formaban un pilar indispensable en la investigación filosófica de Nishida. La pintura de Shunsō me acercó un paso más a una mejor comprensión de la fuente de inspiración filosófica de Nishida.

² Esto fue escrito el 13 de febrero de 1787. *N. del T.*

³ Esto fue escrito el 16 de febrero de 1787. *N. del T.*

⁴ Esto fue escrito el 4 de marzo de 1788. *N. del T.*

En cuanto al poder de la intuición intelectual, no hay mejor prueba para Nishida que la intuición creativa y artística de los artistas consumados. Por lo tanto, Nishida a veces se refiere a artistas famosos, como Sesshū y Mozart, que encarnaron “la intuición estética del pintor” o la “habilidad excepcional del músico”, y como tales ilustran mejor el poder de la intuición intelectual.

Para Nishida, la intuición intelectual es “el punto de partida de todo conocimiento sin presuposiciones (*katei naki chishiki no shuppatsuten*)” (Nishida, 1979a: 51). Además, la experiencia de la percepción [*chikakuteki keiken*] y la experiencia de la intuición [*naiteki chokkan*] son actividades de la conciencia en diferentes grados de intensidad (Nishida, 1980d: 200). La intuición intelectual [*chiteki chokkan*] no es una clase especial de conciencia reservada a un artista dotado o a un místico. Más bien, es el estado más común y universal en cada uno (Nishida, 1979a: 42). Más aún, la intuición intelectual no es un estado pasivo; es el momento activo e integrador de la experiencia pura.

Veo más claramente la forma en que la “experiencia pura” se transformó en las nociones de “cuerpo formador de historia”, “acción-intuición”, “poiesis-praxis” y otras ideas afines. Para Nishida, la experiencia de los artistas fue siempre una fuente que nutrió su pensamiento filosófico. Permítanme citar un pasaje del ensayo de Nishida de 1941 “La actividad artística como acción que crea historia” (*Rekishiteki keisei sayō to shite no geijutsuteki sōsaku*) que proporciona un clímax en su investigación sobre el arte:

El punto de vista del arte aprehende el mundo con nuestro cuerpo creador de historia [*history-forming body*] al trascender el reino de los conceptos. Por su parte, el estudioso aprehende el mundo desde la perspectiva del pensador que se trasciende [...] El mundo en el que de hecho vivimos tiene su vida en la unidad contradictoria de estas dos direcciones. El mundo está incompleto sin una o la otra. (Nishida, 1979b: 213).

En suma, ¿cuál fue el *zeitgeist* que corrió a través del trabajo de Nishida, Fujioka y Shunsō? No otro que la búsqueda de un “conocimiento nuevo” o de un “nuevo sentido de inteligibilidad” (*lumen mentis*) en el trabajo intelectual y la filosofía, así como en el capturar la luz (*lumen*) y el aire en la pintura.

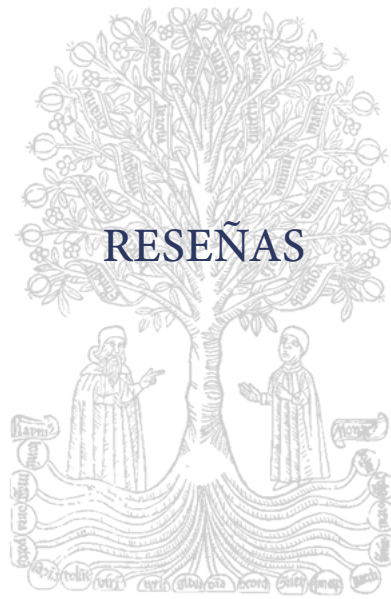
Una última palabra antes de terminar. El gran Leonardo da Vinci desarrolló su técnica de *sfumato*, para pintar su Mona Lisa. Experimentó con varias bases de aceite para pintar capas delgadas de colores con tal de capturar la calidad del aire y la luz suave que se reflejaba en la piel humana (Tinworth y Kirwin, 2019). Han pasado casi seis siglos desde entonces. Parece que los artistas de la originalidad siempre buscaron capturar la luz, incluso hasta el día de hoy.

