

STOA

REVISTA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD VERACRUZANA



Universidad Veracruzana

AÑO 7

VOLUMEN 7
enero-junio de 2016

NÚMERO 13

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Dra. Sara Deifilia Ladrón de Guevara González
Rectora

Mtra. Leticia Rodríguez Audirac
Secretaria Académica

M.A. Clementina Guerrero García
Secretaria de Administración y Finanzas

Dra. Carmen Blázquez Domínguez
Directora General de Investigaciones

Dra. Yolanda Jiménez Naranjo
Directora General de la Unidad de Posgrado

Dr. Adolfo García de la Sienna Guajardo
Director del Instituto de Filosofía

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

Director: Jesús Turiso Sebastián

Editores: Adolfo García de la Sienna · Jesús Turiso

Secretario de redacción: César González

Consejo Editorial: Juan Álvarez Cienfuegos · Francisco Arenas-Dolz
· Marcelino Arias Sandí · Mauricio Beuchot · Jacob Buganza · Jaime
Fisher y Salazar · Adolfo García de la Sienna · José Antonio Hernanz ·
Ramón Kuri · Darin McNabb · Julio Quesada · Jesús Turiso

Stoa aparece dos veces al año, en enero y julio. Está dedicada a la
filosofía en general.

ISSN: 2007-1868

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

ARTÍCULOS

- JONATHAN CHAPLIN
El pensamiento político católico:
¿qué pueden aprender los evangélicos? 7
- ADOLFO GARCÍA DE LA SIENRA
La teología de parménides 21
- JUAN CARLOS MORENO ROMO
El fin de la ciudad 37

RESEÑA

- JAIME FISHER
Parente, D. y A. Crelier, 2015, *La naturaleza de los artefactos:
intenciones y funciones en la cultura material*, Prometeo Libros,
Buenos Aires, 192 pp. 55
- DIEGO PARENTE · ANDRÉS CRELIER
Réplica
Artefactos, intenciones y funciones
Réplica a Jaime Fisher 63

ARTÍCULOS

Stoa

Vol. 7, no. 13, 2016, pp. 7-20

ISSN 2007-1868

EL PENSAMIENTO POLÍTICO CATÓLICO:
¿QUÉ PUEDEN APRENDER LOS EVANGÉLICOS¹

JONATHAN CHAPLIN
Kirby Laing Institute for Christian Ethics
Cambridge

RESUMEN: El foco de este artículo es el pensamiento *político* católico. Esto es sólo una parte de lo que se conoce con el nombre de “doctrina social católica” (DSC), por lo que se hace necesario presentar, primeramente, un breve bosquejo de la amplia filosofía social que enmarca este cuerpo de enseñanzas para ubicar sus aspectos políticos en su contexto. Se discute qué relevancia podría tener el pensamiento político católico para la articulación de un pensamiento político evangélico o protestante.

PALABRAS CLAVE: doctrina social católica · evangélicos · pensamiento político protestante · filosofía política cristiana

ABSTRACT: The focus of this paper is Catholic *political* thought. This is just a part of what is known as “social Catholic doctrine” (DSC), and that is why it is necessary to present, in the first place, a rough outline of the social doctrine that frames this body of teachings, in order to place its political aspects in their context. The relevance that Catholic political thought might have for the articulation of Evangelical or Protestant political thinking is discussed.

KEYWORDS: Catholic Social Doctrine · Evangelicals · Protestant Political Thought · Christian Political Philosophy

¹ El Dr. Jonathan Chaplin es Director del Kirby Laing Institute for Christian Ethics, Cambridge, Reino Unido (www.klice.co.uk). El presente texto es una traducción, por Adolfo García de la Sienna, de “Catholic Political Thought: What Can Evangelicals Learn?”, en *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies*, vol. 14, no. 3 (julio de 1997), pp. 10-14, con la autorización del Oxford Centre for Mission Studies.

1. Introducción

Cuando los evangélicos empezaron a redescubrir el desafío de la dimensión socio-política del Evangelio, hace unos treinta años, fue comprensible que primero buscaran en los recursos dentro de su propia tradición. Inicialmente hubo poca reflexión contemporánea a la cual acudir. De manera que diversas escuelas de pensamiento —anabaptismo, bartianismo, neocalvinismo, teología de la liberación, socialismo cristiano— fueron explotados con resultados mixtos. Dado el carácter declaradamente protestante del evangelicalismo moderno, quizá no fue sorpresa que la última fuente en ser explorada fuera el catolicismo romano. Aunque históricamente comprensible, esto fue lamentable por tres razones. Primero, el pensamiento social católico representa una tradición de siglos de reflexión profunda y sofisticada que contiene mucha sabiduría bíblica de la cual se hubieran podido beneficiar los evangélicos. En segundo lugar, esa tradición había empezado a entrar, en el Vaticano II, en una nueva y excitante fase de su desarrollo, arrojando mucho del exclusivismo y del exceso de equipaje ideológico del pasado, y redescubriendo su propia necesidad de enraizamiento bíblico e involucramiento cultural creativo. En tercer lugar, la doctrina social oficial de la iglesia católica —la iglesia institucional más grande e influyente del mundo— ha conformado las mentes de millones de cristianos, y el involucramiento crítico con esa enseñanza hubiera dado a los evangélicos la entrada a un debate global.

Hoy, estas razones son aún más convincentes ante la renovación del pensamiento social católico bajo la primacía de Juan Pablo II, quien lo ha dejado con una estatura internacional e influencia acrecentadas. A pesar del enfriamiento definido de las relaciones ecuménicas sobre asuntos tales como la ordenación de mujeres, sugiero que la contribución distintiva de Juan Pablo II a la tradición la ha hecho más favorable al diálogo evangélico que nunca antes.

El foco de este artículo es el pensamiento *político* católico. Esto es sólo una parte de lo que se conoce con el nombre de “Doctrina Social Católica” (DSC), por lo que se hace necesario presentar, primeramente, un breve bosquejo de la amplia filosofía social que enmarca este cuerpo de enseñanzas para ubicar sus aspectos políticos en su contexto. No comentaré sobre las diferentes fuentes de la DSC ni sobre su *status* en

relación con el magisterio de la iglesia. Aquí me referiré principalmente a las encíclicas sociales papales desde el Vaticano II, las cuales son la espina dorsal pero de ninguna manera la totalidad de la DSC. Tampoco haré observaciones a las diversas interpretaciones del desarrollo de la DSC desde que fuera relanzada para el mundo moderno en la célebre *Rerum Novarum* de León XIII, en 1891 (RN). Sin embargo, es importante reconocer que la iglesia concibe su doctrina oficial social tanto integral a su autoridad magisterial apostólica general —la acción social y política es integral al discipulado fiel— como formando un todo en desarrollo, pero coherente y capaz de generar una guía a través de un amplio espectro de asuntos sociales. Pase lo que pase sobre el terreno, los documentos oficiales no dejan ninguna duda acerca del primer punto. *Justice in the World* [*La justicia en el mundo*], un reporte de un sínodo de obispos en Roma en 1971 afirma que: “la acción en aras de la justicia y la participación en la transformación del mundo aparecen plenamente ante nosotros como una dimensión constitutiva de la predicación del evangelio” (6). Sobre el segundo —la pretensión de coherencia—, sigue habiendo considerable debate, pero ese debate se haya más allá del alcance de este artículo (cfr. Schuck).

2. La filosofía social católica

La visión social que da forma a la DSC pretende estar enraizada en las doctrinas teológicas fundamentales de la iglesia. La falta de espacio impide una discusión de esta conexión aquí. Sugeriría, sin embargo, que las divisiones teológicas restantes entre el catolicismo y el evangelicalismo rara vez impactan de manera significativa la moralidad política (en tanto que distinta de la personal). Por lo tanto, me enfocaré en la sustancia de la doctrina social y política de la iglesia más que en su fundamento teológico. Tal doctrina no propone una *filosofía* social como tal —la tarea de desarrollar marcos teóricos sistemáticos y sofisticados es considerada como fuera de la esencialmente pastoral y pedagógica presentación de las encíclicas, y como un asunto para los académicos católicos. No obstante, las encíclicas sociales claramente reflejan la influencia de tal filosofía social. Esta filosofía se puede caracterizar como *personalista, comunitaria y pluralista*.

Es *personalista*, en el sentido de que procede del principio de la suprema dignidad de la persona humana. El pensamiento pre-Vaticano

II estaba orientado más hacia una concepción algo estática de la *naturaleza* humana que expresaba los requerimientos de la ley natural racional. La ley natural no ha sido abandonada —ha sido poderosamente reafirmada en *Veritatis Splendor* (1993) (VS)— pero, desde el Vaticano II, el enfoque ha cambiado a una concepción dinámica de la dignidad de la persona concebida como creada a la imagen de Dios y capaz de un alto rango de potenciales para el desarrollo moral y social, para la participación en todos los aspectos de la sociedad, y para el ejercicio de responsabilidades culturales diversas y cada vez más crecientes. Se ha dado considerable atención, por ejemplo, a la expresión de la personalidad humana en *el trabajo*.

Juan Pablo II ha dedicado una encíclica entera al tema (*Laborem Exercens* (1981)) (*LE*) en el nonagésimo aniversario de *RN*, misma que fue impulsada por una preocupación sobre la condición de los obreros bajo el capitalismo del siglo diecinueve tardío. Este humanismo personalista cristiano subyace al enfático compromiso político en la DSC con la protección de los derechos humanos y las libertades, el cual fue articulado con renovado vigor y alcance en *Pacem in Terris* (1963) (*PT*). La concepción de los derechos humanos que emerge de la DSC contrasta marcadamente con la individualista y subjetivista concepción liberal secular. Los derechos humanos son vistos como integralmente ligados con los deberes y responsabilidades hacia la comunidad humana y hacia Dios. La persona humana es concebida como incrustada, desde el nacimiento, en una rica trama de estructuras sociales que empiezan con la familia y se mueven hacia afuera, a través de un círculo cada vez más amplio de comunidades territoriales y funcionales que culminan en la comunidad global de la humanidad.

La DSC encarna, así, una poderosa filosofía social *comunitaria*. Es comunitaria, no primariamente en el actualmente revivido sentido (hegeliano) de concebir a las personas como ética y síquicamente formadas de un modo conclusivo por la comunidad cultural particular (o nacional) en la cual ha nacido sino, más bien, en el sentido *aristotélico-tomista* de reconocer que las personas necesitan y están diseñadas para la cooperación social, para poder realizar las potencialidades universales. La importancia de la particularidad cultural no es ignorada. Desde luego, Juan Pablo II se muestra más sensible a ella que sus predecesores (*cf.* *Centesimus Annus* 50– 51 (1991)) (*CA*). Las culturas nacionales

particulares son, no obstante, evaluadas en términos de su capacidad para servir como *conduits* [conductos] de la verdad universal.

Finalmente, la filosofía social de la DSC es *pluralista* en cuanto que concibe a las comunidades que enmarcan la vida humana como necesariamente diversas en propósito y forma, cada una respondiendo a algún potencial humano dado. Va más allá de hacer un mero llamamiento a cuidar un principio indiferenciado de “comunidad” y, más bien, nos instruye acerca de qué *tipos* de comunidades son necesarias para el florecimiento humano e insiste en que su diversidad estructural y autonomía sean respetadas por los gobiernos y otras instituciones. El lugar de honor (en el ámbito “natural”) corresponde a la familia, fuertemente defendida como la célula básica del organismo social. La fuente vital e insustituible de crecimiento físico, moral, social y espiritual. Muchas otras comunidades “intermedias” reciben mención en las encíclicas sociales, especialmente aquellas que sirven para algún tipo de función de bienestar social (sindicatos, organizaciones de caridad, grupos profesionales y, desde luego, las iglesias). Juan Pablo II también se refiere —más frecuentemente que sus predecesores— a la corporación de negocios como una moralmente loable “sociedad de personas” que buscan servir a las necesidades humanas (CA 42- 43), reflejando una apreciación en su conjunto más positiva de la función de la empresa dentro de una economía libre. Los grupos internacionales inmediatos, especialmente aquéllos dedicados al desarrollo, la paz y la justicia, también reciben una mención de aprecio en muchos puntos. Se dedica considerable atención a la comunidad política y a su relación con otras comunidades, a lo cual me referiré a continuación.

3. La autoridad del estado

El pensamiento político católico moderno, entonces, debe ser visto en contra del trasfondo de esta visión de la sociedad personalista, comunitaria y pluralista. Tal pensamiento está fundamentado en una concepción distintiva de la autoridad del estado, y de su propósito y alcance. Abordo cada uno de estos temas a la vez. Tales temas no abarcan, desde luego, la totalidad del pensamiento político católico —no discutiré en detalle, por ejemplo, los análisis papales de los desarrollos contemporáneos culturales y políticos, sus críticas de las ideologías

políticas seculares o sus concepciones de las condiciones morales necesarias para un orden político estable; las responsabilidades políticas de los ciudadanos, las relaciones entre estado e iglesia, los asuntos internacionales o el derecho de resistencia, sobre todos los cuales mucho se ha escrito— pero estos temas centrales proveen un punto de entrada fructífero para la enseñanza nuclear.

La *autoridad* del estado siempre ha sido concebida como fundamentada finalmente en la autoridad divina, como en la corriente principal del protestantismo, y sobre la base de similares pasajes bíblicos y patrísticos (*cf.* *PT* 46). La enseñanza católica, sin embargo, concibe esta fundamentación no como el resultado de una ordenanza providencial inmediata sino como teniendo lugar a través del medio de la naturaleza humana, la cual es a su vez una expresión del orden divino (*Gaudium et Spes* 74.2) (*GS*). La autoridad política del estado existe para servir a los fines de la naturaleza humana tal y como éstos están revelados en la ley natural, y su legitimidad depende de la conformidad con este orden moral (*PT* 47-51, *GS* 74.3). Cuando la autoridad política se divorcia de este fundamento religioso y moral se torna frágil y peligrosa. Los serios abusos de la autoridad por los estados eventualmente erosionarán su legitimidad moral y política —*Centesimus Annus*, por ejemplo, contiene enérgicas reflexiones acerca de cómo el totalitarismo comunista estuvo siempre destinado a la autodestrucción dada la pobreza de sus fundamentos espirituales (*CA* 22-29).

En el pasado, las afirmaciones del origen divino de la autoridad política fueron utilizadas frecuentemente, incluso por la misma iglesia, para legitimar el autoritarismo y oponerse a las exigencias democráticas. Por ende, la cuestión de la posición actual de la iglesia sobre el elemento democrático en la generación de la autoridad política tiene un interés especial. A grandes rasgos se puede decir que, entre la primacía de León XIII y el Vaticano II, la iglesia aceptó la democracia solamente como *una* forma posible de gobierno legítimo entre otros; pero que desde el Vaticano II ha venido, cada vez más, a expresar una preferencia definida por la democracia por encima de otras formas. *Pacem in Terris* no solamente afirmó la posición de León XIII de que la pretensión de autoridad divina del gobierno es “consonante con cualquier forma de gobierno genuinamente democrático”; sino también afirmó que “una consecuencia natural de la dignidad del hombre es in-

cuestionablemente su derecho a tener una parte activa en el gobierno” (52). Continuó diciendo, sin embargo, que “su grado de participación necesariamente dependerá del estado de desarrollo alcanzado por la comunidad política de la cual [los seres humanos] son miembros” (73). Una cualificación que pudiera permitir una latitud importante para regímenes que resisten la democratización. *Gaudium et Spes* reafirma la obligación de los gobiernos de proveer a los ciudadanos el derecho de votar (75). Juan Pablo II, no obstante, ha sido menos reticente para encomiar la democracia. En *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) (*SRS*), hizo un llamado a que “los regímenes corruptos, dictatoriales y autoritarios” fueran reemplazados por “democráticos y participativos”; puesto que “la participación libre y responsable” es “la condición necesaria y garantía segura” del desarrollo de las personas (44). Y en *CA* escribe que la iglesia “aprecia el sistema de la democracia, en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica” (46).

4. La democracia constitucional

Éstos son los más enfáticos respaldos de la democracia que hayan provenido de cualquier Papa —derechos (y deberes) democráticos son aquí vistos como una implicación necesaria de la dignidad personal. Es importante enfatizar, no obstante, que aunque los ciudadanos son vistos como teniendo el derecho de elegir a sus gobiernos, el consenso popular no es visto como la *f fuente* de la autoridad política. Por el contrario, la enseñanza papal ha rechazado consistentemente la teoría de la soberanía popular como se expresa, preeminentemente, en las teorías del contrato social de Hobbes, Locke, Rousseau y Kant. La posición puede ser formulada de este modo: “Así como Dios es la fuente última de la autoridad del estado; así también Él es la fuente última del derecho del ciudadano a participar en la designación de funcionarios particulares en el estado”. Cuando los ciudadanos eligen a sus representantes están nominando a personas para que cumplan un oficio que tiene restricciones morales para su ejercicio en su propia conformación interna. La mera aserción de voluntad democrática —lo que

en la práctica siempre significa la voluntad de la mayoría— nunca es suficiente, por sí misma, para justificar un acto político.

