

Presentación

La revista *Estudios de Filosofía* para su edición número 41 ha reunido una serie de artículos sobre diferentes tópicos del pensamiento filosófico antiguo, moderno y contemporáneo. En el ámbito de la filosofía política, el trabajo de Fernando Arbeláez y Francisco Cortés, presenta una crítica a algunas de las propuestas teóricas de justicia global por su incapacidad para señalar alternativas que permitan superar los agudos problemas de pobreza mundial y de aumento de las desigualdades en el mundo actual. En el campo de la ética, Julia Urabayen Pérez, presenta la filosofía de Gabriel Marcel como una reflexión sobre el humanismo. En su escrito describe la filosofía concreta de Marcel, su visión del ser humano, y concluye exponiendo su análisis de la crisis que está padeciendo el ser humano agónico tras la muerte de Dios. Paula Cristina Mira nos presenta un artículo en el que se plantea la pregunta por la importancia de la amistad para la moral. En la primera parte analiza las críticas a las teorías éticas universalistas; en la segunda parte analiza el modelo aristotélico de la amistad, buscando mostrar cómo puede ser éste de ayuda para una mejor comprensión del problema en la actualidad. Sergio Muñoz presenta un escrito en el que muestra cómo la ética existencial de Kierkegaard se separa de la filosofía moral de Kant y opera como un correctivo de la misma. El autor quiere destacar en las concepciones de las éticas de Kant y Kierkegaard el problema del actuar moral, tanto en su dimensión pura práctica, como en su dimensión existencial constitutiva, resaltando la importancia de la elección del sí mismo en conexión con los principios de la moralidad.

José Luis López examina en su artículo la posibilidad de abordar la cuestión aristotélica de la “vida buena” o la felicidad desde el marco de una teoría ética postkantiana. Muestra primero que la ética contemporánea sólo admite una concepción subjetivista de la “vida buena”, incompatible con un tratamiento racional como el que pretendía darle Aristóteles. En segundo lugar, señala que la cuestión de la “vida buena” puede seguir siendo importante para la ética contemporánea si se reconstruye en los términos de una teoría de las condiciones formales que debe cumplir una determinación autónoma de la vida buena. Finalmente, muestra que el enfoque aristotélico no puede ser hoy muy relevante para elaborar dicha teoría y que es preferible para la ética contemporánea recurrir a la teoría psicológica o la teoría de la sociedad. Alfredo Rocha nos presenta una reflexión sobre el concepto de reconocimiento como condición estructural de la existencia humana. Para esto el autor plantea que la filosofía heideggeriana posibilita meditar en torno a la experiencia del reconocimiento del otro. Rodrigo Jesús Ocampo reconstruye las reflexiones de René Descartes sobre la moral y la cuestión de cómo conducirse en la vida y muestra que éstas tienen un lugar central en su filosofía.

En horizontes filosóficos distintos se ubican los demás artículos. José Tomás Alvarado considera la viabilidad de la teoría de los mundos posibles como universales estructurales máximos en relación con las críticas contra concepciones actualistas de los mundos posibles. El autor expone cómo la teoría modal basada en universales puede resolver problemas como: (i) la confusión de posibilidades indiscernibles diferentes, y (ii) la explicación de la naturaleza de la representación de las posibilidades. El artículo de Luis Alonso Gerena muestra que la función de la doctrina heraclíteica en el *Teeteto* consiste en argumentar a favor de la equivalencia entre la tesis de Protágoras y la definición de Teeteto “la percepción es conocimiento”, y que de esta manera la doctrina apoya la relatividad del conocimiento. Con esta lectura, el autor pretende ir un paso más allá de la interpretación que afirma que Platón introduce la doctrina heraclíteica en el *Teeteto* como una tesis ontológica para apoyar la tesis de Protágoras. El escrito de Carlos Alberto Ospina defiende la universalidad de la metáfora en arte (Arthur Danto), contra quienes piensan (Davidson, Carrol, Vilar) que en él la atribución de propiedades expresivas es literal y no metafórica.

Francisco Cortés Rodas

Universidad de Antioquia

La justicia económica global ante la vuelta a la economía de la gran depresión*

Global Economic Justice in the Face of a Return to the Economy of the Great Depression

Por: Francisco Cortés Rodas

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

franciscocortes@gmail.com

Fernando Arbeláez Bolaños

Facultad de Finanzas

Universidad Externado de Colombia

fernando.arbelaez@uexternado.edu.co

Medellín, Colombia

Fecha de recepción: 13 de agosto de 2009

Fecha de aprobación: 14 de abril de 2010

Resumen: *En este artículo se critican algunas de las propuestas teóricas de justicia global por su incapacidad para señalar alternativas que permitan superar los agudos problemas de pobreza mundial y de aumento de las desigualdades en el mundo actual. La crítica central señala que las propuestas de justicia global, como las de Rawls, Habermas o Pogge, son insuficientes en la medida en que reducen el problema de la justicia a un asunto meramente redistributivo. Al restringir el problema de la justicia a la distribución equitativa de los bienes sin considerar las causas que determinan las desigualdades sociales y las asimetrías estructurales en las relaciones de poder del orden capitalista actual, las teorías de justicia global terminan afirmando los principios fundamentales del sistema de dominación imperante. Para fundamentar esta idea los autores se basan en la literatura que sobre el tema de la crisis del capitalismo vienen produciendo autores como Michel Aglietta, Laurent Berrebi, Joseph Stiglitz, Paul Krugman y los autores franceses de la escuela regulacionista.*

Palabras clave: *Neoliberalismo, globalización, capitalismo financiero, escuela regulacionista, justicia global, derechos humanos.*

Abstract: *This article criticizes some of the Theoretical Proposals for Global Justice because they are not able to point out alternatives which will enable us to overcome the pressing problems of world poverty and the increase of the inequalities of the contemporary world. The central criticism points out that the Proposals for Global Justice, such as Rawls', Habermas' or Pogge's, are insufficient inasmuch as they reduce the Problem of Justice to a merely re-distributive matter. By restricting the Problem of Justice to a Fair Distribution of Goods without bearing in mind the causes that determine social inequalities*

* Grupo de Filosofía Política. La publicación de este artículo cuenta con el apoyo de la estrategia de sostenibilidad 2007-2008 dada al grupo de investigación de Filosofía Política de la Universidad de Antioquia. Centro de Investigación de la Universidad de Antioquia CODI. Código CODI: E01348.

Este artículo hace parte de los trabajos adelantados dentro de la línea de investigación de Epistemología de las Finanzas por ODEON, Observatorio de Economía y Operaciones Numéricas de la Facultad de Finanzas, Gobierno y Relaciones Internacionales de la Universidad Externado de Colombia.

and the structural asymmetries in the relations of power of the contemporary capitalist order, the Theories of Global Justice end up affirming the fundamental principles of the ruling domination system. To base these ideas, the authors take their bearings in the literature that Michel Aglietta, Laurent Berrebi, Joseph Stiglitz, Paul Krugman and the authors of the French Regulationist School have been producing about the crisis of Capitalism.

Key words: *neoliberalism, globalization, capitalism, regulationist school, global justice, humans rights.*

Los profundos cambios que se están dando como consecuencia de la crisis actual de la economía mundial permiten mostrar que las alternativas de justicia global propuestas por el liberalismo contemporáneo para superar los agudos problemas de pobreza mundial y de aumento de las desigualdades son insuficientes en la medida en reducen el problema de la justicia a un asunto meramente redistributivo. Al restringir el problema de la justicia a la distribución equitativa de los bienes, como es propuesto en el proyecto cosmopolita, o a la de unos derechos humanos básicos, como lo hacen Rawls y Habermas, o al aseguramiento de unas capacidades humanas básicas al estilo de Nussbaum y Sen, sin considerar las causas que determinan las desigualdades sociales y las asimetrías estructurales en las relaciones de poder del orden capitalista actual, las teorías de justicia global terminan afirmando los principios fundamentales del sistema de dominación imperante. La alternativa de justicia global de Rawls es insuficiente porque reduce el asunto de la justicia al aseguramiento y protección los deberes negativos de salvaguardar la paz e imponer los derechos humanos y porque desconoce el entrelazamiento de las causas de la pobreza y el aumento de las desigualdades económicas con las estructuras de dominación del sistema de relaciones de poder en el capitalismo (Cortés, 2009). El planteamiento de Habermas es también problemático porque limita de manera drástica las demandas de justicia económica global en función de sostener una diferenciación de tareas de la comunidad internacional, según la cual, el problema del aseguramiento y protección de los derechos humanos por parte de la comunidad internacional no puede ir más allá de cumplir con los deberes negativos de salvaguardar la paz e imponer los derechos humanos a escala global. Habermas excluye de su propuesta que la comunidad internacional reformada se ocupe de las violaciones de los derechos humanos de origen económico. De este modo, libera a la comunidad internacional de las tareas implicadas en una nueva regulación del orden económico mundial, que se construya, por razones de justicia, en función de conseguir mejores ventajas para los países más atrasados y pobres. Esta exclusión de las violaciones de los derechos humanos de raíz económica condiciona que su planteamiento de un nuevo orden internacional sirva más para afianzar el sistema normativo que actualmente regula el orden económico mundial, que para buscar su transformación de acuerdo con las exigencias de justicia global (Cortés, 2010).

La propuesta de Pogge es limitada porque favorece un proyecto redistributivo minimalista y no cuestiona las estructuras del actual sistema económico global. Pogge piensa que el planteamiento redistributivo de justicia debe ser construido de manera tal que no altere de forma radical el sistema económico global (Pogge, 2003: 204). Parte del supuesto realista de que un programa redistributivo que exija una transformación radical del sistema económico global es irrealizable. El problema es que con esta concesión al realismo termina limitando sus propias aspiraciones de justicia económica global. De este modo, aunque Pogge hace un muy agudo diagnóstico del orden mundial contemporáneo, al excluir de su propuesta la necesidad de implementar transformaciones sustanciales en la economía global, termina eximiendo a los países más ricos y poderosos de las tareas implicadas en la transformación del sistema de relaciones de poder dominante en el orden capitalista actual.

Pero, ¿es verdaderamente plausible pensar, como lo hace el liberalismo contemporáneo, que desde un punto de vista normativo, todo lo que la justicia exige de la comunidad internacional es solamente asegurar y proteger los deberes negativos de salvaguardar la paz e imponer los derechos humanos a nivel mundial y que un fin más ambicioso, como el de garantizar los derechos humanos sociales y económicos, que pueda implicar una transformación radical del sistema económico global, no puede ser vinculado a un proyecto de reestructuración del orden económico y político mundial? ¿Es posible en el marco del orden internacional actual hablar de justicia económica global? (Lafont, 2008). ¿Es viable este proyecto? ¿Intentar realizar las pretensiones de justicia global en el contexto del sistema y de la sociedad de Estados no implica, como lo advierte el realismo, entrar en conflicto con los mecanismos a través de los cuales se mantiene el orden en la actualidad? ¿Existen condiciones en el ámbito de la política mundial favorables a una propuesta de transformación de las relaciones de poder en el orden económico y político internacional en función de las pretensiones de justicia económica global? ¿Posee el sistema de los Estados la madurez suficiente como para pasar de un orden internacional de protección y aseguramiento de los deberes negativos de salvaguardar la paz y la seguridad, a un orden internacional de promoción de los derechos humanos sociales y económicos? A estas difíciles cuestiones, planteadas en esta serie de preguntas, intentaremos dar respuesta en este ensayo. Para esto vamos a reconstruir, en primer lugar, una parte de la argumentación desarrollada por Michel Aglietta y Laurent Berrebi en el libro *Desordenes en el capitalismo mundial*, echando mano igualmente de parte de la vasta y reciente literatura que sobre el tema de la crisis vienen produciendo los autores franceses de la escuela regulacionista. Al final volveremos sobre el asunto de la justicia económica global en el marco del orden internacional actual.

Para economistas como Aglietta, Berrebi, Krugman, Stiglitz y Henrich, y para los mencionados regulacionistas franceses, la crisis actual de la economía mundial es el resultado del fracaso del modelo de orden económico internacional que se diseñó en el Consenso de Washington por los arquitectos de la ideología neoliberal. Las reformas propuestas por los encargados del diseño de las tres instituciones que han determinado el orden económico internacional, el FMI, el Banco Mundial y los acuerdos de tarifas y de comercio de la OMC, apuntaban a crear un espacio para la proyección del capitalismo occidental en el mundo (Moellendorf, 2005). La liberalización de los mercados, la eliminación de las barreras arancelarias, la privatización de las empresas públicas, la política macroeconómica y el endeudamiento desmesurado en dólares, constituyeron algunas de las nuevas políticas, que avaladas por los economistas del FMI, permitieron crear las condiciones en los países emergentes y en los países llamados “en transición hacia el capitalismo” para acoger a las inversiones extranjeras. El FMI se convirtió, en efecto, en la institución que guiaba y protegía a los países en desarrollo, e hizo lo mismo con los países que surgieron del sistema soviético en los años 1990. El FMI fue el creador y el ejecutante de una doctrina que apuntaba a generalizar las instituciones del capitalismo occidental al conjunto del planeta. Los países del Tercer Mundo o países en desarrollo, llamados desde ese momento por los tecnócratas de la banca internacional países emergentes, fueron pues considerados como un espacio abierto para la inversión extranjera. La caída del comunismo, al disminuir la amenaza de la toma radical del poder, hizo que la inversión en los países emergentes pareciera menos arriesgada que antes. Los países emergentes fueron entonces presionados a emprender las reformas dictadas por el FMI y el Banco Mundial para acoger en forma ilimitada a los capitales extranjeros.

Antes de las reformas que arrastraron al mundo a los cambios de la economía globalizada, los países emergentes, como México, Argentina, Brasil, Corea, Filipinas, Indonesia y Bangladesh, habían sido exportadores de materias primas e importadores de bienes manufacturados. Algunos sectores manufactureros atendían a sus mercados internos, protegidos por cuotas de importación, pero estos sectores generaban pocos empleos. Los campesinos eran obligados a cultivar cada vez más tierras marginales o a buscar su sustento de cualquier manera en la periferia de las grandes ciudades del Tercer Mundo. Dada esta falta de oportunidades era factible contratar trabajadores por una miseria. Esto hizo en parte posible que desde los años ochenta los inversionistas consideraran atractivos a estos mercados para la inversión de capital y para el traslado de la producción de algunas empresas o partes de ellas a países como México o Asia oriental. Se dieron otros factores adicionales que influyeron, como los aranceles más bajos, mejores comunicaciones,

aumento del transporte; pero es indudable que uno de los factores importantes fue que para una cantidad importante de industrias los salarios bajos les daban a los países en desarrollo una ventaja competitiva suficiente para entrar en los mercados mundiales.

Ahora bien, podría argumentarse en forma válida que los tales salarios bajos habían sido siempre una característica protuberante de las economías en cuestión, sin que ello, y en contra de las predicciones de Lenin en *“El imperialismo, fase superior del capitalismo”*, diera lugar a los procesos de deslocalización que ahora se evocan. ¿Por qué ahora invocarlos como argumento explicativo de lo atractivos que se volvieron los países emergentes para los capitales internacionales si en el pasado no habían bastado como argumento para atraer dichos capitales?

La respuesta a este asunto tiene relación con la manera en que los capitalistas de los países desarrollados trataron y lograron sobreponerse a la crisis de valorización a la que se enfrentaban en los sesenta y en los setenta. Puesto que sus clases trabajadoras habían logrado obtener los mecanismos de indexación salarial que las protegían de la ofensiva patronal sobre el poder de compra a nivel interno, la mejor alternativa consistía en deslocalizar segmentos productivos a países de bajos salarios, siempre y cuando se pudiera vender esa producción en los mercados del centro. Para hacer eso posible se promovieron las políticas de liberalización comercial. Esta respuesta tenía además de carambola la ventaja de promover la disciplina salarial en los países del centro, puesto que, al contribuir dichas importaciones a producir o a agravar problemas de balanza comercial, se convirtieron en la excusa para implementar políticas de austeridad, salarial y de gasto público.

Los países en desarrollo pasaron de vender productos agrícolas tradicionales a producir camisas, zapatos deportivos y a ensamblar carros. Por cierto, a los trabajadores en estas fábricas se les pagaba muy poco y estaban sometidos a terribles condiciones de trabajo, sin protección social ni laboral. A pesar de esto se produjo una indudable mejoría en las vidas de las personas en estos países. Al crecer la producción, creció el empleo. La presión sobre la tierra se hizo menos fuerte y se elevaron los salarios en el campo. El número de desempleados urbanos disminuyó, de modo que las fábricas comenzaron a competir entre sí por los trabajadores y los salarios urbanos comenzaron a elevarse. A comienzos de los años noventa, las tasas de interés en los países avanzados fueron excepcionalmente bajas porque los bancos centrales estaban tratando de sacar a sus economías de una recesión leve y muchos inversionistas salieron al exterior en busca de mayor rentabilidad. La inversión extranjera pasó de 42 mil millones de dólares en 1990 a 256 mil millones

de dólares en 1997. Y de este gran aumento de la inversión en el Tercer Mundo participaron no solamente entidades oficiales como el FMI y el Banco Mundial, sino también la inversión privada. Y aunque puedan invocarse las bajas tasas de interés como parte de la raíz del fenómeno, la razón esencial del mismo hay que buscarla en la eficacia performativa de esa rama de la teoría económica que se denominó la hipótesis de los mercados eficientes: engendrada en 1952 a través de un escrito seminal de Markowitz (“Portfolio selection”) y desarrollada con los aportes de, como Markowitz, toda una pléyade de posteriores premios Nobel de economía entre los que se cuentan Modigliani, Scholes, Arrow-Debreu y muchos otros, la hipótesis de los mercados eficientes pretendió, entre otras muchas disparates, haber demostrado científicamente los beneficios de aplicar en la gestión de portafolio ese viejo principio sabido hasta por las amas de casa de que no hay que poner todos los huevos en el mismo canasto porque corren el riesgo de romperse todos (Markowitz, 1952). El cuento fue objeto de una brizna de sofisticación estadística, pues se blandió el, apabullante para legos, concepto de covarianza de los retornos para probar que la volatilidad de estos últimos disminuía a medida que se diversificaban los activos que conformaban un portafolio.

Lo que nos interesa como argumento es señalar que la explosión de los flujos de capital en dirección a los países periféricos fue en gran medida producto de uno de los resultados alcanzados por Markowitz y sus socios; en efecto, la hipótesis de los mercados eficientes no sólo pretendió haber demostrado los beneficios de diversificar las inversiones para reducir el riesgo, sino que creyó, y con ella lo creyeron también los financieros y los responsables políticos, encontrar el límite natural a los beneficios que brindaba dicho procedimiento: diversificar las inversiones, decía la hipótesis, permite reducir el riesgo, pero un portafolio, aún si está bien diversificado, seguirá exhibiendo cierta variabilidad en sus retornos, pues dichos rendimientos se generan todos en un mismo sistema y están pues afectados por un destino común, el de la nación. Pongámosle un nombre aséptico, el de riesgo sistemático, y procedamos a mostrar que si los portafolios son capaces de fluidificar esa rigidez, anacrónico producto de la historia, que es el hecho nacional, si los portafolios se internacionalizan y pierden, para parafrasear a Alan Greenspan, su sesgo doméstico, les será posible materializar el fantasma del alma financiera: tener igual rentabilidad con menos riesgos, o, lo que es lo mismo, tener más rentabilidad con igual riesgo (Lordon, 2008). En la internacionalización de las inversiones de portafolio estaba esa tierra prometida. Los países emergentes fueron entonces presionados a emprender las reformas necesarias para acoger en forma ilimitada a los capitales extranjeros pues sus mercados de títulos tenían la maravillosa propiedad de presentar un co-movimiento de sus rendimientos respecto

del movimiento de los mercados desarrollados bien inferior a la unidad, y a veces incluso negativo! Los fondos de pensiones norteamericanos o los *mutual funds*, que ahora concentraban la fuerza de choque fundamental del poder financiero gringo no podían verse privados de semejante maravilla. La globalización se veía como una protección del capitalismo occidental. Los países desarrollados exportaban sus capitales a las economías emergentes y las conminaban a abrirse, a liberalizarse y a realizar políticas conformes a los intereses de los inversores: rigor presupuestario y lucha contra la inflación. La globalización económica fue pues percibida como una proyección del capitalismo occidental en el mundo entero. Así, se llegó a considerar que con esta primera oleada de globalización el mundo avanzaba en el proceso de superación de la pobreza. Con la entrada a los nuevos mercados de América Latina, el sudeste asiático, la China y la India, se estaban creando millones de nuevos puestos de trabajo y entonces se pensó que así el Tercer Mundo subía un primer escalón para salir de la trampa de la pobreza. Pero este modelo unilateral de la globalización, centrado en las preferencias políticas neoliberales fuertemente respaldadas por una elite dominante, hizo crisis primero en Japón desde comienzos de los años noventa, luego en México en 1995, en Tailandia, Malasia, Indonesia y Corea en 1997, en Argentina en 2002 y en casi todo el mundo en 2008 (Krugman, 2008: Cap. 2, 3, 4, 9 y 10). La crisis del modelo se manifiesta en una profunda recesión: el desempleo aumenta, las grandes empresas industriales entran en bancarrota, se cierran empresas comerciales y del transporte, el crédito bancario se paraliza, los precios caen rápidamente generando deflación y la demanda general se disminuye vertiginosamente. La economía de la depresión, es decir, la clase de problemas que caracterizaron a buena parte de la economía mundial de los años treinta, ha regresado, afirman economistas como Aglietta, Berrebi, Krugman, Stiglitz, y Rubin. ¡Y hay que creerles!

¿Cómo este modelo unilateral de la globalización hizo crisis? En el diseño de la nueva estructura económica internacional propuesta en los años ochenta en el Consenso de Washington fueron determinantes tres elementos: la transformación del crecimiento en los países emergentes, asiáticos ante todo, que convirtió a esos países en acreedores de los Estados Unidos, las transformaciones que se dieron en la organización de las empresas en los años 1980 en el seno de los países desarrollados y el proceso mediante el cual el endeudamiento de las empresas y los hogares, a través del estímulo al consumo, desplazó el riesgo macroeconómico hacia los hogares (Aglietta y Berrebi, 2007).

Comenzamos pues explicando la formación de las bases de la nueva estructura económica internacional. Hay que apreciar bien la fantástica amplitud de los cambios de la economía globalizada y la estrecha interdependencia de sus

componentes. El cambio fue emprendido después de la crisis asiática de 1997 que afectó a Singapur, Tailandia, Malasia, Corea del Sur, Indonesia y Hong Kong. La competencia de los países emergentes del sudeste asiático transformó el modo de formación de precios en los mercados de bienes y de trabajo en el mundo. Esta transformación fue resultado de la respuesta de estos países a la crisis de finales de 1997. Esta respuesta al peligro provocado por la liberalización financiera salvaje y por el endeudamiento desenfrenado en dólares fue radical y le dio un giro total al conjunto de la economía mundial. La crisis de finales de 1997, duradera y estructural, de la demanda interna fue superada en virtud de una política agresiva de comercio exterior implementada por estos países, que con el fin de evitar la quiebra de las empresas mantuvieron sus capacidades productivas en forma sostenida. Endeudados en dólares, los países asiáticos cobraron consciencia en ese momento de que su desarrollo era completamente dependiente de los países desarrollados. Cambiaron entonces de forma radical sus políticas. Así, en virtud de una política agresiva en los mercados de exportación, sostenida a pesar de las presiones bajistas sobre sus precios de venta, los países asiáticos pudieron compensar la debilidad de su demanda interna por un crecimiento fuerte de sus exportaciones.¹ Es decir, para dejar de ser importadores de capitales, organizaron sus economías en torno a la exportación, y para asegurar su competitividad, devaluaron sus monedas. De este modo frenaron su demanda interna y se convirtieron en países excedentarios. Pero con esto, los países asiáticos exportaron a la vez en el resto del mundo, ese choque deflacionista, afectando en forma violenta a sus mayores competidores, como el Japón, a algunos de los países del mercado del Euro, particularmente a Alemania, y a los Estados Unidos. Los países asiáticos pudieron devolver sus deudas y ganaron su independencia frente al FMI y a sus exigencias. Eso produjo a escala mundial una presión inmensa sobre los precios de los productos y sobre los salarios. Como consecuencia de las presiones bajistas que la competencia asiática ejercía sobre los precios de venta de los productos, las empresas norteamericanas vivieron, al

1 Sobre esto escriben Aglietta y Berrebi: “La ganancia de segmentos del mercado de exportación así como el alza de los volúmenes de ventas en el extranjero fueron tan considerables como las bajas de precios. En Corea, por ejemplo, el saldo comercial en volumen pasó de -0,8% del PIB para fines de 1997 a la cifra escandalosa de 9,8% del PIB para fines de 2006 (ver gráfico 3). Pero como el incremento de los volúmenes se acompañó de una baja de precios de igual fuerza, el saldo comercial sólo mejoró poco en valor, al pasar de -0,7% a 0,0% del PIB para el mismo período (ver gráfico 3). Gracias a una política agresiva en los mercados de exportación, Corea, al igual que los otros países asiáticos, compensó de este modo la debilidad de su demanda interna por un crecimiento fuerte de sus exportaciones, las cuales representan hoy por hoy 60% de su PIB contra 35% antes de la crisis de 1997. Si el incremento del nivel de actividad fue muy notorio, el alza de los ingresos fue, por el contrario, relativamente débil” (Aglietta y Berrebi, 2007: 10).

igual que las japonesas y alemanas, un muy claro descenso de su rentabilidad. Con la baja de precios se degrada la rentabilidad y esto empuja en forma necesaria a las empresas a aplicar una política comercial suicida, créditos a tasa cero, rebajas cada vez mayores, y lo que es más grave a la desaparición de uno o varios de los actores del sector.

Mientras que el Japón, que para entonces estaba aún enredado dentro de las repercusiones estructurales del estallido de la burbuja inmobiliaria y financiera del comienzo de los años 1990, se hundió en la deflación, las empresas de los Estados Unidos respondieron continuando con unos agresivos programas de endeudamiento “para recomprar sus acciones, para aumentar los dividendos y para efectuar operaciones de crecimiento externo, únicos medios de mejorar la rentabilidad de sus fondos propios y de hacer subir las cotizaciones” (Aglietta y Berrebi, 2007: 12).² Pero esta política agresiva de endeudamiento, impulsada en un entorno de disminución de la rentabilidad de las empresas, desembocó en forma inevitable en una crisis financiera de gran amplitud. La política de endeudamiento de los Estados Unidos hizo viable el crecimiento de la capacidad financiera de las empresas y de los hogares. El surgimiento primero de la burbuja financiera y, posteriormente, de las burbujas de Internet y la vivienda, permitió aumentar en forma artificial la demanda de las empresas y de los hogares. Los hogares pudieron aumentar su capacidad de consumo y las empresas se vieron motivadas a invertir en nuevos proyectos de producción en virtud de la disminución del costo del financiamiento. Para responder a ese aumento importante de la demanda, las empresas ensancharon sus capacidades de producción, y desarrollaron nuevos proyectos, motivadas por las perspectivas de mayores utilidades. La capacidad de producción de las empresas ascendió en los Estados Unidos de un año al otro hasta 10,2%. Pero para fines de 2003 la burbuja financiera había estallado; es decir, la demanda se había contraído y esto fue catastrófico para las empresas. Cuando la burbuja se desinfló, la demanda retrocedió rápidamente, pero la oferta continuó creciendo durante un buen tiempo. Así, los proyectos que se habían concebido de ampliación de la capacidad productiva de las empresas, de nuevas fábricas y de nuevos comercios, ya habían sido lanzados y los nuevos productos que se habían diseñado ya estaban en proceso y no podían detenerse de un momento a otro pues su concepción e instalación demandan trimestres e incluso años.³ El crecimiento de

2 Estos autores remiten con total pertinencia a la doctrina del valor accionario como el factor explicativo esencial de esta fuga hacia delante del endeudamiento empresarial, movilizándolo en lo esencial los desarrollos de Lordon al respecto.

3 Sobre esto escriben Aglietta y Berrebi: A este respecto, el caso del sector automovilístico en los Estados Unidos es edificante. En efecto, después de la explosión de la demanda en 1999, año en el cual el mercado automotriz norteamericano pasó de 15,5 millones de nuevas matriculaciones, el nivel más alto de los años 1980, a 17,5 millones, los productores comenzaron a concebir y

las capacidades de producción ascendió año tras año en todas las industrias, en el sector de nuevas tecnologías de la información, en el comercial y en el transporte, a partir de proyecciones de demanda optimistas que se realizaron durante los años de la burbuja de Internet de 1998 a 2000. Así como en los países asiáticos el freno de la demanda había conducido a implementar fuertes reducciones de los precios para poder sobrevivir en el mercado de exportaciones, las empresas norteamericanas, ante una reducción repentina de la demanda, entraron en una competencia feroz, la cual obligó a unas a cerrar parte de su capacidad productiva y a otras a desaparecer del mercado.⁴

Por cierto, las empresas que sobrevivieron tuvieron que aceptar fuertes reducciones de sus precios con el objeto de sostener la demanda.⁵ Pero recordemos que este ensanchamiento de la capacidad productiva de las empresas se realizó mediante una agresiva política de endeudamiento. Los bancos, al ver la precaria situación financiera de las empresas, no pudieron continuar financiándolas y debieron, entonces, cerrar el crédito. Esto significó que los bancos ya no pudieron sostener más a las empresas.⁶ La existencia de relaciones de largo plazo entre las

a desarrollar numerosos nuevos modelos, los cuales, en razón a los tiempos de concepción y de fabricación, llegaron dos a tres años después a las cadenas de montaje, es decir, a partir del segundo semestre de 2001, esto es, mucho después del estallido de la burbuja financiera” (Aglietta y Berrebi, 2007: 14).

- 4 Sobre esto escriben Aglietta y Berrebi: “La situación financiera catastrófica de las empresas constructoras de automóviles norteamericanos, de los sectores de nuevas tecnologías de la información, los sectores de bienes de equipo, de bienes de consumo, así como de otros segmentos económicos no industriales como los transportes, el comercio, los servicios a las empresas, no es sino una consecuencia del estallido de la burbuja: la baja en sus precios de venta así como la reducción tremenda de sus márgenes unitarios no son más que la contrapartida del exceso estructural de su oferta, que se desarrolló a partir de unas proyecciones de demanda optimistas en demasía durante los años de la burbuja de Internet de 1998 a 2000. la tasa de utilización de las capacidades productivas (TUC), de los sectores de nuevas tecnologías de la información (NTI) fueron los primeros expuestos al estallido de la burbuja, puesto que su TUC cayó de 92,5% en mayo de 2000 a 56,5% dos años más tarde. El nivel de la TUC en el sector de productos terminados nunca había caído tan bajo en la posguerra, a 70,5%, siendo que su promedio de largo plazo es de 80%. Todavía para comienzos de 2007, los excesos de capacidad en esos sectores seguían sin reabsorberse, siete años después del estallido de la burbuja” (Aglietta y Berrebi, 2007: 17).
- 5 “El ritmo de incremento anual de los precios de venta de las empresas (precios del PIB del sector privado) pasó entonces, en forma brutal, de 1,8% en el tercer trimestre de 1997 a 0,5% un año después, esto es, el incremento más débil desde hace cerca de medio siglo” (Aglietta y Berrebi, 2007: 12).
- 6 “Por el lado de los bancos, la tasa de acreencias irrecuperables sobre las empresas pasó de un punto bajo de 0,5% en 1997 a un punto alto de 1,5% en 2001. Semejante comportamiento de las empresas norteamericanas era portador de los gérmenes de la crisis de gobernanza que estalló en 2001-2002” (Aglietta y Berrebi, 2007: 13).

empresas y los bancos, la cual es la que hace posible que las empresas consideren a los préstamos como fondos propios, se acabó.⁷ De otro lado, la gran necesidad de desendeudamiento de las empresas constituyó una presión deflacionista adicional. Las empresas, sometidas a la necesidad de desendeudarse buscaron aumentar sus utilidades y esto lo hicieron bajando los precios, disminuyendo la proporción de los ingresos de los asalariados en el valor final del producto e invirtiendo las reducidas utilidades en el pago de la deuda. En suma, la disminución de la demanda doméstica en los Estados Unidos afectó entonces inevitablemente a la demanda mundial y contribuyó al crecimiento desenfrenado de la competencia en todo el planeta. En conclusión, en todos esos países golpeados por la crisis, en el Japón, en numerosos países asiáticos, en Estados Unidos, en Alemania, el resultado fue un exceso de capacidades estructurales de bienes y servicios y una disminución de la demanda. La llegada de China y de la India en el comercio mundial vino a completar el aumento de la oferta de capacidad productiva en el mundo y es así como quedó plantada la primera estructura del edificio de un entorno deflacionista.

Pasamos ahora a explicar la formación de la segunda estructura de este edificio de tan frágiles bases. Hemos visto que los excedentes de capacidad productiva que los países emergentes trasladaron a los países desarrollados provocaron que en éstos también aumentaran las capacidades de producción y presionaron a la baja los precios de los bienes manufacturados. Estos cambios estructurales, afirman Aglietta y Berrebi, no se dieron sin transformaciones en las empresas, en la repartición de los ingresos y en el comportamiento de los hogares. El cambio en la estructura organizativa de las empresas, que se realizó en los años 1980 en los países desarrollados, con más profundidad en los Estados Unidos, pero también en el Reino Unido, en Francia y en Alemania, consistió en una redefinición de los poderes de gobierno. Ésta radicó en que el poder de los accionistas desplazó la estructura tecnocrática tradicional de la organización empresarial, en la cual los asalariados, por medio de los sindicatos, tenían poder de negociación colectiva. La consecuencia de esta transformación consistió en un desequilibrio de la repartición de los ingresos en perjuicio de los asalariados. La negociación colectiva de los asalariados, conseguida en gran parte gracias al peso del poder sindical, que condicionaba una repartición más o menos equitativa entre los salarios y las

7 “En el caso de una crisis durable, la existencia de relaciones de largo plazo entre las empresas y los bancos corre el riesgo de convertirse en un desastre para el conjunto del sistema financiero. Pues la punción en sus fondos propios para sostener a agentes no rentables, termina poniendo en peligro la viabilidad misma de los bancos. Llega inevitablemente un momento, en general con ocasión de una caída severa de la actividad, en donde el sistema financiero se ve obligado a poner en cuestión, casi de un día para otro, su estrategia de largo plazo, pues le va en ello la vida!” (Aglietta y Berrebi, 2007: 20).

utilidades, desapareció. Con la llegada de la China y de la India al comercio y al mercado mundial del empleo se produjo un cambio radical de la distribución de poder de negociación entre los dirigentes de las empresas y los asalariados. “Antes, desde los años 1970 hasta el final de los años 1990, los asalariados detentaban el poder de negociación e imponían sus exigencias salariales a las empresas, las cuales, por su parte, tenían un poder de mercado suficiente para repercutir todo incremento de los costos, salariales u otros, sobre los precios de venta” (Aglietta y Berrebi, 2007: 63). Por el contrario, desde hace algunos años, la situación ha cambiado fundamentalmente: primero, como hemos visto las empresas han perdido poder de negociación como resultado del exceso estructural de la oferta de bienes y servicios en el mundo. Pero segundo, las empresas, en virtud del cambio en su estructura organizativa, tienen la posibilidad de trasladar su falta de poder de mercado sobre los asalariados, quienes como consecuencia del exceso estructural mundial de mano de obra han perdido todo poder de negociación. La influencia de los accionistas se volvió entonces determinante, hasta el punto de ser institucionalizada en un principio dominante: el de la creación de valor para el accionista o valor accionario.⁸ Las empresas obligadas a incrementar el rendimiento del capital para proteger los ingresos de los accionistas se volvieron hacia el mercado de trabajo para dirigir un ataque feroz sobre los costos salariales. “No solo la parte de los salarios”, escriben Aglietta y Berrebi, “ha disminuido tendencialmente, sino además la repartición de ingresos en el seno de los asalariados se volvió cada vez más inequitativa. El valor accionario le impone así su lógica a toda la economía. Dándole un giro de ciento ochenta grados a los poderes en el gobierno de las empresas, se lo da también a la repartición de los riesgos. En vez de que el beneficio sea la parte fluctuante del ingreso en el ciclo económico, ahora son los ingresos de los accionistas los que gozan de protección. El riesgo es arrojado sobre los asalariados por la desconexión entre los salarios y la productividad, por el desempleo y la precariedad” (Aglietta y Berrebi, 2007: 61).

8 Sobre esto escriben Aglietta y Berrebi: “El valor accionario ejerce una influencia sobre los comportamientos de los dirigentes de las empresas, que deben adaptarse a las exigencias de los accionistas tal y como son expresadas en el mercado bursátil. Fue un factor de estímulo de los excesos bursátiles en la efervescencia especulativa del final del siglo XX. También incitó a las empresas a invertir en forma insuficiente, a distribuir las utilidades y a convertirse en prestamistas netas desde que salieron de la reestructuración dolorosa de sus balances en 2003. Es un concepto que marca profundamente los desequilibrios financieros en la economía capitalista. Tal es la norma de gestión que se impone a las empresas cuando el poder de sus dirigentes está subordinado a la soberanía del accionista. En su jerga, los economistas denominan a esa relación jerárquica, en donde el superior no ejerce por sí mismo el poder, una relación “principal-agente”. La misma estipula que la finalidad de la empresa es la de maximizar el bienestar de los accionistas, es decir, en términos prácticos, el flujo actualizado de los dividendos futuros” (Aglietta y Berrebi, 2007: 25).

La soberanía accionarial no solamente cambia las relaciones de poder al interior de la empresa, sino que también, desarticula el principio funcional de la economía de mercado de la maximización de la utilidad. La política empresarial que hacía viable la maximización del beneficio y su repartición, condicionada por reglas sociales y por relaciones de fuerza entre las partes involucradas, es sustituida por una política empresarial que lleva a los dirigentes de la empresa a maximizar los dividendos, es decir la parte del beneficio que va a los accionistas. “Ahora bien, los dividendos futuros son desconocidos, pero el conjunto de la comunidad financiera los anticipa, en el seno de los mercados bursátiles. Éstos forman una opinión común sobre su crecimiento que es reflejada en el valor de mercado de la empresa, es decir, en su cotización bursátil” (Aglietta y Berrebi, 2007: 26). La soberanía accionarial cambia pues las relaciones de poder al interior de la empresa, desarticula el principio funcional de la economía de mercado de la maximización de la utilidad y hace posible que los dirigentes de las empresas, para maximizar el precio en Bolsa, se libren a manipulaciones financieras, tales como la de aumentar el apalancamiento con deuda, la recompra de las propias acciones, la utilización de trucos contables para distorsionar la información, la utilización de títulos de tasa de subasta, la distribución de *stock-options* y de otras ventajas desmesuradas para los dirigentes. “Es por ello que la soberanía accionarial no sólo significa la influencia preponderante de los accionistas actuales de la empresa sobre sus decisiones estratégicas, sino que traduce la sujeción de las empresas a la comunidad de todos los accionistas potenciales por medio del mercado bursátil. Para decirlo en forma breve, es la dictadura de la Bolsa sobre los fines de las empresas” (Aglietta y Berrebi, 2007: 27).

Con el cambio que la soberanía accionarial impuso en las relaciones de poder al interior de la empresa cambió también la repartición de ingresos de los asalariados. Este cambio en la repartición produjo una disminución de la parte de los salarios del trabajo no calificado de los técnicos y obreros respecto del trabajo calificado de la élite empresarial. Disminución acompañada de una precarización creciente del empleo, prohijada por un desarrollo “novedoso” por calificarlo de algún modo, de la teoría de los mercados eficientes que, al señalar como imperativo disminuir la volatilidad del resultado, sugirió a los empresarios la vía de flexibilizar los contratos laborales para alcanzar ese objetivo.

Pero el asunto está lejos de detenerse allí. En efecto, con la desregulación y con los supuestos avances de la tecnología financiera que ahora adoptaron el alias de “finanzas estructuradas”, promovidas en lo esencial por los fondos especulativos que la neohabla financiera rebautizó “fondos de cobertura” (*hedge funds*) y que, otra vez, prometían el paraíso de mayor rentabilidad para menor riesgo, los trabajadores

norteamericanos, tratados por la legislación como menores de edad incapaces,⁹ comenzaron a encargarle a los *hedge funds*, no por voluntad propia, sino por la de su tutor financiero, un financiero, el manejo de una porción creciente de sus ahorros pensionales y de precaución. Haciendo parte estos *hedge funds* del “*shadow financial system*”, asignaban con total libertad los recursos de los trabajadores en proyectos más que aventureros, entre ellos la compra de titularizaciones hipotecarias, que prometían los cañones y la mantequilla, pues eran supuestamente tan seguros como los bonos del tesoro (eso lo sostuvieron sin empacho las calificadoras de riesgo hasta bien iniciada la crisis), pero rentaban mucho más que dichos bonos. Por cierto, cabe señalar que no sólo invertían en las reputadamente seguras hipotecas. Lo hacían en opciones aún más aventureras como las compras apalancadas de empresas, las compras de acreencias dudosas, etc. (Aglietta y Berrebi, 2007: 108). El ahorro pensional colocado en semejantes vehículos!

“Desde el punto de vista de la teoría económica”, escribe Fernando Arbeláez, “eso significa que ha habido una transferencia masiva del riesgo desde los capitalistas y sus representantes hacia los asalariados, desde aquellos agentes con capacidad para asumirlo hacia aquellos para quienes la materialización en siniestro de los riesgos significa la debacle personal y familiar, que acarrea la destrucción pura y simple de un capital humano en cuya construcción se habían invertido muchas vidas y varias generaciones” (Arbeláez, 2007: 33).

La consecuencia de que el gobierno de empresa evolucionara en el sentido del dominio de la soberanía accionarial fue que la élite financiera pudiera justificar cualquier remuneración de los dirigentes y de las profesiones jurídicas y financieras vinculadas a esta transformación. Y la consecuencia de esto fue una profundización de las desigualdades entre la masa de los asalariados y la limitada élite en la cumbre de la jerarquía de las empresas. “El crecimiento de la desigualdad a lo largo del tiempo es considerable. Para un periodo de 35 años que se remontan hasta el final de los años 1960, el salario real mediano no progresó sino de 11%, esto es, 0,3% por año. Durante ese tiempo, empero, el crecimiento medio de la productividad del trabajo en las empresas fue de 1,75% por año. Pero el crecimiento anual promedio de la remuneración asalariada real del centésimo de la población asalariada de ingresos más elevados fue de 2,25%. La del milésimo fue de 3,45% y la del diezmilésimo de 5,6%. El aumento del sesgo de la repartición de ingresos salariales a favor de una élite restringida en la cumbre de la jerarquía de las empresas fue,

9 Respecto de este estatus cabe remitir al capítulo 6 de “Conflicts et pouvoirs dans les institutions du capitalisme”, publicado por *Les Presses de Sciences Po, Saint Just-la- pendue*, junio 2008, dirigido por Frederic Lordon, titulado “Le trust, fondement juridique du capitalisme patrimonial” cuya autora es Sabine Montagne.

pues, considerable” (Aglietta y Berrebi, 2007: 50). Para el periodo 1989-2000, en el cual se consolidó la doctrina del valor accionario en el seno de las empresas, el ingreso de los miembros más elevados de la élite empresarial, incorporando las *stock-options*, progresó en 342%, mientras que la mediana del salario fue 5,8%. La nueva estructura de gobierno de empresa le permitió así a una elite financiera, situada en la cumbre de la jerarquía profesional de las grandes empresas y de las profesiones jurídicas y financieras asociadas, apropiarse de la mayor parte de las ganancias de productividad, que la economía en su conjunto había generado, gracias entre otras cosas al aumento del rendimiento del capital originado por la revolución tecnológica. “De 1980 a 2002, la parte del ingreso nacional de los Estados Unidos acaparada por el primer milésimo de los hogares más ricos aumentó más del doble. Como era de esperarse, las inequidades patrimoniales exacerban las del ingreso. La concentración del patrimonio es extrema. Un tercio del patrimonio total del país está en manos del 1% más rico. Las grandes fortunas alcanzan niveles absurdos: 44 millardos de dólares en el caso de Warren Buffet, 46 millardos en el de Bill Gates, y 90 millardos en el de Sam Walton, el fundador de Wall Mart” (Aglietta y Berrebi, 2007: 148).

Pero antes terminar la explicación de la formación de la segunda estructura del edificio del capitalismo financiero, es importante ver de qué manera la política fiscal implementada por la dirigencia ideológicamente ultraconservadora que se impuso desde la época de Ronald Reagan a la de George Bush, fue funcional al enriquecimiento de la élite financiera y a la creación de las condiciones para el mayor aumento de sus ingresos. “En 2001 y 2003, la administración Bush fue pródiga en reducciones fiscales cuyos efectos fueron los siguientes. Para el impuesto a la renta en 2001, el 20% de los contribuyentes de mayores ingresos se beneficiaron del 94% de las reducciones. El 1% de los contribuyentes en la cima de la pirámide de ingresos capitalizó el 54% de las bajas. En 2003, el 20% de los contribuyentes de mayores ingresos acaparó 44% de la exención a los dividendos, dejándoles al 60% a los contribuyentes de ingresos medios y bajos solo el 5%” (Aglietta y Berrebi, 2007: 157). La consecuencia de esta política fiscal, que habla por si sola en relación con el enriquecimiento de las minorías más ricas, es que degradó las finanzas públicas y condujo a implementar políticas que llevaron a restringir los gastos totales del Estado, eliminando entre otros muchos programas, las subvenciones a los gastos de inversión en educación y en investigación, y los programas sociales del sistema de pensiones públicas, de las ayudas para los cuidados médicos de los pensionados (*Medicare*) y de ayudas para las personas de muy bajos ingresos (*Medicaid*) (Aglietta y Berrebi, 2007: 157).

En la conclusión de la primera parte se mostró que la consecuencia de la crisis asiática provocó un cambio cualitativo en el régimen de crecimiento de los países emergentes. Este cambio generó en los países desarrollados un exceso de capacidades estructurales de bienes y servicios. Además, la entrada de China e India en la economía mundial doblaron la oferta de trabajo global, creando un exceso estructural de mano de obra. En esta segunda parte se han mostrado los efectos del choque deflacionista proveniente de los países emergentes en los países desarrollados. Estos efectos cambiaron el modo de formación de los precios y de los salarios. La consecuencia de la transformación del gobierno de las empresas en función del principio de la soberanía accionarial, fue que sobre los asalariados recayó, en lo esencial, el peso del ajuste a las nuevas condiciones de competencia. Las secuelas fueron muy negativas para el grupo mayoritario de los asalariados: progresión muy débil de los salarios de la gran mayoría de los trabajadores, ampliación desmesurada de las desigualdades, desempleo, precariedad y bloqueo de la movilidad social.

Finalmente, vamos a explicar la formación de la tercera estructura que tiene que ver con el proceso mediante el cual el endeudamiento, a través del estímulo al consumo, desplaza el riesgo macroeconómico hacia los hogares. Es decir, se trata de ver como el capitalismo mediante este hábil movimiento hace recaer sobre los asalariados y sobre los hogares el peso del ajuste a las nuevas condiciones de competencia. Este desplazamiento provoca desequilibrios financieros no solamente en los Estados Unidos, sino también en el resto del mundo, como los que han sido aludidos con el estallido de la burbuja hipotecaria en el 2008, que anuncia la reaparición de la economía de la depresión, o como los que suponen los asimétricos flujos de capital a nivel internacional, que se materializan en unos déficits protuberantes en la cuenta corriente norteamericana, signo de un desahorro pronunciado de ese país, cuyo espejo son los superávits abultados de los países emergentes..

La tesis de Aglietta y Berrebi es que hay un nexo entre la forma de la regulación económica del gobierno de las empresas que es el capitalismo accionarial y la forma de regulación económica del gobierno de los hogares que es el capitalismo patrimonial. “El nexo entre esas dos dimensiones de la regulación económica es el endeudamiento creciente de los hogares. La viabilidad del endeudamiento se convierte en el punto focal de ese modo de regulación cuya lógica consiste en desplazar el riesgo macroeconómico hacia los hogares” (Aglietta y Berrebi, 2007: 57). La agresiva política de endeudamiento que los Estados Unidos realizó con el fin de hacer viable el crecimiento de la capacidad financiera de las empresas y de los hogares, permite diferenciar las políticas de dos de las más importantes

potencias económicas mundiales en los felices noventa. Mientras que el Japón quedó atrapado en la deflación como consecuencia de las repercusiones estructurales del estallido de su burbuja inmobiliaria y financiera del comienzo de los años 1990, los Estados Unidos iniciaron un agresivo programa de endeudamiento para hacer despegar nuevamente el crecimiento de la máquina económica, afectada por el choque deflacionista proveniente de los países emergentes de Asia. Se trataba de generar las condiciones para estimular el consumo de la gran masa. “Puesto que la exigencia de rendimiento financiero conduce a las empresas a comprimir los salarios reales con respecto a los progresos de la productividad, el poder de compra asalariado no es suficiente para crear una demanda efectiva capaz de sostener el beneficio esperado. No se discute que las categorías superiores de ingresos sean una fuente de gasto. Pero el número de consumidores no es lo bastante grande para generar un crecimiento global vigoroso. Es el consumo de la gran masa el que se impone estimular, pese al aumento en exceso débil de los salarios. Sin embargo, el endeudamiento cada vez más elevado, favorecido por una política monetaria de tasas de interés bajas, permite que los gastos agregados de los hogares aumenten más rápido que sus ingresos. Esos gastos validan las utilidades de las empresas y provocan el alza de los precios de los activos, en todo caso, los precios de ciertos activos, de manera que la riqueza de los hogares progresa con respecto a sus ingresos” (Aglietta y Berrebi, 2007: 52).

El capitalismo contemporáneo encontró en el crédito a los hogares la demanda que le permitiría realizar las exigencias que imponía la soberanía accionarial. La posibilidad del crecimiento provino del mercado hipotecario. Las tasas variables en el Reino Unido, las recompras de préstamos en condiciones favorables junto con una titularización masiva en los Estados Unidos, incrementaron el crecimiento de la economía basado en un aumento de la deuda. Dicho proceso alcanzó su paroxismo en los Estados Unidos y en España. En todas partes se oían historias de como la nueva tecnología había cambiado todo, como las antiguas reglas acerca de límites a las ganancias y al crecimiento ya no aplicaban. Y a medida que los precios de los activos subieron, comenzaron a alimentarse a sí mismos. No importaban los argumentos más o menos razonables en contra de la inversión en activos con créditos hipotecarios. Hacia 2003-2004 lo que la gente veía en el Reino Unido, España, en los Estados Unidos, era que cualquiera que comprara vivienda hacía mucho dinero, mientras que quien no lo hacía perdía una nueva oportunidad de enriquecerse.

Así que más y más personas entraron en el mercado hipotecario, mediante préstamos que requerían una cuota inicial pequeña o incluso ninguna, o a través de la “titularización” de hipotecas con tasas no preferenciales (*subprime mortgage*); los precios se elevaron cada vez más y la burbuja se inflaba aparentemente sin límite. El alza de precios alimentaba el optimismo, atrayendo nuevos participantes.

Estos reforzaron la corriente compradora, lo que fortaleció la convicción de todos en el sentido de que el mercado tiene un poder propio de expansión ilimitada. Mientras que los precios de la vivienda siguieran subiendo todo parecía bien y el esquema Ponzi seguía rodando. Y se trataba en verdad de un esquema Ponzi, pues los créditos se otorgaban con una tasa de interés muy baja, que castigaba poco el flujo de caja de los hogares, pero con el compromiso expreso de revisar al cabo de unos meses, al alza, la tasa del crédito, con la esperanza de ambos contratantes puesta en la expectativa de que la vivienda seguiría subiendo y de que entonces la revisión de la tasa y su impacto sobre el flujo de caja de los hogares sería absorbida por nuevos compradores de los hogares, los últimos y los que pagan en este tipo de esquemas. Sólo con una anticipación de esa naturaleza era asumible un crédito de esta naturaleza.

La presunción de que había una burbuja de la vivienda fue desestimada. Alan Greenspan declaró que una caída importante en los precios de la vivienda era bastante improbable (Krugman, 2008: 155). Ahora bien, hay que señalar que la convicción de Greenspan, desde un punto de vista estrictamente estadístico, no resultaba estrambótica. En efecto, como lo señalara en su momento el *chairman*, jamás en la historia estadounidense se había registrado un retroceso a nivel nacional del mercado de la vivienda que afectara al conjunto del mercado hipotecario. Y como las tales finanzas estructuradas implicaban un empaquetamiento de hipotecas geográficamente diversificado, su eventual siniestro era, amén de improbable, impredecible, con las herramientas estadísticas tradicionales. De no ser trágico, el episodio resultaría hasta cómico pues esta vez el poder performativo de la teoría económica jugó contra sus promotores. En efecto, Greenspan y compañía arguyeron que la desregulación había alumbrado un mundo nuevo, cosa indiscutible, y que, entre sus novedades, la mayor de todas era la insospechada “*resilience*” (que puede traducirse como “resistencia a choques”) que exhibía la economía liberalizada, gracias a la cual, y en particular por obra de la titularización, el riesgo se diseminaba, viniendo finalmente a reposar en las manos de aquellos agentes más aptos para soportarlo, en lugar de quedarse en manos de las instituciones bancarias, por definición frágiles, pues cuentan con poco patrimonio para responder por sus deudas, grandes en proporción del mentado patrimonio.

Semejante visión angelical tenía cuando menos dos pecados:

-el primero era suponer que los trabajadores, que como incapaces jurídicos se vieron (sin saberlo siquiera) convertidos, a través de los *hedge funds*, que manejaban sus recursos de ahorro, en felices propietarios de papeles titularizados, eran agentes más aptos que los bancos para cargar con el riesgo

-el segundo era creer que, a través de la titularización, los bancos habían en verdad cedido por completo el riesgo, cosa que por cierto no ocurrió, pues las tales titularizaciones se acompañaron, en muchos casos, de mecanismos que la jerga financiera llama “sobrecateralizaciones”, y que implicaban un compromiso expreso de las instituciones cedentes de hipotecas de pagar esos títulos en caso de siniestro. Materializado éste, los bancos cedentes, o las titularizadoras o aún los tales *monolines* tuvieron que reasumir las hipotecas aún a costa de quebrarse, lo que vino a demostrar que la titularización, en vez de diseminar bien el riesgo, diseminó a la perfección el pánico. Entre otras porque, aún en aquellos casos en donde faltaba un compromiso expreso de los bancos cedentes de las hipotecas en cuanto a hacerse cargo del siniestro, el “riesgo reputacional” forzó a las entidades a asumir el siniestro.

Es menester empero señalar un tercer factor que jugó, y mucho, en la crisis del proceso. Puesto que las entidades hipotecarias estaban, gracias a la titularización, liberando capital para prestar de nuevo se dedicaron a buscar nuevos nichos de prestatarios, sobre los cuales no existían bases estadísticas para evaluar su calidad como prestatarios o, cuando las había, era una historia de problemas. No otra cosa define a los clientes del “*subprime*”, a quienes se pueden considerar como “insolventes”. Con la búsqueda desenfadada de nuevos deudores, los agentes del mercado financiero labraron pues las condiciones de su derrota, destruyendo cualquier fundamento para la previsión, prohiendo un fenómeno masivo de “selección adversa” y de “*moral hazard*” (Lordon, 2008).

En la Reserva Federal, empero, se sostuvo que lo que ocurría era que la demanda era robusta, debido al aumento de la masa salarial, producto del menor desempleo, y que el peso de las cargas financieras en el ingreso de los hogares estaba controlado. Pero, efectivamente había una burbuja nacional y ésta comenzó a desinflarse a mediados de 2006. La acumulación de viviendas sin vender le pegó un frenazo fuerte a la demanda de viviendas nuevas en el segundo semestre de ese año. El alza de precios se había dado vuelta en el sector de vivienda nueva y los precios habían dejado de subir en la antigua. En algunas áreas como California y Miami, los precios cayeron 50% o más. Esto significaba que quien había comprado una vivienda en el momento de auge de la burbuja, aún si había dado una cuota inicial de 20%, iba a terminar con una hipoteca más costosa que la casa. El frenazo en el aumento del valor del patrimonio inmobiliario produjo grandes pérdidas. Según las estimaciones de Krugman, a finales de 2008 más de doce millones de estadounidenses tenía hipotecas más costosas que las casas. Y estas personas se convirtieron en candidatos para dejar de pagar y para las ejecuciones. La burbuja de la vivienda eliminó \$8 billones de riqueza, \$7 billones los perdieron los dueños de las casas y \$1 billón los inversionistas (Krugman, 2008: 175).

Con el crack de la burbuja de la vivienda y con el pánico que se desató respecto de la salud precaria del sistema bancario, sobre cuyo real nivel de exposición la ignorancia afectaba incluso a los afectados, las bolsas occidentales bajaron a índices no vistos desde hacía mucho tiempo. Sobre todo porque en el entretanto tuvo lugar el acontecimiento espectacular que constituyó la desaparición, por muerte súbita, de los niños más queridos de la desregulación, la muerte repentina de las estrellas de Wall Street, esto es, la caída de los bancos de inversión. Caída en verdad edificante a más de un título, pues sintetiza, como toda crisis, las taras congénitas del sistema que allí se derrumbó. Ello amerita que nos detengamos en su análisis: la caída de los bancos de inversión, en una perspectiva temporal, comienza con el derrumbe de Lehman Brothers, banco que tipificaba el fantasma de Wall Street, toda vez que trabajaba con un apalancamiento financiero de 25 veces su patrimonio, esto es, tenía 4 dólares propios por cada cien de activos, dejándole a sus dueños un “modesto” 29% de rentabilidad anual. Este banco era uno de los cuatro grandes jugadores mundiales en ese mercado de casino conocido como el mercado de los CDS, dedicado a vender a los inversionistas protección contra siniestros de pagos, venta independiente incluso de que en verdad estos últimos tuvieran exposición al riesgo de no pago.

Pues bien, hay que decir que Lehman Brothers y todos los grandes bancos de inversión de Wall Street, además de vender estos seguros, habían comenzado a apostar en contra de la convicción de Greenspan de que no había burbuja inmobiliaria, persuadidos (seguramente gracias al estudio de las cifras macro, que indicaban ya para 2003 que los hogares presentaban un flujo de caja neto negativo del orden de 6%) de que la generalización de la cesación de pagos de las hipotecas era inexorable (Aglietta y Berrebi, 2007: 158). Convicción más que sensata, pues Ben Bernanke, el sucesor de Greenspan a la cabeza de Federal Reserve, venía agenciando un alza de la tasa de interés como medio para lograr captar los cerca de 800 millardos de financiación internacional que los Estados Unidos requerían para cubrir su déficit de cuenta corriente, y con la esperanza natural de que dicha alza morigerara el crecimiento del consumo que traducía ese abultado déficit. Sabedores estos brillantes banqueros de que, en río revuelto, ganancia de pescadores, optaron entonces por tratar de obtener ganancias sobre los escombros que dejaría la quiebra de los hogares. Se dedicaron entonces a vender en corto, esto es, sin tenerlas y para entrega futura, hipotecas, esperanzados en que, en el momento de tener que honrar la venta, podrían adquirir esas hipotecas ya siniestradas, a valor de cero. Bernanke, atento al hecho, optó por desandar el camino del alza de la tasa, y reventó con ello a los banqueros de inversión. La primera víctima fue Lehman Brothers bien pronto acompañada por Bear Stearns, que por su parte se quebró porque uno de sus clientes,

un *hedge fund* de nombre Carlyle necesitaba 16 millardos de dólares para cubrir sus pérdidas y le fue imposible conseguirlos en el tremendo ambiente generado por la quiebra de Lehman Brothers. Y la lista se alargó de nuevo, esta vez con otro de los grandes nombres de Wall Street, Goldman Sachs, en cuyo rescate se asociaron las autoridades y uno de los inversionistas mundiales de mayor renombre, Warren Buffet, en condiciones poco ventajosas para los contribuyentes, pero muy ventajosas para Buffet. Pero los efectos criminales de ese crack, expresados materialmente en las pérdidas de las viviendas y el ahorro de más de 12 millones de hogares, se vieron exacerbados con el derrumbamiento del sistema financiero. Lo más complicado del proceso recesivo que produjo el estallido de la burbuja de la vivienda en algunos países desarrollados no es el efecto negativo sobre el empleo a través de la caída de la construcción y la reducción del gasto del consumo de los hogares al perder el acceso a los préstamos sobre el valor de sus casas, sino más bien, el riesgo de inestabilidad financiera mundial. “La intensificación de la crisis del crédito” escribe Krugman, “después de la caída de Lehman Brothers, la crisis repentina en los mercados emergentes y el colapso en la confianza de los consumidores a medida que la magnitud del desorden financiero llega a los titulares de la prensa, apuntan todos a la peor recesión en los Estados Unidos y en el mundo en general desde comienzos de los años ochenta” (Krugman, 2008: 185).

Así el ciclo de formación de la nueva estructura de orden económico internacional que se diseñó en el Consenso de Washington por los arquitectos de la ideología neoliberal, el cual se inició con las expectativas positivas de que la globalización económica permitiría superar la pobreza mundial mediante la creación de millones de nuevos puestos de trabajo en la medida en que el capitalismo occidental se expandiera en el mundo entero, terminó con los graves desequilibrios financieros que anuncian el retorno de la economía de la gran depresión. En los tres pasos de este proceso, que hemos reconstruido, no se produjo nada bueno para el empleo, los salarios, el bienestar social de los trabajadores, la producción, la superación de las desigualdades y la eliminación de la pobreza. El primer paso permitió mostrar como el cambio cualitativo en el régimen de crecimiento de los países emergentes generó en los países desarrollados un exceso de capacidades estructurales de bienes y servicios y como con la entrada de China e India en la economía mundial se dobló la oferta de trabajo global, creando un exceso estructural de mano de obra. La consecuencia de esto fue la exacerbación de la competencia entre las empresas, que ante la reducción de la demanda tuvieron que o cerrar parte de su capacidad productiva, o desaparecer del mercado. El segundo paso permitió mostrar como el efecto del choque deflacionista proveniente de los países emergentes en los países desarrollados determinó el cambio del modo de formación

de los precios y de los salarios. La consecuencia de esto fue la transformación del gobierno de las empresas en función del principio de la soberanía accionarial y la imposición a los asalariados del peso del ajuste a las nuevas condiciones de competencia. El tercer paso mostró como mediante el endeudamiento, a través del estímulo al consumo, se desplazó el riesgo macroeconómico hacia los hogares. Los efectos criminales del crack de la burbuja de la vivienda recayeron sobre el empleo, el gasto de consumo de los hogares, las pérdidas de las viviendas y el ahorro de millones de personas. Y de nuevo lo que es más grave: la economía mundial, en virtud de los graves desequilibrios financieros que anuncian el retorno de la economía de la gran depresión, se ha convertido en un lugar absolutamente peligroso.

Contada esta historia, apoyándonos en los argumentos de los economistas arriba mencionados queremos plantear nuevamente las preguntas hechas al inicio de este ensayo: ¿Es verdaderamente plausible pensar, como lo hace el liberalismo contemporáneo de Rawls, Habermas, Pogge, que desde un punto de vista normativo, todo lo que la justicia exige de la comunidad internacional es solamente asegurar y proteger los deberes negativos de salvaguardar la paz e imponer los derechos humanos a nivel mundial y que un fin más ambicioso, como el de garantizar los derechos humanos sociales y económicos, que pueda implicar una transformación radical del sistema económico global, no puede ser vinculado a un proyecto de reestructuración del orden económico y político mundial? ¿Es posible en el marco del orden internacional actual hablar de justicia económica global?

Proponer el asunto de la justicia económica global en el marco del orden internacional actual es no sólo algo posible, sino también normativamente necesario si se considera que el orden económico internacional actual está en evidente contradicción con los requerimientos de justicia. Está en contradicción con los requerimientos de justicia porque afecta de forma negativa a los más pobres. Afecta de forma negativa a los más pobres porque los trata injustamente. Los trata injustamente porque les viola los derechos humanos. Les viola los derechos humanos porque sostiene un orden institucional global, económico y político, que ha generado y mantenido las condiciones de extrema pobreza y desigualdad. En este sentido, lo que se impone como una exigencia de justicia es el asunto de la transformación de las relaciones de poder en el orden económico y político internacional entre las sociedades más ricas y las más pobres. El orden económico y político internacional que se construyó a partir del Consenso de Washington ha fracasado y, entonces, lo que hay que plantear es cómo se deben diseñar nuevamente las relaciones de poder en este orden. La posición de los teóricos liberales de la justicia global que demanda separar las exigencias de justicia global de cualquier objetivo político relacionado con la economía, es algo que la filosofía política debe superar.

La cautela de Rawls y Habermas en relación con la definición de tareas que debería tener una comunidad internacional reformada, cautela que los lleva a proponer que ésta debe ocuparse exclusivamente de la protección de los derechos humanos más elementales de la población mundial que puedan resultar violados por acciones militares o armadas tales como guerras de agresión, limpieza étnica y genocidio, pero alejarse de cualquier objetivo político relacionado con la economía, es incomprensible. Y lo es más porque proviene de filósofos que elaboraron para el contexto doméstico de la justicia, propuestas procedimentales de construcción de un orden justo en las cuales compatibilizaron las demandas de justicia y el respeto al pluralismo en las sociedades democráticas modernas (Habermas, 1992 y Rawls, 1971). Así mismo, la prudencia de Pogge respecto a no afectar de forma radical el sistema económico global, resulta equívoca. El asunto de la transformación de las relaciones de poder en el orden económico y político internacional entre las sociedades más ricas y las más pobres, que es exigido por razones de justicia, implica proponer reformas que permitan corregir de manera radical el proceso de la globalización económica. De acuerdo con los tres pasos del proceso que se han reconstruido se pueden proponer cambios substanciales que vayan dirigidos a la creación de las condiciones para un mundo más justo.

Si la primera oleada de la globalización, respaldada por los intereses de un capitalismo depredador, condujo a una globalización desequilibrada en la que los Estados Unidos, el Reino Unido, Japón y algunos países de la Zona del Euro, impulsaron la liberalización del comercio como una nueva manera para que los ricos y poderosos explotaran a los más pobres, una segunda globalización tiene que exigir una redefinición de las reglas de financiación de la inversión extranjera, de las reglas de negociación comercial, de las normas que definen los derechos de propiedad intelectual como las patentes y *copyrights*, de las reglas para definir una nueva política de empleo a nivel mundial, de las normas de la política monetaria internacional y de las normativas para articular el crecimiento de la economía con el desarrollo sostenible del conjunto del planeta. Los Estados Unidos y sus más poderosos aliados europeos abrieron con la Ronda de Uruguay áreas completamente nuevas de liberalización en la industria y los servicios, pero lo hicieron de forma desequilibrada. Empujaron a otros países abrir sus mercados a áreas en las que eran fuertes como los servicios financieros, pero resistieron con éxito los esfuerzos para que actuaran de manera recíproca. La agricultura fue otro ejemplo del doble rasero inherente a la agenda de liberalización que promovieron los estadounidenses y europeos. Aunque insistieron en que otros países redujeran sus barreras ante sus productos y eliminaran las subvenciones a los productos que les competían, Estados Unidos, el Reino Unido, Alemania y Francia mantuvieron las barreras a

los productos de los países emergentes, además de continuar con sus subvenciones masivas. Estados Unidos insistió, a instancias de las empresas farmacéuticas estadounidenses, en que las protecciones de la propiedad intelectual fueran lo más fuertes posibles. Esto hizo que se definieran los derechos de propiedad intelectual en el sistema de patentes en función de los intereses de las empresas farmacéuticas, determinando que se diera una subida de los precios de los medicamentos en los países emergentes, privando a los pobres y a los enfermos de los países pobres de las medicinas que tanto necesitaban. El comercio internacional se ha concentrado entre los países del primer mundo y aunque los mercados mundiales se han abierto y las transacciones entre los Estados se han incrementado las desigualdades entre los países pobres y ricos han aumentado (Stiglitz, 2003). Si tras el fracaso del orden económico y político internacional que se construyó a partir del modelo único formulado en el Consenso de Washington, se plantea, entonces, en la agenda política internacional el establecimiento de los lineamientos para una segunda globalización, en ésta se debe exigir, por razones de justicia global, que se de una nueva formulación de las políticas que determinan el funcionamiento de las instituciones que gobiernan el orden económico internacional, como el FMI, el Banco Mundial y los acuerdos de tarifas y de comercio de la OMC.

Otro ámbito de posibles procesos de reestructuración de las relaciones de poder en el seno del capitalismo tiene que ver con las políticas que se deben seguir cuando se produce una crisis de la economía de una potencia económica o una crisis mundial. La política económica que inventaron los apologistas del capitalismo financiero para reactivar la demanda mediante el endeudamiento de las empresas y de los hogares en los años noventa, fue absolutamente injusta, políticamente incorrecta y constituyó un absoluto fracaso económico para los Estados Unidos y para el mundo en general. Si se trataba de generar las condiciones para estimular el consumo de la gran masa, el intento de desplazar el riesgo macroeconómico hacia los hogares, conseguido mediante la activación de la demanda a través del crédito a los hogares, tuvo efectos absolutamente perversos y contraproducentes. Los efectos perversos del crack de la burbuja de la vivienda son: se disminuye el gasto de consumo de los hogares desactivando la demanda; se aumentan las pérdidas de las viviendas y del ahorro de millones de personas; y se destruye el empleo en todo el mundo. El estallido de la burbuja de la vivienda en 2008 trajo consigo que se acumularan los efectos negativos de todas las crisis anteriores, la del Japón en 1990, de México en 1995, de Tailandia, Malasia, Indonesia y Corea en 1997, de Argentina en 2002, generándose en el mundo entero un entorno de crisis, recesión y amenaza de depresión de la economía del mundo. En este sentido, se impone como una exigencia de justicia económica global el asunto de cómo se debe actuar ante una crisis de la economía de una potencia o una crisis mundial.

Otro profundo y radical proceso de reestructuración de las relaciones de poder en el seno del capitalismo tiene que ver con la organización de las empresas. El sistema de organización empresarial que se impuso con el cambio que la soberanía accionarial introdujo en las relaciones de poder al interior de la empresa determinó que los asalariados perdieran poder de negociación colectiva, y generó también un grave desequilibrio en la repartición de los ingresos en perjuicio de los asalariados. Así, el capitalismo financiero, sostenido en el valor accionarial y en el modelo único de la ideología neoliberal, hizo recaer sobre los asalariados, mediante la nueva estructura de gobierno de empresa, el peso del ajuste a las nuevas condiciones de competencia, que se produjeron como efecto del choque deflacionista proveniente de los países emergentes. En este sentido, se impone como una exigencia de justicia económica global el asunto de la transformación de la empresa, es decir, el asunto de la nueva definición en las relaciones de poder en el seno de las empresas entre los asalariados y los accionistas. Es necesario que el poder contractual de los asalariados se convierta nuevamente en colectivo. Y que los asalariados puedan apoyarse en organizaciones representativas de sus intereses económicos.

Bibliografía

1. ARBELÁEZ, Fernando (2007) “La dialéctica de las finanzas. Aristóteles versus Hegel”, *Anuario Odeon*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, N° 4.
2. AGLIETTA, Michel y Berrebi, Laurent (2007). *Désordres dans le capitalisme mondial*, Odile Jacob, Paris.
3. CORTÉS, Francisco (2010) “Una crítica a las teorías de justicia global: al realismo a Rawls, Habermas y Pogge”, *Ideas y Valores*, Bogotá, N° 142, abril, pp. 93-110.
4. CORTÉS, Francisco (2009). “La justicia económica global en el sistema internacional de Estados”, *Estudios de Filosofía*, Medellín, N° 39, pp. 215-241.
5. HABERMAS, J. (1998) *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
6. HEINRICH, Michael (2008) “Die gegenwärtige Finanzkrise und die Zukunft des globalen Kapitalismus”, *Phase 2.28*, Juni.

7. KRUGMAN Paul (2009) *De vuelta a la economía de la gran depresión y la crisis del 2008*. Grupo Editorial Norma, Bogotá.
8. LAFONT, Cristina (2008) “Justicia global en una sociedad mundial pluralista”, *III Congreso Iberoamericano de Filosofía-Memorias, Estudios de Filosofía*, Medellín, Octubre.
9. LORDON, Frederic (2008), *Pour en finir avec les crises financiers*. Ediciones Raisons d’agir, Paris.
10. MOELLENDORF, Darrell (2005) “The World Trade Organization and Egalitarian Justice”, en: Christian Barry and Thomas Pogge, (Ed.), *Global Institutions and Responsibilities: Achieving Global Justice*, Blackwell Publishing, Malden, USA.
11. MARKOVITZ, Harry (1952) “Portfolio selection”, *Journal of finance*.
12. POGGE, Thomas (2003) *World Poverty and Human Rights*, Polity Press, Cambridge.
13. RAWLS, J. (1971) *A theory of justice*. Oxford University Press, Oxford.
14. STIGLITZ, Joseph E. (2003) *Los felices 90. La semilla de la destrucción*. Taurus, Bogotá.

El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto*

Gabriel Marcel's Tragic Humanism: Human Being in a Broken World

Por: **Julia Urabayen Pérez**

Departamento de Filosofía

Universidad de Navarra

Navarra, España

jurabayen@unav.es

Fecha de recepción: 12 de mayo de 2009

Fecha de aprobación: 1º de octubre de 2009

Resumen: *Este artículo presenta la filosofía de Marcel como una reflexión sobre el ser humano que es, en el fondo, una forma de humanismo. Es, no obstante, un humanismo trágico, una visión del ser humano como un ser digno que puede destruirse a sí mismo. Esta capacidad de envilecimiento es tal que ha llevado a los seres humanos a vivir en un mundo roto. Sin embargo, la descripción que Marcel realiza de la sociedad industrial occidentalizada no cae en el desánimo, pues a pesar de que no se dan las condiciones óptimas, siempre es posible recuperar la sabiduría, el pensar capaz de ejercer un control sobre la técnica. En este escrito se describirá la filosofía concreta del francés, se pasará a su visión del ser humano y se concluirá con la exposición de su análisis de la crisis que está padeciendo el ser humano agónico tras la muerte de Dios.*

Palabras claves: *Humanismo, muerte de Dios, mundo roto, envilecimiento, sabiduría.*

Abstract: *In this paper, I deal with the philosophy of Gabriel Marcel, as a reflection on the human being which is, in the end, a kind of humanism. It is nonetheless a tragic one. He thought about the human being as a valuable being but with the capacity to self-destruct. This capacity of degradation is so far reaching that it has broken the world in which we live. But Marcel's picture of the Western Industrialized Civilization, as we can see in this article, is not a pessimistic one because, even if the best conditions are not present, it is always possible to recover the wisdom, the skill to think and to control the technology. That's why in this article, I will begin with a description of Marcel's concrete philosophy, then I will explain his anthropology and I will end with an exposition of his analyses of the crisis which the agonizing human being is suffering as a result of God's death.*

Key words: *humanism, god's death, broken world, degradation, wisdom.*

* El artículo forma parte del proyecto "Narrativas y globalización: la autobiografía como mediación cultural", que se encuentra en su segundo año de desarrollo y está financiado por la Universidad de Navarra (Programa PIUNA).

En un mundo sacudido por la crisis económica, las catástrofes humanitarias y los desastres ecológicos, entre otras cosas, la fragilidad, la contingencia y la sensación de indefensión se agudizan. Los seres humanos se sienten a la intemperie y perciben con desazón el miedo pascaliano ante el espacio infinito; en este caso, ante el vacío que se abre frente a uno.

Desde luego, no es la primera vez que tienen lugar tales sentimientos, percepciones, emociones y vivencias ante una situación de crisis. La literatura filosófica y no filosófica está llena de reflexiones en torno a estos temas. Sin olvidar que han sido muchos los pensadores que han reflexionado sobre estas cuestiones, en este artículo voy a abordar únicamente uno de ellos: Gabriel Marcel. Este filósofo francés ha sido muy poco estudiado en comparación con otros de sus coetáneos (nació el mismo año que Heidegger y Wittgenstein) y algunos de los filósofos de la siguiente generación (Sartre, Lévinas, Merleau-Ponty, Ricoeur, Arendt, por nombrar solo a algunos de los que acudieron a las tertulias de su casa).

A pesar de esto, sus reflexiones sobre la crisis que padece el hombre del siglo XX, y por extensión, el del XXI me parecen profundas, agudas y actuales, pues afrontan problemas que siguen siendo los nuestros. Comenzaré situando brevemente al autor, pues como pensador existencial es de los que considera que no debemos reflexionar de un modo abstracto; siempre pensamos en una situación, ya que somos seres encarnados.