Referencias bibliográficas

- AKAI, Tatsurō 赤井達郎. (1989). *Kyoto no bijutsu-shi* (Historia del arte en Kyoto). Shibunkaku Shuppan.
- ASAI, Chū 浅井忠 e Ikebe, Tōen 池辺藤園. (1907). *Tōsei fūzoku gojūban uta-awase* (50 competiciones *waka* sobre la moda y costumbres contemporáneas). Yoshikawa Kōbunkan.
- BANNO, Tomohiro 阪野智啓 y Seike, Misato 清家三智. (2017). “Gihō kaisetsu” (Exposición de las técnicas pictóricas). En Hironori Hozaki *et al.*, *Masterpieces of Japanese Paintings from Eisei Buko Museum, Exhibition Catalogue* (pp. 97-107). Nagoya City Art Museum.
- FUJIOKA, Sakutarō 藤岡作太郎 (1903). *Historia de la pintura moderna temprana*. NDL Digital Collections. <https://dl.ndl.go.jp/pid/85039>.
- FUJIOKA, Sakutarō 藤岡作太郎. (1983 [1903]). *Kinsei kaiga-shi* (Historia de la pintura moderna). Perikansha.
- FUTATSUGI, Shin'ichirō 二木伸一郎. (1989). “Ishikawaken yoga-shi II” (Historia de la pintura occidental en la prefectura de Ishikawa, parte II). En *Ishikawa-kenritsu Bijutsukan Kiyō* (p. 5-61).
- GOETHE, Johann Wolfgang von. (1956 [1885]). *Viaje por Italia. Seguido de otros escritos sobre Italia* (Manuel Scholz Rich y Emiliano M. Aguilera, trads.). Editorial Iberia.
- HISHIDA, Shunsō 菱田春草 y Yokoyama, Taikan 横山大観. (1982 [1905]). *Kaiga ni tsuite* (Sobre la pintura. En Jun Teshigawara, *Hishida Shunsō to sono jidai* (pp. 303-308). Rikugei Shobō.
- HISHIDA, Shunsō. (2013 [1910]). “Gakai mangen” 「画界漫言」 (Ideas sobre el mundo actual de la pintura) (entrevista del 7 de marzo de 1910 para *Jijishinpō*). En