Es así que encontramos en los documentos papales una afirmación enfática acerca de la indispensabilidad de restricciones constitucionales robustas al ejercicio de la autoridad gubernamental. Esta afirmación mucho ha que precede su compromiso con formas democráticas de gobierno. El consenso popular, en sí mismo, nunca es visto como suficiente para mantener a los gobiernos en su mandato, y por supuesto que puede desviar su curso. Igualmente, si no más fundamental, es una adhesión al imperio de la ley; una separación de poderes entre las funciones ejecutiva, legislativa y judicial; una administración honesta e imparcial, y un respeto a los derechos humanos fundamentales y a los derechos de las comunidades intermedias (*PT* 68-79; *GS* 74-5; *VS* 101). El entusiasmo por los derechos humanos en las encíclicas sociales es impactante —la declaración de la ONU en 1948 recibe un cálido respaldo. Los documentos posteriores al Vaticano II expanden, en gran medida, el rango de los derechos humanos aceptados como válidos. *PT*, por ejemplo, hace al estado responsable de garantizar o promover no solamente el catálogo estándar de derechos civiles y políticos, sino también los derechos de “segunda” y “tercera generación”, como los de manutención material, el cuidado de la salud, la educación, el descanso, la seguridad social, la cultura, el trabajo y un salario justo —y los balancea a todos con un reconocimiento de numerosos deberes sociales (11-35, 62-66). Otros documentos también reconocen los derechos de las minorías étnicas, los refugiados y el derecho colectivo a la autodeterminación nacional. Tomados juntos, entonces, la posición contemporánea puede ser resumida como una preferencia decidida en favor de la *democracia constitucional*.

5. El propósito del estado

La autoridad del estado está integralmente atada a su *propósito y límites*. Ha habido una notable consistencia durante siglos en la afirmación de la Iglesia de que el propósito del estado es salvaguardar y promover “el bien común” (e.g. *GS* 74; *PT* 53-56). El estado es visto como una comunidad necesaria que surge de la necesidad (natural) de una autoridad directiva para coordinar las actividades sociales, proteger a los ciudadanos y las comunidades intermedias en contra del daño, y promover

la justicia, la paz y la prosperidad. Esta concepción aristotélico-tomista del origen y naturaleza del estado ha sido esencialmente preservada hoy en día, aunque la metafísica que subyace a la misma se ha movido hacia el trasfondo. En esta concepción, toda comunidad es vista como poseedora de un bien común; y todo miembro, como poseedor de un derecho de hacer avanzar el bien común de su respectiva comunidad. El requerimiento de promover el bien común es visto, fundamentalmente, como un deber público que surge de nuestra obligación moral de amar a nuestros prójimos.

El bien común de toda la comunidad, es decir, una comunidad política territorial entera, es confiado al estado. Más allá de eso, el bien común de la totalidad de la humanidad es la responsabilidad de todos los estados-nación colectivamente; pero especialmente de aquéllas instituciones internacionales establecidas para promover la paz, la justicia y el desarrollo —la ONU y sus agencias son sostenidas como las autoridades competentes aquí. Me confinaré a las implicaciones del bien común para el papel doméstico de los estados. El bien común es la *raison d'être* y propósito moral del estado, y delinea su esfera de competencia, pero su definición y contenido no son fáciles de especificar. Tiene que ver no solamente con lo que los economistas llaman hoy “bienes públicos” —aquellos que sólo pueden ser provistos de modo colectivo, y de los cuales todo mundo se beneficia necesariamente (los ríos limpios, por ejemplo)— sino más ampliamente con un complejo de condiciones generales que facilitan el florecimiento de la vida personal, la interacción social y el desarrollo cultural. Juan xxiii definió el bien común en *MM* con la famosa expresión: “La total suma de aquellas condiciones de vida social, por las cuales los hombres son capacitados más plenamente y más prontamente para alcanzar su propia perfección” (65). *CA* agrega que el bien común no es simplemente la mera agregación de intereses particulares (como en el liberalismo), sino que requiere “su valoración y armonización, hecha según una jerarquía balanceada de valores” que, a su vez, presupone una concepción apropiada de la persona (*CA* 47).

Como guías para la competencia legítima del estado, tales definiciones son, sin embargo, desconcertantemente indefinidas. Lo que los papas entienden por ellas necesita ser inferido de sus ejemplos más concretos de los requerimientos del bien común, y éstos incluyen un

amplio rango de tareas políticas, legales, sociales, económicas, culturales y religiosas. No sorprendentemente, diferentes interpretes han alcanzado diferentes conclusiones acerca de la posición en general —si es que hay una— de los documentos papales hacia el alcance propio de la intervención del estado. Se pueden ver, no obstante, claramente algunos sesgos. A grandes rasgos, los papas del post-Vaticano II estaban dispuestos a contemplar un papel notablemente más extenso para el estado en áreas tales como la gerencia macroeconómica, la regulación industrial y comercial, la nacionalización, el bienestar social y la infraestructura pública. El sesgo comenzó con *Mater et Magister* de Juan XXIII y continuó con algunas variaciones hasta Juan Pablo II, quien en *SRS* y *CA*, especialmente, parece menos optimista acerca de la capacidad del estado central para remediar los problemas sociales y económicos, de lo que fueron sus predecesores del post-Vaticano-II.

Hay una tendencia en los documentos papales, potencialmente creadora de confusión, a abarcar bajo el solo término “bien común” entidades conceptualmente muy diversas, incluyendo principios éticos, normas constitucionales y aspiraciones de política concretas; por ejemplo: solidaridad, gobierno representativo, derechos humanos, justicia distributiva, desarrollo social y económico, avance tecnológico, educación, salud, bienestar y moralidad pública. Tales documentos ciertamente propician una mayor claridad sobre el alcance de la intervención estatal legítima. Más que examinar estos ejemplos particulares en detalle, es más instructivo extraer algunos principios generales que parecen emerger con respecto al alcance de la actividad estatal. Consideraré dos: la subsidiariedad y la economía política.

6. La subsidiariedad

La preocupación con respecto al alcance potencialmente vasto de la idea del bien común se alivia considerablemente cuando examinamos las implicaciones del principio de subsidiariedad. La formulación clásica de este principio se encuentra en la encíclica *Quadragesimo Anno* (79) (1931), pero *CA* lo reitera así: “Una estructura social de orden superior no debe interferir en la vida interna de un grupo social de orden inferior, privándola de sus competencias, sino que más bien debe sostenerla en caso de necesidad y ayudarla a coordinar su acción con la de los demás componentes sociales, con miras al bien común” (48).

La subsidiariedad, a veces, incorrectamente se lee como si supliera una legitimación encubierta del estado mínimo, pero igualmente puede justificar la intervención o la no intervención dependiendo de las circunstancias. Cuando el estado ejercita lo que *QA* denomina su “función subsidiaria”, interviene para ayudar a un cuerpo inferior. Debiera intervenir solamente donde esa ayuda es demostrablemente necesaria, y no sobre el supuesto de una competencia general para gobernar los asuntos de los cuerpos inferiores. No obstante, donde tal necesidad claramente existe, el estado tiene un deber positivo de actuar que surge de su mismo mandato. La subsidiariedad no es una cualificación sobre la competencia que surgiera del bien común sino, más bien, le es integral. El bien común de la comunidad entera no se erige en contra de los bienes comunes parciales de las comunidades inferiores, como si se requiriera algún intercambio de suma cero. Simplemente, no puede ser logrado a costa de los mismos.

Más aún, Juan Pablo II equilibra, específicamente, el principio de subsidiariedad con el de solidaridad. El estado debe contribuir al logro de —en este caso— una economía justa y eficiente, “indirectamente y según el *principio de subsidiariedad*, creando las condiciones favorables para el libre ejercicio de la actividad económica. . . [y] directamente y según el *principio de solidaridad*, poniendo, en defensa de los más débiles, algunos límites a la autonomía de las partes que deciden las condiciones de trabajo, y asegurando en todo caso un mínimo vital al trabajador en paro [desempleado]” (CA 15). También aprueba una formulación cuidadosa del principio liberacionista de “la opción por los pobres”, que define como “una *forma especial* de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana” (SRS 42). Hay un intento continuo de mantener estas dos facetas del papel del estado juntas —subsidiariedad y solidaridad—, si bien con diferentes pesos en diferentes documentos. Cualquier intento por enlistar el pensamiento político-católico como una justificación completa de un paradigma democrático socialista o neoliberal será defectuoso.

7. La economía política

Este análisis se puede ampliar considerando ulteriormente el carácter de la economía política favorecida por las encíclicas del post-Vaticano

II. El asunto puede ser enfocado preguntando cómo ve estos documentos el capitalismo. Nuevamente, Juan Pablo II aborda esto del modo más explícito. *SRS* afirma que la enseñanza social de la iglesia “asume una actitud crítica tanto ante el capitalismo liberal como ante el colectivismo marxista” (21), aparentemente implicando una posición de equidistancia moral. Pero *CA* presenta un tratamiento más detallado. El Papa da lugar a la pregunta de si, a la luz del derrumbe del comunismo, el capitalismo debiera ahora ser considerado como el modelo universalmente deseable. Su respuesta se puede leer como prudentemente circunspecta o irritantemente opaca:

La respuesta obviamente es compleja. Si por “capitalismo” se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de “economía de empresa”, “economía de mercado”, o simplemente de “economía libre”. Pero si por “capitalismo” se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa (*CA*, 42).

La última parte del pasaje, positivamente reformulada, está diciendo que una economía de mercado debe ser regulada legalmente para que ponga la actividad económica al servicio de la persona entera. El pasaje continúa protestando en contra de la marginalización y explotación de muchos en el Tercer Mundo, y la enajenación de muchos en los países avanzados; y ataca una “ideología capitalista radical” que amenaza dominar a los estados excomunistas, y que pone una fe ciega en las fuerzas del mercado. Numerosos pasajes de muchas encíclicas del post-Vaticano II atacan la explotación económica del débil, el abuso de la propiedad privada y la concentración del poder económico a manos de unos cuantos que no son llamados a cuentas y son irresponsables; distribuciones inequitativas de los recursos económicos dentro de una sola nación, y la injusticia de las relaciones comerciales neocoloniales entre Occidente y las naciones en desarrollo.

8. ¿Qué pueden aprender los evangélicos?

En conclusión, déjenme sugerir dos cosas que los evangélicos podrían desear ponderar a la luz de esta muy breve y selectiva visión general del pensamiento político católico. Primero, podrían reflexionar sobre el poder de una teoría social y política de amplio alcance y coherente, enraizada en suposiciones cristianas. Esto es claramente evidente en la tradición católica, y es un factor principal de su fortaleza duradera y su capacidad para guiar el pensamiento y la acción. A pesar de algunos trabajos individuales recientes sobresalientes, actualmente no hay nada remotamente comparable a la misma en la literatura evangélica contemporánea, ni pudiera haberlo, puesto que tales resultados son el producto de generaciones de actividad intelectual (como lo muestra, por ejemplo, el impresionante legado del neocalvinismo). Los enunciados contemporáneos del pensamiento político católico están contruídos, literalmente, sobre montones de libros tales como éstos, en varios idiomas y por muchas décadas. Los evangélicos apenas han comenzado la tarea.

Segundo, los evangélicos también se pueden beneficiar de la sustancia del pensamiento político católico. Sin respaldarlo acríticamente, en ningún sentido, hay una riqueza de contenido sobre la cual se puede construir. Por ejemplo, ¿por qué intentar diseñar una teoría del gobierno democrático desde la nada, cuando se encuentran tantos ingredientes prometedores a la mano? Algunos pueden temer que la distintividad de la tradición evangélica se pueda perder en tal empresa. El hecho llano es, sin embargo, que simplemente *no hay* una tradición evangélica distintiva de *pensamiento* político que defender. Cualquier cosa que pueda ser distintiva acerca de los aspectos políticos de esa tradición, debe ser visto como una contribución vital e indispensable, junto a otras, a la formación de una visión global, genuinamente ecuménica, de la política de la sociedad que no reclama ninguna etiqueta partidista. Los evangélicos ya no se pueden dar el lujo de seguir solos políticamente. Ni, para el caso, tampoco pueden hacerlo los católicos.

Referencias

- Chaplin, J. P., 1997, "Subsidiarity and Sphere Sovereignty: Catholic and Reformed Conceptions of the Role of the State", en F. McHugh y S. M. Natale, *Things Old and New: Catholic Social Teaching Revisited*, University Press of America, Lanham y Londres, pp. 175-202. [Este artículo está incluido en este volumen.]
- Charles, R. y D. Maclaran, 1982, *The Social Teaching of Vatican II*, St. Ignatius, Oxford-Plater-San Francisco.
- Dorr, D., 1983, *Option for the Poor: A Hundred Years of Vatican Social Teaching*, Gill y Macmillan-Maryknoll-Orbis, Dublín.
- Juan Pablo II, 1991, *Sollicitudo Rei Socialis* en *Doctrina social de la Iglesia*, Ediciones Paulinas, México, pp. 813-894.
- , 1991, *Centesimus Annus* en *Doctrina social de la Iglesia*, Ediciones Paulinas, México, pp. 991-1098.
- , 1993, *Veritatis Splendor*, Catholic Truth Society, London.
- Schuck, M. J., 1991, *That They Be One: The Social Teaching of the Papal Encyclicals 1740-1989*, Georgetown University Press, Washington.
- Walsh, M. y B. Davies, (comps.), 1991, *Proclaiming Justice and Peace: One Hundred Years of Vatican Social Teaching*, Cafod-Collins, Londres. [Éste texto contiene todos los documentos papales citados en este artículo aparte de los previamente enlistados].
- Weigel, G. y R. Royal, 1993, *Building the Free Society: Democracy, Capitalism and Catholic Social Teaching*, Eerdmans-Centro de Ética y Política Pública, Grand Rapids y Washington.

Stoa
Vol. 7, no. 13, 2016, pp. 21-35
ISSN 2007-1868

LA TEOLOGÍA DE PARMÉNIDES

ADOLFO GARCÍA DE LA SIENRA
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana
asienrag@gmail.com

RESUMEN: El objeto del presente trabajo es formular de manera sistemática, en un lenguaje formalizado, una cierta lectura del *Poema* de Parménides debida principalmente a Montgomery Furth (1974), con la finalidad de dar una definición precisa del concepto griego de lo divino (*to theion*). Es obvio que la caracterización del ser que hace Parménides no es una elucidación de la noción ordinaria, sino precisamente de una que sólo puede aplicarse al *arjé*.

PALABRAS CLAVE: Ontología de Parménides · lo divino · lógica modal · teología · ontología formal

ABSTRACT: The aim of the present paper is to state in a systematic way, within a formalized language, a certain reading of Parmenides' *Poem* mainly due to Montgomery Furth (1974), in order to provide a precise definition of the Greek concept of the divine (*to theion*). It is obvious that the characterization of being made by Parmenides is not an elucidation of the ordinary notion, but precisely of one that can only be applied to the *arjé*.

KEYWORDS: Parmenides' Ontology · The Divine · Modal Logic · Theology · Formal Ontology

Werner Jaeger (1947;1952), ese profundo conocedor de la lengua, el pensamiento y la religión de la Grecia clásica, nos ha mostrado que la pregunta por el “ser” que da lugar a la filosofía griega no es sino la pregunta por lo divino, *to theion*, aquello que ocupa el lugar de la divinidad como *arjé* de todas las demás cosas, y que la secuencia de teorías metafísicas u ontológicas que comienza con la de Tales de

Mileto, y culmina con la de Platón, es una secuencia de esfuerzos por responder a esa pregunta y por explicar de qué manera el mundo es originado, sustentado y organizado por lo divino.

El *Poema* de Parménides expresa una teología muy peculiar, ya que está elaborado de una manera estrictamente racionalista y abstracta. Parménides – a quien se atribuye la introducción del método de demostración por reducción al absurdo— fue el primer filósofo en elaborar una concepción abstracta del ser y en llevar esta concepción hasta sus últimas consecuencias. Estas consecuencias son aparentemente absurdas porque equivalen al rechazo de la más primaria evidencia proporcionada por la percepción sensorial; a saber, que existe una multitud de entes perpetuamente cambiantes. Es difícil saber si Parménides creyó efectivamente en las consecuencias de sus principios ontológicos, pero no hay duda alguna, como bien lo señala Furth (1974, pp. 268–269), de que ellas le proporcionaron a Platón una fuerte motivación para “construir un aparato conceptual dentro del cual las mismas no pudieran ser obtenidas”. En realidad, se necesitó de un talento filosófico de la magnitud del de Platón para construir un sistema de pensamiento con rasgos eleáticos (las Formas) que a la vez hiciera lugar a la experiencia sensorial.

