

Presentación

La revista *Estudios de Filosofía* para su edición número 44 presenta a sus lectores una serie de artículos sobre diferentes tópicos del pensamiento filosófico moderno y contemporáneo. En el ámbito de la hermenéutica, el trabajo de Darío Alberto Ángel Pérez, presenta una lectura de siete perspectivas metodológicas en las ciencias sociales a partir de las claves que ofrece la filosofía hermenéutica: la Fenomenología, la Teoría Fundada, el Estudio de caso, la Etnografía, la Investigación Acción Participativa –IAP–, la Cartografía social y la Investigación narrativa.

Sobre la filosofía kantiana tenemos tres contribuciones: Martín Arias –Albisu examina una dualidad en la concepción objetiva de la substancia de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Para esto analiza el esquema trascendental de la categoría substancia – accidente. Por su parte, Diana Hoyos Valdés nos expone un análisis sobre el renacimiento de la ética de la virtud y examina tanto el renacimiento del tema como el debate posterior, con el fin de plantear una posible razón para preferir la ética de la virtud. Y por último, Ileana P. Beade analiza algunas observaciones formuladas por Kant respecto de las dificultades implicadas en la selección y uso de los términos lingüísticos en el proceso de escritura filosófica. Frente a este punto considera la autora que dicho análisis no sólo resulta relevante para una reconstrucción general de su concepción acerca del lenguaje, sino que proporciona así mismo elementos significativos para analizar la distinción entre *concepto* y *palabra* formulada en el marco de la epistemología crítica.

José Barrientos Rastrojo analiza la metafísica que subyace a los estudios sobre el delirio, partiendo de la base del pensamiento de María Zambrano (zambraniano). Asimismo, estudia el esqueleto filosófico de las posibles salidas. Con ello, expone una visión cuyo foco es la naturaleza del acto liberador del delirio antes de las estrategias específicas de la curación.

María del Rosario Acosta López nos presenta un interesante estudio sobre el pensamiento de AbyWarburg acerca de la relación entre imagen, historia e historiografía del arte, a través del trabajo que realiza el autor en su texto “Profecía pagana en palabras e imágenes en la época de Lutero” (recogido en la compilación de textos *El renacimiento del paganismo* [Die Erneuerung der heidnischen Antike] (1932)).

Reinaldo Giraldo Díaz realiza una investigación a partir de Michel Foucault para mostrar que el filósofo francés no busca formular la teoría de un poder o de un sujeto universal y abstracto, sino mostrar la constitución histórica de las diferentes formas de sujeto en relación con los juegos de verdad.

Inmaculada Murcia Serrano busca demostrar que los argumentos esgrimidos para negar que la publicidad creativa puede ser considerada como artística, descansan sobre falsos fundamentos. Además hay que decir que en la medida en que se carece de un concepto definitivo y universal de “obra de arte”, resulta imposible negar con él el carácter artístico de la publicidad.

Álvaro David Monterroza Ríos desarrolla algunos elementos de lo que puede considerarse como una teoría general sobre los artefactos. El artículo presenta las bondades y deficiencias de los tres enfoques predominantes en las teorías ontológicas de los artefactos técnicos, los tres enfoques son: (1) funcional, (2) intencional y (3) dual.

Finalmente, el profesor Carlos Másmela Arroyave presenta un artículo titulado “Tiempo cíclico e instante en Cien Años de Soledad” en el que expone como él mismo lo dice: “El transcurrir *eónico* del tiempo traza un destino marcado por la imposibilidad de ajustarse a la secuencia cronológica del tiempo, y la frustración y el temor de la estirpe Buendía reflejan su impotencia para experimentar un tiempo decisivo o kairológico que se aparta del cronológico. Dicho destino es como un torbellino que se desgasta y deteriora progresivamente en su eje hasta la catástrofe. Se evidencia el *des-atino* del hombre por no disponer de la ocasión propicia que corresponda al caso de una oportunidad, cuando Macondo es devastado por el desgaste del eje. Su devastación, incaptable justo en el momento caótico del instante, deja entrever al mismo tiempo la supresión total del poder-ser del hombre”.

Francisco Cortés Rodas

Director

La hermenéutica y los métodos de investigación en ciencias sociales*

Hermeneutics and research methods of Social Science

Por: Darío Alberto Ángel Pérez

Grupo de investigación Ética y Política

Universidad Autónoma de Manizales

Manizales, Caldas – Colombia

E-mail: darangelus@gmail.com

Fecha de recepción: 17 de agosto de 2010

Fecha de aprobación: 20 de marzo de 2011

Resumen. Este artículo hace una lectura de siete perspectivas metodológicas en las ciencias sociales a partir de las claves que ofrece la filosofía hermenéutica: la Fenomenología, la Teoría Fundamentada, el Estudio de caso, la Etnografía, la Investigación Acción Participativa –IAP–, la Cartografía social y la investigación narrativa. Para cada tradición, se hace una descripción general y a continuación una contrastación con los criterios elaborados por la filosofía hermenéutica.

Palabras claves: hermenéutica; ciencias sociales; metodologías de investigación.

Abstract. This article gives a reading of seven methodological perspectives in social sciences, from the keys of Hermeneutics: Phenomenology, Grounded Theory, Case Study, Ethnography, Participatory Action Research-IAP- Social Cartography and narrative inquiry. For each tradition, there is a general description and then a contrasting the criteria developed by the hermeneutic philosophy.

Key words: Hermeneutics, social sciences, research methodologies.

Introducción

La crítica de Gadamer (1977) al método es la crítica a la idea de validez del conocimiento que se hace recaer en él, lo cual no implica que los métodos no sean útiles en el trabajo científico. No obstante, cuando se dispone de un “arsenal” metodológico, como ocurre en la actualidad, proveniente de muchas ciencias sociales y de múltiples tradiciones, como son expuestas por Creswell (1998), surge la pregunta por un posible criterio para juzgar esos métodos, o sus tradiciones en cuanto dispositivos para la aproximación a la facticidad del mundo de la vida.

* El artículo se encuentra vinculado al grupo de investigación: *Ética y política* de la Universidad Autónoma de Manizales.

La pregunta es si la hermenéutica, como reflexión sobre la interpretación adoptada como vía del comprender los fenómenos sociales, puede ofrecer criterios para elaborar una crítica de las tradiciones metodológicas utilizadas en las ciencias sociales. Este problema no es abordado por Creswell, aunque reconoce que “Sin lugar a dudas, mi enfoque también se dirige hacia el diseño o hacia los procedimientos y no hacia cuestiones filosóficas –las cuales, hay que reconocer, están indisolublemente unidas a los procedimientos–”¹ (Creswell, 1998: 5).