Marcel se formó en la filosofía kantiana e idealista que dominaba la Sorbona durante las primeras décadas del siglo XX. Pero la dura vivencia de la Gran Guerra hizo que muy pronto percibiera que tal forma de pensar es incapaz de ofrecer una respuesta a los seres humanos que sufren y mueren. La búsqueda de un pensamiento más concreto y vital, le llevó, primero, a las clases de Bergson y luego a la formación de su propia filosofía como un pensar existencial. Marcel no solo vivió la Primera Guerra Mundial, también padeció la Segunda. Es decir, asistió a la ruptura de su mundo, a la caída de todo lo que parecía haber sustentado el apacible modo de vivir europeo.

Se ha hablado de las generaciones perdidas en ese período, de las vidas truncadas y de la barbarie que arrasó a la civilizada, o supuestamente civilizada, Europa. Muchos de los filósofos que vivieron tales acontecimientos centraron su obra en la comprensión de tal diluvio, en términos arendtianos, o de la ruptura del mundo, en terminología marceliana. En el caso del pensador francés, el impacto inicial fue la Gran Guerra y sus reflexiones sobre el mundo roto son, en parte, previas

a la Segunda Guerra Mundial. Si bien es cierto que ese terrible acontecimiento histórico hizo que su pensamiento se dirigiera con mayor intensidad hacia esa agonía y muerte del ser humano, y adoptara una forma cada vez más religiosa o cercana a la religión.

Su pensamiento ante tales acontecimientos se presenta más bien como una forma de humanismo que ya no es ilustrado en muchos puntos, pero que está muy lejos de ser postmoderno¹. En sus obras encontramos una imagen del ser humano que presta suma atención a las experiencias concretas, que se detiene en la descripción de la vivencia personal, que valora la existencia y trata de no obviarla ni perderla en los conceptos. Es decir, estamos ante un filósofo existencial y ante un pensador socrático, que busca, pregunta, indaga y camina mientras piensa o piensa caminando.

Comenzaré presentando muy brevemente su noción de filosofía existencial y cómo ésta le conduce a la antropología, condición que permite situar al autor; pasaré después a la descripción de los rasgos generales de su imagen del ser humano, requisito imprescindible para valorar su visión de la crisis del XX; y concluiré con la idea de mundo roto y humanismo trágico.

1. La filosofía existencial de Marcel: el camino hacia una antropología atenta al ser concreto

La filosofía concreta y existencial de Marcel tiene una raíz esencialmente metafísica y gnoseológica, pues su pregunta inicial es ¿qué es y cómo se conoce la realidad?, pero muy pronto estas cuestiones se dirigen al ser humano, que es el ser que se pregunta por el ser (Marcel, 1940: 192-193). Por ello la antropología se convierte en una pieza clave en el pensamiento de este filósofo francés. Desde sus primeras hasta sus últimas obras están presentes las preocupaciones antropológicas, pero su peso es cada vez mayor, ya que su atención se encamina progresivamente hacia el ser que hace la pregunta y no hacia la pregunta.

La antropología es una constante en las obras de Marcel, pero en ninguna de ellas aparece algo que se parezca mínimamente a un sistema o a una exposición global y ordenada de qué se entiende por tal saber a cerca del hombre, ni siquiera hay una explicación cerrada y totalmente definida de qué es el hombre. Lo que

¹ Marcel rechazaba la idea de humanismo si éste se entendía como una forma de afirmar la autosuficiencia del ser humano. Pero su pensamiento no es antihumanista, sino una versión diferente del humanismo.

uno encuentra al acercarse a sus escritos son descripciones, breves comentarios o reflexiones, exposiciones sobre un punto o tema concreto, conferencias, ensayos².

La forma de pensar y de escribir de Marcel es el diario, el apunte breve, el brotar de ideas al hilo de una reflexión personal y claramente situada o encarnada. Sin embargo, no hay que concluir que su pensamiento carece de unidad: su filosofía está profundamente conectada por una serie de preocupaciones y por un claro objetivo o punto de llegada. La filosofía concreta de Marcel, en la que hay que incluir su antropología, es un camino o más bien una serie de caminos y rutas que se dirigen hacia un “despertar”. Es este punto de llegada o este fanal que guía e ilumina la marcha el que dota de unidad a su pensamiento y el que impone una serie de condiciones a su punto de partida³. Como lo que se busca es existencial, el despertar de los seres humanos, el punto de partida también lo es: la existencia.

El pensamiento de Marcel es, pues, una filosofía concreta que va creciendo en estrecha unión a sus preocupaciones y desde un suelo nutricional básico: la intuición o más exactamente la seguridad de la condición humana⁴. Además, su antropología se presenta propiamente como una antropología metafísica y fenomenológica; o mejor dicho, como un pensamiento que pretende estudiar las condiciones metafísicas y fenomenológicas de la existencia personal⁵.

Se trata, según el propio autor, de una antropología existencial y no de una antropología esencial o centrada en la esencia del hombre⁶. Hay que profundizar en la existencia humana y en sus condiciones y no describir o analizar su supuesta esencia, aunque el francés afirma que el ser humano posee una esencia. Para evitar que su pensamiento pierda el carácter concreto, Marcel propone adoptar como punto de partida la seguridad existencial que posee todo ser humano de su propia condición (Marcel, 1971: 62-63) e ir profundizando en ella mediante dos métodos diferentes, pero inseparables: los análisis ontológicos concretos y la descripción

2 El pensador francés siempre rechazó la noción de sistema en filosofía. *Cf.* Marcel, 1940: 23. Frente a esta forma de entender la filosofía sostuvo que su pensamiento es una reflexión que parte de la vida y vuelve a la vida. *Cf.* Marcel, 1997: 49

3 Marcel considera que no tiene sentido reflexionar sobre el punto de partida, si antes no se ha considerado cuál es el punto de llegada o el objetivo que se pretende alcanzar. *Cf.* Marcel, 1940: 22.

4 Su pensamiento nace de una intuición (*Cf.* Marcel, 1971: 217-218), pero se refiere a la seguridad existencial y no a la noción de intuición de Bergson, que rechazó muy pronto. *Cf.* Marcel, 1912: 638-652.

5 Así es como define el autor su objetivo en su primera obra de importancia. *Cf.* Marcel, 1997: 249. Esta misma idea es recogida en una de sus últimas obras. *Cf.* Marcel, 1971: 59-75.

6 *Cf.* Marcel, 1964: 32-33, 70. Aunque hay que tener en cuenta que su noción de existencia y de esencia es muy confusa, pues acaba por definir ambas como apertura.

fenomenológica. Es decir, se parte de un conocimiento existencial, de una seguridad, y no de un conocimiento objetivo. Por ello la gran preocupación de este filósofo es no objetivar el conocimiento existencial, no perder el carácter individual y existente que aporta esa primera seguridad, lo que conduciría a sustituir lo real por un conocimiento conceptual, universal, impersonal y objetivo (Marcel, 1974: 339-340).

La manera más adecuada de evitar este riesgo es, según Marcel, mantener siempre el contacto con la realidad, no separarse de esa seguridad existencial, pues ésta “se ejerce sobre las condiciones estructurales” (Marcel, 1971: 169) de la existencia humana. Así pues, su antropología es un pensamiento concreto capaz de explicar qué es, o más concretamente, quién es el ser humano, apelando a su dimensión universal, pero sin perder su carácter existente ni su singularidad. Ello es posible porque para Marcel el estudio de la individualidad, si se hace correctamente, conduce al encuentro de la verdadera universalidad: las condiciones metafísicas o estructurales de la existencia. En las obras de este filósofo, estas condiciones van apareciendo al hilo de los análisis y de las descripciones del ser humano. Se presentan como tesoros encontrados tras un largo, paciente y concienzudo trabajo de excavación. Solo al final de su vida, después de haber investigado el ser humano por muy diferentes vías y caminos, estableció con claridad el número y el sentido de esas condiciones que él había ido desvelando y desentrañando en sus escritos y conferencias. Estas condiciones son: la encarnación, la itinerancia, la intersubjetividad y la intimidad o libertad; y en el fondo todas ellas son diferentes perspectivas sobre el mismo ser humano que es un ser complejo.

Ésta es, sin embargo, solo una de las dimensiones de su pensamiento antropológico. Al estudio de las condiciones metafísicas de la existencia humana, hay que añadir la consideración y descripción de las llamadas condiciones fenomenológicas, teniendo presente que éstas no se deducen de aquéllas y requieren un método de acercamiento propio: el análisis fenomenológico (Marcel, 1997: 249). Sin el estudio de estas condiciones, el estudio del ser humano quedaría incompleto y correría el riesgo de perder el aspecto más concreto e irreductible.

Por otra parte, es conveniente no olvidar nunca que para Marcel la plenitud del ser humano, su verdadero ser, no puede ser dicho en una definición porque éste es un misterio (Marcel, 1974: 341) y porque el lenguaje humano, objetivador, abstracto y conceptual, no puede expresar la realidad concreta y existente (Marcel, 1984: 295). Esto significa que, además de existencial, la antropología de Marcel es negativa. No porque sea una consideración peyorativa del ser humano, que no lo es; sino porque no es posible decir o expresar totalmente el ser del hombre. Ahora

bien, esta imposibilidad no se basa en un agnosticismo, pues Marcel mantiene que se conoce muy bien el misterio⁷; ni en un irracionalismo, ya que “esto naturalmente no quiere decir que sea incognoscible” (Marcel, 1997: 328), sino en una crítica a una determinada noción de razón⁸. El misterio se puede conocer mediante acercamientos concretos, pero no se puede reducir a un problema u objeto.

2. El ser humano es un ser complejo y digno

La antropología de Marcel comienza con la constatación del carácter primordial e ineludible de la corporalidad, tal como se concreta en su contundente afirmación: “yo soy mi cuerpo”. La encarnación es el modo de estar presente el hombre en el mundo: está en el mundo y mantiene relaciones con otros seres gracias a su cuerpo. El hombre es, pues, un ser corporal e inserto en el mundo⁹. Un ser que guarda una relación especial con su cuerpo y con su mundo: no tiene, sino que es su cuerpo y, gracias a ello, es y tiene su mundo. Con el objetivo de explicar y clarificar estas cuestiones, Marcel afirma que hay una distinción, que es un tópico de la época, entre el cuerpo-sujeto y el cuerpo-objeto. Esta diferencia se debe al modo de establecer la relación del cuerpo con la conciencia: en un caso, el cuerpo-sujeto, el cuerpo se da como experiencia interna; en el otro, el cuerpo-objeto, éste se da a la conciencia espacialmente. Estos dos modos de darse el cuerpo a la conciencia, aunque totalmente diferentes e irreductibles, son inseparables y complementarios (Marcel, 1997: 21). El cuerpo-objeto o cuerpo dado espacialmente es accesible a los demás seres humanos y está dotado de las mismas características que todo otro cuerpo. En cambio, el cuerpo-sujeto tiene un carácter íntimo y personal: es único e inaccesible a los otros.

Una vez establecida esta diferencia, Marcel insiste en que es necesario no reducir la corporalidad a la visión espacial y objetiva, al cuerpo visto como un cuerpo entre otros cuerpos, pues tal reducción empobrece al cuerpo¹⁰. Es decir, el índice personal pone de relieve que para el francés la afirmación “yo soy mi cuerpo” no es una profesión de materialismo, sino un rechazo de la identificación cartesiana del cuerpo con la mera extensión.

7 Este pensador no sostiene que el misterio sea incognoscible, pero afirma que no es objetivable. Cf. Marcel, 1974: 341-342.

8 Marcel no acepta una razón conceptual absoluta. Cf. Marcel, 1993: 46.

9 El francés define la encarnación en estos términos: “la situación de un ser que se aparece como unido a un cuerpo” (Marcel, 1940: 90).

10 Esto es lo que hacen las ciencias al estudiar el cuerpo, pero Marcel piensa que la filosofía no debe aceptar tal reduccionismo. Cf. Troisfontaines, 1968: 174.

El interés de Marcel por el cuerpo es filosófico y se centra en la cuestión de la encarnación o existencia corpórea, pero no entra en la descripción de cómo es el cuerpo humano, pues considera que el estudio detallado de los rasgos del cuerpo visto desde esta perspectiva le corresponde a las ciencias particulares (Marcel, 1997: 324). Tampoco explana el modo en el que se percibe el cuerpo propio ni la manera en la que actúa como una mediación que permite conocer las cosas como existentes. En último lugar, Marcel consideró que el sentido de su afirmación inicial, “yo soy mi cuerpo”, se podría reducir al siguiente: “*no es cierto decir que yo no soy mi cuerpo, que éste sea exterior a una cierta realidad central de mí mismo, ya que no hay verdad posible de la relación que uniría esta pseudo-realidad y mi cuerpo*” (Marcel, 1997: 253)¹¹. Es decir, el hombre no puede entenderse al margen o separado de su propio cuerpo y unido a él posteriormente no se sabe cómo.

Uno de los aspectos que más destacó Marcel es que solo en la medida en la que el hombre es un ser corporal, con una corporalidad dotada de potencialidades, puede mantener una relación instrumental y posesiva con las cosas (Marcel, 1997: 239). El hombre es capaz de tener cosas, de disponer de ellas y apropiárselas. Esta posibilidad humana marca una diferencia esencial entre tener algo y ser algo, y le sirve a Marcel para reforzar la tesis que afirma que el hombre es y no tiene su cuerpo (Marcel, 1991: 114-115). Solo la distinción entre estas dos categorías puede evitar el peligro de que el hombre acabe siendo devorado por sus posesiones y desposeído de su verdadero ser (Marcel, 1991: 48; y 1997a: 114).

A pesar de la gran variedad de posibles relaciones entre el cuerpo y las cosas, para él, todas son englobables bajo una misma categoría: el tener. El cuerpo considerado espacialmente tiene cosas, objetos e instrumentos¹². La posesión es posible por una característica peculiar del cuerpo humano: su potencialidad (Marcel, 1997: 239). Solo esta particular condición somática del hombre permite la posesión de cosas, lo que se presenta, para Marcel, como un perfeccionamiento del cuerpo.

Otro aspecto que destaca el francés en el análisis del tener es que lo tenido se puede perder y que esa pérdida no afecta esencialmente al poseedor, quien continúa siendo quien es (Marcel, 1991: 118). Por ello sostiene que la relación con las posesiones es una cuestión ética: hay que saber comportarse respecto a ellas, no

11 Para Gallagher la tesis marceliana es “la afirmación límite de la negación de objetivar la relación cuerpo-alma” (Gallagher, 1968: 50). Para este pensador francés no tiene sentido dividir al hombre en dos sustancias, pues es un ser espiritual y carnal, una persona encarnada.

12 En este sentido, se le puede aplicar igualmente la objeción levinasiana a Heidegger: nuestra relación fundamental con el mundo es el gozo y no la posesión.

permitir que sean las posesiones las que esclavicen al hombre. El gran peligro en este punto es, como ya he dicho, que el dominador puede terminar siendo dominado por sus dominios, por sus posesiones. Éste es uno de los aspectos que más destaca Marcel en su análisis del mundo roto.

El ser humano no es solo un ser corporal, también es un ser temporal, un ser cuyo modo de ser es una exigencia y participación en el ser: existencia. Éste es, sin duda, un punto clave: ¿se reduce el hombre a la fluidez, al paso del tiempo; o hay algo estable en él? ¿Es el hombre una existencia que se hace a sí misma o una vocación con un sentido? ¿Cómo vive el hombre el tiempo?

Marcel toma como referencia la filosofía de Bergson y mantiene que el hombre es un viajero, un ser itinerante (Marcel, 1997a: 149). El tiempo forma parte esencial de su existencia, que consiste en ir alcanzando una plenitud de la que ya se participa y que guía e ilumina su marcha, que es propiamente hacer el camino y no seguirlo (Marcel, 1970: 328). Marcel no entiende la existencia como una elección injustificada de unos valores que solo lo son porque han sido elegidos. Mantiene que la existencia es un hacerse libremente, pero este hacerse está iluminado por una dimensión, que siendo interior al hombre, es trascendente y dota de estabilidad y sentido a esta realidad contingente, finita y temporal que es la existencia humana (Marcel, 1998: 10-11). La existencia humana no es, por tanto, la nada, es más bien una participación en el ser o una exigencia ontológica (Marcel, 1995: 38).

El carácter temporal de la existencia humana es esencial e innegable, pues “la existencia no puede ser de ninguna manera destemporalizada” (Marcel, 1959: 147), pero no convierte al hombre en un ser para la muerte, en un ser cuya existencia está bajo el peso de la desesperación y la mortalidad. El tiempo es para el hombre la ocasión de perderse o la oportunidad de ganarse, y esta alternativa está al alcance de la libertad.

El peso del tiempo depende de cómo se viva humanamente, de cómo el hombre se apropie y haga suyo su tener que realizar su existencia. El tiempo humano no es lineal, sino que está marcado por la intensidad mayor o menor de ciertos momentos (Marcel, 1997a: 210-211) y por la prioridad de la vivencia no intencional o existencial frente al tiempo de los relojes, tiempo sociológico u organización social del tiempo. Para Marcel hay dos formas totalmente diferentes de vivir humanamente el tiempo: como un tiempo cerrado y como un tiempo abierto (Marcel, 1997: 284). Estas vivencias del tiempo son sumamente importantes, pues marcan profundamente la actitud del ser humano ante su propia vida. La clausura del tiempo conduce y está vinculada a una actitud de indisponibilidad ante los otros, a una inquietud ante

el paso inexorable del tiempo que va consumiéndose. En cambio, la apertura del tiempo pone de relieve la disponibilidad de la persona que entiende el tiempo como un crecimiento o una forma de ir realizando la propia vocación.

El tiempo cerrado conduce a una imagen del hombre como un ser abocado a la muerte, como un ser desesperado que vive un tiempo que se consume (Marcel, 1945: 93-94). La clausura del tiempo impide para el pensador francés la alegría, hace imposible el verdadero y pleno desarrollo de uno mismo. El tiempo cerrado surge al considerar éste desde el punto de vista del tener: el número de años de vida que uno tiene, el tiempo que a uno le queda antes de la muerte y así visto este tiempo ahoga al hombre (Marcel, 1940: 224-225).

El tiempo abierto, en cambio, permite la unificación, el perfeccionamiento de uno mismo. Es el tiempo del ser que muestra que el hombre es un ser para la eternidad (Marcel, 1968: 73). El hombre como ser itinerante es un ser en ruta, un ser temporal que se encuentra entre dos mundos y esto hace que sea posible cerrarse en el tiempo, lo que conduce a la desesperación, y también hace viable abrirse a una noción positiva del tiempo que, a través de ciertas experiencias espirituales como el amor, la esperanza y la fidelidad, conduce a la eternidad.

En su análisis del tiempo es clave no perder de vista que el ser del hombre no es su vida (Marcel, 1991: 36). La vida es el transcurso de tiempo que hay entre el nacimiento y la muerte, pero el hombre es mucho más que esto. El ser del hombre es más que su vida, pero no es algo estático o inmóvil¹³; es una articulación de lo temporal y lo intemporal, una acumulación de historia, que denota espiritualidad y que Marcel llama “profundidad” (Marcel, 1997a: 207). Esa profundidad es una llamada, vocación o invitación a dar sentido a la propia vida, a hacer de uno mismo lo que tiene que ser¹⁴ y, por ello, es la aceptación del don que es la propia vida; a lo que Marcel denomina disponibilidad. Desde esta perspectiva, la vida se presenta como una prueba para que el hombre llegue a ser quien es (Marcel, 1991: 143). Por ello la temporalidad humana, al igual, que la corporalidad está atravesada por cuestiones éticas y muestra con mayor claridad el papel de la libertad y el núcleo de la intimidad humana. Una intimidad que es apertura, especialmente a la intersubjetividad.

Marcel destaca que esta apertura del hombre a su perfección se muestra estrechamente unida a la disponibilidad ante los otros seres humanos. El hombre

13 Para Marcel solo lo abstracto posee esas características y el ser del hombre es sumamente concreto. Cf. Marcel, 1997a: 205.

14 El drama de toda vida humana es que esta llamada permanece inarticulada, por lo que es muy fácil equivocarse respecto a lo que uno está llamado a ser. Cf. Marcel, 1997a: 152.

es un ser intersubjetivo, un ser con otros seres. Ser con otros es, por una parte una condición metafísica de la existencia personal, pues no hay yo sin tú (Marcel, 1997a: 198); y por otra, es una condición de perfeccionamiento, ya que el ser humano es más plenamente al abrirse a los otros: “me afirmo como persona en la medida en la que creo realmente en la existencia de los otros” (Marcel, 1998: 26).

Cualquiera de las formas en las que se establezca la relación intersubjetiva se hace, no a través del conocimiento, sino gracias al amor, que es un contacto no abstracto ni objetivo con el ser del otro (Marcel, 1961: 97). El amor trata al otro como un tú y no como un él porque lo presenta como un ser dotado de posibilidades y dispuesto a responder a la solicitud del otro (Marcel, 1997: 137-138)¹⁵. Además, el amor “es esencialmente el acto de una libertad que afirma otra libertad” (Marcel, 1961: 97). Para el francés, por tanto, la intersubjetividad es una condición de perfeccionamiento propio porque se basa en el amor y éste respeta la individualidad, la libertad, la espontaneidad y creatividad del ser amado como otro ser: “amar a un ser es esperar de él algo indefinible, imprevisible; es al mismo tiempo darle de alguna manera el medio de responder a esta espera” (Marcel, 1998: 63).

Esta dimensión es fundamental, ya que hace ser plenamente al ser humano como ser libre y responsable, como ser abierto capaz de crecimiento. Es más, Marcel piensa que solo de esta forma se logra alcanzar la verdadera individualidad: “participamos del ser exclusivamente en la medida en la que nos constituimos como individualidades, en la medida en la que nos creamos por el amor como sujetos puros” (Marcel, 1961: 97).

La intersubjetividad es un encuentro de dos seres personales, una comunión en la verdad en la que hay una relación personal entre los interlocutores y ese encuentro o presencia mutua es lo que enriquece al yo, ya que “me hace ser más plenamente que lo que sería sin ella” (Marcel, 1997: 221). Para Marcel la intersubjetividad es, pues, la capacidad de abrirse a los otros seres personales y encontrarse con ellos como seres espirituales, como otro tú con el que se dialoga y se entra en comunión. En este sentido, su visión del hombre se acerca a la de Mounier, pues el padre del personalismo francés afirma que la comunión, y no solo la comunicación, es una de las dimensiones esenciales de la persona. En cambio, esta comprensión personalista

15 Unas páginas antes había señalado que “l’amour ne s’adresse donc pas à ce que l’aimé est en soi si par ce qui est en soi on entend une essence. Tout au contraire. L’amour porte sur ce qui est au delà de l’essence, j’ai dit déjà que l’amour est l’acte par lequel une pensée se fait libre en pensant une liberté. L’amour en ce sens va au delà de tout jugement possible, car le jugement ne peut porter que sur l’essence; et l’amour est la négation même de l’essence (il implique en ce sens la foi au renouvellement perpétuel de l’être même, la croyance que rien n’est jamais, que rien ne peut être, absolument perdu)” (Marcel, 1997: 64).

del ser humano como un yo abierto a un tú es duramente criticada por Lévinas, quien afirma que, de esta forma, se excluye al tercero y se establece una comunidad cerrada, una comunidad de nosotros que excluye al otro (Riva, 2005: 633-655).

El ser humano no es propiamente sí mismo sin los demás, no es un individuo, sino un ser personal y comunitario: abierto a los otros y unido a ellos por lazos de amor y no de mero interés. Pero esto no significa sacrificar el hombre a la sociedad: su carácter único e irrepetible no puede supeditarse a la masa, aunque no puede desarrollarse sin el trato con el otro¹⁶. El hombre debe superar la masa y la subordinación a la colectividad y recuperar el verdadero sentido de la comunidad, pues “la comunidad es esencial para la personalidad porque la intersubjetividad, o relación con otro, en la que está basada nos proporciona unos medios de descubrirnos a nosotros mismos y de buscar nuestros soportes en el mundo” (Smith, 1984: 343). La comunidad es necesaria para definir la propia personalidad y para insertarse en el mundo, pero no debe ahogar la propia individualidad.

Solo teniendo presente esta imagen del hombre como ser complejo, como espíritu encarnado, puede entenderse el análisis del mundo roto, o de la crisis, que realiza Marcel, especialmente en sus últimas obras. Ante la sociedad actual, el pensador francés afirma que es necesario humanizar la civilización, lo cual implica una reforma que “consiste ante todo en una restauración de los valores: tenemos que aprender de nuevo la distinción entre lo verdadero y lo falso, entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto, como un parálítico que ha recobrado el uso de sus miembros debe aprender de nuevo a caminar” (Marcel, 1991a: 32).

3. La crisis del ser humano: el humanismo trágico y el mundo roto

Al realizar el estudio de las condiciones fenomenológicas, es decir, de la situación actual del hombre, Marcel descubrió que éste es un ser agónico sometido a las técnicas de envilecimiento y, por lo tanto, en constante peligro de perder su dignidad y su valor; y un hombre problemático, que, al vivir, en una civilización industrial e individualista ha sido despersonalizado y objetivado (Marcel, 1955: 73). Ante las variadas formas de envilecimiento a las que se encuentra sometido el ser humano, la tarea principal del filósofo es permanecer despierto y dar la voz de alarma para evitar que el hombre termine con lo humano. El problema fundamental es que los medios o los requisitos necesarios para tal empresa son precisamente los que han sido más descuidados y despreciados en las sociedades industrializadas.

16 Marcel critica duramente la idea de nivelación y de masa. Cf. Marcel, 1991a: 90-91.

De ahí que el francés hablara de humanismo trágico: el hombre ha muerto y no se dan las condiciones óptimas para que se salga de semejante situación. Por lo tanto, ya no es posible una sabiduría risueña, basada en la autocomplacencia.

A primera vista pueden parecer extrañas semejantes afirmaciones en boca de quien ha sido presentado como el filósofo de la esperanza, pero es imprescindible no olvidar que Marcel nunca se propuso ocultar las dimensiones más dramáticas de la existencia humana, presentadas especialmente en su teatro, y que el tono de su obra sigue siendo esperanzado. Un humanismo trágico es un modo de humanismo y la muerte actual del hombre para él no es metodológica, sino a la vez histórica y metafísica, pero puede detenerse.

Esta muerte es histórica porque está unida a una serie de aspectos o condiciones que se dan en un momento puntual y fomentan el desarraigo del ser humano así como su conciencia de la ruptura del mundo: entre otros factores Marcel señala el nacionalismo, la revolución industrial y el maquinismo¹⁷, el liberalismo, que ha provocado un fuerte individualismo, el marxismo, que en el fondo no ha superado el individualismo y sobre todo, las dos Guerras Mundiales (Marcel, 1955: 24-25). Esta idea de mundo roto la pone en boca de una de las protagonistas de su obra de teatro del mismo título, que afirma que el mundo es como un reloj que ha dejado de funcionar, como algo que ha dejado de latir y de tener un ritmo, un corazón o un alma (Marcel, 1973: 121). Además, ésta es una crisis metafísica porque afecta al ser del hombre, anula la distinción entre ser y tener, y acaba produciendo su muerte tras una larga enfermedad.

La consideración fenomenológica del hombre del siglo XX presenta, como ya he destacado, el aspecto más sombrío del ser humano: su desolación, su desesperación, su envilecimiento, su crisis, en definitiva, su agonía. A pesar de que la situación es entristecedora, el discurso de Marcel no lo es; él sigue confiando en el ser humano y más concretamente en el ser humano que reflexiona: el filósofo. En mi opinión, la esperanza que ilumina todo su pensamiento no le abandonó nunca. Aunque algunas de sus descripciones destaquen los aspectos negativos, especialmente las que se refieren a la técnica y más concretamente a la tecnocracia, su idea rectora es positiva: el desierto o la lepra, como la llamó Marcel, puede ser detenida. Pero su discurso incide cada vez más en el papel de Dios y, por eso, he dicho que es progresivamente más religioso.

17 “On pourrait donc, à ce stade de la réflexion, se demander à la suite de quels événements historiques ont pu se produire les transferts de population ou les déportations massives qui ont abouti à l’apparition de l’homme de la baraque. Je n’insisterai pas sur cet aspect purement historique du problème. Mais ce qu’on peut certainement remarquer, c’est qu’il s’est produit au XIX^e siècle une conjonction du nationalisme d’une part, de la révolution industrielle d’autre part, dont les effets sur le plan humain ont été des plus néfastes” (Marcel, 1955: 23-24).

Como siempre, el filósofo existencial comienza con la descripción: la situación del hombre contemporáneo está caracterizada por el desprecio de lo humano en el hombre, por la ruptura del mundo, que es debida principalmente a lo que Nietzsche denominó la muerte de Dios. El hombre contemporáneo es para Marcel un ser marcado por la muerte de Dios, pues ése es el horizonte existencial del hombre que vive en la civilización tecnocrática actual.

En este mundo que es un puro mecanismo sin alma, nos encontramos ante el hombre problemático que es una pregunta acerca de sí mismo y una carencia de respuesta. La interrogación por uno mismo es extemporánea, siempre ha acompañado al ser humano¹⁸. Pero esta pregunta acerca de la identidad propia es actualmente más acuciante porque la crisis del hombre es tan profunda que no solo afecta a la propia intimidad, lo que se caracteriza por la falta de referencias internas para encontrar la propia identidad, sino que también afecta a su dimensión intersubjetiva, itinerante y encarnada: las relaciones con los otros seres humanos se establecen de forma impersonal por medio de las funciones o roles sociales, el tiempo humano es aplastado por el de los relojes que pautan la vida en su totalidad y la corporalidad es vista desde un ángulo funcional y casi mecánico. El hombre cuya intersubjetividad, interioridad, temporalidad y encarnación están en crisis es, según Marcel, el “hombre de la barraca”: el hombre desposeído de todo, el hombre sin hogar, no en sentido físico, sino espiritual.

Para Marcel un hombre cuya intimidad, intersubjetividad, itinerancia y encarnación están en crisis es un ser que vive en un mundo roto, al que él denominó “la civilización industrial”, que es la civilización que está cimentada sobre los valores funcionales y utilitarios, y se caracteriza por el dominio o hegemonía de la técnica, convertida en tecnocracia. Estas características de la sociedad técnica, según el francés, están conduciendo a la visión del hombre como un ser carente de sentido ontológico y funcionalizado o reducido a las funciones que cumple.

Esta situación es envilecedora porque la persona está siendo tratada como un objeto manipulable. Para Marcel la civilización contemporánea, caracterizada por su lucha en favor de los derechos del hombre, es inhumana, deshumanizadora y ataca constantemente los derechos más básicos de la persona. Por ello la descripción marceliana del hombre y de la situación del siglo pasado se centra en dos aspectos que él valoró como los más significativos: la muerte de Dios y la agonía del hombre, y la civilización industrial, la objetivación y degradación del ser humano debido a la aplicación de las técnicas de envejecimiento.

18 De ahí la diferencia entre inquietud y angustia.

El hombre del siglo XX es un ser enfermo o incluso moribundo que se ha perdido a sí mismo, que ya no sabe qué significa ser un ser humano. Ésta es la enseñanza que Marcel aprendió de la difícil situación histórica que vivió. Del análisis de ese estado de agonía, el francés concluyó que no se trataba principalmente de un aspecto histórico o momentáneo, sino de algo más profundo: una verdadera necrosis debida a la muerte de Dios (Marcel, 1955: 26)¹⁹.

Esta muerte ha significado la desaparición de “una determinada manera de concebir bien a Dios mismo, o bien, hablando más propiamente, del modo determinado de relación que me une a ese Dios al que me refiero en tanto que hombre” (Marcel, 1955: 61). La muerte de Dios es la pérdida de la referencia del hombre a Dios y, como resultado, la absolutización del hombre: el ser humano que ya no tiene una relación con Dios se convierte en su propio ídolo, pero lo trágico es que poco a poco éste se destruye a sí mismo²⁰. La pérdida de toda referencia trascendente ha implicado que el hombre, situado en el lugar de Dios, se ha desmoronado al carecer de orientación o de un fanal que ilumine su caminar.

De ahí que para el filósofo existencial la única posibilidad de superar la agonía del hombre consista en recuperar la relación adecuada con lo que es diferente y superior al ser humano. Esta opción implica acabar con la concepción de un Dios causa y encontrar un nuevo camino hacia un Dios personal que permitirá detener la agonía del hombre (Marcel, 1955, 64-65). Para hallar esta dimensión trascendente es imprescindible el recogimiento, el contacto con la propia intimidad en la que se encuentra la vocación personal, que lleva a la apertura porque es un don recibido. Hay que dirigirse hacia la tradición socrático-platónica, que tan bien ha incidido en la unión del aspecto ético y del objetivo en el conocimiento. Pero, como ya he señalado, para el francés el mundo actual hace muy difícil las condiciones necesarias para encontrarse a sí mismo, pues es la civilización del ruido y de la velocidad, y además ha degradado la noción de sabiduría, ya que he desdeñado la tradición, el valor del conocimiento que aporta la vida y el sentido común.

19 Comentando esta idea de Marcel, Seco afirma: “es a partir de la muerte de Dios nietzscheana cuando el hombre tiende a devenir en un sentido radical una cuestión por sí mismo. El hombre no tiene asegurada la legitimidad de su existencia. Ninguna certeza existencial le conforta y le confirma como un ‘donné’ irrecusable. Este desplazamiento de la cuestión filosófica engendra lo que Marcel llamaría ‘une véritable nécrose’ y que viene a ser el origen de la angustia metafísica moderna” (Seco, 1989: 572).

20 “L’homme, à partir du moment où il entreprend de se poser lui-même comme un absolu, c’est-à-dire précisément de se libérer de toute relation, de toute référence à un autre que lui-même, ne peut en dernière analyse que se détruire, ou bien, ce qui d’ailleurs revient finalement au même, déboucher dans une idolâtrie” (Marcel, 1955: 61-62).

Para Marcel lo verdaderamente importante, y en lo que concentró su reflexión, son las consecuencias desastrosas que ha tenido esa muerte de Dios para el hombre²¹, pues ésta lejos de abrir el camino al superhombre y a la aparición de valores superiores, lo único que ha reportado al hombre ha sido el más absoluto nihilismo. La muerte de Dios en el pensamiento de Nietzsche es la culminación de la transmutación de los valores porque, como decía uno de los personajes de Dostoievski, sin Dios todo es válido, pues los valores dependen de una jerarquía, una vez rota la cual todo pierde su valía y la pérdida de los valores ha supuesto la agonía del hombre. Lo trágico es que a la muerte de Dios, acontecida en el XIX, le ha seguido la muerte del hombre en el XX.

Tras la muerte de Dios, el nihilismo, por tanto, se ha extendido y el hombre se ha encontrado en una situación de absoluta carencia de referencias o puntos fijos: es un ser que deambula sin ningún apoyo ni asidero; pero el hombre, a pesar de lo que piensan los existencialistas, no puede vivir sin nada a lo que aferrarse, sin algo que le indique una ruta a seguir (Marcel, 1993: 47).

Este ser humano así descrito es un ser alienado, pues alienación es “el hecho de que el hombre parece haberse convertido cada vez más en un extraño para sí mismo, para su propia esencia, hasta el punto de poner en duda esta esencia o por lo menos negarle toda realidad original, como hemos podido ver en las expresiones más extremas del existencialismo contemporáneo” (Marcel, 1955: 10). La manifestación más clara de esta alienación la encuentra Marcel en lo que él llama “el hombre de la barraca”. Éste es un ser humano que vive en un mundo inhumano, en el que no puede enraizar o encarnarse, que trabaja en un lugar impersonal y sin ninguna relación con la naturaleza. Es un hombre que tuvo una vida, un hogar, una familia, unas raíces y lo perdió todo: es el desposeído y el desplazado que no encuentra una respuesta a la pregunta ¿quién soy yo? (Marcel, 1955: 12).

Esta pregunta y este desarraigo afectan profundamente al hombre contemporáneo, no solo al desplazado, sino también al que continúa viviendo en el mismo lugar, pero ha perdido el sentido de su encarnación, del hacer del

21 “A l’affirmation proférée par Nietzsche: Dieu est mort, près de trois quarts de siècle plus tard une autre affirmation, moins proférée que murmurée dans l’angoisse, vient aujourd’hui faire écho: l’homme est en agonie. Entendons-nous bien: cette affirmation est dépourvue de toute visée prophétique [...] Dire que l’homme est en agonie, c’est dire seulement qu’il se trouve mis en présence non pas d’un événement extérieur, tel que l’anéantissement de notre planète, qui pourrait être la conséquence d’un cataclysme sidéral, par exemple, mais des possibilités de destruction complète de lui-même qui apparaissent aujourd’hui comme résidant en lui, à partir du moment où il fait un mauvais usage, un usage impie des puissances qui le constituent” (Marcel, 1991a: 21).

mundo su casa. El enfrentamiento del hombre a esta carencia de respuesta y a este desarraigo le hace “tomar conciencia del carácter precario y contingente de las condiciones que constituyen el cuadro mismo de su existencia” (Marcel, 1955: 17). Le ponen frente a frente con la finitud y la contingencia. De ahí la importancia que ha adquirido la angustia en pensadores de la talla de Heidegger y Sartre (Marcel, 1955: 135-151).

Sin embargo, para Marcel existe una vía para superar esta situación agónica y desesperante: dejar de lado el orgullo y la pretensión de dominio, es decir, reconocer la necesidad de algo o, más concretamente, de alguien superior (Marcel, 1977: 23). El reconocimiento de esta demanda de que exista alguien que ofrezca al hombre la respuesta a la pregunta por quién es podría formularse del siguiente modo: “tú que eres el único que posees el secreto de lo que soy y de lo que puedo llegar a ser” cuéntamelo (Marcel, 1955: 75). El hombre tiene que encontrar el espejo en el que mirarse y ese espejo solo puede ser Dios, pues el ser humano es *Imago Dei* (Marcel, 1955: 26)²². Junto a esta espera o esperanza de tipo más bien religioso, también existe en la obra del francés una confianza depositada en el ser humano, pues éste es capaz de ejercer su libertad para alcanzar un conocimiento de su intimidad que le ayude a guiar su existencia. Para ello es imprescindible recuperar el valor de la sabiduría, de un pensamiento que supere el espíritu de abstracción.

Por otra parte, en su análisis del mundo roto, Marcel destaca que la era en la que vive el hombre del siglo XX, y habría que añadir, en parte, el del XXI, es la de la técnica o la de la civilización industrial. Éste es un hecho que puede recibir lecturas y valoraciones muy diversas: desde los más optimistas que ven en las técnicas y el progreso material la solución de todos los problemas hasta los más pesimistas que perciben las técnicas como la causa de todos los males que padece el hombre. La postura de Marcel es intermedia: cree que las técnicas en sí mismas son positivas, pero afirma que la desorbitación de las mismas o tecnocracia es algo absolutamente negativo²³.

La tecnocracia es negativa porque considera que el valor de todo, incluido el hombre, se mide por el rendimiento y los resultados. La crítica de Marcel se dirige

22 Para Marcel “el hombre no puede explicarse a sí mismo ni comprenderse más que en el caso de que se abra a una trascendencia” (Cañas, 1988: 235).

23 Algunos autores han afirmado que Marcel descalificó las técnicas y adoptó una actitud catastrofista. Por ejemplo, Gallagher considera que la actitud tan negativa que Marcel adopta ante las técnicas es una de las deficiencias de su pensamiento. Cf. Gallagher, 1968: 253. Ante la posibilidad de tal acusación, Marcel afirmó que su postura ante las técnicas había ido matizándose pasando desde una primera posición más bien hostil a una aceptación de su valor positivo. Cf. Marcel, 1968a: 99-100.

a este tecnicismo desorbitado, a la exacerbación de los valores técnicos: “el que es de temer es el tipo de pensamiento que tiende a instaurarse en un mundo entregado a los técnicos, allí donde ciertos valores no han sido cuidadosamente preservados. El técnico corre el riesgo entonces de imaginarse que en los dominios que no son suyos es posible hacer triunfar procedimientos más o menos análogos a aquellos que él usa con éxito sobre su propio terreno. Pero es una vía abstracta y peligrosa ésta que tiende a prevalecer en los tecnócratas” (Marcel, 1960: 21). Estos peligros invitan y exigen una reflexión sobre la civilización industrial y las técnicas que ponga de relieve que no es posible volver a un mundo sin técnicas, lo que es un anacronismo (Marcel, 1965: 7), pero es necesario un control, que lo aportará la reflexión sobre el sentido de los medios y los fines.

La tecnocracia es el resultado de la civilización industrial, que es un cierto modo de vida que se desarrolla en un lugar alejado de la naturaleza o entorno rural: se trata de un medio técnico, artificial e inhumano formado por la fábrica y la ciudad, que es un anexo a las fábricas (Marcel, 1955a: 17-18). Se construye en torno a las máquinas y el maquinismo, cuyo objetivo es el intento de dominación de la naturaleza, lo que ha acabado esclavizando a la naturaleza y al propio hombre: el dominador ha sido dominado por sus propias técnicas (Marcel, 1955a: 23). Para el francés la liberación de la naturaleza es positiva, pero puede convertirse en esclavizadora.

Esta paradójica situación se debe a que las categorías o valores técnicos, la precisión y la exactitud, aspiran a “convertirse en el modelo según el cual se tiende a imaginar el universo, es decir, que las categorías según las cuales ese medio se constituye son aquellas mismas que se pretende utilizar para formarse una concepción objetiva del mundo” (Marcel, 1955a: 36). Las categorías técnicas están construyendo el mundo a su imagen y esto conduce a un ejercicio de violencia sobre la naturaleza, que es sacrificable a la realización de los planes abstractos (Marcel, 1955a: 37). No solo no se dudará en violentar la naturaleza, sino que tampoco se vacilará en someter el hombre a las mismas técnicas que la naturaleza; éste es tan manipulable como aquélla: “cada individuo es considerado como una cierta unidad sobre la cual se puede y debe proceder como sobre las demás unidades de la misma categoría” (Marcel, 1955a: 40). Esta civilización es inhumana y deshumanizadora, ha roto el espejo en el que el hombre se veía y por eso cuando al hombre se mira en ese mundo “le es devuelta una imagen cada vez más monstruosa, de ese mundo y de sí mismo, imagen cada vez más deforme, cada vez más indescifrable” (Marcel, 1955a: 41).

Esta falta de reconocimiento es un estado enfermizo. El siglo XX ha sido para Marcel el de la lepra (Marcel, 1936: 117-118) y la pobreza espiritual que están unidas a la abstracción que “no es separable de una falta de amor que consiste en la incapacidad para tratar a un ser como un ser, y en el hecho de sustituir ese ser individual por una determinada idea, una determinada designación abstracta” (Marcel, 1964: 161). Esta abstracción no es la capacidad humana de abstraer, que es legítima y necesaria, sino el espíritu de abstracción, que es una exacerbación de orden pasional que reduce las personas a casos de una idea general o a masa (Marcel, 1991a:16-17).

A ese hombre que ha perdido su individualidad y sus particularidades se le aplican con vehemencia las técnicas de envilecimiento, que son “el conjunto de procedimientos deliberadamente puesto en obra para atacar y destruir en los individuos pertenecientes a una categoría determinada el respeto que pueden tener por ellos mismos, y para transformarlos poco a poco en un desecho que se aprehende a sí mismo como tal, y no puede a fin de cuentas más que desesperar, no solo intelectualmente sino también vitalmente, de sí mismo” (Marcel, 1991a: 37). Cuando estas técnicas se aplican al hombre lo convierten en una cosa y conducen a la negación de su identidad. Además, estas técnicas se presentan hoy en día con un rostro menos sanguinario que en la época nazi, pero son igualmente, o incluso más, peligrosas. Marcel reflexionó acerca de algunos de estos procedimientos para envilecer al hombre: la propaganda, el fanatismo, la ideología de la historia, la sociedad del bienestar y algunos de los problemas presentes en las democracias actuales. Todas estas técnicas de envilecimiento ponen de relieve la situación paradójica y contradictoria de un ser dotado de una dignidad peculiar y sometido a la máxima indignidad como resultado de su propia actitud ante la realidad y ante sí mismo.

Esta contradicción a la que ha dado lugar la civilización industrial tiene su origen en una comprensión fáustica de las técnicas: se ha permitido que invadan ámbitos que no les corresponden y se ha considerado que no era necesario ningún control ni potencia que limitase las técnicas. Pero eso no es así: es preciso un control de las técnicas que permita establecer sus límites, que ofrezca unos valores más allá de la precisión y la especialización que hagan al hombre capaz de conocer la situación en la que vive y le ayuden a ejercer su acción sobre el mundo de un modo responsable. Ése es el papel que debe jugar la reflexión en el mundo actual (Marcel, 1955a: 32-33).

Sin embargo, esta introducción de la reflexión como elemento de juicio se tiene que enfrentar a un gran obstáculo, ya que el hombre fáustico cree “no deber

nada a nadie y se siente inclinado a rechazar sistemáticamente todo control que vendría a imponerle límites, como si ese control respondiese a una usurpación, a una intrusión arbitraria” (Marcel, 1955a: 31). Es decir, el intento de introducir la reflexión como elemento moderador de las técnicas se tiene que enfrentar con el orgullo o *hybris* humana: “¿contra qué, la sabiduría, en cuanto tal, está llamada a volverse? Contra la *hybris*, contra el orgullo. Allí donde el contrapeso falta, las técnicas, abandonándose de alguna manera a su propio peso, se entorpecerán con una carga de orgullo que no forma de ninguna manera parte de su esencia. Solo que no debemos olvidar, una vez más, que las técnicas no tienen realidad intrínseca. No se dejan disociar más que por una abstracción, en realidad viciosa, del ser que las ejerce, que se complace en ellas y corre finalmente el riesgo de convertirse en su prisionero” (Marcel, 1955a: 34).

La reflexión muestra que las técnicas son un medio para lograr un fin y no un fin en sí mismas y que han de ser tratadas como tal. Es necesario, por tanto, volver a ubicar a las técnicas en su lugar adecuado y evitar que al convertirse en criterio absoluto se vuelvan inhumanas (Marcel, 1997a: 164; 1991a: 45)²⁴. Ése es el papel de la sabiduría y más concretamente del filósofo, que ha de ser militante: “ya he dicho anteriormente que la única sabiduría posible, hoy día, era trágica; se puede decir también que no puede ser más que militante y que ella no podría parecerse en nada a la especie de bienestar moral en el cual se instalaron, en el pasado, tantos hombres que no eran más que jubilados de la vida” (Marcel, 1965: 9). Esta labor es ardua, pero no imposible: la luz de la esperanza sigue brillando, pero es necesario que el hombre reconozca que necesita ayuda: “la reflexión basta para enseñar que si esta lucha es posible, es justamente porque el hombre no se encuentra solo: reducido a sí mismo, a sus únicas fuerzas, no tardaría en hundirse en el abismo que se ha cavado bajo sus pies a medida que, embriagado por sus conquistas, llegaría a desconocer y a negar aquello mismo que le hizo hombre o espíritu” (Marcel, 1965: 20).

Así pues, para salir de la crisis es imprescindible que haya algunos hombres que asuman la difícil tarea de reflexionar sobre la realidad y de encontrar su sentido. Estos hombres capaces de escuchar la tenue voz que invita a defender lo “universal en el hombre” (Marcel, 1991a: 17) son, según Marcel, los filósofos u hombres de pensamiento.

24 Parain-Vial ha señalado que el mayor peligro que Marcel veía en la tecnología era la tendencia a transformar las técnicas, que son medios, en fines y el riesgo incluido en dicha tendencia de acabar convirtiendo al hombre en un esclavo. Cf. Parain-Vial, 1989: 43.

El filósofo para Marcel es el hombre que escucha y responde a una llamada, que muchas veces no se puede formular de modo claro, y que invita a hacer el mundo más humano. Esa escucha atenta es en el fondo un papel de vigilancia. El filósofo es, pues, un hombre con una vocación netamente humanística²⁵. En este sentido, Marcel está retomando una de las ideas nucleares de la filosofía socrático-platónica. De esta misión o vocación se siguen los rasgos más importantes que ha de reunir todo filósofo: mirada atenta libre de prisas y prejuicios, responsabilidad ante sí y ante los otros, y capacidad de lucha y trabajo sacrificado. Este hombre comprometido con la realidad y con los otros aspira principalmente a lograr la paz, que es la condición de todo bien: “debo decir que esa paz no es ni impuesta ni, propiamente hablando, conquistada. No, más bien desciende como una brisa salvadora al final de una jornada de intenso calor, y que va al encuentro de aquel que ha andado errante tanto tiempo, que ha luchado tanto, y muy a menudo contra sí mismo. La inolvidable frase de Goethe, que ha llegado a ser, desgraciadamente, un tópico: *Auf allen Gipfeln ist Ruhe* (en todas las cimas hay paz), nos ofrece aquí su verdadero sentido. ¿Qué es, en efecto, la cima, sino precisamente el lugar de la brisa, brisa que procede de otra parte, pero que viene a rozar suavemente la frente calenturienta del héroe como una bendición del más allá?” (Marcel, 1967: 33).

Esa sabiduría es trágica porque en la civilización industrial no se dan las condiciones necesarias para su realización, incluso priman las condiciones opuestas: el desprecio del pasado y de la herencia espiritual, y con ello de la sabiduría que implica un respeto por la tradición; la falta de gratitud y la negación del carácter donal de la realidad, mientras que la sabiduría es el reconocimiento agradecido del don; la actitud desdeñosa ante la vejez, cuando la sabiduría exige esfuerzo y paciencia y se da en la madurez; la pasión por la velocidad y las prisas desmesuradas, en cambio la sabiduría requiere la falta de preocupaciones y el sosiego de no tener prisas; la exacerbación de la racionalidad como un conocimiento sin límites, pero la sabiduría es la capacidad para discernir los límites; la exaltación de las pasiones y la difusión de los prejuicios, la sabiduría, sin embargo, es una actividad libre y que requiere haber controlado las pasiones y haber rechazado los prejuicios; el desprecio del sentido común y de la sabiduría popular, que son elementos integrantes de toda verdadera sabiduría; la incomunicación entre las ciencias y la filosofía, pero la sabiduría es la culminación del conocimiento y no la disgregación (Marcel, 1955a: 55-101).

25 Seco destaca este carácter humanístico propio de la filosofía marceliana: “G. Marcel se corresponsabiliza consigo mismo en denunciar los riesgos que entraña un desarrollo desmesurado de la técnica, la no intervención de alguna fuerza espiritual y la ausencia de humanismo, si bien ello no se deba interpretar como una tarea fácil que induzca a incurrir en un humanitarismo sencillo, antes, al contrario, como uso de un verdadero coraje filosófico” (Seco, 1995: 399).

Un mundo como éste no fomenta el humanismo ni la sabiduría, pero tampoco los hace imposibles. Está en la mano de todo ser humano decidirse a pensar y llegar a ser filósofo, un ser cuyo “primer y quizás único deber es el de convertirse en el defensor del hombre contra él mismo, contra esta enorme tentación de lo inhumano a la cual, casi siempre sin darse cuenta, sucumben tantos seres humanos” (Marcel, 1991a: 127). A pesar de que las condiciones sean adversas, Marcel espera confiando en que el ser humano recupere la seguridad existencial de su dignidad y empiece libremente a pensar prestando atención a su propia realidad.

4. Conclusiones

A modo de conclusión se puede decir que la filosofía de Marcel es un intento de ofrecer una imagen concreta y existencial del ser humano y, al realizar esta labor, se presenta como una defensa de la valía humana. El ser humano está dotado de una especial dignidad, que se hace patente de un modo neto en la vulnerabilidad: ante la debilidad y la indefensión, el hombre encuentra el valor inalienable del ser personal que padece: “para una persona que no ha sido todavía completamente absorbida por el mundo técnico, que no ha sido, podríamos decir, deshumanizada, la contemplación de lo más frágil es lo más apropiado para despertar la adoración: me refiero, por ejemplo, de un modo especial al niño pequeño, sobre todo a partir del momento en que deja de ser algo que no hace más que llorar y gimotear y en su rostro florece y brilla una sonrisa. Ocurre en realidad como si a causa de la incapacidad de defenderse de aquel ser se nos cayeran de las manos todos los instrumentos que nos capacitan para apoderarnos de las cosas y modificarlas” (Marcel, 1967a: 114)²⁶.

Esta situación de indefensión y de debilidad se ha puesto de relieve de un modo dramático y humanamente insoportable a lo largo del pasado y del presente siglo. De ahí deriva la necesidad, que Marcel sintió de una manera apremiante, de defender al ser humano. La filosofía debe tratar de profundizar en el estudio del ser humano para ofrecer una imagen digna de éste, pues el modo en el que se trata a los otros está profundamente vinculado a la imagen que uno se ha formado de qué

26 “Je crois profondément, en ce qui me concerne, que nous ne pouvons arriver à préserver le principe mystérieux qui est au coeur de la dignité humaine, qu’à condition de parvenir à expliciter la qualité proprement sacrale qui lui est propre, et cette qualité apparaîtra d’autant plus clairement que nous nous attacherons davantage à l’être humain considéré dans sa nudité et dans sa faiblesse, à l’être humain désarmé tel que nous le trouvons chez l’enfant, chez le vieillard, ou chez le pauvre” (Marcel, 1964: 168). Como es claro, ésta es una de las ideas que Lévinas encontró en la obra de Marcel e hizo suya.

o quiénes son y de qué significa ser hombre. La antropología no es, por lo tanto, un simple estudio teórico del hombre, sino a la vez una guía ética, un patrón que ilumina y humaniza la acción humana.

Esta concepción de la necesidad de hacer algo para defender al ser humano, para garantizar sus derechos y su dignidad es uno de los rasgos que Marcel comparte con otros pensadores contemporáneos, especialmente con Mounier. Por ello la antropología de este filósofo que se definió a sí mismo como un neosocrático podría ser calificada como personalista de un modo más neto y más adecuado que la etiqueta que ha recibido tradicionalmente: existencialista.

Igualmente se aleja de esta corriente filosófica de postguerra en la concepción de la intersubjetividad. Para Marcel el hombre no es un yo sin un tú, lo que acepta Sartre sin ningún problema, pero éste no es la mirada que petrifica y roba el mundo y las posibilidades del otro; es el hermano que amorosamente espera lo mejor del otro, es el ser que con su disponibilidad hace que uno sea quien es, llegue a ser quien tiene que ser. El hombre para Marcel no es tampoco pura y absoluta libertad; es, por el contrario, un ser con otros seres personales y con el mundo, un ser menesteroso, dotado de una libertad e intimidad que se va logrando a lo largo de la existencia gracias a la guía de la trascendencia y al espejo que son los otros.

La libertad humana no es absoluta, ni absurda, ni una condena. Es una vocación, una llamada para que ese ser itinerante, ese caminante de la existencia, alcance la plenitud. Así vista, la libertad es un don, la gracia de poder realizarse, de poder crecer y ser uno mismo. Por ello cuanto más conocida se fue haciendo la filosofía existencialista de Sartre, más reafirmó Marcel el papel de la esencia humana y de la apertura a la trascendencia. De igual modo, cuanto más se divulgó el lema estructuralista de la muerte del hombre y el antihumanismo, Marcel se hizo más “humanista”, en el sentido de más comprometido con la defensa del ser humano y con la recuperación de una imagen que no es moderna (sujeto cognoscitivo autosuficiente y autónomo), sino clásica: ser espiritual encarnado. Así pues, frente a descripciones pesimistas o críticas del ser humano, Marcel incide en su dignidad, que es la grandeza de una caña pensante, la dignidad rodeada de miseria que Pascal ya señaló tres siglos antes al destacar que el hombre supera infinitamente al hombre.

Por ello este pensador sigue siendo un humanista que continúa afirmando y trabajando por la rehabilitación de la dignidad humana. Y no solo sigue luchando por esa recuperación de lo humano, sino que intensifica su búsqueda de la sabiduría, trágica pero esperanzada, en el mundo roto porque sabe que la salida de esta crisis

y de esta necrosis está al alcance del hombre, que ha de conocerse a sí mismo –lo que implica una dimensión racional y otra ética- y volver sobre sí mismo para encontrar en la propia intimidad que ésta es esencialmente una apertura a los otros y al otro, a la alteridad que constituye la propia identidad como imagen. Así el humanismo trágico se presenta como un humanismo esperanzado, que confía en la capacidad humana de aceptar quién es, de agradecer y cuidar el don que le ha sido entregado a cada uno.

Bibliografía

1. CAÑAS, J. L. (1988) *La metodología de lo trascendente en Gabriel Marcel (la fidelidad, el amor y la esperanza)*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense.
2. GALLAGHER, K. (1968) *La filosofía de Gabriel Marcel*, Trad. de Gutiérrez, Madrid, Razón y Fe.
3. MARCEL, G. (1940) *Du refus à la invocation*, Paris, Gallimard.
4. MARCEL, G. (1997a) *Le mystère de l'être*, Paris, Association Présence de Gabriel Marcel.
5. MARCEL, G. (1971) *Filosofía para un tiempo de crisis*, Madrid, Guadarrama.
6. MARCEL, G., (1912) “Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, vol. 1, pp. 638-652.
7. MARCEL, G. (1997) *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard.
8. MARCEL, G. (1964) *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris, Aubier-Montagne.
9. MARCEL, G. (1974) *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, Número especial dedicado a Gabriel Marcel, vol. 79 (3).
10. MARCEL, G. (1993) “Un entretien inédit avec Gabriel Marcel”, *Bulletin Association Présence de Gabriel Marcel*, N° 3, pp. 38-48.
11. MARCEL, G. (1991) *Être et avoir*, Paris, Philosophie européenne, Aubier-Montaigne.

12. MARCEL, G. (1970) “Mon testament philosophique”, en: Zubiri, X *et. al. Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, Moneda y crédito, pp. 323-332.
13. MARCEL, G. (1998) *Homo Viator: prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris, Association Présence de Gabriel Marcel.
14. MARCEL, G. (1959) *Présence et immortalité*, Paris, Flammarion.
15. MARCEL, G. (1945) Autor de Heidegger, *Dieu Vivant*, Paris, vol. VIII, pp. 89-100.
16. MARCEL, G. (1968) *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Paris, Plon.
17. MARCEL, G. (1961) *Fragments philosophiques (1909-1914)*, Paris, Nauwelaerts.
18. MARCEL, G. (1955) *L'homme problématique*, Paris, Aubier-Montaigne.
19. MARCEL, G. (1973) *Le monde cassé*, en: Marcel, G. (1973) *Cinq pièces majeures*, Paris, Plon.
20. MARCEL, G. (1977) *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang*, Paris, Editions J. M. Place,
21. MARCEL, G. (1968a) *Entretiens Paul Ricoeur Gabriel Marcel*, Paris, Aubier-Montaigne.
22. MARCEL, G. (1960) *La condición del intelectual en el mundo contemporáneo*, Trad. de Laura, Madrid, Ateneo.
23. MARCEL, G. (1965) *La sabiduría en la edad técnica*, Trad. de Laura, Madrid, Ateneo.
24. MARCEL, G. (1955a) *La decadencia de la sabiduría*, Trad. de Guido, Buenos Aires, Emecé Editores.
25. MARCEL, G. (1936) *Le dard*, Paris, Plon.
26. MARCEL, G. (1991a) *Les hommes contre l'humain*, Paris, Philosophie européenne, Editions Universitaires.
27. MARCEL, G. (1967) *Dos discursos y un prólogo autobiográfico*, Herder, Barcelona.

28. MARCEL, G. (1967a) *En busca de la verdad y la justicia*, Barcelona, Herder.
29. MARCEL, G., (1995) *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Lyon, Paraître.
30. PARAIN-VIAL, J. (1989) *Gabriel Marcel. Un veilleur et un éveilleur*, Lausanne, L'âge de l'homme.
31. RIVA, F. (2005) "Ética como sociabilidad. Buber, Marcel y Lévinas", *Anuario Filosófico*, Pamplona, vol. XXXVIII/2, pp. 633-655.
32. SECO, J. (1989) Nietzsche y Marcel, testigos de la modernidad, *Estudios Filosóficos*, Valladolid, vol. XXXVIII, pp. 563-580.
33. SECO, J. (1995) La filosofía de Gabriel Marcel y el todavía irreductible positivismo cientista, en: Murillo, Ildefonso (ed.): *La filosofía ante la encrucijada de la nueva Europa*, Madrid, *Diálogo Filosófico*/ Nossa J. eds, pp. 380-410.
34. SMITH, J. (1984) "The Individual, the Collective, and the Community", en Schilpp, P. A.; Hahn, L. E. (Eds.). *The Philosophy of Gabriel Marcel*, Cardondale, The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, Southern Illinois University, p. 337-351.
35. TROISFONTAINES, R. (1968) *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Nauwelaerts, vol. I.

El problema de la amistad en la moral*

The Problem of Friendship in Ethics

Por: Paula Cristina Mira Bohórquez

Grupo de investigación Ética

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

pcmira@udea.edu.co

Fecha de recepción: 1º de marzo de 2010

Fecha de aprobación: 22 de marzo de 2010

Resumen: *El artículo analiza la reactivación, para la Ética, de la pregunta por la importancia de la amistad. En una primera parte analiza desde diversas perspectivas las críticas cada vez más fuertes a las teorías éticas imparcialistas y universalistas, que han suscitado a su vez el renacimiento del tratamiento de la amistad como fenómeno moral; dicho análisis pretende también llamar la atención sobre diversos puntos críticos de las llamadas teorías de la amistad. En una segunda parte se analiza el modelo aristotélico de las amistades virtuosas, mostrando la estructura de este tipo de amistad y su relación con la ética, para resaltar así algunos puntos de la teoría aristotélica de la amistad que pueden ser de ayuda para una mejor comprensión del problema hoy en día.*

Palabras clave: amistad, moral, imparcialidad, relaciones interpersonales, Aristóteles, virtud, eudaimonial.

Abstract: *This paper analyzes the reactivation of the question of the importance of friendship for Ethics. In a first part it analyzes, from diverse perspectives, the criticisms, which become stronger as time goes by, to the impartiality and universalist theories of Ethics, that have raised in turn the rebirth of the treatment of friendship as a moral phenomenon; such analysis pretends to call the attention on diverse critical points of the so-called Theories of Friendship. In a second part is analyzed the Aristotelian model of virtuous friendship, showing the structure of this kind of friendship and its relationship to Ethics, to stress thus some points of the Aristotelian Theory of Friendship that can be helpful for a better understanding of the problem nowadays.*

Key words: friendship, morals, impartiality, interpersonal relations, Aristotle, virtue, eudaimonial.

* Este artículo hace parte del proyecto de investigación “La amistad como fenómeno moral” Registrado ante el CODI de la Universidad de Antioquia, en acta 557 del año 2009.

Es ya un tema filosófico recurrente la crítica generalizada a las teorías morales ilustradas, crítica que se ha extendido principalmente a las teorías morales de corte kantiano y utilitarista, dominantes en el siglo XX, y que en los últimos tiempos ha tenido como blanco a autores como Rawls y Habermas. Estas críticas han estado orientadas sobre todo a los postulados éticos basados en una razón universalista; líneas de pensamiento tan distintas como las del comunitarismo, el feminismo o las de aquellos filósofos franceses llamados posmodernistas, han mostrado desde los distintos intereses de sus teorías, los diversos puntos críticos de la tradición liberal y han intentado plantear opciones que tengan en cuenta aquello que les parece que dichas teorías liberales han dejado de lado. Las críticas de estas corrientes tienen entre sí coincidencias y serias diferencias, pero en general se podría decir que han llamado la atención sobre el problema de dejar de lado el contexto de comunidad en el que todo individuo se desarrolla y han mostrado, como en el caso de las feministas y de los trabajos de Foucault, que en estas teorías han sido muchos los excluidos. En el caso del feminismo, se ha hecho recurrente la crítica a ese ser desarraigado que ha mostrado la filosofía desde la tradición ilustrada hasta nuestros días, un ser abstracto cuya moral no es contextual ni histórica. Para los análisis cercanos a estas críticas el ideal del ser autónomo ilustrado es un ideal masculino que pretende ser universalista, esto es, aquel que la tradición universalista ha concebido como un ser abstracto, sin género, tiempo ni lugar sería un tipo de ser humano que en realidad es masculino. Tomando como referencia esta crítica a las morales ilustradas y el resurgimiento del problema de las relaciones interpersonales en la filosofía moral, pretendo presentar en el siguiente artículo un análisis de la relación entre la amistad y la moral, que la aborde desde varias perspectivas. En primer lugar, presentaré un panorama del problema que constituye esta relación para la teoría moral, abordando el tema de las relaciones interpersonales en general y después el problema concreto de la amistad. De esta manera llegaré a mostrar, en segundo lugar, el modelo de las amistades virtuosas presentado por Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*, resaltando así algunos puntos decisivos sobre cómo se presenta, en la gran teoría clásica sobre la amistad, el dilema entre ética y amistad y qué puntos son decisivos en Aristóteles para ayudar a una reflexión actual sobre el tema.

1. La moral y las relaciones interpersonales

Los resultados de muchas de las nuevas teorías críticas pueden ser verdaderamente cuestionables, en su intento por plantear alternativas a los problemas que presentan las teorías de la tradición liberal. Muchas de estas teorías han presentado la posibilidad de renunciar a la universalidad de la moral, acercándose

a la visión de una moral comunitaria o de los afectos cercanos. Sobre esto último, la teoría más controversial y divulgada en los últimos tiempos, ha sido la famosa “ética del cuidado”, iniciada a principios de la década de los ochenta por Carol Gilligan con su libro *In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development*. Gilligan planteó en este libro una propuesta diferente al modelo de los estadios del desarrollo moral de Kohlberg, un modelo en el que no prima la justicia y la imparcialidad, sino el contexto, las relaciones interpersonales y el cuidado. Aunque coincido con Benhabib en que los trabajos de Gilligan no muestran evidencia de que esta pretendiera rechazar una ética de la justicia, poniendo como alternativa solo una ética del cuidado (Benhabib, 2006: 205-206), algunas de las posteriores representantes de esta teoría sí han pretendido dar el giro en contra de la universalidad en la ética y a favor exclusivamente de la ética del cuidado, planteando así una teoría según la cual las obligaciones morales no van más allá de nuestras relaciones cercanas¹. No resulta extraño entonces que sobre estas teorías morales, que han pretendido superar el universalismo, Benhabib proponga, en consonancia con otras autoras, la posibilidad de pensar una ética que complemente modelos de cuidado y modelos de imparcialidad y universalidad, de manera que se reevalúe la estricta división que sitúa a las cuestiones de las relaciones personales en el ámbito de la ética, es decir del terreno personal, y no de la moral, que es universal. Precisamente frente a lo anterior y en respuesta a Habermas, Benhabib afirma: “incluso en las sociedades modernas muy racionalizadas, donde la mayoría de las personas somos asalariados y ciudadanos políticos, las cuestiones morales que nos preocupan y que nos tocan más profundamente, derivan no de problemas de justicia en la economía y el sistema político, sino precisamente de la calidad de nuestras relaciones con los demás en las ‘esferas de afinidad, amor, amistad, y sexo’” (*Ibid*, 210).

Así como de muchas teorías feministas, críticas del universalismo moral, surgen propuestas extremas que pretenden decidirse por un modelo no universal y que nos dejan con la duda sobre cómo sortear los riesgos, por ejemplo, de la discriminación. De igual manera surgen propuestas como la de Benhabib, que reconoce la importancia del universalismo en la teoría moral, pero que además se cuestiona por qué hemos de dejar tajantemente de lado en estas teorías todo aquello que tiene que ver con nuestras relaciones personales, cuando es al interior de estas precisamente, donde se desarrollan buena parte de nuestras preocupaciones morales. Otra propuesta interesante que se orienta por el lado de la conciliación es la de James Rachels; quien intenta presentar un encuentro entre la exigencia de imparcialidad de la moral actual y el hecho de que tenemos una relación especial

1 Véase Noddings, 1984.

con amigos, familia o amantes, relación que a su vez, por su naturaleza misma, genera obligaciones especiales. “Amigos, cónyuges o amantes no pertenecen simplemente a la gran masa de la humanidad. Por lo menos para las personas que los aman, estos son algo especial”. (Rachels, 2008: 256)² Rachels reconoce que las relaciones personales íntimas generan un conflicto frente a la concepción de la moral como imparcialidad. Sin embargo, se concentra en la relación padres-hijos e intenta dilucidar modelos que concilien las obligaciones de las relaciones íntimas y las que le debemos a todos según la concepción imparcialista de la moral. Concluye que hay obligaciones que solo es posible cumplir frente a los hijos, debido sobre todo a la cercanía con estos, lo cual no constituye un problema frente a la imparcialidad. De igual forma, le parece admisible frente a necesidades parecidas, satisfacer primero las de los propios hijos que las de otros niños. Pero, frente a la posibilidad de rodear con lujos a los hijos propios, mientras otros tienen necesidades básicas no satisfechas, como las de la alimentación, Rachels piensa que son los demás niños con sus necesidades básicas los que deben ser atendidos.

Si bien el texto trabaja solo algunos aspectos del amplio problema de las obligaciones imparciales de la moral y las que se generan en las relaciones personales, es un buen intento de conciliar teorías y de superar la tendencia a asumir una teoría en contra de la otra (*Ibid*, 2008). Estos intentos de conciliar modelos teóricos diversos muestran que, a pesar de que los modelos teóricos imparcialistas y universalistas mostraron una buena alternativa frente a problemas de la opresión, la tiranía o la discriminación y a favor de la libertad, esto no puede indicar que no exista necesidad alguna de una revisión profunda, pues las relaciones interpersonales son una realidad en la vida de todo ser humano. Los padres, hijos o amigos son especiales en la vida de cada cual y siguiendo de nuevo a Benhabib, son estas las personas frente a las que más se desarrollan nuestros dilemas morales. Es necesario entonces preguntarse, si desconocerlas para la moral puede seguir siendo la única respuesta posible de la filosofía moral o si solo es posible presentar modelos teóricos contrarios e irreconciliables que tengan en cuenta o no las relaciones interpersonales³.

2. El problema de la amistad en la moral

Un problema similar encontramos en aquellas teorías que hoy en día pretenden rescatar la amistad para la moral, ocupándose así de un aspecto de lo que Benhabib llama el “otro concreto”. Dichas teorías han partido también de una crítica

2 La traducción es mía.

3 Véase también La Follete, 1996.

a la moral liberal y han pretendido ofrecer modelos que muestren que las relaciones interpersonales no deben ser ignoradas en la teoría moral, porque pueden ser parte significativa del mundo moral del ser humano. Una muy larga tradición liberal ha supuesto que poco o nada se puede aprender de la amistad para entender el mundo moral. Uno de los aspectos a criticar ha sido la parcialidad que supone la amistad y que no puede estar en consonancia con teorías morales imparcialistas, igualitaristas y universalistas. En la discusión, reactivada hace un par de décadas, los teóricos de la amistad han planteado el problema desde varias perspectivas, como por ejemplo desde la pregunta de si los principios rectores de la amistad se deducen a partir de los principios de morales universalistas o no, o de si todo aquello que sucede al interior de la amistad, a saber, los deberes, las dedicaciones, el intercambio, etc., pueden tener valor moral. El otro punto importante es el problema de la relación entre los deberes especiales generados a partir de la amistad y los deberes morales⁴. Este problema se puede plantear a partir de la pregunta de si nuestros deberes frente a los amigos deben estar siempre subordinados a los deberes morales imparciales, si puede haber una suerte de paralelismo entre estos deberes o si los deberes frente a los amigos serán siempre más relevantes que los deberes morales imparciales.

Es necesario reiterar que la pregunta no es si es bueno tener amigos o no, si los amigos contribuyen a la afectividad propia o no, sino que la idea ha sido poner de nuevo en discusión la relación entre amistad y moral. Frente a esta relación la filosofía moral dominante en los últimos siglos no ha dejado mayor posibilidad que la de excluir totalmente a la amistad de la problemática de la moral, a veces demonizando incluso el papel de la amistad en la vida moral humana. Sin embargo, las críticas a la moral liberal han revitalizado la cuestión, ya conocida por Aristóteles, de si es posible la vida sin amigos y más concretamente, de si es posible la vida ética, sin amigos. Desde otro punto de vista se plantean también las siguientes preguntas a estas teorías: ¿Es realmente un problema para la vida moral el tener amigos? ¿Actuar correctamente moralmente es actuar siempre alejado de los intereses de la amistad? Como lo manifiesta Midley en su análisis sobre el individualismo generado a partir del pensamiento del contrato social, la amistad es un tipo de relación que requiere confianza y cercanía de personas que no son simplemente encajadas convenientemente como piezas de Lego: “las personas no son como el Lego. Si has sido amigo durante años esa amistad nos ha cambiado a ambos. Ahora confiamos intensamente el uno en el otro; hemos intercambiado algunas funciones, contenemos elementos de las vidas de cada uno. Somos con toda propiedad mutuamente dependientes, no por alguna vergonzosa debilidad,

4 Algunos de los principales autores sobre el tema son: Blum (1980), Friedman (1993), Stocker (1976). Sobre el tema de las relaciones interpersonales en la moral véase La Follete (1996).

sino en justa proporción a lo que hemos puesto en esta amistad y lo que hemos hecho de ella. Claro que cualquier amistad puede terminar si tiene que hacerlo, pero este final será una desgracia. Nos dolerá. Un modelo orgánico, que dice que somos miembros el uno del otro, describe esta situación mucho mejor que una maqueta de Lego. Y lo que vale para la amistad es sin duda aún más válido para las relaciones personales que son de suma importancia en la formación de nuestras vidas, a saber, la relación con nuestros padres y nuestros hijos. No elegimos ni a padres ni a hijos; nunca hicimos un contrato con ninguno de ellos. Y aun así estamos de hecho intensamente vinculados a ambos” (Midley, 2002: 22).

Entre los teóricos de la amistad se encuentra por ejemplo, Lawrence Blum, uno de los primeros que propuso un modelo de amistad como fenómeno moral. En su obra *Friendship, Altruism and Morality* declara abiertamente que, dejando de lado la preocupación por la imparcialidad, se abre un campo para la investigación moral, en el cual se encuentran los sentimientos altruistas en general, así como la amistad, a la vez que se propone confrontar las teorías que niegan el valor moral de la amistad. Blum plantea que en las teorías consecuencialistas y deontológicas no hay lugar para la amistad, pues ésta, como otro tipo de relaciones interpersonales, demandan una preocupación especial por el amigo, al igual que parcialidad frente a él en las acciones⁵. El valor moral de la amistad se basa para Blum precisamente en el cuidado y la preocupación por el amigo mismo, no como ser humano o sujeto moral en general, sino como una persona particular. Para Blum, entonces, la incapacidad de las morales liberales, tales como las consecuencialistas y las deontológicas, de apreciar el valor moral de la amistad, es motivo para rechazarlas y buscar teorías alternativas que sí puedan ser sensibles al papel de las relaciones interpersonales en la moral (Blum, 1980)⁶.

Más alejada de Blum, pero aún en esta línea crítica, está Marilyn Friedman, que desde la perspectiva del feminismo presenta una interesante mirada crítica tanto del liberalismo, como de las propuestas comunitaristas, mostrando que el feminismo ha presentado al “sujeto social” como contraposición al sujeto individual y abstracto, y ha propuesto una fundamentación de la comunidad humana basada en el cuidado, la dedicación y los intereses por los demás. Por otro lado, rechaza la propuesta de acercarse al comunitarismo, pues encuentra que esta teoría no va necesariamente

5 Una crítica frente a las teorías deontológicas y consecuencialistas, basada en un análisis de la amistad, la presenta también Stocker (1976).