El objeto del presente trabajo no es meramente repetir las tesis y argumentos de la ontología de Parménides, sino más bien reformularlos con todo detalle en un lenguaje formalizado, con el objeto de dar una definición precisa del concepto de lo divino (*to theion*). Soy consciente de que no sería históricamente adecuado atribuir a Parménides formulaciones tan precisas de sus tesis y argumentos, pero mi afán no es el de reconstruir la vida filosófica de Parménides sino más bien aprovechar los recursos lógicos y semánticos actuales para tratar de capturar, desde un ventajoso punto de vista contemporáneo, las proposiciones y argumentos de su ontología. Esta tarea no es más cuestionable que la de usar un lenguaje natural contemporáneo para el mismo propósito, y además tiene ciertamente la ventaja de que no introduce significados indeseables en la reconstrucción, como sí ocurre a veces con los lenguajes naturales, a la vez que permite un análisis más detallado de los conceptos bajo escrutinio.

La primera sección de este trabajo introduce el lenguaje formalizado y la segunda formula las consecuencias centrales de la ontología de

Parménides en ese lenguaje. La tercera sección discute los supuestos lógicos y semánticos específicos de Parménides y “deriva” de manera informal el axioma ontológico fundamental. La cuarta sección deduce, como tesis del sistema formal, las consecuencias de la ontología formuladas en la segunda sección. En la sección quinta y final propongo como conclusión una axiomatización más compacta y precisa de la teología de Parménides en términos modales. Es obvio que el sistema no hace una codificación del uso del término ‘ser’ en los lenguajes naturales, pero sí puede ser visto como una definición precisa del concepto de divinidad.

1. El lenguaje formalizado

El lenguaje formalizado adoptado aquí es básicamente el de la lógica temporal de Rescher y Urquhart (1971), montado sobre un cálculo de predicados de primer orden con identidad (CP) que consta de un número finito c_1, \dots, c_k de símbolos constante de objetos, de un número finito de predicados unarios F_1, \dots, F_n y del predicado binario \subset . Los términos del CP incluyen las variables individuales y los nombres propios; *i.e.*, las constantes de objetos y las expresiones de la forma ‘ $\langle Fc \rangle$ ’, donde F es un predicado unario y c es una constante de objetos. Los términos de esta clase (obviamente finitos en número) son llamados ‘constantes de hechos’. En aras de la brevedad notacional, supondremos que las constantes de objetos y de hechos, esto es los nombres propios, constituyen la lista e_1, \dots, e_m . A diferencia de la semántica usual del CP, que supone que los modelos asignan elementos de su universo a cada nombre propio o constante, el lector debe tener presente una semántica diferente en la que posiblemente algún nombre propio es dejado sin denotación. La lógica temporal se obtiene agregando los siguientes símbolos:

- (1) El símbolo constante n para simbolizar “el presente privilegiado”; *i.e.* el “ahora”, junto con el conjunto de variables temporales $\{t_i : i \in N\}$.
- (2) La relación $<$ de precedencia temporal; *i.e.*, $t_1 < t_2$ significa que el tiempo t_1 es anterior al tiempo t_2 .

- (3) El operador R_t , el cual aplicado a un enunciado ϕ , *i.e.* para obtener $R_t(\phi)$, significa que ϕ se realiza en el tiempo t .

Una *fórmula elemental* es un enunciado del CP o bien una fórmula de la forma $\tau < \sigma$, donde τ y σ son n o variables temporales. El conjunto de las fórmulas bien formadas (fbf) del sistema es el mínimo conjunto que contiene a las fórmulas elementales y que es cerrado bajo la aplicación del operador R_t , así como bajo las operaciones usuales de construcción de fórmulas mediante conectivos y cuantificaciones sobre variables temporales. Los operadores F , P , G y H se definen a continuación.

DEFINICIÓN 1 Si ϕ es una fbf, entonces definimos:

$$F\phi \equiv \exists t(n < t \wedge R_t(\phi)).$$

$$P\phi \equiv \exists t(t < n \wedge R_t(\phi)).$$

$$G\phi \equiv \forall t(n < t \rightarrow R_t(\phi)).$$

$$H\phi \equiv \forall t(t < n \rightarrow R_t(\phi))$$

$F\phi$ puede ser leída como ‘será que ϕ ’, $P\phi$ como ‘fué que ϕ ’, $G\phi$ como ‘siempre será que ϕ ’ y $H\phi$ como ‘siempre fué que ϕ ’.

Si ϕ es una fbf, una expresión formal de la forma $\vdash \phi$ significa que ϕ es una tesis del sistema. Los axiomas y reglas del sistema son los mismos que los del sistema \mathbf{K}_t de Lemmon, a saber,

Axiomas

$$(G1) \quad G(\phi \rightarrow \psi) \rightarrow (G\phi \rightarrow G\psi).$$

$$(H1) \quad H(\phi \rightarrow \psi) \rightarrow (H\phi \rightarrow H\psi).$$

$$(G2) \quad \neg H\neg G\phi \rightarrow \phi.$$

$$(H2) \quad \neg G\neg H\phi \rightarrow \phi.$$

Reglas

(RV) Si ϕ es un enunciado válido del CP entonces $\vdash \phi$.

- (RP) Si $\vdash \phi$ entonces $\vdash R_n(\phi)$.
 (RH) Si $\vdash \phi$ entonces $\vdash H(\phi)$.
 (RG) Si $\vdash \phi$ entonces $\vdash G(\phi)$.
 (MP) Si $\vdash \phi$ y $\vdash \phi \rightarrow \psi$ entonces $\vdash \psi$.

De esta manera concluye la introducción del lenguaje formalizado. Procederemos a continuación a hacer uso del mismo para formular los principios y tesis de la ontología de Parménides.

2. La reconstrucción de las tesis

El objetivo de esta sección es reconstruir la argumentación mediante la cual Parménides alcanzó las conclusiones centrales de su ontología, las cuales son: (P1) El ser es uno; (P2) el ser es indivisible (versión existencial); (P3) el ser es indivisible (versión predicativa); (P4) el ser es inmutable; (P5) el ser es ingénito; (P6) el ser es incorruptible. Antes de proceder a formular estas tesis en el lenguaje formalizado introducido en la sección anterior, conviene discutir su significado.

La tesis (P1) significa que sólo hay un ente y no parece haber discusión al respecto entre los estudiosos de Parménides. Hay muchas formas de expresar esta proposición, pero parece claro que lo que afirma es que hay a lo sumo un ente, presuponiendo que hay al menos un ente. En nuestro lenguaje esto se puede expresar diciendo que hay al menos un ente x tal que todo otro ente y es idéntico a x (véase la formulación simbólica más abajo).

La tesis de que el ser es indivisible es quizá la más difícil de interpretar y de formular. Kirk y Raven (1970) la interpretan como negando la existencia del vacío, pero parece más adecuada la interpretación de Furth (1974), según la cual (P2) significa que todas las “partes” del ente participan por igual del ser; *i.e.* ninguna tiene más ser o existencia que la otra. Aquí surge la dificultad de que la lengua que se hablaba en Grecia alrededor de la época en que Parménides vivió no contenía esa distinción — tan obvia para nosotros hoy en día— entre el ‘es’ predicativo y el ‘es’ existencial. (Veremos en qué consiste precisamente esta fusión más abajo, cuando consideremos los supuestos de los argumentos mediante los cuales Parménides deriva las tesis de su ontología.)

Pero esta dificultad puede ser eliminada mediante una doble formulación de la tesis. Así, en su versión existencial, lo que la tesis afirma es que de toda parte del ente (de cualquier ente) se puede decir que existe; *i.e.*, si x es una parte de y y y es un ente, entonces x es un ente. En su versión predicativa, lo que la tesis afirma es que un predicado que es atributo de un ente es un atributo de todo ente. En la formulación de esta tesis será de utilidad el predicado binario \subset : la expresión ' $x \subset y$ ' significa que x es una parte de y (en el sentido mereológico del término). Supondremos que \subset es reflexiva. Nótese que la tesis es formulada como una conjunción de aseveraciones análogas para cada predicado del lenguaje o para cada par posible de nombres ($M = \{1, \dots, m\}$).

Que el ser es inmutable significa que, para cualquier predicado F_i y ente e_j , si F_i es un atributo de e_j entonces F_i es, siempre será y siempre fué un atributo de e_j . La tesis es expresada como una conjunción de proposiciones de este tipo, una para cada par consistente en predicado y nombre.

La tesis de que el ser es ingénito e incorruptible se expresan como que cada ente siempre ha existido y existirá, respectivamente. La utilización de los operadores H y G en este caso, así como en el anterior, presupone que el tiempo es circular; *i.e.* que la relación $<$ es conectada y cíclica sobre el conjunto de los instantes. Creo que esta suposición recoge la idea griega del tiempo, la que debió haber tenido en mente Parménides al hablar del pasado y el futuro, pero la teoría también se puede formular suponiendo que el tiempo es lineal.

Usando el lenguaje recién introducido, las proposiciones (P1)-(P6) se pueden formular como sigue:

(P1) El ser es uno:

$$\vdash \exists x \forall y x = y.$$

(P2) El ser es indivisible (versión existencial):

$$\vdash \bigwedge_{(i,j) \in M \times M} ((e_i \subset e_j \wedge \exists x e_j = x) \rightarrow \exists y e_i = y).$$

(P3) El ser es indivisible (versión predicativa):

$$\vdash \bigwedge_{i=1}^n \forall x \forall y (F_i x \rightarrow F_i y).$$

(P4) El ser es inmutable:

$$\vdash \left(\bigwedge_{i=1}^n \bigwedge_{j=1}^m HF_i e_j \right) \wedge \left(\bigwedge_{i=1}^n \bigwedge_{j=1}^m GF_i e_j \right) \wedge \left(\bigwedge_{i=1}^n \bigwedge_{j=1}^m R_n(F_i e_j) \right).$$

(P5) El ser es ingénito:

$$\vdash \bigwedge_{i=1}^m H(\exists x e_i = x).$$

(P6) El ser es incorruptible:

$$\vdash \bigwedge_{i=1}^n G(\exists x e_i = x).$$

Nótese que las últimas tesis fueron formuladas para todos los nombres propios, como si hubiera una pluralidad y desatendiendo que el ser es uno. La razón de esta decisión es que me pareció innecesario hacer lógicamente dependientes de esa manera a (P2)-(P6) de (P1). Posteriormente habremos de considerar un lenguaje en el que hay un único nombre propio para lo divino.

3. Los supuestos lógicos y semánticos

Como dije más arriba, la lengua que se hablaba en Grecia alrededor de la época en que Parménides vivió no contenía la distinción entre el 'es' predicativo y el 'es' existencial. Desde nuestro ventajoso punto de vista, podemos describir esta carencia de distinción como una doble fusión. Por un lado, se trata de una fusión entre los conceptos de hecho y objeto; por el otro y de manera paralela, de una fusión semántica entre los conceptos de denotación y verdad.¹ Veremos en qué consiste precisamente esta fusión más abajo, cuando introduzcamos los supuestos del argumento mediante el cual Parménides sostuvo la tesis fundamental de su ontología.

La tesis fundamental de la ontología de Parménides es lo que él llama la Vía de la Verdad, a saber,

PROPOSICIÓN. [F1] *[El ser] es y no es posible que no sea.*

¹ Cfr. Furth (1974), p. 244.

El argumento mediante el cual Parménides sustenta esta tesis es una especie de silogismo disyuntivo. Una de las premisas de este silogismo es una disyunción con tres disyuntos, a saber, (1) “[el ente] no es y necesario es que no sea”; (2) “[el ente] es y no es”; (3) “[el ente] es y no es posible que no sea” (F1). Las otras premisas son equivalentes al rechazo de (1) y (2), ya que la primera de ellas niega (1) sobre la base de que no es posible conocer lo que no es, pues no es factible, ni expresarlo tampoco, pues una misma cosa es la que puede ser pensada y puede ser;² mientras que la otra niega (2), pues no es posible domar a ser a lo que no es.

Se sigue, de lo que afirman Kirk y Raven (1970, p. 378), que según ellos las premisas menores del anterior argumento constituyen un ataque a aquellos que creen “que es posible otorgarle significación a una predicación negativa”. Esto es sin lugar a dudas correcto, pero además dichos autores agregan que Parménides puede atacar a quienes tal cosa pretenden “sólo a causa de su propia confusión [de Parménides] entre una predicación negativa y un juicio existencial negativo” (ibídem). En otras palabras, Kirk y Raven atribuyen a la fusión entre el ‘es’ predicativo y existencial todo el peso que pudiera tener el argumento de Parménides para sostener su tesis fundamental.

Sin embargo, Furth (1974) ha mostrado que el argumento que usa Parménides para defender su tesis principal no depende del hecho de que Parménides y sus contemporáneos coterráneos hayan sido incapaces de hacer una distinción entre el ‘es’ existencial y el predicativo, pues dicho argumento se sostiene aún en el supuesto de que se acepta tal distinción. De hecho, el análisis lógico revela que Parménides necesita los siguientes supuestos para poder hacer que su argumento funcione. Tales son:

- (S1) *Un enunciado de la forma ‘ $\exists x e = x$ ’ es verdadero syss el nombre propio ‘e’ denota un ente real.*
- (S2) *Un enunciado de la forma ‘Fe’, donde ‘e’ es un símbolo de objeto, es verdadero syss ‘e’ es ‘F’, o equivalentemente, la Feidad existe en ‘e’, o el hecho de que ‘e’ es ‘F’ existe; i.e., en símbolos, syss $\exists x\{Fe\} = x$.*
- (S3) *Un nombre propio ‘e’ tiene significado syss ‘e’ denota un ente real.*

² Sigo la traducción del *Poema* debida a Gaos (1968).

(S4) *Los términos de un enunciado tienen significado.*

(S5) *Para todo 'a', o bien 'a' es 'F', o bien no lo es, pero no ambas cosas (tertium non datur).*

La doble fusión entre el 'es' predicativo y el 'es' existencial, que mencionamos más arriba, se puede ver comparando (S2) con (S1). Consiste en equiparar el significado de un enunciado (el hecho que describe), con el objeto denotado por un término, y en equiparar la verdad de un enunciado con la aplicabilidad de un término a sus referentes. Se deduce de (S1)–(S5) que un enunciado Fe tiene significado *syss* denota un ente real, a saber, el hecho $\langle Fe \rangle$ (' e ' es un símbolo de objeto). Propongo esta aserción, junto con (S3) como una elucidación del *dictum* parmenídeo que dice: “una misma cosa es la que puede ser pensada y puede ser”.

Con el objeto de alcanzar su tesis fundamental, Parménides muestra que de las tres vías posibles sólo una es transitable. Esta es la Vía de la Verdad. Las vías que rechaza son las de la Insensatez y la de la Ignorancia. La Vía de la Insensatez postula que el ente es y no es, o que es lo mismo y no lo mismo. En términos precisos, hay tres modos de intentar transitar esta Vía, a saber,

(In1) Afirmar ' $\exists x e = x \wedge \neg \exists x e = x$ ', donde ' e ' es un nombre propio.

(In2) Afirmar ' $Fe \wedge \neg Fe$ ', donde ' F ' es un predicado y ' e ' un símbolo de objeto.

(In3) Afirmar ' $e_i = e_j \wedge e_i \neq e_j$ ', donde ' e_i ' y ' e_j ' son nombres propios.

Parménides rechaza, a través del insulto filosófico, la posibilidad de transitar esta vía, pues dice:

[te aparto de aquella vía por la que] mortales que nada saben yerran bicéfalos, porque la inhabilidad dirige en sus pechos el errante pensamiento, y así van y vienen, como sordos y ciegos, estupidizados, raleas sin juicio, para quienes es cosa admitida que sea y no sea, y lo mismo y no lo mismo, y de todas las cosas hay una vía de ida y vuelta. (Gaos 1968, p. 37)

Esta dura actitud de Parménides hacia los que se imaginan que pueden afirmar una contradicción no hace más que revelar la importancia que Parménides atribuía al principio de no contradicción.

Hay dos modos de transitar la Vía de la Ignorancia, a saber,

(Ig1) Afirmar ' $\neg\exists x e = x$ ', donde ' e ' es un nombre propio.

(Ig2) Afirmar ' $\neg Fe$ ', donde ' e ' es un símbolo de objeto y ' F ' es un predicado.

El argumento mediante el cual Parménides rechaza (Ig1) se puede reconstruir como sigue. Si ' $\neg\exists x e = x$ ' fuera verdadero, entonces sería significativo y, por (S4), el nombre ' e ' tendría significado. Luego, por (S3), ' e ' denotaría un ente real y, de este modo, se seguiría por (S1) que $\exists x e = x$. Esto muestra que la ignorancia conduce a la insensatez; *i.e.*, que (Ig1) implica una contradicción (incidentalmente, ¡aquí se ve en operación el método parmenídeo de reducción al absurdo!).

El argumento en contra de (Ig2) es análogo. Si ' $\neg Fe$ ' fuera verdadero entonces, por (S2), se obtendría ' $\neg\exists x (Fe) = x$ ', pero esto monta tanto como tratar de transitar la Vía de la Ignorancia en la forma (Ig1) y ya vimos que ello no es factible.