La investigación de Herrera (2009) afirma que muchos de los planteamientos de la filosofía hermenéutica se aproximan a la reflexión que, en forma independiente, realizan algunos de los científicos sociales en la segunda mitad del siglo XX. Es decir, Herrera está preocupado en su trabajo por encontrar los parentescos entre las ciencias sociales actuales y de éstas con la filosofía hermenéutica, con el propósito de buscar el probable aporte de esta filosofía a la reflexión de las ciencias sociales. El interés que nos ocupa ahora trata de poner una base crítica en medio de las tradiciones metodológicas que se han venido usando en diferentes disciplinas sociales, y que John Creswell recoge en el libro *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five traditions* (1998), y otras dos tradiciones que no están relacionadas en el libro de Creswell como son la Cartografía Social y la Investigación Acción Participativa –IAP–.

En este contexto, Herrera plantea que Gadamer no desconoce la utilidad de los métodos para el trabajo científico en ciencias sociales. Su crítica al método consiste en que el criterio de validez de las ciencias sociales no reside en los métodos, pero los métodos pueden ser herramientas que ayuden a la indagación de una cultura o de un texto (Herrera, 2009). De todas maneras, hay que hacer una distinción entre las herramientas metodológicas que contribuyen a una aproximación a un fenómeno social, cultural, histórico y los marcos metodológicos que comportan una postura epistemológica.

Las tradiciones metodológicas

En la descripción de Creswell, se abordan los métodos de carácter *cualitativo*, en oposición a las investigaciones *cuantitativas* que, según el autor, alcanzaron un hito hacia 1964, cuando Kerlinger publicó *Foundations of Behavior Research* (Fundamentos de la investigación de la conducta) (Creswell, 1998: 3). El hecho de que las investigaciones sean consideradas cuantitativas o cualitativas hace referencia al tipo de datos que se recogen, a las herramientas utilizadas en el proceso

1 La traducción de los textos de Creswell que se citan a continuación es nuestra.

de recolección de datos, a la forma de organizar los datos y al tipo de análisis que se realiza.

De todas maneras, el hecho de que las investigaciones sean consideradas cualitativas o cuantitativas no las define como más o menos positivistas, dialécticas o estructuralistas, por decirlo así. Ninguno de estos horizontes se vincula necesariamente al hecho de que en una investigación se utilicen datos cuantificables, herramientas estadísticas con uso de variables e indicadores o categorías para definir una cualidad del objeto investigado. Los números no son positivismo. Lo que caracteriza el positivismo es su valoración del método como criterio de validez. Y la intención de encontrar leyes, regularidades, mediante un procedimiento experimental para confirmar hipótesis obtenidas mediante un proceso de abducción. Es la separación de sujeto y objeto, con la consideración de que cualquier tipo de verdad en el sujeto proviene del objeto como adecuación del conocimiento al mundo objetivo mediante un método. Es el apego a las regularidades y el descarte de las singularidades. Es el afán explicativo por considerar un hecho como perteneciente a una clase. Eso es positivismo. No el uso de datos numéricos o su manejo estadístico.

Creswell se refiere a cinco tradiciones: los estudios de caso, la teoría fundada, la fenomenología, la etnografía y la biografía. Cada una de estas tradiciones metodológicas está referida a un autor en la siguiente forma:

Estoy satisfecho de haber encontrado una buena cantidad de libros recientes como el de Denzin (1989a) sobre la biografía, el de Moustakas (1994) sobre la fenomenología, el de Strauss y Corbin (1990) sobre la teoría fundada, el de Hammersley y Atkinson (1995) sobre la etnografía y el de Stake (1995) sobre los estudios de caso. Tomados como grupo, estas son las obras centrales en las que me baso principalmente para construir mi retrato de las cinco tradiciones y de sus aproximaciones al realizar investigaciones cualitativas académicas (Creswell, 1998: 5).

Una de las razones que esboza para la clasificación de las cinco tradiciones metodológicas cualitativas es que éstas tienen una afinidad con disciplinas específicas, puesto que:

...necesitaban emplear tradiciones que pusieran de manifiesto una imagen representativa de los abordajes en las disciplinas. Este criterio se cumple correctamente con la biografía originándose en las humanidades y las ciencias sociales, la fenomenología en la psicología y la filosofía, la teoría fundada en la sociología y los estudios de casos en las ciencias sociales y humanas y en áreas aplicadas como la investigación para la evaluación (Creswell, 1998: 5).

La decisión, recomendada por Creswell, de acogerse a una sola tradición contradice de alguna manera la consideración de Denzin y Lincoln (1994, citado por Creswell) que consideran las metodologías cualitativas como *bricolage*, y al

investigador como *bricoleur*, y admiten que las herramientas utilizadas pueden ser múltiples y se puede echar mano de cualquier método, mientras se conserve el rigor en el análisis y no se pierda de vista el objeto estudiado.

Este abanico de posibilidades investigativas no tiene el mismo nivel y el criterio disciplinar de Creswell no tiene un fundamento filosófico. Se trata simplemente de la conveniencia didáctica y de la tradición disciplinar, lo que hace de esta clasificación un conteo funcional. No obstante este sentido práctico, a continuación nos permitimos hacer algunos comentarios sobre cada tradición metodológica a la luz de la filosofía hermenéutica.

El estudio de caso

El autor en el que Creswell se basa para el *estudio de caso* es Robert Stake, según el cual, este tipo de estudios debe aplicarse a casos que merezcan una mirada especial porque justamente se salen de la norma en tanto sus características particulares los hacen inclasificables. Por este motivo, el primer problema que se plantea a este tipo de estudios en la dirección de Stake es la selección del caso. Dice Stake: “El caso es un sistema integrado. No es necesario que las partes funcionen bien, los objetivos pueden ser irracionales, pero es un sistema. Por eso, las personas y los programas constituyen casos evidentes. Los sucesos y los procesos encajan peor en la definición, y no es probable que los métodos que se abordan en esta obra sean de utilidad para su estudio” (Stake, 1998: 16).

Es este interés por el caso en sí mismo lo que hace que la perspectiva de Stake sea denominada por el autor como *estudio intrínseco de casos* y se diferencia de los estudios de caso *instrumentales*, usados para ahondar en un tema o confirmar una teoría, y los estudios de caso *colectivos*, que buscan establecer regularidades en una población, para lo cual se estudian varios casos. Su perspectiva parte de reconocer que el caso es especial frente a la normalidad o la generalidad. El mismo autor reconoce que se pueden realizar estudios múltiples de casos con un afán de representatividad, pero duda de que una muestra pequeña alcance representatividad para una población. Los casos, entonces, son siempre limitados en su número y se consideran excepcionales. Esta consideración de posible representatividad a la cual no alcanzan los estudios de caso es la aceptación tácita de que, para formular una teoría, se requiere una muestra de un número representativo de individuos de una población que permita establecer regularidades.