6 Badhwar defiende también la tesis de que el valor moral de la amistad justamente solo puede ser apreciado entendiéndolo como parte de una relación personal, ya que las acciones hechas por los amigos son precisamente hechas para ellos y no en virtud de algún bien mayor o por cualquier persona en general (Badhwar, 1991).

en favor de los intereses femeninos. Friedman muestra que el feminismo está de acuerdo con los comunitaristas en que no podemos poner en cuestión todas las contingencias de nuestra vida, pero expone también que es muy importante poner en cuestión moralmente diversas normas y condiciones de la comunidad. En este contexto resalta Friedman el valor de las comunidades libremente elegidas, aquellas que contribuyen a la formación de la identidad y que propician que conjuntamente se desarrolle una visión crítica frente a las normas sociales (Friedman, 1994). De igual manera es de la opinión de que la amistad contribuye al desarrollo moral, pues se basa en que hay una preocupación por el amigo como tal y no obedeciendo a alguna regla, valor o principio (Friedman, 1993). En su pregunta por el valor de estas comunidades y en concreto de la amistad para la formación moral, está especialmente cercana a Aristóteles, aunque ella misma no lo formule abiertamente. Las preguntas sobre qué se comparte en una amistad y cómo puede esto ser decisivo para la vida, son preguntas que Aristóteles aborda, intentado entre otras cosas, mostrar la estructura interna de los distintos tipos de amistad (*Véase* Aristóteles, 2009: Libros VIII y IX). Sin embargo, la respuesta al valor de la amistad que da Aristóteles es mucho menos clara y positiva que aquella que Friedman propone. A este último punto me referiré especialmente en los siguientes apartados. Mi propuesta será la de presentar el modelo aristotélico de las amistades virtuosas e intentar mostrar cómo este es el primer modelo claro que integra la vida ética y la amistad. Así, me concentraré en la reconstrucción de las principales características de este modelo y haré algunos comentarios sobre la actualidad de algunos aspectos de él. Me interesa volver a mirar a Aristóteles bajo la perspectiva no resuelta entre moral y amistad, para ver cómo Aristóteles, el primer ético, está alejado de ese problema, pero no de muchos otros que implica la vida ética y los amigos. Al final trataré cortamente el problema de la necesidad de los amigos en la vida feliz, que va también integrado al problema que hoy entendemos como el de la relación entre moral y amistad. Iniciaré mostrando que este modelo no es el único de amistad que presenta Aristóteles, pero sí el único moralmente relevante.

3. El modelo de las amistades virtuosas

Antes de iniciar mis comentarios sobre la necesidad de los amigos en la amistad, es necesario hacer algunas aclaraciones sobre algunos puntos de la ética de Aristóteles. Primero, me parece importante recordar que Aristóteles no hace la distinción entre un contexto moral y uno personal, o lo que algunos diferencian en nuestros tiempos como moral y ética. Estos dos contextos están unidos para él en tanto parten de la pregunta por la vida buena propia, solo a la luz de esa pregunta

se desarrollan las virtudes morales. El proceso del desarrollo de las virtudes parte desde un acostumbamiento a un comportamiento, la repetición de actos que viene de un modelo de la acción y va a la consolidación de un actuar que es virtuoso cuando se encuentra relacionado con la virtud intelectual de la *Phrónesis*. Las virtudes morales están inscritas entonces en una concepción de la vida buena, esto es, en la idea de una completa vida feliz. Ursula Wolf hace referencia a esto, diciendo que el Sócrates de los diálogos tempranos de Platón, destaca el problema de que el verdadero ser bueno de los seres humanos debe definirse con relación al verdadero buen orden, que Sócrates asocia no con el orden fáctico, sino con el divino, pero este orden, esta totalidad, no nos es posible conocerlo completamente a los seres humanos. Así, dice Wolf: “si lo bueno es el todo y nuestra posición en él no se puede conocer, se puede decir, que los hombres no tienen una tarea externa, sino una función interna, que radica en realizar la propia vida. Sobre cuál es el objetivo (*Zielpunkt*) de esta realización, está de acuerdo toda la filosofía griega, la vida buena, la felicidad. La areté, la virtud, es según esta concepción, aquello que nos capacita para realizar bien la propia vida y vivir felices. En esta consideración son también incorporadas las virtudes morales. Ellas son, según la filosofía antigua, necesarias para vivir una vida feliz” (Wolf, 1999a)⁷. Destaca entonces Wolf, que Aristóteles no diferencia entre las virtudes morales y las virtudes de la felicidad. Así, Aristóteles se pregunta por el valor de los amigos lejos del contexto de la división entre moral y vida buena.

Aristóteles comienza su tratado sobre la amistad en la *Ética a Nicómaco* mostrando con gran entusiasmo el hecho de que todos reconocen el valor de los amigos en la vida, por distintos motivos: para satisfacer una necesidad, para compartir los bienes, pues en general, por muchas razones, los seres humanos desean tener amigos y no quieren renunciar a ellos, Aristóteles manifiesta incluso que sin amigos muchas cosas no tendrían sentido y nadie querría vivir. Pronto este entusiasmo temprano, que además justifica la inclusión del tema de la amistad en un tratado sobre la realización de la propia vida buena, mostrada hasta ese momento como un proceso más bien centrado en cada ser humano, se va matizando y Aristóteles va mostrando que esta afirmación inicial no se puede sostener en esa forma y que es necesario precisarla desde muchas perspectivas. Algunos intérpretes que se quedan en este primer elogio a la amistad y que concentrándose en él deducen que Aristóteles nos dice que sin amigos no es posible la vida virtuosa o no es posible la vida, no tienen mayormente en cuenta que el mismo Aristóteles muestra una gama amplia de relaciones humanas de las cuales solo muy pocas tienen realmente que ver con la vida virtuosa o la vida buena⁸.

7 Sobre el tema véase también Wolf, 1999b.

8 Interpretaciones en esta dirección se pueden ver en: Cooper (1977) y Nussbaum (1986).

Siguiendo con este tema, resaltemos que Aristóteles muestra que en nuestra vida nos vemos confrontados con una amplia gama de relaciones interpersonales que tienen validez en distintos momentos de ella, como en la juventud, en la vida adulta o en la vejez, y que entran y salen de nuestras vidas según nuestras necesidades o deseos. Todas contribuyen de distinto modo a nuestras vidas y no todas necesariamente contribuyen a la vida buena, entendida como la vida virtuosa. Estas relaciones tienen además estructuras internas distintas, dependiendo de si se trata de una relación entre iguales, de si es entre desiguales y cuál es su grado de desigualdad, de si se trata de relaciones familiares y cuál es la familiaridad implicada o si, por ejemplo, se trata de una relación en la polis. En todas ellas los deberes, las obligaciones, el placer que de ellas se deriva, la duración, y sobre todo lo que se le desea al otro, es distinto. Esta diversidad de las relaciones es mostrada desde el principio; en el primer capítulo es tan amplia que incluye incluso relaciones de los animales, o las de la filantropía, que no le interesan a Aristóteles después mayormente. Lo que éste hace en el desarrollo del Tratado sobre la Amistad no es ni negar ni superar esa diversidad, sino por el contrario como digo, afirmarla. Pero al afirmarla tiene, a su vez, que determinar una unidad que nos diga qué guía el concepto de amistad, qué hay entre todas esas relaciones que pueda justificar que se llamen amistad. Es necesario además anotar el hecho de que en este caso Aristóteles tiene una dificultad añadida, que no tienen las discusiones sobre el tema hoy en día, pues se enfrenta a que el mismo nombre *Philia* abarca relaciones que difícilmente se parecen.

Para intentar ordenar una teoría allí donde la diferencia es tanta, Aristóteles propone una división tripartita de la amistad: a) amistades de virtud o el carácter, b) del placer y c) la utilidad. Además las valora también en ese orden, pues establece características propias de la amistad, tales como el desear el bien del otro por el mismo, la convivencia, el agrado en la compañía del otro, la duración y estabilidad de la relación. Estas características las cumple primero y perfectamente la amistad de la virtud, después la amistad del placer y, por último, casi sin merecer el nombre, la amistad de la utilidad⁹. La unidad de estos tipos de amistad en una teoría está entonces aquí dada a través de una teoría de la amistad, que determina unas características propias de la relación amistosa, y evalúa cómo obedecen o no a estas características aquellas relaciones voluntarias y entre iguales, que parecen ser más comunes e importantes en distintos momentos según distintas perspectivas de la

9 La pregunta sobre si estas características son las propias de la amistad y la amistad de la virtud las cumple perfectamente o si son características de la amistad porque se derivan de la estructura misma de la amistad virtuosa permanece abierta.

vida. No estamos frente a una teoría, como pretenden entender muchos intérpretes de la línea de Nussbaum, en la que tenemos un núcleo común, como sería el desear el bien del amigo por él mismo, núcleo que haría de todas estas relaciones amistades con un mínimo de diferencia, pero cuya importancia para la vida buena sería igual. Es más, la insistencia en la diferencia entre los tres tipos de amistad y en la perfección de una (la de la virtud) sobre las otras (la del placer y la utilidad) es tal, que el mismo Aristóteles se toma el tiempo para preguntarse por qué a las dos no perfectas también se les llama y termina respondiendo que no quiere alejarse de las opiniones comunes que así las llaman. Lo que Aristóteles determina es entonces más bien que si algo hay distinto entre estos tipos de amistad es la importancia real del otro en la vida buena, la forma de integrarlo a nuestra vida, el tiempo en que consideramos necesario hacerlo, la intensidad con la que queremos convivir con el otro; y estas diferencias hace de estos tres tipos de amistad como máximo dudosos miembros de la misma familia, más no expresiones distintas del mismo deseo del bien al amigo por él otro mismo. No entraré aquí en la discusión de si la intención de Aristóteles es mostrar un núcleo común de estas tres amistades a través de una definición de la amistad, estoy de acuerdo en que en el famoso apartado que dice: “en cada una se da la reciprocidad no desconocida, y los que están animados de mutuos sentimientos de amistad quieren el bien los unos de los otros en la forma correspondiente al modo como se quieren” (Aristóteles, 2009: 1156a 8-10), muestra características comunes de los tres tipos de amistad, pero a mi modo de ver son características básicas que precisamente anticipan la diferencia a la que estaremos enfrentados. Lo que este apartado sugiere es que cada cual quiere según la relación en la que esté involucrado. Lo mínimo es que los dos involucrados sepan de esto y que cada cual desea el bien del otro según el tipo de relación que tenga; no está entonces aquí Aristóteles estableciendo intensidades de afecto comunes para las diversas amistades ni una forma única de desear el bien. El desear el bien puede ser, tal y como lo vemos en las relaciones de la utilidad, de carácter débil, interesado y pasajero.

Retomando entonces los dos puntos, para Aristóteles el mundo de las relaciones humanas es diverso y complejo, y su tratado tiene también precisamente la intención de mostrar esta diversidad y de destacar de entre todas estas formas de amistad una que sea el tipo de amistad propia de aquellos que viven una vida virtuosa, de aquellos que viven una vida estable según la estabilidad que brinda la armonía interna, la constancia y coherencia en la vida que lleva a los hombres a no arrepentirse, coherencia propia de aquel que tiene un orden interno guiado por la razón que le permite tener una concepción de sí mismo y una unidad interior armónica que además se manifiesta en su relación con sus afectos y su actuar. La

pregunta es entonces cuál es el tipo de amistad en la que esta unidad armónica también se manifestaría en la relación con los demás. Esta es la amistad virtuosa y no son ni los otros dos tipos de amistad, ni todas las demás formas de relación que Aristóteles analiza en el tratado de la amistad y que no son posible unir en la teoría de las tres formas de amistad, pues esta teoría es limitada en sus posibilidades y no puede incluir el espectro completo de las relaciones humanas, sino solo a aquellas en las que eventualmente se podría encontrar algún factor común, que en las tres resulta ser más claramente la igualdad. Es por eso que las relaciones familiares, las relaciones entre desiguales o las relaciones políticas, propias de la polis, son parte del análisis aristotélico, pero el análisis unificador que Aristóteles hace en el tratado sobre ellas se basa más en encontrar algún rasgo que las pueda hacer familiares con la teoría central de la división tripartita.

En ese sentido el procedimiento actual del análisis de las posibilidades morales de la amistad no se diferencia esencialmente del hecho por Aristóteles, pues aunque en la actualidad los autores no hacen un análisis de todos los tipos de relaciones, sí especifican que sus teorías se basan en un tipo concreto de amistad, en una amistad profunda, estable, en la que se desee el bien del otro y halla un interés verdadero por el otro y sus intereses, una relación de cuidado y confianza en la que se crean deberes recíprocos que se aceptan con agrado, y además una relación entre iguales, igualdad que no tiene que verse en factores como la edad o el nivel social, sino como lo manifiesta Friedman en la igualdad de intereses y en la coincidencia de perspectivas de vida. También hacen el análisis de que no todas las amistades son de este tipo y sobre todo que muchas relaciones interpersonales que hacen parte clara de nuestra vida y que no abarcamos bajo el nombre de amistad, no tienen relevancia clara en la formación moral. Si bien las relaciones interpersonales hacen parte de nuestro campo moral, no por eso contribuyen todas sin más en nuestra formación moral. Aristóteles también busca entonces ese tipo de amistad más profundo que comprometa más de nuestras vidas, pero él lo hace guiado por el modelo del hombre virtuoso que no yerra en lo bueno.

La amistad de la virtud cumple con los requisitos tanto del modelo ético de la virtud, como los de la afectividad, la cercanía y la confianza propios de ciertas formas de la interpersonalidad. Con los requisitos del modelo del hombre virtuoso cumple, porque Aristóteles plantea la relación (ideal, paradigmática, por supuesto) entre dos hombres buenos y pretende responder a la pregunta de cómo se amarían estos. Esta amistad, como todo lo que tiene que ver con este modelo, se califica como perfecta en la medida en que las condiciones de su perfección se dan tanto porque cumple, como dice Aristóteles, “con todas las condiciones que deben tener los amigos” (Aristóteles, 2009: 1156b 18-19), así como porque los amigos son

buenos e iguales en virtud. Su condición es que sea entre buenos, su principal característica es que estos buenos le desean el bien al otro por el otro mismo; y estos amigos en sí mismos son buenos, lo que quiere decir que esta amistad no se basa en características cambiantes de la persona, en contingencias o necesidades o deseos circunstanciales, sino que se basa en el ser bueno de los comprometidos en la relación, lo que hace que estas amistades no se den por accidente. La amistad de los mejores hombres es, por lo anteriormente dicho, la amistad de los mejores amigos, la amistad de los que son mejores como hombres y mejores como amigos. En tanto es en la persona misma en la que se basa la amistad y las personas son virtuosas, la amistad tiene la estabilidad de la virtud, la bondad difícilmente cambia y la amistad de los buenos es entonces permanente. Esta es también una amistad perfecta porque no le falta nada en el sentido de que los demás tipos de amistad no tienen características que no posea la amistad de la virtud y esta las posee además perfectamente. Así en esta amistad los amigos no solo son buenos sin más y buenos para el otro, sino además útiles sin más y útiles para los otros, así como agradables sin más y agradables para los otros. Y el hecho de que posea estas características, tanto en absoluto como para el otro, se lo debe también a la virtud, pues solo lo que es bueno en sí puede ser también agradable en sí y útil en sí y no solo bueno, agradable o útil en algunas circunstancias, según algunas contingencias y para algunas personas.

Aristóteles no se queda en esta caracterización más bien fría de la amistad, no plantea que en esta amistad se trate de un amor a la virtud o a la bondad o que todos los hombres buenos puedan ser amigos por el hecho de ser buenos, pues el ser buenos no es lo único que une a los amigos virtuosos. Así, esta relación necesita de una confianza establecida a través del tiempo, necesita tiempo para formarse, pues como dice bellamente Aristóteles “[...] no es posible conocerse unos a otros antes de haber consumido juntos la sal proverbial” (*Ibid.*, 1156b 27-28). Este consumir mucha sal significa para Aristóteles construir confianza, conocerse, ponerse a prueba, establecer un lazo que pueda hacer la amistad inmune a las calumnias. Quienes se han tomado el tiempo para conocerse y se han puesto a prueba en muchas experiencias, y han mostrado en muchas circunstancias la bondad y estabilidad del carácter, pueden vivir la vida sin temor a que la calumnia pueda debilitar la confianza mutua o despertar dudas sobre el otro; el trabajo que precede a la amistad es tan profundo para Aristóteles que el tiempo de la amistad puede estar blindado contra los intentos externos de ponerla en peligro. Este trabajo es tal que la amistad se vuelve una disposición y en tanto disposición no es algo que se pierda fácilmente con el tiempo. Aunque la posibilidad de que se pierda existe, y esto sucede cuando se pierde la convivencia, rasgo esencial de la amistad,

los amigos conviven mucho y les gusta convivir. Para Aristóteles es esencial en la amistad que se quiera pasar tiempo con el amigo y que el amigo sea agradable. Los amigos encuentran placentero compartir, pasar el tiempo juntos; allí donde no existe el agrado de la convivencia no hay amistad. Este es precisamente el motivo por el cual la amistad basada en la utilidad es la más imperfecta de todas, porque para Aristóteles esta tiene la característica de que la convivencia no le es esencial. Los amigos de este tipo en muchos casos ni siquiera encuentran agrado el uno en el otro y no les importa estar separados, pues su único vínculo es una utilidad que no necesariamente implica convivencia. Por eso también hay más cercanía de la amistad del placer con la vida virtuosa, pues en esta la convivencia y el agrado por la presencia del otro sí son importantes, pero, como la base de esta amistad es solo este agrado, este placer, y no algo estable como la virtud, prontamente pueden cambiar los afectos, los objetos de agrado y con ello la amistad.

El modelo de las amistades virtuosas es uno que no solo reúne las virtudes morales y las de la vida buena, algo que como vimos le es inherente al concepto de virtud en Aristóteles, sino que además reúne las mejores características de la convivencia, del cariño verdadero por el otro, de la entrega a sus intereses y de la preocupación por su bienestar. El concepto de desear el bien al otro por el otro mismo implica para Aristóteles no solo la exigencia de la virtud, de la bondad del carácter para que esto sea posible, sino también la entrega, el cuidado y la preocupación libre, voluntaria y acompañada de agrado hacia el otro. Este es, sin embargo, un modelo cerrado, que no es posible para la mayoría, que tiende a los modelos bajos de la amistad. Se trata de un modelo de amistad que rara vez se ve. En nuestro contexto podemos coincidir con Elizabeth Telfer en que no podemos pedirles a los amigos la perfección moral que pretende Aristóteles, pero en que además la amistad no es posible allí donde lo que hay es una verdadera perversión moral¹⁰. Las relaciones humanas no son posibles allí donde faltan los fundamentos morales mínimos. Es por esto que la claridad Aristotélica en su modelo que incluye lo bueno, lo afectivo y lo amistoso lo libra de la pregunta por la coincidencia de la estructura interna de esta amistad con las normas o condiciones morales. La bondad del carácter está presupuesta y no hay ningún conflicto entre una moral de la unión amistosa y una externa a ella, pues no hay forma en el carácter de separar la bondad humana del desarrollo de esta relación.

Frente a esto el comentario de Telfer adquiere mayor importancia, porque nos motiva a la pregunta por cómo resuelven estas teorías actuales de la amistad, no solo la pregunta por la moral inherente a estas relaciones, sino también por

10 Ya nos lo decía Platón en República (351 c-d), que ni una banda de ladrones o piratas tendría éxito si sus miembros cometían injusticias entre sí.

su coincidencia con principios morales extraños a ellas. Es difícil, sin embargo, pensar que la solución sea que la amistad por sí misma puede hacer tambalear el principio de la imparcialidad, como lo pretende Blum, es necesario pensar en las consecuencias de lo que pasaría por fuera de los lazos de amistad si no operara ningún principio de imparcialidad. El problema es querer ver en el modelo de la amistad, no un complemento o un correctivo a modelos del ser desarraigado que no parece vivir relaciones afectivas, sino una nueva posibilidad de una teoría moral; no un modelo que puede aportar al desarrollo moral más allá de la amistad misma, sino un modelo que ponga en duda todos los presupuestos de esa moral. Este es un problema que no se termina de resolver hoy en día. Sin duda se puede aprender mucho del modelo de la amistad, pero, ¿qué tanto se puede reemplazar con él? Propuestas como las de Friedman son acertadas, porque aunque ven en la amistad características propias de esas relaciones, se preguntan también por la capacitación que esa amistad nos da para enfrentar el mundo moral extraño a ella. Según Friedman la amistad nos puede hacer moralmente más maduros, en tanto nos vuelve críticos moralmente; mostrar cómo la amistad nos prepara y motiva constantemente para vivir moralmente en el mundo dominado por la exigencia de imparcialidad, esto es, para conciliar modelos, puede contribuir más a la comprensión del fenómeno moral, que limitarnos a enfrentar la amistad y la imparcialidad. Esto sin contar con que es necesario analizar la posibilidad de que se puedan distinguir distintos niveles de imparcialidad, como los niveles de los principios y los niveles de las acciones del día a día, tal como se ha propuesto recientemente (Baron, 1991)¹¹. Está claro además que una teoría de la amistad como fenómeno meramente afectivo no necesita estar acompañada de una teoría moral, pero puede ser también filosóficamente irrelevante. Es por eso que es importante no alejar el modelo aristotélico de amistad de carácter del de hombre bueno, pues este es el que hace que las amistades presentadas por Aristóteles no sean éticamente problemáticas y que no haya en ellas una estructura ajena al buen actuar frente a nosotros y a los demás.

Con lo desarrollado hasta ahora es posible ver que Aristóteles ha dicho mucho de la amistad entre buenos, pero poco de la verdadera necesidad de integrar a los amigos en la vida buena. En este punto Aristóteles es mucho menos claro, aunque es el punto en el que más se le sigue hoy en día. El problema lo trata en *Ética a Nicómaco* 1169b 3-1170b 19, en un capítulo que además marca la transición al libro décimo en el cual vuelve a hablar del placer, pero sobre todo define su vida

11 Vogt presenta el análisis desde la perspectiva de que la igualdad exigida en la moral también admite trato no igualitario, precisamente para lograr la igualdad allí donde por algún motivo se ha perdido o no se ha alcanzado. Pero también llama la atención sobre un problema poco atendido, a saber, el de la enemistad (Vogt, 2001).

teórica, la mejor forma de vida buena. De nuevo, en este apartado la pregunta no es si cualquier ser humano necesita amigos para ser feliz, sino si el hombre bueno necesita amigos para el desarrollo de su vida buena. Es más, la pregunta ni siquiera se refiere al *eudaimón*, al hombre feliz, sino al *makarios*, al hombre dichoso, concepto que según la interpretación de Wolf, Aristóteles introduce como un concepto más fuerte que incluye no solo la virtud, sino también al hombre favorecido por condiciones externas que no interfieran con el actuar virtuoso. A este *makarios* lo despoja Aristóteles de todo contacto necesario con el mundo externo, no necesita nada de este, todo lo que necesita, hasta el placer, lo encuentra en sí mismo. En ese contexto la pregunta por la necesidad de amigos se centra única y exclusivamente en la virtud. Para responder a la pregunta por la necesidad de los amigos para la vida buena Aristóteles presenta dos tipos de argumentos. De un lado, los más suaves que manifiestan que los amigos contribuyen a la vida virtuosa como espejos, es decir, porque en ellos podemos ver mejor las acciones nobles que no vemos tan claramente en nosotros mismos, lo que posibilita que el hombre contemple acciones buenas y se las apropie, algo que además resulta muy agradable porque son las acciones buenas de un amigo. Friedman, Blum y otros son claramente herederos de este argumento y lo hacen propio en la argumentación a favor del papel de la amistad en el desarrollo moral. El otro argumento de este tipo es que la compañía hace la actividad virtuosa más continua y agradable. Ambos argumentos se centran en el más que los amigos pueden aportar a la vida virtuosa, no muestran necesidad alguna de que los amigos sean parte de ella; parece que no es que sin ellos la vida de la virtud no sea agradable, sino que con ellos lo es más. Estos argumentos parecen ir entonces en la dirección de que es bueno tener amigos, mas no en la de que es necesario tener amigos.

De otro lado, el segundo tipo de argumentos, más complejos, los muestra Aristóteles cuando pretende analizar más de cerca la naturaleza de las cosas. Aquí desarrolla Aristóteles uno de los apartados más difíciles de toda la *Ética a Nicómaco*, tan difícil que al final queda la sensación de que Aristóteles encuentra demasiadas dificultades en justificar desde la naturaleza de las cosas la necesidad de amigos para este ser autárquico. No entraré a analizar en detalle estos argumentos, solo me limitaré a resaltar que estos parten de que para los buenos la vida es deseable, pues para estos la existencia es buena y agradable, en tanto además el hombre bueno está dispuesto para con el amigo, como lo está para consigo mismo¹², la vida del amigo será entonces también algo deseable. Pero la vida del amigo sólo puede resultar deseable si se es conciente de ella, y esta conciencia solo se gana a partir de las palabras y los pensamientos, en los cuales se da la convivencia

12 Esta tesis proviene de la teoría del amigo como otro yo, En (1169b 4-5).

humana, ya que, según Aristóteles, convivir para los seres humanos no es estar en el mismo lugar. Parece ser entonces que es en esta convivencia de las palabras y los pensamientos donde vemos la necesidad de los amigos. En este punto me parece necesario hacer principalmente dos comentarios. Lo primero, es que de nuevo los argumentos apuntan a agregar algo a una vida que en solitario también es posible. Aristóteles es claro en que no le parece correcto hacer del hombre bueno un solitario, en ese sentido lo que tendríamos aquí sería un complemento deseable de la vida. Lo segundo, es que se parte de una idea de amistad que presupone una identidad total, en tanto la diferencia es totalmente eliminada, el amigo es otro yo, su existencia es como la propia, la necesidad del amigo radica en que este es igual a mí. Aristóteles en general no plantea una teoría de la amistad que suponga la diferencia ni el conflicto, al contrario, es una teoría que supone la coincidencia en todo y la identidad, la cual es necesaria para el desarrollo de los argumentos a favor de la necesidad de los amigos en la vida buena.

Estos últimos argumentos nos muestran que para Aristóteles no es fácil argüir realmente a favor de la necesidad de la amistad en la vida buena: Si bien tiene la intuición de que nadie debe vivir la vida de un solitario y de que no es lógico hacer a un *makarios*, a un dichoso, solitario, no obstante, los términos *makarios* y solitario no parecen dejarse separar tan fácilmente. La insistencia de Aristóteles en el valor de los amigos en la vida es constante, es el primero en hacer este análisis y en mostrar la fuerza de los amigos en la vida. Sus argumentos pueden ser sumamente beneficiosos hoy en día, aunque no podamos decir con certeza que Aristóteles afirma que en la vida de la teoría no sea posible vivir sin amigos.

El modelo de las amistades virtuosas es sin duda el modelo por excelencia que une bondad y relaciones afectivas. Ciertamente son muchas las críticas y preguntas que se le pueden hacer a este modelo, pero lo claro es que este es el modelo en el cual los amigos se muestran como una constante en la vida, una constante no simplemente afectiva, sino también estable por partir del compartir concepciones integradas de la vida buena. Esta es la forma cómo Aristóteles ve posible que los buenos sean amigos en tanto buenos, la forma cómo la bondad le es esencial a la amistad. Pues no es una relación más, es la relación que más compromete la vida misma. Si la vida del hombre feliz tiene o no que estar acompañada de amigos no es claro, pero lo cierto es que la pregunta se presenta solo en relación con este tipo de amistad, pues de las demás amistades se puede prescindir sin problemas en la vida del *makarios*. Es este modelo el que debe seguir sirviendo como confrontación de nuestros modelos de amistad, como intenté mostrar, pero está claro que en nuestros tiempos este modelo debe ser despojado de idealidad y de su carácter paradigmático y liberado de ese fuerte carácter elitista, sin que por eso se olvide

que es en la concepción de una vida buena, en una concepción de estabilidad y de conocimiento propio en la que es realmente posible desarrollar el valor moral de la amistad.

Resaltar el valor de la amistad, y en esto hay que coincidir con Blum, Friedman y otros autores, no es hablar de la contribución de cualquiera a la vida moral, es hablar de alguien especial, concreto, amado, que nos importa y nos conoce; ni siquiera Aristóteles era de la opinión de que se hacen amigos en virtud de la virtud o la moral, también para él, se hacen amigos en virtud de que estas son personas concretas y son objeto de nuestros afectos. Esto vale, como lo decía Rachels, para todas nuestras relaciones personales cercanas, que son especiales para nosotros, que se dan con personas que queremos y ocupan un lugar privilegiado en nuestras vidas. En buena parte de nuestras relaciones pueden valer principios claros de imparcialidad cuando de nuestro actuar moral se trata, pero existen un puñado de relaciones en nuestras vidas en las que, a decir verdad, es la cercanía y el trato afectuoso aquello que importa; son las relaciones con personas que son testigos directos de mi vida y de mi actuar, son el público primero de mis acciones morales. En un mundo en el que se privilegia el éxito individual y la realización de los propios objetivos, la familia y especialmente los amigos pueden ser también nuestro lazo comunitario más claro y el contexto en el que más claramente actuamos pensando en los intereses de los demás, y me refiero especialmente a los amigos, porque la relación amistosa tiene además la cualidad de ser una relación libre y voluntaria. ¿Es posible seguir viendo en estas relaciones solo un obstáculo para la vida moral o una instancia a ignorar? Arne Johan Vetlesen propone, analizando a Aristóteles, una bella forma de entender el valor de la amistad y de la propuesta aristotélica en la actualidad. Esta propuesta se centra en el reconocimiento, pero planteando que el reconocimiento de un amigo cuenta para nosotros mucho más que el de cualquier otra persona. El reconocimiento es algo que solo otra persona me puede dar; el reconocimiento que surge de la amistad es especialmente intensivo, debido a la cercanía y la reciprocidad propias de toda amistad. Ya que el amigo es alguien especial, su reconocimiento tendrá un gran significado para la calidad de mi vida (Vetlesen, 2008: 194). Yo añadiría que, además del reconocimiento, la desaprobación de nuestras acciones también tiene un valor especial en la vida si viene de un amigo, en tanto es más clara, más cercana, más creíble. El amigo como otro yo, como aquel en el que podemos ver las propias acciones más fácil de lo que vemos las nuestras, puede, no solo como lo indica Aristóteles hacer la vida virtuosa más placentera, sino, además, hacer las acciones moralmente incorrectas más difíciles y poner nuestra vida en un nivel de reflexión en momentos especiales, que difícilmente se alcanza en otro tipo de relaciones.

Naturalmente estos son puntos que pueden mostrar cómo los amigos no se contraponen, sino que pueden ayudar a una vida virtuosa, pregunta central en la teoría aristotélica de la amistad. Pueden ser puntos de encuentro entre la parcialidad de la amistad y la exigencia de imparcialidad de la moral. Si bien ya no podemos esperar estar cercanos a Aristóteles y su propuesta de la idealidad ética para los amigos, tampoco podemos esperar que una moral de la parcialidad y los afectos cercanos sea realmente una alternativa frente al individualismo de las morales liberales. La pregunta sigue siendo entonces, cómo conciliar la amistad con la teoría moral y qué posibilidades reales tiene ésta cuando la soledad y el individualismo han dominado tanto tiempo el mundo de la teoría moral.

Bibliografía

1. ARISTÓTELES, (2009) *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
2. BARON, M. (1991) "Impartiality and Friendship", en: *Ethics*, Vol. 101, No. 4, Jul., pp. 836-857.
3. BADHWAR, N. K. (1991) "Why It is Wrong to Be Always Guided by the Best: Consequentialism and Friendship", en: *Ethics* 101, pp. 483-504.
4. BENHABIB, S. (2006) *El ser y el otro en la ética contemporánea*, Gedisa, Barcelona.
5. BLUM, L.A. (1980) *Friendship, Altruism and Morality*, Routledge & Kegan Paul, London/Boston/ Melbourne.
6. COOPER, J. (1977) "Aristotle on the Forms of Friendship" en: *Review of Metaphysics* 30, pp. 619-648.
7. FRIEDMAN, M. (1994) "Feminismus und moderne Formen der Freundschaft: Eine andere Verortung der Gemeinschaft" en: Honneth, A. (ed.), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgabe der Sozialphilosophie*, Fischer, Frankfurt am Main, pp. 184-204.
8. FRIEDMAN, M. (1993) *What are friends for? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory*, Cornell University Press, Ithaca, New York.
9. GILLIGAN, C. (1982) *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge/London.

10. LA FOLLETE, H. (1996) *Personal Relationships: Love, Identity, and Morality*. Blackwell, Oxford/Cambridge.
11. MIDLEY, M. (2002) *Delfines, sexo y utopías. Doce ensayos para sacar la filosofía a la calle*. Fondo de Cultura Económica, México.
12. NODDINGS, N. (1984) *Caring: A feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley.
13. NUSSBAUM, M. (1986) *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge/New York.
14. PLATÓN. (1986) *República*, Gredos, Madrid.
15. RACHELS, J. (2008) *Eltern, Kinder und die Moral*, en: *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, Honneth, A. und Rössler, B. (Ed.), Suhrkamp, Frankfurt am Main.
16. STOCKER, M. (1976) "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories", *Journal of Philosophy*, 73, pp. 453-466.
17. VETLESEN, A. J. (2008) "Freundschaft in der Ära des Individualismus", en: *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, Honneth, A. und Rössler, B. (Ed.), Suhrkamp, Frankfurt am Main.
18. VOGT, K. (2001) "Freundschaft, Unparteilichkeit und Feindschaft", en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 49, pp. 517-532.
19. WOLF, U. (1999a) "Tugend und Glück. Was Platon und Aristoteles lehren", en: *Glück und Gerechtigkeit. Moral am Ende des 20. Jahrhunderts*, Insel, Frankfurt am Main/Leipzig, pp. 27-40.
20. WOLF, U. (1999b) *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, Rowohlt, Hamburg, 1999.

La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant

Ethical choice. On Kierkegaard's critique to Kant's moral philosophy

Por: Sergio Muñoz Fonnegra
Grupo de Investigación Ética
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia
sbmunoz@udea.edu.co

Fecha de recepción: 19 de abril de 2010

Fecha de aprobación: 22 de mayo de 2010

Resumen: *En este artículo se ofrece un acercamiento riguroso a la ética existencial de Kierkegaard, a la vez que se muestra en qué momento se separa de la filosofía moral de Kant y opera como un correctivo de la misma. A partir de ambas concepciones de la ética es presentado el problema del actuar moral, tanto en su dimensión pura práctica (Kant y Kierkegaard), como en su dimensión existencial constitutiva (Kierkegaard), resaltando la importancia de la elección del sí mismo en conexión con los principios de la moralidad.*

Palabras clave: *elección, deber, autocomprensión existencial, autorrealización, autodeterminación, ética de la responsabilidad, ética de la convicción.*

Abstract: *This piece offers a thorough approach to the Existential Ethics of Kierkegaard, and at the same time shows in what moment there comes about a separation from the Moral Philosophy of Kant and operates as a corrective to the latter. From both conceptions of Ethics is presented the problem of moral acting, both in its purely practical dimension (Kant and Kierkegaard) and in its constitutive existential dimension (Kierkegaard), stressing the importance of the election of the self in connection to the principles of morality.*

Key words: *election (choice), duty, existential auto-comprehension, auto-realization, auto-determination, ethics of responsibility, ethics of conviction.*

* Este artículo está vinculado al proyecto de investigación “Elección y socialización. Sobre la actualidad de la filosofía práctica de Kierkegaard” (inscrito al SUI, acta CODI 566), que el autor realiza en el Grupo de Investigación “Ética” adscrito al Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

La pretensión de fundamentar una filosofía pura práctica, que prescinda de toda determinación empírica, lleva a Kant a postular un principio supremo de la moralidad que sea el origen y el fundamento de todo actuar por deber o actuar moral. A partir de este principio, que Kant denomina imperativo categórico, y del cual se deriva el concepto del deber, se entiende que el actuar moral consiste en una acción que no procede de ningún interés, sino de la autonomía de la voluntad, es decir, de su propia capacidad de autodeterminarse. Kierkegaard, que al igual que Kant, presupone esta conciencia moral en el sujeto para actuar correctamente, y que coincide con Kant en que toda consideración ética debe estar, en principio, libre de todo análisis empírico, no se conforma con dar por sentada esta presuposición, y es así como dirige su análisis a la constitución de esta conciencia del deber en los seres racionales. Para Kierkegaard se trata ante todo de la autocomprensión ética del individuo, esto es, del problema de la existencia en dicha presuposición. Como Kierkegaard, además parte del problema de la existencia ética, es decir, del problema de cómo se puede existir éticamente, entiende que esta existencia tiene que ver con la constitución del sí mismo como un ser concreto. Con ello quiere resaltar, que no sólo se trata de cómo pueda ser fijada y asegurada la idealidad ética de modo abstracto (Kant), sino también de cómo pueda ser adquirida y realizada en la realidad, en la vida del hombre. La ética, y en esto coincide Kierkegaard plenamente con Hegel, debe ser aplicada, concretizada, para evitar así el riesgo de que se convierta en algo meramente formal y abstracto que nada tiene que ver con el individuo.

El problema central que abordaré a partir de ambas concepciones de la ética será el del actuar moral, tanto en su dimensión pura práctica (Kant), como en su dimensión existencial constitutiva (Kierkegaard). Con ello se pretende mostrar que las preguntas: ‘¿Por qué actuamos moralmente? ¿Por qué somos abiertos al reconocimiento? ¿Por qué valoramos y respetamos a los demás?’, no se dejan responder fácilmente si se reducen al análisis de las condiciones de posibilidad del actuar moral, ya que con ello la filosofía moral pierde su conexión con las formas concretas de existencia. En este escrito deseo concentrarme básicamente en dos puntos. En primer lugar me ocuparé del problema del actuar moral, presentando los aspectos fundamentales de la ética kantiana en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, para luego, a renglón seguido, exponer los problemas de la realización de lo ético y de la autodeterminación – que abarcan parte de la problemática que Kierkegaard tematiza en su escrito *O lo uno o lo otro II* mediante la categoría de la elección –, con el ánimo de mostrar cómo ha de comprenderse la dimensión constitutiva del yo que está a la base de toda motivación moral y que funge como correctivo de la filosofía moral de Kant (I). Finalmente, consideraré

el problema de la autorrealización en el horizonte de una dimensión intersubjetiva y social, la cual puede ser comprendida como individuación mediante relaciones de vida y como apropiación de contenidos normativos (II).

1. La elección del sí mismo y el problema del actuar moral.

Para Kierkegaard la existencia ética, es decir, el vivir éticamente, es el fundamento del vivir y obrar bien. La ética, aplicada a la existencia, funda tanto una relación positiva consigo mismo, así como una relación positiva con los demás. De ahí que Kierkegaard no dude en afirmar que el vivir éticamente es una forma superior de existencia que une al individuo de un modo responsable con la comunidad moral a la cual pertenece. Mas esto es posible gracias a que lo ético no es algo extraño para el individuo, que regula su vida desde afuera, sino una forma de vida que él mismo se ha apropiado. Si lo ético desempeña un papel tan fundamental en la determinación y desarrollo de la propia vida, es porque el individuo participa verdaderamente de lo ético, porque lo concretiza en su propia existencia. Así, Kierkegaard entiende por concretización o aplicación de la ética, la participación activa del individuo desde la perspectiva del yo y desde la perspectiva del nosotros en lo general, lo cual equivale a decir, que concretizar o aplicar la ética no es otra cosa que el querer expresar lo general, lo válido para todos, a todo momento en la vida particular por medio de las acciones. ¿Cómo tiene lugar esta participación en lo general? ¿Qué significa exactamente vivir éticamente? En la construcción de lo ético, Kierkegaard se ocupa de tres problemas fundamentales que responden a estas preguntas: Primero, del problema de una concepción exterior, abstracta o metafísica del deber; segundo, del problema de la relación de lo general con lo particular; y tercero, del problema de la motivación moral. A su vez, estos tres problemas están en relación con una pregunta general, a saber, la pregunta por si y cómo lo ético puede darle a un individuo indicaciones sobre el cómo debe vivir. La consideración ética de la vida que Kierkegaard expone en su escrito *O lo uno o lo otro II* intenta resolver previamente esta pregunta al señalar que lo ético ha de ser tanto descriptivo como prescriptivo. Descriptivo, en la medida en que muestra la vida ética en todo su esplendor y ofrece indicaciones sobre el cómo debe realizarse lo ético y cómo se debe vivir. Kierkegaard deja por ejemplo a su seudónimo, el consejero Guillermo, hablar de circunstancias concretas de vida, o formas de la eticidad para utilizar el lenguaje de Hegel, como el trabajo, la vocación profesional, el matrimonio y la amistad, con el fin de resaltar que la realización de estas circunstancias de vida sólo es posible si el individuo hace de ellas su deber ético, su tarea. Si bien lo ético confronta al individuo con estas circunstancias concretas de vida y con la

responsabilidad frente a sí mismo y frente a los demás que de ellas se derivan, no puede decidir por el individuo qué trabajo, qué vocación, qué esposa y qué amigos él debe tener. Lo ético muestra así una tarea y exige una realización que depende de la autonomía del sujeto. Es en este último sentido que lo ético es prescriptivo, pues se convierte en una exigencia a trascender la propia egocentricidad, para así entrar en una relación transparente, de reconocimiento, consigo mismo y con los demás. Esta exigencia se traduce en el resultado de lo que Kierkegaard denomina la elección del sí mismo¹. Veamos en qué consiste esta elección antes de considerar los rasgos principales de la ética kantiana.

La elección es el proceso a través del cual se constituye el sí mismo. Por medio de cada elección, el individuo participa de lo general, de lo propiamente ético, y está en comunicación intersubjetiva con los demás, frente a la cuales asume una responsabilidad. Así, cada elección en el proceso de socialización prepara el camino hacia una vida buena. Se trata de un proceso continuo de apropiación de la vida ética como decisión libre del individuo. Con ello afirmo que la elección ética tiene una doble función: con el acto de la elección se describe tanto el proceso ininterrumpido de la formación individual – la elección en general (primera función) –, así como el momento en el que la elección toma la forma de un acto a través del cual el individuo se decide activamente por una forma concreta de vida y a partir de dicha base se relaciona positivamente consigo mismo y con el mundo (segunda función). La primera función de la elección podemos denominarla con Kierkegaard el aprender a elegir gracias a una educación exitosa. La segunda función de la elección se deja comprender como el mantenimiento positivo de la praxis social en una vida caracterizada por la responsabilidad y la libertad. En esencia la elección es entonces, de acuerdo a su primera función, un acto, el cual en su forma más simple está presente en todas las circunstancias de vida, desde circunstancias por ejemplo en las que el niño se orienta por la elección de los adultos y gana así paulatinamente una impresión de aquello que debe hacer y no debe hacer, pasando por circunstancias menos importantes, en las cuales madura por medio de cada elección, hasta circunstancias que implican un grado más alto de responsabilidad. Cada circunstancia o cada situación determina tanto el grado de reflexión y compromiso que el niño debe aprender a asumir, así como el desarrollo positivo de un conocimiento práctico de aquello que esperan los demás, la comunidad y su orden normativo de sus propios actos en los diferentes contextos de acción. Según esto, el elegir es un acto racional que subyace a las costumbres de una comunidad y que se puede confirmar y justificar intersubjetivamente por

1 Kierkegaard, S. (sin año de publicación) *Estética y ética en la formación de la personalidad*, Buenos Aires, Editorial Nova. En lo sucesivo se citará este ensayo, que hace parte del escrito *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, de la siguiente manera: Kierkegaard, EE.

medio de su aceptación. De acuerdo a esta lógica, el niño aprende a comportarse según una elección previa, la cual ha de apropiarse posteriormente en su vida y actualizar según las condiciones y circunstancias de su entorno.

El aprender a elegir ofrece los criterios para la elección correcta en cada situación. Este aprender va de la mano con el proceso de socialización, el cual debe conducir al niño a la conciencia de sí mismo (Jaspers, 1932: 24). Dicho de otra manera, la socialización implica un proceso de aprendizaje a través del cual los padres deben lograr permanentemente que el niño esté en equilibrio.² Con el establecimiento del equilibrio se busca posibilitar que el niño madure, que su energía o intensidad despierte, de modo tal que actúe a partir de un deber que provenga de él mismo, esto es, de normas, que él mismo se apropie en su vida. La educación del niño no debe estar, por lo tanto, saturada por deberes y obligaciones, sino más bien permitirle que la idea de una responsabilidad madure en él de tal modo, que trascienda hasta aquella edad en la que tenga una conciencia completa de las consecuencias de las propias acciones. Kierkegaard afirma que lo importante es la impresión total del deber y de ninguna manera la diversidad del deber, que la educación debe conducir al niño a apropiarse en sí mismo esta impresión total, la cual es el fundamento de toda fuente motivacional. En este proceso del despertar paulatino y del establecimiento del equilibrio, la elección y la socialización están estrechamente ligadas. Pues desde la niñez el individuo aprende a elegir correctamente de modo tal que su elección posterior es en cada situación, tanto producto de sus relaciones intersubjetivas y del reconocimiento recíproco, como de la apropiación de contenidos normativos.

En su forma absoluta o segunda función, la elección es el punto de quiebre en el cual tiene lugar el paso de una vida inmediata o natural a una vida concreta. La elección es aquí el salto cualitativo a través del cual el individuo se apropia de sí mismo y deviene un individuo ético, consciente de su individualidad y de su pertenencia al mundo de la vida. Si bien la elección es absoluta en el sentido de que es fundamental y compromete al individuo con lo que él mismo es, esto no significa, que la elección deje de ser un proceso de permanente realización. Para aclarar mejor esto último, encuentro oportuno, en este contexto, interpretar la doble función de la elección en el proceso del devenir ético del individuo a la luz de la distinción que hace Habermas de un uso pragmático, ético y moral de la razón práctica. Habermas se refiere con ello a “aspectos de lo adecuado para conseguir un

2 Aquí tiene lugar, de un modo parecido, lo que Piaget en sus investigaciones sobre el desarrollo moral del niño denomina el tránsito de un actuar heterónimo a un actuar autónomo (Piaget, 1971: primera parte, cap. 3 al 6).

fin, de lo bueno y de lo justo” (Habermas, 2000: 110), para los cuales el concepto de la *prohairesis*,³ tal y como Aristóteles y Kierkegaard lo entienden, desempeña una función importante. El uso ético como Habermas lo interpreta, está especialmente en estrecha relación con las aclaraciones de Kierkegaard. En lo que respecta a los usos pragmáticos y morales de la razón práctica, no voy a sostener que Habermas se apoya en Kierkegaard, sino que esta distinción de diferentes usos complementa adecuadamente la teoría de la elección de Kierkegaard, fortalece la conexión del proceso de elección con la racionalidad y permite hacer la pregunta por los criterios

3 Según mi interpretación, Kierkegaard entiende por el concepto de elección lo mismo que Aristóteles entiende por *prohairesis*, a saber, un acto voluntario precedido por la reflexión, esto es, algo que previamente ha sido objeto de reflexión (Aristóteles, 1993: 1112a 15). La *prohairesis* como elección es, como se señaló antes en el proceso de aprendizaje del niño, resultado de una elección previa. Esta relación entre *prohairesis* y reflexión es desarrollada en primera instancia por Aristóteles a partir del concepto de lo voluntario (*hekousion*). Aristóteles no comienza inmediatamente con la determinación de la *prohairesis*, sino con la determinación de lo voluntario y lo involuntario. Su propósito es determinar exactamente cuándo una acción es voluntaria o involuntaria de modo tal que pueda ser juzgada como buena o como mala. Pero su propósito es también mostrar que la *prohairesis* es algo voluntario y en cuanto tal algo racional y reflexionado, que está al comienzo del actuar moral. El criterio para la diferenciación entre lo voluntario y lo involuntario lo encontramos en la respuesta a la pregunta por si el principio de la acción radica en el sujeto mismo de la acción (*Ibid.*, 1111a 21-24), por si está en su poder decidirse por una determinada acción. Un hombre actúa involuntariamente cuando no está en su poder actuar de esta o aquella manera, porque su acción tiene lugar por fuerza (*bia*) o por ignorancia (*agnoia*) o está determinada por factores externos (*Ibid.*, 1109b 35 – 1100a 1ss.). Por el contrario, un hombre actúa voluntariamente cuando el origen de la acción radica en él mismo, en tanto puede determinar el fin de la acción independiente de los factores externos. Lo voluntario presupone este poder del hombre que hace de él responsable de su acción. Con ello está claro que lo voluntario está en una estrecha relación con la *prohairesis*, como el mismo Aristóteles lo resalta: “Es evidente que la elección es algo voluntario (*hekousion*), pero no es lo mismo que ello, dado que lo voluntario tiene más extensión; pues de lo voluntario participan también los niños y los otros animales, pero no de la elección, y a las acciones hechas impulsivamente las llamamos voluntarias, pero no elegidas” (*Ibid.*, 1111b 7-9). Ciertamente la *prohairesis* es algo voluntario, pero lo voluntario aquí es un propósito resultado de una reflexión, o como Ursula Wolf lo explica, es “el querer racional, deliberado, o más concretamente, el querer deliberado en el sentido de que la reflexión está inmediatamente referida a la acción, es decir, pregunta qué es lo que se debe hacer aquí y ahora” (Wolf, 2007: 126.). Esta relación entre *prohairesis* y reflexión la describe Aristóteles de la siguiente manera: “Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es deliberadamente deseado, la elección será también un deseo deliberado (*orexis bouleutikē*) de cosas a nuestro alcance (*ta eph' hēmin*), porque, cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación” (Aristóteles, 1993: 1113a 10-15). La intención de Aristóteles es mostrar que nuestras acciones, en tanto deliberadas, son voluntarias de modo tal que está en nuestro poder querer actuar moralmente o no. Para la interpretación y traducción del concepto *prohairesis* Cf. las traducciones de Dirlmeier, 1969: 327, Nota de página 48,3; Wolf, 2006: 362, Nota de página 13. Cf. además las interpretaciones de Wolf, 2007: cap. V; Irwin, 1980: 117-155; Kenny, 1979; H. G. Gadamer, 1976, 81 ss.; Rapp, 1995: 109-133.

de la elección desde un contexto más apropiado. Con una corta reconstrucción de la distinción de Habermas deseo además referirme a aspectos que resaltan la relación de la elección con la socialización.

Habermas comienza su distinción con la descripción del uso pragmático de la razón práctica. En este caso, la elección racional tiene que ver con la solución de problemas prácticos con miras a la satisfacción de determinados deseos. La elección se refiere aquí al querer y a aquello que de manera racional debe ser considerado para alcanzar el fin de la acción: “de lo que se trata es de la elección racional de los medios para un fin dado, o de la ponderación racional de los objetivos dentro de un marco de preferencias ya existentes [...] La reflexión práctica se mueve aquí en el horizonte de la racionalidad teleológica y con el objetivo de encontrar técnicas, estrategias o programas apropiados” (*Ibid.*, 111). De acuerdo a una teoría de la elección racional, la determinación de los medios tiene que ver con imperativos pragmáticos que en cuanto tales implican un deber relativo. Cómo decida uno en una situación dada, afecta sólo la realización de una tarea en el horizonte de la mencionada racionalidad teleológica, y esto significa que la elección que aquí tiene lugar no cuestiona ningún valor que concierna a la autorrelación o a la relación del individuo que elige con la comunidad. Lo que se gana con la teoría racional de la elección en este uso pragmático de la razón práctica, tiene que ver con la capacidad racional de dar cuenta de razones para una respuesta adecuada a problemas prácticos. No es difícil ver que el uso pragmático de la razón práctica corresponde a la primera función de la elección, la cual para Kierkegaard tiene que ver con el aprender a elegir. Se trata de una capacidad racional posible de adquirir y que posteriormente se mostrará como algo fundamental con relación a la determinación de aquello que aparece como bueno para el individuo (Wolf, 1999: 69 ss.).

Es justamente en este caso, en el que la elección concierne a lo bueno para el individuo, que Habermas habla del uso ético de la razón práctica, el cual tiene que ver fundamentalmente con problemas de la autocomprensión de una persona, esto es, con la determinación de la conducción de la vida y de la formación del carácter: “las decisiones de valor grave se tratan desde Aristóteles como cuestiones clínicas relativas a la vida buena. Una decisión fruto de la ilusión – la unión a la pareja equivocada, la elección de una alternativa profesional errónea – puede tener como consecuencia una vida malograda. La razón práctica que en este sentido no sólo apunta a lo posible e idóneo para obtener el fin de que se trate en cada caso, sino a lo bueno, se mueve, si seguimos el uso lingüístico clásico, en el campo de la ética” (Habermas, 2000: 112). Esta capacidad racional de elegir lo bueno para uno mismo correctamente, para así darle a la propia vida estabilidad, es de gran importancia a la hora de plantear no solo un uso bien logrado de la razón práctica,

sino también y sobre todo de hablar de una unidad de la razón práctica. Pues una vida bien lograda o una vida buena tiene como consecuencia un comportarse práctico positivo consigo mismo y con la comunidad. De un modo igual al de Kierkegaard, argumenta Habermas, cuando llama la atención sobre la importancia de una apropiación positiva y permanente de la propia historia personal y de la historia de la especie en la formación de una autocomprensión correcta: “Esta autocomprensión existencial es en su núcleo evaluativa y, al igual que todas las valoraciones, tiene un rostro jánico. En ella se entretajan dos componentes: la descriptiva de la génesis biográfica del yo y la normativa del ideal del yo. Por ello la aclaración de la autocomprensión o el cercioramiento clínico de la propia identidad exigen una comprensión apropiadora; la apropiación de la propia biografía y también de las tradiciones y contextos vitales que han determinado el propio proceso de formación” (*Ibid.*, 113).⁴ El uso ético de la razón práctica corresponde a la segunda función de la elección, la cual es para Kierkegaard la elección radical o absoluta del sí mismo. Lo que se gana con la teoría racional de la elección en este uso ético de la razón práctica, tiene que ver con la formación de una autocomprensión correcta entendida como equilibrio en la vida del hombre. El deber que resulta de este uso, está, según Habermas, relativizado “por el *telos* de la vida buena” (*Ibid.*, 118). “Lo que tú debes o tienes que hacer posee aquí el sentido de que a la larga y en conjunto es bueno para ti actuar de ese modo. Aristóteles habla a este respecto de los caminos que conducen a la vida buena. Las valoraciones fuertes se orientan por un objetivo establecido para mí de modo absoluto, a saber, por el bien supremo de una manera de vivir autárquica y que lleva su valor en sí misma” (*Ibid.*, 114).

Lo que el individuo concibe como bueno, se convierte solamente en algo problemático cuando sus acciones e intereses entran en conflicto con los de los demás. Aquí se trata de problemas morales que hacen necesario superar la propia egocentricidad con miras a posibilitar la vida comunitaria (Wolf, 1999: 18). En este caso habla Habermas, finalmente, del uso moral de la razón práctica. Si desde la perspectiva del yo, las máximas son buenas para el individuo, ahora deben ser buenas para todos desde la perspectiva del nosotros. Se trata de la determinación de aquello que es moralmente vinculante u obligatorio para todos. El deber es en este contexto absoluto, un deber que ha de ser cumplido independientemente de

4 Este argumento será desarrollado posteriormente por Kierkegaard en *El concepto de la angustia*, cuando insiste de nuevo en la idea de que el individuo siempre es él mismo y la especie, entendiéndose así, según esta doble existencia, que el individuo debe asumir una historia, su propia biografía, en el contexto que lo une a la realidad a la cual pertenece (Kierkegaard, 1969: 70). Según esta dinámica el individuo se apropia constantemente la historia, la reactualiza en él y la integra en sí mismo como su biografía.

finés subjetivos y preferencias, así como de metas personales. Este uso moral de la razón práctica corresponde a la segunda función de la elección en su concreción, la cual para Kierkegaard va de la mano con la apropiación de las formas de la eticidad – trabajo, profesión, amor, amistad – en la propia vida. Tales formas poseen una validez universal que regula la vida en la comunidad. Por medio de ellas el individuo reconoce lo que lo une con los demás en tanto ser social y lo que lo une con el todo al cual pertenece. Así lo expresa Habermas igualmente, cuando dice: “únicamente si mi identidad y mi proyecto de vida reflejasen una forma de vida válida iría realmente en interés de todos por igual lo que desde mi perspectiva es bueno para todos por igual” (Habermas, 2000: 116). En la medida en que yo realizo lo general y con ello asumo la perspectiva del nosotros, sin dejar de ser yo mismo, realizo algo que no solamente es bueno para mí, sino también para todos aquellos que participan igualmente de lo general y se saben comprometidos con dicha participación.

Si se pregunta por los criterios de la autoelección, entonces es claro que estos están contenidos en la forma de comunicación de los consejos clínicos. La confrontación con formas malogradas de existencia que Kierkegaard desarrolla en su caracterización de lo estético como formas patológicas de existencia que tienen como consecuencia una vida inestable, permite reconocer los criterios que mueven a la correcta elección.⁵ No obstante, si se insiste en la pregunta por los criterios de

5 Lo ético como forma de existencia bien lograda supone un estado previo en el que el individuo aún no es sí mismo. A este estado, con sus respectivas formas de vida, lo designó Kierkegaard estadio estético o estadio inmediato de la existencia, cuyo concepto de la vida radica en la idea según la cual se debe gozar la vida. Con lo estético no se designa una teoría estética o una filosofía del arte, esto debe quedar claro. Más bien lo estético designa una actitud vital, una forma de existencia incompleta que se caracteriza por la falta de determinación. En lo estético, por lo tanto, el conocimiento siempre es relativo y limitado y está por fuera del individuo, ya que las condiciones externas determinan siempre su forma de vida. Se aspira entonces siempre a gozar la vida, mas aquello que posibilita tal disfrute no es puesto por el propio individuo, sino que está por fuera de él. La vida estética es según la terminología descriptiva de Kierkegaard una vida para el placer, una vida en la que se hace presente la melancolía y la desesperación, y en la que se carece de todo tipo de conexión con la dimensión social. Esta falta de autorreferencia y de responsabilidad frente a los demás lleva a Kierkegaard a caracterizar cada una de las formas de existencia estética como enfermedad, como ausencia de autodeterminación, que según su grado puede conducir al individuo paulatinamente a un estado de desesperación que lo confronta con su existencia inmediata. Así, si el concepto que se tiene de la vida se basa en el goce de ésta y la felicidad depende exclusivamente de ello, es claro que si esto no se alcanza (si por ejemplo no se alcanza la salud, la belleza, la riqueza, etc.), el individuo se desespera y padece de la falta de autodeterminación. Por eso Kierkegaard define toda concepción estética de la vida como desesperación, más allá de que el individuo tenga o no la conciencia de que es un desesperado. No obstante, la desesperación es el punto de inflexión, en el cual están contenidas las condiciones para

la elección y se pregunta decididamente ‘¿cómo puedo estar seguro si he elegido correctamente, si esta es realmente la vida que quiero vivir?’ , solo puede conducirse a quién así pregunta delante de la autoelección a través de la confrontación consigo mismo motivada por los consejos clínicos. La autoelección presupone la capacidad racional del individuo de apropiarse de lo aconsejado de un modo deliberado tal, que decida libremente cómo quiere vivir. Para Habermas esto significa: “en la medida en que veo qué es bueno para mí, hago mío el consejo en cierto modo: tal es el sentido de una decisión consciente. En la medida en que me convengo de la corrección de un consejo clínico, me decido también a la reorientación de mi vida que ahí se aconseja” (*Ibid.*, 120).

Según mi interpretación, los criterios que tienen que ver con máximas morales obligatorias y que correspondientemente tienen que ser determinados exactamente, no deben confundirse con los criterios que tienen el carácter de un consejo clínico. En el primer caso, puedo esperar que se me diga con precisión qué debo hacer en una situación dada de la acción, porque la acción se orienta por una ley universal. Yo puedo tener la certeza de que he actuado según un orden normativo, porque mi acción coincide con dicho orden. En el segundo caso, los criterios son más bien indicaciones, que me pueden ayudar a elegir la forma de vida correcta para mí. Con relación a la elección tomada no hay una certeza absoluta, aun cuando se insista en la idea de que la elección es absoluta. Es por eso que Kierkegaard habla de la necesidad de una permanente actualización de la elección, Aristóteles de una “actividad del alma de acuerdo con la virtud [...] y además en una vida entera” (Aristóteles, 1993: 1098a 12-19) y Habermas de un proceso evaluativo como núcleo de la autocomprensión existencial, esto es, de una “comprensión apropiadora” (Habermas, 2000: 104). De una forma similar entiende Gadamer el concepto de autocomprensión, esto es, como un proceso que comprende la vida entera del hombre: “la autocomprensión ya no puede más estar ligada a una autotransparencia total, esto es, al pleno presente de nuestro sí mismo para nosotros mismos. La autocomprensión se da siempre en el camino, esto es, en un camino que es imposible llevar completamente a cabo” (Gadamer, 1976: 97-98). El sentido

dar el paso a lo ético. Pues “la desesperación – la misma desesperación es elección” (Kierkegaard, EE: 76). Tal acto consta de un doble movimiento dialéctico, por medio del cual el individuo se comprende primero de un modo abstracto y luego de un modo concreto. En el primer caso tiene lugar un acto individual mediante el cual el individuo se elige a sí mismo de un modo absoluto, o dicho de otra manera, debido a que su vida está dispersa en lo estético, él tiene que concentrarse, si quiere conducir su vida de un modo ético y “desprenderse de toda independencia con respecto del entorno que lo domina” (Habermas, 2001: 18.). Aquello que él tiene que hacer, cuando él quiere ser tanto sí mismo, así como también un ser social, es presentado por Kierkegaard como el esfuerzo en devenir consciente de su individualidad y de su libertad.

de la autoelección radical en el proceso del devenir ético del individuo es entonces malinterpretado, cuando se pregunta por los criterios de la elección en el sentido de la moral. Los criterios son de orden ético y encuentran su justificación en la estructura terapéutica del discurso.

Si se interpreta la elección absoluta o radical como un proceso de apropiación que va de la mano con la socialización, entonces se puede argumentar decididamente que Kierkegaard no pretende dar a entender que se trata de una elección definitiva del sí mismo.⁶ Con la elección absoluta del sí mismo se llama la atención sobre el momento crítico de transición a un estado en el que el individuo se relaciona positivamente consigo mismo y con el mundo. Gracias al desprendimiento de sus lazos primarios, en este momento crítico el individuo llega a la conciencia de sí mismo y se torna, al mismo tiempo, independiente,⁷ en la medida en que hace de la elección absoluta de sí mismo el resultado de su propia biografía personal. Pero

6 Para Habermas “la individuación no puede representarse como autorrealización de un sujeto autónomo efectuada en soledad y libertad, sino como proceso lingüísticamente mediado por la socialización y simultánea constitución de una biografía consciente de sí misma” (Habermas, 1990: 192).

7 Cuando Kierkegaard sostiene que el individuo como ser inmediato, todavía no es sí mismo, y que, por lo tanto, está atado a la inmediatez y a lo natural, sobre las cuales se debe elevar si quiere ser sí mismo, argumenta de un modo parecido a Fichte y Hegel en sus respectivas interpretaciones del concepto de la inmediatez entendido, o bien como dependencia de lo natural (Fichte), o bien como indeterminidad (Hegel). Así, expone Fichte que los hombres que no actúan conforme a la razón, “no están para nada bajo su propio dominio, sino bajo el dominio de la fuerza de la naturaleza [...] Su culpa y su falta de dignidad radica en que son lo que son y en que, en lugar de ser libres y algo para sí, se entregan a la corriente de la ciega naturaleza” (Fichte, 2000: 155). También Hegel entiende la inmediatez como la conciencia natural que debe ser superada en el proceso de la formación por medio de su apropiación, si el individuo quiere llegar a la conciencia de sí mismo y ser libre (Hegel, 1993: 21-25). Esto último lo expone Hegel en los Escritos de Núremberg y Heidelberg y en los Principios de la filosofía del derecho de la siguiente manera: “El hombre es, por un lado, un ser natural. En cuanto tal se comporta de una forma arbitraria y contingente, como un ser inestable, subjetivo. No distingue lo esencial de lo inesencial. En segundo lugar es un ser espiritual, racional. Según este aspecto no es por naturaleza lo que él debe ser. El animal no necesita de formación alguna, pues es por naturaleza lo que él debe ser. Él es tan sólo un ser natural. Pero el hombre debe armonizar esta su doble vertiente, adecuar su singularidad a su dimensión racional o hacer que la última sea la dominante [subrayados de Hegel – SMF]” (Hegel, 1998: 183). “La pedagogía es el arte de hacer éticos a los hombres; considera al hombre como natural y le muestra el camino para volver a nacer, para convertir su primera naturaleza en una segunda naturaleza espiritual, de tal manera que lo espiritual se convierta en un hábito [subrayado de Hegel – SMF]” (Hegel, 2004: § 151, agregado; cfr. también § 187). Es claro entonces, así lo muestran las respectivas interpretaciones de Fichte, Hegel y Kierkegaard, que la inmediatez es el punto de partida hacia la autoconciencia y, por lo tanto, no tiene necesariamente una connotación negativa. Más bien, lo que se pone en cuestión es el permanecer en la inmediatez, el dominio de lo natural sobre lo racional.

el individuo está además, gracias al restablecimiento del equilibrio en su vida, en continuidad con su entorno y se relaciona éticamente con los demás. Si bien Kierkegaard es optimista al creer que la elección del sí mismo, necesariamente conduce a una vida buena, es claro que el hecho de que la elección deba ser una y otra vez actualizada, coloca al individuo frente al problema de la posibilidad de que la forma de existencia elegida malogre. El optimismo mencionado encuentra justamente sus límites en dicha posibilidad, que le recuerda una y otra vez al individuo que ser sí mismo es una tarea para toda la vida.

La elección debe ser considerada en las dos perspectivas funcionalistas presentadas, esto es, en su forma simple y en su forma absoluta, para no perder de vista que se trata de la descripción de un proceso que abarca la formación individual desde su estadio primero hasta su más alta forma. Se ha mostrado que la elección en su forma simple, como praxis intersubjetiva al interior de un todo de costumbres, no debe ser confundida ni con el elegir arbitrario ni con un mero acto voluntativo, ya que se trata más bien de una elección deliberada. El énfasis que Kierkegaard pone en la necesidad de elegir el propio sí mismo con seriedad,⁸ no es fortuito, pues solo mediante la elección absoluta es posible alcanzar el estado que Kierkegaard denomina transparencia – conciencia de sí – y desde el cual tiene sentido hablar de un comportamiento responsable. En la exigencia de elegir correctamente, está contenido, por lo tanto, tanto el carácter formador de la elección en la formación de la personalidad (Muñoz Fonnegra, 2008), así como la idea de un ser-sí-mismo que el individuo mismo debe descubrir y apropiarse permanentemente en su biografía personal, todo esto último como resultado del proceso de socialización.

Si con la elección el individuo está delante de su autodeterminación, entonces el individuo se encuentra en una situación, en la cual tiene que determinar de qué manera quiere ser esta o aquella persona, “bajo qué determinaciones quiere considerar toda la existencia y vivir” (Kierkegaard, EE: 23). Se trata por lo tanto de un acto de elección individual mediante el cual el individuo libre deviene lo que él es, en la medida en que realiza su tarea individual que se enmarca en el contexto de una comunidad de pertenencia. Visto de esta manera, lo ético es interpretado como una determinación existencial, cuyo sentido primeramente significa comprenderse en la propia existencia como un individuo que realiza o cumple una tarea. Pero para ello el individuo tiene que haber ganado previamente una comprensión ética de la existencia, a partir de la cual esté dispuesto a asumir una obligación y una responsabilidad con respecto a sí mismo y a los demás. Dicha ganancia es el resultado de la autoelección. Con esta idea de una autodeterminación y de una

8 Para el concepto de seriedad Cf. Theunissen, 1978: 95 ss.

autorrealización dadas en la autocomprensión ética, Kierkegaard intenta explicar el problema del deber moral en el individuo mismo y no por fuera de él; dicho de otra manera, Kierkegaard sostiene que la dimensión práctica está anclada de tal modo en el individuo, que su acción no sólo es el producto de su tarea interior, sino también de las relaciones intersubjetivas con los demás. De ahí que para él el problema de la constitución de la conciencia del deber y el problema de la concretización de la ética ocupen un papel central, para poder corregir a la filosofía moral que simplemente la presupone. Pues solamente cuando el hombre se encuentra en la situación de comprenderse a sí mismo como un individuo concreto y determinado, el cual puede ser sí mismo sin romper los lazos comunicativos que hacen de él un ser social, sólo entonces puede comprender su deber moral como algo que está constituido en él mismo, sólo entonces puede ser entendida la exigencia ética del actuar racional como una condición en posesión del hombre.⁹ Kierkegaard se separa de la filosofía moral kantiana justamente al profundizar en la dimensión constitutiva del ser y al querer desvelar los motivos de la acción moral.

Para entender el sentido de la crítica de Kierkegaard de un modo más exacto, es importante reconstruir primeramente los argumentos centrales de la filosofía moral de Kant. En el prefacio a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* expone Kant claramente cuál es el objeto o la tarea de la filosofía moral (pura) en los siguientes términos: a la filosofía moral (pura) le compete darle al hombre leyes a priori, que estén siempre en conexión con una “capacidad aguzada por la experiencia” (Kant, 1996: 109), para lo cual la filosofía requiere buscar y establecer un “principio supremo de la moralidad” (*Ibid.*, 115) que esté a la base de todo actuar moral. Para Kant se trata ante todo del establecimiento de leyes de alcance universal válidas para todos los hombres en todo momento, y no del establecimiento de reglas prácticas cuyos principios provienen de la experiencia. Esta renuncia a la experiencia y a toda consideración o procedimiento empíricos, a toda inclinación, hace parte de la estrategia argumentativa de Kant según la cual, la validez universal de un principio no se puede apoyar en ningún conocimiento a posteriori, ni en la contingencia del actuar según los propios intereses. De ahí que

9 El hecho de que Kierkegaard no suponga de la misma manera que Kant la conciencia del deber, muestra que él quiso llamar la atención sobre la estructura del poder-ser-sí-mismo, esto es, sobre la constitución de “una autorreflexión ética y autoelección, la cual está determinada por los intereses humanos en el éxito de los proyectos personales de vida” (Habermas, 2001: 19). De qué manera se constituye el particular como una persona, depende por lo tanto de una autocomprensión ética, que implica “una valoración moral escrupulosa y una apropiación crítica de la biografía fáctica preexistente” (*Ibid.*, 20). Ciertamente el individuo determina así, aquello que él quiere ser, pero esto no sucede como “fruto de su arbitrariedad”, ya que ha asumido una responsabilidad con respecto a su entorno.

la diferenciación entre un actuar por deber y un actuar por inclinación sea la medida para determinar cuándo una máxima posee un contenido moral y cuándo no. Así, cuando se actúa por deber, dice Kant, la acción no procede de ningún propósito que se haya fijado como fin, sino de la propia voluntad que, renunciando a todo deseo, se da a sí misma la ley. Y, el respeto por esta ley es lo que Kant denomina, en términos generales, moral: “[E]l deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley. Hacia el objeto como efecto de la acción que me propongo puedo ciertamente tener inclinación, pero nunca respeto” (*Ibid.*, 131).¹⁰ El fundamento de la voluntad no es otra cosa que “objetivamente la ley y subjetivamente el respeto puro por esta ley práctica” (*Ibid.*, 131).

De qué modo se da esta conciencia del deber en el individuo, sin que ello sea un efecto o un producto de la inclinación, lo explica Kant por medio de la idea de que lo moral en sí mismo, de por sí está dado en el individuo: “[...] ninguna otra cosa que la representación de la ley en sí misma, que, desde luego sólo se da en el ser racional, en tanto que es ella, pero no el efecto esperado, el fundamento de la determinación de la voluntad, puede constituir el bien tan excelente al que llamamos moral, el cual ya está presente en la persona que obra así, y no se puede esperar lícitamente que se siga primero del efecto” (*Ibid.*, 133). De este modo, si lo moral es algo dado en el individuo, basta con que su acción coincida con ello para que sea una acción por deber. Pero para que se dé esta coincidencia se requiere, como ya se insinuó líneas arriba, de un principio que guíe a la voluntad. A este principio Kant lo denomina la “universal conformidad a la ley de las acciones en general”, según la cual “nunca debo proceder más que de modo que pueda querer también que mi máxima se convierta en una ley universal” (*Ibid.*, 133-135). El punto central de la argumentación es de nuevo el siguiente: en qué casos o cuándo una acción es una ley para mí (y este para mí tiene un alcance universal), esto es, una acción que vale como ley universal, en tanto encuentro correcto que los demás procedan de la misma manera. Ya en esta afirmación, que Kant circunscribe en el ámbito del conocimiento racional moral ordinario, está contenida la idea de un imperativo categórico, de un principio supremo de la moralidad cuya fundamentación corresponde a la filosofía.

Si es cierto que el principio supremo de la moralidad o punto de vista moral tiene su fundamento en la razón pura y no en conocimientos empíricos, entonces es justificable apelar al conocimiento filosófico, a una *Metafísica de las costumbres* que dé cuenta de él a priori, “en conceptos racionales puros” (*Ibid.*, 151). Para llegar a esta idea de una metafísica, expone Kant, que “tenemos que

10 A continuación, los subrayados en todas las citas, son de los respectivos autores.

perseguir y exponer claramente la facultad racional práctica desde sus reglas de determinación universales hasta allí donde surge de ella el concepto de deber” (*Ibid.*, 155). El punto de partida (el *presupuesto*) es la racionalidad del individuo, es decir, su capacidad de actuar de acuerdo con la voluntad (o la ley). La voluntad, a su vez, está internamente ligada a la razón, en el sentido de que la voluntad es tanto “razón práctica” (capacidad de juzgar), como una voluntad determinada por la razón. La estrategia argumentativa de Kant está dirigida a mostrar la conformidad de la voluntad con la razón, así como la coincidencia de las condiciones objetivas y subjetivas en ella. No es este el lugar para dar cuenta de manera detallada de una relación tan compleja, como lo es la de la voluntad y la razón, aun cuando esta relación es muy importante para la formulación del imperativo categórico; el dar cuenta de esto último sobrepasaría los límites de este escrito. Al respecto deseo concentrarme solamente en un aspecto muy concreto, a saber, en la interpretación de la razón como actividad (Adorno, 1997: 170). Para ello es importante resaltar que el imperativo categórico tiene ante todo que ver con “la forma” y el “principio de donde ella misma [la acción] se sigue, y lo esencialmente bueno de la misma consiste en la convicción [*Gesinnung*], sea cual sea el resultado” (Kant, 1996: 163), esto es, “se tiene que *poder querer* que una máxima de nuestra acción se convierta en una ley universal” (*Ibid.*, 177). Y he aquí uno de los problemas centrales de la filosofía moral de Kant – también conocida como *ética de la convicción* (*Gesinnungsethik*), problema sobre el que volveremos más adelante cuando nos concentremos en el análisis de la concepción kierkegaardiana de la ética –, a saber, que la conformidad de mi acción con la ley moral no garantiza que mi acto no devenga amoral, no garantiza que se haya actuado correctamente. Pues para que mi acción coincida con mi conciencia *tengo que poder quererlo*, en mí tienen que estar dadas las condiciones de posibilidad de mi actuar moral y ser reconocidas de modo tal, que sólo pueda querer aquello que pueda ser querido por todos los demás en la misma situación. Si esta situación en realidad puede darse o no, no importa, pues los efectos del actuar quedan sin ser tematizados en tanto corresponden al mundo de lo empírico. El mismo Kant sostiene que a la filosofía práctica sólo le compete admitir “leyes de lo que *debe suceder*”, “leyes objetivamente prácticas” (*Ibid.*, 183) e insiste, consecuentemente, que no se trata de admitir lo que sucede, que no se trata de los efectos de las acciones, de nuestras inclinaciones y deseos. El argumento central es presentado de nuevo de la siguiente manera: “si la *razón por sí sola* determina la conducta [...] tiene que hacerlo necesariamente a priori” (*Ibid.*, 185). Es justo en este punto donde quiero enlazar con la idea de una voluntad como actividad, con la idea según la cual, ese *tener que poder querer* no es otra cosa que una voluntad autolegisladora que se somete a una ley que proviene de ella misma.

Esta idea es importante, porque es a partir de ella que se puede afirmar el porqué de un “desprendimiento de todo interés en el querer por deber” (*Ibid.*, 193). De acuerdo con esta fórmula, el concepto de deber se funda justamente en una acción que procede de la autonomía de la voluntad, de una autorrestricción de la libertad, del sometimiento de los intereses personales con miras a un fin superior.

Esta presentación apretada de algunos aspectos centrales de la filosofía moral kantiana¹¹ nos permitirá percibir los puntos de discordia que Kierkegaard a modo de correctivo introduce en su concepción de la ética. Justo allí, donde Kant proclama los límites de la filosofía práctica cuando se trata de dar respuesta a las preguntas “cómo pueda ser pura la razón práctica”, “cómo sea posible la libertad” y “cómo y por qué nos interesa *la universalidad de la máxima como ley*, y por tanto la moralidad” (*Ibid.*, 253), justo allí surgen las preguntas por la motivación moral para actuar correctamente, por la autocomprensión existencial y por la concretización de la ética. Allí, donde Kant postula el respeto por la ley, allí, donde presupone la autonomía de la voluntad independiente de los efectos de la acción, es justamente donde se hace necesario el reconocimiento de las normas morales con base a su concreción en los diferentes contextos de vida.¹² En este punto la

11 Me refiero 1) a que la *idealidad de lo ético* sólo puede ser asegurada, cuando la acción moral tiene lugar en concordancia con el principio supremo de la moralidad y cuando cada comportamiento tiene el carácter de una legislación universal; 2) a que en la independencia con respecto a toda determinación empírica, en la subordinación de lo sensible y en el respeto por las máximas de la razón pura tiene lugar la *libre autodeterminación* del hombre como fin último de la razón práctica; y 3) a la idea de la *autorrealización* conforme a la ley moral.