- Shino Satō (Ed.), *Mōrō no jidai: Taikan, Shunsō ra to kindai nihonga no seiritsu*. Jinbun Shoin.
- HISHIDA, Shunsō. (2017 [1910]). “Kuroki neko” (Un gato negro). En Hironori Hozaki *et al.*, *Masterpieces of Japanese Paintings from Eisei Buko Museum, Exhibition Catalogue* (pp. 97-107). Nagoya City Art Museum.
- HOZAKI, Hironori 保崎裕徳 *et al.* (2017). *Masterpieces of Japanese Paintings from Eisei Bunko Museum, Exhibition Catalogue*. Nagoya City Art Museum.
- KANT, Immanuel. (2012 [1790]). *Crítica del discernimiento (o de la facultad de juzgar)* (Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Trads.). Alianza editorial.
- NISHIDA, Kitarō. (1900). “Bi no setsumei” 「美の説明」 (Exposición de lo bello). *Hokushinkai Zasshi*, 「北辰会雑誌」, 26, 1-3. <http://hdl.handle.net/2297/41749>.
- NISHIDA, Kitarō. (1911). *Zen no kenkyū* 『善の研究』. Colección Akatsuki Karasu Bunko (A121.9: N724: a-1), Biblioteca de la Universidad de Kanazawa, Japón, Kanazawa. https://library.kanazawa-u.ac.jp/?page_id=40000.
- NISHIDA, Kitarō. (1979a). *Zen no kenkyū* 『善の研究』. En *Nishida Kitarō Zenshū* (Vol. 1, pp. 1-200). Iwanami Shoten. (Obra original publicada en 1911)
- NISHIDA, Kitarō. (1979b [1941]). “Rekishiteki keisei sayō to shite no geijutsuteki sōsaku” 「歴史的な形成作用としての芸術的創作」 (La creación artística como la operación que forma la historia). En *Nishida Kitarō Zenshū* (Vol. 10, pp. 177-264). Iwanami Shoten.
- NISHIDA, Kitarō. (1980a). “Bi no setsumei” 「美の説明」 (Exposición de lo bello). En *Nishida Kitarō Zenshū* (Vol. 13) (pp. 78-80). Iwanami Shoten. (Obra original publicada en 1900)
- NISHIDA, Kitarō. (1980b [1897-1945]). “Nikki” 「日記」 (Diario). En *Nishida Kitarō Zenshū* (Vol. 17, pp. 1-710). Iwanami Shoten.
- NISHIDA, Kitarō 西田幾多郎. (1980c [1887-1945]). “Shokan” 「書簡」 (Cartas). En *Nishida Kitarō Zenshū* (Las obras completas de Nishida Kitarō) (Vol. 19, pp. 671-672). Iwanami Shoten.
- NISHIDA, Kitarō. (1980d [ca.1924]). “Tetsugaku Gairon” 「哲学概論」 (Introducción a la filosofía – notas de los estudiantes de las conferencias de Nishida). En *Nishida Kitarō Zenshū* (Vol. 15, pp. 3-210). Iwanami Shoten.

- OKAKURA, Kakuzō. (1922). *Tenshin Zenshū* (Las obras completas de Okakura Kakuzō, Tenshin), (Vol. 1). Nippon Bijutsuin.
- OKAKURA, Kakuzō. (1982 [1911]). “Nihon gadan to Shunsō”. En Jun Teshigawara, *Hishida Shunsō to sono jidai* (pp. 560-563). Rikugei Shobō.
- SATŌ, Shino 佐藤志乃. (2013). *Mōrō no jidai: Taikan, Shunsō ra to kindai nihonga no seiritsu* 『朦朧の時代：大観、春草らと近代日本画の成立』 (La época del estilo mōrō: Taikan, Shunsō et al., y el establecimiento de la pintura japonesa moderna). Jinbun Shoin.
- SHIGEMURA, Mikiō. (2016). “画塾彰技堂の講義録『画図中の明暗』と英語原書の比較について” (Comparación entre la transcripción “Gazū chu no meian” usada en *Shōgidō* y su original en inglés). *Bijutsu-kyōikugaku kenkyū* 『美術教育学研究』, 48, 217-224. <https://doi.org/10.19008/uaesj.48.217>.
- TAGORE, Alokendranath. (1989). *Abanindranath Tagore, Prince among Painters*. National Book Trust.
- TESHIGAWARA, Jun 勅使河原純. (1982). *Hishida Shunsō to sono jida* (Hishida Shunsō y su tiempo). Rikugei Shobō.
- TINWORTH, Rob; KIRWIN, Robert (Dir.). (2019). *Decoding da Vinci, Discover the science behind Leonardo da Vinci’s masterpieces—and the Mono Lisa’s iconic smile* [documental]. WGBH Educational Foundation.
- TOKYO DAIGAKU HYAKUNEN-SHI, BUKYOKUSHI, BUNGA KUBU (100 años de historia de la Universidad de Tokio; Historia de las facultades y departamentos de la facultad de letras). (1986). Tokyo Daigaku Hyakunenshi Henshū Iinkai.
- UEDA, Hisashi 上田久. (1978). *Sofu Nishida Kitarō* (Mi abuelo, Nishida Kitarō) (Vol. 1). Minamimadosha.
- YUSA, Michiko. (2002). *Zen and Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*. University of Hawaii Press.