Según Stake, se debe a Fred Ericsson el énfasis en la interpretación en los estudios de caso. Y el propósito interpretativo, según él, no se vale de los

tradicionales recursos de otro tipo de investigaciones. Cuando diseñamos los estudios, los investigadores cualitativos no confinamos la interpretación a la interpretación de variables y al desarrollo de instrumentos con anterioridad a la recogida de datos, ni al análisis e interpretación para el informe final (Stake, 1998: 20). Lo que se requiere, según el autor, es un intérprete en el campo capaz de observar lo que el caso dice, y que permita encontrar los rasgos característicos de su sistema. De ahí que Stake considere que “Un buen estudio de casos es paciente, reflexivo, dispuesto a considerar otras versiones de Θ^2 . La ética de la precaución no está reñida con la ética de la interpretación” (ibíd.: 23). En la descripción metodológica, Stake indica que el estudio de casos no tiende a intervenir en la cotidianidad del caso estudiado, y anota las precauciones que suelen tomarse en los estudios etnográficos, donde se prefiere la observación directa que la entrevista y, adicionalmente, “intenta preservar las realidades múltiples, las versiones diferentes y a veces contradictorias de lo que sucede” (ibíd.: 23). Esta tendencia del “*caso único*” de Stake, pese a que tiene asomos de las teorías sociológicas que conservan el afán de la universalidad, y mantiene la distancia entre el objeto de estudio y el observador, tiene mucha mayor afinidad con perspectivas etnográficas como la que representa Geertz, que es analizada por Herrera (2009) como una reflexión del trabajo antropológico muy cercana al pensamiento hermenéutico. Las herramientas para la recolección de datos en este tipo de estudios son la observación, la entrevista y el análisis de documentos, aunque en muchas ocasiones no se descartan instrumentos llamados *cuantitativos* que permitan describir el caso o triangular la información.

Por su parte, la perspectiva de Yin (1994) para la definición del *estudio de caso* considera esta metodología como una vía inductiva que parte del caso para producir teoría mediante un proceso hipotético –*study's propositions*– que concluye en generalizaciones sobre una tipología. El término para denominar esta *tradicción* hace alusión a que el objeto empírico estudiado es una particularidad de una teoría que se asume en el estudio en forma lógica, y la aproximación al caso pretende encontrar la manera como esa teoría ilumina el entendimiento de una realidad social. El proceso de aproximación al hecho empírico se efectúa mediante estrategias metodológicas que permitan realizar dicha aproximación y analizar los datos a la luz de la teoría expuesta (Merriam, 1988: 58). En este sentido, el estudio de caso no busca hacer teoría de la sociedad con base en una aproximación empírica. El trabajo teórico es previo al abordaje empírico y se hace según una valoración y una crítica a las diferentes posturas que intentan explicar un fenómeno social y, de acuerdo con la posición teórica adoptada, se busca dar cuenta de un fenómeno abordado empíricamente.

2 Stake designa el caso con la letra griega Q (Theta) mayúscula.

La teoría asumida en el estudio de caso, por tanto, es una *teoría general de la sociedad* y toda aproximación empírica se hace a la luz de esta teoría que tiene pretensiones de universalidad. El llamado marco teórico es, pues, un trabajo categorial, lógico, sistemático, con arreglo a una teoría social. Y las razones para adoptar dicha teoría son, por lo general, extrateóricas y pertenecen más bien a una función valorativa o *ideológica*; entendiendo ideología como una postura de principios previos al abordaje teórico y al estudio del caso empírico, que puede ser de índole política o filosófica.

Se escucha con frecuencia, frente a este tipo de estudios, que “*hay que pararse en alguna parte*” y, “*desde allí*”, hacer la aproximación, y se complementa este afán de postura con una supuesta inconmensurabilidad de las teorías sociales entre sí. Es decir, si las teorías sociales son inconmensurables entre sí, no es posible tomar de una y de otra lo que convenga para un estudio, pues se asume que esta forma no permite claridad en la aproximación empírica, y más bien lo que hace es empañar el discurso teórico.

Esta postura sobre el estudio de caso suele proponer este tipo de investigaciones como exploratorias en las que se trabaja en áreas poco desarrolladas, con el propósito de generar hipótesis en procesos inductivos que permitan confirmaciones posteriores en un trabajo de generalización (Merriam, 1988: 13). Según Yin (1994), en el proceso metodológico es preciso establecer de antemano cómo se van a analizar los datos a la luz de la teoría propuesta, qué tipo de resultados se van a obtener y cuáles son los criterios para interpretar dichos resultados.

La postura exigida por Yin es, por supuesto, muy distinta a la que plantea la filosofía hermenéutica. En ésta, se trata de explicitar los supuestos con los que se aborda un fenómeno histórico, de modo que la teoría se constituye en una crítica de dichos supuestos en el enfrentamiento con el fenómeno. Pero en ninguna parte se dice que esos supuestos tienen que ser sistemáticos y que son inconmensurables con otros supuestos o que son la teoría que iluminará la aproximación al fenómeno. La postura que supone el estudio de caso así descrito es más bien la perspectiva que critica la hermenéutica, porque no se pregunta por la cosa sino que encuentra en la racionalidad de las teorías sociales una especie de universal explicativo de cualquier fenómeno, o al menos, de los fenómenos que ocurren en algún rango de la vida social. En la perspectiva de Stake, en cambio, hay elementos que la acercan a los postulados hermenéuticos, puesto que el interés se centra en el caso, que la explicación de éste no se remite a una teoría con pretensiones de universalidad y asume una ética de la interpretación como la forma de aproximarse a los hechos. No obstante, aún queda un sabor positivista por el reconocimiento de que el caso

se suele apartar de la norma de poblaciones a las cuales les cabe un análisis del tipo de Yin, pero la insistencia en la particularidad es cercana a la hermenéutica.

La teoría fundamentada

En el extremo opuesto a la última perspectiva expuesta de los estudios de caso, puede ubicarse la teoría fundamentada, desarrollada por Glaser y Strauss (1967), y que fue tomando dos vertientes desarrolladas por estos dos autores. Strauss y Corbin proponen procedimientos detallados, con instrumentos muy precisos, mientras que Glaser se distanció de esta forma instrumental argumentando que esa manera de proceder había llevado al método a “una descripción forzada, total y conceptual”, y se oponía a la teoría fundada “emergente” (Ekins, 1998).