Es así como Parménides concluye que un sólo camino le queda al discurso, a saber, la Vía de la Verdad, misma que se puede formular así:

(A1) El ser es, versión existencial:

$$\vdash \bigwedge_{i=1}^m \exists x e_i = x$$

(A2) El ser es, versión predicativa:

$$\vdash \bigwedge_{i=1}^n \bigwedge_{j=1}^m F_i e_j.$$

El análisis lógico de los argumentos requeridos para obtener las consecuencias de la ontología de Parménides a partir de (A1) y (A2) revela que se requiere también el siguiente axioma.

(A3) Principio de Identidad de los Indiscernibles:

$$\vdash \forall x \forall y (\bigwedge_{i=1}^n (F_i x \leftrightarrow F_i y) \rightarrow x = y).$$

4. La reconstrucción de los argumentos

En esta sección procederemos a demostrar formalmente las tesis centrales de la ontología de Parménides, (P1)–(P6), a partir de (A1)–(A2). Observaremos en primer lugar que como (A1) y (A2) son tesis del sistema (pues son axiomas), se sigue que

$$\vdash R_n(\bigwedge_{i=1}^m \exists x e_i = x) \wedge H(\bigwedge_{i=1}^m \exists x e_i = x) \wedge G(\bigwedge_{i=1}^m \exists x e_i = x) \quad (1)$$

así como que

$$\vdash R_n(\bigwedge_{i=1}^n \bigwedge_{j=1}^m F_i e_j) \wedge H(\bigwedge_{i=1}^n \bigwedge_{j=1}^m F_i e_j) \wedge G(\bigwedge_{i=1}^n \bigwedge_{j=1}^m F_i e_j) \quad (2)$$

De hecho, según la construcción megárica y aristotélica de la modalidad, si \Box es el operador de necesidad, entonces (1) se puede escribir como

$$\Box(\bigwedge_{i=1}^m \exists x e_i = x) \quad (3)$$

y (2) se puede escribir como

$$\Box(\bigwedge_{i=1}^n \bigwedge_{j=1}^m F_i e_j) \quad (4)$$

TEOREMA 1 *El ser es uno; i.e.*

$$\vdash \exists x \forall y x = y$$

Demostración: Con el objeto de derivar una contradicción, supóngase la negación del teorema; i.e.

$$\vdash \neg \exists x \forall y x = y.$$

Esto es equivalente a

$$\forall x \exists y x \neq y$$

y por lo tanto hay un ente ‘y’, llamémoslo ‘a’ tal que

$$e_1 \neq a$$

Por (A3), este enunciado implica

$$\bigvee_{i=1}^n \neg(F_i e_1 \leftrightarrow F_i a)$$

pero la siguiente es una tautología:

$$\bigvee_{i=1}^n \neg(F_i e_1 \leftrightarrow F_i a) \rightarrow (\neg \bigwedge_{i=1}^n F_i e_1 \wedge \neg \bigwedge_{i=1}^n F_i a)$$

Luego entonces, se desprende

$$\neg \bigwedge_{i=1}^n F_i e_1 \wedge \neg \bigwedge_{i=1}^n F_i a$$

pero cualquiera de los miembros de esta disyunción contradice el axioma (A2) (pues $a = e_j$ para algún $j \in M$). Este dilema cornudo establece el teorema. \square

TEOREMA 2 *El ser es indivisible (versión existencial); i.e.*

$$\vdash \bigwedge_{(i,j) \in M \times M} ((e_i \subset e_j \wedge \exists x e_j = x) \rightarrow \exists y e_i = y)$$

Demostración: Por el axioma (A1) tenemos, para cada $i \in M$,

$$\exists y e_i = y.$$

Por ende, para cada $j \in M$,

$$(e_i \subset e_j \wedge \exists x e_j = x) \rightarrow \exists y e_i = y$$

de donde se sigue inmediatamente el resultado deseado. \square

TEOREMA 3 *El ser es indivisible (versión predicativa):*

$$\vdash \bigwedge_{i=1}^n \forall x \forall y (F_i x \rightarrow F_i y)$$

Demostración: Para algún i ($i = 1, \dots, n$), supóngase la negación del teorema. Se sigue entonces que para algún x y algún y (a los que llamaremos ‘ a ’ y ‘ b ’ respectivamente),

$$F_i a \wedge \neg F_i b.$$

De aquí se deduce

$$\neg F_i b$$

pero esto claramente contradice el axioma (A2). El resultado deseado se sigue inmediatamente. \square

TEOREMA 4 *El ser es inmutable.*

$$\vdash \left(\bigwedge_{i=1}^n \bigwedge_{j=1}^m HF_i e_j \right) \wedge \left(\bigwedge_{i=1}^n \bigwedge_{j=1}^m GF_i e_j \right) \wedge \left(\bigwedge_{i=1}^n \bigwedge_{j=1}^m R_n(F_i e_j) \right)$$

Demostración: Del axioma (A2) se deduce, para cada $i \in N$ y $j \in M$,

$$\vdash F_i e_j$$

De ahí, por (RH),

$$\vdash HF_i e_j$$

y, por ende,

$$\vdash \bigwedge_{i=1}^n \bigwedge_{j=1}^m HF_i e_j.$$

De manera análoga se obtienen

$$\vdash \bigwedge_{i=1}^n \bigwedge_{j=1}^m GF_i e_j$$

y

$$\vdash \bigwedge_{i=1}^n \bigwedge_{j=1}^m R_n(F_i e_j).$$

El teorema se deduce de las tres últimas fórmulas. \square

TEOREMA 5 *El ser es ingénito:*

$$\vdash \bigwedge_{i=1}^m H(\exists x e_i = x)$$

Demostración: El teorema se deduce de (A1) mediante la regla (RH). \square

TEOREMA 6 *El ser es incorruptible:*

$$\vdash \bigwedge_{i=1}^n G(\exists x e_i = x)$$

Demostración: El teorema se deduce de (A1) mediante la regla (RG). \square

5. El sistema parmenídeo

En esta sección final presentaré una versión más acabada de lo que sería un sistema formal para la ontología de Parménides sobre las líneas dibujadas con anterioridad. Como sugerí anteriormente, el operador modal de necesidad \square , tomado en el sentido megárico/aristotélico, puede ser definido en \mathbf{K}_t del siguiente modo.

$$\text{DEFINICIÓN 2 } \square\phi \leftrightarrow R_n(\phi) \wedge G\phi \wedge H\phi$$

Esto significa que necesario es aquello que es, siempre fué y siempre será el caso. Naturalmente, lo posible es aquello que es, o fué, o será el caso:

$$\text{DEFINICIÓN 3 } \diamond\phi \leftrightarrow R_n(\phi) \vee P\phi \vee F\phi$$

De hecho, si agregamos la definición D2 a \mathbf{K}_t obtenemos el sistema broweriano **B**. Explotando este hecho, podemos caracterizar un sistema parmenídeo en términos precisos y elegantes, a saber: Un sistema parmenídeo es un sistema broweriano, montado sobre un cálculo de predicados con identidad cuyo vocabulario no lógico consta de un número finito de predicados unarios F_1, \dots, F_n y de un símbolo constante s , que satisface los axiomas (A1) y (A2). Así, los axiomas y reglas de un sistema parmenídeo serían los siguientes:

Axiomas

- (B1) $\square\phi \rightarrow \phi$.
- (B2) $\square(\phi \rightarrow \psi) \rightarrow (\square\phi \rightarrow \square\psi)$.
- (B3) $\diamond\square\phi \rightarrow \phi$.
- (B4) $\square\exists x s = x$.
- (B5) $\square(\bigwedge_{i=1}^n F_i s)$.

Regla

(RB) $\vdash \phi \rightarrow \vdash \Box \phi$

Los axiomas (B4) y (B5) constituyen el núcleo central de la ontología de Parménides. (B4) afirma que el ser necesariamente es, mientras que el contenido de (B5) es que el ser es inmutable. El sistema (B4)–(B5), (RB) constituye una definición filosófica del concepto de divinidad: cualquier “cosa” que satisfaga estos axiomas es divina y cualquier divinidad tiene que satisfacerlos. Esto muestra que la definición del concepto de *to theion* es un asunto que puede resolver la filosofía. Esa es la gran aportación de Parménides a la disciplina. Lo que no puede decidir la filosofía es qué “cosa” es precisamente la que satisface esta definición, aunque los milesios pensaron que la investigación filosófica podía llegar a determinarlo (creían que era algún tipo de sustancia natural; por eso eran llamados “naturalistas”). Más bien, la filosofía, propiamente dicha, es el desarrollo sistemático de una presuposición religiosa, una que parte de una convicción acerca de qué es lo que ocupa el lugar de lo divino. Ciertamente eso fue la filosofía griega clásica, incluida la de Platón y Aristóteles, y es lo que sigue siendo hoy en día, si bien bajo el velo de la “neutralidad religiosa”.

Referencias

- Furth, M., 1974, “Elements of Eleatic Ontology” en Mourelatos 1974, pp. 241–270.
- Gaos, J., 1968, *Antología de la Filosofía Griega*, El Colegio de México, México.
- Jaeger, W., 1952, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Kirk, G. S. y Raven, J. E., 1970, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid.
- Mourelatos, P. D. (comp.), 1974, *The Presocratics*, Doubleday, Garden City.
- Rescher, N. y Urquhart, A., 1971, *Temporal Logic*, Springer-Verlag, Viena.

Stoa

Vol. 7, no. 13, 2016, pp. 37-52

ISSN 2007-1868

EL FIN DE LA CIUDAD

JUAN CARLOS MORENO ROMO

Facultad de Filosofía

Universidad Autónoma de Querétaro

juancarlosmorenoromo@yahoo.com.mx

RESUMEN: No es a los sitios arqueológicos adonde debemos ir a contemplar las ruinas de la ciudad; la mayor parte de los seres humanos vivimos el día de hoy exiliados, o encerrados en ellas. Las más de nuestras ciudades son, por toda esa especie de tumor que les crece a todas, por todas partes, feas e inhóspitas: les falla el “arte de la ciudad”. Y la propia “lógica de la ciudad” deja a su vez de operar en la disolución, o en la perversión del ágora, y esto se vuelve en nuestros días un mal verdaderamente global: pareciera que estuviésemos asistiendo al fin de la ciudad.

PALABRAS CLAVE: Ciudad · ágora · arte de la ciudad · lógica de la ciudad · paseo · política · vigilancia

ABSTRACT: It is not to archeological sites that we should go in order to contemplate the ruins of cities; most human beings today live exiled, or imprisoned, within them. The majority of our cities are, because of the kind of tumor that grows on all of them, everywhere, ugly and inhospitable: the “art of the city” fails them. And at the same time, the “logic of the city” itself stops operating in the dissolution, or in the perversion of the agora, which becomes in our times a true global evil: it would seem that we are attending the end of the city.

KEYWORDS: City · Agora · Art of the City · Logic of the City · Strolling · Policy · Vigilance

*La ville n'a pas toujours été, elle ne sera pas toujours,
elle n'est peut-être déjà plus.*

Jean-Luc Nancy, *La ville au loin*, 2011.

*La civilización no está ahí, no se sostiene a sí misma.
Es artefacto y requiere un artista o artesano.*

José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, 1930.

1. Tras doscientos años de progreso

Tiene sin duda, el México moderno, muchas cosas que la Nueva España nunca tuvo. Tiene precisamente los “adelantos”, los “progresos” de la inexorable, de la imparable Modernidad. Tiene por ejemplo vías, y medios de comunicación mucho más rápidos que los que se tenían antes, y produce y comercia desde luego mucho más. Y los mexicanos somos muchos, muchísimos más que lo que nunca llegaron a ser nuestros tatarabuelos los novohispanos, y los “expertos” nos dicen que la ciencia nos ha hecho más sanos —puesta desde luego entre paréntesis nuestra epidemia de sedentarismo, y de obesidad—, y todo parece indicar que somos ciertamente más altos —aunque no estoy seguro de que también seamos más recios, o más fuertes, ni de que en verdad vivamos mejor.

Ellos eran, todo el mundo lo sabe, una “colonia”, y nosotros somos —eso nos lo repiten incesantemente desde niños— orgullosamente independientes. Es más, de “país en vías de desarrollo” hemos ascendido ya al rango de “país emergente”, y hasta figuramos en el Grupo de los Veinte por nuestro propio “peso económico”. Nuestro Producto Interno Bruto, en suma, el muy bruto a nosotros nos colocaría en un mejor lugar que a nuestros ancestros en los hoy tan famosos —y tan descarados— “indicadores”, y eso al buen entendedor lo que le indica es que nosotros somos harto más rentables. En verdad: ¡Cómo progresa este país!

Hoy sabemos de sobra, y por experiencia y no sólo por reflexión, o por previsión como pudieron saberlo incluso los novohispanos, que la Modernidad no trae consigo nada más que progresos y que sus progresos mismos no son tan inequívocos como a primera vista nos pudieran parecer.

Estamos conmemorando ya los cien años del inicio de la Gran Guerra, después conocida como Primera Guerra Mundial, en la que los “progresos de la civilización” arrojaron a millones de hombres a las fauces del mismísimo “infierno terrenal” (a los oficiales franceses, por ejemplo —a Peguy entre ellos—, a quienes el “harto anacrónico” honor los obligaba a avanzar de pie ante la metralla de los enemigos). Aquello fue, escribe Georges Bensoussan, “la preparación metódica, por parte de los aparatos de Estado, de una guerra de aniquilación del adversario” (Bensoussan, 2006, p. 58). Darwin estaba de moda, y lo de considerarse los hombres como parte enteramente integrante del “civilizado” reino animal, en el que la sacrosanta “selección natural” —a la que hasta el ateote de Nietzsche le rendía culto— estipulaba que sólo habían de sobrevivir los más fuertes.

Y sabemos que la Segunda Guerra Mundial progresó horrores en el horror, en la archicivilizada Europa con los bombardeos de las ciudades —muchas de las cuales fueron completamente arrasadas— y con los campos de la muerte sobre todo, que fueron verdaderas “fábricas de cadáveres” a gran escala (altamente “competitivas” ellas, de Auschwitz al Gulag); y en los Estados Unidos de América con la bomba atómica, que destruyó, en un alarde de fuerza, y de ciencia y de tecnología, a las ciudades japonesas de Hiroshima y Nagasaki.

Y amén del mal “directo” que el hombre es cada vez más “tecnológicamente” capaz de hacerle al hombre —amén de los drones, ahora, que matan a control remoto, y a una distancia que deja enteramente muda a la epifanía, que diría Levinas, del rostro del otro—, está el mal que el “imparable progreso” le hace al medio ambiente, y al hombre mismo en él. El triunfalista “fin de la historia”, he escrito en otra parte (y a mi *Filosofía del arrabal II* remito al lector interesado en ese asunto) se da de bruces contra el inminente “fin de la naturaleza”, y el fin de nuestras libertades ciudadanas no anda lejos, en esta época marcada por el *Patriot Act* estadounidense, y por sus respectivas réplicas en los demás países, como el nuestro “independientes y democráticos”.¹

¹ Esto no se puede citar citándose a la moda esa impuesta por los psicólogos gringos, tan empobrecedora. Permítame el lector entonces que, a la antiçuita, lo remita a mi libro *¿Que nosotros no tenemos ni historia ni filosofía? Filosofía del arrabal II*, en preparación para la editorial Anthropos, de Barcelona.

2. Del centro a la periferia

Si hay un terreno en el que el México moderno es manifiestamente inferior a la Nueva España, ese es el terreno de la ciudad. Los sitios arqueológicos no son, en nuestro ya no tan pintoresco país, las verdaderas ruinas de la ciudad propiamente dicha. Lo es mucho más la propia ciudad de México, en primerísimo lugar, con su centro abandonado, y vuelto —excepción hecha de la harto comercial y populosa calle Madero, y de algunos edificios escogidos como la catedral, el Palacio Nacional, o los hoteles de muchas estrellas— una recóndita, y harto descuidada periferia (o un *bidonville*, como veremos en seguida).

Da pesar recorrer esas calles de la que otrora fuera conocida como la “Ciudad de los Palacios”, y ver cómo sus palacios, o sus casas señoriales —que están en un abandono casi total, ocultas por la mugre, o por la falta de mantenimiento, y por los harto vulgares comercios de los primeros pisos—, son presa, es duro decirlo, pero es así, de la barbarie manifiesta del conjunto de sus ocupantes, que los tratan como en cualquiera de las infinitas calles y callejuelas de esa inmensa megalópolis tratan los improvisados comercios de esto y de lo otro a esas construcciones, feas de suyo —de cemento y tabicón, y loza de concreto, hechos por los albañiles solos—, que son su exacto equivalente arquitectónico.