12 La crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant está, en sus rasgos generales, influenciada por la crítica de Hegel. Siguiendo a Hegel, Kierkegaard ve la fortaleza de la filosofía moral de Kant en la determinación de la autonomía de la voluntad que se da a sí misma la ley, esto es, en el hecho de que el deber surja de la autonomía de la voluntad. Pero, como para Kant se trata, según Hegel y Kierkegaard, fundamentalmente de la determinación del punto de vista moral, del principio supremo de la moralidad, sin la respectiva consideración de la concretización de este principio en el actuar ético, su fundamentación racional y autónoma de la moral deviene algo meramente abstracto y por lo tanto formal. Así, escribe Hegel en sus *Principios de la filosofía del derecho*: “Es sin duda esencial poner de relieve que la autodeterminación de la voluntad es la raíz del deber. Por su intermedio el conocimiento de la voluntad ha ganado en la filosofía kantiana por primera vez un fundamento y un punto de partida firmes con el pensamiento de su autonomía infinita (*Véase*. § 133). Pero, en la misma medida, el permanecer en el mero punto de vista moral sin pasar al concepto de la eticidad convierte aquel mérito en un *vacío formalismo* y la ciencia moral en una retórica acerca del *deber por el deber mismo*. Desde este punto de vista no es posible ninguna doctrina inmanente del deber. Se puede aportar una materia dada del exterior y llegar así a deberes particulares; pero si se parte de la determinación del deber como *falta de contradicción o concordancia formal consigo mismo*, que no es otra cosa que el establecimiento de la *indeterminación abstracta*, no se puede pasar a la determinación de deberes particulares. Tampoco hay en ese principio ningún criterio que permita decidir si un contenido particular que

objeción de Kierkegaard es la siguiente: si mi acción tiene lugar en concordancia con un principio supremo, esto es, de acuerdo con una razón, que se da así misma las leyes, de acuerdo con “fundamentos que son válidos para todo ser racional como tal” (*Ibid.*, 157), entonces, aquello que posibilita mi acción, así como sus efectos, debe ser puesto de manifiesto. Pues no sólo se trata de presuponer que el individuo en tanto ser racional está en capacidad de actuar por deber, sino que además debe ser llevado a esa situación y confrontado con el resultado de la acción. Según lo anterior la filosofía moral kantiana deja sin tematizar el problema de la autocomprensión ética del individuo y desconoce, para expresarlo negativamente, el momento en el que *lo moral* deja de ser *obvio* y el individuo ya no sabe cómo tiene que comportarse. La *ética de la convicción* (*Gesinnungsethik*) en relación a la *ética de la responsabilidad* (*Verantwortungsethik*), deja entrever así un déficit cuando se trata de la pregunta por los efectos de la acción, pues actuar de acuerdo con la ley moral no garantiza que mi comportamiento no devenga amoral, ni que yo haya actuado correctamente. Max Weber y Adorno, en sus respectivas críticas de la ética de la convicción, han llamado justamente la atención sobre este problema. Así, para Adorno actuar con responsabilidad significa “que en cada paso que se da – en cada paso en el que se cree que se debe cumplir una exigencia del bien y de lo correcto –, a la vez se considera, qué efectos tiene este paso, si se deja realizar; que no se actúa por pura convicción, sino que además se incluye en ello la meta, el propósito y finalmente la formación del mundo como algo positivo” (Adorno, 1997: 240). Por su parte, Max Weber resalta que “[n]o es que la ética de la convicción sea idéntica a la falta de responsabilidad, o la ética de la responsabilidad, a la falta de convicción. No se trata en absoluto de esto. Pero si hay una diferencia abismal entre obrar según la máxima de una ética de la convicción, tal como la que ordena (religiosamente hablando) «el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios», o según una máxima de la ética de la responsabilidad, como la que ordena tener en cuenta las *consecuencias* previsibles de la propia acción [...] Cuando las consecuencias de una acción realizada conforme a una ética de la convicción son malas, quien la ejecutó no se siente responsable de ellas, sino que responsabiliza al mundo, a la estupidez de los hombres o a la voluntad de Dios que los hizo así. Quien actúa conforme a una ética de la responsabilidad, por el contrario, toma en cuenta todos los defectos del hombre medio. Como dice Fichte, no tiene ningún derecho a suponer que el hombre es bueno y perfecto y no se siente en situación de poder descargar sobre otros aquellas consecuencias de su acción que él pudo prever. Se dirá siempre que esas consecuencias son imputables a su acción” (Weber,

se le presente al agente es o no un deber. Por el contrario, todo modo de proceder injusto e inmoral puede ser justificado de esta manera” (Hegel, 2004: § 135; Véase también § 148).

1997: 164-165). Es fácil ver entonces, que lo que Kierkegaard quiere cuestionar es, de un lado, la idea de una autorrealización que deja de lado la propia comprensión de la existencia, y, del otro lado, la idealidad abstracta de lo ético, entendida como una mera exigencia, que no es realizable por todos debido a que no se concretiza como una autorrealización real.

A partir de esta reconstrucción es claro que la concepción de lo ético de Kierkegaard en *O lo uno o lo otro* parte de la idea de una concretización de lo ético, de una concretización que exige remitir siempre el momento de la convicción a la situación de la acción. Para Kierkegaard esta referencia tiene un significado muy exacto que nos recuerda el concepto de *prohairesis* de Aristóteles y la distinción crítica de Max Weber de una ética de la convicción y una ética de la responsabilidad:¹³ Aquel que vive éticamente, elige su concreción como algo que está en su poder y con respecto a lo cual tiene una responsabilidad. La concreción se convierte para él en su tarea, en su fin, el cual es una expresión de su autonomía.

Para Kierkegaard se trata de corregir, en parte, a la filosofía kantiana, hegelianamente, al resaltar el aspecto de la concreción e introducir el concepto de la responsabilidad. De otro lado, se trata de corregir a la filosofía especulativa, kantianamente, al resaltar el aspecto de la moralidad en sí y la relevancia de las preguntas que tienen que ver con el porvenir, con lo que debe suceder. Y, con relación a ambas filosofías, se trata de denunciar la ausencia de tematización de la pregunta por la existencia misma, de la autocomprensión en ella como presupuesto del ser-sí-mismo. Sin renunciar a la idea de la idealidad de la ética (Kant) y profundizando en su concreción (Hegel), Kierkegaard comienza a dar cuenta de una concepción de la ética que tiene como punto de partida el mencionado acto de elección a través del cual el individuo se percibe a sí mismo, forma su personalidad y deviene lo que él ya es. Kierkegaard al igual que Hegel parte de que en el individuo reside lo que él es, de que éste se tiene que esforzar en devenir consciente de sí mismo.¹⁴ Ahora bien, como este devenir consciente de sí mismo va de la mano, como se ha venido sugiriendo, con la aceptación de una responsabilidad, es por eso que el acto de elección designa en primera instancia tanto la realidad de la elección, y con ello, del hecho del poder-ser-sí-mismo, como el paso hacia lo ético¹⁵.

13 Cf. M. Weber, 1997: 164; Aristóteles, 1993: 1112a 15, 1111a 21-24 y 1113a 10-15.

14 Véase la nota de página 6.

15 Véase la nota de página 4.

2. Autorrealización y el problema de la motivación moral¹⁶

Para entender cómo la concepción ética de la vida enriquece la personalidad y la vida misma, es importante considerar la existencia estética¹⁷ y confrontarla con las nuevas posibilidades que se abren para la individualidad a partir de lo ético. Toda concepción estética de la vida es, de un lado, desesperación y tiene, del otro lado, su fundamento en algo que está por fuera del individuo mismo. La concepción ética de la vida se basa, por su parte, en la autodeterminación responsable en el contexto de una comunidad de pertenencia y en el contexto de una participación responsable en las circunstancias de la vida. Mientras en aquella el hombre es inmediatamente lo que es, en ésta él deviene lo que él es. Al interior de lo estético todo desarrollo tiene lugar sólo de acuerdo con la necesidad, en lo ético el desarrollo obedece a la libertad de modo que el individuo se transforma y deviene sí mismo.

Central aquí para esta diferenciación es la idea según la cual lo estético descansa en la diferencia, mientras que lo ético lo hace en lo general. En el marco de esta diferenciación se dejan hacer las siguientes preguntas: ¿Qué motiva al hombre a salir del estado de la diferencia, de la inmediatez, para entrar en lo general, en el universo de lo ético? ¿No corre con dicha transición a lo ético el riesgo de perder aquello que hace de él un individuo particular? El problema que aquí se presenta es justamente el de la motivación moral, esto es, el de responder a la pregunta qué nos motiva a actuar moralmente. Una primera respuesta a este problema consiste en mostrar cómo en la dinámica del devenir éticamente sí mismo, es conservado lo estético de un modo tal, que pasa a estar a disposición del hombre¹⁸.

Una segunda respuesta consiste en mostrar que la autoelección no se agota ni en el mero devenir sí mismo, ni en la mera autoposesión; si así fuese, si sólo se tratase

16 Esta segunda parte es una versión ampliada y corregida del apartado tercero de mi artículo *La ética en la formación de la personalidad* (Muñoz Fonnegra, 2005).

17 Véase la nota de página 4.

18 Un ejemplo de esto último está, por ejemplo, expresado en la relación entre la personalidad y el goce, cuya expresión en un sentido estético es el estado de ánimo. Así, mientras en lo estético se tiende a absorber todo en el estado de ánimo, en lo ético en tanto el individuo se ha elegido a sí mismo, el estado de ánimo está por debajo de él, de modo que la continuidad pasa a ser lo más importante. La personalidad cuyo centro es sí misma posee con ello al estado de ánimo como una parte suya, de modo tal que quien “vive éticamente no aniquila el estado de ánimo, lo examina un momento, pero ese momento lo salva de vivir en el instante, ese momento le da el dominio sobre el deseo [...] Su vida no carece de estado de ánimo, sí tiene un estado de ánimo total, pero éste ha sido adquirido, es lo que se podría llamar aequale temperamentum, pero este no es un estado de ánimo estético, y ningún hombre lo posee por naturaleza, ni inmediatamente” (Kierkegaard, EE: 103).

de alcanzar un estado del ser, de poseerse a sí mismo de una vez, entonces no tendría ningún sentido la exigencia de un actuar moral que se actualice constantemente en el individuo¹⁹. Por eso para Kierkegaard la autoelección es ante todo un acto de la libertad que requiere su permanente realización a fin de que el devenir sí mismo lo sea en virtud de un actuar continuo. En consecuencia la vida del individuo actuante ha de tener un “movimiento”, un “desarrollo” y una “historia”. Si la acción es sólo interior se rompe esta conexión con la historia y el desarrollo es así de otra índole. Esto último significa que la autoelección no puede ser solamente abstracta, como lo ilustra Kierkegaard en el caso de los anacoretas y de los místicos. Aquellos, centrados en sí mismos y aislados del mundo, formaron su personalidad sólo como identidad abstracta, no buscaron con su perfección servir al Estado, sino que se retiraron de la política concentrándose exclusivamente en el desarrollo de virtudes personales que nada tenían que ver con las burguesas (Kierkegaard, EE: 116). Lo imperfecto de esta vida radica justamente en la autoexclusión del mundo de la vida, en querer alcanzar una perfección que está por fuera de la realidad concreta. En el caso del místico es posible describir un movimiento similar, sólo que aquí el aislamiento se dirige al perfeccionamiento de virtudes religiosas y a una relación libre con Dios. El problema aquí no es que el místico quiera a Dios y se quiera desarrollar religiosamente, sino el hecho de que en su amor hacia Dios desprecie al mundo, el cual, paradójicamente, ha sido dado por Dios como realidad. Ciertamente, el místico elige su sí mismo y deviene actuante por medio de su elección. Pero por medio de ésta se destruye la totalidad del mundo, ya que éste no tiene ningún significado para el desarrollo de su personalidad. Como actuante, la vida del místico tiene un movimiento, un desarrollo y una historia. Pero, si la elección del sí mismo es abstracta y la acción es sólo una acción interior en el sentido de una relación personal con Dios, es necesario preguntar de qué tipo de movimiento, desarrollo e historia se está propiamente hablando aquí. Para Kierkegaard, en el caso de una

19 En lo que respecta al significado de la autoelección en *O lo uno o lo otro*, soy de una opinión muy distinta a la de Theunissen, quien afirma que Kierkegaard en *O lo uno o lo otro* no entiende el ser-sí-mismo como devenir-sí-mismo. De otro lado, estoy de acuerdo con Theunissen cuando anota que la filosofía existencial posterior quedó estancada en la idea de que la elección del sí mismo es una elección única y definitiva que no requiere de ninguna actualización. “En lo que respecta al *ser-sí-mismo*, esto es, a la realización del llamado sí mismo en el existir, Kierkegaard sólo cayó en el error al comienzo –en su primera obra *O esto o lo otro*, al que permaneció frecuentemente aferrada la filosofía existencial posterior, en todo caso la alemana–, a saber, en la opinión de que solamente se necesitaría sólo una vez una elección, para poder realizar de aquí en adelante la propia existencia en la forma estable del ser-sí-mismo. Por el contrario, el escrito filosófico más maduro de Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, disuelve el ser-sí-mismo en un *devenir-sí-mismo* meramente tentativo, el cual puede ser cada instante nuevamente realizado” (Theunissen, 2005: 16).

elección meramente abstracta tiene lugar un movimiento sin mundo que lo soporte, un movimiento que no quiere tener ninguna expresión en lo exterior.²⁰ Pero todo movimiento presupone un desarrollo. El desarrollo que va de la mano con tal movimiento sin mundo, tiene que estar determinado metafísicamente o estéticamente, y esto significa, con necesidad. Sin duda, tal desarrollo tiene que alcanzar un estado final; pero cuando esto sucede, ya no es posible hablar más de historia porque falta la libertad en dichos movimiento y desarrollo o porque aquella es entendida negativamente. Según esto, la historia se interrumpiría y ya no habría más un proceso de apropiación. Con la descripción de la vida del místico, expone Kierkegaard una tendencia peligrosa en las relaciones de la época moderna, a saber, el riesgo de un misticismo irreligioso, el cual puede conducir al individuo a la agonía del aislamiento y al suicidio.²¹

Tanto la vida de los anacoretas como la de los místicos son formas de existencia patológicas. La perfección a la cual se aspira en estas vidas, representa para el hombre el riesgo de un rompimiento con lo social y con las estructuras de la comunicación, debido a que la referencia al mundo está bloqueada. En el escrito *Temor y temblor* denomina Kierkegaard a este fenómeno del *ocultamiento*, esto es, del estar por fuera de lo general, lo demoníaco; en el escrito *El concepto de la angustia* la autoexclusión consciente. En ambas formas de existencia descritas se manifiesta lo demoníaco y falta la continuidad que enlaza al individuo con el todo y lo coloca en un plano de la acción que tiene como referencia constante el mundo. En contraposición a estas formas de existencia, en la verdadera elección ética no se permanece en lo meramente abstracto, pues el acto de elección significa ante todo que el individuo se posee a sí mismo y que gana al mismo tiempo la “conciencia de una autorresponsabilidad” que se extiende al conjunto de pertenencia, esto es,

20 En su análisis crítico del concepto del amor de Kierkegaard, intenta Adorno mostrar que Kierkegaard opera con un concepto del amor según el cual se trataría de una interioridad sin mundo. Debido a que Adorno reduce la dialéctica del amor al movimiento interior, meramente abstracto, malinterpreta el sentido del amor y con ello el del movimiento de la elección, cuando hace equivaler éste con el de la mística (Adorno, 1979: 219 ss.). Al respecto señala Grøn: “A menudo se entiende el acento ético que Kierkegaard pone en la autorrelación – que lo ético separa al individuo en tanto individuo – de un modo tal, que parece ser que se trata de una interioridad sin mundo y de una subjetividad sin intersubjetividad” (Grøn, 2005: 35).

21 En una carta ficticia de despedida de un suicida se explica este peligro de la siguiente manera: “[...] No considero el suicidio como algo digno de elogio. No me he decidido por vanidad. Pero creo que es justo pretender que nadie puede soportar la vista de lo infinito. Una vez se me presentó, desde el punto de vista intelectual y su expresión es la ignorancia. Pues la ignorancia es la expresión negativa del saber infinito. Un suicidio es la expresión negativa de la libertad infinita. Es una forma de la libertad infinita, pero la forma negativa. Feliz del que encuentre la forma positiva” (Kierkegaard, EE: 124).

a su entorno. Kierkegaard insiste en que solamente aquel que ha elegido ética y transparentemente,²² se encuentra en una relación de continuidad con la realidad a la cual pertenece y que determina su personalidad. Esta autoconciencia de una autorresponsabilidad implica, en primera instancia, que se acepta responsablemente lo que se es, estos es, que uno se comprende como este “individuo determinado, con estas capacidades, estas disposiciones, estas aspiraciones, estos deseos, como influido por un ambiente determinado, como este producto determinado de un entorno determinado”(Kierkegaard, EE: 129). Justamente a este devenir-concreto de acuerdo con la continuidad es a lo que Kierkegaard denominó en su escrito de juventud la tarea del individuo: “El individuo ve su ser concreto real como tarea, como determinación, como fin”, cuyo cumplimiento es un acto de su autonomía individual (*Ibid.*, 131).

Es importante resaltar que la tarea del individuo proviene de él mismo y no es algo que está fijado por fuera de él. Justamente porque Kierkegaard considera el deber como una tarea interior, cuestiona cualquier ética que se base en el mero cumplimiento del deber, fijado como algo externo que no incumbe al individuo. Más bien el individuo actúa libremente cuando el deber proviene de él mismo, cuando el deber es la *esencia más íntima* por la cual se orienta. Pero si la ética se reduce sólo a lo general y abstracto, al punto de vista moral, que representa el papel de la ley, lo que siempre prohíbe, no se deja, igualmente, realizar por el individuo – y esta es la principal objeción de Kierkegaard a Kant, como se ha venido sugiriendo. Por esta razón se trata ante todo de hacer devenir lo ético algo concreto, pues sólo “cuando la ética se hace más concreta se introduce en la determinación de las costumbres” (*Ibid.*, 136). Pero para que la ética devenga algo concreto como se ha venido exponiendo, se requiere del acto mediante el cual el individuo mismo es lo general sin dejar de ser lo particular, esto es, el acto mediante el cual el individuo expresa tanto lo general en su vida, como su particularidad reflejada en estas o aquellas capacidades, en estas o aquellas determinaciones. Porque en lo general se expresa entonces todo lo que es común al género humano, aquello que está a la base de toda interacción social, “el camino por el cual [el hombre] se hace hombre está abierto a todo hombre” (*Ibid.*, 137). La autorrealización individual consiste así en el continuo asimilar de lo concreto en lo general, en la realización de una tarea

22 Disposición ética y transparencia, esto es, el devenir manifiesto, son el remedio contra lo demoníaco. Johannes de Silentio, el seudónimo de Kierkegaard en Temor y temblor, resalta esto último de la siguiente manera: “Lo ético es como tal lo general, y como lo general lo manifiesto. El particular está ocultado detrás de lo sensible y psíquico inmediato. Su tarea ética consiste, por lo tanto, en abandonar su ocultamiento y manifestarse en lo general. Y cada vez que persiste en mantenerse oculto, peca y cae en la tentación de la que sólo puede salir manifestándose” (Kierkegaard, 1987: 69).

puesta por el individuo mismo: a saber, devenir el hombre general sin dejar de ser este hombre único²³. Kierkegaard insiste nuevamente que si el individuo se tiene a sí mismo como tarea, entiende que su realización depende siempre de la continuidad con la realidad a la cual pertenece, que la realización de su tarea no es un acto arbitrario, sino siempre un relacionarse responsablemente con los demás. Todo lo que el individuo asume, acepta o elige se presenta como lo esencial para él, como algo de lo cual es responsable. Lo expuesto hasta ahora indica, que Kierkegaard concentra el deber en lo *social* (Greve, 1990: 105) y explica su concepto de lo general mediante tres características, a saber, su *carácter del deber* (el deber es exigido por mí mismo y lo general se dirige a todos), su *realizabilidad* (lo general es realizable por todos) y su *carácter de regulación* (lo general nos interesa a todos en tanto seres sociales y se relaciona con un orden social, en la medida que comprende los ámbitos del derecho positivo (ley) y del “modelo institucionalizado de comportamiento” (Ibid., 106); los deberes hacia los demás no son por lo tanto el resultado de relaciones reguladas de un modo privado, sino más bien de la interacción social en el espacio público).

Si antes se habían desglosado como estadios separados aquellos en los que la vida del hombre se reducía o al desarrollo de virtudes personales, o al desarrollo de virtudes burguesas o al desarrollo de virtudes religiosas, Kierkegaard resaltarán, en un siguiente paso, que la vida del hombre ético consiste en la permanente transición de un estadio a otro, formando en cada uno de ellos su personalidad, haciendo de su unidad su esencia más íntima. Su vida se concentra así en el desarrollo permanente de estas virtudes sin detenerse en este o en aquel estadio. Elegirse a sí mismo significa así poseerse en cada uno de estos estadios “como un individuo que tiene tales capacidades, tales pasiones, tales disposiciones, tales costumbres que están bajo influencias externas y sufren su impronta tanto en un sentido como en el otro. He aquí, pues, que se tiene a sí mismo como tarea, la cual consiste sobre todo en regular, en formar, en moderar, en excitar, en reprimir, en una palabra, en producir en el alma una armonía que es el producto de las virtudes personales” (Kierkegaard, EE: 145). Pero, como ya se vio, el individuo no actúa sólo en pos de sí mismo, ni su objetivo se reduce a ser sí mismo. Al respecto Kierkegaard acentúa nuevamente

23 Según Löwith, el “concepto fundamental –el de individuo– constituye un antídoto contra la “humanidad” socialdemocrática y la “cristiandad” culta y liberal” (Löwith, 2008: 325). El problema fundamental que se expresa en esta reflexión consiste en mostrar que con la idea de una asociación entendida negativamente, esto es, como “asociación de masas”, se debilita la dimensión de la individualidad. La concreción del ser, la realización de lo general-humano en él, no depende de clasificaciones, ni del devenir un ser genérico. La autorrealización tiene lugar más bien en las circunstancias de vida burguesas, “pero de tal modo que todas las relaciones externas deben adquirir carácter íntimo” (Ibid., 326).

que no se trata de un *yo abstracto*, sino de un *yo concreto* que está en relación con otros *yo* y es, por lo tanto, un *yo social y burgués*, esto es, un *yo* puesto por el individuo mismo, el cual comprende que la realización de su tarea va de la mano con la participación en las circunstancias de la vida. Con esto último Kierkegaard quiere resaltar la continuidad y complementariedad existente entre las esferas de lo público y lo privado y la importancia de esto para el desarrollo de la personalidad. Pues la personalidad depende del acto de socialización a través del cual el individuo pasa constantemente de la vida personal a la vida burguesa y viceversa: “La vida personal como tal estaba aislada y, por consiguiente, era imperfecta; pero al recobrar su personalidad a través de la vida burguesa, la vida personal parece como una forma superior. La personalidad se muestra como lo absoluto que tiene su teología en sí misma” (*Ibid.*, 146). La autorrealización, implícita en esto último, desplazada al mundo de la vida, es expresada por Kierkegaard como individuación mediante circunstancias concretas de vida. El individuo se hace cada vez más concreto cuando extiende sus lazos sociales, cuando participa de las actividades humanas, cuando hace de su trabajo y vocación, del matrimonio y la amistad tanto el medio de interacción y de desarrollo personal, así como la expresión de su libertad. Kierkegaard no duda en presentar el trabajo y la vocación como expresiones de lo general-humano porque entiende que a todo hombre le es común la idea de una autorrealización. Esta autorrealización tiene justamente sus raíces en el hecho de que el cumplimiento de la propia tarea sea reconocida intersubjetivamente. Así la vocación no sólo es lo común a todos los hombres, sino también el medio de expresión de lo general y lo individual: “La proposición ética de que todo hombre tiene una vocación expresa que existe un orden razonable de las cosas, dentro del cual todo hombre, si quiere, ocupa su lugar de modo que exprese a la vez lo individual y lo que es común al género humano” (*Ibid.*, 183).

Si el trabajo ha de representar algo significativo para la personalidad, es porque a él está ligada la realización de su vocación y el consecuente sentimiento de satisfacción. Llegados a este punto es importante resaltar que, de un lado, a partir de esta concepción es posible derivar la idea de una normatividad, en la medida en que con el trabajo puede ser evitada la emancipación de lo general y la aspiración de comenzar una y otra vez de cero (Löwith, 2008: 370), y que, del otro lado, esta realización de la vocación en tanto satisfacción va de la mano con la necesidad del reconocimiento recíproco respectivo, el cual exige el hombre que se percibe como parte del engranaje social. El hombre quiere ser así reconocido como una persona que cumple con su vocación y que se asemeja de esta manera a los demás. En la realización de ésta y en el reconocimiento de esta su actividad se expresa su autorrealización: “Cumpliendo con su vocación él encuentra su satisfacción, pero,

además, pide una expresión de la relación de esa actividad con la de los demás, pide hacer obra útil” (Kierkegaard, EE: 186). Con la expresión “hacer obra útil” Kierkegaard quiere resaltar la importancia de la propia acción con relación a los demás. Pues la realización de mi tarea implica siempre una acción que tiene lugar en un horizonte común, implica el respeto por el cumplimiento de la vocación del otro y, por lo tanto, es una acción que contribuye al bienestar general.²⁴

Gracias al trabajo y a la vocación, que el individuo ha asumido en su vida particular como deberes, se relaciona consigo mismo y con los demás positivamente. Esta relación gana todavía más en concreción y consistencia, cuando el individuo se decide a casarse y a tener amigos, y hace del matrimonio y la amistad igualmente un deber ético. Así, mientras el matrimonio es comprendido como sinónimo de confianza, estabilidad y seguridad, la amistad es comprendida en el contexto de lo general como un proyecto común de vida de permanente realización de aquellos

24 Habermas y Greve, siguiendo a Kierkegaard, van un paso más allá y muestran que la idea de una continuidad con el mundo, como horizonte de la concretización, expresa el estar-remitido al otro y explica el papel de éste en la conservación del sí mismo y en la construcción de la vida buena. Para Habermas “el «sí mismo» de la autoconcepción ética depende del reconocimiento por los destinatarios, y ello porque sólo se desarrolla y forma como respuesta a las exigencias del prójimo. Porque los otros me suponen capacidad de responder de mis actos, me convierto poco a poco en aquel en que me he convertido en la convivencia con los otros” (Habermas, 1990: 209). También Greve resalta el carácter de legitimación de lo general como horizonte de la concretización. Para él, el cumplimiento de las tareas va de la mano con el devenir-manifiesto entendido como “legitimación del propio actuar frente a la instancia de lo general” (Greve, 1990: 112). La realización de lo general no puede ser vista independientemente del reconocimiento social en el contexto comunitario; pues la legitimación del propio actuar debe ser comprendida como una confirmación social de una individuación positiva: “El trabajo comprendido como vocación no solamente tiene que ver con un obrar socialmente valioso o ejecutado valiosamente; él se realiza como un obrar público y tiene que conservar su valor delante de los demás” (*Ibid.*, 113). Según mi interpretación, Kierkegaard no va tan lejos con su concepción del reconocimiento, como lo proponen Habermas y Greve. El reconocimiento del otro no depende ni del juicio de lo realizado por el otro, ni del tener lugar realmente de lo realizado por el otro. Lo más importante en la vida es, realizar la propia obra y a partir de ello llegar al reconocimiento del significado de la actividad u obrar del otro. Y esto significa que el individuo ético no debe perder tiempo reflexionando si ha realizado obra útil y si dicha obra es vista o reconocida por los demás, sino que debe realizar obra útil. Su deber es su obrar. Kierkegaard da con ello a entender, que no está en mi poder que la obra que yo realizo sea reconocida; pero en mi poder sí está que yo haga obra útil y entre a través de ello en relación con los demás. Con esto se perfila lo que Kierkegaard desarrollará en su escrito posterior *Las obras del amor*, a saber, que en el reconocimiento se trata esencialmente de que yo, trascendiendo mi egocentricidad, reconozca, independientemente de que yo sea o no reconocido. Si bien la confirmación social es importante para la relación consigo mismo, dicha confirmación no debe tener prioridad en el reconocimiento. Si yo, en el cumplimiento de mi vocación o de todo aquello que tengo en común con los demás, exijo reconocimiento, exijo al mismo tiempo de mí mismo, reconocer al otro (Grøn, 1994: 103).

que comparten una misma concepción de la vida. El componente intersubjetivo de la amistad comprende una forma positiva de interacción social basada en el desinterés. En la construcción de lo ético, la amistad aparece en último lugar. Esto tiene su razón de ser en el hecho de que el movimiento hacia el otro deviene una verdadera relación recíproca amistosa, justo a partir del momento en que la personalidad gracias al trabajo y al matrimonio alcanza su centro. El individuo tiene que relacionarse primeramente con lo general-humano, para luego poderse relacionar adecuadamente con una individualidad – con el amigo. La amistad, el último estadio del devenir ético del individuo, se constituye en el deber de devenir transparente para los demás. Resumiendo, la apropiación de las formas de lo general-humano – el trabajo, la vocación, el matrimonio y la amistad – como deberes éticos en la propia vida, son el resultado de la concretización o aplicación de la ética que pasa a ser así una parte integral de la vida y no algo que está por fuera del individuo.

Es importante resaltar, a modo de conclusión, lo siguiente: En primer lugar, es necesario considerar que si el comportarse práctico del individuo implica no sólo la apropiación de una historia personal, sino también el devenir sí mismo mediante la relación con los demás, entonces es posible comprender la autocomprensión ética como la condición (previa) que subyace a todo reconocimiento. Dicho de otra manera, en la autocomprensión ética, en el relacionarse consigo mismo y con los demás es posible encontrar la respuesta a la pregunta, por qué los sujetos están abiertos al reconocimiento. De acuerdo con esto, la apropiación de la historia personal del individuo y su imbricación en la historia de la especie, está unida a la exigencia de ser reconocido no sólo en su individualidad, sino también en aquello que lo une con el todo, con la realidad a la cual pertenece. Y porque la autocomprensión ética está anclada en el devenir-concreto mediante procesos de socialización, mediante la aceptación de responsabilidad y mediante la contribución al mejoramiento y posterior desarrollo de un orden social dado, es la exigencia de reconocimiento resultado de una moral del respeto. Pues la conciencia de que se es sí mismo, es la instancia que conduce al individuo a actuar según las normas, en la medida en que él considera, que se trata del respeto y de la valoración del otro, que al igual que él lucha por su autorrealización en el ámbito de lo general. En el reconocimiento de esta lucha, en la aceptación de una responsabilidad y de un respeto por los demás es posible encontrar el fundamento de una teoría de la moral que se ocupe tanto de la determinación del punto de vista moral, como de las condiciones de su aplicación.

En segundo lugar, es importante no perder de vista que tanto en la filosofía moral de Kant como en la ética existencial de Kierkegaard está presente el problema

fundamental de toda filosofía moral, a saber, el de la relación entre lo particular y lo general, el de la relación entre mis intereses personales y los intereses generales. Mientras Kant coloca el acento en la separación sistemática de ambas esferas privilegiando lo justo con respecto al bien, mientras Hegel cree en la posibilidad de una mediación que permita superar dicho dualismo, Kierkegaard postula la unidad de estos momentos en el devenir del sí mismo. En las condiciones actuales del mundo es cierto que la filosofía no puede (o no debería) renunciar a la posibilidad de una fundamentación a priori de la moralidad. Pero la filosofía tampoco debería renunciar al momento de la transparencia, al momento de la concreción y de la producción de conciencia, postulando la imposibilidad de dar cuenta de aquellas preguntas fundamentales para toda concepción de vida buena. Pues la sola constatación de que las normas existentes al interior de una comunidad ya no poseen validez, es muestra clara de que la tarea fundamental de la filosofía moral va más allá de los límites impuestos por la razón pura práctica. Es justamente aquí donde el proceso de elección descrito hace las veces de correctivo.

Bibliografía

1. ADORNO, T. W. (1979) *Kierkegaards Lehre von der Liebe*, en: Adorno, T. W. *Gesammelte Schriften*, Band 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
2. ADORNO, T. W. (1997) *Probleme der Moralphilosophie*, en: Adorno, T. W. *Nachgelassene Schriften*, Abteilung IV: Vorlesungen, Band 10, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
3. ARISTÓTELES (1993) *Ética Nicomáquea*, Trad. y notas de J. Pallí Bonet, Madrid, Gredos.
4. ARISTOTELES (2006) *Nikomachischen Ethik*, Trad. y notas de U. Wolf, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt.
5. ARISTOTELES (1969) *Nikomachischen Ethik*, Trad. y notas de F. Dirlmeier, 5. Aufl., Berlin, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
6. FICHTE, J. G. (2000) *Die Bestimmung des Menschen*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag.
7. GADAMER, H. G. (1976) "Hermeneutik als praktische Philosophie", en: Gadamer, H. G. *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

8. GREVE, W. (1990) *Kierkegaards maieutische Ethik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
9. GRØN, A. (1994) *Liebe und Anerkennung, Kerygma und Dogma*, Göttingen, No. 40, pp. 101-114.
10. GRØN, A. Reconocimiento y comunicación. La ética entre Hegel y Kierkegaard, *Estudios de Filosofía*, Medellín, No. 32, agosto, pp. 27-40.
11. HABERMAS, J. (1900) Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de G. H. Mead, en: Habermas, J. *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus.
12. HABERMAS, J. (2000): Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica, en: Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta.
13. HABERMAS, J. (2001) *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
14. HEGEL, G. W. F. (1993) *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.
15. HEGEL, G. W. F. (1998) *Teoría del derecho, los deberes y la religión para la clase inferior. Deberes para consigo*, en: Hegel, G. W. F. *Escritos pedagógicos*, México, Fondo de Cultura Económica.
16. HEGEL, G. W. F. (2004) *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Ariel.
17. IRWIN, T. H. (1980) Reason and Responsibility in Aristotle, en: Rorty, A. (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.
18. JASPERS, K. (1932) *Existenzerhellung*, en: Jaspers, K. *Philosophie*, Berlin, Piper.
19. KANT, I. (1996) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel.
20. KENNY, A. (1979) *Aristotle's Theory of the Will*, New Haven, Yale University Press.
21. KIERKEGAARD, S. (EE) (sin año de publicación) *Estética y ética en la formación de la personalidad*, Buenos Aires, Editorial Nova.

22. KIERKEGAARD, S. (1969) *El concepto de la angustia*, Madrid, Guadarrama.
23. KIERKEGAARD, S. (1987) *Temor y temblor*, Madrid, Técnos.
24. LÖWITH, K. (2008) *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Katz Editores.
25. PIAGET, J. (1971) *El criterio moral en el niño*, Barcelona, Fontanella.
26. RAPP, Ch. (1995) *Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit (III 1-7)*, en: Höffe, O. (ed.). *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik (Klassiker Auslegen Bd. 2)*, Berlin, Akademie Verlag.
27. THEUNISSEN, M. (1978) *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard*, Friburgo, Alber.
28. THEUNISSEN, M. (2005) El perfil filosófico de Kierkegaard, *Estudios de Filosofía*, Medellín, N° 32, agosto, pp. 9-25.
29. WEBER, M. (1997) *La política como vocación*, Madrid, Alianza.
30. WOLF, U. (1999) *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, Reinbeck bei Frankfurt, Rowohlt.
31. WOLF, U. (2007) *Aristoteles' »Nikomachische Ethik«*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Espacio modal y universales estructurales máximos*

Modal Space and Maximal Structural Universals

Por: José Tomás Alvarado Marambio

Instituto de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Viña del Mar, Chile

jose.alvarado.m@ucv.cl

Fecha de recepción: 25 de agosto de 2009

Fecha de aprobación: 28 de enero de 2010

Resumen: *este trabajo considera la viabilidad de la teoría de los mundos posibles como universales estructurales máximos en relación con las conocidas críticas contra concepciones actualistas de los mundos posibles. En una primera parte se expone brevemente la teoría modal basada en universales. Luego se presentan las diferentes dificultades. Dos de éstas parecen especialmente relevantes para la teoría que aquí se defiende: (i) la confusión de posibilidades indiscernibles diferentes, y (ii) la explicación de la naturaleza de la representación de las posibilidades. Luego de examinadas estas dificultades se muestra cómo la teoría modal basada en universales puede responder estos dos problemas.*

Palabras Clave: *Modalidad, Mundos Posibles, Actualismo, Universales, Esencias individuales.*

Abstract: *This work considers the validity of the theory of possible worlds as maximal structural universals in relation with the known criticisms against actualist views on possible worlds. In a first part the modal conception based on universals is summarily exposed. Then, the different difficulties are presented. Two of those appear especially relevant for the modal theory defended here: (i) the confusion of different indiscernible possibilities, and (ii) the explanation of the nature of the representation of possibilities. After the examination of these difficulties, it is shown how the modal theory based on universals can answer both problems.*

Key Words: *modality, possible worlds, actualism, universals, individual essences.*

* Este trabajo ha sido redactado en ejecución del proyecto de investigación Fondecyt 1090002 (Conicyt, Chile).

Una de las objeciones más frecuentes a una concepción metafísica actualista sobre la naturaleza de los mundos posibles es que se trata de mundos posibles “falsos” o “ficticios” (*ersatz*) que son incapaces de prestar los servicios que se espera de ellos para una metafísica modal adecuada¹. Este trabajo tiene por objetivo explorar el modo en el que una concepción actualista particular, la concepción según la cual los mundos posibles son universales estructurales máximos, podría resolver estas dificultades. David Lewis ha dividido las teorías de mundos posibles actualistas en teorías lingüísticas, pictóricas y mágicas. En este trabajo se tratará de determinar exactamente a qué grupo debe adscribirse la teoría modal basada en universales y, luego, qué objeciones le serían específicamente aplicables. Se mostrará que la teoría basada en universales debería verse más bien como una teoría pictórica, aún cuando las sugerencias de Lewis parecieran indicar que él la ha clasificado como una concepción mágica. Esto tiene relevancia por cuanto las objeciones contra las diferentes formas de teoría actualista son también diferentes.

Una vez que se haya aclarado la naturaleza de la concepción modal basada en universales, de acuerdo a los parámetros de Lewis, se considerarán con detenimiento las dos principales críticas que, al parecer, podrían ser dirigidas contra esta teoría. Estas críticas son: (i) la dificultad en representar entidades indiscernibles entre sí por lo que respeta a las propiedades universales que estén instanciando, y (ii) la dificultad de explicar cómo es que el universal estructural de que se trata puede representar las diferentes posibilidades sin apelación a la “magia”. De estas dos dificultades, es la primera la más seria. Se va a proponer para resolverla lo que se denominará una “super-esencia”, esto es, una esencia individual que tendrá en sí inscrita la remisión a todos los individuos posibles indiscernibles entre sí que la instancian en los diferentes mundos posibles. Para esto se seguirá la sugerencia ofrecida por trabajos recientes de Theodor Sider. En cuanto a la segunda dificultad, se mostrará que no hay nada “mágico” en la forma en que un universal estructural máximo representa las diferentes posibilidades. La noción de instanciación es todo lo que se requiere para esto.

El trabajo, por tanto, tendrá la siguiente estructura. La primera sección explicará qué es lo que debe entenderse por un universal estructural máximo. La

1 El filósofo que ha desplegado esta crítica con más vigor es David Lewis, quien toma estas dificultades como uno de los motivos fundamentales para la justificación de su propia concepción metafísica modal con mundos posibles que son sencillamente entidades de la misma naturaleza que el mundo actual, sumas mereológicas de todos los objetos que se encuentran conectados entre sí espacio-temporalmente (Cf. Lewis, 1986: 136-191; también Lewis, 1973: 84-91; una discusión general de este tipo de argumentación crítica en J. Divers, *Possible Worlds*, London: Routledge, 2002, 275-292).

segunda sección hará una presentación de las diferentes formas de teoría actualista descritas por Lewis y las dificultades que este autor asigna a cada tipo de concepción para la representación del espacio modal. La tercera sección se detendrá en la dificultad sobre la representación de posibilidades indiscernibles proponiendo la noción de super-esencia para resolverla. La cuarta sección, por último, considerará la objeción sobre el carácter “mágico” de la relación de representación empleada por el actualista.

1. La concepción modal basada en universales

Se supone, entonces, que los mundos posibles son universales estructurales máximos. No es posible hacer aquí una exposición detallada de esta conjetura. Esto se ha hecho en otro lugar (Cf. Alvarado, 2007). Aquí se pretende hacer una presentación general de los lineamientos más fundamentales de la concepción modal que se está explorando. Los rasgos centrales son los siguientes:

(a) En primer lugar, se trata de *universales trascendentes*. Un “universal” es una categoría de entidad que, por su naturaleza, es apto para ser ejemplificado en muchos individuos (o de otros universales, si es que se trata de un universal de nivel superior). Tradicionalmente, los universales se han dividido entre: (i) universales inmanentes y (ii) universales trascendentes. Los universales inmanentes son aquellas determinaciones que se encuentran *en* las entidades que los instancian. Los universales trascendentes son aquellas determinaciones que pueden o no estar instanciadas en individuos. Una diferencia crucial entre los universales trascendentes e inmanentes es que los primeros no requieren de instancias para existir, mientras los segundos sólo existen si es que tienen instancias. En la medida en que las entidades que instancian a los universales sean contingentes (o que la instanciación de los universales por esas entidades sea contingente), los universales serán contingentes. La concepción que aquí se prefiere es la de universales trascendentes, pues un mundo posible no actual es aquí inmediatamente un universal no instanciado. Por otro lado, sólo los universales trascendentes pueden considerarse como elementos ontológicos fijos en todos los mundos posibles y aptos, por lo tanto, para la constitución del espacio modal con relaciones de accesibilidad reflexivas, simétricas y transitivas. De la misma manera, tampoco son aptos para la constitución del espacio modal los tropos, esto es, la categoría ontológica de entidades que son modos de ser individuales que se encuentran en las entidades que están determinando. Muchos filósofos han pensado que los tropos pueden sustituir a los universales. No podría concebirse un “tropo posible” esto es, un tropo que no ha sido instanciado en el mundo actual que podría estar instanciado, si no es (i) mediante la apelación

independiente a mundos posibles en los que tal tropo se encuentre, o (ii) postulando un dominio primitivo de “tropos posibles no actuales” que resultaría tan misterioso y ontológicamente anti-económico como un dominio de objetos inexistentes meinongianos. Es obvio, por lo tanto, que no son aptos para la tarea teórica de constituir el espacio modal.

(b) En segundo lugar, se trata de universales *estructurales*, esto es, de universales que especifican cómo está determinado el objeto o entidad al que se atribuyen o se atribuirían mediante el recurso a otros universales que se encuentran en una complejión determinada, tal como el universal de *ser una molécula de agua* es la propiedad de poseer tres partes, una de las cuales es un átomo de oxígeno, dos de las cuales son átomos de hidrógeno y existen relaciones de enlace químico entre estas partes. Ha existido bastante discusión sobre la naturaleza de una propiedad estructural, pues la conformación que genera un universal estructural, en efecto, no es una composición mereológica ni es un de carácter conjuntista. No es necesario entrar aquí en esta cuestión. Basta atenerse a nuestras intuiciones ordinarias sobre propiedades cuya naturaleza consiste en las relaciones de ciertas partes con una naturaleza intrínseca específica y que conforman un todo (*Cf.* para una discusión detallada, Alvarado, por aparecer).

(c) En tercer lugar, se trata de universales estructurales *máximos*, esto es, de universales estructurales que especifican completa y exhaustivamente cómo es que estaría constituido el mundo. Aquello que instancia esta clase de universales debe resultar tal que todo objeto o entidad debe ser una parte de esta entidad. La forma en que un universal estructural puede efectuar esta determinación completa y exhaustiva de cómo estaría constituido el mundo es mediante la integración conjuntiva de una serie de cláusulas que hacen una especificación completa de cómo están constituidas sus partes. A su vez, estas partes pueden recibir una especificación completa si es que se especifica exactamente, a su vez, cómo están constituidas cada una de sus respectivas partes. Luego se puede hacer lo mismo con las partes de las partes del mundo y con las partes de las partes de las partes del mundo, etc. Para la “maximalidad” del universal estructural se requiere, por lo tanto un conjunto de cláusulas que permiten especificar cómo están constituidas cada una de las partes del mundo que tendrían esta forma:

$$(1) \quad x \sqsupset y ((y < x) \sqcap (P_1 y \sqcap P_2 y \sqcap \dots \sqcap P_n y))$$

La propiedad (1) es la propiedad de tener una parte (impropia) y $\sqsupset x \sqsupset y (y < x) \dots$ que posee las propiedades P_1, P_2, \dots, P_n . Estos universales pueden ser, naturalmente relacionales. Por supuesto, también puede suceder que la

especificación completa de cómo está constituida cada parte del mundo que instancia una cláusula que tiene la forma (1) puede contener, a su vez, otras cláusulas de la misma forma (1).

Esto es básicamente lo que se quiere decir cuando se sostiene que los mundos posibles son universales estructurales máximos. Lo que se pretende aquí, entonces, es la exploración de esta concepción en lo concerniente a cómo es que tales universales representan el espacio ontológico modal completo. Existen, en efecto, ciertas intuiciones pre-teóricas sobre el valor de verdad de enunciados modales y, correlativamente, ciertas intuiciones modales sobre qué es ontológicamente posible o necesario. La teoría modal basada en universales debe, al menos en principio, satisfacer y explicar esas intuiciones.

2. Las objeciones a las capacidades de representación de mundos posibles actualistas

David Lewis ha criticado la viabilidad de las concepciones modales actualistas (de mundos posibles *ersatz*), clasificando estas concepciones en tres grandes grupos: (i) teorías modales lingüísticas, (ii) teorías modales pictóricas, y (iii) teorías modales mágicas². Hay algo de peyorativo en el nombre otorgado a esta última categoría, pero debe entenderse a Lewis como criticando a las teorías agrupadas por no entregan realmente ninguna explicación sobre cómo es que los mundos posibles *ersatz* postulados pueden representar el espacio modal completo, tal como este espacio modal aparece ante nuestra comprensión ordinaria de la realidad. En efecto, existe una base de intuiciones modales comúnmente aceptadas como obvias por el sentido común. Para el sentido común parece obvio que el gato Micifuz podría no haber existido, o que el gato Micifuz podría tener un pelo más de los que actualmente posee. Para el sentido común también es obvio que podría existir un gato que no existe actualmente, y que este gato no existente podría haber tenido más pelos de los que tiene actualmente el gato Micifuz. Si es que las proposiciones con las que formulamos estas intuiciones son verdaderas, debe haber algo en el mundo que las haga verdaderas. La tarea de una teoría metafísica de la modalidad es básicamente explicar cuál es la naturaleza de estos hechos y cómo es que, dada esa naturaleza, resultan para nosotros esos hechos obvios.

Una cuestión fundamental es aquí, primero que nada, determinar qué posición ocupa en la clasificación de Lewis la concepción modal basada en universales que

2 Todo este apartado depende de la crítica de Lewis desarrollada en Lewis, 1986: 136-191. Para una síntesis y comentario de esta crítica Cf. Divers, 2002: 275-292; Melia, 2003: 142-154.

se ha enunciado arriba, al menos en sus líneas más generales. Esto tiene importancia porque la categoría (iii) está afectada de más dificultades, para Lewis, que (i) y (ii). Si la teoría modal basada en universales cae en la categoría (iii), entonces la tarea explicativa será más ardua. En primer lugar, considérese una teoría modal lingüística del tipo (i). Lo típico de esta teoría es que construye los mundos posibles como conjuntos máximamente consistentes de oraciones. Un mundo posible, de acuerdo con esta teoría, representa una posibilidad precisamente enunciando o expresando una oración. Así, la posibilidad no actualizada de que Micifuz fuese delgado se representa por el hecho de que un conjunto máximamente consistente de oraciones contiene la oración “Micifuz es delgado”. No es necesario hacer aquí ninguna presuposición sobre qué lenguaje es empleado para formular las oraciones en cuestión. Por supuesto, un lenguaje natural resultaría inmediatamente insuficiente pues no es razonable que, por ejemplo, los recursos expresivos del español sean suficientes para decir todo lo que pudiese acaecer en cielos y tierra³. Lewis, para evitar problemas de capacidades de expresión del lenguaje empleado, asume que el lenguaje en cuestión es tal que cada entidad (objeto o propiedad) es un nombre de sí mismo. Así, no es posible que el lenguaje empleado se quede corto en capacidades expresivas. Este lenguaje se denomina “lagadoniano” (*Lagadonian*). Es obvio que la teoría modal basada en universales no es una teoría de esta clase (i). Esto implica inmediatamente que cualesquiera que sean los problemas de capacidad expresiva que posea un lenguaje, estas limitaciones no tienen ninguna relevancia para la adecuación de un universal estructural máximo. Por supuesto, para hablar nosotros de un universal estructural máximo tenemos que utilizar las herramientas conceptuales y expresivas que vienen dadas por algún lenguaje. Estas capacidades son, naturalmente, limitadas. Un universal estructural máximo, sin embargo, no es

3 Lewis en otro sitio (Cf. Lewis, 1973: 90) ha argumentado que una teoría modal lingüística tendría a su disposición a lo más un determinado número infinito de oraciones (siendo concatenaciones finitas de elementos tomados de un alfabeto finito, su número es a lo más \aleph_1 , esto es la cardinalidad de los números reales). Debe suponerse por otra parte que se requiere, por lo menos, que el lenguaje sea capaz de expresar posibilidades concernientes a cada uno de los puntos del continuo espacio-temporal. A lo menos se debe suponer que cada uno de esos puntos –con independencia del resto– puede estar ocupado por un evento o puede estar vacío. Esto implica de inmediato que hay indenumerablemente infinitas posibilidades que conciernen una estructura física continua cualquiera, suponiendo –lo que parece plausible– que las estructuras físicas son continuas. La cardinalidad de estas posibilidades es, cuando menos, de \aleph_2 , esto es, la cardinalidad que corresponde al conjunto potencia de \aleph_1 . Las capacidades de expresión de un lenguaje, tal como esta noción se entiende usualmente, no son suficientes para expresar todo el espacio de lo posible. Lewis después desecha esta crítica asumiendo un tipo de lenguaje tal como se indica arriba. Debe considerarse, sin embargo, que los lenguajes que tenemos a nuestra disposición no son del tipo idealizado considerado por Lewis por lo que este problema es una dificultad real para las teorías modales lingüísticas.

algo que deba ser completamente expresable (o incluso cognoscible) por nosotros. Cuando se trata de las capacidades de representación de un universal estructural máximo, lo esencial es su estructura interna, qué universales hay y cómo están conectados entre sí. Estos no son hechos que tengan que ver con nuestras capacidades de concebir y mucho menos con nuestras capacidades de expresar algo.

En el caso (ii) de las teorías modales pictóricas, los mundos posibles se conciben –en términos generales– como “imágenes” o “pinturas” de lo que podría ser el caso, de la misma manera en que una escultura es una imagen de un objeto tridimensional, o un cuadro es una imagen de lo que aparece ante el plano visual, o un modelo que es capaz de moverse es una imagen en cuatro dimensiones de, por ejemplo, una máquina y lo que puede hacer. Las imágenes representan por isomorfismo. En términos formales se dice que dos estructuras A y B son isomórficas entre sí cuando hay una biyección entre cada uno de sus elementos y si los elementos de A se encuentran en cierta relación R , entonces los elementos de B (correspondientes a los respectivos elementos de A) se encuentran en una relación similar R' y viceversa. Esto es, dos estructuras son isomórficas entre sí cuando, y sólo cuando son indiscernibles por lo que respecta a las propiedades y relaciones entre sus elementos. Sólo se distinguen *por los elementos* de que están compuestos sus dominios (si es que poseen elementos diferentes, pues podrían no tenerlos, ya que trivialmente toda estructura es isomórfica consigo misma)⁴. Cuando se dice aquí que una imagen o pintura representa lo que podría haber acaecido, se está diciendo que a cada objeto o entidad que existiría en la posibilidad considerada debe corresponderle un elemento de la imagen o pintura, y que, además, cada propiedad o relación que posean los objetos o entidades integrantes de la posibilidad considerada debe ser replicada por una propiedad o relación (o un sustituto apropiado) en la imagen o representación que concierna a los elementos representantes. La forma en que la imagen o pintura representa un mundo posible es por poseer una estructura

4 Esta explicación es bastante informal. Se puede precisar del siguiente modo: sean dos estructuras $A = \langle A, R \rangle$ y $B = \langle B, R' \rangle$. Aquí las estructuras quedan definidas como pares ordenados en los que hay un dominio de entidades (A y B , respectivamente) y un conjunto de relaciones R y R' –posiblemente monádicas– definidas sobre esos dominios de entidades. A y B son isomórficas si y sólo si: (a) hay una biyección $f: A \rightarrow B$ tal que a cada elemento diferente del conjunto A le asigna un elemento diferente del conjunto B (f es una función inyectiva) y cada elemento B ha sido asignado por la función f a algún elemento de A (f es una función epiyectiva). Esto garantiza que los dominios A y B deben poseer la misma cardinalidad; y (b) Si a_1, a_2, \dots, a_n (elementos del conjunto A) se encuentran en la relación R , esto es $\langle a_1, a_2, \dots, a_n \rangle \in R$ entonces $\langle f(a_1), f(a_2), \dots, f(a_n) \rangle \in R'$, esto es, los correspondientes elementos de B se encuentran en una relación semejante R' . Habitualmente a definiciones de este estilo añaden cláusulas especiales para objetos singularizados de las estructuras y también para las funciones en esas estructuras (para estas definiciones Cf. Torretti, 1998: 541-549.)

exactamente idéntica a la que tendría el mundo, si es que fuese como se contempla en el mundo posible. Si se quiere decir que Micifuz podría haber sido más gordo, entonces debe existir un mundo posible, que en este caso es una “imagen” o “pintura” tal que entre sus elementos exista uno que sea correspondiente a Micifuz y otro u otros que sean correspondientes a su carácter de gordo (como “ser gordo” tiene que ver con la cantidad de material que compone un animal y la disposición que guardan estos elementos materiales entre sí –tejidos, células que componen estos tejidos, moléculas que componen estas células, etc.— la representación de que Micifuz es más gordo tendrá que ser mediante la representación de relaciones entre muchos otros elementos en la “pintura” o “imagen” que correspondan a la anatomía de Micifuz).

La concepción modal basada en universales es una teoría modal que, al menos en algún sentido, puede considerarse como postulando una cierta “imagen” o “pintura” del espacio modal. Por lo tanto pareciera que caería dentro de la categoría (ii) de Lewis. Esto es problemático, como se explicará luego. La teoría modal basada en universales es una forma de concepción de los mundos posibles como imágenes o pinturas de la realidad modal porque existe un isomorfismo entre un universal estructural máximo y el mundo que quiere representar. La forma en que un universal estructural máximo representa los hechos que podrían constituir el mundo si es que las cosas no fuesen como son actualmente, es precisamente porque el universal en cuestión posee una determinada estructura que replica la forma o modo en que estaría constituido el mundo. Así, por ejemplo, la forma en que se representa que Micifuz podría haber sido más gordo de lo que es, es mediante la posesión de una cláusula en la que se representa este hecho. El universal estructural en cuestión va a contener como una de sus cláusulas que alguna de sus partes será el gato Micifuz y será gordo. El ser algo idéntico al gato Micifuz se representa por la esencia individual de Micifuz, sea M . La propiedad de ser gordo es G (de hecho debería ser representada como una compleja propiedad compleja en la que se encuentran las partes que componen al gato Micifuz, tal como se ha explicado). Así, un mundo posible representa que Micifuz podría haber sido gordo conteniendo algo así como:

$$(2) \quad \exists x (Mx \supset Gx)$$

Cada rasgo o determinación de la posibilidad que se contempla debe estar representada por una cláusula específica del universal estructural máximo. Sucede, por lo tanto, que puede decirse, en este sentido, que el universal posee la misma “forma” que el mundo que se contempla en la posibilidad en cuestión. Cada elemento del mundo está replicado por un elemento del universal estructural

máximo, cada propiedad o relación en la que se encuentran las entidades del mundo están replicadas por la propiedad o relación que se enuncia que se daría entre las entidades respectivas que instanciarían el universal estructural máximo. Recuérdese que no es aquí necesario que las propiedades y relaciones sean “representadas” por alguna clase de sustituto teórico, pues un universal estructural máximo *es* una propiedad altamente compleja compuesta de otras propiedades que serían las mismas propiedades que se instancian en las entidades realmente existentes del mundo actual.

David Lewis critica las teorías modales pictóricas porque sus mundos posibles no serían entidades abstractas sino concretas⁵. ¿Es esta crítica directa o indirectamente aplicable a la concepción modal basada en universales? Parece que claramente no lo es. Pareciera que Lewis estaba pensando, al proponer la idea general de una teoría modal pictórica en algo semejante a una pintura real o un modelo a escala real, que son en efecto entidades concretas. Lewis propone varios criterios para diferenciar lo concreto de lo abstracto y según todos ellos los universales estructurales máximos son claramente abstractos y no concretos. Considérense dos de estos criterios. Un criterio propuesto por Lewis para efectuar la distinción es que la diferencia concreto-abstracto está ligada a la diferencia individuo-conjunto y particular-universal. “Los mundos posibles pictóricos deben ser individuos particulares, pero abstractos”, señala Lewis (Lewis, 1986: 171). Es obvio, sin embargo, que un universal estructural máximo es sencillamente un universal y cae según este criterio dentro de lo abstracto. Otro criterio propuesto por Lewis para hacer la distinción es que lo abstracto no está situado espacio-temporalmente y no puede entrar en conexiones causales. Señala a este respecto Lewis que “en cuanto nuestros mundos ersatz abstractos se supone que representan de manera pictórica, por medio de las propiedades y relaciones entre sus partes, parece que sus partes deben entrar en relaciones espacio-temporales” (*Ibid.*, 172). Pero es obvio, tal como se ha visto, que los universales estructurales máximos no requieren estar ellos mismos ni sus partes (otros universales) en relaciones espacio-temporales para representar que las entidades que los instancian se encontrarían en relaciones espacio-temporales si es que los instanciasen. Los universales estructurales máximos claramente caen también dentro de lo abstracto según esta forma de hacer la distinción⁶.

5 Cf. Lewis, 1986: 167-174. Lewis también critica a esta familia de teorías porque deben hacer uso de nociones modales primitivas no reducidas o analizadas en la teoría (lo que es una crítica común a todas las teorías actualistas) y porque confunde posibilidades que intuitivamente deben mantenerse como diferentes. Ésta última crítica será contestada más adelante, porque se ha presentado como una crítica general contra todas las teorías actualistas.

6 Las otras dos formas de efectuar la distinción entre concreto y abstracto propuestas por Lewis son: (i) mediante ejemplos. Las entidades concretas son como mesas, sillas y electrones, y las

Estas consideraciones tienen relevancia porque, tal como se va a destacar, Lewis ve más dificultades en las teorías (iii) llamadas por él como mágicas y, en principio, una concepción basada en universales está clasificada en este tercer grupo (si es que se va a hacer caso a lo que dice Lewis expresamente). Sucede, sin embargo, que si realmente la teoría modal basada en universales debe más bien entenderse como una forma precisa de teoría modal pictórica y si, además, no le es aplicable –de ninguna manera, tal como se ha visto– la objeción según la cual una teoría pictórica debe postular mundos posibles concretos, entonces el ámbito de problemas que deben enfrentarse es mucho más reducido. En particular, la objeción específica dirigida por Lewis contra las teorías del tipo (iii) no le sería aplicable. Aquí se va a adoptar, sin embargo, una postura más cauta. Aún suponiendo que la teoría modal basada en universales es una forma sofisticada de teoría modal pictórica, de acuerdo a la clasificación de Lewis, se van a contestar las críticas de Lewis, tal como si fuese una forma de “teoría mágica”.

¿Qué es, sin embargo, una teoría modal mágica para Lewis de la categoría (iii)? En esta categoría de teorías modales los mundos posibles no poseen ninguna estructura interna, son entidades abstractas y son –en algún sentido de la palabra– “simples”. Señala Lewis:

Supongamos, entonces, que los mundos *ersatz* no tienen estructura interna relevante. Podemos también suponer que no tienen estructura de ningún tipo. No son conjuntos, no tienen miembros. Son mereológicamente atómicos, por lo que no tienen partes propias. Son simples. Y son simples abstractos. ¿En qué sentido ‘abstractos’? Presumiblemente según la vía negativa [esto es, la forma de distinguir entre concreto y abstracto según la que lo abstracto no entra en relaciones espacio-temporales ni en relaciones causales], pues *ex hypothesi* no son conjuntos, en particular no son clases de equivalencia. Tampoco deben ser entendidos como partes no espacio-temporales –universales o tropos– de las partículas, burros o lo que sea que son las partes del mundo concreto, porque es seguro que no existen suficientes de estos elementos para suplementar tantos mundos *ersatz* como necesitamos. Pero los mundos *ersatz* no son *sui generis* entre las entidades abstractas. Son miembros

entidades concretas son como números y universales (se supone que aquí no es posible dar ninguna indicación más informativa de que es lo que sustenta la distinción, aunque sería una distinción que podemos efectuar intuitivamente); (ii) las entidades abstractas son “abstracciones” tomadas de los entes concretos, que resultan de que se pongan entre paréntesis aspectos o determinaciones de los entes concretos (Cf. para estas distinciones, Lewis, 1986: 81-86, 171-174). Es obvio que también según estas formas de efectuar la distinción los universales estructurales máximos son abstractos y no concretos.

distintivos de una clase más amplia de simples abstractos. Usted pudiera preferir darles a estos simples algún nombre tendencioso, pero los llamaré sencillamente *elementos* (Lewis, 1986: 174).

Los mundos posibles actualistas son aquí entendidos como “elementos” abstractos de un carácter simple y, en principio, no identificables con propiedades o universales (o tropos, si se quiere, esto es, instanciaciones particulares de propiedades universales). Esto excluiría de entrada a los universales estructurales máximos. Sucede, sin embargo, que el propio Lewis señala después que los “elementos” en cuestión, esto es, los abstractos simples propios de una teoría mágica serían:

... *estados de cosas, o formas en que podrían ser las cosas, o posibilidades, o proposiciones, o propiedades estructurales complejas* (abreviado: *estructuras*) que pueden pertenecer al entero mundo concreto. Los elementos seleccionados son estados de cosas que *se dan*, o *la forma en que las cosas son*, o *posibilidades realizadas*, o *proposiciones verdaderas*, o *estructuras que el mundo concreto tiene* (Lewis, 1986: 183).

Lewis está aquí expresamente incluyendo una teoría modal basada en universales dentro de la categoría de teorías mágicas, junto a muchas otras teorías actualistas conocidas. La crítica central de Lewis sobre esta familia de teorías modales se concentra en cómo es que ciertos elementos –entendidos en el sentido que le da Lewis a este término aquí– son seleccionados por preferencia a otros. Debe suponerse que, por regla general, vale un principio como el siguiente para la selección de elementos:

$$(3) \quad \Box E \Box p \ [(E \text{ representa que } p) \Box \Box ((E \text{ es seleccionado}) \Box p)]$$

Esto es, el elemento E representa que p es el caso si y sólo si, es necesario que E se seleccione si y sólo si p es el caso. Un simple abstracto o elemento E representa que p (esto es, p es el caso de acuerdo a E) cuando se da una conexión necesaria entre la selección de E y el ser el caso de p. Se introduce un operador modal en el lado derecho del bicondicional cuantificado (3), por lo que la representación es aquí también una noción modal. Lewis exige una explicación sobre cómo es que un elemento E puede representar que algo fuese el caso, esto es, de acuerdo a (3), Lewis exige que se explique cómo es que la selección de E (comoquiera que tal selección acaezca) es tal que necesariamente será el caso que p. Cualquier teoría mágica, en el sentido de Lewis, tendrá que aceptar un principio como (3) y, por lo tanto, está sujeta a la exigencia explicativa sobre cómo es que es verdadero tal principio.

Como se puede apreciar, la cuestión no es nada de clara, fundamentalmente porque no es tampoco claro qué es lo que Lewis entiende exactamente por las

categorías (ii) y (iii) de teorías modales. Por un lado, la concepción modal basada en universales parece ser una forma de teoría pictórica, pero por otro parece ser el tipo de objetivo que ha tenido en vista para su crítica Lewis al hablar de las teorías mágicas. Las dificultades a las que debe hacerse frente en uno u otro caso son, o parecen ser, bastante diferentes. Lo más sensato que puede hacerse en este caso es tratar de contestar las objeciones dirigidas a ambas familias de teorías modales (ii) y (iii). Estas objeciones son dos:

(a) La confusión de posibilidades diferentes. Los mundos posibles actualistas sólo pueden representar de acuerdo a su estructura interna. Como esta estructura es limitada, las posibilidades quedarían reducidas de un modo u otro, en contra de lo que indican nuestras intuiciones modales; y

(b) La explicación sobre cómo es que un mundo posible actualista puede representar las diferentes posibilidades, de acuerdo al principio (3) indicado arriba. Debe explicarse cómo es que la selección de un “elemento” abstracto implicaría que el estado de cosas contemplado como posible se haría actual.

Lewis también ha presentado contra las concepciones modales del tipo (i), (ii) y (iii) una tercera gran objeción. Todas estas concepciones deben recurrir a nociones modales no explicadas. Un punto en el que se manifiesta esto es que las teorías modales de los tipos (i), (ii) y (iii) representan estados de cosas posibles de manera directa, por ejemplo, conteniendo una oración, si es que se trata de una teoría modal lingüística del tipo (i), o bien de manera indirecta, pues representan todo aquello que se deduce de aquello que representan directamente, esto es, si se trata nuevamente de una teoría modal del tipo (i), contiene todas aquellas oraciones que se deducen lógicamente de las oraciones que pertenecen al mundo posible en cuestión. Se requiere, como mínimo, que un conjunto de oraciones sea consistente, o que una representación sea coherente y las nociones de consistencia o de coherencia a las que se hace apelación son nociones modales. En efecto, dos estados de cosas son consistentes o coherentes entre sí, si es que *pueden* ser realizados conjuntamente o si es que *pueden* darse conjuntamente. Lewis está haciendo el contraste con su propia concepción de los mundos posibles en la que éstos son entendidos como entidades de la misma naturaleza que el mundo actual. En la teoría realista extrema de Lewis las nociones modales se reducen enteramente a enunciados de un carácter puramente extensional referidos a la totalidad de mundos posibles y a la totalidad de todos los objetos existentes en estos mundos posibles (para las aplicaciones de la concepción realista extrema, *Cf.* Lewis, 1986: 5-69).

Esta objeción no será considerada aquí con demasiada atención porque no es realmente necesario que las teorías actualistas efectúen una reducción de

los enunciados modales y de los hechos modales a hechos que no lo son. Casi con toda seguridad las nociones modales básicas son nociones primitivas que no admiten reducción a algo ontológicamente más básico, de la misma manera en que probablemente no lo son otras nociones ontológicas como causalidad, tiempo u objeto. No hay nada especial en que las modalidades tengan un carácter primitivo. Las teorías actualistas en sus diversas formas pretenden sencillamente efectuar una elucidación de las nociones modales y de los hechos modales haciendo precisas esas nociones –y las tesis en las que ocurren esas nociones– mostrando su conexión sistemática con otras nociones también de un carácter básico. La teoría modal basada en universales no pretende, tampoco, ser una teoría en la que las nociones modales y los hechos modales puedan ser reducidas a otra cosa más básica. Tal como se ha explicado arriba, un conjunto de restricciones fundamentales sobre los universales estructurales máximos tiene que ver con el espacio de cursos causales posibles que dependen del conjunto de entidades del mundo actual, para un instante de tiempo dado. Estas intuiciones modales efectúan una restricción en lo que ha de contar como un mundo posible. Esto no es, de por sí, un defecto de la teoría modal basada en universales.

3. Confusión de posibilidades diferentes

Un tipo de objeción repetida varias veces por Lewis tiene que ver con la aptitud de las diferentes familias de teorías modales (i)-(iii) para representar la existencia de ciertas posibilidades que parece debieran ser excluidas por tales concepciones (*Cf.* Lewis, 1986: 157-165, 170-171). El actualista quiere sostener que sólo existe realmente el mundo actual y que la totalidad de mundos posibles es simplemente un conjunto de construcciones abstractas de ciertos elementos que son parte también del mundo actual. Al decir que, por ejemplo, hay un mundo posible en el que Micifuz es gordo, el actualista quiere decir que existe una construcción abstracta en la que se representa que Micifuz es gordo. El actualista, por supuesto, tampoco quiere renunciar a mundos posibles como entidades sobre las que se cuantifica en su ontología y que permiten explicar enunciados modales, condicionales contrafácticos, relaciones de superveniencia entre tipos de hechos, etc. El actualista, sin embargo, quiere que esa cuantificación sobre mundos posibles sea nada más que la cuantificación sobre elementos abstractos actuales. La objeción de Lewis es que, en algún sentido, lo que pretende el actualista es aprovecharse de los beneficios de los mundos posibles sin aceptar sus costos, y no se podría hacer tal cosa.

Considérese la situación en relación con una teoría modal lingüística del tipo (i), en primer lugar. Esta clase de teorías modales define los mundos posibles como conjuntos máximamente consistentes de oraciones en un lenguaje. Por lo tanto, el que sea posible que un gato sea gordo ha de consistir en el hecho de que la oración “Un gato es gordo” esté contenida en al menos un conjunto máximamente consistente de proposiciones (o se deduzca de las oraciones que forman parte de un conjunto máximamente consistente de proposiciones). Tal como se indicó más arriba, se va a suponer que existen nombres para cada entidad realmente existente en el mundo. Esto es una idealización, naturalmente, pero útil provisionalmente para no agregar problemas adicionales a la teoría lingüística. Pues bien, parece razonable pensar que podrían existir más entidades de las que existen actualmente. Sea una de tales entidades el gato Micifuz. Parece posible pensar que el gato Micifuz, un gato no existente actualmente, podría haber sido gordo. ¿Cómo se representa esta posibilidad? Debe existir un conjunto máximamente consistente de oraciones en el que se contenga “Micifuz es gordo”, pero no existe ningún nombre para designar el gato Micifuz, pues sólo hay nombres para cada una de las entidades existentes entre las que no se encuentra ese gato. Además de Micifuz hay, en principio, indenumerablemente infinitos otros gatos que podrían haber existido, pero que no existen. No hay expresiones ni siquiera en un lenguaje lagadoniano para designar todos esos gatos, luego la posibilidad de que existan no puede ser representada. Como en una teoría modal lingüística la modalidad queda reducida a la totalidad de mundos posibles y los mundos posibles, a su vez, quedan reducidos a conjuntos máximamente consistentes de oraciones, entonces sucede que no sería realmente posible, en esta teoría, que Micifuz fuese gordo. Pero nuestra intuición es que es posible que exista el gato Micifuz aunque de hecho no exista y es posible que ese gato sea gordo. Algo análogo sucede con propiedades “extranjeras” (*alien*), esto es, propiedades que no están instanciadas en el mundo actual pero que podrían estar instanciadas⁷. Un lenguaje lagadoniano posee nombres y predicados para cada una de las propiedades que se encuentran instanciadas en el mundo actual, pero no posee nombres para designar propiedades extranjeras. Luego, del mismo modo que en el caso de entidades singulares no existentes actualmente, habría que decir que sencillamente no es posible la realización de propiedades que no se han realizado de hecho⁸.

7 Hay importantes teorías de universales contemporáneas en las que no se admiten universales o propiedades no instanciadas en el mundo actual. Cf. Armstrong, 1978: 58-76.

8 Para el caso de teorías lingüísticas de la modalidad, se ha propuesto una estrategia para resolver esta clase de objeciones en: Melia, 2001. No es necesario entrar a considerar el detalle de esta respuesta, pues –tal como se verá– la concepción modal basada en universales no está sujeta a la dificultad. Una discusión general de estas estrategias en Alvarado, (2008).

Un segundo problema, más serio que el anterior, tiene que ver con objetos indiscernibles. Si el modo en que viene dado un objeto es mediante una descripción, esto es, mediante la indicación de rasgos de carácter general que pueden, en principio, darse en muchos individuos, entonces parece obvio que hay mundos posibles en los que se dan dos o más objetos o entidades que satisfacen la misma descripción. Parece posible, por lo tanto, que podría haber muchas entidades con la misma descripción. Aquí, sin embargo, lo posible queda restringido por lo que se entrega en una descripción y, luego, pareciera que el defensor de alguna de estas teorías actualistas tiene que rechazar sencillamente que sean posibles objetos u otras entidades indiscernibles. Ésta es una dificultad que afecta directamente a la concepción modal basada en universales, pues aquí la herramienta (de hecho, la *única* herramienta) para la representación de posibilidades son universales que, por definición, son aptos por su naturaleza para darse en muchas instancias⁹. En efecto, en una concepción modal basada en universales la posibilidad de que Micifuz sea gordo se representa, tal como se vio más arriba mediante una cláusula en la que se incluye la esencia individual de Micifuz, sea M, y la propiedad de ser gordo G. La posibilidad de que Micifuz sea gordo se representa entonces mediante la cláusula que dice que algo instanciaría a Micifuz (o sería Micifuz, si se quiere) y sería gordo. Pues bien, ¿en qué consiste la esencia individual de Micifuz? Esto es, ¿qué conjunto de propiedades son necesarias y suficientes para que algo sea Micifuz? Estas propiedades deben ser intrínsecas¹⁰, en primer lugar y, de acuerdo a las teorías más socorridas, incluirían cosas como la propiedad sortal de ser un gato y las condiciones de origen de ese gato¹¹. Así, se va a decir que ser el gato Micifuz consiste en ser un gato engendrado por tales y cuales padres, en tal instante de tiempo, en tal región del espacio, a partir de cierto material y poseyendo un conjunto de propiedades intrínsecas para ese primer instante de tiempo de su existencia. Estas condiciones de origen parecen bastante identificatorias de un único individuo (por supuesto, sin tales condiciones de origen, el problema se haría mucho más agudo). Cada una de tales condiciones de origen se va a postular como una determinada propiedad del gato Micifuz. Pues bien, aún suponiendo todo este contenido en la

9 Lewis formula esta objeción contra las teorías pictóricas (Cf. Lewis, 1986: 170-171) y contra las teorías lingüísticas (Cf. Lewis, 1986: 162-165).

10 Una propiedad F es intrínseca si y sólo si el hecho de que un objeto x posea F es indiferente a que x esté solo o acompañado. Un objeto x está acompañado si y sólo si existe al menos otro objeto y ($y \neq x$) en el mundo posible en cuestión. Un objeto x está solo si y sólo si no está acompañado (Cf. Lewis y Langton, 1999). La idea intuitiva es que una propiedad intrínseca es una determinación que posee un objeto con independencia de ampliaciones o restricciones del mundo posible en cuestión. Una propiedad es extrínseca si y sólo si no es intrínseca.

11 Para la necesidad de una propiedad sortal, Cf. Wiggins, 2001: 77- 138. Para la necesidad de origen, Cf. Kripke, 1980: 110-115.

esencia individual de Micifuz es posible concebir un mundo posible con al menos dos objetos satisfaciendo exactamente todas esas condiciones. Considérese un mundo posible w_1 con dos regiones del espacio exactamente simétricas y que tienen un desarrollo en el tiempo, para toda la duración de ese mundo posible (que podría ser infinita) también exactamente idéntico. Sean estas dos regiones la región-1 y la región-2. Cada coordenada espacio-temporal en la región-1 es replicada exactamente por una coordenada espacio-temporal indiscernible en la región-2. Así, cualesquiera que sean las condiciones de origen del gato Micifuz en la región-1, por ejemplo, ellas serán replicadas por condiciones de origen indiscernibles en la región-2. Se podría sostener que una parte del espacio en la región-1 es siempre numéricamente diferente de la parte respectiva en la región-2 (y viceversa) como también que un material integrando el gato Micifuz en la región-1 es siempre numéricamente diferente del material indiscernible en la región-2. Esto es cierto, pero esos lugares en el espacio o esos trozos de material no pueden distinguirse entre sí por respectos cualitativos. No hay ninguna propiedad universal poseída por uno de ellos que no sea poseída por el otro. Así, el gato Micifuz-1 puede ser distinguido del gato Micifuz-2, si se quiere, porque poseen materiales diferentes y han sido generados en lugares diferentes, pero tales materiales y lugares no se distinguen entre sí por propiedades universales. Luego, si se describe ese mundo posible solamente con universales no parece haber forma de distinguir Micifuz-1 de Micifuz-2¹².