La teoría fundamentada es definida por Strauss y Corbin (2002) como un método de análisis cualitativo de los textos escritos, obtenidos como resultado de entrevistas en profundidad o semiestructuradas. Se utilizan también observaciones directas que pueden ser registradas en video o en fotografía y que, en cualquier caso, deben tener un registro escrito. Esta definición indica que la teoría fundada tiene un énfasis especial en el procedimiento, tanto en el proceso de obtención de los datos como en su codificación en palabras de los incidentes recogidos en el proceso. Esta codificación en palabras claves permite posteriormente agrupar los datos en categorías, conceptos o *constructos* para establecer semejanzas y diferencias entre las categorías identificadas. De ahí la necesidad de definir con claridad el término *categoría* que va a permitir finalmente hablar de teoría.

Como se observa, el procedimiento no admite ninguna *categoría* que no esté referida a los datos. Esta elaboración radicaliza de tal manera la perspectiva opuesta al estudio de caso propuesto por Yin. En este sentido, como se verá más adelante, podría decirse que la metodología de la teoría fundada tiene un parentesco estrecho con la fenomenología, que pone *entre* paréntesis (*epokhê*) la carga del sujeto para dejar que *la cosa hable*. Sólo que la forma minuciosa de la elaboración instrumental de la teoría fundada para establecer relaciones dota a esta perspectiva de un alcance que no tiene la postura metodológica de la fenomenología.

Lo que en este tipo de estudios se llama *teoría* es el establecimiento de regularidades surgidas del objeto observado, de manera que no pretende elaborar una *teoría social* que tenga pretensiones de universalidad, sino que pretende establecer rasgos significativos y sistemáticos en el objeto de la investigación. Strauss y Corbin hacen una diferenciación entre lo que llaman *teoría sustantiva* y

teoría formal, donde la primera se refiere a las explicaciones de los informantes sobre su forma de percibir la realidad y la segunda es derivada del estudio y está mediada por un riguroso proceso de abstracción.

En este método, todo sistema interpretativo previo queda descartado por principio. Todo supuesto, todo prejuicio no es más que una interferencia en la percepción del objeto, y el método debe servir para limpiar este tipo de interferencias. En todo caso, si bien el ejercicio puede ser interesante para descubrir conscientemente los prejuicios del investigador, habría que probar que algún método es suficiente para anularlos o para dejarlos de lado en una investigación. El proceso de teorización se efectúa en arreglo a la definición de los conceptos, de acuerdo con sus propiedades específicas y sus dimensiones, y es llamado por los autores como *ordenamiento conceptual*. Las dimensiones son, para ellos, la intensidad que una persona le adjudica a una ocurrencia y la frecuencia con que esta sucede.

En la teoría fundada, el análisis cualitativo (categorial) de los datos y el análisis cuantitativo (frecuencia) de éstos son siempre auxiliares y lo que prevalece es la interpretación del conjunto, que tiene un momento en el proceso de estudio y que no debe adelantarse para no viciar los resultados.

En todo caso, la perspectiva de la teoría fundada establece una distancia entre el investigador y el objeto estudiado, por más que los *informantes* en un estudio se consideren *participantes* de la investigación. Hay una postura contemplativa en esta tradición por la busca de resultados de conocimiento comprendidos como regularidades, es decir, como cimientos de una perspectiva totalizante.

En el proceso de análisis de los datos, se establecen semejanzas y diferencias que conducen a categorías que reúnen y categorías que separan. Las primeras, las semejanzas, permiten la identificación de la categoría, la forma de sus atributos y las condiciones de su aparición. Las diferencias entre datos, o entre casos inciden en la elaboración de los atributos de las categorías, la identificación de subvariantes y la acotación de su alcance.

Así, el muestreo teórico no tiene un tamaño definido por cálculos probabilísticos, sino por criterios teóricos de saturación de las categorías investigadas, vale decir, hasta cuando el dato adicional que se recolecta no agregue información significativa a lo que ya se tiene.

El *Método de Comparación Constante* (MCC), como también se denomina a la teoría fundada, se orienta a afinar la obtención de información en un “*proceso en zigzag*”, que consiste en ir al campo para obtener datos, analizarlos, y regresar

al campo, obtener datos y analizarlos, de tal manera que se aplica la propuesta de Heidegger de la circularidad de la interpretación sobre la cual ya la hermenéutica del romanticismo elaboró el postulado del *círculo hermenéutico* que ponía a dialogar la parte con el todo y, en el proceso de trabajo, lo que ya se ha interpretado con el contexto. En la teoría fundada, se recomienda ir al campo tantas veces como sea necesario hasta comprobar que las categorías han sido saturadas, es decir, que la muestra no arroja información nueva. El proceso de esta circularidad pasa por una codificación que el investigador realiza hasta llegar a la codificación selectiva. Luego, se establecen los procedimientos de codificación, las operaciones básicas, la formulación de preguntas, la forma de hacer las comparaciones, y se proponen herramientas analíticas que le permiten al investigador realizar el análisis. Las herramientas contribuyen al ordenamiento de los conceptos para que emerja una teoría, esto es, una forma sistemática de explicar una realidad específica. Valles (1997) se refiere a este punto en los siguientes términos: “En el MCC, no hay un intento de verificar la universalidad ni la prueba de causas sugeridas u otras propiedades. Y al no haber prueba, este procedimiento únicamente requiere la saturación de la información. El objetivo no es tanto la verificación como la generación de teoría”.

La *categorización* es el proceso de clasificación conceptual de las unidades cubiertas por un mismo tópico. Las categorías contienen un tipo de significado respecto a diferentes eventos o procesos o personas relacionadas con el objeto de estudio.

La *codificación*, por su parte, es la operación mediante la cual se asigna a cada unidad un código propio de la categoría en la que se incluye dicha unidad. Los códigos que se asignan a las categorías consisten en marcas que se adjudican a las unidades de datos para indicar la categoría a la que pertenecen. Dichas marcas pueden hacerse mediante códigos numéricos, alfabéticos o cromáticos, de tal modo que un número, una letra, una abreviatura o un color corresponden a una categoría. Este proceso de señales está dirigido a facilitar la posibilidad de establecer relaciones en el proceso de análisis³.

Cuando en la teoría fundada se habla de saturación de una muestra, se refiere a que el objeto abordado puede hablar de un contexto más amplio, y no habrá nada nuevo en otros individuos del contexto que amplíen lo que la muestra revela. El trabajo de las comunidades científicas consiste, de alguna manera, en identificar

3 Es interesante saber que el programa Atlas-ti fue diseñado para el proceso de codificación de la teoría fundada.

nuevos elementos que amplíen la teoría. Una vez construida la teoría, se supone que ésta habla de la totalidad de un contexto, es decir, que es *teoría de la sociedad* (no teoría social).