Y en seguida le preciso, al lector apresurado, que al hablar de barbarie desde luego no me refiero a las personas singulares que viven en esa que por cierto es la ciudad en que nací, y que son por lo general, por darles un muy significativo ejemplo, harto más educadas que algunas de las que se encuentra uno en algunos de los más hermosos establecimientos de la todavía muy hermosa ciudad de París. Me refiero, insisto en ello, *al conjunto que conforman*, que desde el punto de vista urbanístico resulta —por favor no se ofendan, o por lo menos no lo tomen como algo personal— verdaderamente lamentable, y bárbaro. Cuando al inicio del *Simposio* Agatón dice a sus invitados estar más interesado por lo que ellos piensan que por la opinión de la turba que lo acaba de aclamar, en el teatro, Sócrates le recuerda que todos ellos formaban parte de esa turba. Y con Serrat podemos recordar aquello de “conozco a esos plebeyos, soy uno de ellos”, y así queda aclarado este importante punto (de *historia* más que de *intrahistoria*, cabría decir, también, con Unamuno).

El México moderno, y el contemporáneo —prosigamos— son notablemente inferiores a la Nueva España en lo que se refiere —esto lo podemos decir con Ortega, y con Nancy también— al “arte de la ciudad”. En el terreno de la arquitectura, insistimos, esto es de sobra manifiesto. En doscientos años de historia el México moderno no ha hecho nada que merezca ser comparado con lo que la Nueva España construyó, en las ciudades y en los pueblos, y hasta en los lugares más recónditos de su muy basta geografía. Y lo que queda de valioso aún, sobre todo en nuestras ciudades, es lo que nuestra “moderna barbarie” no ha tenido tiempo todavía de destruir.²

Otrora orgullo de este continente, la ciudad de México es ahora un inmenso laberinto de basura y de mugre, y de ruido, y de fealdad, y de todo tipo de mercancías expuestas a la vista de los automovilistas, y ante todo de ensordecedores anuncios publicitarios, por no hablar de los depredadores que asechan en ella, tanto por fuera como por dentro del poder. Lo que Jean-Luc Nancy escribió en 1987, en “Au loin. . . Los Ángeles”, a propósito de lo que el filósofo habitante de la bella y medieval, y también moderna —y bellamente moderna— Estrasburgo se encontró al pasar, viniendo de los Estados Unidos, la frontera mexicana, se puede decir también —*hélas!*— de la antigua Ciudad de Los Palacios:

“Eso —he dicho, en Tijuana (Moreno Romo, 2013, p. 91), que escribe Nancy muy verosímilmente a propósito de Tijuana— [eso] no pertenece ya a ninguna lógica de la ciudad, así fuese ésta [una lógica] dialéctica o negativa. Eso es la inhabitación: no el desierto, sino al contrario la destrucción y la expulsión vueltas ellas mismas parodias de lugares. No es la insignificancia, es un exceso de signos, que la palabra bidonville [la ‘panza’, o la ‘obesidad’ más bien, de la ciudad] resume, y que no significa otra cosa que la devastación y la deslocalización del lugar” (Nancy, 2011, p. 25).

La ciudad “americana” de Los Ángeles —poblada por cierto por millones de mexicanos— le inspira al europeo Jean-Luc Nancy sus muy sugerentes y reveladoras reflexiones sobre el rebasamiento de la ciu-

² En el capítulo II de *La resistencia*, Ernesto Sábato nos habla de “la antigua ciudad de Salta, tan hermosa en otro tiempo, hoy casi irreconocible, plagada de letreros y de edificios modernos que han roto la belleza de sus calles coloniales” (esto está en la página 43 de la edición especial hecha para La Nación, en Buenos Aires, el año de 2006).

dad, y sobre el movimiento de avanzada de la misma, digamos, que en las muy grandes ciudades, que en Europa no se estilan, se está llevando a cabo, por ejemplo “en Los Ángeles, donde se habría venido a disolver, a estirarse al extremo o incluso a resquebrajarse, pero no a suprimirse, la idea, la imagen de la ciudad” (Nancy, 2011, p. 13).

Pero eso, que en nuestro presente general o más amplio marca el desafío primero de la ciudad, que es el de su futuro, y su superación, que parece que es inevitable —el de la ciudad que se rebasa a ella misma perdiendo sus límites, rurbanizando el campo, y fundiéndose incluso, en una red planetaria, con las otras ciudades—, eso se detiene en la frontera con nuestro bicentenariamente moderno país en el desparramamiento de Tijuana que se prolonga, hacia el sur, en lo que bien podría llamarse la “tijuanaización” de la ciudad de México, o el “achilangamiento” también, en muchos casos, del resto de nuestras ciudades.

3. Calles y casas

Escribe Jean-Luc Nancy, en “La ciudad a lo lejos” (que es un ensayo de 1999), que “la ciudad es ante todo una circulación, un transporte, una carrera, una movilidad, un empuje, una vibración” (Nancy, 2011, p. 34), y que no son las casas las que la componen, sino los lugares de tránsito y de encuentro (o de encuentro transitorio, y hasta de “inminencias de relación”, como observa en otra parte [Nancy & Moreno Romo, 2013, p. 192]), es decir “la calle, la plaza, la avenida, el boulevard o el pasaje, el tranvía o el metro, el puente, el vapor, el funicular” (Nancy, 2011, p. 33).

Reflexiona Alejandro Rossi, en la ciudad de México (en 1978 si no me equivoco, en el capítulo “Calles y casas” del *Manual del distraído*), sobre su departamento de clasemediero diseñado —si lo fue— para otra ciudad. “Mi casa exige —escribe— una ciudad distinta” (Rossi, 2004, p. 50). Su departamento, constata, como tantos otros, por su posición en la ciudad lo aísla de quien no debe, y por lo delgado de sus paredes no lo aísla de quien debe, y ni siquiera puede abrirle las ventanas, que no dan más que a sábanas, a toallas, y a antenas de televisión.

“La ciudad se dibuja a lo lejos —escribirá Nancy un poco más tarde—, contorno de techos, de torres, de flechas y de cúpulas, red de luces,

vapor en el cielo: la idea de un lugar, de un nombre, de una manera de habitar y de pasar.” (Nancy, 2011, p. 11).

Yo tuve, en Montrouge, en los arrabales de París, un departamentito —un studio, como ahí les llaman—, una de cuyas ventanas daba a la lejana torre Eiffel, de la que alcanzábamos a ver la parte superior. Y desde Montrouge nos íbamos de paseo, a pie, hasta el centro de París (a la Sorbona las más de las veces, o a la librería Vrin, o a las otras, que quedaban de camino, o a las estupendas mermeladas, y a la crema de nuez de la tienda de l’Artisanat Monastique, cerca del hospital de saint-Vincent de Paul, o a Notre Dame, o a donde la propia ciudad nos llevara). En Estrasburgo nunca tuve, como me habría gustado, un departamento con vistas a la flecha de la catedral, que fue siempre mi norte en mis paseos por aquel hermoso laberinto (Moreno Romo, 2002, p. vii). Los tuve, eso sí, con vistas muy interpeladoras, y muy de ciudad, en el sentido que Nancy le da a la palabra. Y en la rue de Rome en especial, frente a mi ventana, desde los autobuses que traían y se llevaban a los estudiantes, hasta las espectaculares hojas de los plátanos, que marcaban tan bien el ritmo de las estaciones, la ciudad aquella no paraba de pasar.

A Alejandro Rossi, en su departamento mal diseñado de la ciudad de México, sus amigos le quedaban demasiado lejos, y sus vecinos demasiado cerca. Añoraba la cercanía de trato que sólo puede darle un pueblito, o una ciudad pequeña, y los encuentros con los amigos se veía forzado a planearlos, agenda de por medio, a la europea. Y no se resignaba —yo tampoco lo hago— al teléfono. Y la ciudad no se le dibujaba como tal a través de su impráctica y prosaica ventana (la incómodamente prosaica ventana de un poeta). En su calle tampoco se encontraba, propiamente hablando, con la ciudad:

La recorro porque tengo ganas de caminar, porque me gusta mover las piernas, porque me siento nervioso, porque estoy harto de estar sentado en un sillón. La uso como si fuera una pista de atletismo o un aparato de gimnasia. No hay otra justificación para esos paseos. Es una calle que sin ser un laberinto no me lleva a ningún sitio: nadie vive cerca y el trabajo queda demasiado lejos para ir a pie (Rossi, 2004, p. 54).

En Estrasburgo o en París, como en muchas otras ciudades europeas —como en la espléndida Florencia, en la que Rossi vio la primera

luz—, como en Sevilla al refrescar la noche, en el verano, y al soltar los azahares todo su perfume, o como en Barcelona —la de las Ramblas, y la de las callejuelas del centro— o en el Madrid de la plaza Mayor, de la Puerta del Sol y de la Gran Vía —lo mismo que en Las Palmas, en la isla de Gran Canaria, en el paseo de Las Canteras o en la larguísima calle peatonal de Triana, que muy bien harían en imitar en muchas de nuestras ciudades (en la de Santiago de Querétaro, por ejemplo, en la que sería toda una revolución urbanística el que se volviera parcial o enteramente peatonal la avenida que flanquea el monumental acueducto)—, la ciudad es, como también escribió Nancy en 2010, en el ensayo “Un art de la ville”, una invitación a caminar despacio y sin rumbo fijo, disfrutando de la propia ciudad.

“El paseo —escribe el filósofo francés— es el arte más consumado de la ciudad. El cuerpo del paseante está liberado, encarrerado sin estar a la carrera, pasajero, deslastrado de metas y de proveniencias, curioso sin interés, atento sin tensión, disponible a los encuentros, a los simples cruces, a los signos evasivos.” (Nancy, 2011, p. 121).

En la ciudad de México, a inicios del último tercio del pasado siglo xx —apenas unos años antes de mi “vuelta” a ella, cuando me fui a estudiar filosofía a Acatlán, y a vivir nada menos que al otro extremo de la inmensa periferia mexiquense de nuestra monstruosa capital—, a Alejandro Rossi no le daban esas ganas de ciudad. Los coches le habían ganado su calle, le habían ganado, en general, la calle a los peatones, y ésta dejaba, y “deja de ser así un espacio humano para convertirse en un tubo por el cual circulamos” (Rossi, 2004, p. 54). Y un tubo, por cierto —como los túneles del metro, o las cápsulas de los peseros, o los interminables recorridos de los Ruta 100, de entonces—, de lo más desagradable.

De manera gradual, sin darnos cuenta casi, hemos renunciado a la calle. No es ya un lugar de convivencia o de encuentros; es, más bien, el precio que pagamos por llegar de una casa a otra. Nos hemos resignado a que sean feas, duras e inhóspitas. Nos parece la consecuencia de un proceso oscuro, vasto e incontrolable. El misterio es el refugio de la indolencia (Rossi, 2004, p. 55).

La devastación de la ciudad de México, entonces, y de las que en el resto del país se entregan a esa misma, absurda deriva, no es tan

sólo estética. Y el arte de la ciudad que en la moderna ciudad de México fracasa —y en Puebla, y en Toluca...— no es tan sólo el de la arquitectura. Fracasa en ella el arte mismo de la ciudad, del que todavía diremos algo en el siguiente apartado. Este lo cierran muy bien, por lo pronto, las palabras con las que concluye el artículo de Alejandro Rossi que venimos comentando:

Un mal poema implica un mal poeta, un relato defectuoso supone un escritor inhábil y un cuadro bobo nos hace siempre pensar en aquel pintor. Una ciudad deshecha remite, por el contrario, a múltiples autores: arquitectos avaros, funcionarios complacientes, especuladores, ciudadanos sumisos y fraccionadores disfrazados de urbanistas. Personajes activos, termitas infatigables que trabajan, roen, desde hace años (Rossi, 2004, p. 55).

4. Los feudos de los señores, y los de los siervos

Las élites —las “élites económicas” por lo menos— han desertado, en México, si no la ciudad, sí las ruinas de ella, y se han ido a instalar —como los *pilgrims* a los fuertes que los protegían de los indios nómadas— a los “claustros” de esto y de aquello, en los que por lo general unas calles limpias y derechitas comunican unas casas más o menos bien construidas, con planos y toda la cosa, con el club, la alberca, y en algunos casos hasta con el campo de golf (pues los ocupantes de esos sitios tienen, todos ellos, unos gustos muy “americanos”).

Y si antes nos acordábamos de su hospital, en París, aquí nos viene a la mente el inicio de *Monsieur Vincent* (Francia, 1947), la estupenda película de Maurice Cloche que nos muestra, en su primera media hora, la llegada de san Vicente de Paul al pueblo de Châtillon, en el que los ricos se habían encerrado todos juntos a gozar “intensamente” de la vida, y los no tan ricos arrojaban piedras desde sus ventanas a quien se atrevía a cruzar las calles, mientras esperaban que muriera la mujer enferma —ellos creían que de la peste— a la que la habían encerrado, en su casa, con su hijita pequeña.

Como el príncipe Próspero del cuento de Poe, también, o como los personajes del *Decamerón*, los mexicanos pudientes se han apartado y han hecho amurallar sus zonas exclusivas, pertrechándose en ellas, y poniéndose a salvo del caos, o del desorden y de la miseria que por

todas partes los circundan, en un mundo que les deja a todos sus muy buenas ganancias, pero que no es *el de ellos*.

La descomposición de la ciudad es, a corto plazo, un negocio estu-
pendo. Y han puesto, los “urbanistas” o los vendedores, más bien, que
han ideado esas otras negaciones de la ciudad, que la traicionan co-
mo la traicionan los *bidonvilles*, unas casetas de vigilancia —unas como
fronteras interiores, si se quiere— para que no se les cuele hasta ahí, si
no “la máscara de la muerte roja”, por lo menos sí la ahora tan temida
—y tan mentada, sobre todo, y tan famosa, y tan pero tan lucrativa—
“inseguridad”.

Nuestros nuevos ricos, que de tanto exponerse a las pantallas, de
televisión o de lo que sea, por todas partes ven o apaches o moros con
tranchete, viven siempre vigilados y de ese modo se sienten seguros, y
de seguro están felices ahora que el ejército y los policías federales
fuertemente armados infestan nuestras calles, en una muy grotesca
pantomima a la que encima le han llamado “guerra”.

Nuestras “élites” recorren las distancias entre sus refugios y sus ne-
gocios, o entre sus casas y las escuelas de sus hijos —que no se mueven
solos, los pobrecitos—, o entre sus clubes y los centros comerciales en
sus camionetas altas, fuertes y seguras —y a veces hasta feas también—
como tanques de guerra. Y si de repente viajan en autobús, los miem-
bros de la élite económica mexicana, están felices cuando a todos los
pasajeros se los registra como si se tratase de subirse a un avión, o de
entrar a una cárcel. El “otro”, es lo que cada uno de ellos pensará, bien
puede ser un ladrón —o un secuestrador, ¡qué horror!— y es mejor,
antes incluso que sentirse libres, eso de “estar seguros”.

Y como con los ricos funciona, y como los pobres no tienen otro mo-
delo que el de esos ricos, el Infonavit y algunas voraces constructoras
han ideado, en contubernio, unos “claustros de los pobres”, muchos
de ellos amurallados también y dotados, cada uno a la medida de sus
pobres posibilidades, de sus respectivas “medidas de seguridad”, sobre
todo —eso es lo más importante y lo más lamentable— aislados del res-
to de la población, es decir, separados, cercenados de la ciudad, o de
lo que queda de ésta.

La paradoja es evidente, sobre todo si pensamos, en nuestro con-
tinente, en la superioridad, muy manifiesta también —hay que conce-
derle eso a Vasconcelos—, que en materia de ciudades ha tenido, la

civilización hispánica, frente a la anglosajona. Y es más evidente aún si, en la historia de Europa, nos remontamos al final de los “siglos oscuros” y al nacimiento o al renacimiento de sus primeras ciudades, muchos siglos después de que cayera Roma, que es el arquetipo occidental de la ciudad, incluso en la tan planeada capital de los Estados Unidos.

Hacia los siglos XIII y XIX se da en Europa una marcada evolución desde una economía esencialmente rural a una ya preponderantemente urbana. “Frente a la autoridad del señor feudal —recuerda Carlos Valverde en su libro *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*— cobran cada vez más poder e influencia las villas y los municipios que empiezan a ser ricos y poderosos y que se permitirán tratar sus asuntos directamente con el rey o con el emperador. La mayor parte de las villas de Inglaterra, Flandes, Alemania o Italia —explica— alcanzan en esta época una autonomía, gracias a las franquicias y privilegios reales, con los que fomentan su industria y su comercio” (Valverde, 1996, p. 3).

Y todo eso va acompañado de una evolución en el concepto de soberanía y de autoridad, que por lo pronto llevará a los europeos a tomar el relevo de lo que habían sido, en la antigüedad clásica, las ciudades de Atenas, o de Roma. “El burgo —observa Nancy— es la figura moderna de la ciudad [*cité* en francés, del latín *civitas*] antigua, exceptuado el esclavismo” (Nancy, 2011, p. 57). En ese momento clave de nuestra historia, y de la historia de la humanidad, prosigue Valverde, “la autoridad feudal que podríamos llamar patrimonial declina hacia una cierta forma de soberanía colectiva, una soberanía formada por un cuerpo al que se subordinan individuos y colectividades. Algunos propugnan audazmente, ya entonces —subraya el profesor emérito de la Universidad Pontificia Comillas—, que el soberano no sería sino un árbitro elegido, pero, en cualquier caso, el cuerpo social toma por primera vez conciencia de su importancia política” (Valverde, 1996, p. 3).