La teoría modal basada en universales tiene, por lo tanto, una dificultad importante que enfrentar con respecto a la distinción de posibilidades indiscernibles. No está afectada, sin embargo, por la dificultad relativa a objetos posibles no existentes actualmente (*possibilia*), ni por la dificultad análoga referida a propiedades no instanciadas actualmente. Si es que la concepción modal basada en universales va a representar a las entidades individuales –sean o no existentes actualmente– mediante su esencia individual, no hay realmente ningún problema en que se representen posibilidades concernientes a objetos no-existentes. El gato Micifuz aparece en un universal estructural máximo sencillamente como otro universal más que conforma esa complejidad. Cuando se afirma que hay un mundo posible en el que el gato Micifuz es gordo se está diciendo sólo que hay un universal estructural máximo tal que si fuese instanciado (lo que implica de inmediato que el mundo como un todo sería de una forma distinta a como es actualmente), entonces una parte del mundo instanciaría la esencia individual de Micifuz, M, y, por tanto, existiría el gato Micifuz aunque de hecho no existe. Por supuesto, si existen problemas sistemáticos de principio para la especificación de

12 Este tipo de dificultades tienen que ver con la noción de una *haecceitas*. Para una presentación y discusión de la noción y de los problemas sistemáticos conexos, Cf. R. M. Adams, 1999.

tales esencias individuales y el recurso a tales esencias no está disponible por regla general para el defensor de la concepción modal basada en universales, entonces no podrá representar la existencia posible de objetos no existentes. En este caso, sin embargo, tampoco puede decirse que los universales estructurales máximos puedan representar siquiera las posibilidades que conciernen a objetos y entidades existentes. La teoría sería completamente inviable en este caso. Cuando se trata de propiedades extranjeras, no hay tampoco ninguna dificultad especial para la concepción modal basada en universales. Puede decirse que en este caso surge, o puede surgir, un problema epistemológico pues tratándose de una propiedad no instanciada puede resultar difícil que lleguemos a conocer su existencia y el hecho de que sea, por lo tanto, parte integrante de universales estructurales máximos. Esto no es una objeción, sin embargo, contra la concepción ontológica propuesta. No se está sosteniendo que los universales que de hecho conocemos conforman universales estructurales máximos, sino que –con independencia de nuestro conocimiento o de nuestras creencias– los hechos modales se constituyen por la complejión de universales estructurales máximos. Los universales que entran en estas estructuras son *todos* los universales existentes, estén o no instanciados. Un presupuesto de esta concepción es, como es obvio, la aceptación de universales trascendentes, pero esto es desde un principio un compromiso en el que debe incurrir la teoría modal basada en universales (un universal estructural máximo *es*, salvo en un único caso, un universal trascendente).

El problema más grave para la concepción modal basada en universales es el de las posibilidades indiscernibles. En particular, parece difícil resistir a la conclusión de que las esencias individuales deben incluir un elemento irreducible a propiedades intrínsecas universales, esto es, una *haecceitas*. ¿Cómo puede, entonces, un universal estructural máximo representar que hay dos objetos que poseen exactamente las mismas propiedades intrínsecas universales, si es que todo lo que se posee para representar la existencia de un objeto son propiedades intrínsecas universales? Esta dificultad puede resolverse, sin embargo, si es que las esencias individuales son concebidas como *propiedades encápticas instanciadas de manera esencial por algo*. Plantinga ha presentado varias formulaciones de qué es una esencia individual, una de las cuales es la indicada (cf. Plantinga, 1974: 70-77; 2003: 69-70). Plantinga sostiene, en efecto, que para un individuo particular *a* existen muchas esencias individuales, esto es, existen muchas propiedades (complejas o no) que cumplen la función de (i) ser esenciales al objeto *a*, de tal manera que en todo mundo posible en que *a* exista poseerá tales propiedades, y (ii) ser suficientes para el objeto *a*, esto es, ser tales que si algo instancia alguna de esas propiedades en un mundo posible, entonces ese objeto es idéntico a *a*. Por ejemplo,

sería una esencia individual la propiedad $[\forall x (x = a)]$ o bien la propiedad de ser P-en- w_1 , si es que –de hecho– el objeto a es el único objeto que posee la propiedad P en el mundo posible w_1 . En general, una propiedad en donde existe la remisión a un mundo posible es una propiedad *indexada*. Sea Q una propiedad indexada que abrevia ser P-en- w_1 . Un objeto b posee Q si y sólo si: (i) b existe en w_1 y (ii) b posee P en w_1 . Por las mismas razones, un objeto b no cae bajo Q si y sólo si, o bien (i) b no existe en w_1 , o bien (ii) b existe en w_1 y no instancia P en w_1 .

Sucede, sin embargo, que ni una propiedad como $[\forall x (x = a)]$ ni una descripción definida de a indexada servirían como esencias individuales en una metafísica actualista y, en particular, no servirían para la concepción de los mundos posibles como universales estructurales máximos. En efecto, la propiedad de ser idéntico al objeto a sólo existe si es que existe previamente el objeto a . Aquí de lo que se trata es de poder especificar solamente mediante universales en qué consiste ser tal objeto y no otro en cualquier mundo posible, precisamente para evitar el compromiso con, por ejemplo, objetos inexistentes para la generación del espacio modal. Así, un mundo posible debe ser nada más que un universal de especial nivel de complejidad en el que debe estar inscrito, de algún modo, qué individuos existirían si es que ese universal estuviese instanciado y, además, a qué individuos sería ese objeto idéntico o diferente si es que otros universales máximos estuviesen instanciados. No sirve para esto que la esencia de un objeto exija la existencia previa de ese mismo objeto. Si fuese así, la teoría modal basada en universales sería ociosa, pues sólo podría funcionar si es que previamente hay ya un dominio de objetos posibles cuya naturaleza queda por explicar. Del mismo modo, una descripción definida indexada supone ya fijados todos los hechos modales sobre qué objeto existe en qué mundos y qué sucede exactamente en cada uno de esos mundos. Si de lo que se trata es de generar el espacio modal completo mediante universales, estos procedimientos sugeridos por Plantinga son ineficaces, pues sólo pueden funcionar una vez establecidos los hechos modales.

En el caso de una propiedad encáptica puede parecer que existe un problema semejante pero un examen más atento muestra que no requiere de hechos modales ya constituidos. Una propiedad encáptica E es una propiedad tal que, para toda propiedad indexada Q, o bien todo objeto que posea E, poseerá Q, o bien todo objeto que posea E no poseerá Q. Esto es, se trata de una propiedad que, para toda propiedad indexada Q, implica Q o su complemento. Una propiedad encáptica ‘codifica’ todo lo que sucede a un objeto en todos los mundos posibles en los que existe, pues si ese objeto, por ejemplo, llega a poseer la propiedad P_1 en el mundo posible w_2 , entonces su esencia individual implicará la propiedad indexada de ser P_1 -en- w_2 . Si no tiene

la propiedad P_2 en el mundo posible w_2 , entonces su esencia individual implicará el complemento de la propiedad indexada P_2 -en- w_2 . En principio, pareciera que estas propiedades encápticas sólo quedan fijadas, una vez que ya están determinados los hechos sobre qué objetos existen en qué mundos posibles y qué propiedades poseen o no poseen en cada uno de ellos. Las propiedades encápticas, sin embargo, pueden ser fijadas mediante un procedimiento escalonado que evade los problemas que tienen otras propuestas de esencia individual. El procedimiento escalonado en cuestión podría ser descrito del siguiente modo:

(A) Primera etapa: se establece una pluralidad de mundos posibles como universales estructurales máximos sin hacer ninguna mención sobre la identidad o diferencia de los objetos en uno de esos mundos posibles con los objetos en otros mundos posibles. Como cada mundo viene aquí dado por la instanciación de universales, se trata de una especificación completa de cómo podría ser el mundo salvo por lo que respecta a qué objetos son los que existirían si es que ese universal estructural máximo estuviese instanciado.

(B) Segunda etapa: una vez dada una pluralidad de universales estructurales máximos se atribuyen propiedades esenciales (no triviales) para los objetos en cada mundo posible representado por esos universales estructurales. Tal como se ha indicado arriba, las propiedades esenciales no triviales más aceptadas han sido las condiciones de origen y la propiedad sortal¹³. La función que tienen estas propiedades esenciales no es fijar identidades de objetos entre diferentes mundos posibles, sino fijar diferencias entre tales objetos. Al determinar cierta propiedad P como esencial a un objeto b en un mundo posible w_1 se excluyen como diferentes de b -en- w_1 a todos los objetos en otros mundos posibles que no sean P .

(C) Tercera etapa: se fijan identidades de objetos entre diferentes mundos posibles. Tal como se ha visto, las propiedades esenciales no triviales defendidas no son suficientes para determinar qué objetos son idénticos entre sí, cuando ya se han satisfecho todos los requerimientos de, por ejemplo, origen y propiedad sortal. Si, por ejemplo, es esencial a un objeto b -en- w_1 tener origen en el tiempo t , en la región

13 Una propiedad esencial es trivial si es no permite excluir ninguna identidad entre objetos en diferentes mundos posibles. Por ejemplo, la propiedad $[\Box (Px \Box \neg Px)]$ es una propiedad esencial para todo objeto, pues todo objeto será P o no será P en todo mundo posible en el que exista. El punto es que no hay ningún objeto que carezca de tal propiedad en algún mundo posible en el que exista. Así, no sirve para diferenciar un objeto de otro. Si se trata de una propiedad esencial no trivial, en cambio, habrá objetos que no poseerán tal propiedad con los que podrá hacerse un contraste. Supóngase que a es esencialmente un ser humano. Entonces a será automáticamente diferente de todos los objetos en otros mundos posibles que no sean humanos.

espacial r , a partir del material m y con la naturaleza intrínseca N^{14} , en otros mundos posibles pueden haber dos objetos diferentes, indiscernibles entre sí, con el mismo origen. ¿Con cuál de ellos debe identificarse b ? La respuesta es extremadamente simple: debe identificarse con cualquiera de los dos. Sólo se debe cuidar no hacer más que una identificación por mundo posible. Si un objeto c -en- w_2 comparte las mismas condiciones de origen que b -en- w_1 , esto es, si comenzó a existir en el tiempo t , en la región r , a partir del material m y con una naturaleza intrínseca N , entonces sencillamente representa una forma alternativa en que b podría ser. Si en el mundo posible w_2 hay otro objeto d con condiciones de origen indiscernibles respecto de c , entonces puede hacerse la identificación de manera arbitraria de b con cualquiera de los dos objetos, c o d . Cualquiera de los que se tome como idéntico a b servirá para representar la posibilidad de que b sea acompañado en una forma alternativa de ser las cosas por otro objeto indiscernible con él. Si se identificase a b -en- w_1 tanto con c -en- w_2 , como con d -en- w_2 , sin embargo, se generaría una inconsistencia, pues, c -en- $w_2 \neq d$ -en- w_2 , pero, por transitividad, la identidad de b -en- w_1 con estos dos objetos implicaría que c -en- $w_2 = d$ -en- w_2 . Así es que debe seleccionarse sólo uno de ellos. Una vez hecha esta identificación se genera aquí un mundo posible nuevo no contenido antes en la pluralidad generada en la etapa (A), pues, dada la diferencia entre c y d en el mundo posible w_2 y dada la identidad de b -en- w_1 con, por ejemplo, c -en- w_2 , resulta metafísicamente posible que exista d sin que exista c . Sea este mundo posible w_3 , que podría ser, por lo demás, indiscernible respecto de w_1 por lo que respecta a qué propiedades universales está ahí instanciadas, difiriendo de él en que, en vez de contener al objeto b , contiene al objeto d .

Como se puede ver, aunque las propiedades esenciales no triviales no sirven para fijar todos los hechos modales, pero esto no impide fijar los hechos modales sobre qué objetos son idénticos entre sí en diferentes mundos posibles, dentro del margen permitido por las propiedades esenciales no triviales, de acuerdo al sencillo procedimiento indicado. En la etapa (C) se generan nuevos mundos posibles como universales estructurales máximos que sólo difieren por las relaciones de identidad y diferencia que tienen sus individuos con objetos de otros mundos posibles. Con esta nueva totalidad de universales estructurales máximos se puede introducir la última etapa:

(D) Cuarta etapa: se asignan a cada objeto sus propiedades indexadas o su complemento. Como ya está determinado con qué objetos en otro mundo posible un objeto es idéntico o diferente, está perfectamente claro que propiedades indexadas

14 La 'naturaleza intrínseca' de un objeto es el conjunto de todas las propiedades intrínsecas poseídas por ese objeto.

posee. Estas propiedades indexadas pueden ser ‘codificadas’ en una propiedad encáptica que será única para cada objeto posible o actual. Esta propiedad encáptica cumple las funciones de una esencia individual.

4. La relación de selección

Tal como se ha visto más arriba, existe una segunda gran objeción que debe ser enfrentada por la concepción modal basada en universales (*Cf.* Lewis, 1986: 174-191; Divers, 2002, 286-292; Melia, 2003, 142-153). Esta segunda gran objeción tiene que ver con la relación de “selección” en virtud de la cual un mundo posible –en este caso, un universal estructural máximo– representa que algo sería el caso, si es que ese mundo posible fuese actual. Lewis ha sostenido que el defensor de una concepción actualista (y, en particular, de una teoría modal mágica) debe aceptar un principio de esta forma:

$$(3) \quad \Box E \Box p [(E \textit{ representa que } p) \Box \Box ((E \textit{ es seleccionado}) \Box p)]$$

Esto es, la forma en que un “elemento abstracto” representa que *p* sería el caso, si es que el mundo posible actualista en cuestión fuese instanciado es precisamente porque, de alguna manera, se “selecciona” ese elemento y es un hecho necesario que la selección de tal elemento implica que *p* es el caso. Por de pronto, la formulación de un principio como (3) debe hacer apelación a nociones modales, pues se sostiene que es *necesario* que la selección de un elemento abstracto implique *p*. Lewis exige que se explique en qué consiste la naturaleza de esta relación de selección. Recuérdese que esta relación de selección cumple un rol crucial para una teoría modal actualista. ¿Es la relación de selección una relación interna o de una relación externa? Una relación se dice *interna* cuando el darse (o no darse) de la relación entre dos o más objetos depende únicamente de la naturaleza intrínseca de esos objetos. Una relación se dice *externa*, por otra parte, cuando el darse (o no darse) de la relación entre dos o más objetos no depende sólo de la naturaleza intrínseca de esos objetos, sino que depende de esas naturalezas intrínsecas y además del modo en que se encuentran dispuestos entre sí esos objetos. En otras palabras, las relaciones internas son supervenientes a la distribución de propiedades intrínsecas poseídas por los objetos en cuestión, mientras que las relaciones externas no son supervenientes a las propiedades intrínsecas poseídas por los objetos en cuestión. Por ejemplo, sea que el objeto *a* posee una propiedad intrínseca *P* (una forma, por ejemplo) y el objeto *b* posee la misma propiedad intrínseca *P*. Entonces se sigue que *a* y *b* están en la relación interna de poseer el mismo *P* (la misma forma). Para que *a* y *b* se encuentren en la relación de poseer el mismo *P*, es suficiente y necesario

que tanto a como b posean la propiedad intrínseca P . Supóngase ahora, en cambio, la relación de encontrarse a una distancia d esos mismos objetos a y b . Es obvio que esos mismos objetos con la misma naturaleza intrínseca, esto es, dado el conjunto de propiedades intrínsecas que poseen, podrían estar a distancias muy diferentes entre sí. El que se encuentren exactamente a la distancia d entre ellos no depende –o no depende únicamente– de sus respectivas naturalezas intrínsecas. Hay una determinación específica que no es superveniente a las naturalezas intrínsecas de esos objetos que hace que se encuentren a determinada distancia entre sí.

Pues bien, la pregunta de Lewis es si acaso la relación de selección es interna o externa en este sentido. De acuerdo a una concepción actualista, un mundo posible representa que Micifuz es gordo porque se selecciona algún elemento abstracto que implica que Micifuz es gordo. ¿Por qué sucede esto? Supóngase que la relación de selección fuese interna, entonces debería haber algo en la naturaleza intrínseca de cada elemento abstracto tal que dado ese elemento, sería el caso que p (para un p cualquiera). Así es como ese elemento se selecciona operando como un “sustituto” abstracto de que p es el caso. No sería respuesta que el defensor de una teoría mágica señale que la propiedad intrínseca en cuestión sea simplemente la de “representar” que p . Señala Lewis:

No. Esto no ayuda de ninguna manera. Estamos en un pequeño círculo. Hay un elemento tal que, necesariamente, es seleccionado si y sólo si un burro habla. Este elemento tiene una propiedad intrínseca distintiva. Esta propiedad es denominada ‘representar que un burro habla’. La propiedad con tal nombre individualiza el elemento que, necesariamente, es seleccionado si y sólo si un burro habla. No se ha dicho nada sobre qué tipo de propiedad pudiese ser tal (Lewis, 1986: 178).

Recuérdese que esta crítica se formula a una teoría modal “mágica” en la que aparecen elementos abstractos simples. La cuestión que se plantea aquí es que no basta, para los propósitos explicativos que se tienen en vista a la hora de proponer una teoría metafísica modal, hacer apelación a una misteriosa propiedad representacional, si es que todo lo que se puede decir de tal misteriosa propiedad es que es poseída por un elemento si y sólo si es necesario que ese elemento se seleccione si y sólo si p . Así, el hecho de que un elemento E se seleccione se “explica” por una determinada propiedad representacional de E , pero cuando se va a considerar en qué consiste tal propiedad, entonces todo lo que se puede decir es que la propiedad en cuestión es poseída por E si y sólo si E se selecciona necesariamente si y sólo si p . En este caso, es el carácter simple de los elementos abstractos que aparecen en la teoría mágica los que impiden anclar las relaciones de selección en la naturaleza intrínseca de esos elementos. Tal como Lewis presenta la situación, no hay ninguna naturaleza intrínseca relevante en esos elementos abstractos simples (salvo el hecho de que son abstractos y son simples).

Si no puede decirse que la relación de selección sea interna, entonces tal vez pueda decirse que se trata de una relación externa. Hay una suerte de “conexión” entre los elementos y los estados de cosas que son representados tal que se selecciona un elemento si y sólo si se da (o se daría) un estado de cosas determinado. Esta relación externa, sin embargo, parece a Lewis especialmente repugnante. La relación en cuestión tiene un carácter modal y está conectando dos entidades diferentes –el elemento abstracto simple y el estado de cosas representado– cuando no hay nada que haga pensar que puede darse tal conexión. ¿Por qué sostener que se da E si y sólo si p, y no q, u otro estado de cosas cualquiera? Dice Lewis:

Pregunto: ¿cómo pueden darse estas conexiones necesarias? Parece ser un hecho el que en algún lugar en el mundo actual un burro hable y otro hecho enteramente independiente que el mundo concreto entre en cierta relación externa con este elemento y no con otro. ¿Qué impide que las cosas sean de otro modo? ¿Por qué no puede cualquier cosa coexistir con cualquier otra aquí: cualquier configuración de estados de cosas en el mundo concreto y cualquier configuración de relaciones externas del mundo concreto con abstractos simples? (Lewis, 1986: 180)

En este caso, lejos de ser razonable postular una relación de selección externa que conecta lo que acaece en el mundo con las configuraciones de elementos abstractos, parece plausible postular que, dada la independencia mutua de las entidades que deben ser relacionadas, pueden darse en todas las combinaciones posibles. No hay conexión necesaria. En resumen, señala Lewis:

Si el mundo concreto selecciona elementos por una relación interna, no tenemos ninguna concepción de las diferencias de los elementos en virtud de las cuales algunos son seleccionados más bien que otros. Es sólo por magia que ‘selecciona’ pueda ser una palabra para tal relación. Si, por otra parte, el mundo concreto selecciona elementos por una relación externa, entonces es la relación misma la que resulta mágica. ¿Qué hechizo la constriñe a corresponder rígidamente a lo que sucede en el mundo concreto? De cualquier modo, la concepción *ersatz* que descansa en tal relación debe llamarse con justicia ‘mágica’ y debe ser rechazada (Lewis, 1986: 182).

Pues bien, la cuestión aquí es si esta crítica es aplicable a la teoría modal basada en universales. Recuérdese que Lewis parece considerar teorías semejantes a la defendida aquí como formas de teoría mágica (Cf. Lewis, 1986: 183-184). Hay que decir, en primer lugar, que la argumentación de Lewis parece demasiado fuerte. En efecto, hay teorías aceptadas por el mismo Lewis en las que aparecen nociones primitivas que serían susceptibles de críticas semejantes a las desplegadas aquí contra las concepciones modales “mágicas”, o al menos eso parece. Considérese, por ejemplo, la teoría de conjuntos –que es empleada profusamente por Lewis para

sus construcciones teóricas. La teoría de conjuntos posee una noción primitiva de pertenencia. Ahora bien, ¿es esta relación de pertenencia interna o externa? No es interna, pues dados dos objetos a y b , no hay nada inscrito en las naturalezas intrínsecas de a y b que los hagan pertenecer a conjuntos como $\{a, b\}$, ó $\{a, \{b\}\}$, ó $\{\{a\}, b\}$, ó $\{a\}$, ó $\{b\}$, etcétera. Ahora bien, si la relación de pertenencia es una relación externa, ¿qué hace que exista la conexión necesaria entre un conjunto y sus elementos? Esta pareciera una relación mágica que debe ser rechazada según los parámetros de Lewis (Cf. van Inwagen, 2001: 232-242). Considérese, también, la relación en virtud de la cual un nombre como “Micifuz” denota al gato Micifuz. ¿Es esta relación interna o externa? Obviamente no es interna, pues nada hay en la naturaleza intrínseca del gato Micifuz que lo haga ser denominado mediante el conjunto de grafemas “Micifuz” en vez de cualquier otro. Se trataría, en todo caso, de una relación externa. ¿Cuál sería su fundamento? Esto es, ¿por qué se va sostener que hay una conexión necesaria entre el nombre “Micifuz” y el gato Micifuz? Más bien pareciera que se trata de cosas que pueden co-variar libremente. Así, la relación de nominación parece ser mágica y, por lo tanto, nuestros lenguajes naturales son mágicos (y deben ser rechazados). Pareciera, por lo tanto, que no ha visto ninguna dificultad en que los nombres seleccionen a los objetos que esos nombres denoten. Su argumento, sin embargo, también parece aplicable a esas concepciones (y al lenguaje que él ha empleado para formular sus objeciones). Sea como sea, no es necesario entrar aquí a discutir con detención esta clase de dificultades, pues la concepción modal basada en universales tiene una respuesta mejor¹⁵.

Cuando se sostiene que un mundo posible es un universal estructural máximo, se está diciendo que un mundo posible está constituido por universales y que la forma en que “representa” ese universal estructural máximo cierta posibilidad es por el hecho de poseer tales y cuales universales en su conformación. El principio (3) que, de acuerdo con Lewis, debe ser aceptado por cualquier defensor de una concepción modal actualista establece que la representación debe hacerse porque ciertos “elementos” de la construcción actualista han sido seleccionados (y no otros) y tales elementos seleccionados son tales que es necesario que si se selecciona ese elemento en particular se implica la posibilidad contemplada. Por ejemplo, sea la

15 Tal vez la raíz de todas estas dificultades se encuentra en el hecho de que, cuando se trata de relaciones externas arbitrarias entre dos dominios de objetos u entidades A y B, nada impide que dentro de todas las clases de pares ordenados $A \times B$ se escoja una. Esto es, si no existe ninguna determinación sustantiva entre los objetos pertenecientes a A y los objetos pertenecientes a B, se puede seleccionar algún conjunto de entre todos los pares ordenados de esos elementos. Por supuesto, nada obliga a escoger uno en particular de esos conjuntos de pares ordenados, pero también sucede que nada impide que se escoja arbitrariamente uno de ellos. Las relaciones de pertenencia y de nominación parecen ser relaciones externas de este tipo (para una crítica general de este estilo a la argumentación de Lewis Cf. también Melia, 2003: 145-153.)

posibilidad contemplada que Micifuz es gordo. Tal como se ha indicado más arriba, al estado de cosas de ser Micifuz gordo corresponde un universal estructural de esta forma:

$$(18) \quad \Box x (Mx \supset Gx)$$

Aquí ‘M’ es ser Micifuz (la esencia individual de Micifuz) y ‘G’ es ser gordo. Se dice que un mundo posible representa que Micifuz es gordo porque si ese mundo posible fuese actual, entonces se instanciaría la propiedad (18). Esto es, hechas las correspondientes sustituciones en el principio (3) para el caso de universales estructurales máximos resulta que:

$$(19) \quad \Box U [(U \text{ representa que: Micifuz es gordo}) \supset \Box ((U \text{ es seleccionado}) \supset (\text{Micifuz es gordo}))]$$

Aquí ‘U’ está por un universal estructural y reemplazan a los “elementos” (E) en el principio (3). Ahora bien, el universal estructural que efectúa la representación aquí es específicamente (18), por lo que:

$$(20) \quad [((18) \text{ representa que: Micifuz es gordo}) \supset \Box (((18) \text{ es seleccionado}) \supset (\text{Micifuz es gordo}))]$$

La cuestión, entonces, es explicar en qué consiste la propiedad de “selección” que es atribuida a (18) en el lado derecho del bicondicional (20). La respuesta es simple. Si (18) es *instanciado*, entonces sería el caso que Micifuz es gordo. Es una conexión necesaria, pues dada la naturaleza de (18) todo lo que puede instanciar tal universal en cualquier mundo posible es el ser algo simultáneamente Micifuz y gordo o, si se quiere, el hecho de ser Micifuz gordo (que hace verdadera a la proposición que enuncia que Micifuz es gordo). Resulta, por tanto, que:

$$(21) \quad [((18) \text{ representa que: Micifuz es gordo}) \supset \Box (((18) \text{ es instanciado}) \supset (\text{Micifuz es gordo}))]$$

De manera general resulta el siguiente principio para la representación en universales estructurales máximos:

$$(22) \quad \Box U \Box p [(U \text{ representa que } p) \supset \Box ((U \text{ es instanciado}) \supset p)]$$

¿Es la relación de “ser instanciado” externa o interna? No es claro cómo deba aplicarse esta distinción en este caso. Si se trata de una propiedad P que resulta contingente para un objeto *a*, la instanciación parece una relación externa, pues pueden existir tanto la propiedad P como el objeto *a* sin que *Pa*. Si se trata de una propiedad Q que resulta esencial para *a*, la instanciación parece una relación

interna, pues en todo mundo posible en que exista a (y Q , naturalmente) resultará que Qa . No es necesario, sin embargo, conseguir ahora una completa claridad sobre esta cuestión. Tampoco es necesario ahora conseguir una completa claridad sobre la naturaleza de la instanciación. En efecto, incluso dentro de las concepciones de universales existen formas diferentes de entenderla. Armstrong, por ejemplo, ha sostenido que “la instanciación de universales por particulares es simplemente el mismo estado de cosas [de poseer ese particular a ese universal]” (Armstrong, 1997: 119). Y posteriormente ha sostenido que la relación entre un particular y un universal es “identidad parcial no-mercológica” (Armstrong, 2004: 141)¹⁶. Existen diferencias importantes, por otro lado, a la hora de concebir la relación de instanciación entre una teoría de universales inmanentes y una teoría de universales trascendentes, que es la que aquí se requiere para constituir mundos posibles. Si hay universales trascendentes se van a requerir tropos junto con los universales para dar cuenta de la instanciación, mientras que el defensor de universales inmanentes va a pretender dispensarse de tropos¹⁷. Estas diferencias no tienen aquí relevancia, pues, en la medida en que la noción sea intuitivamente comprensible, basta para contestar el desafío planteado por Lewis a las teorías modales actualistas.

Resulta, por todo esto, que la objeción dirigida por Lewis a las teorías que él ha denominado “mágicas” no es aplicable a la teoría modal basada en universales. En esta concepción la relación de selección queda perfectamente comprendida mediante la idea mucho más general de instanciación que satisface exactamente los requerimientos del principio (3), tal como lo ha enunciado Lewis. Tal vez otras críticas puedan ser dirigidas a la concepción modal que aquí se defiende, pero claramente no está descansando en la “magia” o, al menos, no pretende hacerlo.

5. Conclusiones

Se han considerado con detención las críticas usualmente formuladas contra las teorías modales actualistas, en particular las dirigidas por David Lewis en sus importantes escritos sobre metafísica modal, examinando cómo es que la teoría modal basada en universales puede solventarlas. Hay dos grandes dificultades que, según se vio, debían ser contestadas por la concepción metafísica que aquí se ha

16 D. M. Armstrong, “How Do Particulars Stand to Universals?” en: D. W. Zimmerman (ed.), *Oxford Studies in Metaphysics*, Volume 1, Oxford, Clarendon Press, 2004, 139-154, especialmente para la formulación citada 141.

17 Cf. Armstrong, 1989: 132-133. Parece, sin embargo, que Armstrong requiere de todos modos los tropos porque un estado de cosas no es sencillamente un particular y un universal sino la instanciación de ese universal por ese particular y esto es evidentemente un tropo.

defendido: (i) el hecho de que mundos posibles que vienen dados únicamente por universales confundirían posibilidades que conciernen a entidades indiscernibles entre sí, las cuales, desde un punto de vista intuitivo, deberían ser discriminadas; y (ii) la explicación sobre cómo es que se efectúa la selección de elementos para la representación de las diferentes posibilidades. Otras críticas eran obviamente no aplicables o sencillamente no parecían relevantes.

Se ha mostrado cómo es que la teoría modal basada en universales puede contestar estas dos clases de críticas. La primera de ellas especificando cómo puede ser comprendida una esencia individual como propiedad encáptica. La segunda gran dificultad ha sido disipada mostrando cómo es que, de acuerdo a los parámetros sentados por el mismo Lewis, un universal estructural máximo representa las diferentes posibilidades mediante la relación de instanciación. No es que esta noción de “instanciación” se encuentre completamente libre de dificultades y no requiera ulterior trabajo crítico de elucidación. Para estos efectos, sin embargo, es una noción suficientemente clara.

Resulta así que la teoría modal basada en universales se ha mostrado verosímil en lo que respecta a los motivos que muchos han considerado decisivos para rechazar o, al menos, para dudar de otras teorías actualistas. Esto no constituye de por sí una justificación completa de tal concepción pero se trata de un importante elemento de juicio que, junto con otros, hace razonable pensar que nuestros discursos modales se hacen verdaderos por referencia a una realidad modal constituida básicamente por una pluralidad abstracta de universales estructurales máximos, los que pueden legítimamente recibir el nombre de “mundos posibles”.

Bibliografía

1. ADAMS, R. M. (1999) “Primitive Thisness and Primitive Identity”, en J. Kim y E. Sosa (eds.), *Metaphysics. An Anthology*. Blackwell, Oxford, 172-183.
2. ALVARADO, J. T. (2007) “Mundos posibles como universales estructurales máximos. Una conjetura ontológica” *Análisis filosófico*, 27 (2), 119-143.
3. ALVARADO, J. T. (2008), “Teorías modales lingüísticas refinadas” *Pensamiento*, 64 (240), 315-343.
4. ALVARADO, J. T. (por aparecer) “Universales estructurales”.

5. ARMSTRONG, D. M. (1978) *Universals and Scientific Realism*, Volume I, *Nominalism and Realism*. Cambridge University Press, Cambridge.
6. ARMSTRONG, D. M. (1989) *Universals. An Opinionated Introduction*. Westview, Boulder.
7. ARMSTRONG, D. M. (1997) *A World of States of Affairs*. Cambridge University Press, Cambridge.
8. ARMSTRONG, D. M. (2004) "How Do Particulars Stand to Universals?", en: Zimmerman, D. W. (ed.), *Oxford Studies in Metaphysics*, Volume 1. Clarendon Press, Oxford, 139-154.
9. DIVERS, J. (2002) *Possible Worlds*. Routledge, London.
10. KRIPKE, S. (1980) *Naming and Necessity*. Blackwell, Oxford.
11. LEWIS, D. (1973) *Counterfactuals*. Blackwell, Oxford.
12. LEWIS, D. (1986) *On the Plurality of Worlds*. Blackwell, Oxford.
13. LEWIS D. y R. Langton, (1999) "Defining 'Intrinsic'", en: Lewis, D. *Papers in Metaphysics and Epistemology*. Cambridge University Press, Cambridge, 116-132.
14. MELIA, J. (2001) "Reducing Possibilities to Language" *Analysis* 61, 19-29.
15. MELIA, J. (2003) *Modality*. Acumen, Chesham.
16. PLANTINGA, A. (1974) *The Nature of Necessity*. Clarendon Press, Oxford.
17. PLANTINGA, A. (2003) "World and Essence", en: *Essays in the Metaphysics of Modality*. Oxford University Press, Oxford, 46-71.
18. TORRETTI, R. (1998) *El paraíso de Cantor. La tradición conjuntista en la filosofía matemática*. Editorial Universitaria, Santiago.
19. van INWAGEN, P. (2001) "Two Concepts of Possible Worlds", en: *Ontology, Identity and Modality. Essays in Metaphysics*. Cambridge University Press, Cambridge, 206-242.
20. WIGGINS, D. (2001) *Sameness and Substance Renewed*. Cambridge University Press, Cambridge.

La función de la doctrina heraclítica en el Teeteto*

The Function of the Heraclitean Doctrine in the Theetetus

Por: Luis Alonso Gerena Carrillo

Departamento de Filosofía

Facultad de Humanidades

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Morelos, México

luisgerena@yahoo.com.mx

Fecha de recepción: 16 de abril de 2009

Fecha de aprobación: 20 de septiembre de 2009

Resumen: *En este trabajo intento mostrar que la función de la doctrina heraclítica en el Teeteto es argumentar a favor de la equivalencia entre la tesis de Protágoras y la definición de Teeteto “la percepción es conocimiento”, y que de esta manera la doctrina apoya la relatividad del conocimiento. Esta lectura va en contra de quienes sostienen que Platón introduce la doctrina porque la cree correcta acerca de lo sensible, y va un paso más allá de la interpretación que afirma que Platón introduce la doctrina como una tesis ontológica para apoyar la tesis de Protágoras.*

Palabras clave: *Doctrina Heraclítica, Protágoras, Relativismo, Platón*

Abstract: *In this paper I try to show that the function of the Heraclitean doctrine in the Theetetus is to argue for the equivalence between the Protagorean thesis and Theetetus' first definition “perception is knowledge”, and therefore the doctrine supports the relativity of knowledge. This reading goes against the interpretation according to which Plato introduces this doctrine because he believes it is right about that which is perceptible through the senses; but it goes a step beyond the interpretation which sustains that Plato introduces this doctrine as an ontological thesis to support the Protagorean thesis.*

Key words: *Heraclitean doctrine, Protagoras, relativism, Plato.*

* Este trabajo se lleva cabo en el marco del proyecto PROMEP (ficha de recepción F-PROMEP-39/Rev-03) “Volver a la virtud: ¿un reencuentro con Aristóteles?”, con sede en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. El proyecto se encuentra en su segundo año de desarrollo.

Introducción

La exposición que hace Platón de la doctrina heraclítica del flujo en el *Teeteto* se encuentra en la primera parte del diálogo (Cf. 151d-186e), en la cual se persigue, principalmente, determinar el alcance de la primera respuesta satisfactoria¹ que da Teeteto a la pregunta “¿qué es conocimiento?”:

Así pues, creo que el que conoce² algo percibe esto que conoce y, así parece ahora, el conocimiento no es algo distinto de la percepción (151e1-151e6)³.

Según Platón, con esta definición, que establece una equivalencia entre conocimiento y percepción, Teeteto está diciendo lo mismo que sostiene Protágoras en su tesis, conocida comúnmente como la tesis del *homo-mensura*:

Ciertamente, parece que no has dado una explicación ordinaria del conocimiento, sino la que sostenía también Protágoras. Sin embargo, él dijo lo mismo de otra manera. En efecto, dice que “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son como son; de las que no son como no son” (151e8-152a4)⁴.

Unas líneas más adelante, después de habernos dicho bajo qué supuestos básicos considera que la tesis de Protágoras es diferente en forma, pero no en contenido de la definición de Teeteto, Platón afirma, un poco en broma, que si bien Protágoras hablaba enigmáticamente para los no iniciados, a sus discípulos les enseñaba una doctrina secreta, en la cual revelaba toda la verdad (Cf. 152c8-152c11). Según Platón, esta doctrina secreta sería precisamente la doctrina heraclítica.

De acuerdo con esto, vemos que Platón introduce la doctrina heraclítica relacionándola con la tesis del *homo-mensura*. Así, debemos determinar cómo se da esta relación, si queremos saber cómo se entiende a la doctrina heraclítica en este diálogo.

- 1 Teeteto al principio de la discusión no comprende correctamente el alcance de la pregunta ¿qué es el conocimiento?, dando como definición ejemplos particulares de conocimiento, (Cf. 146c-146d). Para Sócrates, esta respuesta resulta insatisfactoria, porque lo que él busca no es una enumeración de las diferentes ciencias y técnicas ni cuáles son sus objetos, sino una definición que nos permita comprender la multiplicidad de ciencias y técnicas (Cf. 146e). Por ejemplo, cuando nos preguntan ¿qué es el barro?, no sirve de nada, para la comprensión de lo que el barro es, hacer una enumeración de los distintos tipos que hay; es más sencillo y más útil decir que el barro es “tierra mezclada con agua” (Cf. 147c).
- 2 Me parece más adecuado traducir ἐπίσταμαι y ἐπιστήμη por “conocer” y “conocimiento”, respectivamente, dada la relación que se establece aquí con la percepción. Para una sugerencia de otra posible traducción de estos términos, así como un acercamiento muy interesante del modelo de conocimiento que maneja Platón en el *Teeteto* y su relación con lo que sostiene en otros diálogos, Cf. Boeri, 2007: caps. 3 y 4.
- 3 Las traducciones en general son mías, para lo cual me he apoyado en Boeri (2006), Chappell (2005) y la traducción de M. J. Levett que viene en Burnyeat (1990). Sin embargo, cuando la traducción no es mía, va entrecomillada y señalo a pie de página quién es el traductor.
- 4 Para una discusión del significado de la doctrina de Protágoras, Cf. Chappell, 2005: 56-61.

En general, podemos encontrar dos respuestas, que corresponden a las dos líneas básicas de interpretación que se han desarrollado acerca de la primera parte del *Teeteto*⁵.

Según la primera, que se basa en el testimonio de Aristóteles (*Cf.*, *Metafísica* A, I, 6 987a29-b8), pero también en lo que se sostiene en algunos diálogos, Platón introduce la tesis de Protágoras y la doctrina heraclítica, porque considera que ellas son correctas, respectivamente, de la percepción y de lo sensible⁶, es decir, porque cree que lo que se percibe es relativo a cada uno y que lo sensible está en flujo.

Quienes siguen la segunda línea de interpretación (y yo me cuento entre ellos), piensan, en cambio, que Platón no introduce la tesis de Protágoras y la doctrina heraclítica porque las cree correctas, sino, más bien, para establecer las condiciones que le permiten a Teeteto sostener que la percepción es equivalente al conocimiento (*Cf.* Burnyeat, 1982). Esto es, la tesis de Protágoras y la doctrina heraclítica permitirían argumentar a favor de las dos consecuencias que se siguen de establecer una equivalencia entre conocimiento y percepción, a saber,

- (i) Todo caso de percepción es un caso de conocimiento y
- (ii) Todo caso de conocimiento es un caso de percepción.

De acuerdo con esto, esta segunda línea de interpretación considera que para establecer cómo se entiende la doctrina heraclítica en la primera parte del diálogo, se tiene que mostrar cuál es la función que ella cumple en toda esta argumentación. Según estos estudiosos, ella cumple la función de apoyar la tesis de Protágoras (*Cf.* 152c8-152c11).

Veamos cómo creen ellos que la doctrina heraclítica proporciona este apoyo.

La tesis de Protágoras sostiene que “el hombre es la medida de todas las cosas”, lo cual básicamente quiere decir, según Platón, que lo que a cada uno le parece, es verdadero para él. Por ejemplo, si a alguien le parece que el viento es frío, entonces el viento es frío; pero si a otra persona el viento le parece caliente, entonces el viento es caliente. Sin embargo, para que esta tesis sea correcta, ella

5 *Cf.* Burnyeat (1990), quien las denomina “Lectura A” y “Lectura B”. Chappell (Chappell, 2005: pp. 16-21) hace una clasificación distinta, pero que no va en contra de los supuestos centrales que permiten la clasificación de Burnyeat.

6 *Cf.* especialmente Cornford (1935) y Cherniss (1957), quienes intentan argumentar claramente en la línea de Aristóteles. Irwin (1977), muestra, sin embargo, que el argumento de Aristóteles se debe entender en un sentido distinto. *Cf.*, también, McDowell (1977), cuya interpretación recoge los logros de Irwin y que, sin duda, es la más aceptada a favor de la “Lectura A”.

requiere de un mundo en el cual, precisamente, lo que le parece a cada uno sea el caso, sin que esto represente un conflicto. Este supuesto no se sigue de la tesis misma de Protágoras, porque ella es fundamentalmente una tesis epistemológica. Por esta razón, debe apoyarse en la doctrina heraclítica, una tesis ontológica, según la cual, todo está sujeto a cambio y, por tanto, las cosas se presentan con apariencias conflictivas. Por ejemplo, el viento es frío y también caliente.

Sin embargo, los estudiosos que siguen esta línea de interpretación (y en este caso, yo no me cuento entre ellos), piensan en general que lo único que nos permite sostener la tesis de Protágoras y el apoyo que recibe de la doctrina heraclítica, es que (i) todo caso de percepción es un caso de conocimiento, pero no que (ii) todo caso de conocimiento es un caso de percepción. Ellos llegan a esta conclusión, basados principalmente en el supuesto de que, en ningún momento, la argumentación nos permite establecer una equivalencia completa entre la noción clave ‘lo que parece’ de la tesis de Protágoras y la noción de “percepción”, ya que, según ellos, en toda la argumentación se concluye que “lo que parece” es un caso de percepción sólo en aquellos casos en que se trata de apariencias como caliente y frío, pero no en otros casos. De acuerdo con esto, queda abierta la posibilidad de que ‘lo que parece’ se entienda en su significado más amplio, en el cual no está restringida a la percepción, sino que también tiene el sentido de pensamiento o creencia, como, por ejemplo, en la expresión ‘él me parece justo’ o ‘sus argumentos me parecen persuasivos’, en donde lo que parece no es un caso de percepción a través de los cinco sentidos. Según ellos, Platón procede de esta manera, porque le interesa discutir la tesis de Protágoras entendiéndola especialmente en este último sentido⁷.

7 Sayre, por ejemplo, dice que la definición de Teeteto y la tesis del *homo-mensura* comparten condiciones necesarias, pero no suficientes. De acuerdo con esto, según Sayre, lo que le interesa a Platón no es establecer una equivalencia entre ellas, puesto que esto es imposible, sino, fundamentalmente, mostrar las condiciones necesarias que se tienen que asumir al aceptar la definición de Teeteto. Por esta razón, según Sayre, Platón no demuestra, en el argumento anterior, la implicación (ii) de dicha definición, lo cual requeriría, además, introducir otro argumento distinto de la tesis de Protágoras. Cf. Sayre (1969). Burnyeat (1982) y (1990), a diferencia de Sayre, piensa que de acuerdo con el argumento anterior se estableció una equivalencia entre la tesis de Protágoras y la definición de Teeteto, pero, como intenté mostrarlo, sólo en el caso en que se habla de cualidades como caliente o frío. Según Burnyeat, la razón por la cual Platón se limita a este resultado y, por tanto, a probar sólo la implicación (i) de la definición de Teeteto, es que él pretende más adelante (161b) discutir el relativismo protagórico en su versión más general, esto es, “como el punto de vista de acuerdo con el cual las cosas son para cada persona como a ellas le parecen, si “lo que parece” es lo que parece a los sentidos o al pensamiento” (Burnyeat, 1990: 9). Para llegar a esta conclusión, Burnyeat se apoya especialmente en el pasaje (163a-165e) que, según él, muestra de manera explícita que el conocimiento y la percepción no son intercambiables “sin pérdida de sentido o verdad” (Cf. Burnyeat, 1982: 22). Sin embargo, como lo indica Sayre, las objeciones que se exponen en el pasaje 163a-165e se consideran sofísticas porque critican de

Mi objetivo principal en este trabajo es argumentar que, si bien estos estudiosos están en lo correcto al afirmar que la doctrina heraclítica constituye una tesis ontológica que apoya la tesis de Protágoras, no obstante su ontología tiene consecuencias más amplias de lo que ellos suponen. Intentaré mostrar que, entendida en este sentido más amplio, la doctrina heraclítica permite argumentar a favor de una equivalencia completa entre lo que parece y lo que se percibe, dando la posibilidad de que se argumente a favor de una equivalencia completa entre la definición de Teeteto y la tesis de Protágoras y, por tanto, de que se argumente a favor de la segunda consecuencia de la definición de Teeteto: (ii) todo caso de conocimiento es un caso de percepción.

Pienso que la razón principal por la cual esto no ha sido notado, es que se ha visto a la doctrina heraclítica desde lo que podríamos llamar un primer nivel. Es decir, como la doctrina que sostiene que lo sensible está en flujo, entendiendo por flujo, el cambio de lugar, la alteración y la co-presencia de opuestos (el cambio que se produce en una cosa por su relación con otras, por ejemplo, cuando Sócrates es alto en relación con Teeteto, pero bajo en relación con Alcibíades). Sin embargo, según mi lectura, Platón entiende a la doctrina heraclítica desde un segundo nivel, esto es, como una doctrina que no sólo asume que lo sensible cambia, sino que intenta (en términos heraclíticos) dar una explicación del cambio, mostrar por qué lo sensible cambia.

Sostendré que, vista desde este segundo nivel, la tesis principal de la doctrina heraclítica no es que todo lo sensible fluye, sino, más bien, la tesis de que no hay nada que sea, sino que todo llega a ser. Intentaré mostrar que esta explicación heraclítica del cambio (por llamarla de alguna manera) implica una concepción de lo perceptible, que permite argumentar a favor de la equivalencia entre la definición de Teeteto y la tesis de Protágoras. En efecto, puesto que, según esta explicación, no hay nada que sea, sino que todo llega a ser, y todo lo que llega a ser es perceptible, entonces no hay nada distinto de lo perceptible. Pero, si no hay nada distinto de lo perceptible, no hay nada distinto de lo perceptible que sea objeto de conocimiento. Por tanto, partiendo de la doctrina heraclítica, todo caso de conocimiento podría considerarse un caso de percepción.

manera inapropiada la definición de Teeteto “la percepción es conocimiento”, lo cual muestra que la percepción, al igual que la tesis de Protágoras, se debe entender en un sentido más amplio que como la percepción a través de los cinco sentidos. En efecto, los pasajes que vienen inmediatamente después (166a-167c) denotan al objeto de la percepción como “experiencia” (πάθος), de acuerdo con la cual se consideran objetos de percepción no sólo cualidades como caliente o frío, sino también, por ejemplo, el recuerdo (μνήμη) o lo bueno (ἀγαθὰ) y lo malo (κακὰ). McDowell, por su parte, está de acuerdo con Burnyeat en sostener que Platón sólo establece una equivalencia entre “lo que parece” y “la percepción”, para aquellos casos en que lo que parece son cualidades como duro o caliente, pero no en los demás (Cf. McDowell, 1973).

En lo que sigue, me concentraré en mostrar que la doctrina heraclíteica sostiene la tesis de que nada es, sino que todo llega a ser, y que esta tesis es el resultado del intento de dar una explicación heraclíteica del cambio. Para esto, analizaré especialmente el pasaje 152d-152e, en el cual, de acuerdo con los estudiosos, se expone la tesis principal de dicha doctrina. Este análisis lo complementaré con el pasaje 156a-157c, en donde se expone lo que la doctrina entiende por proceso de percepción y, de este modo, se establecen las consecuencias que se siguen de la tesis principal de la doctrina heraclíteica⁸.

La doctrina heraclíteica secreta: el pasaje 152d1-152e1

De acuerdo con Platón, lo que principalmente nos dice la doctrina es lo siguiente:

Afirma, en efecto, que no hay nada que en sí mismo sea algo único: nada que tú pudieras nombrar correctamente 'algo' o 'algún tipo de cosa'. Si, por ejemplo, la llamas grande, parecerá pequeña, y si la llamas pesada, parecerá liviana, y de esta manera con cada cosa, puesto que no hay nada que sea algo único, ni algo ni algún tipo de cosa; pues de la traslación, del movimiento y de la mezcla entre unas y otras llegan a ser, ciertamente, todas aquellas cosas que decimos que 'son', por lo cual no las nombramos correctamente: puesto que nada es jamás, sino que siempre se genera (152d1-152e1).

Si nos detenemos en este pasaje, encontramos que en él la doctrina no se limita a sostener que hay cambio, sino que, además, nos dice por qué se da este cambio. Precisamente, de acuerdo con mi lectura, la doctrina parte del hecho de que (1) las cosas se muestran (*φαίνεται*) con apariencias contrarias: si decimos que x es frío, posteriormente x se muestra caliente. Para la doctrina, la razón de esto es que (2) las propiedades o determinaciones que una cosa tiene, no las tiene por sí misma: no podemos decir que Teeteto es Teeteto por sí mismo, ni tampoco que él es blanco por sí mismo. Pero que no haya nada por sí mismo en ningún sentido, se debe, según la doctrina, a que (3) todas las cosas llegan a ser del movimiento (*κίνησις*), de la traslación (*φορά*) y de la mezcla (*κρῆσις*). De acuerdo con estos supuestos, la doctrina concluye que (4) no hay nada que sea, sino que todo llega a ser, por lo cual consideran que (5) en el lenguaje no se debe usar el verbo ser, sino el verbo llegar a ser.

Siguiendo esta reconstrucción, en lo que sigue intentaré explicitar, hasta donde sea posible, los supuestos implícitos en la tesis del punto tres, la cual pretende explicar por qué nada es por sí mismo, y que nos permite explicar por qué hay cambio, por qué las cosas se muestran con apariencias contrarias.

8 Cf. McDowell, 1976: 131, quien considera que dichas consecuencias son al nivel de la percepción. Sin embargo, a mi juicio, para la doctrina dichas consecuencias se restringen a la percepción, en tanto en cuanto no hay nada excepto la percepción y lo perceptible.

La interpretación de la doctrina

Para recordar, en el punto (3) se afirma lo siguiente:

[...] pues de la traslación (φορᾶς), del movimiento (κινήσεως) y de la mezcla (κράσεως) entre unas y otras llegan a ser, ciertamente, todas aquellas cosas que decimos que ‘son’.

A mi juicio, es posible entender qué quiere decir la doctrina en este pasaje, si consideramos uno que viene más adelante, en donde se da una explicación detallada del proceso de percepción (Cf. 156-157), cuyas nociones centrales son, ciertamente, la traslación (φορᾶ), el movimiento (κίνησις) y, finalmente, la unión (ὁμίλια), que en un sentido no técnico se puede usar intercambiamente con mezcla (κρᾶσις)⁹.

Sin embargo, se podría pensar que no es claro el tránsito de un pasaje al otro, sobre todo por la discusión de los pasajes intermedios, la cual no parece estar directamente vinculada con la exposición de la doctrina heraclítica de 152d1-152e1, pero sí con la descripción de la percepción de 156-157, como se podría pensar a partir de lo que dice el mismo Sócrates¹⁰. No obstante, creo que, más bien, el propósito que se persigue en los pasajes intermedios es trazar un puente entre 152d1-152e1 y 156-157, pues sólo así es posible entender la relación que se establece en el diálogo entre la doctrina heraclítica y la tesis del *homo-mensura*.

De acuerdo con mi interpretación, que se apoya en gran medida en la de Burnyeat, la tesis de Protágoras —y, por tanto, la identidad entre conocimiento y percepción— requiere de un mundo en el cual sea posible que, si alguien percibe que x es F , entonces x sea F , y que, si alguien percibe que x es no- F , entonces x sea no- F ¹¹, sin que esto implique un conflicto. A mi juicio, como he sostenido, la función de la doctrina heraclítica es proporcionar el argumento que permita tal estado de cosas.

De acuerdo con esto, según mi lectura, lo que buscan los pasajes intermedios entre 152d1-152e1 y 156-157 es, por una parte, establecer de forma introductoria que

9 De acuerdo con el Liddell-Scott, 1983, p. 990.

10 “ἸΣÓC. Pero, entiendes ya por qué se siguen estas consecuencias [los problemas que plantean los acertijos] de acuerdo con la doctrina que atribuimos a Protágoras o no? ἸΤΕΕΤ. No, me parece que no lo entiendo aún. ἸΣÓC. ¿Me agradecerías, entonces, que te ayudara a desentrañar la verdad que se oculta en el pensamiento de este hombre o de estos hombres célebres?” (155d-155e). Traducción de Vallejo Campos (1988).

11 Recordemos que esta es la conclusión (5) del argumento de 151e-152c, con el que se intenta probar la equivalencia entre la definición del Teeteto y la tesis del *homo-mensura*.

la noción de llegar a ser que plantea la doctrina heraclítica de 152d1-152e1, es una que se sigue de la tesis del *homo-mensura*; y, por otra, mostrar las dificultades que se presentan si se asume la concepción de cambio y de llegar a ser que maneja el sentido común.

En efecto, inmediatamente después del pasaje 152d1-152e1, se sostiene que, para que haya generación, es necesario el movimiento¹², la traslación y la fricción¹³, puesto que el reposo sólo conduce al no-ser y a la destrucción (Cf. 153a). De acuerdo con esto, si, por ejemplo, consideramos que la apariencia de lo blanco es algo que llega a ser, entonces dicha apariencia está en movimiento; pero si algo está en movimiento, no puede ocupar un lugar, pues estaría en reposo. En el caso de la apariencia de lo blanco, ocupar un lugar significaría que se encuentra en los ojos o en aquello que es exterior a los ojos. Por lo tanto, lo blanco no está en ninguno de ellos, sino que se genera como algo intermedio (μεταξύ)¹⁴.

De esta manera, según la doctrina, si lo que llega a ser llega a ser por el movimiento, se sigue que no hay nada que sea en sí¹⁵. Es decir que, por ejemplo, no hay nada que en sí mismo sea blanco, o que en sí mismo sea Teeteto (Cf. 154a5-154a8), pues en tal caso no sería algo que llega a ser. Esta consecuencia nos conduce a una explicación del cambio¹⁶, completamente distinta de la que maneja el sentido común, según el cual, para toda cosa sensible x , si x es F , x cambia, i.e., x llega a ser algo distinto de F , si y sólo si, x cambia en sí mismo, pero no porque ha interactuado con algo distinto (Cf. 154b1-154b9). Para la doctrina, si aceptamos esta concepción del cambio, negamos el movimiento y, por tanto, la generación de las cosas.

Al contrario de la concepción del sentido común, la doctrina sostiene que si hay movimiento, entonces no hay nada que sea en sí y, por tanto, el cambio se produce gracias a la interacción. Es decir que, por ejemplo, el viento llega a ser frío si interactúa con el perceptor x , pero caliente si interactúa con el perceptor y . Del mismo modo, el perceptor x llega a ser algo que percibe caliente por su interacción con el viento v' ,

12 ὅτι τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν καὶ τὸ γίγνεσθαι κίνησις παρέχει (153a6-153a7).

13 Τὸ γὰρ θερμὸν τε καὶ πῦρ, ὃ δὴ καὶ τᾶλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπεύει, αὐτο γεννᾶται ἐκ φορᾶς καὶ τρίψεως· τούτω δ κινήσεις (153a7-153a10). / Y, en efecto, el calor, es decir, el fuego, que, ciertamente, genera y gobierna las demás cosas, él mismo se ha generado de la traslación y de la fricción, y éstos son movimientos./

14 Cf. 153e4-154a4. En este pasaje, la generación de la apariencia se explica como el encuentro de dos movimientos: προσβάλλον y προσβαλλόμενον. El primero consiste en un movimiento que viene de los ojos y que choca con el segundo, el cual es otro movimiento apropiado a él (τὴν προσήκουσαν φορὰν). Esta explicación es en gran medida similar a la que se dará más adelante en 156-157; Cf., especialmente, 156c7-156d3.

15 μηδὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἂν ὄν τιθέντες (153e4-153e5).

16 A mi juicio, la doctrina supone que el cambio se da sí y sólo si algo llega a ser, Cf. 153e5-153e7 y 154b2-154b3.

pero el perceptor y llega a ser algo que percibe frío por su interacción con el viento v". Esto implica, asimismo, que cualquiera de los elementos de las dos interacciones puede llegar a ser algo distinto si interactúa con algo distinto.

Pienso que, si se asume que en estos pasajes lo que Sócrates pretende es mostrarle a Teeteto que el cambio se produce por razones distintas a las que cree el sentido común, podremos establecer una relación más adecuada entre esta parte y el pasaje 156-157, en donde, según Sócrates, se va a explicar por qué de la tesis de Protágoras se sigue un tipo de cambio como el que plantean los acertijos¹⁷. Esto la doctrina lo lleva a cabo mediante una descripción general de la percepción, cuyo propósito central, pienso, es precisamente desarrollar completamente la noción de llegar a ser que se ha indicado en estos pasajes intermedios. De acuerdo con esto, en lo que sigue me concentraré en algunas partes del pasaje 156-157 con el fin de mostrar cómo la doctrina establece que el movimiento, la traslación y la mezcla nos conducen a concluir que todo llega a ser.

La noción heraclítica de llegar a ser

La doctrina comienza su descripción de la percepción estableciendo el siguiente principio (ἀρχή):

[...] que el todo es movimiento y no hay otra cosa distinta de esto. Asimismo, que hay dos clases de movimiento, cada una ilimitada en número, una que tiene la capacidad de actuar y la otra de padecer (156a4-156a7).

De acuerdo con esta cita, el movimiento (κίνησις) es aquel único elemento del cual está compuesto el universo (τὸ πᾶν) y que se manifiesta o bien como capacidad de actuar (δύναμιν τὸ ποιεῖν) o bien como capacidad de padecer (τὸ πάσχειν). Según la doctrina, la percepción y lo percibido surgen por el encuentro (ὁμιλία) y fricción (τρίψις) de estos dos movimientos iniciales, lo cual implica que ni lo percibido ni su percepción correspondiente se presentan independientemente el uno de la otra.

Del encuentro de éstas, así como de la fricción entre unas y otras, llegan a ser productos ilimitados en número, pero gemelos: tanto lo percibido como su percepción, la cual siempre se genera presentándose al mismo tiempo con lo percibido (156a7-156b2).

Para la doctrina, los movimientos (κίνησεις) se dividen a su vez en lentos (βραδύ) y rápidos (θάττω). Los movimientos lentos se mantienen en el mismo lugar

17 Si no se entiende el cambio como el resultado de una interacción, sino más bien como un cambio en la cosa misma, entonces se presenta la siguiente paradoja: si tenemos seis dados y los ponemos al lado de doce, los seis dados son menores que doce; pero si los ponemos al lado de cuatro, entonces son mayores. En efecto, los seis dados han llegado a ser distintos de lo que eran sin haber cambiado en sí mismos. Cf. 154c1-154c5.

y se relacionan con lo que les es próximo, lo cual permite la generación¹⁸. Lo que se genera de la relación entre los movimientos lentos es más rápido¹⁹, pues en este caso hay además una traslación (φορά) de dichos movimientos (156d2-156d3).

Estos pasajes nos permiten entender, entonces, qué quiere decir la doctrina heraclíteica por movimiento (κίνησις) y traslación (φορά), que son dos de las tres razones por las cuales una cosa llega a ser, si recordamos el pasaje anterior de la doctrina, i.e., 152d1-152e1. Sin embargo, a diferencia de éste y de los pasajes que le siguen inmediatamente, en el pasaje 156-157 se establece claramente cómo las nociones de κίνησις y de φορά funcionan dentro del proceso de percepción²⁰.

Si recordamos, para los exponentes de la doctrina, además del movimiento y la traslación, había otra razón por la cual una cosa llega a ser: la mezcla (κράσις) (Cf. 152d7). Por lo que hemos visto, se trata del elemento central, pues es ciertamente a partir de la interacción entre unas cosas con otras que hay cambio y, por tanto, que hay generación. Este punto se enfatiza en la descripción de la percepción de 156-157, al establecer como principio que el universo está compuesto básicamente por movimientos, entendidos como capacidades de actuar o de padecer.

De acuerdo con el pasaje de 156-157, en sentido estricto la mezcla (κράσις) se entiende como una unión (ὁμιλία)²¹ entre movimientos conmensurables²². No es claro en realidad qué entiende la doctrina por conmensurable. Al parecer, se trata de aquellos movimientos convenientes o adecuados a otros movimientos, si suponemos que un antecedente de σύμμετρος es el participio προσήκουσαν en 153e7. De acuerdo con esto, parece apropiada la sugerencia de McDowell de que conmensurable corresponde a *perceptible por* (McDowell, 1973: 138), que aunque resulta igualmente ambigua, captura lo que quiere establecer la doctrina: que ciertos movimientos se encuentran y producen la percepción y lo percibido; pero que no todo movimiento es apropiado o adecuado a cualquier otro movimiento. Sin embargo, no creo que la doctrina con esto pretenda establecer, como lo hace Platón más adelante, que cada sentido tiene sus objetos propios²³.

18 ὅσον μὲν οὖν βραδύ, ἐν τῷ αὐτῷ καὶ πρὸς τὰ πλησιάζοντα τὴν κίνησιν ἴσχει καὶ οὕτω δὴ γεννᾷ (156c9-156c11).

19 τὰ δ γεννώμενα <> οὕτω δὴ θάττω ἐστίν (156d1-156d2).

20 Sin embargo, es importante tener presente que la descripción preliminar de la percepción en el pasaje 153d8-154a4, se adecua en líneas generales a la descripción de 156-157.

21 Esto lo corrobora el uso del verbo πλησιάζω en 156c10 y 156d4

22 Precisamente, como se ve más adelante (Cf. 156d), la doctrina ejemplifica los movimientos lentos con el ojo y algo que es conmensurable con él. La unión entre estos movimientos genera los movimientos rápidos (Cf. Chappell, 2005: 74-75).

23 Sobre todo si se toma en cuenta que para la doctrina, los movimientos no tienen ninguna determinación antes ni después de la unión. La tesis de que cada sentido está restringido a cierto

Tan pronto como se encuentran el ojo y cualquiera otra de las cosas que son conmensurables (συμμέτρων) con él, se producen la blancura y la percepción correspondiente, que nace con ella (σύμφυτον), (156d3-156d5).

De hecho, aunque aquí se habla de la vista y de la blancura, los cuales nos hacen pensar en cosas específicas y en cualidades, la doctrina los entiende en sentido estricto como capacidades (δυνάμεις) y, por tanto, sin estar determinados por sí mismos.

Para la doctrina, ser una capacidad implica que ella adquiere una determinación si y sólo si interactúa con otra cosa. Pero esta determinación, que consiste en la generación de lo percibido y su percepción correspondiente, es igualmente indeterminada, pues si cualquiera de estos elementos interactúa con algo distinto, se genera algo distinto. No hay nada que sea en sí, sino que todo llega a ser por su interacción con las otras cosas²⁴.

De acuerdo con esto, el compuesto que se forma de la unión (ὁμίλια) del movimiento activo y el movimiento pasivo, esto es, lo percibido y su percepción, sólo se da en el momento en que dichos movimientos se unen; antes y después tal compuesto es imposible, lo cual supone que cada compuesto es completamente distinto de los demás e irrepetible (Cf.159c). Esto significa que, por ejemplo, la percepción de blanco que tenemos en el momento t1, es distinta de la percepción de blanco que obtenemos en el momento t2, debido a que en cada caso la percepción de blanco ha sido el resultado de uniones distintas, por estar compuestas de movimientos distintos. Sólo así podemos entender por qué tenemos distintas percepciones de blanco en momentos distintos, y, asimismo, por qué lo que parece frío en un momento, posteriormente aparece caliente²⁵.

“En los demás casos también es así: “duro”, “caliente” y todas [las demás cualidades] deben entenderse del mismo modo: en y por sí mismas no son nada (como ya decíamos antes), sino que es en su relación recíproca que todas llegan a ser y [se vuelven] de diversas clases a causa de su movimiento” (156e8-157a4)²⁶.

grupo de objetos será, más bien, una propuesta que hará Platón en la descripción de la percepción de 184-186. Para un análisis de este pasaje, Cf. Gerena (2009).

24 Cf. 156e7-157a7. Este supuesto puede conducir a la doctrina a sostener que al unirse los dos componentes se conforma lo que Crisipo llamó una fusión (σύγχυσις), en la cual los componentes, al mezclarse, no mantienen sus propiedades iniciales, por lo cual lo que se genera es completamente distinto. Esto ocurre, por ejemplo, según Crisipo, con las drogas, las cuales se mezclan con el cuerpo y generan algo completamente distinto. Podríamos también considerar como ejemplo los componentes de un pastel, que se fusionan completamente en la elaboración del pastel y ya no son identificables cuando el pastel está hecho (Cf. Todd, 1976: 116, 216-22 y 216-25).

25 “Ahora bien, una y otra (i.e. la blancura y su percepción correspondiente) no habrían llegado a existir nunca, si cualquiera de los elementos se hubiese dirigido a uno diferente de ellos” (156d).

26 Traducción de Boeri, 2006.

Sin embargo, otro supuesto que maneja la doctrina refuerza la tesis de que lo que se produce en cada unión es completamente distinto: el supuesto de que lo que se presenta como activo en una unión, posteriormente puede presentarse como pasivo en otra. De acuerdo con esto, justamente, los movimientos no tienen ninguna determinación antes y después de la unión, lo cual elimina cualquier semejanza entre una percepción y otra²⁷.

“Porque, como dicen, no es posible pensar con firmeza que lo activo y lo pasivo existan como algo independiente lo uno de lo otro, pues no hay nada activo (*poióūn*) antes de que se encuentre con lo pasivo (*paskhon*), ni nada pasivo antes de que se encuentre con lo activo. Lo que se encuentra con algo y actúa, al chocar con otra cosa, se revela como pasivo” (157a2-157a7)²⁸.

Para la doctrina, asimismo, estos supuestos se pueden aplicar para explicar la generación de cualquier cosa, y no sólo para explicar la generación de cualidades como caliente o frío, debido a que los individuos como Teeteto se entienden como compuestos de estas cualidades que se han generado a partir de la unión de los movimientos iniciales.

Y es preciso hablar así [reemplazando el verbo ser por el verbo llegar a ser] de la parte y acerca de los múltiples agregados. A este agregado, precisamente, al cual llaman o bien un hombre o bien una piedra o cada animal y también especie (157b8-157b10).

Por esta razón, no hay nada que sea por sí mismo, sino que todo llega a ser como el resultado de la unión de un movimiento activo y un movimiento pasivo. Por tanto, no hay nada distinto a lo que llega a ser. Pero si consideramos, además, que para la doctrina “lo que es” se debe entender como opuesto a lo que “llega a ser”, entonces no hay nada que sea, ya que esto se daría independientemente de la unión (ὁμίλια).

“De modo que, por todo esto que decíamos desde el comienzo, nada es una sola cosa en y por sí misma, sino que siempre llega a ser para algo y tenemos que suprimir de todos lados la expresión “ser”, sin importar que nosotros nos hayamos visto forzados a utilizarla muchas veces, incluso hace un momento, por costumbre o por desconocimiento” (157a7-157b3)²⁹.

Sin embargo, el compuesto se forma no sólo de la unión de los dos movimientos, sino también gracias a una fricción o desgaste (τριψις)³⁰ que ocurre en éstos en el momento en que se unen. Pienso que si la unión provoca una fricción, los movimientos iniciales son movimientos físicos. Justamente, para esta doctrina,

27 Cf. 159e7-160a4, en donde la doctrina argumenta que no puede haber identidad entre una percepción y otra.

28 Traducción de Boeri, 2006.

29 Traducción de Boeri, 2006.

30 En algunos casos, la doctrina no parece distinguir entre unión y fricción. Cf. 153a7-153a10.

como para Aristóteles³¹ y los estoicos³², la acción y la pasión se dan solamente por contacto (ἄφῆ), y puesto que éste sólo es posible entre cosas corpóreas³³, entonces los movimientos iniciales son corpóreos³⁴. Pero, además, puesto que, de acuerdo con la doctrina, no hay nada sino lo que llega a ser como resultado de la interacción entre los dos movimientos iniciales, entonces no hay nada distinto de lo corpóreo³⁵.

De acuerdo con lo que he dicho hasta ahora, es posible sostener que la doctrina intenta explicar el cambio mostrando que todo está sujeto a un proceso de generación. Siguiendo esta tesis, podríamos concluir que no hay otro tipo de conocimiento distinto del que se adquiere a través de la percepción. Es decir, si no hay nada sino lo que llega a ser, y lo que llega a ser es sólo lo percibido y su percepción correspondiente, los cuales son corpóreos ya que son el resultado de la unión y fricción de los dos movimientos iniciales, entonces no es posible otro tipo de objetos distintos de los perceptibles, puesto que todo lo corpóreo es perceptible. Pero, si no hay otros objetos distintos de los perceptibles, entonces el conocimiento sólo puede ser de algo perceptible. Por tanto, podemos concluir, todo caso de conocimiento es un caso de percepción.

Si mi interpretación es correcta, entonces la doctrina heraclítica apoya la tesis de Protágoras porque proporciona un argumento con el cual podría argumentarse a favor de una equivalencia entre la definición de Teeteto y la tesis de Protágoras.

Pienso que, para reforzar un poco más la interpretación que he dado, se puede considerar la defensa que, supuestamente, Protágoras mismo hace de su tesis, unos pasajes más adelante en el diálogo, así como el examen que lleva a cabo posteriormente Platón de esta reformulación de la tesis.

31 “Pero, si nuestro examen debe ocuparse de la acción y la pasión y de la combinación, también será necesario que encare el contacto, pues no pueden actuar y padecer, en sentido propio, aquellas cosas a las que no les es dado actuar en recíproco contacto [...]”. *Acerca de la Generación y la Corrupción*, 322b22-26.

32 De acuerdo con Sexto Empírico: “En efecto, según ellos [los estoicos], lo incorpóreo es algo que por naturaleza ni actúa ni es afectado” / τὸ γὰρ ἀσώματον κατ’ αὐτοῦς οὔτε ποιεῖν τι πέφυκεν οὔτε πάσχειν. Long y Sedley (1987), vol. 2, p. 269, parágrafo 46B.

33 En efecto, Aristóteles dice que el contacto se da entre cosas que ocupan un espacio y tienen tres dimensiones, así como peso y ligereza. Cf. *Acerca de la Generación y la Corrupción*, 323b7-12.

34 “Además, Cleantes afirma: nada incorpóreo padece juntamente con un cuerpo, y ningún cuerpo con un incorpóreo”. Long y Sedley 45C (= Nemesio, *de natura hominis* 21, 6-9 = *Stoicorum Veterum Fragmenta* 1, 518 p. 117, 11-14). Trad. de Gerena et al. en *Revista Semestral Signos Filosóficos*, Departamento de Filosofía, CSH/ UAM/Iztapalapa. Vol. II, núm. 3. Enero-Junio, 2000.

35 Para llegar a esta conclusión, supongo que los exponentes de esta doctrina de la percepción están partiendo del principio, posteriormente desarrollado por los estoicos, que sólo lo corpóreo puede causar una afección sobre algo y ser afectado. Cf. Long y Sedley (1987), Vol. 2. p. 269.

Justamente, considero que es gracias a este apoyo que recibe de la doctrina heraclítea, que Protágoras en su defensa puede manejar una noción de experiencia que no se reduce a la percepción a través de los cinco sentidos, sino que es lo suficientemente amplia como para considerar al recuerdo una experiencia.

Por ejemplo, ¿tú crees que alguien te va a conceder que el recuerdo de una impresión pasada permanece en uno tal y como era esa impresión en el momento de experimentarla, cuando ya no se está experimentando?” (166b2-166b4)

Asimismo, esto explica por qué, en la refutación que hace de la tesis de Protágoras, Platón se preocupa especialmente por mostrar que hay casos de creencias (o apariencias) como lo beneficioso referido al futuro, que no dependen de una percepción o experiencia del sujeto y, por tanto, son verdaderas o falsas. De acuerdo con esto, las creencias que están referidas al futuro, nos permiten argumentar en contra del supuesto de que todo caso de conocimiento es un caso de percepción³⁶. Pero si Platón está dirigiendo esta crítica, entonces para él hay un intento en el diálogo de argumentar a favor de la segunda consecuencia que se sigue de la identidad entre conocimiento y percepción, un argumento que, según mi lectura, lo proporciona la doctrina heraclítea.

En conclusión, si mi interpretación es correcta, la doctrina heraclítea en el *Teeteto* no es simplemente una tesis descriptiva del cambio, sino que su función es mucho más importante, ya que ella intenta dar una explicación del cambio, que le da al relativismo de Protágoras un alcance mayor, puesto que le permite sostener que, en cualquier caso, lo que parece a cada uno es verdadero para él.

Bibliografía

1. ARISTÓTELES (1982) *Metafísica*, ed., trad. y notas V. García Yebra. Madrid, Gredos.
2. ARISTÓTELES (1987) *Tratados Breves de Historia Natural. Acerca de la Generación y la Corrupción*, trad., intr. y nts. E. La Croce, Madrid, Gredos.

36 *περί μ ν γάρ τοῦ ἤδη ὄντος ἐκάστω ἡδέος ἢ γεγονότος μηδέν πω τῷ λόγῳ διαμαχώμεθα, ἀλλὰ περὶ τοῦ μέλλοντος ἐκάστω καὶ δόξειν καὶ ἔσεσθαι πότερον αὐτὸς αὐτῷ ἄριστος κριτής, ἢ σὺ, ὦ Πρωταγόρα, τό γε περὶ λόγους πιθανὸν ἐκάστω ἡμῶν ἐσόμενον εἰς δικαστήριον βέλτιον ἄν προδοξάσαις ἢ τῶν ἰδιωτῶν ὀστισοῦν;* (178d10-178e6). / “No es menester que discutamos sobre lo que ya es o le ha resultado placentero a cada cual. Ahora bien, respecto a lo que va a parecerle a una persona o va a ser para ella en el futuro, ¿es ésta el mejor juez para sí misma o podrías tú, Protágoras, opinar mejor que una persona corriente, por lo menos en lo que se refiere a las posibilidades de convencernos que han de tener los discursos ante el tribunal?” (178e).

3. BOERI, M. (2006) *Platón. Teeteto*. Introducción, traducción y notas de Marcelo Boeri. Buenos Aires, Losada.
4. BOERI, M. (2007) *Apariencia y Realidad en el Pensamiento Griego*, Buenos Aires, Colihue.
5. BURNYEAT, M. F. (1990) *The Theaetetus of Plato*. Indianapolis, Hackett Publishing Company.
6. BURNYEAT, M. F. (1982) Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed, *Philosophical Review*, 91, 3-43.
7. CORNFORD, F. M. (1935) *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*. Translated with a commentary. London, Routledge.
8. CHAPPELL, T. (2005), *Reading Plato's Theaetetus*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company.
9. CHERNISS, H. F. (1957) The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues, *American Journal of Philology*, 78, 225-66.
10. DUKE, E. A. et al. (1995) *Platonis Opera*. Oxford, Oxford Classical Texts.
11. GERENA, L. et al. (2000) Introducción a la teoría estoica de las pasiones (fragmentos estoicos sobre las pasiones, selección y traducción), *Revista Semestral Signos Filosóficos*, Departamento de Filosofía, CSH / UAM / Iztapalapa, vol. II, núm. 3, enero-junio, 2000, pp. 181-201.
12. GERENA, L. et al. (2009) La descripción platónica de la percepción, *Revista Ideas y Valores*, 139, volumen LVIII, abril.
13. IRWIN, T. H. (1977) Plato's Heracliteanism, *Philosophical Quarterly*, 27, 1-13.
14. LIDDELL, H. G. and SCOTT, R. (1983) *Greek-English Lexikon*. Oxford, Oxford at the Clarendon Press.
15. LONG, A. A. y SEDLEY, D. N. (1997) *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge, Cambridge University Press, 2 vols.
16. McDOWELL, JOHN (1973) *Plato: Theaetetus*. Translated with notes. Oxford, Clarendon Press.