La hermenéutica tendría que decir, respecto a esta perspectiva, que comparte con ella el afán por hablar según el fenómeno, por una parte, pero rechazaría la pretensión de abordarla sin supuestos, sin prejuicios, sin una carga de tradición que se hace consciente y que se transforma en el enfrentamiento con dicho fenómeno. En segundo lugar, la pretensión hermenéutica es una experiencia histórica más que un ejercicio contemplativo de saber. Es un comprenderse como ser histórico en el acontecer histórico.

La fenomenología

La fenomenología de Husserl deriva hacia una metodología por iniciativa del propio filósofo, lo que no ocurre en los pensadores de la filosofía hermenéutica, como Heidegger y Gadamer, inscritos, en todo caso, en una perspectiva fenomenológica. La postura de estos filósofos se relaciona con su crítica de la hermenéutica romántica considerada como un método universal de interpretación *de algo*, de un texto o de una cultura o de la historia. En todo caso, la metodología propuesta en la fenomenología no consiste en una descripción instrumental ni es un algoritmo rígido, sino más bien unos principios metodológicos y unos puntos que deben considerarse en la investigación.

Las características que Creswell reconoce en la fenomenología, que implican en su momento una novedad frente al método experimental o al método especulativo, buscan en primer lugar un retorno a las tareas tradicionales de la filosofía que habían sido desvirtuadas por la tradición empirista. Husserl intenta recuperar la antigua comprensión de la sabiduría, que se había desmoronado en pequeños saberes particulares por la visión del empirismo. En segundo lugar, la fenomenología comprende que la conciencia (*Bewusstsein*⁴) siempre tiene una intencionalidad. Es decir, la conciencia siempre es conciencia de algo, y por tanto siempre está ligada a un objeto, de manera que el objeto es objeto en tanto es un objeto para la conciencia. En este sentido, la fenomenología intenta superar el dualismo cartesiano que separa sujeto y objeto. En tercer lugar, el abordaje de un fenómeno requiere suspender los juicios previos que puedan producir distorsiones subjetivas. Esta suspensión temporal de los juicios es llamada *epokhé* por Husserl y constituye una actitud clave en el proceso investigativo como llamado a permitir que el fenómeno hable desde sí

4 Hegel distingue entre la *Bewusstsein* o conciencia del mundo y la *gewissen* o conciencia moral.

mismo. Finalmente, el propósito final husserliano de la investigación es el hallazgo de las *esencias* de las cosas, y en esto ha sido criticado como platónico por quienes han desarrollado posteriormente la fenomenología. Se trata, según Moustakas (1994, citado por Creswell), de “dejar a un lado las preconcepciones (*epoché*) y ... desarrollar estructuras universales basadas en lo que la gente experimenta y cómo lo experimenta” (Creswell, 1998: 54). Como se observa, el carácter platónico de la fenomenología de Husserl lo lleva a la pretensión de encontrar lo universal, lo cual se convierte, en palabras de Heidegger, en antifenomenológico.

El método fenomenológico es muy general y no constituye propiamente un procedimiento detallado, por tanto corresponde a cada estudio, según el objeto abordado, diseñar su propia manera de acercarse al objeto de su estudio (Polkinghorne, 1989: 44; citado por Creswell, 1998: 54). Pues bien, el método que surge de la fenomenología, en el resumen de Creswell (1998: 54 – 55), que por cierto es bastante sucinto respecto a las otras tradiciones, consta de los siguientes pasos generales:

1. El investigador explicita las perspectivas filosóficas de su aproximación, orientadas a percibir la manera como la gente interpreta un fenómeno (concepto de *epoché*).
2. El investigador se hace preguntas que le permitan explorar el significado de la experiencia para quienes la viven.
3. Se reúnen datos de quienes han experimentado el fenómeno en el proceso de investigación (el instrumento preferido es la entrevista en profundidad).
4. Los protocolos originales se dividen en declaraciones o afirmaciones horizontales. Después, las unidades son transformadas en núcleos de significados expresadas en conceptos psicológicos y fenomenológicos. Finalmente, estas transformaciones son agrupadas para hacer una descripción general de la experiencia, la descripción textural sobre lo que se ha experimentado y la descripción estructural de cómo fue experimentado.
5. El informe concluye cuando el lector comprende la esencia de la experiencia, reconociendo que existe un significado unificador de dicha experiencia.

Frente a este procedimiento, la hermenéutica desarrolló una crítica que la hace apartarse de sus postulados más tradicionales. En primer lugar, el *haber previo* de

Heidegger no es considerado por los hermenéuticos como un defecto del sujeto para abordar el fenómeno, como sí lo considera Husserl, y por eso el primer paso de su método es poner entre paréntesis ese haber previo. No se trata, pues, de un problema de dificultad metodológica, sino de contrasentido, derivado de la consideración de que el conocimiento es un asunto de un sujeto que se enfrenta con un fenómeno en tanto objeto. Y lo primero que Heidegger comprende es que se debe

...evitar el esquema de que hay sujetos y objetos, conciencia y ser; de que el ser es objeto del conocimiento; que el ser verdadero es el ser de la naturaleza; que la conciencia es el “yo pienso”, esto es, yoica, la yoidad, el centro de los actos, la persona; que los yoes (personas) tienen frente a sí lo ente, objetos, cosas de la naturaleza, cosas del valor, bienes. En fin, que la relación entre sujeto y objeto es lo que se ha de determinar y que de ello se ha de ocupar la teoría del conocimiento (Heidegger, 2007: 105).

En esta forma, el *haber previo* de Heidegger, que no es subjetivo sino histórico social, está integrado en el proceso de conocimiento de manera ontológica. Cualquier intento de aislarlo y de ponerlo en suspenso es ahistórico. Por otra parte, Heidegger critica la pretensión de una ausencia de perspectiva, puesto que eleva a principio la falta de crítica, “haciéndola figurar explícitamente entre las consignas de la apariencia suprema idea de cientificidad y objetividad, contribuyendo así a extender una ceguera radical” (Heidegger, 2007: 107). Heidegger demuestra cómo el ver sin perspectiva también es un ver y no puede haber un ver sin punto de vista, sólo que la pretensión de excluirlo como principio investigativo lo que hace es incorporarlo de manera acrítica.