Y eso que entonces se ganó, es precisamente lo que ahora se pierde. Mientras en el dividido, simple, pobre y autárquico campo de los tiempos feudales habían siervos y señores, en la ciudad se construyó entonces un espacio para hombres libres, y ese es el espacio, hay que subrayarlo muy bien —pues ese es también el arte, esencial, de la ciudad—, de la política. No el de las empresas constructoras, ni el de los clubes,

o los centros comerciales, ni tampoco el de los seguros y demás —¿no es así como se define toda mafia?— “vendedores de seguridad”.

5. Ciudad y ciudadanos

La ciudad, en su sentido estricto, es pues la *civitas*, o si se quiere hablar en griego la *polis*. Y una *civitas* es algo más que un gran conjunto de casas y calles o de callejuelas entre ellas. Y también es algo más que un gran palacio o que un impresionante centro ceremonial. Por esa razón, observa Ortega en una nota a pie de página, en el capítulo xiv de La rebelión de las masas, “los romanos no se resolvieron nunca a llamar ciudades a las poblaciones de los bárbaros, por muy denso que fuese el caserío” (Ortega y Gasset, 1983, p. 155, n.).

Y en ese mismo, imprescindible libro nos explica Ortega, esta vez en el primer tercio del pasado siglo, lo que es la ciudad; esa forma de vivir los unos con los otros que heredamos de los griegos y de los romanos, a través de los españoles, y que en dos siglos de independencia, al parecer, a fuerza justamente de “patrimonialismo” —el del “ogro filantrópico” primero, y el de las neoliberales “privatizaciones” luego—, la hemos arruinado.

La ciudad —anotémoslo muy bien— es indisoluble de la política, entendida ésta en su sentido noble y original. La ciudad es el lugar en el que los ciudadanos nos ocupamos, juntos, de los asuntos que a todos nos conciernen —el primero de los cuales, diría Nancy, es nada menos que el del sentido ese que, dice él, lo conformamos entre todos, al punto de que, privados de sentido, “nosotros mismos somos el sentido, enteramente, sin reserva, infinitamente, sin otro sentido que ‘nosotros’” (Nancy, 2013, p. 19).

Rota, o rebasada, por la razón que fuere, la “comunidad” primordial de los pueblos primitivos —y a los que, ante el achilangamiento de nuestras ciudades buscan, nostálgicos, entelequias tales como la “que-retanidad”, esto debería de hacerlos recapacitar—, la ciudad nace de la necesidad que surge, en unos hombres que comparten un tiempo y un espacio, de inventarse un sucedáneo de la vieja, arcaica y mítica “comunidad”. “Una ciudad debe ser —escribe Nancy— un artista del vivir juntos: es con ese objetivo que se funda, se construye y se organiza” (Nancy, 2011, p. 104).

Y es la común tarea, asumida por todos, de hacerse cargo de esa necesidad común, es la política la que hace el alma de la ciudad. De la ciudad podemos dar, bromea Ortega, la definición que se ha dado del cañón, como un agujero rodeado de alambre muy bien apretado.

“Pues lo mismo —escribe el filósofo español—, la urbe o *polis* comienza por ser un hueco: el foro, el ágora; y todo lo demás es pretexto para asegurar ese hueco, para delimitar su dintorno. La *polis* no es primordialmente un conjunto de casas habitables, sino un lugar de ayuntamiento civil, un espacio acotado para funciones públicas. La urbe no está hecha, como la cabaña o el *domus*, para cobijarse de la intemperie y engendrar, que son menesteres privados y familiares, sino para discutir sobre la cosa pública” (Ortega y Gasset, 1983, p. 146).

6. Poder y prisioneros

Lo de todos, desde el principio, despierta la codicia de los unos (unos que, diría Unamuno, ni siquiera temen dar lugar, por sus ambiciones, a la invasión de los Hunos). Los sofistas pervierten, ya en el ágora de las ciudades-Estado griegas, el *logos* de los ciudadanos, y es por eso que el filósofo los debe combatir, y su combate, alega Sócrates en su apología, es nada menos que un combate por la ciudad. La escritura, y los discursos que ella suscitó, fueron invenciones tecnológicas que, en su momento —el Fedro de Platón nos lo plantea, y la aguda lectura de Jacques Derrida o de Antonio Marino nos lo recuerda de manera por demás reveladora— desafiaron a la democracia ateniense. Entre el burgo y la imprenta hubo también una compleja tensión y la política moderna tuvo un gran romance —que parece que se acaba justo ahora— con la prensa.

En la época de la “rebelión de las masas”, la de esas aglomeraciones que, primero en Europa, llevaron hartos más allá de sus primeros goznes a esa gran invención humana, y política, que había sido la ciudad (y uno de cuyos primeros signos de alarma lo encontramos en aquel cuento de Poe situado en Londres y titulado “El hombre de la multitud”), el ágora fue sustituida, hace un siglo más o menos, principalmente por el cine. En éste, como en los discursos de los sofistas, pero con mucha mayor eficacia esta vez, el pensamiento común o compartido, o la pública deliberación y los argumentos en los que se apoya, sucumbieron a la más amplia eficacia de la emoción de los muchos

controlada por los pocos. Los ciudadanos fueron conducidos y tratados, en ingentes rebaños, como ya sabemos.

El “ágora” de los totalitarismos —si todavía se puede hablar de ágora en esas condiciones, pero más bien no, eso no es ya un ágora, sino su falsificación—, el espacio “común”, o el crisol o el molde de amasamiento de esa masa dócil y maleable fue el cine propagandístico. Y el cine de supuesto entretenimiento también fue el sustituto del ágora, y lo sigue siendo al lado de la televisión, y de las novísimas “redes sociales”, de la presunta “democracia liberal”. Una “Democracia Real” —la vencedora, en la Guerra Fría, del “Socialismo Real”—que ahora mismo ajusta sus cuentas con nuestras libertades civiles, lo decíamos ya al inicio de este breve ensayo, con el famoso *Patriot Act* y con sus réplicas, serviles e interesadas, en todo el resto del “mundo libre”.

Entonces resulta que el mal que corroe a nuestras ciudades no es tan sólo un mal mexicano, o que el mal mexicano —de anarquía, en el peor sentido de la palabra— se redobla con un mal mundial o “global”, como hay que decir ahora, en unos tiempos en los que el miedo y el dinero carcomen, como termitas —para decirlo con Alejandro Rossi—, nuestra civilización, o nuestro arte de vivir juntos. Ese mal global es un mal de tiranía, y la tiranía también destruye la ciudad, en cuanto tal. Al ritmo en que nos inoculan esa peste de temer los unos de los otros y de aceptar que vengan y nos vigilen y nos traten como a culpables o por lo menos como a sospechosos, en vez de cómo a ciudadanos, a ese mismo ritmo —que es frenético, por lo demás—, a todos nos transforman en siervos de esos nuevos feudos que los amos del mundo clasifican, de acuerdo a su Producto Interno Bruto o a su rentabilidad, en “países desarrollados” o “emergentes” o poco atractivos para la inversión o para la deslocalización.

Giorgio Agamben escribió en enero pasado (2014), en reacción al *Patriot Act* a la italiana y a la francesa, un importante artículo sobre la amenaza que el chantaje de las medidas que el poder toma “for security reasons” representa para la democracia y para la ciudad y la ciudadanía. “Los procedimientos de excepción —puntualiza Agamben— responden a una amenaza inmediata y real que hay que eliminar suspendiendo por un tiempo limitado las garantías de la ley; las ‘razones de seguridad’ de las que se habla hoy —señala— constituyen por el

contrario una técnica de gobierno normal y permanente” (Agamben, 2014, p. 2).³

El ágora, nuestros gobiernos “liberales y democráticos” nos la están convirtiendo en su estricta negación y al respecto es muy significativo el rol, por ejemplo de nuestra credencial para votar con fotografía y con huella digital, cuyo origen se remite a los dispositivos biométricos que en la Francia del criminólogo Alphonse Bertillon (1853-1914), el inventor del retrato hablado y en la Inglaterra de su admirador y colega Francis Galton (1822-1911), primo de Darwin por cierto y creador de la técnica de control de las huellas digitales, se desarrollaron para llevar un mejor control de los criminales reincidentes (Agamben, 2014, p. 3). PRD y PAN, los dos partidos políticos que supuestamente provocaron nuestra “transición democrática”, frente a la dictablanda del PRI, se disputan, ambos, el progreso “democrático” del fichaje de todos los “ciudadanos” mexicanos y una vez más hay que declarar, con azoro, icaray, cómo progresa este país! Nos recuerda Giorgio Agamben que en los Estados Unidos, todavía en 1943, el Congreso rechazaba el Citizen Identification Act. Hoy ese tremendo mecanismo de control, del que gracias a Dios Hitler no disponía, da un paso más con el desarrollo de la técnica de lectura del iris, y hay quienes hablan ya de un registro de nuestros respectivos ADN.

La video-vigilancia que se ha implementado en nuestras plazas, y en diversos sitios públicos, responde en fin a esa misma lógica, de la que lo menos que se puede decir es que no es, de ningún modo —acotaría Nancy—, la lógica de la ciudad. El ágora, ese espacio que, nos explicaba Ortega, da lugar a la ciudad y a la ciudadanía, es tratado ahora como se trata el patio de las cárceles —o el de los campos de concentración—, que desde antaño contaban ya con una torre de vigilancia. “Un espacio vigilado —puntualiza Giorgio Agamben— ya no es un ágora, ya no tiene ningún carácter público; es una zona gris entre lo público y lo privado, la prisión y el foro” (Agamben, 2014, p. 4).

³ Cito el texto a partir del archivo descargado de Internet, en PDF, y el número de página se refiere al de ese documento impreso. No sé cómo hagan, los psicólogos gringos, para citar este tipo de textos y me da una muy soberana pereza averiguarlo.

Referencias

- Agamben, G., 2014, "Une citoyenneté réduite à des données biométriques. Comment l'obsession sécuritaire fait muter la démocratie", *Le Monde Diplomatique*, no. 718, pp. 22 y 23.
- Bensoussan, G., 2006, *Europe. Une passion génocidaire. Essai d'histoire culturelle*, Mille et Une Nuits, París.
- Nancy, J. L., 2002, *Un pensamiento finito*, Anthropos, Barcelona.
- , 2011, *La ville au loin*, La Phocide, París.
- , 2013, *Être singulier pluriel*, Galilée, París.
- Nancy, J. L. y J. C. Moreno Romo, 2013, "El sentido y la distancia", *Open Insight*, vol. iv, no. 5, pp. 183-211.
- Moreno Romo, J. C., 2002, "Para pensar nuestro presente. Prefacio del traductor", en Jean-Luc Nancy 2002, pp. vii-xxi.
- , 2013, *Filosofía del arrabal*, Anthropos, Barcelona.
- Ortega y Gasset, J., 1983, *La rebelión de las masas*, Orbis, Barcelona.
- Rossi, A., 2004, *Obras reunidas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Sábato, E., 2006, *La resistencia*, La Nación, Buenos Aires.
- Valverde, C., 1996, *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*, BAC, Madrid.

RESEÑA

Reseña

Parente, D. y A. Crelier, 2015, *La naturaleza de los artefactos: intenciones y funciones en la cultura material*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 192 pp.

Realizan los autores una reflexión filosófico-conceptual, que resultará tan novedosa como polémica, sobre “la tensión entre los vocabularios intencionalista y no-intencionalista de tratamiento de los objetos técnicos” (p. 11). Esto tiene interés no sólo para la filosofía de la técnica sino también para la más reciente filosofía de la biología, pues, como los propios Crelier y Parente apuntan, los bioartefactos desafían las concepciones intencionalistas y no intencionalistas.

Un primer punto que cabe anotar, pues, en favor de los autores, consiste en que el eventual desarrollo filosófico-conceptual apoyado en la correspondiente evidencia experimental sobre el fenómeno de los bioartefactos tendería puentes de fertilización mutua entre la filosofía de la técnica y la filosofía de la biología. Aunque la mayor parte del trabajo —medido en páginas— está dedicado a esclarecer la pugna entre intencionalismo y no intencionalismo y en intentar adoptar una posición propia al respecto, el hecho de que se mencione más de 170 veces a los bioartefactos en el texto sería indicativo —al menos en mi apreciación— de que su principal interés se hallaría a montacaballo entre la biología y la técnica como objetos simultáneos de su reflexión filosófica.

Este hecho fundamental les obliga a partir desde, y a enfrentarse con una asimetría de base, a saber, mientras que los biólogos y los filósofos de la biología se sienten bastante cómodos utilizando el lenguaje teleológico y el análisis funcional propio de la filosofía de la técnica, la mayoría de los filósofos de la técnica no se siente tan bien cuando en su campo se utiliza el lenguaje biológico evolutivo y sus analogías derivadas, y cuando las utilizan, parecen sentirse obligados a suministrar alambicadas explicaciones que, en lugar de convencer al lector o al oyente, terminan generando más sospechas sobre su validez lógica y metodológica. Esta asimetría se sostiene paradójicamente en el extendido argumento según el cual los procesos de la evolución biológica son ciegos, donde no cabría la intencionalidad ni el diseño

inteligente; mientras que los procesos del cambio técnico estarían mediados por la intencionalidad y los propósitos humanos. La paradoja que menciono se refiere a que tanto en la técnica como en la biología, así como en filosofía de la técnica y filosofía de la biología suelen utilizarse con fruición los lenguajes intencional y evolutivo. Tal vez el mayor logro del texto reseñado aquí consista en abrir la posibilidad para pensar en eliminar esa falsa dicotomía, que además resulta ser un obstáculo persistente en la reflexión filosófica sobre ambos campos de estudio, pues tengo —al lado de científicos y filósofos de prestigio— la impresión de que hay “intenciones” en biología tal como hay “procesos azarosos” en la técnica; aunque justificar empírica y lógicamente esta impresión requerirá más cuartillas y tiempo de los aquí disponibles.

Con esta asimetría arriba señalada como fondo, los autores intentan entonces enfocarse primero sobre “la cuestión de la *propia artificialidad*” (p. 15, subrayado añadido), y dejar de lado las consideraciones derivadas de las condiciones y consecuencias de su diseño, construcción y uso. Desde luego, un lector bien intencionado (y yo no lo soy) tendría que suponer que ésta sería una distinción meramente analítica, que arrojaría luz sobre la validez o invalidez de las posiciones intencionalistas y no intencionalistas en el tratamiento de la artificialidad, pero que ontológica y epistemológicamente no se pueden escindir los artefactos de sus agentes, de sus condiciones de operación y, sobre todo, de sus resultados mediatos e inmediatos sobre un medio ambiente en que viven otros agentes que, entonces, pasan a ser *pacientes* de tal artefactualidad.

Y es así y entonces cuándo y cómo comienzan a meterse en problemas, y proponen que:

la investigación cuyo contenido se condensa en este libro se restringe justamente a este ámbito de discusiones sobre el estatuto de lo artificial en el ámbito de la filosofía de la técnica, más específicamente al problema de las implicancias ontológicas y epistemológicas de los artefactos técnicos, un espacio de discusión que se halla actualmente bien delimitado (p.17).

Sobre este particular parece digno de apuntar que: 1) afirmar que el problema se halla “bien delimitado” expresa en mi opinión más un buen deseo de los autores que alguna referencia a la realidad de las discusiones documentadas —sobre este y muchos otros temas— en filo-

sofía de la técnica (y de la biología). Que ellos mismos traten (creo que infructuosamente) de acotarlo de esa manera no bastaría para predicar su clausura generalizada entre los especialistas. Y 2) hablar de *implicaciones ontológicas* y, sobre todo, *epistemológicas* de los artefactos técnicos parece ir a contrapelo de su intención declarada por analizar la *propia artificialidad*, entendida como “artificialidad en sí misma” (Cfr. Pp. 14-16), cualquier cosa que esta expresión quiera decir, puesto que si algo tiene implicaciones entonces no puede ser ontológica ni epistemológicamente considerado “en sí mismo”. Tal expresión carecería de sentido.