GONZÁLEZ LUNA, Teresa; RODRÍGUEZ ZEPEDA, Jesús (Eds.). (2021). *Dioses, Iglesias y diversidad: la discriminación y el Estado laico*. Universidad de Guadalajara; Rindis.

La investigación editada por los estudiosos Teresa González Luna Corvera y Jesús Rodríguez Zepeda reúne escritos multidisciplinarios realizados por filósofos, científicos sociales, comunicólogos, abogados, juristas y pedagogos, los cuales son producto de las revisiones y planteamientos realizadas por la Red de Investigación sobre Discriminación (Rindis) de México.

La lectura de este ameno libro nos permitirá apreciar cuán lejos estamos en México (y Latinoamérica) de la auténtica laicidad. Se trata de una lectura obligada, jurisprudente y, secularmente hablando, para todos aquellos escépticos y descreídos que queremos defender nuestros derechos, pero también será provechosa su lectura para los miembros de las minorías religiosas, las minorías de la diversidad sexual, etcétera. Se trata también de una lectura obligada para los filósofos (mexicanos) que quizá consideren que el pensamiento racionalista e ilustrado es imbatible y que continúa intocable en el campo público, el gobierno y la política: ese pensamiento nunca ha sido ni imbatible ni intocable ni poderoso.

Los temas abordados en este texto titulado *Dioses, Iglesia y diversidad* son apremiantes para secundar en la eliminación o aminoración del lastre

que ha sido la discriminación (religiosa) institucional en México y en el mundo, por ende, son actuales en grado sumo. La compilación se compone de ocho capítulos que no dejan de incitar, cada uno, a la mejor de las reflexiones dentro de la filosofía social. Cada capítulo también nos provee de cierto panorama contextual o histórico sobre los temas o casos (jurídicos) particulares que abordan. Por razones de espacio, aquí describiré y comentaré sólo cinco de los ocho fructíferos capítulos.

Rodolfo Vázquez en su capítulo “Laicidad, religión y deliberación pública” apunta que “La crisis de la utopía de la Modernidad” no es la causa de la recuperación de terreno por parte de lo religioso en lo público, sino la equivocada idea de que la “Modernidad” laica ya había triunfado por sobre la superstición. A causa de esta idea de triunfo definitivo, según el autor, la Modernidad laica ha dejado de ser combativa, agresiva, proactiva, y se ha dejado vencer de nuevo (19-21). Lo comentado por Vázquez es totalmente acertado. Hoy en día, en plena segunda década del siglo XXI, el laicismo sigue sin ser obedecido en México; en diversas poblaciones mexicanas se utiliza al Estado y su aparato para propagar el culto. Tenemos, por ejemplo, que muchas festividades locales, en la gran mayoría

de pueblos y entidades mexicanas, son patrocinadas, organizadas y promovidas por el Estado. Sin embargo, lo anterior conduce a un beneficio al por mayor de la Iglesia Católica porque esas ferias “son invariablemente en honor a un santo católico” (23).

Efectivamente, dice el académico, la Constitución exige acción para que se elimine el asimétrico poder del catolicismo, y para que se fomente la pluralidad. Pero, podríamos aludir, esa acción nunca llega. Por ejemplo, ¿cuándo un presidente municipal ha actuado o actuará a favor de un cristiano protestante que se queje porque las autoridades apoyan la fiesta del santo católico? ¿Cuándo las autoridades municipales dejarán de sustentar las fiestas de los santos patronos del catolicismo? El sugerente capítulo me lleva a concluir que el pensamiento laico concebido como tolerante sería contradictorio a los objetivos que busca, o inservible para conseguirlos. El ser laico implica ser tolerante a las religiones, pero éstas muchas veces son intolerantes por naturaleza, como es el caso del monoteísmo cristiano. Y, como decía John Stuart Mill, no se debe de ser tolerante a la intolerancia, incluyendo la religiosa. De manera similar, el capítulo me lleva a rematar que si el pensamiento laico se define como anti-dogmático resultará inútil, pues sólo siendo dogmático se puede combatir de forma efectiva a los dogmas; sólo con un laicismo dogmático se puede volver a ganar el terreno perdido ante la religión.