El supuesto husserliano de descubrir las esencias universales que, según él, son las que permiten la comunicación, el acceso a lo otro, criticado por Gadamer (1977) como platonismo, conduce a ignorar precisamente aquello que hace que el fenómeno sea particular, es decir, un ser que transcurre en el tiempo y que no se repite. En este sentido, la fenomenología husserliana busca un algo común que permita la comunicación entre los sujetos, que no puede ser otra cosa que la esencia platónica. Por eso, esta tradición metodológica aún se encuentra atrapada en el dualismo y, pese a que tiene en la actualidad muchos seguidores, responde a un momento inicial de la crítica al positivismo. Husserl tenía aún un pie en el dualismo, lo que fue superado definitivamente por Heidegger, y por eso la pretensión de aferrarse a este tipo de fenomenología es ahistórico.

La hermenéutica resuelve el problema que deja abierto la fenomenología mediante la concepción del círculo hermenéutico, es decir, mediante la confrontación constante, en un proceso de diálogo, en el cual los dialogantes están abiertos siempre al ser del otro, y que tiene como resultado un saber que es *punto de vista* en el cual ya nadie puede reclamar su cuota, su porción, porque el resultado es nuevo y es histórico.

La etnografía

La investigación etnográfica, que tiene su origen en la antropología cultural a principios del siglo XX, fue considerada por muchos críticos como una perspectiva colonialista para investigar culturas exóticas en territorios remontados en el tiempo y en el espacio o en las colonias, que les permitieran a los países europeos establecer tratos provechosos con las culturas remotas, exterminadas literalmente por la devastación colonial. No en vano dice Lévi–Strauss, fallecido recientemente⁵: “Después de mi viaje a Brasil se ha confirmado lo que yo intuí, a saber, que esas tribus reducidas a grupos de 50 individuos habían sido mucho más numerosas, que no eran primitivos sino restos de sociedades y civilizaciones mucho más importantes que no resistieron la llegada de los europeos” (Martí, 2003: 1). La disciplina evolucionó con prontitud y los antropólogos encontraron rápidamente la diversidad cultural humana que empezó a retar al conocimiento occidental respecto de la historia y a los modos de abordar la vida social y natural. Entonces, la disciplina quiso conjurar su pecado original y empezó a evolucionar en sus métodos y en sus propósitos. Y, de ese modo, la antropología crece en el enfrentamiento con “*lo otro diferente*” lo que, a su vez, marca su planteamiento metodológico.

Creswell empieza la descripción de la etnografía de la siguiente manera:

Una *etnografía* es una descripción e interpretación de un grupo social, cultural o un sistema. El investigador examina los patrones observables y aprendidos del *comportamiento* del grupo, las costumbres y las formas de vida (Harris, 1968). Como un proceso y como un resultado de investigación, una etnografía es un producto de investigación típicamente encontrado en forma de libro completo. Como un proceso, la etnografía implica una observación prolongada del grupo, típicamente a través de *observaciones participativas*, en las cuales el investigador está *inmerso* en la vida cotidiana de la gente o por medio de entrevistas cara a cara y uno a uno con miembros del grupo. Los investigadores estudian los significados del *comportamiento*, el *lenguaje* y las interacciones de *grupos que comparten una cultura*.

El segundo aporte de la Antropología reside en su interés por la cultura, y la etnografía insiste justamente en ese aspecto al determinar prioritariamente algunos aspectos que observa de manera privilegiada, como los artefactos, las costumbres y el lenguaje. La cultura, según Creswell, es un “término amorfo, no algo en lo que “se pueda confiar”, sino más bien un algo que el investigador le atribuye a un

5 EL PAÍS de Madrid 03/11/2009. El famoso antropólogo Claude Lévi–Strauss falleció la madrugada del domingo [1/11/2009] en París cuando le faltaban unos pocos días para cumplir 101 años, según ha confirmado la Escuela de Altos Estudios Sociales. Había nacido en Bruselas, en 1908, de padres judíos franceses y dedicó toda su vida a explicar y explicarse el mundo desde la antropología. No sólo fue la principal figura en el mundo de la etnología a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, sino también un extraordinario escritor y un filósofo de primera magnitud.

grupo mientras busca patrones de vida diaria o cotidiana” (Creswell, 1995: 59). Él entiende el producto de una investigación como una descripción de patrones de vida cotidiana, que son el verdadero interés.

Creswell considera que los etnógrafos privilegian la observación de campo, las largas convivencias con los grupos objetos de estudio y conservan un interés por los aspectos simbólicos como exigencias del método, pero no menciona la necesidad de estas prácticas por el intento de conocer algo completamente desconocido que, en sus propios ciclos, invierte mucho tiempo. De ahí las dificultades que enumera para la utilización de las metodologías etnográficas, entre las que menciona la necesidad de irse a vivir al campo, los largos períodos de investigación y la exigencia de una comprensión del universo teórico de la Antropología cultural.

Por su parte, Herrera (2009) aborda el trabajo de Clifford Geertz, como uno de los pensadores en ciencias sociales que hace una reflexión sobre el abordaje de su objeto de estudio, cercana a los planteamientos de la filosofía hermenéutica. Herrera encuentra que el planteamiento de Geertz apunta a un reconocimiento del *giro interpretativo* en las ciencias sociales, lo cual no significa que cualquier interpretación es válida, sino que hay un predominio del lenguaje en la atención de los científicos. Para Geertz, la interpretación es el “ámbito en el que se producen las distintas visiones de mundo y el modo de hablar de ellas y, en este sentido [...] lo propio de las ciencias sociales” (Herrera, 2009: 48).

Por supuesto, la orientación a la cultura como interés de los científicos sociales significa un reconocimiento de la diversidad y la multiplicidad de formas de ser humanos y es una invocación a la posibilidad de diálogo intercultural, con el convencimiento de que éste sólo es posible si no se pretenden imponer unas formas culturales sobre otras, para lo cual “las ciencias sociales deben ayudar a crear una nueva conciencia que dé cabida a la diferencia y que conviva con lo heterogéneo del mundo” (Herrera, 2009: 50).

Se plantea, pues, la posibilidad del diálogo y de la mirada mutua entre las culturas, cuya constitución no depende sino de ellas. La comprensión de una cultura no puede realizarse sino desde ella misma, de modo que el enfrentamiento con otra cultura sólo puede ser entendido como diálogo. Con esta misma orientación, Geertz se plantea el reto de descifrar el pensamiento local sin imponer el marco interpretativo de la cultura a la que pertenece el investigador. Esto significa construir una “*hermenéutica cultural*”, pero, anota Herrera, “la hermenéutica ni norma ni prescribe a la etnografía como traducción. No es que de la hermenéutica se haya derivado algo así como un método etnográfico: más bien, éste puede ser leído como hermenéutica” (Herrera, 2009: 52).