Otro lío, si se quiere menor y marginal pero lío al fin, en que se meten los autores, en mi opinión de manera innecesaria, es el de la distinción entre objetos técnicos y obras de arte. No parece haber impedimentos lógicos ni prácticos para que algunas obras de arte cubran funciones técnicas, ni para que algunos objetos técnicos cubran funciones estéticas. Al parecer todo dependería de la intencionalidad —y por supuesto de la cultura— del agente puesto frente a la artificialidad (técnica o artística); pero ellos tratan primero, por todas las vías a su alcance, de examinar las posibilidades de “eliminar” al agente y ver a los artefactos “en sí mismos”. Creo que este es el principal problema al que se enfrenta el texto, puesto que lo atraviesa longitudinalmente. Y es problemático en particular para el tratamiento de la discusión intencionalidad-no intencionalidad, ya que sobre los artefactos “*en sí mismos*”, en el improbable caso de que se pudieran establecer criterios razonables para la identificación como “artefactos” de tales entidades, tampoco sería posible predicar al respecto ni la intencionalidad, ni la no intencionalidad, ni alguna otra cosa con sentido. Este es precisamente el punto más débil —por inconsistente— cuando Andrés y Diego escriben: “La pregunta que dirige la indagación constituye un problema singular y densamente estudiado dentro del debate contemporáneo de los últimos quince años: *¿cuál es el papel de las intenciones humanas en el establecimiento, mantenimiento y cambio de las funciones de los artefactos técnicos?*” (p. 22; cursivas en el original). Su argumento parecería así y entonces intentar montar simultáneamente dos caballos que corren en sentidos opuestos: por un lado, la “*propia artificialidad*”, i. e., lo que podríamos llamar, para utilizar la afortunada metáfora de Putnam, la artificialidad vista desde el punto de vista del ojo de dios; y,

por otro, la *intencionalidad*, que, desde un punto de vista lógico, implica al menos a un agente, y más precisamente a ese agente, único *para quien* el artefacto sería un *artefacto* y de ninguna manera un “artefacto en sí mismo”.

Aunque no es su propósito expreso fundamental, los autores transitan por un camino paralelo al de la filosofía de la biología, pero lo hacen de una manera problemática. Esto es claro cuando escriben que “*la diferencia entre selección intencional y selección no intencional [selección natural, o ciega] debería ser tratada como una diferencia de grado*” (p. 61). Y tienen razón, pero no por ser sólo de grado esa diferencia deja de tener relevancia filosófica genuina. Aunque apenas emplean 4 veces el término “variación” en su sentido evolutivo de variación ciega no intencional, al lector le queda la impresión de que ese sería precisamente un punto a clarificar para poder entonces estar en condiciones adecuadas para inclinar la balanza razonablemente entre intencionalismo y no intencionalismo, o bien para hallar una posición alternativa respecto a la artefactualidad. Esto sería así porque es precisamente el mecanismo de variación (biológica o tecnológica) sobre la que cabría, *prima facie*, predicar o no intencionalidad. Pero los autores obvian el tema y optan mejor por pasar revista a esas posiciones, y se encargan eficazmente de clarificarlas a través del análisis minucioso de los textos representativos de cada una de ellas (Cap. II y III). Esta es en todo caso una de las cosas que debemos agradecer al trabajo de Parente y Crelier: el mapear un estado de la cuestión al respecto.

Sin embargo, cuando se cae en la cuenta de que utilizan 15 veces la frase “*en sí mismo(a, os, as)*” para referirse a los artefactos, los procesos o los organismos vivos, algo chirría a los oídos del *naturalismo*, que es otro problema digno de señalar en el texto reseñado. Los autores entienden por *naturalismo* —o al menos eso parece— a la posición que se hallaría como sustento del no intencionalismo, pues lo identifican con el proceso de la *selección natural darwinista* donde, efectivamente, no hay intención de la naturaleza para conseguir fin o propósito alguno (Cfr. pp. 73-74). Pero el problema con esta interpretación de *naturalismo* es que las intenciones sí existen en la naturaleza, puesto que el hombre es producto de la naturaleza y tiene propósitos e intenciones. De tal manera que esa acepción de *naturalismo*, además de ser bastante inusual en filosofía de la técnica, implicaría una fuerte tendencia al

determinismo metafísico y al tecnológico, y por supuesto al fatalismo. Sería esta una manera bastante antinatural de interpretar al naturalismo. Esto les conduce a una aporía: el naturalismo, como parecen entenderlo Crelier y Parente (siguiendo tal vez más de lo debido a Millikan), terminaría por afirmar sólo la variación ciega y la selección natural tanto en la biología como en la técnica, mientras que la intencionalidad aparecería como algo no natural, aunque no en su sentido de algo *artificial*, sino más bien de algo *sobrenatural*. Pero puedo estar equivocado y no haber entendido adecuadamente lo que afirman, puesto que, conociendo a mis colegas, no creo que en verdad sostengan esta conclusión parcial a que me lleva la lectura de su texto. Aunque también cabe la posibilidad de que sean ellos quienes tengan una versión más bien osada del naturalismo, particularmente cuando escriben que es “*un término que posee muchas –y a veces inconducentes– connotaciones*” (p.79). En cualquier caso, no explicitan con cuál de esas connotaciones se quedan y utilizan, cosa que justifica las dudas que se le generan al lector en torno a este punto particular. Cabe aquí señalar de paso que el propio Darwin no sacaría de la naturaleza ni a las intenciones ni a la moralidad, puesto que ambas tienen funciones adaptativas; y ello, por supuesto sin afectar su naturalismo ni, menos aún, su teoría de la selección natural.

Sería en esas expresiones y en esta insuficiente exactificación en el uso de los términos donde parecería hallarse la mayor problematización filosófica, pues sugiere la referencia a una ontología esencialista, compatible más con una metafísica pre-galileana y no con un mobiliario del mundo poblado más bien con relaciones, con interacciones y con transacciones, mundo de cambios constantes éste que está presupuesto en, y es consistente con los resultados de las ciencias. Sé que ni Parente ni Crelier son esencialistas pre-galileanos, pero el texto escrito los comprometería, en caso de que mi interpretación sea razonable, con esa posición.

Señalan –acertadamente por lo demás– una serie de tensiones, que en algunos casos son abiertas contradicciones, entre los vocabularios intencionalistas y no intencionalistas, entre los abordajes antiguo y moderno sobre la artificialidad, entre selección natural y artificial, entre intencionalismo y reproductivismo. No obstante, su propio argumento cae víctima de otras tantas tensiones y, en algunos casos, de contradic-

ciones, como la ya señalada entre su vocabulario que remite al esencialismo en un mundo de cambios científicos, tecnológicos, conceptuales y orgánico-evolutivos. Asociado a estas tensiones, por ejemplo, en la página 73 afirman que “contra el argumento intencionalista fuerte, *las intenciones del diseñador son insuficientes para determinar la función propia de un artefacto*” [itálicas añadidas], aserto puesto en forma universal que parece abonar el terreno de un constructivismo por parte del usuario que no soporta varios contraejemplos: el que viene a la mente de inmediato es, por supuesto, el proyecto Manhattan, donde diseño, construcción y uso estuvieron definidos desde el inicio por el mismo agente. Aunque hay otros menos dramáticos: todos los casos artesanales en donde el diseñador, el constructor y el usuario coincidan extensionalmente, ahí también *las intenciones del diseñador sí que serán suficientes* para determinar tanto la función propia como cualquier eventual función derivada o sistémica del artefacto.

Las intenciones no pueden extirparse de la artefactualidad, no sólo de las funciones propias (pretendidas por el diseñador y/o el constructor), sino tampoco de las derivadas (las asignadas por la interpretación del usuario). Tampoco pueden extirparse de la parte no artificial de la naturaleza, pues hay especies no humanas que, desde el punto de vista de la etología y de la filosofía de la acción, tienen intenciones. Esta es una tensión entre intencionalismo y no intencionalismo, pero es también una tensión en la cual los autores —quizá contra su voluntad— sucumben. “Nuestra posición halló su nicho en el margen que existe entre el rechazo del intencionalismo fuerte y del reproductivismo puro”, afirman en la página 180; pero, desde un punto de vista lógico, no existe tal margen. Intentan resolver la tensión, pero no quedé muy convencido de que lo hayan logrado. Aunque mi falta de fe en la existencia de su “nicho” sea más un problema mío que de ellos y su texto, esto se debe quizá a que el no intencionalismo (o reproductivismo), como los autores afirman, no implica quitar las intenciones del mundo artefactual, sino que trata de imponer sobre éste, aparte o más allá de las intenciones, una cierta autonomía de la reproducción o evolución de los artefactos —mediadas por la cultura y el mercado de productores y consumidores—, fenómenos en los que no sería posible hallar a un único agente intencional, individual o colectivo, que sea el responsable intencional de tales cambios. Pero aunque no sea posible

hallarlos y señalarlos positivamente eso no implicaría que tales agentes no existan y, por tanto, no implicaría que no haya intenciones que sean responsables del ritmo y rumbo de las trayectorias de los “linajes artefactuales”. Afirmar lo contrario los comprometería con un determinismo tecnológico que, si bien se cuidan de mencionarlo siquiera, implícitamente rechazan —aunque de muy tibia manera— dada su tendencia a flirtear con el reproductivismo, que vendría a final de cuentas a ser una clase de determinismo descafeinado o light.

Pero ¿hay esperanza de resolver el asunto? Dicen Crelier y Parente que “[p]ensar los bioartefectos y su especificidad en cuanto creaciones humanas y, simultáneamente, como productos coevolutivos, permite quizás relocalizar el lugar de las intenciones humanas en la cultura material”. Parece que cualquiera que sea el lugar de las intenciones humanas, se seguiría de su propio dicho que las intenciones humanas forman parte del mobiliario del mundo, tanto referida a los artefactos como a los bioartefectos, incluyendo entre estos últimos al propio ser humano. De manera que el no intencionalismo, así sea un determinismo descafeinado, no parece tener punto de apoyo lógico o empírico en que sostenerse. A menos, claro, que imputemos intencionalidad a los artefactos mismos, salto este último que, según creo, ninguno de los autores estaría por el momento dispuesto a dar de manera abierta.

Puesto de manera necesariamente breve aquí, me parece que la transacción organismo-medio ambiente en que consisten la técnica, la evolución biológica y la evolución de la técnica —y, en el caso del ser humano, la evolución del sistema nervioso como condición de posibilidad de la intencionalidad y de la técnica misma—, es y ha sido fundamental, pues gracias a ella le ha sido posible al hombre (y a la mujer también, por supuesto) transformar el medio ambiente (tecnosfera) de manera intencional y, por tanto, afectar su propia evolución. Esto es lo que haría pertinente y relevante para la filosofía de la técnica tomar en consideración a la biología, e integrar la reflexión filosófica sobre esta última a su propia labor de cultivo y poda conceptual. Creo que el proceso inverso también tendría fertilidad. No habiendo escisión ontológica ni epistemológica entre biología y cultura no puede haberla entre biología y técnica. Cabría resaltar que tanto en la técnica como en la biología el concepto de transacción impide postular y conocer

entidades, artefactos u organismos “en sí mismos” o radicalmente al margen de la experiencia humana.

Finalmente, como programa de investigación veo muy sugerente e interesante ese pensar sobre los bioartefectos que nos proponen Andrés y Diego, pero hacer eso requeriría lógica y metodológicamente profundizar antes los vínculos —hasta hoy todavía muy débiles y casi inexistentes— entre filosofía de la técnica y filosofía de la biología, cosa esta que me atrevo aquí a sugerir como pregunta de importancia dentro de la filosofía de la técnica, más que a prescribirla como el único camino a recorrer en la subdisciplina.

JAIME FISHER
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana
jaime.fisher@gmail.com

Réplica

ARTEFACTOS, INTENCIONES Y FUNCIONES

Réplica a Jaime Fisher

En su reseña crítica de nuestro libro *La naturaleza de los artefactos: intenciones y funciones en la cultura material* (Buenos Aires: Prometeo, 2015), Jaime Fisher señala una serie de interesantes argumentos para la discusión. Varios de ellos nos permiten precisar y explicitar algunas ideas presentadas en la obra, ya sea profundizándolas o matizándolas y simultáneamente confrontar con algunas posiciones que el reseñista asume o adjudica a nuestra propuesta. En lo que sigue intentaremos responder a las principales objeciones de Fisher de la manera más ordenada posible.

La primera cuestión está vinculada con la relación entre filosofía de la biología y filosofía de la técnica. Según Fisher, el interés principal de nuestro libro “se hallaría a montacaballo entre la biología y la técnica como objetos simultáneos de su reflexión filosófica”. Respecto de esto, debemos hacer las siguientes dos aclaraciones.

En primer lugar, nuestro libro no se ocupa de tematizar sistemáticamente el vínculo entre filosofía de la biología y filosofía de la técnica, si bien es el telón de fondo de buena parte de las discusiones del capítulo 3. En verdad nuestro campo de análisis y objeto de estudio de halla exclusivamente dentro de la denominada cultura material y atañe a los objetos técnicos. Si bien nuestra mirada se amplía para abarcar a los “bioartefectos”, lo hacemos siempre con el interés puesto en el mundo técnico. Precisamente cuando tomamos a artefactos no prototípicos como los bioartefectos se patentizan con más claridad las dificultades o sesgos de los vocabularios intencionalistas y no intencionalistas. De este modo, los bioartefectos son usados deliberadamente como parte del argumento para la crítica interna del vocabulario y los alcances explicativos de ambos modelos.

En suma, no discutimos tesis sobre función en biología ni sugerimos que las reflexiones sobre la cultura material pueden tener un impacto sobre la filosofía de la biología. Más aún, el interés del libro no es elaborar una justificación teórica de la continuidad o discontinuidad ontológica entre biología y técnica. En todo caso uno de los objetivos

ha sido revelar hasta dónde la analogía biología/técnica se sostiene y cuándo deja de tener sentido o se convierte simplemente en un vehículo de confusiones.

Dicho esto, en segundo lugar, nuestro interés por la cultura material nos ha llevado a incorporar reflexiones del ámbito biológico. Básicamente, se trata del concepto de función y de las explicaciones de cuño evolucionista, cuestiones que se integran en la pregunta por la relevancia de la intencionalidad en el establecimiento de funciones. La noción de función técnica tal como se discute en el debate contemporáneo fue primeramente elaborada en el marco de la filosofía de la biología (véanse los trabajos pioneros de L. Wright y R. Cummins) —quienes no obviaron ejemplos y tratamientos de funciones de artefactos en sus argumentos— y desde allí se intentó trasladar a las discusiones sobre la función técnica. Dado que no creemos que exista una discontinuidad radical entre el mundo técnico y el biológico, nos enfocamos en los alcances y limitaciones de la analogía entre evolución técnica y evolución biológica. Respecto de esto último, sostenemos que es un error dar por sentado que el lenguaje usado para comprender fenómenos de evolución biológica sea suficiente para dar cuenta del despliegue técnico.

La segunda cuestión involucra el carácter del debate intencionalismo/no intencionalismo que vertebra nuestro libro. Según Fisher la idea de un debate “bien delimitado” es más bien un “deseo de los autores” y no una cuestión efectivamente dada. En este punto vale preguntarnos: ¿qué significa exactamente que actualmente hay un debate “bien delimitado” en filosofía de los artefactos en torno al problema de las funciones técnicas? “Bien delimitado” significa aquí que el debate ha cristalizado institucionalmente en el marco de revistas científicas (especialmente de filosofía de la técnica), en libros, en obras colectivas, en mesas de congresos de filosofía de la técnica dedicadas al problema, etc. Esto es, se trata de una delimitación en principio “institucional”. El cometido del libro es precisamente recoger y traducir en clave filosófica este despliegue de las discusiones tomando como eje vertebrador la tensión dialéctica entre enfoques intencionalistas y no-intencionalistas. Efectivamente esta categorización es propuesta por los autores del libro, pero esto no significa una mera expresión de deseos: hay suficientes consensos básicos entre los autores que incluimos

en cada categoría como para pensar que sus propuestas resultan integrables objetivamente dentro de un enfoque común.

En verdad toda imposición de un “*ismo*” en filosofía implica tal procedimiento, es decir, requiere integrar “artificialmente” una serie de aportes cuyos autores no tienen necesariamente autoconciencia del lugar que ocupan en el debate. En este sentido hemos mostrado cómo dentro de ambos enfoques hay ciertos argumentos que muestran cierta homogeneidad en algunos aspectos específicos y cruciales. En la categorización propuesta en nuestro libro los aspectos que permiten tal distinción entre los enfoques se relacionan, por ejemplo, con el peso adjudicado a las intenciones en el establecimiento de las funciones técnicas, el papel asignado a los mecanismos de copia o de reproducción, y la imagen prototípica de producción (*poiesis*) que direcciona cada planteo.

La justificación expresada no quita que también pensemos que estamos ante la presencia de un problema real, que explica en parte este consenso. Esto se puede advertir en la fenomenología de la cultura material que nuestro enfoque toma de Beth Preston. Allí mismo aparece como problemático el papel de las intenciones en el establecimiento de las funciones o, más bien, la pregunta filosófica y las propuestas intencionalistas y no intencionalistas cobran sentido en confrontación con el fenómeno de la cultura material misma.

También en su reseña Fisher objeta nuestra mención de asuntos ontológicos y epistemológicos en la presentación de los objetivos del libro. Al respecto afirma: “hablar de implicaciones ontológicas y, sobre todo, epistemológicas de los artefactos técnicos parece ir a contrapelo de su intención declarada por analizar la propia artificialidad, entendida como ‘artificialidad en sí misma’”. Efectivamente el libro trata sobre aspectos ontológicos y epistemológicos de los artefactos técnicos. Es cierto, como señala Fisher, que la mención de “implicaciones” puede ser en algún punto confundente. Pero el objetivo del libro es mostrar que algunas cuestiones ya clásicas dentro del debate contemporáneo (tal como el papel de las intenciones en la determinación de las funciones, entre otras) implica simultáneamente aspectos ontológicos (que remiten a cuestiones de identidad de los artefactos: ¿qué es aquello que hace *X* a un *X*? ¿Cuáles son sus condiciones de persistencia?) y aspectos epistemológicos (cómo los conocemos y podemos identificarlos, cómo

podemos asignarles funciones válidamente, qué significa exactamente una atribución funcional). En algún punto, y no hemos sido nosotros los primeros en señalarlo, estas discusiones se hallan solapadas y a veces es muy difícil determinar hasta qué punto uno está hablando en estos o en aquellos términos.