17. SAYRE, K. M. (1969) *Plato's Analytic Method*. University of Chicago Press, Chicago and London.
18. TODD, ROBERT B. (1976) Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics. A study of the *De Mixtione*, with preliminary essays, text, translations and commentary, en: *Philosophia Antiqua, a series of monographs on ancient philosophy*, W. J. Verdenius y J. H. Waszink (eds.), vol. XXVIII. Leiden.
19. PLATÓN (1988) *Teeteto*. Traducción, introducción y notas A. Vallejo Campos. Madrid, Gredos, v. 5.

Lenguaje y reconocimiento: una perspectiva heideggeriana*

Language and Acknowledgment: a Heideggerian Perspective

Por: Alfredo Rocha de la Torre

Grupo de investigación REMATA
División Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad del Norte
Barranquilla, Colombia
rochtorre@yahoo.cm

Fecha de recepción: 22 de mayo de 2009

Fecha de aprobación: 11 de agosto de 2009

Resumen: *Como tesis de este artículo se plantea que la filosofía heideggeriana posibilita meditar en torno a la experiencia del reconocimiento del otro. Después de poner en cuestión algunas de las críticas dirigidas a Heidegger debido a su énfasis sobre el ámbito ontológico, se aborda el sentido del concepto de reconocimiento y su nexa con la noción de cercanía, para culminar en la identificación de la cercanía con el lenguaje. Esta identificación dará a la experiencia del reconocimiento un carácter particular (óntico-ontológico), que permitirá comprender su "esencia". La pregunta por la condición de posibilidad del reconocimiento conducirá al concepto de "pre-sentimiento", no abordado por Heidegger pero posibilitado por su filosofar. Se concluye con la concepción del reconocimiento como condición estructural de la existencia humana.*

Palabras clave: *Ge-Stell, Ereignis, cercanía, mutua pertenencia, identidad-diferencia, interpelar-corresponder, mismidad, "pre-sentimiento".*

Abstract: *The thesis of this article expounds that Heideggerian Philosophy enables a meditation on the experience of the acknowledgment of the other. After questioning some of the criticisms directed to Heidegger due to his emphasis on the ontological scope, the sense of the concept of acknowledgment concept and its nexus with the notion of nearness is approached, to end up with the identification of nearness with language. This identification will give to the experience of acknowledgment its ontic-ontological character that will allow the understanding of its "essence". The question on the condition of possibility of acknowledgment will lead to the concept of "Vorausahnung", not treated by Heidegger but made possible by his philosophizing. It concludes with the conception of acknowledgment as a structural condition of human existence.*

Key words: *Ge-Stell, Ereignis, nearness, mutual belonging, identity - difference, to approach - to correspond, selfness, "Vorausahnung".*

* Este artículo es resultado del proyecto de investigación 2009-08104, financiado por la Dirección de Investigaciones y Proyectos (DIP) de la Universidad del Norte.

La filosofía de Heidegger, especialmente la posterior a la *Kehre*, es tildada desde diversos puntos de vista como una excesiva concentración en un ámbito ajeno al hombre. De acuerdo con estas perspectivas, Heidegger ha caído irremediabilmente en el olvido de lo humano a causa de su centración en el ser, en el *Ereignis* y en el lenguaje. Se acusa al pensar heideggeriano de haber pasado por alto problemas fundamentales del ser humano como la libertad y la sociedad¹, de no abordar directamente y de manera satisfactoria la intersubjetividad humana (Cf. Guzzoni, 1980: 117-135), de hacer del lenguaje una estructura hipostasiada (Cf. Rorty, 1991, 69-93) y de recurrir a un lenguaje esotérico, cuando no carente de sentido y circular².

Una de las críticas más fuertes, pero a la vez más erradas, es la del sociólogo Dolf Sternberger, quien considera que la pregunta por el sentido del ser excluye cualquier interés por el mundo de la vida humana: “Heidegger [...] ha entregado la persona humana, la libertad humana, la sociedad humana a esto (al intento de una nueva ontología), para buscar y expresar si es posible al puro ser. Con una disimulada melancolía nos ha hablado o nos ha murmurado acerca del ‘resguardo del ser’ [*Hut des Seins*] como si se tratara de un paraíso perdido [...]” (Wisser, 1970: 43). ¿Es la pregunta por el sentido del ser – posteriormente lo será por el *Ereignis* y el lenguaje – la expresión de la caída del hombre en el olvido? ¿Tiene razón éste crítico de Heidegger al plantear este abismo entre ser y hombre?

Mucho más acertada, pertinente y rigurosa es la reflexión de Ute Guzzoni, que basada en la estructura de la interpelación [*Anspruch*] del ser y la correspondencia [*Entsprechung*] del hombre se pregunta por el papel que juega la intersubjetividad en la filosofía heideggeriana posterior a la *Kehre*. Basada en la imposibilidad de transferir a la relación entre los hombres la relación de interpelación y correspondencia, señala la poca atención que Heidegger ha puesto a la experiencia de la intersubjetividad humana. La relación del ser con el hombre se caracteriza, señala Guzzoni, por la unilateralidad, cuyo origen encontramos en el hecho de que el ser interpela y el hombre responde, sin que se presente el hecho contrario de que el hombre interpele y el ser corresponda (Cf. Guzzoni, 1980: 134, nota 16). Esta situación hace imposible considerar la relación del hombre con el ser en los términos de una auténtica relación entre los hombres, en la que prima la mutua

-
- 1 Esta es una crítica que Dolf Sternberger hace a Heidegger. Al respecto Cf. Wisser, 1977: 267.
 - 2 Respecto a la caracterización del lenguaje heideggeriano como algo esotérico Cf. Habermas, 1985: 219. Para su determinación como algo circular Cf. Tugendhat, 1994: 5-28. Una interpretación contraria a estas lecturas se encuentra entre otros en Gadamer, 1995: 15-30; Biemel, 1973: 125-141, especialmente 125-126; Kobayashi, 2003: 127.

puesta en juego del interpelar y el responder. Tal imposibilidad hace manifiesta, por lo menos de manera indirecta – deduciendo de lo explícitamente afirmado por Guzzoni – la despreocupación con que Heidegger observa el ámbito de las relaciones humanas.

Prestando atención a estas críticas ¿no se hace imposible establecer una relación de la filosofía heideggeriana con el concepto de reconocimiento [*Anerkennung*] y, específicamente, con el concepto de reconocimiento cultural? ¿Cómo es posible dar al lenguaje un papel fundamental en tal reconocimiento si desde estas perspectivas es considerado como algo ajeno al hablar del hombre? Para responder a estas preguntas no paso ingenuamente por alto algo evidente: Heidegger no desarrolló explícitamente una teoría filosófica del reconocimiento y mucho menos del reconocimiento cultural. En esto tienen razón algunos de sus críticos, Guzzoni particularmente: la intersubjetividad humana no es el hilo conductor de la filosofía heideggeriana. Heidegger, efectivamente, no es una filosofía del hombre en el sentido de la antropología filosófica, de la psicología, de la sociología, de la filosofía de la cultura y de la comunicación, para mencionar sólo algunos ejemplos. Es una filosofía de la mutua y originaria pertenencia entre el ser, el hombre y el lenguaje, que enriquece y da otro sentido a las explicaciones de lo humano que toman como hilo conductor al hombre. A partir de esta mutua pertenencia [*Zusammengehören*]³, que es en esencia una mutua dependencia [*Zusammenhängen*], el hombre es considerado no solamente como interlocutor del hombre, sino como “contraparte” de una originaria relación con el ser y el lenguaje. El carácter de esta relación da una connotación diferente a todo aquello que tiene que ver directamente con nuestro modo de habitar la tierra.

En oposición a lo sostenido por Sternberger, que no solamente malinterpreta el sentido del predominio y la necesidad de la pregunta por el ser, sino que también pasa por alto el vínculo inquebrantable de ser y hombre, sostengo que la mutua dependencia que caracteriza a este vínculo permite pensar desde un punto de partida originario el ámbito de la existencia humana, sin caer, desde luego, en algún tipo de antropocentrismo. Coherente con el abismo planteado entre los ámbitos del ser y del hombre, que son concebidos también como ámbitos opuestos, Sternberger cree tomar el camino adecuado si reniega del ser para afirmar al hombre. Desde su perspectiva ser y hombre parecen estar en una contraposición, que sería, finalmente,

3 Respecto a la ‘mutua pertenencia’ Cf. especialmente “Der Satz der Identität” en: Heidegger, 1990: 70 y ss. El mismo concepto aplicado a la relación hombre-lenguaje en “Die Sprache” y “Der Weg zur Sprache” en: Heidegger, 1997: 30, 256 y 266, respectivamente. Cf. también Rocha, 2007: 48-86.

el fundamento del abismo que los separa. Con Sternberger podríamos concebir que estamos ante la alternativa de pensar al ser dejando al hombre en el olvido o, por el contrario, de centrar nuestra atención en el hombre, liberándonos de esta manera del acoso del ser. Esta interpretación equivocada nos pone frente a dos caminos que no se cruzan: la huida metafísica en el ser y la exaltación eufórica de lo humano.

Sternberger emprende el segundo camino. Esto le permite aseverar que la remisión heideggeriana al ser es improductiva y carente de sentido, pues no dice nada a la existencia humana ni tiene ningún efecto sobre ella. A la proclamación de independencia del hombre sigue la declaración del aislamiento del ser: “[...] con todo gusto deseo renunciar a vivir bajo el resguardo del ser [*Hut des Seins*], prefiero en últimas la inseguridad de la autonomía humana y creo que solamente nosotros mismos somos los llamados a producir seguridad en este mundo, bien sea que esto pueda ser considerado como maldición o gozo. No tengo la impresión de que la escritura mágica ontológica [*ontologische Runenschrift*] y el lenguaje de oráculo aporten algo aquí” (Wisser, 1970: 43). Esta declaración hace caso omiso al hecho de que ser y hombre no pueden ser pensados de manera independiente sin caer en un malentendido⁴, que pasa por alto simultáneamente su mutua dependencia y la diferencia que no permite identificar a uno con el otro.

Esta mutua dependencia, que se manifiesta en la obra posterior de Heidegger a través de los conceptos de interpelación y correspondencia, expresiones respectivas de la apertura del ser al hombre y de éste al ser, es la que permite pensar la experiencia del hombre desde una perspectiva ontológica. Pensar al ser es pensar al hombre desde la interdependencia que los une y los diferencia. Es por esta razón que no es válido negar categóricamente la posibilidad de pensar desde categorías ontológicas las relaciones entre los hombres, dentro de las cuales podemos tomar en cuenta el reconocimiento, la comprensión [*Verständigung*], el diálogo y algunas experiencias aparentemente inaccesibles a la pregunta por el ser tales como la experiencia del rostro, el enraizamiento en la tierra natal, la cercanía etc. Heidegger no tiene como centro de su reflexión al hombre considerado en su aspecto psicológico, antropológico, sociológico, historiográfico, ético, lingüístico o comunicativo. En este sentido restringido su filosofía no tiene nada que ver con la existencia humana, sino en esencia con el ser, el lenguaje y el *Ereignis*. Sin

4 Ante la crítica de Sternberger, Heidegger responde: “Esta crítica es un gran malentendido [...] precisamente la idea fundamental de mi pensar es que el ser necesita de la apertura del ser del hombre y que, recíprocamente, el hombre solamente es hombre en la medida en que exista en la apertura del ser [...] No se puede preguntar por el ser sin preguntar por la esencia del hombre” (Wisser, 1970: 69-70). También Wisser, 1977: 267.

embargo, ofrece a ésta las herramientas necesarias para su propia dilucidación. ¿Esto significa que debemos y podemos transferir la meditación heideggeriana en torno al ser, al *Ereignis* y al lenguaje a la experiencia humana, para de esta manera certificar el interés de Heidegger por el hombre? Si se responde afirmativamente deben aceptarse por lo pronto dos consecuencias inmediatas: el éxito de esta tentativa señala el compromiso filosófico heideggeriano con el hombre; el fracaso será la señal inequívoca de la caída del hombre en el olvido en beneficio de la magnificación del ser.

Éste es el tipo de argumentación al que recurre implícitamente Guzzoni en su interpretación de la filosofía heideggeriana. El hilo conductor de su análisis es la pregunta por la posibilidad de caracterizar la intersubjetividad humana a partir de la estructura del juego de intercambio que caracteriza la relación del hombre con el ser (Cf. Guzzoni, 1980: 117). Obviamente tal posibilidad no existe, pues como ella bien lo señala, el trato del hombre con el hombre sólo puede ser auténtico si cumple con una serie de presupuestos que no están contemplados en la relación de interpelación y correspondencia del ser con el hombre y que, según mi punto de vista, no lo pueden estar sin caer en una identificación artificial de ámbitos diferentes. Evidentemente no es posible transferir la estructura de la relación ser-hombre al tipo de relación que Guzzoni, y con ella también importantes pensadores como Gadamer y Habermas, por ejemplo, considera propia de la intersubjetividad humana (Cf. Gadamer, 1993: 207-215; Habermas, 2006: 571-605). Esto no significa, sin embargo, que tal imposibilidad sea la consecuencia lógica del olvido o de la infravaloración del ámbito comunicativo humano.

Esta imposibilidad es en primer lugar el fruto de la especificidad que caracteriza a cada uno de los tipos de relación en que se mueve el hombre, dentro de los cuales se incluye también por ejemplo su relación con los animales y el medio ambiente en general. La particularidad del contacto del hombre con la naturaleza no puede ser explicada a través de una simple transposición del modo en que los hombres se comunican entre sí, a través de la intersubjetividad y de las reglas que la presuponen. No es factible llevar a cabo esta transposición. Sin embargo, no se infiere de esto una actitud de indiferencia ante la problemática ambiental. El carácter *sui generis* de cada una de las relaciones en que se encuentra comprometido el ser humano impide la transferencia de la estructura de un tipo de relación a otra. Sólo procediendo artificialmente podríamos llevar a cabo esta transposición.

En segundo lugar, existe aún otra razón por la cual no es posible trasladar la estructura de la relación del ser con el hombre a la estructura de las relaciones

humanas. La diferencia entre ser y ente, que la metafísica pasa por alto en la identificación de uno con el otro, determina a su vez la diferencia originaria entre la mutua dependencia del interpelar del ser y el corresponder del ente llamado hombre y la dinámica de la intersubjetividad, que es posible pensar de manera renovada a partir de la filosofía de Heidegger. La estructura de la relación del ser con el hombre es intranferible a otro tipo de relación, no solamente por su especificidad – pertenece por esencia a tal relación y no a otra – que la hace propia de la identidad ser-hombre y no de cualquier ente, sino también por su carácter antimetafísico. Esta estructura no debe ser concebida como una entidad en sí – como un modelo [*Vorbild*] – de la cual las otras entidades son simples reflejos determinados por ella. La estructura del vínculo ser-hombre concebida de esta manera, y por esta razón como modelo a seguir, encajaría perfectamente con la interpretación que Rorty hace de la filosofía heideggeriana posterior a la *Kehre*⁵.

Tomando como hilo conductor la comparación de las estaciones por las que pasan la filosofía de Wittgenstein y Heidegger en torno al lenguaje, Rorty define la concepción heideggeriana como hipostatización de la “palabra” y, con ello, del ser⁶. En el marco de su diferenciación entre entidades de tipo A y B se puede inferir que el lenguaje en Heidegger posterior a la *Kehre* es una entidad de tipo B tal como, por ejemplo, las Ideas en Platón y las categorías en Kant. Tales entidades son esencias que permiten explicar otras entidades – lo empírico en Platón y las intuiciones en Kant – y que permiten a éstas entrar en relación unas con otras, sin que por ello, o más bien debido a ello, puedan ser aclaradas o descritas. Lo accesible y desoculto explicado a partir de lo esencialmente inaccesible [*das Unzugängliche*] y oculto [*das Verborgene*] (Cf. Rorty, 1991: 76 ss). Este es el recurso para evitar la caída en el regreso infinito en pos del fundamento.

Desde esta óptica Rorty considera que a partir de “Brief über den Humanismus” comienza el proceso de hipostatización del lenguaje, que tiene como

5 Es decir, la concepción del lenguaje como una entidad fundadora e infundada. Bajo esta óptica es el lenguaje un fundamento más de los que, precisamente, Heidegger se distancia en su crítica a la tradición onto-teo-lógica. Así considerado, el lenguaje llevaría a una contradicción tan obvia que la filosofía heideggeriana posterior a la *Kehre* se derrumbaría sin ningún atenuante. En su obra posterior Heidegger nos brinda los elementos necesarios para contradecir esta interpretación hipostasiante del lenguaje. Cf. “Die Sprache”, “Das Wesen der Sprache” y “Der Weg zur Sprache”, en: Heidegger, 1997: 30, 205 y 256, 264, 265-266, respectivamente. Asimismo Heidegger, 1983: 148.

6 De acuerdo con Rorty esta relación es de vías que se entrecruzan. El punto de partida pragmático de Heidegger en *Sein und Zeit* se encuentra con el pragmatismo del segundo Wittgenstein en las *Philosophische Untersuchungen*, mientras la hipostatización del lenguaje en Heidegger posterior a la *Kehre* se encuentra con el Wittgenstein del *Tractatus*. Cf. Rorty, 1991: 72 ss.

consecuencia la infravaloración del *Dasein* y, por tanto, el olvido del mundo de la praxis social, que implica a su vez el reconocimiento del valor inapreciable del uso del lenguaje. Se niega la diversidad propia de la existencia humana en beneficio de una entidad abstracta denominada ser o, desde otro ángulo de mirada, lenguaje: Heidegger intenta “[...] pensar las diversas casas del ser, en las cuales habitan los hombres, no como autoconcepciones de los hombres, sino como obsequios del ser” (Rorty, 1991: 89-90). La interpretación de Rorty no es, sin embargo, acertada. Pasa por alto el enraizamiento del ser en el mundo de la vida. No aborda la mutua dependencia de ser y hombre y, por consiguiente, malinterpreta la esencia del acontecer histórico del ser, ligado indisolublemente con su lugar en el ‘aquí’ y ‘ahora’ del *Dasein* en tanto *Da-sein*. En esta errada interpretación Rorty coincide con la postura radical de Sternberger, para quien Heidegger parece ser un delirante que no establece puente alguno con aquello que nosotros, parados en la opinión común, consideramos como realidad⁷.

En la respuesta dada a la pregunta por la posibilidad de transferir la estructura del interpelar y del corresponder a la experiencia de la intersubjetividad estoy de acuerdo con Guzzoni, pues obviamente tal estructura no es transferible⁸. No estoy de acuerdo, sin embargo, con las consecuencias derivadas de dicha respuesta. Que la relación del ser con el hombre no pueda ser trasladada al ámbito de las relaciones entre los hombres no es la expresión de una carencia, sino la manifestación de una diferencia desde la cual ser y hombre mantienen su especificidad, que determina a su vez la especificidad de sus relaciones. Heidegger consideraría la transposición de la estructura de la relación ser-hombre a la relación hombre-hombre como una contradicción de fondo de su propio filosofar. Tal estructura sería el fundamento y la condición de posibilidad de las relaciones humanas, que sólo podrían ser pensadas como aquello que ha sido fundado y fundamentado por esta estructura. Transferir directamente esta estructura al plano de la praxis social implicaría obrar bajo las coordenadas de la tradición onto-teo-lógica, que es finalmente sobre lo que recae la crítica de Heidegger a la historia de occidente.

7 No es casual que Rorty (*Ibid.*, p. 93) termine su artículo con una caracterización implícita de Heidegger como delirante: “En el Heidegger posterior, la hipostatización del lenguaje no es nada más que un estadio de la hipostatización del mismo Heidegger [...] Podemos estar agradecidos con él porque nos ha obsequiado un nuevo juego del lenguaje [...] Es el regalo de Heidegger a nosotros y no la donación del *Ser* a Heidegger”.

8 Guzzoni plantea también una exigencia que surge de la intención de transferir el modelo de la interacción humana a la estructura de la relación ser-hombre, cuando puntualiza que el hombre no interpela al ser y éste no corresponde al hombre, tal como sucede en la práctica dialógica humana, en la que los actores intercambian sus roles (*Cf.* nota 6 del presente artículo). Con esto pasa por alto la especificidad de cada uno de los tipos de interacción en que entra el hombre en su trato con el mundo.

La pregunta que sirve de hilo conductor a la reflexión de Guzzoni no es del todo pertinente, pues ya ha sido respondida de modo indirecto por Heidegger en su intento por superar la tradición metafísica. La pregunta de fondo debe ser: cómo, sin pretender transferir una estructura a otra, pero a la vez sin plantear un abismo insalvable entre ellas, la meditación heideggeriana en torno al ser, al lenguaje y al *Ereignis*, nos ofrece la posibilidad de pensar de una manera más originaria la existencia del hombre, su praxis social y cultural. Ya se ha dicho que Heidegger no abordó directamente asuntos como el reconocimiento [*Anerkennung*] y la comprensión [*Verständigung*] cultural. Esto no significa, sin embargo, que su filosofía no permita pensar dichas problemáticas desde una aproximación diferente a la realizada por las ciencias sociales que se ocupan de ellas⁹. Considero que con categorías propias de la filosofía heideggeriana es posible abordar tales problemáticas. Para cumplir con este objetivo es necesario darles un nuevo significado, que provenga de la pregunta fenomenológica heideggeriana por el origen de la experiencia humana y, en consecuencia, por el sentido ontológico de la misma. Ésta es una tarea inherente tanto al principio fenomenológico heideggeriano de ir en camino hacia las cosas mismas como a la exhortación de decir lo aún no dicho ni pensado en lo ya dicho.

El presente artículo, que pretende fundamentar el despliegue del lenguaje [*Sprachwesen*] como reconocimiento, ha sido dividido en tres partes: § 1. El sentido del reconocimiento; § 2. Cercanía y reconocimiento; § 3. Lenguaje, cercanía y diferencia. La esencia del reconocimiento.

1. El sentido del reconocimiento

Las críticas de Sternberger, Rorty y especialmente Guzzoni han dejado la sensación de que la filosofía heideggeriana no ha valorado suficientemente al hombre. Ello impediría que a partir de dicha filosofía puedan ser pensadas con suficiente coherencia problemáticas que tienen que ver directamente con la experiencia humana en el mundo de la vida. Una de estas problemáticas es, sin lugar a dudas, el reconocimiento cultural, el reconocimiento de “otros mundos”, de otros modos de abrirse al ser diferentes al nuestro. En el mismo escrito conmemorativo en el que

9 Klaus Seeland (Seeland, 1998) hace un muy buen intento de vincular la problemática social y antropológica de la interculturalidad con la reflexión ontológica heideggeriana. No alcanza del todo su cometido, sin embargo, pues no logra integrar estos ámbitos en su verdadera dimensión, al abordar la filosofía heideggeriana simplemente como telón de fondo de la problemática cultural.

Dolf Sternberger señala la gran distancia que separa su valoración del hombre de aquella que presuntamente sostiene Heidegger, Richard Wisser sostiene lo contrario al concebir al hombre como pieza fundamental del filosofar heideggeriano. En su corta reflexión titulada “La responsabilidad del pensar” asevera, haciendo referencia a Heidegger, que el auténtico acontecimiento del siglo XX es “[...] el pensar de un filósofo, que motivado por el convencimiento de que el hombre es el ser vivo al que le ha sido confiado de una manera especial el ‘ser’ y la verdad del hombre, quiso llevar nuevamente a los hombres al pensar y a la reflexión” (Wisser, 1970: 55. Cf., además, *Ibid.*: 51 ss.).

Lo afirmado en esta cita es acertado. Está en consonancia con la respuesta dada por Heidegger a sus críticos en el diálogo sostenido con Wisser en 1969, donde considera un gran error pretender pensar al ser desligado del hombre y, en consecuencia, pasar por alto el indisoluble y originario nexo que los une. Si se habla del ser se está hablando del hombre y viceversa. Siempre que pensamos en el ser viene a presencia el hombre fáctico, el mismo de las ciencias sociales y humanas, pero abordado desde un ángulo de mirada distinto, que pregunta por lo esencial de éste y de sus relaciones. Es por esta razón que el reconocimiento no será tratado aquí como un concepto propio de la antropología o de la psicología, por ejemplo, sino como una experiencia originaria fundada en la mutua dependencia de la identidad y la diferencia en su sentido ontológico¹⁰.

En su acepción común el término reconocimiento significa además de ‘legalizar’, ‘admitir’, ‘convalidar’ e incluso ‘valorar positivamente algo’, ‘aceptar’. Este último sentido es el utilizado para hacer referencia a procesos sociales y culturales en los cuales se encuentra comprometido el respeto por las diferencias. Reconocer quiere decir en este contexto aceptar al otro como otro; respetar su forma de vida, sus costumbres y creencias, su idioma, etc. En esto no hay lugar a dudas, el significado acostumbrado del término y el sentido fenomenológico-ontológico del mismo coinciden en su intención. No coinciden, sin embargo, en los presupuestos ni en sus alcances. En la praxis social y cultural sólo es posible respetar [*anerkennen*] aquello que se re-conoce [*erkennen*], es decir, aquello que se identifica como algo por el hecho de estar ante nosotros o por llamarnos la atención. Pero se re-conoce exclusivamente [*erkennen*] lo que previamente se conoce [*kennen*]¹¹, pues re-

10 Cf., por ejemplo, Borst, 2003: 98-112. No se trata, entonces, del respeto subjetivo de las costumbres, forma de vida, creencias y características particulares de un individuo o una cultura.

11 El vínculo del reconocer [*erkennen*] con el conocer [*kennen*] se remonta al latín *cognoscere* y al hebreo. Cf. *Das Herkunftswörterbuch*, 1963: 142.

conocer algo en este sentido implica un proceso imperceptible de contrastación de lo que viene a nuestro encuentro con la representación que tenemos de ello, para llevar a cabo una especie de conclusión que nos permite identificarlo/re-conocerlo como tal. Con la misma lógica que guía la concepción tradicional del conocimiento como fuente de la cercanía¹², el conocer es considerado como la condición de posibilidad del reconocer [*anerkennen*].

De esta manera sólo puedo reconocer [*anerkennen*] lo que con anterioridad he re-conocido [*erkennen*] y conocido [*kennen*]. El reconocimiento queda limitado entonces por el horizonte de experiencia espacio-temporal de los hombres y de las culturas. Ciertamente tal vez sea ésta la única posibilidad y el único modo del que disponemos para llevar a cabo el ideal de respeto y promoción de la diferencia. Tan fuerte es esta convicción, y a la vez tan apropiada a las condiciones y limitaciones humanas, que hoy en día no nos parece extraño participar en talleres y cursos de competencia cultural, a través de los cuales, de acuerdo con quienes los proponen, podemos llegar a comprender mejor y respetar otras culturas y formas de vida. El reconocimiento se convierte en un proceso cognoscitivo, social y cultural, que puede ser enseñado y aprendido (Cf., Hafeneger, 2002). No se puede negar que la necesidad de conocer para reconocer es un principio válido y valioso en la investigación aplicada a los campos de la educación, la cultura y la sociedad. Lo que se pone en duda es la interpretación de los procesos de conocimiento como condiciones de posibilidad para la valoración de 'lo otro' como tal. Una breve mirada a la historia y con ello a nuestra actualidad muestra cómo el conocimiento de culturas y costumbres extrañas [*fremd*] ha contribuido incluso a la cualificación y extensión del dominio sobre ellas: en el ámbito de la política estratégica se aplica como principio el ideal de conocer para dominar. Lo que pretendo sustentar es la preeminencia de una apertura originaria del hombre anterior al conocimiento, que funda la posibilidad del reconocimiento [*Anerkennung*].

Esta es la razón por la cual sostengo, basado en la filosofía heideggeriana, que el reconocimiento es mucho más que un proceso socio-cultural. Es una condición estructural de la existencia humana, concebida a partir de su interdependencia con el ser. Este otro sentido del reconocimiento no tiene como condición de posibilidad el re-conocer y el conocer, que limitan en gran medida la apertura originaria del hombre ante el mundo, sino en primera instancia el interpelar [*ansprechen*], que constituye la manera como el ser se remite al hombre en el contexto de la cercanía

12 Cf. mi escrito referenciado en la nota 7.

que los une, y el corresponder del hombre al ser¹³. Interpelar, por su parte, implica “presuponer” y, en sentido más estricto, “pre-sentir” lo interpelado. En esto consiste finalmente la apertura del ser al hombre y de éste al ser y a los otros hombres¹⁴.

2. Cercanía y reconocimiento

Con base en lo desarrollado por Heidegger en “Das Ding” (Heidegger, 1994: 5-23; Heidegger, 2000: 65-187) y en “Das Ge-Stell” (Heidegger, 1994: 24-45) es posible plantear dos preguntas en torno a la cercanía, que pueden ser respondidas rápidamente desde el ángulo de mirada propio del sentido común: ¿qué es la cercanía? y ¿cómo podemos lograrla?. La respuesta es obvia para este modo de pensar, ligado ya irremediamente al cálculo: cercanía significa corta distancia, pues es la contraparte de la lejanía. Puede ser alcanzada por un movimiento mediante el cual disminuye la magnitud que separa a dos entes. Obviamente estas respuestas son insuficientes para determinar la cercanía en su acepción originaria, es decir, como acontecer de la mutua pertenencia. La pregunta debe ser, entonces, ¿cómo acontece cercanía? Este interrogante está implícito en la pregunta: “¿Qué es la cercanía si a pesar del acortamiento de los más largos trayectos en las más cortas distancias, sigue ausente? ¿Qué es la cercanía si a través de la incesante superación de las distancias ha sido incluso descartada? ¿Qué es la cercanía si aún con su ausencia también permanece ausente la lejanía?” (Heidegger, 1994: 167).

Interesa en este momento dilucidar lo que aún hay detrás del acontecer de la cercanía considerada como mutua pertenencia [*Zusammengehören*], de la cercanía que no es identificable con el acortamiento del tiempo y del espacio en su acepción parametral. La clave está en el hecho de que la ausencia de cercanía es también ausencia de lejanía [*Ferne*] y de esta manera indiferencia [*das Gleich-Gültige*] (Cf. Heidegger, 1994: 24-25) y carencia de distancia [*Abstandlosigkeit*]¹⁵. Una breve exposición sentará las bases para entender lo que se quiere decir con esto:

13 En relación con el concepto de cercanía Cf. Kettering, 1987.

14 “Presentimiento” no tiene aquí una connotación subjetiva; no es la sensación de que algo pueda pasar sin tener seguridad de esto; no es una corazonada o un palpito. Es la “presuposición” de la presencia de ‘lo otro’, que condiciona la experiencia de lo propio. Es la condición de posibilidad de toda relación de interpelación y correspondencia. En este sentido es el *a priori* de la intersubjetividad humana. La reflexión heideggeriana en torno a los conceptos de identidad y diferencia permite sustentar esta superación de la concepción común del reconocimiento. La conferencia de 1957 “Der Satz der Identität (*IuD*, pp. 60-97), sirve como punto de referencia obligado para esta reflexión.

15 Cf. *Ibid.*, 16-17, 24-26, 44-45; Heidegger, 2000: 167-168, 179, 183. También, Heidegger, 1994: especialmente pp. 24-25, 44-45; y Heidegger, 1997: 212.

a) El concepto de cercanía en sentido ontológico tiene a lo largo de la obra posterior de Heidegger por lo menos dos connotaciones. En la conferencia de 1950 “Das Ding” Heidegger sostiene que el cosear de la cosa “trae cerca” uno al otro en sus lejanías tierra y cielo, divinos y mortales. Este “traer cerca” [*nahebringen*] es el acercar [*nähern*], que es la esencia de la cercanía. La cercanía acerca ‘lo lejano’ en tanto que ‘lo lejano’ (Heidegger, 1994: 17; Heidegger, 2000: 179). Este modo de “acercar” hace que tierra y cielo, divinos y mortales permanezcan unidos en una simplicidad en la que simultáneamente cada uno de los cuatro refleja la esencia de los otros tres y se refleja asimismo en lo que le es propio. El “acercar” es, entonces, un movimiento de dos caras: aquella en la que se comparte la esencia para que pueda ser reflejada por los otros y, por otra parte, aquella en la cual, al reflejarse en lo que le es propio, cada uno de ellos conserva su esencia (Heidegger, 1997: 18 y 180), en otros términos, su “lejanía” respecto a los otros. Esta es la razón por la cual Heidegger sostiene en esta conferencia que el acercar de la cercanía es la auténtica y única dimensión de la cuaternidad (*Ibid.*: 20 y 182).

En la conferencia de 1957/58 “Das Wesen der Sprache” Heidegger identifica lo esencial de la cercanía con el encaminar [*die Be-wägung*] del en-frente-mutuo [*Gegen-einander-über*] de las cuatro regiones del mundo – otro nombre para la cuaternidad [*Geviert*] –. Con otros términos reitera el esquema propuesto en la conferencia de 1950, al sostener que en tal encaminar estas regiones permanecen abiertas una para la otra, de tal manera que se alcanzan mutuamente sin dejar de permanecer cada una de ellas como ella misma (*Cf.* Heidegger, 1997: 211). El encaminar – sinónimo del movimiento que define al “acercar” – es la expresión más clara de la ‘mismidad’ [*Selbigkeit*] señalada por Heidegger tanto en “Aletheia” (*Cf.* Heidegger, 2000: 278-279) como en “Der Satz der Identität” (*Cf.* Heidegger, 1990: 68).

b) La ‘mismidad’, implícita en esta determinación de la esencia de la cercanía, es concebida en “Der Satz der Identität” como mutua pertenencia de ser y hombre. Pero mutua pertenencia es otro nombre para referirse a la identidad (*Cf. Ibid.*: 90), que más allá de la plenitud y vaciedad de lo idéntico consigo mismo, está mediada por las relaciones que vinculan a lo diverso: es identidad en la diferencia.

En este sentido la cercanía es identidad en la diferencia, que es lejanía: lo propio que mantiene “distanciado”, diferenciado a lo que se pertenece mutuamente. Sin el componente de lejanía en el acontecer de la cercanía no podríamos hablar de la identidad como mutua pertenencia de lo diferente, sino simplemente como

identidad de lo que se autocontempla desligado de cualquier tipo de relación. Esta es tal vez la razón por la cual Heidegger concibe el cosear de la cosa como un acercar que mantiene a las regiones del mundo en sus lejanías, en lo que corresponde a cada una de ellas como propio y que, por tanto, marca una distancia frente a las otras.

La contraparte de la cercanía no es la lejanía, sino la carencia de distancia [*Abstandlosigkeit*]; en otros términos, la ausencia de diferencia. Tanto en la cuaternidad como en la relación del ser con el hombre, por ejemplo, la cercanía instauration precisamente diferencia y distancia. Es por esta razón que se habla de cuaternidad y mutua pertenencia y no de unidad en sentido metafísico (*Cf. Ibid.*: 64 y ss.), pues lo que se desea resaltar con estos términos es la “pluralidad” inherente a ellos: cuatro regiones del mundo diferenciables a partir de su propia esencia, que no pueden ser confundidas unas con otras ni sintetizadas en un todo que las comprenda; ser y hombre, cuyo vínculo originario está ontológicamente fundado en la diferencia. En los dos casos la diferencia originaria vincula y de esta manera es identidad – en otras palabras, mutua pertenencia –”¹⁶.

Con la concepción de la cercanía como mutua pertenencia se está pensando en la diferencia que se establece desde la misma relación que sostiene a ‘lo diferente’. La diferencia no es un estado; es un modo de acontecer de las relaciones en que se funda aquello que se haya en dependencia recíproca. Pero todo lo que acontece [*geschehen*] acontece en la historia [*Geschichte*], que es la historia acontecida del ser y, con ello, de la mutua pertenencia de su interpelar y del corresponder del hombre. Esta interdependencia de ser y hombre en el horizonte del tiempo libera al concepto de diferencia de cualquier connotación formal o abstracta y lo vincula al trajinar fáctico del hombre sobre la tierra. La diferencia es una experiencia humana que, “fundada” ontológicamente, acontece en el ‘aquí’ y ‘ahora’ de las culturas. Esto permite aseverar que la cercanía considerada como diferencia llega hasta el fondo de la existencia humana y se convierte en la base del reconocimiento, pues éste sólo es posible ‘desde’ y ‘en torno’ a la diferencia. Cercanía es cercanía de lo diferente y en la diferencia. Sólo está cercano lo que mantiene su propia esencia en la mutua pertenencia y de esta manera es reconocido aún sin ser conocido o, dicho de otra forma, de manera previa al conocimiento. La lejanía inherente a la cercanía impide que las relaciones entre lo diverso degeneren en estados de identificación carente de diferencias.

Tanto en “Das Ding” como en “Das Ge-Stell” y en “Das Wesen der Sprache” Heidegger caracteriza la contraparte de la cercanía como carencia de distancia, que

16 En relación con el doble aspecto de la mutua pertenencia en el marco de la cuaternidad, *Cf. Heidegger, 1994: 18; Heidegger, 2000: 180-181.*

es expresión del olvido del ser y de la ruptura de la cercanía vecinal de las cuatro regiones del mundo. Esta carencia de distancia no amenaza solamente al ser y a la cuaternidad; compromete toda la existencia humana: es la forma específica como el hombre corresponde en una época determinada del acontecer del ser a la interpelación de éste. El vínculo entre carencia de distancia y experiencia humana contextualizada en el ‘aquí’ y ‘ahora’ puede ser señalado a través de la asociación de la ausencia de distancia con el ‘dispositivo de emplazamiento’ [*Ge-Stell*]: “Pensamos en la esencia de la técnica para experimentar cómo de acuerdo con esta esencia se corresponde la ausencia de la cercanía con el despliegue esencial de la técnica. Las máquinas de la técnica pueden acortar las distancias y sin embargo no traer ninguna cercanía, solamente porque la esencia de la técnica de antemano no permite ni cercanía ni lejanía” (Heidegger, 1994: 45)¹⁷.

El ‘dispositivo de emplazamiento’, definido como esencia de la técnica, no permite el acontecer de la cercanía ni de la lejanía. En este sentido es un generador de carencia de distancia y, en consecuencia, un minimizador de las diferencias. La ausencia de distancia característica del predominio técnico se manifiesta específicamente en la exigencia universal que se hace a todo lo presente. Independientemente de su carácter particular todo ente es concebido como “reserva” y “disposición al uso”¹⁸. Prima la unilateralidad del pensar que calcula [*rechnendes Denken*], pues se considera que el modo particular como la técnica trae a presencia al ente es por excelencia el modo de su desocultamiento. Con ello se niega la apertura originaria del ser y se cae en la sustancialización de la verdad al convertirla en un estado de develamiento absoluto.

En la alocución de 1955 “*Gelassenheit*”, Heidegger contrapone este modo de pensar al pensar meditativo [*besinnliches Nachdenken*], que no es más que un pensar abierto al acontecer histórico-“lingüístico” del ser y a la verdad concebida como

17 Esta asociación se expresa también en la relación de la carencia de distancia con la aniquilación de la cosa – y de esta manera con la negación de la cuaternidad – (“*Das Ding*”, *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, p. 183) y con el pensar que calcula (“*Das Wesen der Sprache*”, *UzS*, p. 212).

18 Heidegger sostiene que, debido al hecho de ser provocado hacia el solicitar de una forma más originaria que las fuerzas naturales, el hombre “[...] nunca se convertirá en una simple existencia [*Bestand*]”, pues al impulsar la técnica ya hace parte del solicitar como un modo del desocultar (Heidegger, 2000: 19). Esta afirmación, que tiene su fundamento último en la mutua pertenencia de hombre y ser, no niega ingenuamente la efectividad de las exigencias técnicas, económicas y políticas del capitalismo actual en la implantación de una ideología social a partir de la cual todo, incluido el hombre, es concebido como “existencia” [*Bestand*] y disponibilidad. Lo que pretende Heidegger es poner a salvo de estas exigencias la apertura constitutiva del hombre al ser y, de esta manera, sentar las bases para una superación del pensar unilateral que rige el despliegue de la técnica.

des-ocultamiento. “Serenidad” es la actitud que no se entrega a la universalidad y unilateralidad de las exigencias técnicas y de esta manera puede aún preguntarse por el sentido de las mismas sin pretender, sin embargo, negarlas (Cf. Heidegger, Martin, 1959: 15). Esta actitud se corresponde directamente con el ‘dejar-aparecer’ del lenguaje, que en su mutua salvación con el ser se abre al carácter *poiético* de lo que viene a presencia¹⁹. En “La pregunta por la técnica” *poiético* es otro nombre para señalar el emerger-desde-sí y el eclosionar de lo que aparece (Cf. Heidegger, 2000: 12 y ss.). Contrario a esta actitud de apertura ante lo que emerge- desde-sí, el pensar de la época técnica es homogenizador porque funde unilateralmente las diferencias en una sola exigencia universal de disponibilidad (Heidegger, 1994: 30-32).

En las conferencias de 1949, 1950 y 1957/58 la carencia de distancia es definida como algo uniformizante e indiferente. Puede ser vinculada, por tanto, con la supresión de las diferencias. En la primera de estas conferencias el vínculo se hace explícito en la incapacidad de la superación técnica de las distancias para generar cercanía y, con ello, lejanía. Así se detiene el “cosear de la cosa” que, en tanto “acercar”, sostiene al mundo-cuaternidad en la cercanía (Cf. *Ibid.*: 24 ss., principalmente 24-25). De esta manera se hace referencia indirecta al hecho de que la esencia de la exigencia técnica es incapaz de reconocer la mutua pertenencia de las cuatro regiones del mundo y, en medio de la mismidad, la diferencia que las une; la distancia que las congrega (Cf. *Ibid.*: 24)²⁰. En esto consiste finalmente la indiferencia [*das Gleich-Gültige*] de la ausencia de distancia, que en las propias palabras de Heidegger “[...] existe en la medida en que todo lo que viene a presencia es existencia [*Bestand*]” (*Ibid.*: 26.; Cf. también *Ibid.*: 44-45.). Este vínculo casi circular se refleja en el modo de proceder de Heidegger en esta conferencia: partiendo de los conceptos de cercanía, cosa y carencia de distancia se concentra en el *Ge-Stell*, para finalmente retornar al punto de partida.

En “Das Ding” las preguntas por la uniformidad en la que todo permanece carente de distancia y por la esencia de la cercanía son abordadas a través de la dilucidación de lo que es una cosa. La “cosa cosea” y así congrega mundo, es decir, tierra y cielo, mortales y divinos en su mutua pertenencia. Pero la ausencia de

19 Partiendo de la concepción heideggeriana de la salvación como “dejar libre en su propia esencia” (Heidegger, 2000: 152) he sostenido que ser y lenguaje se salvan mutuamente en su mutua pertenencia para llegar a ser cada uno lo que es (Rocha de la Torre, 2007: 241-255). En torno al concepto de salvación Cf. Heidegger, 1977: 308; Heidegger, 2000: 29; Heidegger, 1959: 27; Heidegger, 1983: 157; y Heidegger, 1997: 266.

20 Esta referencia es el preámbulo a lo que posteriormente será denominado cuaternidad [*Geviert*] a partir de “Das Ding”.

cercanía característica de la superación técnica de las distancias concede el dominio a la carencia de distancia. La cosa es destruida como cosa – en su cosear – y de esta manera no congrega, no acerca las regiones del mundo una a la otra. Esta destrucción ensombrece la relación de mutua dependencia del ser con el hombre y por tanto el habitar de éste sobre la tierra. La uniforme carencia de distancia no es nada más que el fruto del olvido del ser y de la diferencia que nos une a él. La carencia de distancia convierte a la tierra en un ámbito en el que domina la indiferencia y la uniformidad. Así lo expresa Heidegger en “Das Wesen der Sprache”, enfatizando que en el mundo técnico moderno se agrede a la cercanía de las cuatro regiones del mundo: “Donde todo está dispuesto en distancias calculadas se extiende precisamente lo carente de distancia a través de la ilimitada calculabilidad de todo, y ciertamente en forma de negación de la cercanía vecinal de las regiones del mundo. En lo carente de distancia todo se hace indiferente [*gleich-gültig*] como consecuencia de una voluntad de aseguramiento uniforme y calculador de la disponibilidad de la totalidad de la tierra” (Heidegger, 1997: 212).

La ausencia de cercanía y la carencia de distancia provienen del olvido de nuestra cercanía con el ser y el lenguaje (Cf. Kettering, 1987: 17, 58-65; Biemel, 1973: 132). Este olvido invade cada vez más la experiencia del hombre sobre la tierra, que se convierte, con la tendencia homogenizadora de la globalización, en el ámbito de lo uniforme e indiferente. No obstante el conocimiento de costumbres y tierras lejanas que nos brinda la globalización, el auténtico reconocimiento de ‘lo otro’ es abolido por el impulso colonizador de ‘lo extraño’ [*das Fremde*] que prima en ella. Carencia de cercanía y ausencia de distancia inciden de manera determinante sobre las posibilidades del reconocimiento de la diversidad, ya que bajo el primado del pensar unilateral que todo lo concibe como “existencia” se apaga lentamente la voz de la diferencia²¹.

21 La unidimensionalidad tratada por Marcuse p.e. puede ser interpretada como el fruto del olvido de la cercanía del hombre con el ser y del primado del pensar unilateral que calcula, y no solamente como una consecuencia del estado de “aparente bienestar” de las sociedades altamente industrializadas (Cf. Marcuse, 1970). Arnold Gehlen (Gehlen, 1975: 49 y 60), denomina “cercanía secundaria” [*sekundäre Nähe*] a este estado socio-psicológico de carencia de diferencia. Así describe el proceso de formación de estereotipos a que recurre el hombre en las sociedades altamente industrializadas, con el objetivo de compensar el déficit en cercanía, inmediatez y visión de conjunto en que se encuentra. Las experiencias propias son reemplazadas por experiencias de segunda mano – *Erfahrungen zweiter Hand* – y emociones prestadas. Basados en la filosofía de Heidegger podemos concebir este tipo de sociedades como el resultado del despliegue uniformizante del *Ge-Stell*. Cf. Heidegger, 2000: 167-168; Heidegger, 1994: 3-4 y 24-26, 44-45, respectivamente.

Hasta ahora he puesto las bases para dilucidar lo que aún no ha sido dicho explícitamente en torno al significado de la cercanía como mutua pertenencia: cercanía es la condición de posibilidad del reconocimiento. Si atendemos al hecho de que la cercanía es también lenguaje²², no resulta aventurado aseverar que el reconocimiento tiene un vínculo estructural con “la palabra”, considerada como apertura [*Erschließung*] y apropiación [*Aneignung*] de mundo.

3. Lenguaje, cercanía y diferencia: la esencia del reconocimiento

El rol del lenguaje en la experiencia del reconocimiento puede ser comprendido si se tienen en cuenta tres aspectos fundamentales:

a) El lenguaje es originariamente apertura y apropiación de mundo. Esto quiere decir que la “palabra” concebida en su sentido ontológico nos abre al mundo – con ello la posibilidad de “otros mundos” diversos al nuestro – desde “un mundo”, en el que habitamos y correspondemos de una manera particular a la interpelación del ser (Cf. Rocha de la Torre, 2005: 201-230). La mutua salvación de ser y lenguaje, que en última instancia es la que interpela al hombre, es en dos sentidos complementarios la condición de posibilidad del reconocimiento. En primer lugar porque ella misma lo presupone al “dirigir su atención” al hombre, que es ‘lo otro’ – lo que representa la diversidad –, considerado desde la perspectiva del ser. La interpelación del ser y del lenguaje, la necesidad que tienen del hombre para acontecer en la historia y en la palabra, implica la ‘presuposición ontológica’ de éste como lo “lejano” y “diferente”. Tal “presuposición” es posible, sin embargo, solamente en la cercanía. En segundo lugar porque a través del lenguaje la mutua salvación nos pone desde la experiencia del “propio mundo” ante la posibilidad de “otros mundos”, que como formas *sui generis* de responder al llamado del ser son “mundos lejanos” y “mundos ajenos”, en el sentido de ‘lo lejano’ de acuerdo con la caracterización de la cercanía no identificada con la corta distancia.

Tanto la interpelación del ser y el corresponder del hombre como el abrir-se al mundo propiciado por el lenguaje que acontece como ‘dejar-aparecer’ residen en un ámbito que rebasa los límites de lo simplemente cognoscitivo y perceptivo. Este ámbito es el que permite, más allá de las teorías antropológicas, sociales y psicológicas, pensar en la experiencia del reconocimiento implícita en la filosofía de Heidegger. Este ámbito exige el salto repetidas veces propuesto por Heidegger,

22 A este respecto Cf. Heidegger, 1997: 21-24; Heidegger, 1981: 79-151 y 182-192; Heidegger, 1983: 123; Heidegger, 1997: 214, 215. También Biemel, 1973: 138.

pues no se trata ya de conocer, comprender [*verstehen*] o percibir ‘lo otro’ que nos interpela o que nos responde, sino de “pre-sentirlo” como aquello que antecede a todo conocer y comprender, y que como tal constituye el impulso de éstos²³. El “pre-sentir” es el ámbito del “Decir” del lenguaje fundado en el silencio, del interpelar del ser que no requiere de palabras y del “pre-comprender” del hombre al ser. Interpelar, corresponder, abrir-se al mundo son, a mi modo de ver, expresiones del reconocimiento de ‘lo otro’ – el hombre, el ser, el lenguaje, el otro hombre –, pues sólo son posibles si “presuponen” o “pre-sienten” la “presencia” de éste.

b) El lenguaje es cercanía en tres sentidos: en el acercamiento de lo nombrado, en la cercanía de Pensar y Poetizar, y en el “en-frente-mutuo” de las cuatro regiones del mundo (Cf., Guzzoni, 1980: 134). En todos estos sentidos el lenguaje está vinculado estructuralmente al ser y al hombre, a los que mantiene en mutua pertenencia en medio de la diferencia. Este vínculo originario propiciado por el lenguaje está claramente expresado en “Brief über den Humanismus”. Luego de sostener que la cercanía acontece como lenguaje, Heidegger afirma: “De acuerdo con esta esencia (la esencia del lenguaje propiciada por la historia del ser) el lenguaje es la casa del ser que ha acontecido y ha sido establecida desde el ser. Por esta razón es válido pensar la esencia del lenguaje a partir de la correspondencia al ser, es decir, como tal correspondencia; esto es como morada del ser humano” (Heidegger, 1976: 333)²⁴.

Esta caracterización del lenguaje como cercanía permite apreciar las dos caras co-dependientes y complementarias de la “palabra”: aquella que está dirigida al ser al constituirse en su casa, y aquella otra definida como residencia del hombre. Más tarde, en las conferencias contenidas en *Unterwegs zur Sprache*, Heidegger mantendrá esta co-dependencia de los ámbitos óntico y ontológico al referirse al acontecimiento de la puesta en camino del “Decir” hacia el lenguaje [*die Bewegung der Sage zur Sprache*] como el encaminar que trae el acontecer del lenguaje [*Sprachwesen*] en tanto que lenguaje [*die Sage*] al lenguaje [*zum verlautenden Wort*] (Cf. Heidegger, 1997: 261). El lenguaje no es solamente la cercanía que mantiene unidos al ser y al hombre, sino también la cercanía que acontece en la palabra humana, única posibilidad para el resonar del lenguaje. Es la cercanía del vínculo originario entre las diversas manifestaciones lingüísticas usadas por el hombre para comunicarse y hacerse entender. Es por esta razón que el lenguaje,

23 En torno al concepto de salto Cf. Heidegger, 1997: 79 ss., especialmente 140; y Heidegger, 1990: 76 ss.

24 Esta correspondencia [*Entsprechung*] no significa subordinación del lenguaje al ser, como puede parecer a primera vista, pues “la palabra” es, en la misma medida que el *Ereignis*, la relación de todas las relaciones y la casa del ser. Cf. Kettering, 1987: 65.

no obstante la diversidad lingüística que en cierta medida separa a los hombres, es nuestro hogar, es el lugar en el cual podemos llegar a ser auténticamente lo que somos: apertura al mundo en medio del arrojamiento en nuestro propio mundo. Lo que somos quiere decir: disposición estructural al reconocimiento de “lo lejano” y “ajeno” que tenemos en la vecindad.

c) De acuerdo con el concepto de identidad desarrollado por Heidegger se puede afirmar que ‘cercanía’ significa diferencia. Puede ser entendida así por dos razones que aún no han sido expuestas. En primer lugar por algo que es obvio, pero indispensable de ser mencionado: el término ‘mutua pertenencia’ implica en sí mismo una relación de dos o más “entidades”, diferentes una de la otra. Esto no significa, por supuesto, que la pertenencia pueda ser representada como una conexión de dos cosas que en principio estaban separadas (Cf. Heidegger, 1990: 70 ss). En segunda instancia porque sólo puede estar cercano lo que es diferente, que es aquello a partir de lo cual se establece una relación. La identidad en sentido metafísico carece de relaciones y por esta razón es indiferente a ‘lo otro’, a lo que está más allá de la autocontemplación de lo mismo consigo mismo. El movimiento autocontemplativo no conoce la cercanía porque desconoce la lejanía y de esta manera la mismidad en la diferencia. En este sentido es incapaz de “pre-sentir” la presencia de lo extraño a sí mismo²⁵.

Lenguaje es cercanía y por tanto diferencia. Esta cercanía no mantiene unidas en mutua pertenencia exclusivamente a las cuatro regiones de la cuaternidad, sino también a los mortales que hacen parte de ella y que en su vínculo con la tierra no solamente se circunscriben a ésta, sino que se abren al mundo²⁶. Acorde con la caracterización de la cuaternidad como regiones del mundo y mundo-cuaternidad (Cf. Heidegger, 1997: 22, 24, 28-29 y 214-215. También: Heidegger, 2000: 182-183), puede afirmarse que el hombre no solamente hace parte de este mundo, sino que “es en sí mismo mundo” y apertura situada en “un mundo” – el de los mortales –. El lenguaje como cercanía abre el mundo al hombre. El carácter contextualizado de la experiencia humana, que es experiencia desde “mi propio mundo”, y el acontecer de la cercanía entendida en términos de diferencia, hacen de esta apertura del hombre al mundo una apertura a “otros mundos”. Pero abrirse al ‘otro’ como experiencia de “un mundo” que no es “mi mundo” es un hecho de carácter cultural. Es la manifestación de la apertura de una forma específica de

25 En esto consiste el presupuesto ontológico del totalitarismo: al no poder hacer la experiencia de la cercanía, no tiene la posibilidad de experimentar ‘lo otro’, es decir, la diferencia y la lejanía.

26 Con esta afirmación estoy pensando en la diferencia-complementariedad de los conceptos de tierra y mundo realizada por Heidegger en: Heidegger, 1977: 42.

corresponder a la interpelación del ser ante otra forma particular de llevar a cabo esta correspondencia: es la forma particular de abrir-se desde el ‘aquí’ y ‘ahora’ de “mi mundo” al ‘aquí’ y ‘ahora’ de “otros mundos”.

Abrir-se al ‘otro’ como “otro mundo” significa en última instancia abrir-se a otra cultura, a otro modo *sui generis* de responder al llamado del ser en la historia. Esto no sucede, sin embargo, en la forma de una apertura limitada a los mundos que previamente hemos conocido y que, por esta razón, tenemos ante la vista como algo presente. El lenguaje como apertura de mundo no nos pone ante “los mundos” como si de éstos hubiese un catálogo. Nos abre al mundo y con ello nos permite “pre-sentir” la presencia de “otros mundos”. En esto consiste la relación de la “palabra” con el reconocimiento, que como reconocimiento desplegado en el ámbito de lo humano es siempre reconocimiento cultural enraizado constitutivamente en el hombre en su mutua dependencia con el ser²⁷. Por esta razón reconocer no significa conocer y aceptar lo conocido, sino “pre-sentir” o “pre-suponer” la diferencia de lo que puede ser conocido. El reconocimiento no es un punto de llegada, sino de partida: es la condición de posibilidad para el conocimiento y, en términos antropológico-sociales, para el reconocimiento y respeto de la diversidad cultural. Sólo puedo conocer y respetar aquello que previamente he reconocido como ‘otro’, como diferente a mí y a “mi mundo”. Lo he reconocido, sin embargo, porque originariamente lo “pre-siento” como ‘otro’ y, en este sentido, como algo “lejano”. Esto sólo es posible en la cercanía-lejanía de lo que se pertenece mutuamente en y través del lenguaje.

De esta manera se hace evidente que la cercanía es un asunto humano que no concierne solamente al vínculo del hombre con el ser, sino también a la relación del hombre con el hombre, que en la era técnica también se transforma en ausencia de distancia e indiferencia. La rápida reducción espacio-temporal de la distancias propiciada por los avances técnicos, señalada por Heidegger en sus conferencias “Das Ding” y “Das Ge-Stell”, cuya expresión actual es la globalización, pone en

27 Una buena aproximación a la relación del lenguaje con la apropiación de mundo a partir de la filosofía de Heidegger es realizada por Klaus Seeland (Seeland, 1998: 59 y ss) que, no obstante la forma exageradamente sintética de abordar dicha relación, logra dar con el núcleo de la problemática y, ante todo, mostrar este vínculo escasamente tratado en la literatura especializada en torno a Heidegger. Seeland afirma acertadamente: “[...] La fuerza normativa de la facticidad del lenguaje consiste en *usos lingüísticos*, que traen a expresión el pensar amorfo en el lenguaje formado. Esta fuerza formativa es [...] desarrollada de manera diferente en culturas diversas, pero en todas las culturas es un momento esencial del desocultarse del ser [...]”.

peligro el habitar del hombre sobre la tierra²⁸, porque pone a ésta bajo el dominio de lo uniforme e indiferente [*das Gleichgültige*]²⁹. Lo que Marcuse denominó unidimensionalidad no es más que la expresión política, social y cultural de esta uniformidad, que surge del repliegue del ser y de la consecuente negación del carácter *ek-statico* de la existencia. Otro nombre para esta uniformidad es el de *Ge-Stell*, que se convierte rápidamente en lenguaje universal y de esta manera en pensamiento único y unilateral. Este modo de pensar va de la mano con el idioma universal del poder, que parece corresponder originariamente a la esencia del disponer.

Donde rigen la uniformidad y la indiferencia, predomina, entonces, la insensibilidad ante la diferencia. Se diluye lentamente el “pre-sentimiento” de lo “extraño”, de aquello que se mantiene en su propia esencia. Todo tiende a tornarse semejante e igual y la “mirada” propia parece perderse para caer en la inautenticidad de lo público. La consecuencia es fatal: sin “pre-sentimiento” de lo ‘otro’ no hay posibilidad para el reconocimiento y sin éste pierde sentido el diálogo [*Gespräch*] y la comprensión [*Verständigung*]. Con el ocaso de la “palabra” sólo queda la acción. Esto parece estar sucediendo en la actualidad. Con la uniformidad y la indiferencia hemos caído en el pensar unilateral y unívoco que, de acuerdo con Heidegger, es un peligro mayor que la explosión de una bomba de nitrógeno o una tercera guerra mundial (Cf. Heidegger, 1959: 24; y Heidegger, 2000: 27 s).

Heidegger señala en su conferencia de 1953 “Die Frage nach der Technik”, que tras el peligro se encuentra la salvación (Heidegger, 2000: 29 y ss.). Ésta, de acuerdo con lo sostenido cuatro años después en “Der Satz der Identität”, es el “*Ereignis*” (Heidegger, 1990: 86-88). Concebido como salvación, el *Ereignis* no evita el peligro, no protege ante éste ni libera de su presencia; solamente abre la posibilidad para que ser y hombre se apropien mutuamente y de esta manera se desplieguen en lo propio (*Ibid.*: 84): el *Ereignis* “deja pertenecer mutuamente” [*Zusammengehörenlassen*] (*Ibid.*: 90). Es esta la razón por la cual la esencia de la identidad es una propiedad [*Eigentum*] del *Ereignis* (*Ibid.*), que se extiende a todo tipo de relación, incluida obviamente la interacción del hombre con el hombre³⁰.

28 Habitar no es lo mismo que poblar la tierra y encontrarse en ella, sino cuidar y proteger la cuaternidad. Cf. Heidegger, 2000: 152 s.

29 La indiferencia no permite experimentar las diferencias, pues ve y valora todo como igual. En este sentido pone al mundo y a los entes bajo el primado de la uniformidad. En cierto sentido es la experiencia del “esclavo feliz” (Cf. Marcuse, 1970: 60) y del hombre caído en el *man* de lo público. Quien percibe diferencias no puede ser indiferente. En el valor dado a la diferencia convergen Nietzsche y Heidegger: el primero al concebir la voluntad de poder como voluntad de valorar y, en este sentido, como voluntad de percibir y establecer diferencias. Heidegger, por su parte, al poner como fundamento de su camino filosófico la diferencia ser-hombre.

30 Cf., por ejemplo Heidegger, 1969: 20: “[...] Lo que determina a los dos, tiempo y ser, en lo

Esta última afirmación encuentra asidero en las propias palabras de Heidegger. En primer lugar en la conferencia de 1959 “Der Weg zur Sprache”, donde sostiene que el *Ereignis* es la relación de toda relación (Heidegger, 1997: 267). En segundo lugar, indirectamente, a través del vínculo que establece entre *Ereignis* y lenguaje. Dicho vínculo tiene varias facetas, que aquí sólo serán mencionadas, pues su dilucidación desborda las pretensiones de este artículo. En “Der Satz der Identität” el lenguaje es concebido no solamente como herramienta para la construcción del ámbito en el que oscila la apropiación de ser y hombre [*Er-eignis*], sino fundamentalmente como condición de posibilidad para habitar en el *Ereignis* (Heidegger, 1990: 88-90). Posteriormente, en “Der Weg zur Sprache”, el lenguaje en tanto “Decir” [*Sage*] es concebido como el modo en que habla el *Ereignis* (Cf., Heidegger, 1997: 266-267). Este nexo con el lenguaje permite aseverar que la salvación inherente al *Ereignis* concierne al hombre como tal, ya que somos lenguaje y pertenecemos originariamente a él (Cf., *Ibid.*: 30).

El vínculo del hombre con el ser, posibilitado por el *Ereignis* y estructurado en la forma del interpelar y el corresponder, es la expresión originaria de toda relación de mutua pertenencia atravesada por la diferencia y, en tal sentido, del reconocimiento concebido como apertura previa al conocer, al identificar y al aceptar ‘lo extraño’ y “diverso”. El acontecer del *Ereignis* como “dejar pertenecer mutuamente” se constituye de esta manera en la condición de posibilidad de todo proceso fáctico de reconocimiento de la diversidad cultural y, en este sentido, del respeto por la diferencia, hoy tan amenazada por el despliegue global del *Ge-Stell*. El “pre-sentimiento” de ‘lo otro’ – considerado en este escrito como reconocimiento en su sentido más originario – no es, sin embargo, una experiencia de carácter ético-moral – una exigencia de respeto y aceptación de lo diverso y extraño [*fremd*] –, sino un *a priori*, que nos pone ante la evidencia de la “presencia” de ‘lo otro’. El reconocimiento en tanto “pre-sentimiento” no es una pauta para la acción socio-cultural, no nos indica un camino a seguir en pro del entendimiento; es mucho más que esto, es la condición primigenia de apertura a todo aquello que no somos nosotros y, en tan sentido, la pre-condición ontológica de la experiencia con la alteridad.

que les es propio, es decir, en su mutua pertenencia, lo denominamos *Ereignis* [...] Lo que deja pertenecer uno al otro, lo que lleva a los dos no solamente a lo que les es propio, sino que los guarda en su mutuo pertenecer y de esta manera los sostiene [...] es el *Ereignis*”.

Bibliografía

1. BIEMEL, Walter (1973) *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek, Rowohlt.
2. BORST, Eva (2003) *Anerkennung der Anderen und das Problem des Unterschieds*. Baltmannsweiler, Schneider.
3. Das Herkunftswörterbuch (1963) *Die Etymologie der deutschen Sprache*. Mannheim, Dudenverlag.
4. GADAMER, Hans-Georg (1993) *Hermeneutik II. Gesammelte Werke 2*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1993.
5. GADAMER, Hans-Georg (1995) *Hermeneutik im Rückblick. Gesammelte Werke 10*. Tübingen, J. C. B. Mohr.
6. GEHLEN, Arnold (1975) *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*. Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt.
7. GUZZONI, Ute (ed.) (1980) *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandsaufnahme*. Hildesheim, Gerstenberg.
8. HABERMAS, Jürgen (1985) *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
9. HABERMAS, Jürgen (2006) *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
10. HAFENEGGER, Benno; HENKENBORG, Peter und SCHERR, Albert (Hrsg.) (2002) *Pädagogik der Anerkennung. Grundlagen, Konzepte, Praxisfelder*. Schwalbach/T, Wochenschau.
11. HEIDEGGER, Martin (1981) *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (GA 4)*, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
12. HEIDEGGER, Martin (1977) *Holzwege (GA 5)*, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
13. HEIDEGGER, Martin (2000) *Vorträge und Aufsätze (GA 7)*, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

14. HEIDEGGER, Martin (1976). *Wegmarken* (GA 9), editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
15. HEIDEGGER, Martin (1997) *Der Satz vom Grund* (GA 10), editado por Petra Jaeger. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
16. HEIDEGGER, Martin (1983) *Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13), editado por Hermann Heidegger. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
17. HEIDEGGER, Martin (1994). *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79), editado por Petra Jaeger. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
18. HEIDEGGER, Martin (1959) *Gelassenheit (Ge)*. Pfullingen, Neske.
19. HEIDEGGER, Martin (1990) *Identidad y diferencia (IuD)*. Barcelona, Anthropos.
20. HEIDEGGER, Martin (1997) *Unterwegs zur Sprache (UzS)*. Stuttgart, Neske.
21. HEIDEGGER, Martin (1969) “Zeit und Sein”, *Zur Sache des Denkens*. Tübingen, Niemeyer.
22. KETTERING, Emil (1987) *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*. Pfullingen, Neske.
23. KOBAYASHI, Nobuyuki (2003) *Heidegger und die Kunst*. Köln, Chôra, 2003.
24. MARCUSE, Herbert (1970) *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Neuwied und Berlin, Hermann Luchterhand.
25. ROCHA DE LA TORRE, Alfredo (2005) “El lenguaje como apertura y 'apropiación' de mundo en la filosofía de Martin Heidegger”, en: *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, No. 45, pp. 201-230.
26. ROCHA DE LA TORRE, Alfredo. (2007a) “El concepto de cercanía en Martin Heidegger”, en: *Revista Devenires*, Morelia, México, No. 15, 2007, pp. 88-125.
27. ROCHA DE LA TORRE, Alfredo. (2007b) “Die Sprache als Haus des Seins. Die Überwindung der räumlichen Auffassung des Wohnens”, en: *Cosmos*, Oliver y Kurbacher, Frauke, eds. *Denkspuren. Festschrift für Heinrich Hüni*. Würzburg, Königshausen und Neumann, 2007.

28. RORTY, Richard (1991) "Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache", en McGuinness, Brian, ed. *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
29. SEELAND, Klaus (1998) *Interkultureller Vergleich: Eine Theorie der Weltaneignung nach Heidegger*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
30. TUGENDHAT, Ernst (1994) "La pregunta heideggeriana por el ser", en: *Ideas y Valores*, Bogotá, No. 95, pp. 5-28.
31. WISSER, Richard (1970) ed. *Martin Heidegger im Gespräch*. Freiburg/München: Alber.
32. WISSER, Richard (1977) "Das Fernseh-Interview", en: Neske, Günther, ed. *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen, Neske.

La universalidad de la metáfora en el arte*

The universality of metaphor in art

Por: Carlos Alberto Ospina Herrera

Departamento de Filosofía

Universidad de Caldas

Manizales-Colombia

caos@ucaldas.edu.co

Fecha de recepción: 1° de septiembre de 2009

Fecha de aprobación: 18 de enero de 2010

Resumen. *Este trabajo defenderá la universalidad de la metáfora en arte (Arthur Danto), contra quienes piensan (Davidson, Carrol, Vilar) que en él la atribución de propiedades expresivas es literal y no metafórica. Se defiende la tesis de que la metáfora artística es como un símbolo tensivo que apunta a significados (epífora) y al mismo tiempo crea presencia (diáfora). Gracias a ambos elementos el arte crea presencia, crea realidad o transfigura lo usual y le otorga súbitas y asombrosas posibilidades de presencia, a las cuales se corresponde no sólo con los sentidos, sino también con el afecto, el entendimiento y la imaginación.*

Palabras clave: *metaforización artística, epífora, diáfora, representación, expresión, medio artístico, símbolo.*

Abstract: *This paper will defend the universality of metaphor in art (Arthur Danto), against those who think (Davidson, Carrol, Vilar) that in art the attribution of expressive properties is literal and not metaphorical. The thesis that the artistic metaphor operates as a tensive symbol that points to meanings (epiphora) and at the same time creates presence (diaphora). Thanks to both elements art creates presence, creates reality or transfigures the usual and gives it the sudden and amazing possibilities of presence, to which the spectator corresponds not only with the senses, but also with affection, understanding and imagination.*

Key words: *artistic metaphorization, epiphora, diaphora, representation, expression, artistic medium, symbol.*

* Este artículo aborda uno de los temas de la investigación doctoral dedicada al problema de la mimesis artística en la actualidad, bajo la dirección del profesor doctor Javier Domínguez H., adscrita al Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

Introducción

Teniendo en cuenta los dos principales sistemas de representación humana: el lenguaje y las imágenes, para Arthur C. Danto cada obra de arte es como un símbolo escrito en un lenguaje y por eso una forma de pensamiento; es un símbolo que tiene el carácter especial de ser una metáfora. El arte no transmite sus contenidos como si fuese un tratado científico, ni tampoco su decir es tan claro como para aspirar a que “la obra hable por sí misma”, así como el positivista espera que hablen los hechos. Pretensión menos alcanzable en la época contemporánea cuando cualquier cosa puede ser arte y los clásicos cánones estéticos ya poco sirven para distinguir perceptualmente una obra de arte de lo que no es. Para Gerard Vilar, por el contrario, no es cierto que cada obra de arte encierre una metáfora (Vilar, 2005: 200 y 2005a: 119-124).

En realidad ambas posiciones corresponden a dos conocidos enfoques; para la primera la metáfora es un elemento esencial del lenguaje y en ella encontramos, por ejemplo, a Nietzsche; para la segunda, donde también cabe situar a Donald Davidson y Noël Carroll, la metáfora es un accidente del lenguaje, un artificio, un enunciado o una expresión, desviada gramatical o semánticamente de su uso normal. En el mejor de los casos, tiene una función retórica y ornamental¹ y, en el peor, es preciso eliminarla con el fin de alcanzar la verdad y precisión en lo que se dice. En este enfoque también podemos situar afirmaciones según las cuales en arte “la atribución de propiedades expresivas es literal, no metafórica” (Carroll, 1999: 103) o, si el arte en realidad fuese metafórico, lo será en sentido puramente retórico y circunstancial, dado que, según la conocida tesis de Donald Davidson, la metáfora sólo “tiene sentido o significado literal”, “no dice nada fuera de su significado literal (tampoco quien la construye dice nada fuera de lo literal al usarla)”, no brinda ninguna información y “no inspira o impulsa el reconocimiento de ninguna verdad o hecho”; la metáfora, por tanto, no implica ninguna connotación o significación especial y “pertenece exclusivamente al dominio del uso” (Davidson, 1995: 245-262).

En este trabajo se presentarán algunos aspectos relevantes de la relación arte y lenguaje en el marco de la consideración del arte como símbolo. Cassirer, Goodman y Gadamer son los nombres que sobresalen en esa consideración. Pero, para nuestro caso, sólo señalaremos aspectos puntuales de la propuesta del segundo y algunos

1 La formulación de que la metáfora sólo es un recurso expresivo, un artificio del lenguaje parte de Isócrates quien, en su obra *Evágoras*, 190 D, afirma que los poetas utilizan “muchos métodos para adornar su lenguaje” entre los cuales está el uso de metáforas, lo que no es permitido a los escritores en prosa. Citado por Bustos Guadaño, 2000: 34.

del tercero, para ponerla en relación con la tesis dantiana de la universalidad de la metáfora en arte. No se busca emprender un examen exhaustivo de la teoría general de la metáfora; sólo se centrará en lo pertinente a la metaforización artística para situar el debate del enfoque tradicional, representado por las posiciones de Carroll y Vilar, contra la tesis de Danto. Al final se tomará partido a favor de esta tesis; pero, con apoyo en algunas reelaboraciones de la teoría clásica de la metáfora, se intentará dar una salida diferente a la mostrada por Danto, con el fin de reforzarla o superar los puntos débiles merced a los cuales quedó expuesta a las críticas que recibió. Nuestra tesis se puede formular así: *La auténtica metáfora artística es un símbolo tensivo que apunta a significados y al mismo tiempo crea presencia.*

1. Sentido de la tesis

En la formulación se pueden identificar tres elementos: a) *La metáfora artística es un símbolo tensivo.* Los símbolos de la lógica, los usuales y el lenguaje habitual constituyen sistemas convencionales, cerrados, fijos e invariables. Son, por ello, más sígnicos que simbólicos. Los símbolos artísticos, en cambio, son abiertos y establecen una relación dinámica entre su concreción física y su significación. Son, dicho con palabras de Philip Wheelwright (1979), lenguajes tensivos, siendo la metáfora el elemento más apropiado para revelarnos su naturaleza.

b) La metáfora artística *apunta a significados.* Precisamente el término metáfora tiene una significación esencialmente dinámica; proviene del verbo φέρω (llevar) y φορά que indica movilidad, movimiento semántico de lo que va más allá, μετα, de su propia significación hacia un nuevo significado. Hay dos tipos de movimiento semántico, el primero es el clásicamente formulado por Aristóteles quien en su *Poética* (1974: 1457b5-15, 204-205) dice que la μεταφορά es la transferencia (ἐπιφορά, *epifora*) de un nombre y aquello que denota a otro objeto. La metáfora *epifórica* apunta a significados, aprovecha la facilidad de comparar significados familiares, fácilmente aprehensibles y conocidos y los aplica a (ἄπ) otras cosas más vagas y confusas o difíciles de aprehender. “La vida es sueño”, es ejemplo de una de ellas (Wheelwright, 1979: 74). Lo conocido, o al menos lo familiar, es el significado de sueño, mientras que la significación de vida es muy problemática.

c) El tercer elemento dice que la metáfora artística además de apuntar a significados *crea presencia.* El segundo movimiento semántico es la διαφορά, *diáfora* y se da cuando se organizan aspectos de la experiencia real o imaginada de un modo nuevo el cual hace surgir un nuevo significado, una nueva dimensión de

la realidad. Es el componente *diafórico* del arte que transfigura lo usual y le otorga súbitas y asombrosas posibilidades de presencia; lo arrebató de la insignificancia con la que existe perdido en el lugar común y lo hace significativo, llama sobre él la atención y reclama interpretación. La *diáfóra* crea presencia, crea realidad o, más bien, le otorga presencia a aspectos de la realidad usualmente inadvertidos a los que se corresponde no sólo con los sentidos, sino también con el afecto, el entendimiento y la imaginación.

2. Goodman y Danto

Desde *The Transfiguration of the Commonplace* Danto ha planteado que un objeto es obra de arte si cumple dos condiciones esenciales: 1) Que sea sobre algo (*about something*). Una obra de arte sobresale entre las demás cosas porque nos ofrece algo, algo nos dice y reclama nuestra atención, lo que no acontece con las simples cosas; de ahí que esta condición se aplica para diferenciar las obras de arte de los meros objetos. 2) Que además exprese un cierto punto de vista o actitud sobre su tema, vale decir, que sea la encarnación de su significado.² Esta condición permite diferenciar las obras de arte de otros vehículos de representación. En *The Transfiguration of the Commonplace* habla de esta condición apelando a las nociones de retórica, metáfora, expresión y estilo, y si bien aún no se refiere a ella como encarnación de significados, lo hará en obras posteriores: *Más allá de La Caja Brillo*, *El fin del arte* y en *El abuso de la belleza*.