Si bien hay una especial atención a no imponer el punto de vista del intérprete, su perspectiva no queda anulada, sino que se comprende como un diálogo y esta experiencia requiere tiempo y parte de una autointerpretación como cultura, como etnia que dialoga con otras culturas, con otras etnias. En esta forma, no se trata de anular los prejuicios, los supuestos propios, sino de ponerlos en juego en el diálogo intercultural, cuidando de que en ese diálogo no prevalezca la perspectiva de una cultura sobre otra.

Hay, de todas formas, un sabor de ciencia contemplativa en la Antropología y en la etnografía, donde un investigador de una cultura estudia otra cultura. Y allí, la participación de la cultura investigada es débil frente a la sistematicidad y la dedicación de los investigadores que llegan de fuera. Esto lo vio con claridad Orlando Fals Borda para proponer un modelo teórico no considerado por Creswell, que es la Investigación Acción Participativa IAP.

La Investigación Acción Participativa IAP

En el año 2000, Orlando Fals Borda fue invitado por la Universidad de Bath (Inglaterra) a escribir sus apreciaciones personales sobre la IAP para un *Manual Internacional de Investigación Acción* que publicó esta universidad. Lo que Fals Borda escribió entonces fue más o menos lo mismo que leyó posteriormente en el congreso mundial de IAP en Australia en septiembre del mismo año. Se trata de una reflexión que recoge treinta años de práctica y de trabajo de depuración derivados de discusiones intensas y agitadas investigaciones. En este texto, Fals Borda describe las principales formas de esa búsqueda, en la cual confluyen “una metodología participativa de investigación y una filosofía positiva de vida y de trabajo” (Fals Borda, 2009: 357).

La primera referencia del texto es al año 1970, cuando se replantea radicalmente la acción y se consolidan procesos de IAP, motivados por hitos en varios lugares del mundo como la aparición del pacifista Bhoomi Sena (Ejército de la Tierra) en Maharashtra, India, la culminación de un proyecto que había empezado hacía cinco años en Bunju en Tanzania la antropóloga Marja Liisa Swantz, la difusión del librito *Pedagogía del Oprimido* de Paulo Freire en Brasil. Esto indica el arraigo que tiene la IAP en procesos populares de emancipación. La publicación del libro *Contra el método*, de Feyerabend les “suministró munición adicional para avanzar en los empeños de transformación sociopolítica de nuestras sociedades”. En este sentido, se aleja de la pretendida objetividad e imparcialidad de las perspectivas de investigación de la sociología positivista. El desarrollo del pensamiento en ese

momento les permitió a los investigadores de la IAP formular tres retos relacionados con la reconstrucción científica y la reconstrucción emancipatoria. El primer reto se refiere a las relaciones entre ciencia, conocimiento y razón, el segundo a la dialéctica entre teoría y práctica y el tercero a la tensión entre sujeto y objeto.

Estos tres retos formulados por Fals Borda son preguntas de índole hermenéutica. Respecto a la primera relación, buscan a los investigadores que se habían apartado del empirismo lógico, del positivismo y del funcionalismo. De esta manera, toman de Kurt Lewin y Sol Tax el concepto triangular de la “investigación acción” (IA); de Daniel P. Moynihan estudian lo que se llamaron los “subaltern studies”; y del educador norteamericano Myles Horton, la práctica con los mineros de los montes Apalaches donde se aplicaba la IP. Tanto las referencias al contexto internacional de la crisis en el año 1970, como estas últimas fuentes llevan a pensar que la IAP es una postura investigativa íntimamente ligada a la vida social en una perspectiva emancipatoria, de modo que descartan una actitud contemplativa.

En este sentido, la IAP supera el vacío que se siente en la filosofía hermenéutica, que es una reflexión sobre el poder. En la hermenéutica, pareciera que el poder no es un asunto filosófico y, al abordar la historia, que la posición política no afectara el abordaje del ser en el mundo. Ese abordaje del poder, que en Foucault excede lo político, en la IAP es crucial y por eso se ubica como un pensamiento emancipatorio y sus procesos metodológicos son esencialmente participativos. Y de allí se deriva el segundo reto, la relación teoría y práctica. Frente a este reto, encontraron que el “conocimiento popular podía ser congruente con la heredad de la ciencia académica” (Fals Borda, 2009: 362). Las referencias en este sentido son igualmente significativas en el orden internacional, donde menciona a Freire, Gandhi, Nyerere, entre otros, que lograron vincular un pensamiento con la gente en procesos de liberación.

En relación con la tensión entre sujeto y objeto, la IAP es radical en abolir la separación y justamente por eso se denomina *participativa*. Se ha evitado aquí la mención de autores y textos en los que abunda Fals Borda para señalar simplemente la lucidez y la ilustración de la crítica que apuntala la reflexión y que permite comprender que es una perspectiva realmente hermenéutica que intenta interpretar un contexto local en relación con los referentes del contexto regional, nacional e internacional y que no se limita a un estudio aséptico sobre aspectos culturales de una tradición blanca, sino que incorpora la política y el análisis económico en la comprensión de los procesos de emancipación.

Al exponer de qué manera la I (A) P⁶ es una filosofía de la vida, Fals Borda señala que comprobaron “la inutilidad de la arrogancia académica y en cambio aprendimos a desarrollar una actitud de empatía con el Otro, actitud que llamamos “vivencia” (el *Erfahrung* de Husserl)” (Ibíd.: 365). Esa referencia al Otro, escrito con mayúscula inicial, hace comprender que la IAP es una perspectiva dialógica, que requiere, por principio, un proceso interpretativo. Y frente al conocimiento adquirido de esa manera, surgió la pregunta de *qué hacer con él*. Y la respuesta inmediata fue relativa: “no parece haber salidas únicas, sino que debemos persistir en la transformación y reencantamiento del mundo, en una búsqueda plural y abierta de condiciones de vida más constructivas y mejor equilibradas” (Ibíd.: 365). Esta respuesta es claramente hermenéutica, con una orientación política pluralista y dialógica.

La reflexión conduce al abordaje de algunas tareas emergentes derivadas del congreso de 1997 y que le fueron encomendadas al propio Fals Borda. Estas tareas se refieren a la búsqueda de una multidisciplina en los abordajes de los problemas de la sociedad, lo que implica una postura epistemológica plural y un diálogo sobre los métodos y los procesos. Esta tarea estaba ligada a la transformación institucional que afectara la academia, el Estado y las empresas, entre otros. La siguiente tarea se refiere al abordaje de los criterios de rigor y validez. En este punto, es mejor escuchar directamente a Fals Borda:

Sabemos que el rigor de nuestros trabajos se obtiene al combinar medidas cuantitativas, si son necesarias, con descripciones y críticas cualitativas y etnográficas, que la validez no es un ejercicio autista ni sólo una experiencia discursiva interna a los cómputos. Criterios pertinentes de validez pueden derivarse también del sentido común mediante el examen inductivo/deductivo de los resultados de la práctica, de las vivencias o del involucramiento empático dentro de los procesos, y del juicio ponderado de grupos de referencia locales. Aún más: una evaluación crítica puede hacerse en el proceso mismo del trabajo de campo sin tener que esperar el final de periodos arbitrarios o prefijados (Ibíd.: 339).