En otro ejemplo citado por Vázquez, el Estado mexicano siempre está privilegiando a la religión católica al permitir muchas visitas de los Papas a México (75). Las razones religiosas provienen de la metafísica, señala el especialista, y por ello tales razones son auténticamente inservibles para la vida democrática y plural, por ende, sería más viable, para fortalecer la democracia, debilitar el cultivo

de las razones religiosas (al menos en el campo público). En efecto, Vázquez bien nos permite ver que el liberalismo político, como el sustentado por el filósofo norteamericano John Rawls, sólo puede ver la luz cuando se eliminen las razones religiosas de la discusión pública. Siguiendo la postura de Vázquez, es posible concluir que en México, en muchas de sus poblaciones, no se puede practicar el liberalismo rawlsiano porque no se trata de poblaciones plurales. Existen pueblos mexicanos, muchos, donde más del 99% de la población es católica y, por ende, lo que se implemente o se siga haciendo a favor de ese dogma no será necesario justificarlo. Sus habitantes no conviven con ciudadanos seculares o de otras religiones y, por ende, no necesitan justificar las medidas coercitivas contra los que atenten contra sus ideas. En poblaciones como las mencionadas, las no plurales, no se someterá a las razones religiosas a pruebas de validez y control para determinar su grado de fundamento (32). Así, podemos concluir, provocados por este capítulo, que el Estado debe de ser proactivo y no sólo reaccionar, debe de activamente desincentivar (o incluso prohibir) el uso de la razón religiosa en el campo público.

El segundo capítulo se titula “¿Todos los dioses discriminan?” y es escrito por Estela Serrer. Aquí se nos recuerda que los derechos provienen del mundo secular y las obligaciones (morales) del mundo religioso (39). Y, por ende, Serrer nos hace ver que, en efecto, los credos no toleran, sino que excluyen (40). Puedo agregar que, como los monoteísmos son menos proclives a la pluralidad (por naturaleza excluyen a otros dioses y credos, o los tachan de incorrectos), luego, son intrínsecamente menos pro-derechos o pro-democráticos. La autora enfatiza que la misoginia y la anti-femineidad son

intrínsecos al catolicismo (45), por ende, no es posible que esta religión sea pro-derechos de las mujeres o igualitarista. Del texto se puede desprender que la única solución para evitar este tipo de discriminación (misógina) por parte del catolicismo fuese transformándolo o desincentivando sus propios preceptos. Serrer observa que el catolicismo ha cambiado su actitud para con la mujer, pero sólo por influencia de la Ilustración, el racionalismo, la ciencia, etcétera, no por él mismo (47). Por ello siempre se ha tenido que forzarlo a cambiar, desde afuera.

La autora también nos hace ver que, en el campo de la creación de argumentos discriminatorios, lo más problemático ha provenido del hecho de que el catolicismo ha utilizado a la ciencia y al racionalismo para “fundamentar” sus ideas y dogmas. Es decir, lo que tenemos es la tergiversación de la ciencia por parte del catolicismo para intentar la aceptación de sus preceptos discriminatorios en un ámbito más allá de sus feligreses. Y esto es un ejemplo del intento de las Iglesias por “normar lo público”, incidir en “la sociedad en su conjunto” y, por ello, nos encontramos con una violación de “los principios básicos de laicidad, [porque] tales Iglesias buscan que la ley religiosa siga siendo [...] ley civil” (55). Como comentario al margen debo de agregar que así como la ciencia no debe de ser utilizada para defender dogmas religiosos, tampoco debe de ser empleada para defender algún ateísmo o agnosticismo (además, el ateísmo no necesita de la ciencia para fundamentarse, ni para “probar” su perspectiva; él ha existido, como las religiones, desde antes del cientificismo o el racionalismo). La intención de las Iglesias por “normar lo público”, nos explica correctamente la autora, es con exactitud un desafío a “la universalidad de los derechos, [y es] simplemente injustificable” (59). Aún más, el