La primera condición, “ser sobre algo” (*aboutness* o referencialidad) alude a la significatividad de una obra, con independencia de que sea intencionalmente denotativa (Danto, 1981: 71; 2002: 115). Aunque para Nelson Goodman tal condición consiste básicamente en que por su carácter simbólico a una obra de arte se le exige el cumplimiento sólo de la función referencial, no de la significativa, vale decir, que se refiera, que denote algo, real o ficticio, no importa qué (Goodman, 1976: 42). La representación es un tipo especial de denotación, en el sentido de que aunque no se refiera a nada real, como en la pintura del Unicornio, un cuadro de Mondrian, una pintura abstracta o de cualquier objeto ficticio, nunca puede dejar de denotar algo o expresar algún sentimiento o cualidad, una emoción o una idea. Además en la denotación no verbal como la representación artística los tonos cromáticos, las formas, la posición, el tamaño, etc., son caracteres con

2 Estas condiciones esenciales las ha presentado en toda su obra, de muy distintas formas, desde su clásica *The Transfiguration of the Commonplace. A Philosophy of Art*, 1981: 3 [Español, 2002: 24-25] hasta *The Abuse of Beauty. Aesthetics and the Concept of Art*, 2003: 139 [Español, 2005: 198].

incidencia directa en su significación; poseen, dice Goodman, densidad sintáctica y plenitud semántica. Los símbolos densos son sensibles a cualquier modificación, por mínima que sea, de suerte que si en una pintura se cambia el color, incluso el tono, resulta otra pintura diferente. En una novela y, más evidentemente, en un poema, cualquier alteración en el orden de las palabras, en su entonación o en la puntuación, hace variar sustancialmente su calidad y significación. En el sistema de símbolos articulados y convencionales, por el contrario, la disposición sintáctica no repercute mayormente sobre la estructura semántica de la expresión.

Comparar, por ejemplo, un electrocardiograma instantáneo con el dibujo del Fujiyama de Hokusai, es como comparar un diagrama y una pintura cuyas líneas negras zigzagueantes hipotéticamente podrían ser las mismas, y así podemos ver que en el primero “el grosor de la línea, su color e intensidad, el tamaño absoluto del diagrama, etc., no tienen ninguna importancia”, mientras que en el dibujo artístico nada de eso puede ignorarse, ni siquiera el contraste de las líneas con el fondo o las cualidades del papel (Goodman, 1976: 232-233). Los símbolos artísticos exhiben una plenitud semántica que no poseen los simples diagramas como los electros, por ello podemos afirmar que las expresiones artísticas equivalen a algo así como a oraciones de pleno sentido que aunque no se refieran a hechos reales, son nuevas versiones del mundo diferentes a la que nos da la ciencia, la filosofía, la política, lo cotidiano etc. Consecuencia de este carácter es su intraducibilidad a otras expresiones, a conceptos o a representaciones equivalentes.

¿Qué sucede cuando un símbolo no representa o no denota nada? Puede, en lugar de ello, ejemplificar o expresar y de esta suerte existen al menos tres formas precisas de simbolización artística: además de la representación de hechos reales y ficticios, también existe la ejemplificación de formas existentes y la expresión de sentimientos. En todos los casos, aún en la representación ficticia, el arte cumple la importante misión de ayudarnos a conocer el mundo, a crear, en palabras de Goodman, distintas “versiones del mundo”. “Lo que deleita es descubrir algo, y la comunicación es secundaria en la aprehensión y formulación de lo que hay que comunicar” (Goodman, 1976: 258). La ficción se aplica a mundos reales, aunque lo haga metafóricamente, o, dicho con otras palabras, lo posible puede tener aplicación en lo real, sin desconocer que eso posible ha surgido incluso de lo real transfigurado. En realidad las diferentes artes son distintas “maneras de hacer mundos” que sin lugar a dudas nos determinan en la vida real. El clásico ejemplo del Quijote muestra que las cualidades denotadas por el personaje tienen aplicación en los hombres reales y que, en mucha medida, nosotros habitamos el mundo de la novela. “La ficción opera en los mundos reales de manera muy similar a como lo hace la no-ficción. Tanto Cervantes, como el Bosco y Goya, y en no

menor medida que Boswell, Newton o Darwin, parten de mundos familiares, los deshacen, los rehacen y vuelven a partir de ellos, y reformulan, así, esos mundos de diversas maneras, a veces notables y a veces recónditas, pero que acaban por ser reconocibles, es decir *re-cognoscibles*” (Goodman, 1990: 144).

Goodman se muestra muy interesado en demostrar la idea de que el arte proporciona conocimiento, determinado seguramente por su afán de mantener vinculada la simbolización artística con la propia configuración racional de la ciencia. “El arte –insiste- no debe tomarse menos en serio que las ciencias en tanto forma de descubrimiento, de creación y ampliación del conocer” (Goodman, 1990: 141). De esta manera el arte quedará subordinado a los sistemas de simbolización y éstos a la ineludible “referencia a” hechos reales y físicos o, incluso, a seres y entes ficticios, a sentimientos pero también puede “referirse” sólo a texturas, colores o formas. El acento, en últimas, se pone en *la función simbólica* como central para determinar la artísticidad de una obra, independientemente de que represente algo, exprese un sentimiento o ejemplifique una propiedad.

Precisamente la tradición siempre ha preguntado ¿qué es arte?, sin tener mayor éxito en sus respuestas, mientras que Nelson Goodman considera más adecuado preguntar ¿cuándo hay arte? El primer interrogante va en busca de propiedades estables porque presupone una especie de naturaleza permanente que define lo artísticidad de una obra, mientras que la segunda pregunta acepta que, en virtud de la función simbólica, una cosa “puede funcionar como obra de arte en algunos momentos y en otros no”.

El Quijote tomado literalmente no describe a nadie, pero metafóricamente describe a cualquiera de nosotros como si nuestra vida fuese una constante lucha contra molinos de viento. El Quijote es un ser real en el contenido del relato novelesco y ayuda efectivamente a dar forma a nuestra experiencia. El punto crítico de esta propuesta está en que si tomamos la novela como el registro claro de un conjunto de conductas a seguir o no, o como un relato destinado sólo a entretenernos, el símbolo artístico se pierde en beneficio de lo que denota, en cuanto se ofrece para llamar la atención sobre lo que menciona. Pero ante todo porque la realidad a la cual el símbolo hace referencia, pese a la flexibilidad y amplitud de la mirada goodmaniana, sería una realidad discernible sólo perceptualmente, de suerte que quedaría confinada a los rasgos referenciales y descriptivos o a los sensoriales, como la propuesta de la densidad sintáctica y la plenitud semántica asumidas como síntomas de lo estético³. Ello en detrimento de una visión interpretativa, de

3 Goodman identifica cinco síntomas de lo estético: *la densidad sintáctica* (cualquier modificación por pequeña que sea da lugar a símbolos distintos); *la plenitud semántica* (una misma imagen

la dimensión significativa inherente a toda obra de arte y en virtud de la cual nos vemos movidos a trascender su apariencia externa para ir más allá, hacia algo que por sí mismo no es visible pero que, sin embargo, se muestra en lo que aparece, también como un elemento constitutivo de toda realidad. El valor cognitivo que Goodman le atribuye al arte sigue estando acreditado por el modelo del conocimiento científico, en donde la imaginación ocupa un lugar secundario y supeditado a servir a ese saber. En el fondo de su audaz tesis de “las versiones del mundo”, el lastre del saber científico racional le impide otorgarle la autonomía que el arte ha alcanzado por derecho propio y capaz, por ello, de configurar la experiencia humana sin necesidad de permanecer atado a las convenciones representativas o expresivas para referirse a algo. El arte contemporáneo es muestra clara de la necesidad de trascender el perceptualismo y de atender no sólo a la historia sino sobre todo a la experiencia, mucho más que a la teoría y la simple percepción visual o, en general, sensible, cada vez que intentamos comprender una obra de arte.

3. La significatividad del arte

El carácter simbólico del arte lo hace significativo y por ello precisa de interpretación. No es sólo referencial o denotativo, como si tuviese que referirse siempre a algo perceptualmente reconocible. El asunto está en que el contenido de un símbolo artístico no es el objeto al que se refiere o representa, ni la configuración sensible dada a los sentidos. El contenido es la unidad de su presencia sensible como cosa y lo que ella, por sí misma, significa, lo que de ella puede ser interpretado, que es una realidad interna no captable por la mera percepción sensorial, ni describable con atribuciones predicativas. En este caso la interpretación es comprensión de la totalidad a la que el símbolo alude. Gadamer (1998: 83-99) es quien de manera más clara muestra el alcance de examinar el arte como símbolo a la luz de otros elementos aún no considerados. A partir de la evocación del término técnico “tablilla de recuerdo” (*tessera hospitalis*) Gadamer hace ver que el símbolo es una tablilla que se parte en dos, uno de los trozos lo conserva el anfitrión y el otro el huésped. Si al cabo de los años se encuentran, una manera de reconocerse es juntando ambos pedazos. Con el mismo sentido evoca el relato de Aristófanes en *El Banquete* de Platón, según el cual los hombres éramos originalmente seres esféricos, pero al portarnos mal los dioses nos cortaron en dos pedazos. Ahora cada una de estas

denota cosas distintas); *la plenitud relativa* (los símbolos están saturados de detalles relevantes); *la ejemplificación* (un símbolo, aunque no denote nada, puede funcionar como una muestra de las propiedades que posee literal o metafóricamente) y, finalmente, *referencia múltiple y compleja* (según la cual un símbolo ejerce diversas funciones referenciales). (Goodman, 1990: 99-100).

dos mitades anda en busca de la otra. “Este es el σύμβολον τοῦ ἀνθρώπου; que cada hombre es, en cierto modo, un fragmento de algo; y eso es el amor: que en el encuentro se cumple la esperanza de que haya algo que sea el fragmento complementario que nos reintegre” (Gadamer, 1998: 84 y 1984: 110 y ss).

El símbolo, por tanto, como cosa singular y particular no es más que un fragmento de ser y existe otro fragmento, siempre buscado, que complementará en un todo nuestro propio fragmento vital. Para que, en relación con la obra de arte, aflore la plenitud del sentido que aquí se quiere expresar es preciso, según Gadamer, sustituir la palabra “obra” (*Werk*), por la palabra configuración (*Gebilde*) (Gadamer, 1998: 87)⁴, con la cual se hace manifiesto que la unidad de la obra de arte no radica en ser un producto material terminado sino en una unidad hermenéutica o interpretativa y que el sentido de la obra no está en que ella se refiera a algo otro que por su cuenta posea unidad, sino que acentuando su carácter autónomo, “está” y existe “ahí”, “erguida” de una vez por todas, susceptible de ser hallada por cualquiera que se encuentre con ella, de ser conocida en su “calidad” (Gadamer, 1998: 88). Ella está ahí como refugio del significado y no sólo como revelación de un sentido. En ella está propiamente aquello a lo que se remite y sólo en ella se encuentra lo que quiere decir; de esta suerte lo representado por la obra adquiere una nueva dimensión, en el sentido de que adviene a su verdad, se transforma en una imagen autónoma sin la cual lo representado no podría aparecer en su plenitud óptica, ni la propia obra de arte en la ontológica. No es una copia del original, ni posee menos ser que él, por el contrario, “la representación, dice Gadamer (1998: 91 y 1984: 189), supone para ello un *incremento de ser*”, y justamente por eso la obra de arte no es una cosa cualquiera, ni un producto técnico o artesanal.

4. Expresión metafórica

Las obras de arte tienen la particularidad de que buscan no sólo referirse a las cosas como meras representaciones, sino también decir algo *sobre* ellas. El arte además intenta expresar las creencias y actitudes sobre aquello que dice quien, a

4 . Se sigue la traducción, que sugiere Javier Domínguez, de *Gebilde* como configuración”, y no construcción o conformación. Configuración se asocia más a una forma destinada a la intuición, donde prima la imaginación autónoma y no a una forma destinada sólo al disfrute y la contemplación en la que la sensibilidad por sí misma es incompleta y solamente receptiva. Así la pregunta por el ser de la obra de arte no se suscribe al punto de vista de lo ya producido y acabado, sino de lo que siempre está en proceso, abierto a diferentes y variadas experiencias de comprensión en las cuales participan tanto el artista como el receptor. Es, en otros términos, pasar de la consideración estética del arte a su consideración hermenéutica o significativa, lo que, además, vuelve legítimo hablar del arte como lenguaje. Cf. Domínguez (2003: 120-121).

través de representaciones, dice lo que dice. Posee propiedades expresivas en sentido metafórico, atribuidas a la obra mediante los rasgos estilísticos del artista quien, de esta forma, les da cuerpo, “encarna” los ideales, el estilo de vida, el espíritu de una determinada época y, en general, muestra materialmente un significado. La obra de arte también se asume como la exteriorización de la consciencia del artista, como sacar afuera su subjetividad, “como si pudiéramos contemplar su manera de ver y no sólo lo que vio” (Danto, 1981: 164 y 2002: 237). La representación artística *encarna* la actitud del artista hacia el contenido o tema representado, valiéndose de sus rasgos o propiedades no-representacionales como los recursos retóricos, el estilo y la expresión, cuyo conjunto constituye *el medio* de que dispone el artista para mostrar el elemento expresivo y, por tanto, en donde aparece el conjunto de sus creencias o visión sobre las cosas. *El medio* es “el vehículo del significado” a través del cual se muestra el *contenido*. De esta manera las propiedades estéticas van pasando a un segundo plano y al primero pasa su carácter significativo.

Decir que una obra de arte encarna su significado es indicar que ella vuelve concreto y pone ante nuestros sentidos una serie de manifestaciones de nuestra existencia subjetiva y personal no susceptibles de representación. La encarnación sensible de sentimientos, pasiones, ideas y actitudes pone de manifiesto el profundo poder transformador y autoreflexivo del arte. Dado que no nos podemos conocer a nosotros mismos de la misma manera como conocemos los objetos externos, necesitamos para ello de una mediación y nada mejor que los productos espirituales, las acciones y realizaciones en el mundo. La subjetividad se manifiesta en sus representaciones y creaciones culturales, pero entre ellas el arte sobresale por su presencia especial; y su carácter especial consiste en que las obras de arte poseen una estructura metafórica y retórica la cual produce efectos en el receptor capaz sólo ella de producirlos. Por sus propiedades representacionales el arte nos hace presente un tema y así cumple una función cognitiva pero, además, acudiendo a propiedades no-representacionales como los rasgos expresivos o estilísticos de la obra, el arte nos hace saber qué piensa el autor acerca de ese tema, cuál es su actitud frente a él e igualmente nos hace tomar distancia o aceptar el punto de vista así expresado, nos mueve afectivamente hacia ese modo de representar el contenido. Así no sólo nos pone frente a una visión subjetiva, sino que también nos pone, en cierta forma, frente a nuestra propia subjetividad que responde rechazando o aceptando la versión del asunto puesta plásticamente frente a nuestros ojos. La representación artística *encarna* la actitud del artista hacia el contenido o tema representado, valiéndose de sus rasgos o propiedades no-representacionales.

Por ejemplo, aunque Picasso en *Les Femmes d'Alger (O. J.)*⁵ representa el mismo tema que un año antes había tratado en *El harén*⁶, el tema virtualmente desaparece y el manejo de las líneas, entrecortadas, formando rombos, ángulos agudos, trapezoides y figuras agrupadas en libre falta de armonía, sin perspectiva, le otorgan un ritmo indomable, una fuerza primitiva a la totalidad de la pintura. En *El harén* el aire de prostíbulo baña un grupo de mujeres que mutuamente indiferentes se dedican a cuidar de su cuerpo, y la figuratividad se impone a la falta de expresividad de la pintura que parece reducirse a dejar constancia de una escena de la cual somos testigos pasivos. Igual tema tratado por otro artista, con seguridad despierta en nosotros sentimientos muy diferentes a los que sentimos frente a las dos telas comentadas, en virtud de que la manera *como es* representado, al expresar un punto de vista distinto, genera respuestas diferentes del espectador. Pensemos en la manera como lo trata, por ejemplo, Fernando Botero en su óleo *La casa de Amanda Ramírez*⁷. En general, son comunes en la historia del arte las apropiaciones que hacen los artistas de temas u otras obras para hacer algún *comentario* sobre ellas. Es, por tanto, comúnmente aceptado que lo que hace especiales a las obras de arte en relación con todos los demás objetos que no lo son, es la propiedad que tienen no sólo de representar un tema, sino también de expresar la actitud que el artista asume frente a él.

La noción de medio es muy importante para comprender la estructura metafórica del arte. Hay términos que por extensión metafórica se aplican sólo a las obras de arte pero no a las cosas. Predicar de una pintura que es “profunda”, de un trazo que es “enérgico”, “fuerte” o, como dijimos de la pintura de Picasso, que posee un “ritmo indomable” y “una fuerza primitiva”, únicamente es posible si asumimos que tales predicados sólo son aplicados a “algo más”, existente en la obra, distinto a su contenido y a su materia. Ese algo más es el *medio* artístico, el cual no es ni los objetos y cosas representadas en el *contenido* (el énfasis en el contenido lo pone la teoría de la transparencia), ni la *materia* de la que está hecha una obra (que ella es solo el material del que está hecha lo defiende la teoría de la opacidad). Decir que *La Noche estrellada* de Van Gogh⁸ provoca una “inquietud cósmica” o que es “profunda” se hace para calificar lo que expresa la obra y no para referirnos a la iglesia y las casas pintadas, o a la luna como eclipsada o a las estrellas en forma de torbellinos y mucho menos a los trazos y las manchas de color en la superficie de la tela; al lienzo o a los colores mismos. El lienzo y el color

5 1907, óleo sobre tela. Museum of Modern Art. New York.

6 1906, óleo sobre tela. Museum of Art. Cleveland.

7 1988, óleo sobre tela. Museo de Antioquia (Medellín-Colombia).

8 1889, óleo sobre tela. Metropolitan Museum of Art. New York, 1889.

no son “profundos” o “superficiales”, y si eso se llegare a afirmar de ellos lo será sólo en términos metafóricos. Dicho con otras palabras, la artisticidad, el *estatus* artístico, lo adquiere una representación de sus propiedades no-representacionales que, como el estilo y la expresión, confluyen en un medio, un lugar, “un filtro de color”, donde aparece el mundo del artista, o su manera de ver o pensar el mundo, los asuntos que trata, la realidad que vive o la existencia que espera llevar.

Precisamente porque los caracteres de la existencia no pueden ser representados, la obra de arte los presenta haciendo uso de metaforizaciones. No hay otra manera de presentar, por ejemplo, las emociones y las cualidades humanas con las que el hombre colorea⁹ el mundo y mediante las cuales lo experimenta, lo transforma, lo crea y recrea. Pero los artistas no lo hacen con un fin puramente ilustrativo o informativo para darnos a conocer una determinada concepción del mundo y de la vida o lo que piensan de temas y cosas, sino que también buscan convencernos de compartir su punto de vista. Por tanto, *los efectos* que se busca lograr con el arte, no son sólo cognitivos, sino también afectivos y emotivos y ello se persigue mediante múltiples recursos retóricos con los que se inviste la obra. El más adecuado de todos es la metáfora y, específicamente, la de la forma de encarnar el contenido. Al respecto, para Davidson el único fin de las metáforas es llamar retóricamente nuestra atención sobre aspectos no advertidos de las cosas o de la realidad, pero no tienen ningún significado figurativo o especial y “significan lo que significan las palabras, en su interpretación más literal, y nada más” (Davidson, 1995: 245). Como quien dice, lo que da a conocer la metáfora, si acaso da a conocer algo, se puede perfectamente saber por otros medios más usuales y precisos. Es un error, dice él, tratar de ir más allá de los *efectos retóricos* de la metáfora hacia la búsqueda de un contenido especial, como si al no tener una referencia directa a la realidad intentásemos “leer estos contenidos dentro de la propia metáfora” (Davidson, 1995: 269). La razón por la cual una metáfora no puede parafrasearse, en lo que hay acuerdo entre Davidson y Danto, es porque perdería su poder retórico y atenuaría o haría perder su capacidad de conmover la mente de quien la perciba.

9 El término *Farbung-coloración*- lo toma Danto de Frege y lo menciona en *The Transfiguration of the Commonplace*. (1981: 162; 2002: 235-236) para señalar un aspecto central que manifiesta en la obra de arte *el modo personal de ver* lo que se representa; es una noción nueva en su repertorio de términos con los que caracteriza las propiedades no-representacionales de las obras de arte o *rasgos pragmáticos*, diferentes a sus propiedades representacionales o rasgos *semánticos* (siguiendo a Charles Morris) ejemplificados por la mimesis. Otros rasgos pragmáticos son, por ejemplo, la sublimidad, la belleza, el estilo y, en general, todo lo que no sea susceptible de representación concreta pero mediante lo cual una obra *encarna* su contenido. El término vuelve a aparecer de manera más explícita en una de sus últimas obras: *The Abuse of Beauty*. (2003: 15; 2005: 22-23)

El mayor interés que despierta la metáfora, entonces, se encuentra en el modo *como* expresa o se relaciona con su tema, más que en lo *que* expresa. Pero ambos autores se distancian en el punto hacia donde consideran se mueve la mente cuando estamos frente a una metáfora. Para Davidson la falsedad literal de la metáfora no nos lleva hacia ninguna verdad metafórica; es una falsedad literal que admite ser traducida a una verdad literal, cuando la expresión metafórica es convertida en un símil: por ejemplo, la metáfora “el hombre *es* un cerdo” que literalmente es falsa, se transforma en una verdad literal si es reemplazada por el símil “el hombre *es como* un cerdo”. Dado que en la realidad casi todo *es como todo...*, vale decir, se parece a todo, el símil termina siendo trivial y ahí también muere toda metáfora¹⁰. Mientras que el símil sólo constata la semejanza entre dos cosas, fenómenos o procesos, la metáfora tiene un carácter *esencialista* porque llega hasta el propio corazón de las cosas y devela lo que son.

Por ello no podríamos percibir el efecto transfigurativo del arte si no aceptamos el concepto de identificación artística¹¹ según el cual en arte algo es lo que la obra metafóricamente dice que es. Por ejemplo, si en la pintura de Van Gogh unos trazos azules son montañas no podemos llevarlos a que sean otra cosa; si una imagen artística muestra que, por sus acciones bestiales, el hombre, o X, o Y individuo es una bestia, no hay manera de ocultar ese carácter esencial que lo identifica. Por ello para Danto la estructura metafórica del arte conduce a un significado interno, donde sí es posible –parafraseando las palabras de Davidson– “leer contenidos dentro de la propia metáfora”. La obra llama la atención sobre sí misma, sobre su presencia sensible para hacer ver una cosa a la luz de otra, hacer ver algo (a=trazos azules) bajo los atributos de otra cosa (b=montañas), sin ocultar que literalmente a no es b; la verdad metafórica surge de su falsedad literal. Dada la estructura metafórica del arte, una representación artística se refiere a lo que por sí misma expresa y al modo como lo hace. Vale decir, es una representación que se refiere a otra representación y no a las cosas. Su naturaleza es intensional en el sentido de que sus condiciones de verdad se encuentran en ella misma y no en un objeto exterior con el que pueda ser comparada.

5. Otras críticas a la metaforización artística

Noël Carroll y Gerard Vilar, como Davidson, tampoco le atribuyen ninguna función especial a la metáfora diferente a la referencia literal a su contenido. Ambos

10 Al suponer que existe una equivalencia subyacente entre el esquema propio de la metáfora “A es B” y el del símil “A es como B”, la metáfora pierde su contenido cognitivo en beneficio de la literalidad del enunciado comparativo (Cf. Bustos Guadaño, 2000: 14).

11 Noël Carroll, 1993: 101-102, por ejemplo, lo rechaza.

autores nos interesan particularmente porque se refieren de manera explícita a las metáforas artísticas, asumiendo además que la tesis de Carroll recoge lo esencial de las argumentaciones de Davidson en el campo del lenguaje.

5.1. Las propiedades configuracionales de Carroll

Hablar de metáforas artísticas se justifica cuando asumimos que las obras de arte además de *representar* cosas, hechos y sucesos, también *expresan* sentimientos u otras propiedades que ellas exhiben. Decir, entonces, que una obra de arte expresa algo sobre su tema es, al mismo tiempo, pensar en una cualidad emotiva o de carácter, vale decir, en una cualidad humana. Cuando un artista elabora una obra expresiva es porque hay una cualidad antropomórfica que por naturaleza aquélla no posee, pero el artista quiere referir en adelante en su obra y sobre ella quiere llamar la atención del espectador. La obra en este caso está como unida de esa cualidad, bien para ser contemplada ilustrativamente o bien para conmover al espectador (1999: 96). Pero si atendemos al núcleo fuerte de la teoría de la ejemplificación metafórica, que comparten Goodman y Danto, según el cual *todas las propiedades expresivas son metafóricamente poseídas por las obras de arte*, vemos que si un cuadro expresa tristeza no lo hace a la manera de un ser sensible, sino porque posee unas propiedades que lo hacen triste, por ejemplo, el color gris. “En efecto, en vez de decir que el cuadro expresa tristeza podría pues haberse dicho que *es* un cuadro triste” (Goodman, 1976: 66). Pero ¿es triste del mismo modo que es gris? Evidentemente no, el color gris lo posee real y literalmente, mientras que la tristeza la posee figurativamente, vale decir, se la atribuimos metafóricamente.

Para Noël Carroll, sin embargo, esto no es verdad y sustenta su punto de vista en que, según él, a las obras de arte se les puede atribuir propiedades mentales pese a no ser seres sensibles. Para demostrarlo da dos ejemplos: la serie de televisión *Archivos X*, según él, es inexpresiva porque sus protagonistas Mulder y Scully, son inexpresivos, y *Memorias del subsuelo* de Dostoievsky que es una obra, como casi todas las suyas, capaz de representar íntegramente caracteres y mentalidades humanas. De aquí concluye que cuando hablamos de expresivo o no expresivo se hace de manera literal, aplíquese o no a personajes de ficción. Y “lo que es literal en el discurso ficticio responde a las mismas reglas lingüísticas de lo que es literal en el discurso no ficticio”. En otro ejemplo Carroll dice que el actor que representa al Rey Lear loco representa la locura, “entonces la actuación del actor en la obra de arte, puede decirse que expresa literalmente la locura” (Carroll, 1999: 96-98).

A lo que alude Carroll es a la apariencia de las cosas y a las condiciones objetivas que toda obra de arte debe poseer para constituirse en vehículo genuino

de expresión de una propiedad o cualidad. Una obra musical lenta y pausada no puede, por más que queramos, expresar alegría; como tampoco una pintura con tonos grises y colores oscuros. En otros términos, la atribución de propiedades expresivas a una obra puede que sea convencional pero no puede ser arbitraria; responde a unas propiedades objetivas que fuerzan las asociaciones adecuadas a lo que se desea expresar. “Algunas veces términos correctamente expresivos son literalmente adscritos a la configuración o apariencia de las cosas que no poseen propiedades mentales”. Hablar de una “furiosa tempestad” no es hablar metafóricamente, es recordar literalmente la conducta observable de alguien que está enojado y la forma como se manifiesta el comportamiento de una persona furiosa (Carroll, 1999: 101). Según Carroll existe, entonces, un uso configuracional de terminología expresiva que se aplica literalmente a la apariencia de los objetos inanimados, incluyendo los objetos artísticos aunque no posean estados psicológicos. “Podemos, dice, atribuir literalmente propiedades expresivas a las obras de arte en virtud de sus configuraciones perceptibles”.

En la posición de Carroll encontramos una fuerte adscripción al modelo puramente verbal en donde la expresividad de la obra queda reducida a una mera descripción de sus propiedades físicas y observables. Lo que él identifica como atribución literal no es más que una puesta en primer plano de sus “configuraciones perceptibles” para que representen una cualidad cual si fuera un texto ilustrativo de la misma. De esa manera toda obra de arte parece condenada a perder sus cualidades expresivas en beneficio de una simple función informativa y decorativa. Pierde además su posición privilegiada entre las cosas del mundo y sólo adquiere valor subsidiario por sus propiedades estéticas pero no por su significatividad para la existencia humana. Además del evidente desconocimiento del papel central que juega “la imaginación” en arte, la posición de Carroll parece caer de nuevo en el más puro formalismo y esteticismo.

Afirmar, como asombrosamente hace, que cuando un actor representa a un personaje loco está por ello expresando “literalmente” la locura, es confundir el síntoma con la enfermedad. Expresar literalmente la locura debe querer decir que el actor en mención también tiene que estar loco, pero ese no es precisamente el caso. Al identificar los sentimientos, las emociones o estados mentales con sus manifestaciones o “configuraciones perceptibles”, es transformar la expresión en hechos físicos y no en sentimientos, emociones, cualidades o propiedades subjetivas que es lo intencionalmente expresado en una obra de arte. “Las configuraciones faciales” pueden, en verdad, expresar miedo, alegría, dolor, angustia, “locura”, pero esas configuraciones no necesariamente se corresponden con una emoción sentida por quien expresa tales estados del alma. Vale decir, no la expresa literalmente como afirma Carroll, sino sólo metafóricamente.

5.2. La crítica de Gerard Vilar

Para Vilar tampoco es constitutivo de ser obra de arte la estructura metafórica (Vilar, 2005: 189-201 y 2005a: 116-124). Además, según Vilar, si se cree que toda obra de arte ha de contener una metáfora, la cuestión sería puramente evaluativa y el valor de una obra se mediría por su vinculación o no con alguna metáfora (Vilar, 2005: 200). Vilar acude a dos ejemplos del propio Arthur Danto para elaborar su crítica, son dos textos resultado del oficio que como crítico de arte Danto ejerce en el periódico *The Nation* desde 1984 y publicados en su obra *La Madonna del Futuro* (2003a: 163-170). El primero es un escrito sobre el artista pop Ron B. Kitaj y, en particular, su comentario al final sobre una de sus más consagradas pinturas titulada *The Ohio Gang*¹². En ella el artista se recrea presentando variados aspectos de su vida personal y de no ser porque sabemos que se trata de alusiones autobiográficas cada aspecto no tendría ninguna relación con los demás, presentados todos como si fuesen los trozos de un *collage* de dibujos aislados. Según Danto allí hay una conjunción de significados que no convergen, que aluden a unos contenidos situados por fuera de la obra, que no se integran ni se “encarnan” en ella y la hacen una obra vacía; quiere decir, su contenido viene de afuera, es prestado de la vida personal del artista y, por eso, no tiene la suficiente energía visual para trascender su mera lectura literal.

El segundo ejemplo se refiere a las obras del artista conceptual Bruce Nauman (2000a: 171-180), que consisten casi todas en formular órdenes. Su singularidad radica en que es imposible desobedecerlas; cuando uno las lee, perentoriamente las obedece. Muchas de ellas son versiones de la orden *Pay attention*, pintada, antes que escrita, en grandes letras con diferentes rasgos: una pintura consiste en *Pay Attention Mother Fuckers*, otra, menos agresiva y más amable, *Please, Pay attention, please*. Según Danto su mensaje es trivial y no va más allá de un mero juego del lenguaje al estilo de Wittgenstein; según Vilar, en realidad Danto reconoce aquí que a la obra de Nauman le falta el elemento metafórico. También que el gran talento de Kitaj echado a perder en *Ohio Gang* “tiene que ver –en palabras de Vilar- con la incapacidad de crear metáforas. Los cuadros de Kitaj no son capaces de ofrecernos metáforas inteligibles... y no encontramos interés en su obra” (Vilar, 2005a: 196). Sorprenden estas afirmaciones, porque Danto nunca habla de “la ausencia de metáforas” en ambos artistas; incluso cuando emplea la palabra metáfora lo hace para mostrar que la impotencia aprendida en la obra de Nauman “puede ser una metáfora de la condición humana”, de la capacidad individual disminuida del hombre incapaz de controlar el propio entorno (Danto, 2003a: 180).

12 Óleo sobre lienzo, 1964. *The Museum of Modern Art*, New York.

Además ¿acaso no podemos pensar en que la obra de Nauman por sí misma, con su perentorio e inevitable “llamar la atención”, ya es una metáfora de lo que es ser obra de arte? Como lo mostró Heidegger, esta característica es ajena a un objeto habitual cualquiera o a una cosa útil, que llaman la atención no por lo que son sino por lo que no son. Un útil mientras “sirve para” lo que está hecho no lo atendemos porque estamos ocupados haciendo lo que con él se hace, sólo lo atendemos cuando falla, cuando deja de servir para lo que era útil. Así las gafas cuando son muy efectivas para ver se nos pierden del foco de atención, a pesar de estar pegadas de los ojos y colgadas de la nariz y las ponemos en la mira sólo si están rotas, empañadas o no funcionan para ver, vale decir, si *no son...* útiles (Heidegger, 2003: 100-101); en cambio las obras de arte, aún asumiéndolas como inútiles para la vida práctica, llaman la atención por *lo que son*.

En realidad *Danto encuentra de menor calidad una obra de arte, como las mencionadas, no por no poseer una metáfora (como afirma Vilar), sino por contenerla incompleta, vale decir, por no presentar juntos los elementos epifóricos y diafóricos*. Por lo general una obra de arte se considera mal lograda no porque no sea una metáfora, sino porque su estructura metafórica sólo presenta el elemento epifórico y le falta el otro, el diafórico, constitutivos de una simbolización metafórica completa y en virtud de los cuales adquiere su energía oscilante y poder tensivo. Sin ambos no puede llamar la atención del espectador. Justamente Danto reclama de las obras mencionadas “un significado filosófico más elevado” (Ibid), un elemento transfigurativo que nos transforme, nos inquiete en verdad, despierte nuestra imaginación, pero que no nos deje impasibles e impotentes como las pinturas *Pay Attention*. En nuestros términos, que también muestre el componente *diafórico*. ¿Por qué, entonces, no considerar *The Ohio Gang* una representación metafórica?¹³ Sus imágenes pueden ser las de niños, amigos, padres o hermanos y personas que todos hemos conocido (dominio familiar) y su disposición compositiva como *collage* parece querer mostrarnos de un solo vistazo los momentos que en la vida se nos escaparon, no por no haberlos tenido, sino por no haberlos “vivido” (dominio desconocido). Hay un elemento familiar, un término o dominio fuente a la luz del cual se ve un término desconocido, el que hace significativa la obra y hacia donde es movilizada la mente con la metáfora.

Así, entonces, si una *auténtica metáfora artística es un símbolo que apunta a significados*, el receptor debe ser llevado a captar un significado en la obra y,

13 Acogiendo incluso las propias palabras de Danto: “El arte, que a veces es una metáfora de la vida, implica que la familiar experiencia de ser llevado fuera de uno mismo por el arte –la conocida ilusión artística– es la realización virtual de una transformación metafórica en que uno mismo es el tema” (Danto: 1981: 173 y 2002: 249)

en consecuencia, a interpretarlo. Pero esta pintura no tiene “la fuerza retórica” suficiente para movernos del primer domino al segundo. Probablemente esto fue lo que extrañó Danto de la pintura *The Ohio Gang*, su *falta de fuerza retórica* necesaria para llevar nuestro interés en verla como el empobrecimiento que sufre la vida cuando sus distintos momentos han sido vividos sin un propósito unitario, sin la intensidad de lo que nos apasiona, y su recuerdo se confunde con la fijación de momentos anecdóticos en las imágenes de un álbum que, deslucidas con los años, cada vez se alejan más de lo que somos nosotros mismos. Momentos por los “que pasamos”, sin que fueran integrados a la existencia que de verdad ahora nos sostiene en el mundo.

Conclusión

Quizás a la propuesta de Danto sobre la estructura metafórico epifórica del arte falta vincularla con el otro tipo de movimiento semántico complementario: *la diáfora*, que facilita comprender mejor por qué también merecen incluirse en el concepto de arte las configuraciones contemporáneas, por extravagantes e innovadoras que resulten. La noción de *diáfora* es otro camino para entender la música no imitativa, el arte abstracto, los movimientos de vanguardia, etc., así no aludan, para su configuración, a vehículos semánticamente identificables. Ellas conforman a la diáfora más pura porque se dan como yuxtaposiciones representativas, y por el hecho de ser obras de arte, además aceptadas así por el “mundo del arte”, están ahí con la pretensión de comunicar algo a alguien; y si consiguen, en verdad, mantener en suspenso la atención es porque con ellas algo nuevo se asoma y hace presencia.

La obra no es ni su presencialidad cósmica, ni la significatividad, es la oscilante interrelación de ambos elementos. Aunque siempre se corre el riesgo de que el receptor se quede solo con el significado superficial y no vaya al profundo, no capte la presencia de un punto de vista o el mundo de la obra. O, como Carroll, que reduzca su sentido a las propiedades configuracionales y, también como Davidson, a la referencia literal. Gracias al componente *diafórico* el arte despliega un mundo cuando suspende su referencia al mundo real, para volver a él, es cierto, pero ya transfigurado por su propia visión. En virtud de ese componente la obra nos revela otro mundo dentro de este mundo, el mundo otro que es este mundo (Paz, 1993: 9), pero que no se percibe con los ojos corporales, sino con los de la imaginación para sentir la presencia de lo otro, igual a como Ulises sintió lo divino en un simple

mortal, cuando Atenea se le presentó bajo la figura de un joven pastor¹⁴. La obra parece, merced a este componente, señalarnos como con el dedo el ahí donde hace presencia su ámbito propio en el que todo lo que se dice es verdad. Los sufrimientos de Werther (Goethe), el pavoroso gesto de desespero de Laocoonte y sus hijos en la escultura, el ritmo de otoño de Pollock, el rojo de la pintura roja, son lo que las obras dicen que son. Gracias a la diáfora, a partir de la combinación de elementos nunca reunidos hasta ahora, de la yuxtaposición de colores, palabras, sonidos e imágenes, brotan y pueden aparecer nuevas cualidades, otros significados y otras sugerencias de sentido; en síntesis, hace presencia una nueva realidad.

Por más que, como sucede con el arte contemporáneo, el objeto portador de significado sea tan nuevo e inédito como éste o resulte idéntico a otros objetos comunes u ordinarios (*La Fuente* de Duchamp, *La Caja brillo* de Warhol), sigue siendo una cosa sensible dada a la percepción, una representación que es preciso sobrepasar, para ir más allá de ella, ponerla en relación y combinarla con otras representaciones, símbolos o ideas, de tal manera que posibilite la aparición de una nueva realidad o de otros modos diferentes de ver la nuestra. La estructura metafórica del arte la da el doble acto de *sobrepasar y combinar*, el primero es *la epífora* y el segundo *la diáfora*. La apertura de un mundo nuevo, de otras perspectivas, es un logro que se consigue sólo después de mucho esfuerzo, de una lucha sostenida con los materiales para que muestren lo que son y a través de su ser se asome el mundo al que se refiere el símbolo artístico. Como tal mundo no es equivalente al usual, ni al mundo objetivo de la ciencia o al de la vida práctica, viene revestido de mucha y confusa complejidad y por eso las pretensiones comunicativas de la obra hacen de ella un lenguaje tenso que se esfuerza por adecuarse a lo que quiere expresar. De ahí que los elementos representacionales y expresivos que componen la poética del arte respondan a un mismo empeño: expresar la complejidad del mundo que la obra guarda y la conciencia de su profunda significación para nuestro propio mundo y experiencia.

Bibliografía

1. ARISTÓTELES (1974) *Poética*. Edición trilingüe a cargo de Valentín García Yebra. Gredos, Madrid.

14 “Acercósele entonces Atenea en figura de un joven pastor de ovejas” Rapsodia XIII. “Odisea.- ¡Mentor! Aparta de nosotros el infortunio y acuérdate del compañero amado que tanto bien solía hacerte, pues eres coetáneo mío.

Así habló, sin embargo, de haber reconocido a Atenea...” Rapsodia XXII (Homero, 1964: 298 y 488).

2. BUSTOS GUADAÑO, EDUARDO DE (2000) *La Metáfora. Ensayos transdisciplinarios*. Fondo de Cultura Económica-UNED, Madrid.
3. CARROLL, NOËL (1993) “Essence, Expression, and History: Arthur Danto’s Philosophy of Art”. In: Rollins, Mark (ed.). *Danto and his Critics*. Oxford-Cambridge: Blackwell Publishers, pp. 79-106.
4. CARROLL, NOËL (1999) *Philosophy of Art. A contemporary introduction*. London and New York, Routledge.
5. DANTO, ARTHUR C. (2003a) *La Madonna del futuro. Ensayos para un arte plural*. Trad. de Gerard Vilar. Paidós, Barcelona.
6. DANTO, ARTHUR C. (1891) *The Transfiguration of the Commonplace. A Philosophy of Art*. New York, Harvard University Press. (2002. *La transfiguración del lugar común. Una filosofía del arte*. Trad. de Ángel y Autora Mollá Román. Paidós, Barcelona)
7. DANTO, ARTHUR C. (2003) *The Abuse of Beauty. Aesthetics and the Concept of Art*. Chicago, Open Court Publishing. (2005. *El abuso de la belleza. La estética y el concepto del arte*. Trad. de Carlos Roche. Paidós, Barcelona)
8. DAVIDSON, DONALD (1995) *De la verdad y la interpretación*. Trad. De Guido Filippi. Gedisa, Barcelona.
9. DOMÍNGUEZ, JAVIER (2003) “El arte como lenguaje”. En: *Cultura del juicio y experiencia del arte*. Medellín, Universidad de Antioquia-Instituto de Filosofía.
10. GADAMER, H.G. (1998) *La actualidad de lo Bello*. Trad. de Antonio Gómez Ramos. Barcelona, Paidós Ibérica.
11. GADAMER, H.G. (1984) *Verdad y método I*. Trad. de Ana Agudo Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca, Sígueme.
12. GOODMAN, NELSON (1990) *Maneras de hacer mundos*. Trad. de Carlos Thiebaut. Madrid, Visor.
13. GOODMAN, NELSON (1976) *Los lenguajes del arte. Aproximación a la teoría de los símbolos*. Trad. de Jem Cabanes. Barcelona, Seix Barral.
14. HEIDEGGER, MARTIN (2003) *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Madrid, Trotta.

15. HOMERO (1964) *Odisea*. 9ed. Trad. de Luis Segalá y Estalella. Madrid, Aguilar.
16. PAZ, OCTAVIO (1993). *La llama doble. Amor y erotismo*. Barcelona, Seix Barral.
17. VILAR, GERARD (2005) “Sobre algunas disonancias en la crítica de arte de A. C. Danto”, en: Danto et al. *Estética después del fin del arte. Ensayos sobre Arthur Danto*. Madrid, Machado Libros, pp. 185-208.
18. VILAR, GERARD (2005a) *Las razones del arte*. Machado Libros, Madrid.
19. WHEELWRIGHT, PHILIP (1979) *Metáfora y realidad*. Trad. César Armando Gómez. Madrid, Espasa-Calpe.

¿Puede orientarnos hoy Aristóteles?

La cuestión de la “vida buena” desde la ética del discurso

¿Can Aristotle guide us? The ‘good life’ from the discursive ethics

Por: José Luis López de Lizaga

Departamento de Filosofía

Universidad de Zaragoza

Zaragoza, España

lizaga@unizar.es

Fecha de recepción: 26 de febrero de 2010

Fecha de aprobación: 5 de abril de 2010

Resumen: *Este artículo examina la posibilidad de abordar la cuestión aristotélica de la “vida buena” o la felicidad desde el marco de una teoría ética postkantiana: la ética del discurso. Se intenta mostrar que la ética contemporánea sólo admite una concepción subjetivista de la “vida buena”, incompatible con un tratamiento racional como el que pretendía darle Aristóteles. A continuación se argumenta que la cuestión de la “vida buena” puede seguir siendo importante para la ética contemporánea si se reconstruye en los términos de una teoría de las condiciones formales que debe cumplir una determinación autónoma de la vida buena, es decir: una determinación no distorsionada por el autoengaño o la falsa conciencia. Sin embargo, finalmente se mostrará que el enfoque aristotélico no puede ser hoy muy relevante para elaborar dicha teoría. En cambio es preferible para la ética contemporánea recurrir a la teoría psicológica o la teoría de la sociedad.*

Palabras clave: “vida buena”, ética del discurso, autoengaño, Aristóteles, Habermas, Tugendhat

Abstract: *This paper examines whether it is possible to approach the Aristotelian “good life” or happiness from the conceptual framework of postkantian Ethics: Ethics of discourse. The paper states that the contemporary Ethics only admits a subjectivistic conception of “good life” and it is incompatible with a rational treatment of it, such as Aristotle pretended. Then, it is stated that the question about “good life” can still be interesting for Contemporary Ethical Theory, if it is redefined in terms of a theory of the formal conditions that must be fulfilled by an autonomous determination of the “good life”, that is to say, a determination non-distorted by self-deception or false conscience. But again, the paper argues that, for such purpose, a psychological or social theory can be more relevant than an Aristotelian ethical approach.*

Keywords: “good life”, ethics of discourse, self-deception, Aristotle, Habermas, Tugendhat.

* Este artículo fue elaborado en el marco del proyecto de investigación “Tiempo y subjetividad”, financiado por la Universidad de Zaragoza (Código: UZ2008-HUM-10), y desarrollado en el Departamento de Filosofía de dicha Universidad entre enero y diciembre de 2009.

I

Se ha dicho que Aristóteles es quizás el único filósofo cuya obra no ha conocido propiamente ningún “renacimiento”, puesto que nunca ha dejado de estar presente en el debate filosófico. Seguramente esto es cierto también por lo que respecta a su ética. En nuestra época, en que la filosofía moral parece estar dominada por enfoques tan ajenos al pensamiento de Aristóteles como son el utilitarismo, el kantismo o el contractualismo, hay temas y tesis aristotélicas que siguen siendo actuales. Pero esto nos sitúa en una posición peculiar hacia Aristóteles, pues si bien algunos de los temas de su ética no han perdido su relevancia, por otro lado en muchos casos sus respuestas ya no pueden convencernos. Se plantea entonces una alternativa para la filosofía moral contemporánea: o bien se rechazan las preguntas aristotélicas, o bien se les da respuesta *de otro modo*, a fin de hacerlas compatibles con el pensamiento filosófico actual. En las páginas que siguen quisiera examinar si en el marco de la ética contemporánea puede mantener su vigencia una pregunta típicamente aristotélica. Me refiero a la cuestión de la felicidad, del “sumo bien” o de la “vida buena”. Y para analizar esta cuestión aristotélica adoptaré, entre los enfoques disponibles en la filosofía moral contemporánea, la perspectiva de la ética del discurso de Habermas y Apel.

Quizás esta decisión en cuanto al enfoque y al tema de estas páginas requiere alguna justificación. Empecemos por los motivos por los que hemos escogido, de entre los temas de la ética de Aristóteles, precisamente la cuestión de la felicidad. No es éste el único tema aristotélico que interesa a la ética contemporánea. De hecho asistimos, al menos desde los años ochenta, a la revitalización de algunos otros. Autores como MacIntyre reivindican la teoría aristotélica de las virtudes como alternativa a una filosofía moral kantiana que, al concentrarse exclusivamente en la fundamentación de *normas* morales universales, descuida la incardinación de esas normas en la estructura del carácter, y por tanto es incapaz de resolver el problema de la *motivación* para la acción moral (MacIntyre, 2004). Otros autores (Gadamer, 2002; Aubenque, 1999) defienden sobre todo el concepto aristotélico de *phronesis*, es decir, una capacidad de juicio moral adaptada a las circunstancias particulares en las que el sujeto debe tomar una decisión, frente a la inflexible universalidad y abstracción del conocimiento moral que caracteriza a la concepción de Kant. Pero si bien estas cuestiones son objeto de discusión en la filosofía moral contemporánea, el problema de la felicidad parece ser más fundamental que estos otros, ya incluso para el propio Aristóteles. En efecto, la pregunta principal de la *Ética a Nicómaco* es, precisamente, la pregunta por la vida buena. Las virtudes dianoéticas y también las virtudes éticas son disposiciones del carácter que Aristóteles considera valiosas

¿Puede orientarnos hoy Aristóteles?...

porque permiten al hombre ser feliz o “vivir bien”. No son *medios* para la felicidad, pero sí *elementos constitutivos* de una vida feliz, y en eso reside su valor. La felicidad es, pues, la cuestión central de la ética para el propio Aristóteles, y la que da sentido a las investigaciones sobre la virtud moral o sobre la *phrónesis*.

Ahora bien, es justamente la cuestión de la felicidad la que tiene peor acomodo en la ética contemporánea. Parece difícil, en efecto, hablar hoy de la felicidad en los términos en que lo hizo Aristóteles. Y ello se debe a que ya no nos convencen algunas ideas centrales de la ética aristotélica. No nos convence la afirmación, típicamente aristotélica, de que la felicidad humana está relacionada con la realización plena del *télos* del hombre, de su finalidad específica inmanente. Tampoco es enteramente convincente el supuesto de que la felicidad depende de la atribución de un *sentido* a la propia vida. En la primera parte de mi argumentación (secciones II y III) intentaré mostrar que la filosofía moral contemporánea, al menos la que está más influida por Kant, puede prescindir de estos dos supuestos aristotélicos, y desentenderse de la cuestión de la felicidad para concentrarse en el problema de la fundamentación de las normas morales. No obstante, quizás el problema de la felicidad podría seguir siendo relevante para una ética postkantiana desde otro punto de vista, que quisiera examinar posteriormente, tomando como modelo la ética del discurso de Habermas (sección IV). Basándome en algunas tesis sostenidas por Ernst Tugendhat, examinaré si la ética del discurso no necesitaría abordar (de algún modo) la cuestión *ética* de la vida buena a fin de resolver una dificultad que afecta decisivamente a su concepción de la *moral*. Dicha dificultad atañe a la distinción entre el verdadero bien de cada individuo, y las falsas creencias acerca de los intereses propios. Sin embargo, una vez más mi conclusión será negativa. El problema que Tugendhat señala es crucial para la ética del discurso, pero en mi opinión lo que permite resolverlo no es el recurso a una teoría de la felicidad al estilo de Aristóteles, sino más bien el recurso a la teoría de la sociedad (sección V).

Pero comencemos por el principio, es decir, por las razones que dificultan la apropiación de la concepción aristotélica de la felicidad por parte de la filosofía moral contemporánea.

II

Al menos desde el siglo XVII, la filosofía moral ha procedido a una *subjetivación* de la cuestión de la felicidad; es decir, ha relegado la concepción de la felicidad al terreno de las decisiones subjetivas de cada individuo. En qué ponga

cada uno su felicidad, es literalmente una cuestión de *gusto*. El siguiente pasaje de Locke expresa esta idea perfectamente (Locke, 1992: 249):

La mente tiene gustos diversos, del mismo modo que el paladar, y tan inútilmente se intentaría agrandar a todos los hombres con la riqueza o con la fama (cosas en las que algunos hombres ponen su felicidad), como inútil sería tratar de satisfacer el apetito de todos los hombres con queso o langosta (...). Esto explica, me parece, la razón por la cual los filósofos antiguos preguntaron en vano si el *summum bonum* consistía en las riquezas o en los deleites corporales, o bien en la virtud y la contemplación. Es esto tan poco razonable como si hubieran disputado acerca de cuál era el sabor más atractivo al paladar, si el de las manzanas, las ciruelas o las nueces, y se hubieran dividido en sectas por ese motivo.

Y en su particular terminología, Kant expone esta misma idea al comienzo de la *Metafísica de las costumbres* (Kant, 1994:19):

Si la doctrina de las costumbres no fuera sino una doctrina de la felicidad, sería disparatado buscar principios *a priori* para ella. Porque (...) todo lo que se enseña *a priori* sobre esto es (...) o bien tautológico, o bien admitido sin fundamento alguno. Sólo la experiencia puede enseñar lo que nos produce alegría.¹

¿Qué ha sucedido en la época moderna para que esta cuestión del “sumo bien”, de la felicidad o de la vida buena, que tanto preocupó a los filósofos de la Antigüedad y la Edad Media, ya no parezca susceptible de un tratamiento racional? Autores como MacIntyre o Leo Strauss, particularmente críticos con el pensamiento moderno, han dado a esta pregunta una respuesta sin duda muy aristotélica: lo que sucede entre los siglos XVI y XVIII es el descrédito de la concepción *teleológica* del hombre que había caracterizado a la filosofía antigua desde Platón y Aristóteles, y que el mundo medieval pudo acomodar sin muchas dificultades en el marco de la teología cristiana (MacIntyre, 2004; Strauss, 2000).² Para la filosofía antigua y

1 Sobre estos textos de Locke y Kant, y sobre el problema de la subjetivación de la pregunta por la vida buena, Cf. la Introducción de Steinfath, 1998.

2 Incluso podría argumentarse, como hace MacIntyre, que la usual caracterización de la diferencia entre la ética antigua (cuyo tema es la *felicidad*) y la ética moderna (cuyo tema es, más bien, la *justicia*) sólo es comprensible si se tiene en cuenta la desaparición de toda teleología en la concepción del hombre. Para MacIntyre, todas las teorías éticas de la Antigüedad y la Edad Media se basan en tres premisas: una concepción del hombre tal como es (es decir, de sus impulsos, pasiones, deseos, etc.), una definición de ciertas normas morales básicas; y por último una concepción del hombre tal como podría (y debería) llegar a ser, es decir, una concepción del *télos* de la vida humana. Esta última premisa es absolutamente imprescindible para la ética antigua y medieval, puesto que es la que integra las otras dos en un todo coherente. Las normas morales se justifican porque conectan lo que somos con lo que podríamos ser; es decir, porque nos ayudan a realizar nuestro *télos*, en el que además se cifra nuestra felicidad. Por el contrario, si se suprime toda concepción teleológica del hombre, la ética ya sólo dispone de una descripción de las “pasiones” humanas y de algún *corpus* de normas morales que se pretenden obligatorias. Y ésta

¿Puede orientarnos hoy Aristóteles?...

medieval, la felicidad no es un estado subjetivo de satisfacción, sino más bien una forma de vida basada en la realización del fin propio, del *télos* inscrito en la esencia humana. Pero en el Renacimiento comienza a debilitarse la imagen teleológica del hombre. Pensemos, por ejemplo, en la antropología típicamente renacentista de G. Pico della Mirandola. Para este autor, el ser humano carece de *télos*, puesto que su esencia consiste precisamente en la libertad de elegir lo que quiere ser (Pico della Mirandola, 2007: 133):

El mejor Artesano (...) dio al hombre una forma indeterminada, lo situó en el centro del mundo y le habló así: "Oh, Adán: no te he dado ningún puesto fijo, ni una imagen peculiar, ni un empleo determinado. Tendrás y poseerás por tu decisión y elección propia aquel puesto, aquella imagen y aquellas tareas que tú quieras. A los demás les he prescrito una naturaleza regida por ciertas leyes. Tú marcarás tu naturaleza según la libertad que te entregué, pues no estás sometido a cauce angosto alguno (...) No te hice celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal. Tú mismo te has de forjar la forma que prefieras para ti, pues eres el árbitro de tu honor, su modelador y diseñador (...)."

No tenemos, en tanto que seres humanos, una función específica, ni una finalidad propia. Más aún: hoy sabemos que, cuando se intenta atribuir una función al ser humano, es frecuente llevar a cabo una mera *naturalización* de roles sociales. El propio Aristóteles, por ejemplo, sostiene que algunos hombres son esclavos "*por naturaleza*", lo cual sugiere que su función en tanto que hombres consistiría en cumplir precisamente las funciones que la sociedad esclavista les atribuye. Con argumentos parecidos, el pensamiento patriarcal ha sostenido siempre la subordinación "natural" de las mujeres a los varones (pensemos, por ejemplo, en las opiniones de Rousseau acerca de este tema). Y en la Edad Media europea, la doctrina de los "tres órdenes" operaba una naturalización similar de la estratificación social feudal (Duby, 1992).

Pero lo que más nos importa subrayar es, ante todo, que el abandono de la concepción teleológica del ser humano propicia también un cambio en el concepto de felicidad, que en adelante se identifica básicamente con la alegría y el placer. Éste es todavía hoy nuestro concepto de felicidad: ser feliz es, para nosotros, disfrutar y estar alegres. La felicidad ya era esto mismo para Kant, que la definió como "*la conciencia que tiene un ser racional del agrado de la vida que sin interrupción*

es, para MacIntyre, la razón de fondo de la ruinoso situación de la filosofía moral contemporánea. En efecto, privada de toda referencia al *télos* y a la felicidad humana, la ética ya no acierta a fundamentar de ningún modo la validez de esas normas morales cuyo cumplimiento se exige ahora en vacío, sin referencia a la consecución de un objetivo como es la perfección o la felicidad. De este modo, la filosofía moral *moderna*, desde Locke o Kant, conduce necesariamente a alguna forma de escepticismo o irracionalismo, y ésta sería la situación característica de la filosofía moral *contemporánea* al menos desde Nietzsche.

acompaña toda su existencia.” (Kant, 1995: 39). Y como sobre aquello que nos da alegría o nos proporciona placer sólo pueden decidir las preferencias particulares de cada uno, el resultado de la eliminación de la concepción teleológica del hombre es una inevitable subjetivación de la concepción de la felicidad, y su consiguiente exclusión de la investigación en filosofía moral.

¿Es acertada esta subjetivación del concepto de felicidad? ¿Deja verdaderamente sin argumentos a las éticas de orientación aristotélica? A decir verdad, un defensor actual del aristotelismo quizás podría acusar a la filosofía moral moderna y contemporánea de haber malinterpretado la *Ética a Nicómaco*, o de haber combatido a un Aristóteles ficticio, construido *ad hoc* para ser derrotado. Pues ya el propio Aristóteles desmiente la pretensión de formular una concepción objetivamente vinculante de la felicidad humana, desde el momento en que, al comienzo del Libro I, él mismo advierte de que no puede esperarse que una investigación ética alcance una fuerza demostrativa comparable a la de las matemáticas, y afirma que “*no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos*” (I, 3, 1094b 13). De modo que ni siquiera Aristóteles parece haber pretendido formular una teoría objetiva y demostrativa de la felicidad, contra la que se revuelven, acaso en vano, autores modernos como Locke o Kant, y sus sucesores contemporáneos. Pero es más: un aristotélico podría argumentar también que la concepción del *télos* humano que propone Aristóteles no es tan tosca como pretende el pensamiento moderno. Es verdad que, en un pasaje muy conocido (I, 7, 1097b 25-30), Aristóteles sugiere abordar la cuestión de la felicidad suponiendo que el hombre está llamado a cumplir alguna función, comparable a las funciones que cumplen “*el flautista, el escultor y todo artesano.*” Ahora bien, hay que admitir que su argumentación posterior no consiste simplemente en la atribución de conceptos funcionales al ser humano comparables a las funciones de un artesano, ni se reduce tampoco a una naturalización de roles sociales. Aristóteles infiere la finalidad de la vida humana simplemente a partir de ciertas características constitutivas de nuestra especie, como son la razón o el lenguaje. Y al fin y al cabo, quizás no es tan inadmisibles, ni siquiera para oídos modernos, la afirmación de que el bien del hombre debe buscarse en el ejercicio constante de sus cualidades más propias y excelentes.

Estas observaciones pueden reforzar la posición de un aristotélico, pero no bastan para darle la razón. Incluso admitiendo que el enfoque de Aristóteles no se limita a inventar arbitrariamente alguna función para el ser humano, o a operar una burda naturalización de roles sociales, lo cierto es que el criterio fundamental para juzgar feliz a una forma de vida sólo pueden ser las preferencias subjetivas de cada

¿Puede orientarnos hoy Aristóteles?...

individuo. Nada en la caracterización del *bíos theoretikós* que Aristóteles propone en el libro X de la *Ética a Nicómaco* logrará convencernos de que ésa es, en efecto, la vida feliz, si nuestras preferencias subjetivas no nos inclinan hacia esa forma de vida. El momento subjetivo en la elección de la vida buena es absolutamente irreductible. Y es *esto*, más bien que el rechazo de la antropología filosófica teleológica, lo que obliga a la filosofía moral contemporánea a abandonar la cuestión de la felicidad. Pues incluso si se admitiera que el ser humano tiene un *télos* específico (consistente, por ejemplo, en el cultivo de las facultades intelectuales), cada individuo en particular tendría que preguntarse siempre si es *eso* lo que le hace feliz precisamente *a él*. No hay teoría filosófica que pueda suplir con argumentos el subjetivismo de la decisión acerca de lo que puede hacernos felices. Y así, en este punto tenemos que dar la razón a Locke o a Kant contra Aristóteles.

III

Con todo, el rechazo (bien fundado, en mi opinión) de la idea de que hay un *télos* objetivo del ser humano no nos obliga a abandonar otro supuesto importante de la concepción aristotélica de la felicidad. Me refiero al supuesto de que la vida feliz requiere el cumplimiento de *alguna* finalidad, de algún *télos*, aunque no tenga que tratarse necesariamente de la finalidad que propone la *Ética a Nicómaco*. Esta idea ya no está tan alejada de nosotros: hoy le daríamos expresión diciendo que la felicidad consiste fundamentalmente en dar a nuestras vidas un “sentido”. Y esta expresión, un tanto grandilocuente, del “sentido de la vida” parece exigir ante todo, como sostiene un neoaristotélico como MacIntyre, que nuestra biografía presente cierta estructura narrativa coherente (MacIntyre, 2004: cap. 15). Según esto, una vida feliz o una vida buena sería aquella cuya estructura en cierto modo fuese similar a la de una obra literaria, y tuviese algo parecido a una presentación, un desarrollo y un desenlace. Lo contrario de esto, es decir: una vida fragmentada en acciones y momentos inconexos, sería una vida sin sentido, y casi diríamos una vida trunca. Esta necesidad de dar un “sentido” a nuestra vida explicaría por qué no podemos dejar de plantearnos la pregunta por la vida buena, incluso cuando hemos comprendido que esta pregunta no admite una respuesta objetiva. Se diría que la pregunta por la felicidad o la vida buena se parece a las preguntas metafísicas, que como sabemos desde la *Crítica de la razón pura*, son preguntas que no podemos dejar de plantearnos, aunque sepamos que no admiten respuestas racionales. Tugendhat sugiere incluso que la pregunta por la felicidad tiene también, como las preguntas metafísicas, un fundamento en la propia estructura de la razón humana,

y esto explicaría su tenacidad: “En calidad de seres dotados de la capacidad de la reflexión, no podemos dejar de plantearnos la cuestión relativa a nuestro verdadero bien, lo cual nos sitúa siempre en la tensión entre intereses fácticos y verdaderos, entre la verdadera y la supuesta felicidad.” (Tugendhat, 1988: 55).

Sin embargo, en mi opinión esta tenacidad, esta resistencia de la felicidad a quedar erradicada como un “pseudoproblema”, no tiene por qué interpretarse como un signo de relevancia filosófica. Cabe pensar, en efecto, que la cuestión de la “vida buena” es un problema tenaz porque constantemente tenemos que tomar decisiones, tenemos que elegir lo que vamos a hacer, y esto nos obliga a preguntarnos una y otra vez qué es aquello que preferimos *en cada caso*. Pero obsérvese que, consideradas las cosas de este modo, la cuestión de la felicidad no tiene ninguna importancia filosófica, o no más, por ejemplo, que la cuestión acerca de nuestros gustos gastronómicos. También nos preguntamos cada día qué nos gustaría comer o cenar, y sin embargo nadie diría que esta recurrencia de la pregunta por nuestras preferencias gastronómicas es indicio de su relevancia filosófica.

El carácter ineliminable de la cuestión de la felicidad podría deberse, sencillamente, a la estructura teleológica de la *acción* humana, que la diferencia de los *sucesos* naturales y probablemente también del *comportamiento* animal. En efecto, la estructura teleológica de la acción nos obliga a escoger con vistas a un fin, mientras que los sucesos naturales o el comportamiento animal están sometidos a causas eficientes. Partiendo de esta estructura teleológica de la acción, Aristóteles infiere la necesidad de dotar a nuestras vidas de una finalidad última. La primera frase de la *Ética a Nicómaco* afirma que “*todo arte y toda investigación, e igualmente toda acción y libre elección, parecen tender a algún bien*” (I, 1, 1094a 1-2); y poco después, en el capítulo segundo del Libro I, Aristóteles afirma que esta estructura teleológica nos obliga a suponer que “*hay algún fin que queremos por sí mismo*”, pues de lo contrario todas nuestras elecciones y acciones serían sólo *medios* para otras elecciones y acciones, y “*el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano*” (I, 2, 1094a 18-22). Ahora bien, lo cierto es que esta inferencia de *un fin último* a partir del hecho de que todas nuestras acciones tiendan a *algún fin* es bastante discutible. Podríamos conceder a Aristóteles que toda acción persigue un fin, y que algunos de los fines de nuestras acciones son medios para la realización de otros fines, mientras que otras acciones realizan algún fin que ya no es, a su vez, un medio para conseguir alguna otra cosa. Pero nada de esto nos obliga a admitir que debe haber, además de los fines particulares de cada una de nuestras acciones, un fin último de todas ellas, o un “*sentido*” de la vida humana en general. Toda acción o curso complejo de acciones conduce a la satisfacción de un deseo, pero esto no implica que a su vez los deseos satisfechos sean medios para

¿Puede orientarnos hoy Aristóteles?...

la satisfacción de un deseo más fundamental que ningún otro, y que daría sentido a los restantes (que de lo contrario serían “vacíos y vanos”). Pues el fin general de nuestras acciones podría ser, simplemente, la satisfacción del deseo que motiva *cada una de ellas*. Y consideradas así las cosas, la estructura teleológica de la acción es perfectamente compatible con el concepto moderno de felicidad como disfrute y alegría. La estructura teleológica de la acción no nos obliga a aceptar el concepto antiguo de felicidad como realización de un fin último.

Nuevamente la autoridad de un autor moderno, en este caso Thomas Hobbes, puede servirnos para apoyar esta opinión. En un pasaje de *Leviatán*, Hobbes rechaza el concepto fundamental de la ética antigua con el siguiente argumento (Hobbes, 1994: 79):

(...) No existe el *finis ultimus* ni el *summum bonum* de que hablan los libros de los viejos filósofos moralistas. (...) La felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro.

Así pues, parece confirmarse la concepción moderna y subjetivista de la felicidad frente a los defensores de un enfoque aristotélico. Pero es más: incluso si admitimos que la vida humana reclama esencialmente una finalidad, y por tanto una estructura narrativa, una especie de unidad dramática o un sentido, nada nos autoriza a identificar la vida *con sentido* y la vida *feliz*. El subjetivismo de la ética moderna se impone una vez más en este punto. Pues una vida “con sentido” sólo será una vida feliz si el agente *se siente feliz* viviendo esa vida. MacIntyre es de otra opinión, como muestran sus consideraciones sobre el suicidio. Este autor sostiene que quienes se suicidan porque sus vidas “carecen de sentido” echan en falta sobre todo esa estructura narrativa que él reclama como aristotélico. Una vida sin sentido sería, según MacIntyre, una vida “*carente de cualquier meta, de cualquier movimiento hacia un clímax o un tólos*” (MacIntyre, 2004: 268). Sin embargo, yo confieso no comprender esta conexión entre sentido y felicidad. Lo que le falta a quien ya no quiere seguir viviendo es toda *satisfacción* con su propia vida. Lo que le falta es, probablemente, alegría y disfrute, y esto es algo completamente independiente de la estructura narrativa de su biografía. De hecho, las vidas perfectamente articuladas desde un punto de vista narrativo (por ejemplo, las vidas que se ajustan enteramente a los patrones de una sociedad tradicional que prescribe hasta en sus detalles la presentación, el desarrollo y el desenlace de las biografías de sus miembros) pueden ser completamente insoportables y llenas de infelicidad, a pesar de (o quizás precisamente *a causa de*) tener un “sentido”, una estructura perfectamente ordenada y coherente.

Hasta aquí, por tanto, nuestra argumentación no habla a favor de la actualidad de Aristóteles. No hay un *télos* objetivo de la vida humana. Y para que una vida sea feliz, quizás ni siquiera es imprescindible que le atribuyamos un “sentido” o una finalidad subjetivamente escogidos. Con argumentos como los anteriores quizás podríamos expulsar definitivamente la cuestión de la felicidad del ámbito de la filosofía. Tendríamos que acostumbrarnos a la idea de que la filosofía no tiene *nada* que decir sobre este asunto, ni puede aportar *ninguna* orientación en la decisión individual, enteramente individual, acerca de la mejor forma de vivir. La supresión de la cuestión de la vida buena podría entenderse incluso como un momento más en el proceso de secularización de la cultura, o por decirlo con Max Weber, de “desencantamiento del mundo.” De forma similar, la filosofía ha aprendido desde Kant a abstenerse de hacer afirmaciones metafísicas o teológicas, al menos en el estilo de la metafísica pretendidamente científica que se cultivaba hasta el siglo XVIII. Lo que en un principio quizás escandalizó a muchos, es hoy una premisa filosófica básica. Otro tanto podría suceder con el problema de la felicidad. Es cierto, como Habermas señala en alguna ocasión, que la retirada de la filosofía en este terreno, por muy justificada que esté, tiene el inquietante efecto de dejar el campo libre a otros discursos menos escrupulosos (las psicoterapias, los libros de “autoayuda”, las filosofías orientales vulgarizadas, etc.), que se arrogan el derecho de proporcionar esa orientación existencial que la filosofía ya no se permite a sí misma (Habermas, 2001: 16) (Habermas, 2000). Pero esta circunstancia sociológica no puede alterar una conclusión filosófica. También la teología racional de los siglos XVII y XVIII ha sido sustituida por innumerables variantes de pensamiento religioso irracionalista, y esto no autoriza a la filosofía a internarse de nuevo en el terreno de la metafísica precrítica. Por tanto, la ética contemporánea, *postkantiana*, quizás debería simplemente olvidarse de la cuestión de la felicidad, puesto que tiene todo el derecho a olvidarse de ella, y concentrarse en el problema de la moral, que es el asunto que realmente le compete. Si aceptásemos consecuentemente este resultado, podríamos concluir aquí nuestra argumentación.

IV

Sin embargo, no podemos terminar tan deprisa. Aún debemos examinar un aspecto de la cuestión de la felicidad o la vida buena que puede ser relevante para la ética contemporánea. Pero abordar este asunto partiremos de esa afirmación de Tugendhat, que hemos mencionado más arriba, según la cual las éticas postkantianas no pueden prescindir de la reflexión acerca de la vida buena si no quieren renunciar a la distinción entre los verdaderos intereses de los individuos y las falsas creencias

acerca de dichos intereses. Tugendhat parte de la hipótesis de que en nuestra época han perdido toda credibilidad las teorías éticas que definen lo moralmente correcto por referencia a algún orden normativo objetivo, ya sea transmitido por la tradición o la religión, ya se pretenda ontológicamente autosuficiente, como afirman las éticas intuicionistas (Tugendhat, 1993: 11 y sigs.). La dificultad más importante de estos enfoques objetivistas estriba en que sólo pueden fundamentarse apelando a alguna autoridad dogmática, o bien asumiendo difíciles compromisos epistemológicos y ontológicos relativos al estatuto de las cualidades de valor objetivas y a nuestro modo de conocerlas (Habermas, 1996: 68 y sigs.). Pero ¿cómo se puede fundamentar la corrección de una norma sin apelar a tradiciones religiosas ni a un orden objetivo de valores?

Para resolver esta cuestión, las diversas variantes de una filosofía moral propiamente moderna e ilustrada toman como punto de partida los *intereses* de los individuos: como señala Tugendhat, “*la volición de los individuos es el único trasfondo no trascendente*” al que cabe apelar para fundamentar la moral (Tugendhat, 1988: 55). Y tomando los intereses individuales como punto de partida, la filosofía moral moderna define lo moralmente correcto como “*aquello que va en el interés imparcial de todos*” (Tugendhat, 1988: 55), como aquello que no atenta contra el interés de nadie, o como aquello que todos los individuos podrían aceptar. La *imparcialidad* es, por tanto, la única intuición a la que podemos recurrir para definir la corrección moral cuando han quedado desacreditadas las éticas religiosas o metafísicas. En la terminología de Habermas, diríamos que en una cultura “postmetafísica”, en la que las fundamentaciones teológicas o metafísicas de la moral han perdido su credibilidad, el consentimiento o el acuerdo por parte de los sujetos que han de someterse a una norma es una condición necesaria para que dicha norma pueda considerarse correcta.

Pero de inmediato surge una objeción que cuestiona de raíz todo este enfoque. Es, naturalmente, la sospecha de *subjetivismo* o de *relativismo*: ¿es que la ética ilustrada afirma que es correcto simplemente lo que un individuo o un conjunto de individuos juzgan correcto? Incluso si aceptamos que el consentimiento de los individuos es una condición necesaria para determinar la corrección de una norma, ¿podemos aceptar que el consentimiento sea también una condición suficiente para ello? ¿No se elimina así el concepto mismo de corrección moral, quedando en su lugar únicamente las preferencias subjetivas? Para responder a esta objeción, Tugendhat propone distinguir entre los “*intereses fácticos*” y los “*intereses bien entendidos*” de los individuos (Tugendhat, 1988: 55). Una acción moralmente correcta será aquella que respete los intereses de todos, siempre y cuando se trate de los *verdaderos* intereses de todos. Y es que, en efecto, no podemos estar seguros

de que los fines que perseguimos correspondan siempre a nuestro verdadero interés. Si tiene razón la ética moderna contra las pretensiones de la ética antigua, entonces la pregunta por la felicidad sólo admite respuestas subjetivas; pero esto no nos hace infalibles en nuestras respuestas a la pregunta por la felicidad propia. En este terreno el error consiste en alguna forma de *engaño* o *autoengaño* respecto de lo que verdaderamente es bueno para nosotros. Por extraño que parezca a primera vista, el subjetivismo de la concepción moderna de la felicidad no excluye la posibilidad de error en la determinación, puramente individual, de su contenido concreto. Por eso Tugendhat señala, y con razón, que si la ética renuncia a tomar como criterio de lo moralmente correcto un orden normativo objetivo y parte únicamente de los intereses empíricos de los individuos, debe poder aclarar en qué condiciones podemos afirmar que los individuos persiguen *sus verdaderos intereses* y en qué otros casos es posible que se engañen acerca de éstos. De lo contrario, tendríamos que admitir dos consecuencias incómodas: que *toda* preferencia expresada por un individuo coincide *por definición* con su interés verdadero; y que *toda* norma que cuente con el consentimiento fáctico de los interesados es inmediata e inapelablemente una norma correcta.

Aunque estas consecuencias contraintuitivas no son ajenas a ninguna teoría ética que defina la corrección moral en términos de imparcialidad, especialmente la segunda de ellas afecta muy especialmente a la ética del discurso. Como es sabido, de acuerdo con esta teoría ética una acción o una norma sólo pueden considerarse correctas si cuentan con el consentimiento de todos los afectados en tanto que participantes en un diálogo.³ Pero el consentimiento fáctico no puede considerarse criterio suficiente de corrección moral, pues existen ejemplos innumerables de consentimientos inaceptables: falsos consensos basados en coacciones manifiestas o encubiertas, o basados en manipulaciones, en engaños, en autoengaños, etc. Esto

3 Habermas y Apel interpretan este criterio de corrección normativa como una reformulación intersubjetiva o dialógica del imperativo categórico de Kant. En realidad este criterio se desglosa en dos principios estrechamente relacionados: el principio de universalidad (U), y el principio de discurso (D). El “principio de universalidad” (U) define las condiciones en que una acción, máxima o norma puede considerarse *imparcial*, y por tanto aceptable por todos los interesados. Su formulación es ésta: “Toda norma válida debe satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos colaterales que resulten (previsiblemente) de su cumplimiento *general* para los intereses de *cada* individuo, puedan ser aceptados por *todos* los afectados (y éstos puedan también preferirlos a las consecuencias de las posibilidades alternativas de regulación).” Pero además, este principio se completa con la exigencia de que el examen de la imparcialidad de las máximas se lleve a cabo mediante un proceso discursivo *real*, es decir, no meramente imaginado o anticipado por un único sujeto. Esta segunda exigencia se expresa en el “principio de discurso” (D): “Sólo pueden pretender validez aquellas normas que encuentran (...) el consentimiento de todos los afectados en tanto que *participantes en un discurso práctico*.” (Habermas, 1999: 86 y 117).

es lo que sucede, paradigmáticamente, en todos los casos en los que existe una situación de opresión que, sin embargo, es consentida e incluso aprobada por los propios oprimidos (pensemos en las mujeres que aceptan la dominación patriarcal, los esclavos que aceptan la esclavitud, etc.)⁴ Es evidente que estos casos hacen inadmisibles, e incluso reducen *ad absurdum*, la interpretación del consentimiento como un criterio suficiente de corrección moral. El acuerdo de los afectados por una norma de acción *no basta*, pues, para determinar la corrección de la norma.⁵ Y admitido esto, se plantea la cuestión de qué otras condiciones debería cumplir una norma para que podamos considerarla correcta.