Si bien no podemos extendernos en este marco, cabe destacar que la cuestión de la distinción entre aspectos ontológicos y epistemológicos no parece formar parte del mismo debate llevado adelante por los autores estudiados en nuestro libro (Preston, por ejemplo, no aclara jamás si su último libro está dedicado a uno u a otro aspecto; en el caso de Millikan, por el contrario, si bien no lo plantea explícitamente, podemos desprender que solamente una teoría fuerte sobre las funciones en cuanto propiedades objetivas puede permitir pensar cualquier deriva problematizable a nivel epistemológico). En resumen, a la hora de indagar a los artefactos muchas veces las cuestiones ontológicas y epistemológicas terminan solapándose, lo cual no significa que nuestro libro no se haya esforzado en separar unas de otras a lo largo de su recorrido.

Una tercera objeción está vinculada con el sitio de los artefactos estéticos en una teoría de los artefactos. Como bien señala Fisher no parece haber “impedimentos lógicos ni prácticos para que algunas obras de arte cubran funciones técnicas, ni para que algunos objetos técnicos cubran funciones estéticas”. Inclusive podríamos ir más allá de esta idea y conceder que la producción de objetos en el diseño contemporáneo implica una fuerte hibridación entre componentes técnicos y estéticos (piénsese, por ejemplo, en la innovación constante en el diseño de teléfonos móviles).

En rigor nuestro planteo no niega a los artefactos estéticos su carácter de “artefactos”, ni tampoco niega el hecho de que ellos puedan ser insertados en planes de acción en términos similares a los objetos técnicos prototípicos. La cuestión es ciertamente densa y ha sido ampliamente tematizada en el debate contemporáneo (de hecho, Hilpinen y Dipert intentan partir —desde nuestro punto de vista sin resultados universalizables— desde una teoría que contemple tanto a artefactos técnicos como estéticos). Pero esa no es una cuestión relevante para nuestra propuesta, simplemente porque se sigue haciendo la distinción entre función técnica y función estética, como sucede además en

los debates contemporáneos de los cuales nos nutrimos. Sólo en el caso de que no se hiciera esa distinción nuestra aproximación se vería seriamente cuestionada. La inclusión de los artefactos estéticos en nuestro libro hubiera implicado disolver de alguna manera la fuerte homogeneidad de discusiones alrededor de la idea de *función técnica propia*, es decir, de discusiones que se apoyan en la mencionada distinción.

Un motivo adicional para adoptar nuestro enfoque fue el reconocimiento de cierto *factum* social según el cual los objetos técnicos prototípicos pueden ser coherentemente distinguidos de los objetos estéticos prototípicos (una pintura renacentista, una escultura situada en un museo) no sólo a raíz de los modos típicos de comprender a unos y a otros, sino también por sus modos de circulación, de consumo y de valoración, que encierran diferencias no menores.

La cuarta objeción alude a qué papel cumplen los agentes humanos en el marco de nuestra propuesta. Al respecto Fisher afirma que nuestro déficit es que intentamos, por todas las vías, “examinar las posibilidades de ‘eliminar’ al agente y ver a los artefactos ‘en sí mismos’ (...) este es el principal problema al que se enfrenta el texto, puesto que lo atraviesa longitudinalmente”. Frente a tal interpretación debemos precisar que la idea de estudiar a los artefactos en sí mismos no elimina en ningún sentido a los agentes. Por el contrario el trasfondo común a los enfoques intencionalistas y no-intencionalistas reside en el reconocimiento de que las intenciones juegan un papel fundamental en la cultura material. De modo que la noción de artefacto en sí misma implicaría la remisión a un agente (algo que refleja bien el lema de Mc Laughlin discutido en cap 2: “No agents, no artifacts, no functions”). La propia noción de “cultura material”, que elegimos para designar el fenómeno del mundo técnico humano, involucra constitutivamente una dimensión agentiva.

El énfasis en estudiar a los artefactos en sí mismos, en rigor, significa en nuestro libro la pretensión de alejarnos de una serie de estudios que toman a los artefactos o sistemas técnicos como meros medios para otras preocupaciones, como la ética aplicada respecto a las actuales biotecnologías, o el discurso de la ecofilosofía y su tematización de lo artificial, o la preocupación más de orden general de la Escuela de Frankfurt y la hermenéutica de siglo xx (Heidegger, Gadamer) por el impacto ontológico de la “era de la técnica moderna”. En estos casos,

como es visible, la tematización de lo artificial siempre es subsidiaria de otra preocupación troncal: la crisis del concepto moderno de individuo, la destrucción de la naturaleza, la unilateralización de la razón instrumental, la decadencia del *Sein*, o cualquier otra. La propuesta de este libro es recuperar a los objetos técnicos como temas con dignidad propia, sin que sea necesario instrumentalizarlos en una teoría que se ocupa de otros asuntos.

La quinta objeción está relacionada con nuestra noción de naturalismo, que —según Fisher— permanece ambigua o sin definición completa. El enfoque que ofrecemos en relación con el naturalismo se focaliza en cómo ciertas teorías (mayormente las que situamos en el no-intencionalismo) comparten una fuerte simpatía hacia los aportes de la teoría de la selección natural en el sentido de reconocer que dichos aportes podrían servir para esclarecer aspectos relevantes de la dinámica de las funciones en la cultura material. En este sentido la cuestión de fondo es decidir si (A) las intenciones son fundantes de los procesos de reproducción y variaciones en el ámbito técnico, o bien si (B) los fenómenos de reproducción y variación pueden entenderse coherentemente sin necesidad de involucrar estados intencionales que determinen el despliegue evolutivo de los linajes técnicos. Los postulados de los autores que incluimos en la vertiente no intencionalista suelen apoyar decididamente (B), al tiempo que suelen trazar constantes analogías entre la dinámica de la evolución biológica y la técnica, o más precisamente entre la dinámica reproductiva de los organismos y la de los artefactos. Los autores insertos en el intencionalismo, por el contrario, no toman este modelo de la evolución biológica como su punto de partida, sino más bien una escena poiética particular centrada en la relación entre el productor y su objeto en un escenario prototípico de producción artesanal.

Por otra parte no sostenemos, contra la interpretación hecha por Fisher, que la intencionalidad sea una especie de estado “sobre-natural”, o anti-natural. La intencionalidad puede ser pensada de manera auténtica —como ha hecho Dennett en *Darwin’s dangerous idea*— sólo dentro del peculiar proceso evolutivo que involucra una relación entre organismos y ambientes. En cuanto capacidad de la especie, la posibilidad de tener intenciones es tan “natural” como la posesión de un pulgar oponible o de una estructura ósea singular. En este sentido se-

guimos a Millikan cuando pretende explicar naturalistamente la función de las intenciones, es decir, en los mismos términos que explica cualquier función biológica.

Teniendo en cuenta esto, en cierto modo entendemos lo que motiva la inquietud de nuestro reseñista. Se trata de lo siguiente: si tener intenciones es algo tan natural como tener un pulgar de cierto tipo, ¿cómo justificamos la oposición entre las explicaciones intencionalistas y las no intencionalistas? ¿Por qué no explicar las intenciones (junto con todo lo demás) en base a los fenómenos de reproducción y variación? Nuestra respuesta a estas preguntas y la objeción que encierran es que, incluso si acepta la validez de una explicación biológica de las intenciones (como nosotros hacemos), el fenómeno de la cultura material admite dos explicaciones diferentes en cuanto a la determinación de las funciones técnicas: una en donde las intenciones (entendidas también como fruto de un proceso evolutivo) juegan un papel preponderante y otra en las que no lo hacen. Ofrecer una sola explicación que englobe procesos de reproducción no intencionales y a las propias intenciones humanas resulta correcto pero implica asumir un foco tan lejano que se pierde de vista el fenómeno a tratar: hay en la cultura material procesos de reproducción y también intervenciones humanas intencionales, y nuestra investigación concierne al mejor modo de explicar las funciones técnicas presentes en dicha cultura.

La sexta objeción que identificamos podría resumirse del siguiente modo: Fisher sugiere que nuestra propuesta deriva en una suerte de ontología esencialista, o no relacionista. La respuesta a esta cuestión está anticipada en lo expuesto en nuestra réplica a la cuestión [4] que concierne a la relación entre agente y artefacto. El tipo de concepción que se propone sobre los artefactos supone que ellos son lo que son precisamente a raíz de algún tipo de conexión con agentes humanos. Por eso se habla de la “naturaleza de los artefactos” y en el mismo subtítulo del libro se especifica que el foco estará puesto en las *intenciones y funciones* en la cultura material. Paralelamente, si el déficit de nuestra propuesta fuera su incapacidad para explicar el cambio de funciones en sentido diacrónico, la idea de aceptar las explicaciones evolutivas de tipo reproductivista para entender, al menos en parte, el establecimiento de funciones nos aleja de cualquier visión rígida sobre los entes técnicos que pueblan el mundo.

Por otra parte no queda claro qué significaría exactamente, según lo que esgrime Fisher, un tratado o una indagación filosófica sobre la “artificialidad en sí misma”. En rigor, ni siquiera un tratado de ingeniería puede ser leído a la luz de elementos puramente internos; inclusive la tematización minimalista de la relación entre las partes y el todo en un artefacto, pongamos un reloj, implica siempre una remisión a un paraque que excede a ambos, es decir, al reloj como entidad con una identidad ontológica particular y a las partes que lo conforman. En otras palabras, nuestra intuición es que la misma definición de artefacto que forma parte de nuestro lenguaje filosófico impide —por su propia estructura interna— una ontología esencialista o no-relacionista.

La séptima objeción de Fisher señala que nuestra impugnación del intencionalismo (más específicamente, nuestras críticas a la idea del diseñador como quien posee intenciones fundantes) deriva en una posición “constructivista”. Allí hay una primera malinterpretación dado que el denominado constructivismo social de la tecnología es esencialmente una teoría dedicada a explicar el cambio tecnológico, concretamente a mostrar qué papeles juegan las fuerzas sociales y culturales en dicho proceso, y no a dar cuenta de la relación entre funciones e intenciones. Aún si quisiéramos inferir una perspectiva constructivista sobre tal asunto no queda claro que debiéramos pensarla como lo hace Fisher. Precisamente un segundo error consiste en suponer que el constructivismo constituye una teoría no intencionalista. En verdad, el constructivismo social de las tecnologías en cualquiera de sus versiones se aproxima, más bien, a algunas intuiciones del intencionalismo. Por supuesto, según estos modelos las intenciones fundantes no reposan necesariamente en los diseñadores sino en los colectivos de usuarios, quienes definen a los artefactos y les otorgan significado. Desde este punto de vista constructivista, los artefactos disponen de “flexibilidad interpretativa”, sus diseños no son fijos, sólo se estabilizan cuando los denominados “grupos sociales relevantes” creen que se resuelven los problemas o deseos asociados a cada artefacto. De tal modo podría inferirse que estos grupos sociales relevantes disponen de alguna forma de intención colectiva fundante que concluye clausurando la disputa acerca de, por ejemplo, qué es una bicicleta, es decir, determinan cuál es el diseño triunfante, cuál es su función propia, etc. Como se

habrá notado, este argumento se halla cercano al enfoque intencionalista en su variante de autoría situada en los usuarios (cap. 2).

Por otra parte, contra la lógica propia del debate en filosofía de los artefactos, Fisher introduce en su argumento el caso del proyecto Manhattan. Este último constituye, según su opinión, un “contraejemplo” a la tesis no intencionalista que abre el capítulo 3. Sin embargo aquí hay que subrayar varios aspectos. El “proyecto Manhattan”, como su denominación connota, no es un buen ejemplo de artefacto prototípico; en cambio, es un buen ejemplo para aquello que Th. Hughes denomina “sistema técnico”, o para aquello que la sociología constructivista capta con su noción de “ensamble sociotécnico”, o para aquello que Latour llama “ensamble H-nH”, es decir, un ensamble de agencias humanas y no humanas en movimiento.

Ciertamente el terreno de análisis del debate intencionalismo/no intencionalismo es bastante refractario al uso de sistemas técnicos. Esto tiene sentido dado que, podemos suponer, la identidad de los sistemas técnicos es un tanto más inestable que la identidad de los artefactos prototípicos; y en tal sentido resulta un tanto más difícil de delimitar como unidad de análisis. Los martillos, los automóviles y las botellas, en cambio, ofrecen la ventaja de una rápida identificación y delimitación, que permite la indagación acerca de las funciones y la relación con intenciones particulares. En el ámbito de los sistemas la atribución de funciones propias (y su posterior conexión con intenciones) resulta, en el mejor de los casos, menos atractiva filosóficamente.

En definitiva, los motivos anteriores explican la ausencia deliberada de ejemplos de sistemas técnicos en el desarrollo de nuestro libro. Nuestra intuición es que el proyecto Manhattan, así también como otros grandes sistemas modernos o contemporáneos, no tienen por qué ser cubiertos inicialmente por una teoría filosófica sobre los artefactos pues la naturaleza de estos sistemas excede ampliamente los alcances del vocabulario de análisis articulado alrededor de las ideas de función propia, intención, etc. Si esta restricción constituye o no una grave limitación para la filosofía de la técnica es otro asunto bien distinto que no puede evaluarse aquí en el marco de esta réplica.

La octava objeción de la reseña de Fisher indica que nuestra posición terminaría asociada a un reproductivismo problemático, y que este punto de vista equivaldría a un “determinismo light”. Según Fisher

el hecho de que no sea posible hallar y señalar positivamente intenciones fundantes de las funciones propias “no implica que no haya intenciones que sean responsables del ritmo y rumbo de las trayectorias de los ‘linajes artefactuales’”. Afirmar lo contrario los comprometería con un determinismo tecnológico que, si bien se cuidan de mencionarlo siquiera, implícitamente rechazan, aunque de muy tibia manera, dada su tendencia a flirtear con el reproductivismo, que vendría a final de cuentas a ser una clase de determinismo descafeinado o light”.

Veamos esta objeción. En primer lugar, no se entiende en qué sentido la cuestión del determinismo tecnológico podría insertarse de manera coherente dentro del debate intencionalismo/no intencionalismo al cual se ciñe el libro. La razón para esta imposibilidad es la ya esgrimida en la réplica [7]: el determinismo tecnológico —independientemente de sus variantes— supone un foco en los sistemas técnicos (véanse las típicas discusiones de L. Winner en su célebre libro *Autonomous technology*) o en alguna clase de sistemas productivos a gran escala (véase el paper fundacional de R. Heilbroner “Do machines makes history?”). En cambio, el foco propuesto en nuestro libro remite a los artefactos técnicos en cuanto componentes vitales de la cultura material y, en tal sentido, se cuida de tematizar la naturaleza y el despliegue de los sistemas técnicos (aunque, por supuesto, no es necesariamente incompatible con su tratamiento). Es decir, nuestra pretensión es situarnos entre el reproductivismo radicalizado y el intencionalismo fuerte. Pero más allá del grado de éxito que alcanza nuestra solución, lo cierto es que tal posición no puede jamás ser encuadrada bajo el determinismo tecnológico. Como se ha insistido en la anterior respuesta tanto el constructivismo social de la tecnología como el determinismo tecnológico son teorías que intentan explicar el cambio tecnológico, y no ofrecen una perspectiva explícita sobre la cuestión de cómo emergen las funciones de los artefactos y qué papel cumplen las intenciones humanas en dicho proceso.

Ahora bien, si el foco de la crítica ya no el determinismo, sino más bien cierto carácter autónomo que parece tener la dinámica de las funciones en la cultura material podemos sugerir lo siguiente. En el marco de nuestra propuesta queda claro que evitamos la idea de un despliegue completamente autónomo o esencialmente desligado de las actividades intencionales de los agentes humanos. Por eso hemos

insistido tanto en no confundir el papel fundante de las intenciones humanas respecto del establecimiento de funciones con la negación de que las intenciones tengan relevancia en la cultura material. Si bien pusimos serios reparos a lo primero (acercándonos al reproductivismo) nunca negamos lo segundo (en concordancia con autores abiertamente no intencionalistas, tales como Preston).

Para finalizar: con estas réplicas esperamos haber precisado algunos puntos particulares de nuestra posición y, al mismo tiempo, haber contribuido a seguir discutiendo este tema tan relevante dentro del debate contemporáneo en filosofía de la técnica.

DIEGO PARENTE

ANDRÉS CRELIER

CONICET-Universidad Nacional de Mar del Plata