(intentar) evitar que las Iglesias incidan en el ámbito público *no sería quitarles sus espacios legítimos* según Serrer (59). Aunque, considero, poniéndonos más estrictos, que incluso quizá sería una acción anti-discriminatoria quitarle “espacios legítimos” a la Iglesia Católica porque, a través de estos espacios, ella continúa asimétricamente intentando incidir en lo público. A través de esos espacios ella sigue atentando contra los derechos de las minorías religiosas, de los no religiosos, de los ateos, de la comunidad LGBTQ+, de las mujeres, etcétera.

En el sugerente quinto capítulo, titulado “¿Tienen las Iglesias el derecho a discriminar?”, Pauline Capdevielle nos indica desde un primer momento que, de acuerdo con la Organización de las Naciones Unidas, las Iglesias no deben de discriminar (121) pero que ellas lo seguirán haciendo *a menos que se les obligue a no hacerlo*. La autora se enfoca en cómo las Iglesias también discriminan a sus propios integrantes (y no sólo a los que no comparten su fe) (122). Por ende, Capdevielle sustentaría que ellas no deben de tener “derecho a la autonomía institucional” si ellas primero no respetan derechos. La especialista reflexiona con precisión sobre cómo el Estado efectivamente debe de “comprometerse activamente con la modificación de los patrones culturales estructurales que obstaculizan la convivencia en condición de igualdad y respeto (Saba, 2007)” (125).

Capdevielle también pone en la mesa la idea de que si las Iglesias están subordinadas en nuestro país a la legislación civil (128), entonces nuestro Estado tendría el derecho de intervenir en ellas cuando discriminan. Las Iglesias siempre deberían de sujetarse a la Constitución, que es anti-discriminación según el artículo 130, y así respetar a los derechos humanos (pero no lo hacen). Luego, la autora profundiza y señala que lo anterior se debe

a un problema complejo y más grave: el estrecho entrelazamiento entre cultura y religión (130), lo que provoca que la segunda sea muy influyente y hegemónica. Por ende, parece que nunca va a ser posible que se concilie la libertad institucional de las Iglesias con “los derechos y libertades fundamentales de las personas” (131). La lectura de este capítulo nos permitirá asegurar que, al igual que el derecho a la educación tiene primacía sobre el “ideario confesional de las escuelas”, así todos los derechos deben de tener primacía sobre las confesiones porque éstas, la mayor parte de las veces, son discriminatorias por naturaleza.

La autora nos muestra a través de varios juicios reales de ciudadanos contra el Estado y/o la Iglesia Católica que, en varios países como lo es Chile o España, no hay en lo absoluto una división de Iglesia y Estado. Y, por esta falta de división, en esos países a la Iglesia Católica le es más “fácil” discriminar. En el caso de Chile, se nos dice, incluso la Corte Interamericana de Derechos Humanos declaró discriminator (con respecto a un juicio) de forma oficial a tal país (140). En fin, Capdevielle puntualiza que en verdad hay “derechos e intereses inconciliables entre las Iglesias, el Estado y los Individuos” (145). Por ello cabe volver a preguntar si ¿no deberían de verdaderamente prevalecer, en aras de aminorar la discriminación institucional, los derechos de los individuos por sobre los de las Iglesias? Muchos pensamos que sí: los derechos humanos deben prevalecer, y en especial los de los miembros de los grupos tradicionalmente discriminados, como las mujeres, gays, transexuales, descreídos, etcétera.