Para dar respuesta a esta cuestión, Habermas exige que el consentimiento de los afectados cumpla ciertas condiciones; es decir, que sea un consentimiento *calificado*.⁶ Y es precisamente éste el punto en el que, si Tugendhat está en lo cierto, la distinción típicamente aristotélica entre el verdadero bien y el bien aparente podría cobrar una relevancia inesperada para la ética del discurso. Pues cabría argumentar que un acuerdo realmente capaz de conferir legitimidad a una norma es aquel, y sólo aquel, en el que los participantes en el discurso *no se engañan acerca de cuáles son sus verdaderos intereses*. Ahora bien, ¿cómo podemos saber cuándo un sujeto (que podemos ser nosotros mismos) defiende sus verdaderos intereses, y cuándo se engaña acerca de éstos? Sabemos ya que esta cuestión no puede resolverse sobre

4 En la España de principios del siglo XIX, los partidarios del absolutismo de Fernando VII gritaban “¡Vivan las *cadena*s!” En alguno de sus escritos Habermas se refiere a los fenómenos de este tipo con el término de “violencia estructural”, que designa las situaciones de opresión consentida por los oprimidos (Habermas, 1973: 132).

5 Este problema es, obviamente, una consecuencia directa del enfoque subjetivo que, como toda ética propiamente moderna, adopta la ética del discurso. Pero es importante reparar en que este subjetivismo de la ética del discurso presenta un aspecto muy diferente al que suelen subrayar los partidarios de un enfoque objetivista más o menos premoderno. En efecto, no se trata aquí de que el subjetivismo haga aparecer como moralmente correcta toda norma a la que los afectados dan su consentimiento *porque les beneficia*; sino que, al contrario, los fenómenos de violencia estructural son situaciones sociales moralmente inaceptables porque *perjudican* a individuos que, sin embargo, les dan su consentimiento. Así, es ingenuo pensar que el único problema que plantea el subjetivismo de la ética moderna es su capacidad para presentar como moralmente correcto lo que no es sino el puro interés individual. Muy al contrario, un problema del subjetivismo no menos importante, aunque seguramente menos atendido, es precisamente su capacidad para presentar como moralmente correctas ciertas situaciones de opresión, con el pretexto ideológico de que cuentan con el consentimiento de los afectados.

6 Una solución alternativa a este problema podría consistir en admitir que hay un orden de intereses objetivos del ser humano, independientes de las concepciones subjetivas de la felicidad. Cf. sobre esto Nussbaum, 1998. C. Lafont sugiere algo similar desde el marco conceptual de la ética del discurso (Lafont, 2000), (Lafont, 2002). Esta interpretación de la ética del discurso aproxima esta teoría al realismo moral. Una crítica de este enfoque puede leerse en López de Lizaga, 2008.

la base de alguna antropología filosófica o de alguna metafísica dogmática: si nos parece que un individuo expresa en una deliberación intereses que no son sus verdaderos intereses, no podemos fundamentar esta impresión comparando dichos intereses con una concepción normativa del hombre tomada de alguna antropología filosófica, ni con un orden supuestamente objetivo de valores. Únicamente podremos criticar esas preferencias expresas analizando *el modo* en que el individuo las escoge. De modo que, así como Kant propone un criterio de corrección normativa que se desentiende del *contenido* de las normas o “máximas” y se atiene únicamente a su *forma*, así el problema ético de la felicidad o del verdadero bien sólo puede ya abordarse de un modo similar, es decir, *formalista*. Tugendhat expresa concisamente este giro formalista en la cuestión del verdadero bien diciendo que “la cuestión de lo verdaderamente querido no se refiere a las metas de nuestro querer, sino al modo [*Wie*] del querer. La palabra ‘verdadero’ es aquí un adverbio, no un adjetivo.” (Tugendhat, 1988: 64).

Existen, naturalmente, diferencias importantes entre la forma de las normas correctas y la forma que determina la aceptabilidad de la fijación de las preferencias individuales. En el primer caso es la *universalidad* el rasgo determinante; mientras que en el segundo lo es la *autonomía*: sólo nos parecerá que la elección subjetiva de una forma de vida corresponde a los verdaderos intereses del sujeto si éste ha hecho su elección, *sea cual sea*, de un modo realmente *autónomo* o *libre*. Tugendhat desarrolla esta perspectiva apoyándose en las aportaciones de algunos psicoanalistas como Erich Fromm. La condición más importante para una determinación correcta de los verdaderos intereses individuales es la *ausencia de compulsividad*, esto es, el carácter libre y reflexivo de la elección (Tugendhat, 1988: 63). Sólo podemos estar seguros de que un sujeto ha comprendido cuáles son sus verdaderos intereses cuando su elección no es compulsiva. Esto entraña al menos dos aspectos: primero, la elección no debe ser forzada (por ejemplo, forzada por otros, o por “las circunstancias”, etc.); y en segundo lugar, debe ser también una elección flexible, controlable a voluntad por el sujeto, adaptada a las circunstancias, modificable, de tal modo que el sujeto no se vea sometido a la tiranía de sus propias decisiones anteriores. La compulsividad impide que la elección de los fines de una persona sea una elección *autónoma*, y toda formación de los propios intereses que no sea autónoma es inaceptable para la ética contemporánea postkantiana. La persecución compulsiva de fines tiene, además, ciertas características que la hacen empíricamente reconocible, como es el hecho de que el logro del fin perseguido siempre vaya acompañado de cierto grado de sufrimiento; o el hecho de que la satisfacción de un deseo compulsivo nunca sea completa, puesto que conduce inmediatamente a una renovación de la tensión que provoca la conducta compulsiva (Tugendhat,

¿Puede orientarnos hoy Aristóteles?...

1993: 270). Estos rasgos de las elecciones compulsivas son interesantes para la psicología porque permiten reconocer algunas conductas claramente patológicas (por ejemplo, las adicciones); pero también interesan a la ética, pues sirven para determinar en qué casos las preferencias subjetivas no coinciden con el verdadero bien de una persona. Sin duda, este enfoque formalista que propone Tugendhat nos permite abordar la cuestión de la felicidad de un modo compatible con el marco conceptual de la ética contemporánea, postkantiana. La filosofía ya no puede orientarnos sobre el *contenido* de una vida feliz, pero sí puede decir algo sobre la *forma* en que debemos determinar nuestra felicidad, si esta determinación ha de ser autónoma. Aunque la felicidad de cada uno dependa de preferencias estrictamente subjetivas, podemos afirmar que una “vida buena” o feliz es aquella que realiza fines que se escogen en ausencia de toda compulsión o coacción (interna o externa, consciente o inconsciente).

Sin embargo, en mi opinión este giro formalista en la concepción de la felicidad sólo resuelve una parte del problema que nos ocupa. Pues debemos distinguir al menos dos tipos de error acerca de los intereses propios. En primer lugar, y tal como hemos visto, un individuo puede *engañarse a sí mismo* acerca de sus verdaderos intereses cuando se deja dominar por un deseo compulsivo. Los criterios psicológicos propuestos por Tugendhat apuntan en la dirección correcta por lo que respecta a cómo reconocer estos fenómenos de autoengaño. Pero además del autoengaño, existe un segundo tipo de confusión acerca de nuestros intereses, que podemos llamar *falsa conciencia* para distinguirlo del anterior. A diferencia del autoengaño, la falsa conciencia no consiste simplemente en que un individuo se equivoque acerca de cuál es su verdadero bien, sino que consiste en que un individuo tome por sus intereses propios aquello que va *objetivamente* en interés *de otros*. Las situaciones de falsa conciencia son, por tanto, el efecto de la manipulación o instrumentalización de unos individuos por otros. Pero la falsa conciencia es un tipo de distorsión de la determinación de los verdaderos intereses más compleja y más difícil de reconocer que el autoengaño de las conductas compulsivas. Pues las conductas compulsivas van acompañados normalmente de sufrimiento, y esto es un indicio, incluso para los propios sujetos afectados, de que cometen algún error en la elección de sus fines; mientras que la falsa conciencia no tiene rasgos manifiestamente patológicos, y por tanto puede pasar totalmente inadvertida para los perjudicados.

Pues bien, si regresamos ahora al problema de la ética del discurso que hemos señalado más arriba, creo que podemos afirmar que, para diferenciar los acuerdos aceptables de los que no lo son, es mucho más importante identificar los casos de falsa conciencia que los casos de autoengaño debidos a alguna compulsión

psicológica. Es mucho más importante, pero también más difícil. Pues las conductas compulsivas tienen a menudo un carácter fácilmente identificable como una perturbación que impide al individuo llevar una vida normal, mientras que la falsa conciencia es perfectamente compatible con una situación social de normalidad. Es precisamente esa normalidad lo que hace de la falsa conciencia un tipo de error respecto de los propios intereses mucho más insidioso que el autoengaño: el error es mucho más difícil de reconocer y eliminar cuando no procede de un *deseo compulsivo*, sino de *creencias falsas*.

Ahora bien, a diferencia de lo que sucede con el autoengaño, los criterios que deben permitirnos reconocer los casos de falsa conciencia ya no pueden extraerse de una teoría psicológica. Esta cuestión nos remite más bien al terreno de la teoría *social*, puesto que las coacciones que distorsionan la elección del propio bien y lo confunden con los intereses de otros son, ante todo, coacciones *sociales*. La falsa conciencia no es el efecto individual de una patología psíquica, sino el efecto colectivo de la falta de información o de su distorsión ideológica. Su eliminación no depende de una terapia psicológica, sino de un proceso de ilustración. Por eso lo que necesita la ética contemporánea es una teoría de la sociedad que especifique cuáles son las formas de coacción que pueden distorsionar la comprensión de lo que es verdaderamente bueno para los individuos, y en qué condiciones esas formas de coacción podrían neutralizarse o eliminarse. Y es *este* enfoque, y no un enfoque antropológico (aristotélico) ni tampoco un enfoque psicológico, el que necesita la ética del discurso para determinar cuándo un acuerdo fácticamente alcanzado es aceptable, y cuándo no lo es porque no refleja, *a pesar del consenso*, los verdaderos intereses de los afectados.

Habermas ha abordado esta cuestión en distintas ocasiones, y ha ofrecido respuestas bastante diferentes. Pero seguramente su respuesta más interesante es la que ofrece en un ensayo de 1972 titulado “Teorías de la verdad” (Habermas, 1994). En este texto, Habermas sostiene que una norma⁷ sólo puede considerarse correcta si cuenta con el consentimiento de los afectados, expresado en un diálogo que cumpla unas condiciones muy exigentes de *simetría* entre los participantes. Es imprescindible, en primer lugar, que todos los participantes tengan los mismos derechos para intervenir en el debate, es decir, para tomar la palabra y exponer sus puntos de vista, pues es obvio que, en caso contrario, los resultados de un debate no pueden considerarse racionalmente aceptables, por más que cuenten *de facto* con

⁷ Originalmente Habermas formuló esta teoría consensual para la *verdad* de los enunciados descriptivos, pero su ámbito de aplicación más fecundo es más bien la *corrección* de los enunciados normativos.

el consentimiento de todas las partes.⁸ Sin embargo, es mucho más interesante otra condición de aceptabilidad de los acuerdos: según Habermas, el resultado de una deliberación sólo es racionalmente aceptable si no existen grandes desigualdades sociales, económicas o culturales entre los participantes.⁹ Pues las desigualdades de este tipo interfieren decisivamente en las deliberaciones; y si son muy profundas, pueden distorsionar completamente sus resultados, e incluso invalidarlos. En última instancia, podría decirse que sólo en una sociedad *igualitaria* pueden tener lugar deliberaciones cuyos resultados sean verdaderamente aceptables, o tengan de su parte una presunción suficiente de racionalidad, puesto que sólo cuando no están sometidos a una situación de opresión social, económica y cultural pueden los individuos determinar de un modo autónomo cuáles son sus verdaderos intereses; y sólo esta autonomía evita la manipulación y la falsa conciencia.

V

Regresemos, para concluir, a Aristóteles y a la cuestión de la vida buena. Ahora estamos en condiciones de responder expresamente a la pregunta que da título a este escrito. Si el resultado de nuestra indagación es correcta, nuestra respuesta no puede ser muy favorable a Aristóteles. La ética contemporánea heredera de Kant no puede dar ya credibilidad a ninguna concepción de la felicidad que presuponga una antropología filosófica teleológica, es decir, que presuponga una función o una

8 “(1). Todos los potenciales participantes en un discurso deben tener las mismas oportunidades de emplear actos de habla, de tal modo que en todo momento puedan iniciar un discurso, así como proseguirlo mediante intervenciones y réplicas, preguntas y respuestas. (2). Todos los participantes en el discurso deben tener las mismas oportunidades de formular interpretaciones, afirmaciones, recomendaciones, explicaciones y justificaciones, y de cuestionar, fundamentar o refutar sus pretensiones de validez, de tal modo que a la larga ningún prejuicio se sustraiga a la tematización y la crítica.” (Habermas, 1994: 153).

9 “(3). Sólo pueden participar en el discurso aquellos hablantes que tienen, *en tanto que agentes*, las mismas oportunidades de emplear actos de habla representativos; es decir, las mismas oportunidades de expresar sus opiniones, sentimientos y deseos. (...) [Pues sólo así se garantiza] que los actores son veraces consigo mismos y revelan transparentemente su naturaleza interna también en tanto que participantes en el discurso. (4). Sólo pueden participar en el discurso aquellos hablantes que tienen, *en tanto que agentes*, las mismas oportunidades de emplear actos de habla regulativos, es decir: ordenar y rehusar, permitir y prohibir, hacer y aceptar promesas, dar cuenta de sus actos y pedir cuentas a otros, etc. Pues sólo una completa reciprocidad de las expectativas de comportamiento *que excluyan los privilegios en el sentido de normas de acción y valoración unilateralmente vinculantes*, garantiza que la distribución formalmente igualitaria de las oportunidades de iniciar y continuar un discurso pueden emplearse también fácticamente para suspender las coacciones de la realidad [social, JLL] e ingresar en el ámbito del discurso, liberado de la experiencia y descargado de la acción.” (Habermas, 1994: 153-154).

finalidad inscritas en la esencia humana. Esta posición de la ética postkantiana frente a la aristotélica es irrenunciable e irreversible, y su consecuencia es una subjetivación de la definición de la felicidad para la que ya no hay alternativas convincentes. Por otro lado es verdad, como señala Tugendhat, que esta subjetivación no puede ser completa, y que seguimos necesitando criterios *formales* para diferenciar “*la verdadera y la supuesta felicidad*”, es decir, para distinguir la expresión de nuestros verdaderos intereses y el autoengaño o la falsa conciencia. La psicología contribuye a la solución de este problema, al proporcionar un modelo de salud psíquica que define este estado por la ausencia de compulsividad en la elección de nuestros fines y en nuestras conductas. Este modelo puede servir para reconocer los fenómenos de autoengaño. Pero en mi opinión, el tipo específico de error acerca del bien propio que hemos llamado falsa conciencia sólo puede reconocerse si se identifican, más bien, las coacciones *sociales* que impiden a los individuos elegir autónomamente su forma de vida. Pues es razonable suponer que la falsa conciencia se produce ante todo en situaciones de opresión económica y cultural. De este modo, quizás la teoría que debe suplir el silencio que la ética contemporánea se impone a sí misma (por buenas razones) en lo tocante a la pregunta por la felicidad no es la ética antigua, sino la teoría social crítica. O por decirlo del modo más conciso posible: quien debe completar la ética de Kant no es Aristóteles, sino Marx.

Permítaseme concluir con una referencia a Adorno, que parece haber visto las cosas de este modo cuando escribió *Minima moralia*. Esta obra se inscribe en un terreno intermedio entre la ética antigua y la ética moderna, entre la cuestión de la justicia y la de la vida buena. Adorno, es cierto, se interesa por la moral, es decir, por la posibilidad de un trato verdaderamente humano en las sociedades capitalistas contemporáneas; pero todas sus consideraciones sobre la moral son indisolubles de una reflexión sobre la vida buena en estas mismas sociedades, es decir, sobre la posibilidad de alcanzar hoy una existencia individual emancipada, libre y feliz. Para Adorno, sólo el logro de lo segundo haría posible lo primero. Y en *Minima moralia* Adorno afirma que hoy no es posible alcanzar ninguno de estos dos objetivos. Quizás nos sea lícito encontrar en esta conclusión de Adorno una confirmación de nuestra breve indagación sobre el problema de la felicidad desde la ética del discurso. La determinación de la felicidad es un asunto radicalmente subjetivo, pero la elección *autónoma* de la forma de vida que podría hacernos felices sólo es posible en determinadas condiciones sociales que garanticen para todos un nivel social y cultural suficiente. Es dudoso que, para muchas personas, hoy sea posible hacer una elección autónoma de su forma de vida. Adorno expresó esta misma idea en la frase más conocida de *Minima moralia*: “No hay vida correcta en lo falso” (Adorno, 2003: 43).

Bibliografía

1. ADORNO, □h. W. (2003), *Minima moralia*, Frankfurt, Suhrkamp.
2. ARISTÓTELES (1985), *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, trad. de J. Pallí, Madrid, Gredos.
3. AUBENQUE, P. (1999) *La prudencia en Aristóteles*, trad. de M. J. Torres, Barcelona, Crítica.
4. DUBY, G. (1992) *Los tres órdenes, o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Taurus.
5. GADAMER, H. □G. (2002) *Verdad y método II*, trad. de M. Olasagasti, Salamanca, Sígueme.
6. HABERMAS, J. (1973) *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt, Suhrkamp. □
7. HABERMAS, J. (1994) “Teorías de la verdad”. En: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra.
8. HABERMAS, J. (1996) “Ética del discurso – Notas para un programa de fundamentación”. En: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península.
9. HABERMAS, J. (2000) “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica”, en: *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta.
10. HABERMAS, J. (2001) *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt, Suhrkamp.
11. HOBBS, Th. (1994), *Leviatán*, México, FCE.
12. KANT, *Crítica de la razón práctica* (1995), trad. de M. García Morente, Salamanca, Sígueme.
13. KANT, I., (1994) *Metafísica de las costumbres*, trad. de A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos.
14. LAFONT, C. (2000) *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, Cambridge (Mass.), MIT Press.
15. LAFONT, C. (2002) “Realismo y constructivismo en la teoría moral kantiana: el ejemplo de la Ética del discurso”, *Isegoría*, 27, pp. 115-129.

16. LOCKE, J. (1992) *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. de E. O’Gorman, México, FCE.
17. LÓPEZ DE LIZAGA, J. L. (2008) “Ética del discurso y realismo moral”, *Logos*, 41, pp. 65-86.
18. MACINTYRE, A. (2004) *Tras la virtud*, trad. de A. Valcárcel, Barcelona, Crítica.
19. NUSSBAUM, M. (1998) “Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit”, in: H. Steinfath (ed.), *Was ist ein gutes Leben?*, Frankfurt, Suhrkamp.
20. PICO DELLA MIRANDOLA, G. (2007) “Discurso sobre la dignidad del hombre”, en: Santidrián, P. (ed.). *Humanismo y Renacimiento*, Madrid, Alianza.
21. STEINFATH, H. (ed.) (1998) *Was ist ein gutes Leben?*, Frankfurt, Suhrkamp.
22. STRAUSS, L. (2000) *Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de Lectores.
23. TUGENDHAT, E. (1988) “Ética antigua y moderna”, en: *Problemas de la ética*, Barcelona, Crítica.
24. TUGENDHAT, E. (1993) *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt, Suhrkamp.

Reflexiones cartesianas sobre el bien moral

Cartesian Reflections about Moral Good

Por: Rodrigo Jesús Ocampo Giraldo

Grupo de Investigación Entornos e Identidades

Departamento de Humanidades

Universidad Autónoma de Occidente

Cali, Colombia

rocampo@uao.edu.co

Fecha de recepción: 27 de marzo de 2009

Fecha de aprobación: 14 de agosto de 2009

Resumen: *Además del interés de René Descartes por construir un edificio sólido del conocimiento, la reflexión sobre la moral y la cuestión de cómo conducirse en la vida, ocupa un lugar igualmente importante en su filosofía. En diversas cartas y escritos orientados hacia la búsqueda de la verdad, es posible rastrear una serie de consideraciones sobre lo que constituye una vida orientada en sentido moral, por el recto uso de la razón.*

Palabras clave: *pasiones, virtudes, moral definitiva, soberano bien.*

Abstract: *In addition to the interest that René Descartes had to construct a solid building of knowledge, the reflection on morality and the question of how to behave oneself in life, has an equally important place in his philosophy. In various letters and writings oriented to the search for truth, it is possible to trace a number of considerations about what constitutes a moral life oriented in a moral sense by the right use of reason.*

Key words: *passions, virtues, ultimate morals, sovereign right.*

Introducción

En el *Discurso del Método* Descartes adopta una moral transitoria que le permita desenvolverse en la vida mientras encuentra un conocimiento sólido y evidente que le permita empezar a construir el edificio del conocimiento. En realidad, este interés por la moral se encuentra al comienzo y al final de su obra filosófica, en la que es posible identificar hasta qué punto logró nuestro autor sentar las bases de lo que denomina una moral definitiva y en qué medida se mantienen en esta, principios ya sentados en su denominada moral transitoria o provisional.

Así, analizaré en este trabajo lo que constituye el ideal de vida moral en Descartes, empezando por considerar lo que constituye el soberano bien y su relación con el control de las pasiones. A partir de aquí se cuenta con elementos

que nos orientan a lo que puede constituir su moral definitiva, la cual deviene tanto en un cultivo de la virtud como en la capacidad de tomar decisiones basadas en el conocimiento de las cosas.

Trataré de evidenciar en últimas, que el ideal de vida buena cartesiano, se basa tanto en una moral negativa -el control sobre las pasiones-, como en una moral positiva -el cultivo de la virtud-, lo cual a su vez, está orientado por un profundo interés en la corrección de las acciones en las relaciones sociales. También intentaré mostrar que las reflexiones que hace Descartes sobre la mejor forma de conducirse en la vida, demuestran un cuerpo de filosofía moral que además de no ser antagónico a su moral inicial, es congruente con lo que podría llamarse una ética del dominio propio que no solo representaría un bien en sí, sino un bien deseable por la paz y el contento interior que produciría, y por la promoción de sanas relaciones sociales.

1. El Soberano Bien

En algunas cartas de Descartes es posible distinguir al menos cuatro clases de bienes: el soberano bien en sí mismo, es decir, Dios; un supremo bien que hace referencia a la humanidad, es decir, a la reunión de todos los bienes tanto del cuerpo, como del alma y de la fortuna (Descartes, 1967: 471); el bien que no depende de nosotros y que tiene su origen en los honores, las riquezas y la salud; y aquél que depende de nosotros, como es el caso de la virtud y la sabiduría (*Ibid.*, 431). Respecto a este último, aparentemente Descartes es ambiguo cuando por una parte, dice que el soberano bien “...consiste en una firme voluntad de hacer el bien y en el contento que ello produce,” (*Ibid.*, 471), y por otra, en el prefacio a Los Principios de la Filosofía, señala que éste “...no es más que el conocimiento de la verdad por sus primeras causas, es decir, la sabiduría,...” (*Ibid.*, 299). Es más, con relación a la primera definición, Descartes aclara que él distingue entre el ejercicio de la virtud -soberano bien -, “...y la satisfacción espiritual que sigue a esta adquisición”, agregando que es preferible menos alegría pero conocer más, ya que es una perfección mayor conocer la verdad. (*Ibid.*, 434).

Según lo anterior, podría pensarse por ejemplo, que existe un soberano bien para la moral que sería la firme voluntad de hacer el bien o el ejercicio de la virtud, y otro para la ciencia en general, que consistiría en el conocimiento de la verdad por sus primeras causas o sabiduría. No obstante, si tenemos presente que al definir Descartes la sabiduría como conocimiento de la verdad por sus primeras causas, está indicando además, un conjunto de saberes que se desprenden de esto y que abarca el desarrollo de diversas ciencias y artes, entre ellas la moral, es claro que no existe ambigüedad en las definiciones citadas

En efecto, conocer la verdad por sus primeras causas implica para Descartes, tanto a una mejor comprensión del mundo como a una mejor comprensión de cómo conducirse en la vida. Esto es así, porque Dios, la inmortalidad del alma, y la confianza que da una razón guiada por lo claro y evidente, conllevan a la necesidad de buscar una correcta orientación de la voluntad que deviene del conocer con certeza a conducirse con rectitud.

La sabiduría de hecho, implica por una parte, el encuentro con juicios sólidos, los cuales, a medida que se avanza metódicamente en el conocimiento, aumentan, y por otra, implica virtud, es decir, "...la resolución y el vigor con que nos inclinamos a hacer las cosas que creemos buenas, con tal de que este vigor no proceda de obstinación, sino de que sabemos que las hemos examinado tanto como moralmente hemos podido." (*Ibid.*, 472).

La concepción de una estrecha relación entre conocimiento y virtud como elementos que determinan la adquisición de sabiduría, marca en la reflexión cartesiana, una relación con el legado socrático que atribuye al desarrollo de una vida buena y excelente, el conocimiento de la verdad. Este sería el soberano bien, es decir, la voluntad que conociendo la verdad y el bien, obra en consecuencia.

1.1. La cuestión de las pasiones.

Si nos detenemos ahora particularmente en la noción de virtud como fortaleza del alma que quiere el bien que conoce y lo practica con base en una firme voluntad, se puede observar que la vida virtuosa está en directa relación con el control sobre nuestras pasiones. En ello consiste propiamente la idea de buscar obtener una firme resolución de obrar bien, es decir, no conforme a la pasión sino conforme a la razón. El obrar bien no sólo se da desde la relación con los demás, sino también en relación con el cultivo y perfeccionamiento de la propia naturaleza.

Sin esta preocupación por el autoconocimiento, por cultivar las propias potencialidades y por dominarse a sí mismo, todo anhelo de vivir rectamente en medio de otros hombres y conforme a sanas costumbres, es susceptible de no ser realizable de manera segura y permanente, a causa de las pasiones inherentes a la condición humana, que puede inclinarnos en cualquier momento, a satisfacer intereses o deseos egoístas, así como a contrariar el bien moral que nos representa la misma razón.

Así, hay que preguntarse si es posible dominar las pasiones. La respuesta de Descartes es afirmativa, aunque tal como se verá más adelante, este dominio no

implicará buscar la supresión de ellas. En general, nuestro filósofo encuentra posible contrarrestar el influjo de las pasiones a través del entendimiento y la voluntad, tal como lo afirma en la carta a Elisabeth del 18 de Mayo de 1645, en donde nos dice que los razonamientos de las almas grandes son tan poderosos que tienen la capacidad de dominar sus propias pasiones, incluso aunque estas lleguen a ser más violentas que las del vulgo.

El poder que puede tener la razón sobre la pasión es además, consecuente con su sistema de Metafísica. Si Dios no es engañador, es Bueno y Justo, seguramente no condenaría al hombre a la esclavitud y a la aflicción. Esto se daría inevitablemente si en el compuesto llamado hombre, el entendimiento y la voluntad no fueran dispuestos por Dios, como suficientemente capaces de influir en los movimientos ajenos al espíritu, como producto de su unión con el cuerpo. Todo esto traza de por sí, una relación de la Metafísica cartesiana con su sistema de Moral, y además, con la forma como nuestro autor entiende el funcionamiento del organismo humano. Esto último es así debido a que la cuestión fundamental es la de cómo lograr control sobre la pasión, con lo que es necesario empezar por examinar en qué consiste ésta, lo cual nos lleva a estudiar el funcionamiento del cuerpo humano, en tanto que es por la relación cuerpo-alma, que surge lo que denominamos pasiones.

De igual manera, las relaciones de la moral con la biología e incluso con la medicina, empiezan a ser claras cuando se observa que en el pensamiento de Descartes resulta fundamental considerar tanto los medios para dirigir apropiadamente las pasiones, como aquellas prácticas de vida tendientes a mantener la salud del cuerpo y el alma, de tal forma que la enfermedad de uno u otro aspecto del compuesto que denominamos ser humano, se pueda evitar todo lo posible. No es para nada ajeno a nuestro filósofo, que los vicios del alma repercutan en el bienestar del cuerpo, o que a su vez, los quebrantos de este debido a excesos o falta de cuidado, repercutan en la integridad y fortaleza del alma, en su capacidad para razonar con claridad.

Descartes nos dice que las pasiones son “...percepciones o sensaciones o emociones del alma que se refieren particularmente a ella y que son causadas, mantenidas y fortificadas por un movimiento de los espíritus” (Descartes, 1994: 99). Estos espíritus que el filósofo denomina “animales”, son aire muy sutil contenido por los nervios (*Ibid.*, 86), y, así, las pasiones que siente el alma son producto de sus movimientos (*Ibid.*, 167). Tenemos aquí una breve descripción de la interdependencia del cuerpo con el alma, y cómo esta relación da sentido a lo que podemos denominar desarrollo moral.

En efecto, la manifestación de pasiones está muy ligada tanto con el sistema nervioso como con el sistema circulatorio. Es a través de la sangre y sus ciclos que irrigan músculos, pulmones, corazón y cerebro, que se generan diversos movimientos que devienen en sensaciones, emociones y percepciones incentivadas por los estímulos del mundo fenomenal. El conflicto interior que tiene que enfrentar todo aquél que desea vivir virtuosamente, se explica por una tensión que se suscita entre el alma y su voluntad, y el cuerpo y sus espíritus, a través de la excitación por parte y parte de la pequeña glándula que se encuentra en el centro del cerebro (*Ibid.*, 110), es decir, la glándula pineal que constituye el asiento del alma (*Ibid.*, 101).

1.2. La acción moral

Por lo anterior, tenemos que la acción moral puede verse en la reflexión cartesiana como un trabajo en dos direcciones. Por un lado, el quehacer moral consistirá principalmente, en hacer que el alma se desarrolle o se haga fuerte controlando debidamente los impulsos que surgen a causa de su estrecha unión con el cuerpo. Efectivamente, Descartes mantiene una concepción según la cual la moralidad o virtud de un hombre está relacionada con la fortaleza del alma, "...las almas más fuertes son las de aquellos cuya voluntad puede vencer más fácilmente las pasiones e impedir los movimientos del cuerpo que las acompañan" (*Ibid.*, 111).

Por otro lado, Descartes también es claro al considerar que la fuerza del alma debe estar guiada por el conocimiento de la verdad, evitando con ello orientar la acción desde la mera opinión; él tiene en claro la diferencia "...entre las resoluciones que proceden de alguna opinión falsa y las que sólo se apoyan en el conocimiento de la verdad, en cuanto que si se siguen estas últimas se está seguro de no tener nunca pesar ni arrepentimiento, mientras que se tienen siempre siguiendo a las primeras, cuando se descubre su error." (*Ibid.*, 112). En otras palabras, el desarrollo moral no solo será una cuestión de voluntad, sino igualmente, de adquisición de conocimiento certero para guiar correctamente la propia existencia y la toma de decisiones.

Es interesante contrastar la cita anterior, con lo que se lee en la carta a Elisabeth del 6 de octubre de 1645 y según la cual "...no tenemos motivo de arrepentirnos cuando hemos hecho lo que hemos juzgado era lo mejor en el momento en que debimos resolernos a hacerlo, aunque después, volviendo a pensarlo con mayor calma, juzguemos habernos equivocado" (Descartes, 1967: 435). Esto nos lleva igualmente, a comprender mejor la segunda forma de asumir la acción moral, es decir, como toma de decisiones basada en el conocimiento certero de las cosas.

En efecto, puede pensarse que podemos tener dos tipos de resoluciones: unas adoptadas con tiempo y calma, basadas en el conocimiento de la verdad, y otras menos meditadas pero que se consideran como las mejores sin que se sea por el momento consciente del error y que deben seguirse porque es mejor actuar máxime si las circunstancias así lo exigen, aunque no haya seguridad suficiente.

Precisamente, el exceso en la irresolución por el querer hacer todo bien, se cura acostumbrándonos "...a formar juicios ciertos y determinados sobre todo lo que se presente, y a creer que cumplimos siempre con nuestro deber cuando hacemos lo que creemos que es mejor aunque acaso juzguemos mal." (Descartes, 1994: 181). Pero, entre los dos tipos de resolución, la que surge de conocer la verdad es preferible a aquella que se da por que las circunstancias a ello obligan.

Esto es sentado definitivamente cuando Descartes dice en Los Principios de la Filosofía que "Es grande la diferencia entre las virtudes verdaderas y las aparentes, y grande es también la que hay entre las que proceden de un conocimiento seguro de las cosas y las que van acompañadas de alguna ignorancia." (Descartes, 1967: 293), agregando que "...son mucho más perfectos aquellos en quienes se encuentra junto con una firmísima voluntad de actuar rectamente, el espíritu más perspicaz y la máxima preocupación de conocer la verdad." (*Ibid.*, 295). Y más adelante, en el prefacio, nos dice: "Propiamente es tener los ojos cerrados sin tratar de abrirlos jamás el vivir sin filosofar...este estudio es más necesario para reglar nuestras costumbres y conducirnos en esta vida que el uso de nuestros ojos para guiar nuestros pasos." (*Ibid.*, 298-299).

Finalmente, en la carta a Elisabeth del 4 de Agosto de 1645, se señala que "... cuando la virtud no esta iluminada por el entendimiento puede ser falsa, es decir, que la voluntad y la resolución de obrar bien pueden conducirnos a cosas malas cuando las creemos buenas, entonces el contento que sobreviene no es sólido;...". (*Ibid.*, 432-433).

Así, es posible pensar en una moral producto de los avances en la investigación de la verdad en las diversas ciencias. En efecto, abordar el tema de las pasiones requiere como se señaló, algunos fundamentos metafísicos, pero principalmente conocimientos en Física, tal como se menciona en la Carta a Elisabeth de Mayo de 1646. El conjunto de todo este saber tanto teórico como práctico es sabiduría en tanto que saber que se desprende sólidamente de primeros principios, e ideal de vida que implica tanto una moral como una ciencia confiables.

2. La Moral Definitiva.

La moral definitiva debe basarse así, en ciertos principios claros de carácter práctico, principios que se desprenden de los avances en la Física en general, pero esencialmente del cultivo de la razón. En efecto, el uso de la recta razón a partir de los fundamentos metafísicos lleva a desarrollar una Física que abarca la Mecánica, la Medicina y la Moral. Esta última, en tanto que último grado de la sabiduría, depende en cierta medida del conocimiento previo de las otras ciencias máxime si se tiene en claro que todas las ciencias están estrechamente ligadas, siendo precisamente el hilo conductor el conocimiento evidente de la verdad.

El conocimiento en el campo de la moral será entonces básicamente, distinguir con claridad las diversas pasiones para lograr bienestar y contento en esta vida al regularlas y orientarlas de manera constructiva. Estos objetivos de procurar contento y bienestar no solo a si mismo sino a los demás, se da también por el desarrollo de la Mecánica y la Medicina, pero Descartes da a entender que tal vez el fin de la Moral es más importante porque atañe propiamente a la salud y bienestar del alma.

Ahora bien, son múltiples las pasiones que puede generar la naturaleza humana, pero existen básicamente seis a partir de las cuales las demás pueden ser explicadas: admiración, amor, odio, deseo, alegría y tristeza (Descartes, 1994: 121). Aquí el problema no consiste en que la unión del alma con el cuerpo pueda generar todo tipo de pasiones, sino en que el alma se convierta en una esclava de ellas y no pueda dominarlas de manera apropiada.

El alma humana queda sujeta a las pasiones cuando llevada por aquellas permanece sin orientación y a la deriva, mientras que, por el contrario, logra emanciparse cuando por medio de conocer el bien y el mal a través de juicios sólidos y claros, las controla. (*Ibid.*, 111-112).

Tal como hemos visto, esta voluntad de dominarse a sí mismo para seguir la recta razón que conduce al bien obrar, es virtud. Ella se da cuando el alma mantiene la resolución de actuar según lo que juzgue correcto y bueno con base en el claro conocimiento de las cosas, o lo mejor posible en su defecto, pero siendo siempre preferible lo primero. Al cultivarse la virtud, la paz del alma queda salvaguardada a pesar del vaivén de las pasiones, pues se mantiene la tranquilidad de la conciencia. En efecto, el remedio contra las pasiones no es el sólo uso de la razón, sino también el ejercicio de la virtud (*Ibid.*, 168).

Además, no se trata tanto de suprimir las pasiones ya que al fin y al cabo son ellas las que le dan riqueza a la vida. De lo que se trata es de buscar conducir las apropiadamente para que de ellas se pueda derivar provecho (*Ibíd.*, 205). La fórmula para catalogar la naturaleza de las pasiones en general esta dada en la carta a Chanut de Febrero 1 de 1647: “Se puede decir que una pasión es peor que otra porque nos vuelve menos virtuosos; o porque contraria más nuestro contento; o en fin, porque nos lleva a mayores excesos y nos dispone a hacer mayor daño a los demás hombres.” (Descartes, 1967: 461).

Es interesante notar aquí también, que nuestros males no proceden tanto de las pasiones, sino propiamente de las emociones internas, y de ahí que la vida virtuosa ayude al control de las pasiones en tanto que de ella resulta una tranquilidad del alma que no puede desvanecer estas (Descartes, 1994: 167-168), tranquilidad que es necesaria para orientar la voluntad a partir de claros juicios.

Igualmente, también es claro que el problema no consiste en el exceso en la pasión, pues precisamente de esto se puede derivar mayor utilidad y gozo en la vida, sino que consiste en que la dirección hacia el exceso en una pasión, no esté regulada por la razón o se salga del dominio de ésta, lo cual es claro tanto en la Carta a Elisabeth, de Septiembre 1 de 1645, como en el Tratado de las Pasiones (Descartes, 1994: 205). Así, en la reflexión cartesiana es importante tener en cuenta además del ejercicio de la virtud en general, ciertos hábitos en la dirección de la pasión o en su control, para asegurar contento y paz, y, en fin, vivir una vida moral.

2.1. El cultivo de las virtudes.

En primer lugar tenemos el cultivo de la generosidad. Esta es una virtud básica que promueve el dominio sobre pasiones como los celos, el deseo, la envidia, la cólera, el orgullo, el miedo y el odio (Descartes, 1994: 171-173, 199). Estas pasiones en efecto, tienen una naturaleza excluyente, de rechazo, ya sea a terceros que interfieren con la consecución de determinado objeto, o ya sea a personas que puedan resultar una amenaza para alcanzar nuestros fines. La generosidad entendida como una disposición noble continua del ánimo, como actitud de desprendimiento y buena voluntad, sería la encargada de mitigar estas tendencias.

Por su parte, también tenemos el amor a Dios, el cual es considerado en la Carta a Chanut de Febrero 1 de 1647, como la pasión más arrebatadora y más útil que se pueda sentir (Descartes, 1967: 457). Es ciertamente una pasión en el sentido que adsorbe al sujeto que se esfuerza en contemplar los atributos divinos para orientar de esta manera, el desarrollo de cualidades y virtudes humanas.

En efecto, este ejercicio de meditación profunda en lo divino, produciría una apropiada condición interna para ejercitar el alma. Esto es consecuente con la idea expuesta en las *Meditaciones Metafísicas*, según la cual, la admiración y la contemplación de Dios y su perfección, produce el mayor contento que es posible obtener en esta vida (Descartes, 1977: 44). El amor a Dios como virtud, implicará en fin, una disposición de entrega a lo infinito e igualmente, fe en la revelación divina, en tanto que no bastaría la fuerza de la mente humana en su finitud, para dar cuenta de la totalidad y fines últimos, hacia lo que estaría encaminado todo lo existente.

Otra virtud a considerar es la del dominio propio. Esta involucraría un ejercicio constante de autoobservación y firme voluntad para perseverar en ciertos hábitos tendientes a mitigar la fuerza de impulsos y pasiones. Respecto a la premeditación y a la habilidad observando los movimientos de la sangre y de los espíritus de los pensamientos a que van habitualmente unidos, Descartes señala que son imprácticos para la mayoría de las personas. Así, recomienda que cuando se sienta que la sangre está conmovida por excesos pasionales, se debe recordar simplemente que todo lo que se presenta a la imaginación tiende a engañar al alma.

Cuando hay una recurrencia de deseos y pensamientos pasionales, será necesario además, para dar lugar a la fuerza de la virtud, distraerse con otros pensamientos hasta que el tiempo y el reposo apacigüen la conmovición de la sangre. Y, por último, cuando la pasión incite a actos que hay que decidir sobre la marcha, es necesario que la voluntad se incline a considerar y seguir razones contrarias a las que presenta la pasión (Descartes, 1994: 203-204).

Vemos en general, que para Descartes es indispensable formarse ciertos hábitos tanto en la forma de pensar como en las actitudes con que se asumen la recurrencia de ciertos estados del ánimo que puedan abrir la posibilidad para que diversas pasiones controlen. Este optimismo por el poder que tiene un hábito bien logrado a la hora de regular las propias pasiones es evidente cuando el autor señala que es claro que los movimientos tanto de la glándula pineal como de los espíritus y el cerebro, pueden ser separados del alma por el hábito y unidos a otros muy diferentes, de tal manera que todo ser humano tendría la capacidad de controlar sus propias pasiones (*Ibid.*, 113-114).

En fin, tal como se afirma en el *Tratado de las Pasiones del Alma*, las pasiones solo pueden ser producidas o suprimidas "...indirectamente por la representación de las cosas que van habitualmente unidas a las pasiones que queremos tener y que son contrarias a las que queremos reprimir" (*Ibid.*, 108-109) y no directamente

por la voluntad. El trabajo indirecto sobre las pasiones, para lograr su regulación y servicio a los fines de la razón, quizá sea una de las marcas distintivas de la propuesta cartesiana, ya que en su sistema de moral, no apuesta por un rechazo o batalla directa contra nuestros impulsos y deseos desbordantes, sino su enrutamiento consciente, en cuya labor, la imaginación, ciertos hábitos de vida, y la voluntad adecuadamente encaminada, juegan un lugar central.

Conclusión

La disciplina moral implica en general, adoptar una forma de vida habitual relacionada, por una parte, a la firme voluntad de hacer el bien, y por otra, a entrenarse en el autocontrol, es decir, en el dominio sobre las pasiones vigilándolas y tratando de regularlas metódicamente. Este último punto es quizá el fundamental ya que sin el dominio propio, toda buena intención sería algo esporádico y el recto obrar no sería constante. Así, si la máxima preocupación en las ciencias es conocer la verdad, en moral la máxima preocupación del individuo consistirá en estudiar sus propias pasiones para poder regularlas según el caso y adquirir el dominio sobre sí mismo.

Si bien algunas de las reflexiones cartesianas sobre la moral, no se alejan mucho del legado antiguo sobre el asunto de las pasiones y el cultivo de la virtud, es posible reconocer una propuesta ética definida centrada tanto en el ejercicio de la razón como de la voluntad, que resulta estimulante al revelar un cuerpo de filosofía orientado tanto a la adquisición de conocimiento como a la obtención de dominio propio y al saber tomar decisiones adecuadas ante las vicisitudes de la vida cotidiana.

Bibliografía

1. DESCARTES, R. (1967) *Obras Escogidas*, Trad. de Ezequiel de Olaso - Tomás Zwanck, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
2. DESCARTES, R. (1994) *Discurso del Método. Tratado de las Pasiones del Alma*, Trad. de Eugenio Frutos, Barcelona, RBA Editores.
3. DESCARTES, R. (1977) *Meditaciones Metafísicas*, Trad. de Vidal Peña, Madrid, Editorial Alfaguara.
4. DESCARTES, R. (1945) *Cartas sobre la Moral*, Trad. de Elisabeth Goguel, Buenos Aires, Editorial Yerba Buena.

Desiderata sobre la historia de la ciencia en Colombia

Carvajal Godoy, Johman, *El desarrollo del pensamiento moderno: la filosofía de la naturaleza de Descartes*, Medellín, Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2007, 270pp.

La lectura de este libro me ha permitido corroborar una serie de inquietudes acerca de las formas en que se realiza la historia de la ciencia en Colombia. El libro es un claro ejemplo de las inquietudes que me asaltan desde que entré en contacto con los trabajos que se producen en nuestro país en esta disciplina y que se hicieron aún más visibles en el caso del libro del profesor Carvajal, pues en la contra-carátula se afirma que es el resultado de una tesis doctoral de la universidad que lo publica y que recibió la calificación de *Summa cum laude*. El interés en reseñarlo está motivado, pues, porque se esperaría del libro una investigación actualizada que permita avanzar en la comprensión de los temas de los que se ocupa. Pero la conclusión que se obtiene después de su lectura es bastante alejada de mi pretensión y expresa un problema general de los trabajos en historia de la ciencia que se realizan en nuestro país: la historia de la ciencia en Colombia, en la mayoría de los casos, ha sido un ejercicio ensimismado, aislado de los problemas de la disciplina, sin conexión –en muchos casos, ni siquiera bibliográfica– con las comunidades de investigación que trabajan en otros países en ella. En consecuencia, se terminan presentando como novedades

temas que han sido debatidos ampliamente en la disciplina y se corre el peligro de confundir lo que desconoce el autor con lo que no se ha discutido en la historia de la ciencia. Enmarcaré mi análisis del libro en este contexto, exponiendo en primer lugar algunas dificultades propias de la historia de la ciencia como disciplina específica que se agudizan en el contexto colombiano y que, finalmente, se ven claramente expresadas en el texto del profesor Carvajal. Antes de hablar del libro, presentaré al lector algunos elementos que pueden servirle de contexto para entender mis apreciaciones acerca del mismo.

La historia de la ciencia como disciplina específica

Los orígenes de la historia de la ciencia como disciplina, es decir, como un campo específico, con temas y problemas propios y con comunidades profesionales dedicadas exclusivamente a su desarrollo, son difíciles de ubicar en un momento específico. Las grandes obras clásicas, por lo general, contienen afirmaciones que pueden considerarse históricas, por cuanto se ocupan de conceptos científicos para ponerlos en contextos específicos y trazar así líneas de desarrollo de los saberes. Es bien conocido, por ejemplo, que Aristóteles recurre constantemente a una exposición de las ideas de sus antepasados e incluso de sus contemporáneos para ubicar sus problemas; que Copérnico reconoce que el sistema heliocéntrico había sido propuesto, antes que él, por Filolao y Aristarco; que Hobbes se ubica en el panteón de héroes de la Revolución Científica, como creador de la Ciencia Civil, al lado de Galileo, Kepler y Harvey. Sin embargo, estas afirmaciones, que en muchos casos están relacionadas

con los métodos de trabajo de los autores o con intereses propagandísticos de sus propias obras o de sí mismos, no pueden considerarse en sentido estricto un campo específico, según la definición ofrecida al inicio de este párrafo.

Los orígenes de la historia de la ciencia como disciplina están relacionados, por un lado, con los intereses nacionalistas de historiadores y científicos del siglo XIX y, por otro lado, con los pasatiempos de algunos científicos que, en no pocos casos, durante su vejez, se dedicaron a la construcción de narrativas heroicas, exaltando la continuidad de las ciencias y el inexorable beneficio humano que derivaba de su progreso y difusión. Sólo hasta inicios del siglo XX, con los trabajos de George Sarton y Alexandre Koyré, el interés por comprender el desenvolvimiento histórico de la ciencia se convirtió en el centro de atención de un número cada vez mayor de especialistas provenientes de la filosofía, la historia e incluso de las ciencias mismas. En muchos casos, no obstante, este interés estaba supeditado a demostrar una concepción ahistórica de la ciencia que se manifestaba, sin embargo, en escenarios históricos concretos. De allí que la denominada Revolución Científica de los siglos XVI y XVII se convirtiera en el episodio central y dominante de la disciplina, por cuanto en ella, sostenían, el mundo se había hecho “moderno”. Los trabajos de Herbert Butterfield, Alfred Rupert Hall, Alexandre Koyré, Edwin Arthur Burt, por mencionar sólo algunos, contribuyeron decisivamente a concentrar la historia de la ciencia en el estudio de este episodio y a definir, a partir de él, los rasgos característicos de la disciplina.

Paralelo al desarrollo que acabo de esbozar, manifestado en un creciente número de congresos, libros y revistas dedicados a la Revolución Científica en particular y a la historia de la ciencia en general entre 1930 y 1950, los filósofos de la ciencia se ocuparon de la historia de la ciencia en la medida en que servía como ejemplo de sus modelos de racionalidad, como punto de toque de sus definiciones normativas y abstractas con “hechos” –los episodios históricos. Así, desde el positivismo lógico hasta el mismo Popper, la historia de la ciencia ocupó un lugar de *sierva* que permitía argüir a favor o en contra de diversos modelos de racionalidad. En medio de estos contextos se publica en 1962 la primera edición de *La estructura de las revoluciones científicas* de Thomas S. Kuhn, que pretendía señalar las deficiencias de las concepciones *filosóficas* de la ciencia a partir del reconocimiento de los nuevos problemas y temas planteados por los historiadores. En efecto, en su provocativa introducción Kuhn afirma que

El resultado de todas estas dudas y dificultades es una revolución historiográfica en el estudio de la ciencia, aunque dicha revolución se encuentra en sus primeras etapas. Gradualmente y, en muchos casos sin darse cuenta completamente de ello, los historiadores de la ciencia han comenzado a plantear nuevas clases de preguntas y a trazar diferentes líneas de desarrollo de las ciencias, frecuentemente menos acumulativas. En vez de buscar las contribuciones permanentes de una ciencia más antigua a nuestra ciencia presente, intentan desplegar la integridad histórica de dicha

ciencia en su propio tiempo. *Se preguntan, por ejemplo, no acerca de la relación entre los puntos de vista de Galileo y los de la ciencia moderna, sino más bien acerca de la relación entre sus puntos de vista y aquellos de su grupo, i.e. sus profesores, contemporáneos y sucesores inmediatos en las ciencias.* Además, insisten en el estudio de las opiniones de dicho grupo y otros similares desde el punto de vista –usualmente muy diferente de aquel de la ciencia moderna– que concede a dichas opiniones la máxima coherencia interna y el ajuste posible más cercano a la naturaleza. Vista a través de las obras que resultan, quizá mejor ejemplificadas en los escritos de Alexandre Koyré, la ciencia no parece completamente la misma empresa tratada por los representantes de la tradición historiográfica anterior. Por implicación, al menos, estos estudios historiográficos sugieren la posibilidad de una nueva imagen de la ciencia.¹

Así escribía Thomas Kuhn en 1962. Las palabras de Kuhn manifestaban y, a la vez, presagiaban, el surgimiento de las unidades académicas específicas dedicadas en gran medida a la historia de la ciencia. De este modo, en universidades norteamericanas, tales como Indiana, Nortre Dame, Harvard y la New School for Social

1 Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, 3^a edición, Chicago, Chicago University Press, 1996, p. 3 El énfasis es añadido y le ruego al lector que lo tenga presente durante mi análisis del libro del profesor Carvajal (la traducción de este y las demás obras que se citan del inglés es mía).

Research, se crearon grupos y departamentos que incluían como eje la investigación en historia de la ciencia. Por su parte, el Reino Unido comenzaba a ver el surgimiento de departamentos en las universidades de Oxford, Cambridge y Londres, y de espacios interdisciplinarios como la Science Studies Unit de la Universidad de Edimburgo. Con estos llegaron también los primeros programas de posgrado en la especialidad. Sin embargo, estos primeros historiadores de la ciencia provenían –y provienen los actuales– de disciplinas con herramientas tan distintas como la ciencia, la filosofía o la historia.

Actualmente, la historia de la ciencia, si bien cuenta con espacios concretos en las universidades, revistas especializadas y sociedades nacionales e internacionales, continúa nutriéndose de profesionales entrenados principalmente en ciencias, filosofía o historia. Esto le imprime rasgos diferentes a sus trabajos, si bien pueden encontrarse herramientas recurrentes y temas y problemas comunes. Debido a que no existen programas profesionales específicos en historia de la ciencia, es un campo aún con fuertes rasgos provenientes de otras disciplinas. No obstante, es un campo vigoroso, con sociedades nacionales e internacionales, congresos, publicaciones específicas, programas académicos y cohesión. Esto último, debido a que es un área joven –comparada con disciplinas como la filosofía.

La historia de la ciencia en Colombia

El nombre de esta sección puede ser engañoso pues, para algunos, puede hacer referencia al cultivo de la historia de la ciencia como disciplina en nuestro país

y para otros al estudio de los problemas del desarrollo histórico de la ciencia en Colombia. Debido a que lo segundo se resume en desarrollos aislados y deriva de lo primero, me referiré únicamente a lo primero. Adicionalmente, el texto del profesor Carvajal se ubica en el primer sentido. Sin embargo, es importante aclarar que no considero que en Colombia no se han realizado investigaciones sobre temas pasados de los desarrollos concretos de la ciencia en nuestro país; quiero decir que estos estudios están lejos de hacer parte de la disciplina, por cuanto en la mayoría de los casos se limitan a biografías hagiográficas, a historias de centros o academias específicas que no ofrecen análisis de los desarrollos conceptuales ni de las transformaciones de las ideas científicas en Colombia o a ejercicios individuales que no logran impulsar tradiciones de investigación de aliento sostenido.

En cuanto al estudio de la historia de la ciencia en Colombia, en el primer sentido mencionado, no puede hablarse de una comunidad o de comunidades dedicadas específicamente a la historia de la ciencia y a la fecha no existen revistas dedicadas a la disciplina. En efecto, en la mayoría de los casos, quienes practicamos la disciplina estamos ubicados en Institutos o Departamentos de Filosofía o en las secciones de “socio-humanísticas” de las Facultades de Ciencias. En el primer caso, el estudio de la filosofía moderna y su inextricable relación con el surgimiento de la temprana ciencia moderna termina, de repente, llevando al filósofo más a los problemas de la historia de la filosofía y de la ciencia que al escrutinio filosófico de las teorías modernas. En otros casos, menos

afortunados para la disciplina, los filósofos dedicados a los problemas del conocimiento se han ocupado en estudiar textos clásicos de las ciencias con resultados algo desatinados, pues desconocen las dinámicas específicas del campo y continúan recurriendo a conceptos normativos o teleológicos tomados de la filosofía de la ciencia. En el segundo, en el de los científicos dedicados a las “socio-humanísticas”, la historia de la ciencia se convierte en el anecdótico, en la cronología o en la inexorable narración del progreso desde los errores pasados hasta los aciertos contemporáneos. En otras palabras, en la ampliación de los cuadritos destacados con anotaciones históricas que adornan los libros de texto en que se forman las nuevas generaciones científicas.

En los últimos años, los trabajos del ya fallecido profesor José Granés Sellares, de la Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional de Colombia, comenzaron a mostrar signos de esperanza para la integración de los ejercicios ensimismados con dinámicas más amplias, al menos en el sentido de recurrir a bibliografía producida por los especialistas que a nivel internacional trabajan actualmente en los mismos problemas. Desde la publicación de su tesis de maestría en filosofía, *Newton y el problema del empirismo: una exploración de las relaciones entre sus concepciones del conocimiento del mundo natural* (1988) pasando por *La gramática de una controversia científica. El debate alrededor de la teoría de Newton sobre los colores de la luz* (2001) hasta su último trabajo *Isaac Newton. Obra y contexto. Una introducción* (2005) –que incluye un anexo sobre Robert Boyle escrito por José Luis Cárdenas– el trabajo del profesor Granés mostró un

progreso que iba desde el interés por resolver unas inquietudes académicas personales, recurriendo a la bibliografía necesaria para tal fin sin preocuparse demasiado por rastrear los desarrollos específicos del campo hasta incluir en su último texto las temas, problemas y desarrollos más recientes de la compleja, cambiante y diversa historiografía newtoniana.

No pretendo, en estas breves líneas, ofrecer un panorama exhaustivo de la historia de la ciencia en Colombia, sino más bien manifestar en términos generales problemas del desarrollo de la disciplina en el país. Afortunadamente, se presentan casos individuales que se quedan por fuera de dicha generalidad, pero no son aún suficientes para configurar una comunidad nacional de estudiosos de historia de la ciencia.

No es el caso del texto del profesor Carvajal, que nos devuelve al escenario planteado un par de párrafos arriba: aquél en el que el estudioso revisa la obra de un clásico sin percatarse del contexto académico que ya ha adelantado estas revisiones. Por el desconocimiento del mismo, presenta como nuevo lo que en el contexto de la disciplina es de sobra reconocido y ha sido ya problematizado, alcanzando niveles especializados. Es aún más inquietante cuando se trata, como en este caso, de una tesis doctoral con calificación *Summa cum laude*, pues el propósito de una tesis doctoral es hacer avanzar una discusión al menos en un punto específico. En suma, el texto del profesor Carvajal tiene problemas en el planteamiento de su punto principal, en el contexto conceptual en que se ubica, en el desconocimiento de bibliografía

indispensable para tratar el tema del que se ocupa y, finalmente, en la forma de trabajo que escoge de acuerdo con su propósito.

Los estudios sobre Descartes y la novedad en su relación con la ciencia moderna

Al inicio de su libro, sostiene el profesor Carvajal que su libro “pretende reivindicar el trabajo científico de Descartes, es decir, su activa participación en el impresionante desarrollo del pensamiento moderno, sus límites, alcances, contrastes, novedades; en fin, todo aquello que nos permita trazar una línea entre lo que realmente contribuye a la construcción de la ciencia moderna y lo que pertenece a oscuras especulaciones dentro de su sistema conceptual científico. Y, en segundo lugar, contribuir de alguna manera a que una posible futura historia de la ciencia tenga en cuenta algunos de los aportes cartesianos, como aspectos necesarios para comprender cabalmente la edificación del pensamiento científico moderno, la construcción de su nueva noción del universo y, por ende, de nuestra novedosa posición en el Cosmos” (p. 11). Detengámonos en el primer punto: se trata de mostrar que Descartes desempeñó un papel importante en el desarrollo del pensamiento moderno. La afirmación sin más parece extraña, pues cualquier persona relacionada con la filosofía o la ciencia modernas sabe que esto fue así. Pero el profesor Carvajal precisa que se trata de diferenciar en Descartes aquello que contribuyó a la ciencia moderna de lo que son “oscuras especulaciones dentro de su sistema conceptual científico”. Esta tesis supone, en consecuencia, que las “oscuras especulaciones” cartesianas no contribuyeron al desarrollo de la ciencia moderna; que en Descartes hay aspectos

modernos y aspectos oscuros y que el trabajo del profesor Carvajal mostrará la conexión de los primeros con el desarrollo de la ciencia moderna. O, lo que puede ser peor aún: que las ideas modernas de Descartes son aquellas que contribuyeron al desarrollo de la ciencia moderna y las que no, pueden tildarse de “oscuras especulaciones”. El segundo punto, a saber, que esta distinción contribuirá a una “futura historia de la ciencia”, deriva su fuerza del éxito obtenido en el primero. Es decir, si se encuentra y delimita con claridad “lo que realmente contribuye a la construcción de la ciencia moderna” entonces será necesario que las “futuras historias de la ciencia” incluyan a Descartes y lo pongan en un lugar a la altura de Kepler, Galileo, Newton. En efecto, unas líneas antes, el profesor Carvajal ha atribuido al lector el conocimiento de la poca importancia o incluso de la omisión de Descartes en las historias de la ciencia: “Como es sabido, en la historiografía científica, la física cartesiana es escasamente mencionada. A veces nunca. Y cuando se le aborda, en ciertas ocasiones es contrastada con los excelentes logros de la ciencia moderna de la primera mitad del siglo XVII, especialmente los de Kepler y Galileo, señalando la incoherencia de los trabajos científicos de Descartes” (p. 10). Afirmaciones semejantes se repiten a lo largo y ancho de su libro.

Desafortunadamente para el profesor Carvajal –pero, por fortuna, para los historiadores de la ciencia– no hay que esperar hasta el futuro para que la historia de la ciencia incluya a Descartes en su panteón de héroes modernos –en las versiones anteriores a los años de 1950– o para que considere a Descartes y al cartesianismo

como puntos importantes en el surgimiento de la ciencia moderna. Incluso basta con viajar un poco al pasado, a los textos ya clásicos de la historia de la ciencia, fundacionales de la disciplina, para encontrar a Descartes entronizado. En efecto, ya desde los *Estudios galileanos* publicados en 1939, había reconocido Koyré el tratamiento cartesiano del movimiento de los cuerpos y su aporte fundamental a la Revolución científica. Y sucede allí lo contrario a lo que plantea el profesor Carvajal: no es un contraste que ponga los logros científicos de Descartes por debajo de Galileo, por ejemplo, sino muy al contrario. En efecto, dice Koyré, refiriéndose al tratamiento galileano de la teoría del impulso que “son transformaciones que sin duda Galileo no efectuará por entero: será necesario esperar a Descartes y a Newton”.² En su más famoso libro, *Del mundo cerrado al universo infinito*, publicado en 1957 y traducido al español en 1979, Koyré considera nuevamente el aporte científico de Descartes en dos capítulos: en relación con la materialización del espacio y, finalmente, en cuanto a la polémica acerca de la extensión indefinida o el espacio infinito.³ Finalmente, en sus póstumos *Estudios Newtonianos*, analiza Koyré con el método juicioso de escudriñar los conceptos la relación entre Descartes y Newton, en un capítulo que ocupa casi una tercera parte del libro y en el que afirma abiertamente que por cerca de medio siglo el mundo fue cartesiano antes que newtoniano.⁴ En el clásico *The*

2 Koyré, Alexandre (2005 [1939]) *Estudios galileanos*, traducción al español de Mariano González Ambóu, novena edición en español, México, Siglo XXI, p. 89.

3 Koyré, Alexandre (1957) *From the closed world to the infinite universe*, Johns Hopkins University Press.

4 Koyré, Alexandre (1968) *Newtonian Studies*,

Origins of Modern Science de Herbert Butterfield, publicado también en 1957, reconoce el autor en el capítulo dedicado a Bacon y Descartes el papel protagónico de este último en la segunda mitad del siglo XVII al punto tal de atribuirle el origen de una “Escuela francesa”, que glorificaba a Descartes y privilegiaba el método deductivo. El mismo Butterfield reconoce que “Encontraremos que este personaje [Descartes], al igual que Galileo, reaparece en varios aspectos en la narración de la revolución científica, extendiéndose por completo en lo que queda del siglo XVII”.⁵ De manera semejante, podríamos tomar como ejemplo de historias de la ciencia que no sólo mencionan sino que tratan directamente con Descartes las obras de Alfred Rupert Hall, Alistair Crombie, Edwin Arthur Burt, James McGuire, Richard Westfall, Marie (Boas) Hall, considerados ya como historias clásicas de la ciencia y cuyos detalles han sido ampliamente discutidos, debatidos e, incluso, rebatidos. Todos ellos reconocían que Descartes jugó un papel *central* en el surgimiento y desarrollo de la Ciencia Moderna. Algunos le atribuyen más importancia que otros, pero todos reconocen su lugar preeminente al lado de Kepler, Galileo y Newton.

Además de las historias clásicas de la ciencia, las historias más recientes de la revolución científica dedican tratamientos considerables a Descartes, incluso aquellas que tienen énfasis más en lo experimental y anglosajón, tales como las de Catherine Wilson, Margaret Osler, Steven Shapin o

John Henry. En los últimos años se han presentado también interesantes desarrollos en los estudios cartesianos. La publicación de las *Critical Assessments* de Descartes, en 1991, recogió útilmente los estudios sobre Descartes de los últimos 30 años y generó un nuevo impulso representado, por ejemplo, en el nombre de Stephen Gaukroger. En efecto, la biografía intelectual del profesor Gaukroger, publicada por Oxford University Press en 1995 y en la que muestra el contexto histórico y conceptual del pensamiento cartesiano, ha colocado nuevamente en el terreno de la historia los aportes filosóficos cartesianos que, por su impacto en Occidente, se han considerado como atemporales y ha *reivindicado* además la filosofía natural de Descartes mostrando la riqueza de su sistema conceptual y el impacto que ejerció sobre los círculos sociales que rápidamente lo consideraron un gran filósofo natural y, en consecuencia, extendieron su programa a lo largo de Europa durante la segunda mitad del siglo XVII. Los estudios del profesor Gaukroger, a su vez, son la consecuencia de una serie de replanteamientos sobre Descartes realizados por estudiosos como Daniel Garber, John Cottingham, Gary Hatfield, entre otros. Incluso los aspectos vitales de sus contribuciones están contenidos en el *Cambridge Companion to Descartes*, publicado en 1992. Cabe destacar que el texto del profesor Carvajal no cita ninguno de estos autores.

El punto principal del profesor Carvajal, luego de reconocer en términos generales el contexto de los estudios de la revolución científica, aparece como superfluo y se agudiza aún más dicha percepción cuando se acerca uno brevemente

Chicago, University of Chicago Press.

5 Butterfield, Herbert (1957) *The Origins of Modern Science 1300-1800*, New York, Bell & Sons.

a los estudios contemporáneos sobre Descartes. Presenta como novedad lo que se viene haciendo en constante aumento desde hace casi un siglo. De otro lado, obvia en una investigación doctoral los desarrollos recientes acerca del tema que trata. Recientes, de los últimos 80 años.

El desatinado punto de inscripción de su libro lo lleva, evidentemente, a un tratamiento también innecesario en la historia de la ciencia –y de la filosofía–, por ser de sobra conocido: a plantear que Descartes estaba discutiendo con Aristóteles. Pero no con el Aristóteles que nosotros conocemos, sino con las versiones desarrolladas durante la Edad Media –otro tema ya de amplia difusión.⁶ En consecuencia, el profesor Carvajal dedica a estas narrativas sendos capítulos, en los que ignora nuevamente los detallados estudios históricos recientes –y los clásicos– acerca de la historia de la ciencia antigua, medieval y renacentista. No me detendré a examinar este punto en detalle, pues no quiero agobiar más al lector con listas de autores y textos ya clásicos que el profesor Carvajal no menciona. Extraña incluso que sus citas de Platón sean tomadas de la poco confiable traducción de Aguilar (pp. 23y ss), que para discutir el análisis de conceptos importantes de Aristóteles se remita a la introducción del traductor de la Física para Gredos (p. 16), que su fuente de interpretación de Aristóteles sea Jaeger retomando la tesis bastante discutida ya de que sus obras se

pueden clasificar tomando como eje la distancia con respecto a Platón (pp. 17-25), que su fuente más reciente de historia de la ciencia en la Antigüedad sea Farrington (de 1936) y que para el tratamiento de la Edad Media se limite a Étienne Gilson. No es necesario mencionar que los estudios sobre la ciencia en la Antigüedad, la Edad Media y el Renacimiento son hoy tan dinámicos y complejos como los estudios sobre la Revolución Científica. Basta con remitirse a la colección de las *Cambridge History of Science*, publicados en las décadas de 1990 y 2000, en cuyos inmensos volúmenes divididos por períodos se aprecia el esfuerzo sintético de los especialistas por presentar complejos desarrollos académicos de los últimos años en pocas páginas. De nuevo, el tratamiento de temas ya trabajados ampliamente y de manera especializada por la disciplina, se convierten en generalidades y panoramas que se presentan, no ya como novedosos, pero sí como necesarios en el contexto de una discusión que mira hacia el futuro, pero que en realidad proviene del pasado.

Uno podría pensar que esta forma de trabajo –recurrir a textos clásicos en versiones poco confiables en cuanto a su traducción e ignorar los desarrollos en el campo– se presentan únicamente en el tratamiento de las ciencias antigua y medieval por no ser el tema central del libro. Aunque en el campo de la historia de la ciencia no es académicamente aceptable recurrir a evidencia problemática –como las traducciones de Aguilar– pensaría uno que no es tan delicado, pues se trata de un mero contexto. Sin embargo, el capítulo III, dedicado al “desarrollo del pensamiento moderno”, en el que se

6 Véanse por ejemplo, sobre el tema, la *Cambridge History of Science* o el *Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Sin embargo, no es necesario ir demasiado lejos: el mismo Koyré dedicaba ya extensas páginas al Aristóteles renacentista.

limita a presentar informes de lectura de las obras de Copérnico, Kepler y Galileo, se encuentra el lector de nuevo con los mismos problemas: los únicos comentarios y estudios que se citan son los de Alberto Elena (en sus introducciones a Copérnico, Digges y Galileo), de Carlos Solís (en su introducción a Kepler y Galileo), a Arthur Koestler y a Koyré (¿No es paradójico que se cite a Koyré y se omita que él ya había trabajado, en el pasado, el tema de Descartes en la Revolución Científica?). En cuanto al tratamiento de los clásicos, es preocupante que el autor cite, por ejemplo, la *Astronomia Nova* de Kepler de la traducción de la obra de Koestler al español. Escrita en latín, traducida al inglés en el libro de Koestler y luego traducida al español de allí, el texto no es un referente preciso para una investigación rigurosa. En los demás casos, las citas son de las versiones existentes al español –no siempre libres de problemas y, en particular, el *De revolutionibus*, pero no ahondaré en el tema.

Luego de que se nos ha dicho que el libro tratará sobre Descartes, pero se nos ha tenido por 175 páginas leyendo de otros temas por necesidad del argumento, entre lugares comunes y puntos desactualizados, bajo el pretexto, por ejemplo, en el caso del estudio sobre los otros “modernos” que no es más que ilustrativo, llegamos por fin al último capítulo, titulado “La filosofía de la naturaleza cartesiana”. El autor nos introduce de nuevo en la “historia de la ciencia” que ha ignorado a Descartes –esa que parece ser sólo de su conocimiento– y nos reitera que “las referencias a Descartes son mínimas, por no decir, insignificantes” (pp. 177-178). Cuando uno espera entonces el estudio de los conceptos cartesianos, se

encuentra de nuevo con un tratamiento ilustrativo y no exhaustivo de Descartes. Si el propósito es reivindicar los trabajos científicos de Descartes, o su producción sobre filosofía natural para utilizar términos no tan anacrónicos, en el contexto de la revolución científica, uno espera que el profesor Carvajal muestre la manera en que las ideas cartesianas fueron concebidas, planteadas, la recepción que tuvieron y la influencia que ejercieron. Ya Kuhn en 1962, en la cita anterior, había reconocido como mérito de la “nueva historiografía” –la de las décadas de 1930 a 1960– que *no* se preguntaban acerca de la relación entre digamos, Descartes y los otros grandes de la modernidad, sino entre este y sus seguidores, discípulos, críticos. Los desarrollos en historia de la ciencia, por ejemplo, lo han hecho los últimos años de manera muy detallada en los casos de Newton, Galileo, Kepler y de figuras menos rimbombantes como Boyle, Hobbes, Sydenham, Tycho Brahe, Isaac Barrow entre otros. De hecho, Gaukroger hace el ejercicio con Descartes en su reciente *The emergence of a Scientific Culture* que seguramente el profesor Carvajal no incluyó por la obvia razón de que apareció en el mismo año en que se publicó su libro. Sin embargo, las conexiones históricas que establece el profesor Carvajal son muy débiles y no están soportadas por evidencia textual. En los pocos casos en los que se aparta de citar y comentar en orden cronológico las obras de Descartes, la conexión entre su análisis de Descartes y la influencia en el desarrollo de la ciencia moderna es una reiteración de lugares comunes. Por ejemplo, que las leyes del movimiento de Descartes fueron fundamentales para la formulación de las leyes del movimiento de Newton, porque

en Descartes, que no en Galileo y Kepler, se encuentra la concepción de un movimiento rectilíneo infinito a una velocidad constante sólo es posible en el universo cartesiano, que es “indefinido, ilimitado o infinito” (pp. 230-232). Algo semejante sucede con los demás temas que, según Carvajal, muestran la influencia e importancia de Descartes en la ciencia moderna: su tratamiento de los torbellinos celestes, central en la cosmología y la astronomía cartesianas, ocupa unas pocas páginas, citando únicamente a Descartes y obviando, por ejemplo, la importancia que este sistema tuvo como *plenum* –y, en consecuencia, como máxima expresión del mecanicismo de la primera mitad del siglo XVII, como reivindicación del epicureísmo en contra de las cualidades ocultas– no sólo para Newton en sus *Principia*, sino para las comunidades que terminaron generando las polémicas sobre el vacío lideradas por Pascal en el Continente y por Boyle en Inglaterra.

En términos generales, el libro no desarrolla satisfactoriamente su propósito –a pesar de lo desatinado que es. Desde el punto de vista metodológico, no es comprensible cómo la reivindicación del trabajo científico de Descartes, entendida como el estudio de su influencia en la formación de la ciencia moderna –aunque el autor use sistemáticamente el término “pensamiento moderno”, bastante difuso, pero que podemos entender por el contexto como ciencia moderna– se limita a la paráfrasis de las obras de Descartes y a anotaciones generales sin soporte textual considerable. Sorprende que, dado el estado de los estudios sobre la revolución científica en general y sobre Descartes en particular, el autor considere como indispensable dedicar

más de la mitad de su libro a reconstrucciones generales sobre la ciencia antigua, medieval y moderna. En la historia de la ciencia, no toda versión tiene que empezar desde el principio, desde el origen de los tiempos, desde Grecia. Gracias a que existen tradiciones, comunidades académicas, estudios, clásicos y, en fin, una disciplina, es posible insertarse en un contexto específico, asumir algunos supuestos y concentrarse en el tema propuesto.

La bibliografía citada por el autor logra explicar en gran medida los resultados obtenidos en su libro. Desafortunadamente, como en toda bibliografía, son más visibles las omisiones que las inclusiones. Es razonable que un autor no lea todo lo que se ha publicado sobre un tema o autor y menos tratándose de un gran clásico como Descartes –aunque para el profesor Carvajal sea nuevo en la historia de la ciencia. No obstante, para el nivel de una investigación doctoral y dado el estado de los estudios sobre el autor en la historia de la ciencia, es notable que no se haya explotado la monumental edición de Charles Adam y Paul Tannery, disponible en las bibliotecas del país e incluso en Internet. Casi de ningún autor de la revolución científica se tiene la fortuna de contar con una edición juiciosa de sus obras completas, incluyendo su reveladora y voluminosa correspondencia, esencial para un trabajo sobre la formación de su pensamiento. En efecto, el profesor Carvajal sólo consulta, de esta versión, las *Reglas* y las *Meditaciones* de una fuente en internet. Con mayor razón extraña que en una investigación como esta no se haya recurrido a otros textos.

A lo largo del texto, el profesor

Carvajal manifiesta el poco reconocimiento que hace la historiografía científica de Descartes. Sin embargo, en las que él mismo cita en su bibliografía (Crombie, Koestler, Koyré y Kuhn) hay un reconocimiento explícito del papel de Descartes en la formación de la ciencia moderna. Sin embargo, de éstas, las más recientes son las de Koyré, que datan de la década de 1950. Extraña entonces la omisión de las demás historias clásicas, como Hall, Burt y, mucho más recientes y necesarias para su investigación, las de Wilson, Westfall, Osler, Shapin, Garber y Henry. Incluso Paolo Mancosu, Helen Pycior y Peter Dear conceden a Descartes un lugar destacado en sus narrativas sobre la matematización en el siglo XVII. Ya he mencionado mi extrañeza por la ausencia de la biografía intelectual de Gaukroger de 1995, indispensable en los estudios sobre Descartes, y que realiza con más atino y con precisión algunos de los objetivos del texto del profesor Carvajal, al igual que la omisión de las *Critical Assessments* de 1991, que le hubieran procurado un panorama más poblado para plantear su hipótesis. Pero algunas de las obras citadas son también de extrañar, tales como el *Aleph* de Borges, o el libro *La aventura del universo. De Aristóteles a la teoría de los cuantos: una historia sin fin* de Timothy Ferris, un libro general de divulgación científica, más que una historia de la ciencia. Con la excepción de Desmond Clarke y Laura Benítez, la bibliografía recurre a pocos textos de relevancia en el campo de la historia de la ciencia y que de poco sirven para el propósito manifestado por el autor, tales como algunas obras de Heidegger, otras de Mario Bunge, *El problema de la vida* de C.U.M. Smith, la compilación sobre presocráticos de

Kirk, Raven y Schofield, entre otros. La bibliografía primaria, en resumen, omite textos básicos de consulta obligatoria para cualquier investigación sobre Descartes y la bibliografía secundaria muestra una omisión y un desconocimiento considerable de las discusiones de los últimos 50 años en el dinámico y cada vez más creciente campo de la historia de las ciencias.

En conclusión, el texto del profesor Carvajal es de poca utilidad para los historiadores de la ciencia, pues presenta de manera general y poco detallada –aparte, como novedosa– una tesis que se viene planteando hace casi ochenta años y que se ha especializado y desarrollado con agudeza argumentativa de modo que ha producido una considerable bibliografía en las últimas décadas, que el autor desconoce en su libro. El desarrollo de la tesis es, desde el punto de vista metodológico, desacertado y las fuentes bibliográficas no sólo son insuficientes sino, en muchos casos, inadecuadas. Para los lectores no informados de la historia de la ciencia el libro puede pasar como un trabajo exhaustivo de revisión. Pero existen, incluso producidos en español, tratamientos que se acercan con más atino a análisis exhaustivos y contextualizados de Descartes, como los de la profesora Laura Benítez, citada en el Epílogo del libro.

Sergio H. Orozco Echeverri
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
shorozco@udea.edu.co