En el capítulo sexto, “La familia que debe protegerse: reflexiones sobre la socialización de valores en torno al núcleo familiar”, de Mariana

G. Molina Fuentes, encontramos en un principio una revisión histórica para responder a la pregunta ¿por qué dos procesos históricos muy diferentes; la independencia de México y la de Estados Unidos llevaron por igual a la creación de Estados laicos? La respuesta, sugiere la autora, se encuentra en que ambas independencias fueron el fruto de las ideas contractualistas, igualitaristas, liberales y revolucionarias de la Inglaterra del XVII y la Francia del XVIII. Cabe destacar de este capítulo la explicación de las implicaciones de que el Derecho sea performativo, es decir, de que permita modificar a la sociedad y, al secularizarla (la autora también nos hace hincapié en que, en efecto, en México y otros países no hay una auténtica secularización), la transformaremos en una menos discriminatoria y más auténticamente plural. Para Molina Fuentes pareciera que el concepto de “laicidad”, a causa de su polisemia, fuese poco útil legalmente hablando (171), y poco útil para la auténtica lucha contra la discriminación. La especialista concluye proponiendo que el Estado debe de enseñar activamente pluralidad y diversidad de modos de familia, para así contrarrestar con mayor efectividad la intolerante visión de la familia del cristianismo naturalista-conservador.

En el capítulo séptimo, “El paraguas roto del ecumenismo: pulsión integrista y discriminación” de Jesús Rodríguez Zepeda, tenemos una muy bien estructurada crítica a los recientes intentos del catolicismo de englobar a otras creencias cristianas. Intentos que consisten en el subrayar los puntos en común entre distintos cristianismos para así poder incidir con más efectividad y fuerza en el campo público y gubernamental. El filósofo nos explica entonces cómo en las últimas décadas las Iglesias han buscado un consenso religioso que desemboca en una mayor discriminación. Pues el ecumenismo

amenaza al laicismo porque con él la Iglesia intenta colonizar de una manera más fuerte al espacio público (mundial). El fin del ecumenismo es, en palabras de Rodríguez, lograr “el predominio del evangelio cristiano en todo el mundo” (181).

El ecumenismo representa, de acuerdo con el autor, una supuesta tolerancia intra-cristiana que conduce a una mayor intolerancia a otros credos y a un atentado al pluralismo; pues, el ecumenismo discrimina con más claridad a los (que somos) no-cristianos y no-monoteístas. Se trata el ecumenismo de un acuerdo que abarca “a todos los seres humanos”, excepto a los (que somos) ateos o agnósticos. Los ateos, y en esto Rodríguez sigue a Chiassoni, deben de tener un derecho de “protección” “frente a las intenciones de los creyentes”, una protección “efectiva también contra las organizaciones jerárquicas y líderes morales de las religiones que [...] tratan de imponer el diseño del orden social conforme a las ideas religiosas” (188). Por ende, el ecumenismo se patentiza como un gran peligro para el laicismo, el secularismo, el ateísmo y el librepensamiento. Rescato dos ideas del especialista en contra del ecumenismo, las cuales considero muy provechosas: a) la idea de que los ciudadanos en general tenemos derecho a “no enfrentar un espacio público ilegítimamente poblado por ideas religiosas no públicas” (196) y b) la idea de que los “Estados, constitucionalmente laicos, como Francia o México [...] establecen un espacio de valores públicos definido por una concepción ilustrada del conocimiento y de la educación de la ciudadanía” (200). Ergo, sólo la auténtica vuelta a la Ilustración nos va a librar del ecumenismo y del/su anti-laicismo.

A partir de lo expuesto aquí, aseguro que el libro *Dioses, Iglesias y diversidad*, es de considerable importancia para el campo de la discusión filosófica, jurídica y sociológica en torno a la continua

discriminación perpetrada por las religiones institucionalizadas. Los capítulos muestran la diversidad de abordajes hacia el laicismo, así como evidencian que éste necesita seguir siendo estudiado, ello para dilucidar cómo se sigue atentando, desde instituciones sumamente poderosas, contra la pluralidad, la diversidad y los derechos humanos. El libro nos verifica, sin lugar a duda, cuán lejos estamos en México e Iberoamérica de una auténtica laicidad.

Francisco Miguel Ortiz Delgado