La siguiente tarea se refiere a una posibilidad de generalizar proyectos, especialmente sobre problemas álgidos como la anomia, la violencia, el conflicto y la drogadicción, y el llamado de Fals Borda es a abordarlos con respeto por lo local. En ese sentido, responde también a la deconstrucción de las uniformidades globales. La pregunta queda abierta y la calificación de la estandarización de la globalización es de entropía, puesto que tiende a eliminar las diferencias. La

6 Fals Borda escribe la letra A entre paréntesis en la sigla I (A) P, porque dice que la característica de la acción es un supuesto de la investigación, y en cambio la p de participativa es un criterio definitorio. Esta acotación permite comprender la orientación hermenéutica vinculada a una política libertaria.

siguiente tarea se refiere a la investigación científica, la educación y la acción política como posibilidades de desarrollo en función de la equidad social y la justicia. Esta tarea deriva en la siguiente cuya intención es el alivio del conflicto, la violencia y la represión, originados en la pobreza, la ignorancia y el hambre y que requiere respuestas profundas y radicales.

Termina Fals Borda con un llamado a la construcción de un ethos etnogenético y emancipativo, que considera el reto más ambicioso que tenemos y que hace referencia a la multiplicidad que somos, a la manera de dialogar los diferentes y a la búsqueda constante de la emancipación que permita enriquecer las culturas de toda la humanidad. Esta es una tarea hermenéutica justamente porque implica un diálogo intercultural que exige la interpretación. Y es un diálogo proyectivo porque busca la emancipación.

La cartografía social

La cartografía social⁷ tiene tres fuentes teóricas que le permiten contar con aportes significativos y crecientes según cada fuente. De la *cibernética de segundo orden* de Niklas Luhmann, asume que el territorio es un fluido de información y de energía, de tal modo que en los mapas sociales se trazan líneas y representaciones del espacio local concebido como un sistema de comunicación. La segunda fuente es el *socioanálisis* que permite entender el territorio mediante un mapa de relaciones y estructuras de poder que determinan las interacciones entre los distintos agentes, instituciones y grupos sociales (Villasante, 1999). La tercera fuente es la Investigación Acción Participativa –IAP– que señala como el territorio social está cruzado por el deseo de cambio de los agentes que intervienen en el espacio local. Estos imaginarios no provienen simplemente de las necesidades de la gente sino principalmente de sus deseos.

De acuerdo con estas tres vertientes, el territorio no es simplemente una delimitación física, una topografía, unas edificaciones, puesto que el paisaje es siempre un producto de una sociedad concreta que ha vivido su historia en un espacio que ha heredado de sus antepasados, y las edificaciones son igualmente producidas socialmente. En esta forma, el territorio se renueva o se deteriora continuamente y está cruzado por fuerzas simbólicas producidas por los actores sociales que lo ocupan. Esta noción de territorio significa que éste existe en una dinámica de autorreproducción y transformación permanente y, por tanto, la red comunicativa y simbólica que lo atraviesa cambia constantemente. El sistema comunicativo, las

7 Este texto sobre la cartografía social está basado en Herrera, 2009a.

relaciones de poder y las fuerzas del deseo son dinámicos y se recomponen en forma constante. En este sentido, el territorio es un espacio de escritura del tiempo. En él se sintetiza la historia de los conflictos, las resistencias y los deseos que inscriben los agentes que viven esa historia.

Estas tres miradas sobre el territorio como espacio simbólico, contradictorio, inmerso en fuerzas de poder y de deseo, permiten igualmente concebir los mapas de ese territorio. El mapa no es sólo ni principalmente una representación orográfica o topológica, sino una representación espiritual de un territorio, y depende de los actores que lo construyen. El mapa es un reconocimiento y una proyección y, como tal, es el producto de los actores que viven el territorio, que a su vez viven conflictivamente la vida social y política. No obstante, los flujos comunicativos del sistema luhmanniano ni las relaciones de poder del socioanálisis ni las fuerzas de deseo de la IAP son objetos empíricos que se pueden observar en el espacio territorial. Estas nociones son relaciones que es preciso *interpretar* y que trazan los agentes que viven conflictivamente la vida social del territorio. En este sentido, los actores crean el mapa, y cobra sentido pleno la función *participativa* de la IAP. El mapa es, por tanto, un objeto de empoderamiento, de modo que se encontrarán mapas, espacios simbólicos de representación del territorio, dependiendo de quienes los tracen, porque los agentes ocupan espacios diferentes en las líneas simbólicas, en las relaciones de poder y en las fuerzas deseantes del territorio. Y por esto mismo, los actores pueden transformar el mapa de sus relaciones cotidianas, porque pueden transformar el territorio, de modo que la construcción del mapa se convierte en una herramienta de empoderamiento clave en los conflictos vividos en un territorio.

La cartografía social, por tanto, no es un instrumento para la creación de un mapa síntesis de un territorio, sino una activación social de las representaciones diferenciadas que pueden permitir el diálogo de los agentes en un espacio local (Paulston y Liebman, citados por Herrera, 2009a). El producto de la cartografía social no es, por tanto, una representación homogénea, de algún modo oficial, de un territorio, porque es una activación social que pretende evidenciar los conflictos y no supone que haya una mirada que pueda prevalecer sobre las otras miradas. Por esto, la exposición de los resultados de un proceso de cartografía social no es un solo mapa negociado por todos los actores, porque en un supuesto proceso de negociación se ejercen mecanismos de poder que pueden hacer prevalecer una mirada, sino que se prefiere hacer una yuxtaposición de las representaciones que animen el diálogo y la negociación, sin anular las perspectivas diferentes sobre el territorio.

La pretensión de la cartografía social, por tanto, no es el levantamiento del mapa sino la forma de elaborar el mapa, el mapa no es el producto final, es

la reproducción constante del espacio social por obra del ejercicio del mapeo. El mapeo como ejercicio de representación del espacio como síntesis del tiempo. En este sentido, esta perspectiva es transformadora y se inserta en la posibilidad organizativa de procesos de empoderamiento. Es oportunidad de reconocimiento en un espacio de fuerzas, de fracturas, de perspectivas. La conciencia del territorio que provoca el mapeo invoca la noción de *espacio público*, porque el mapa siempre es representación de un territorio que se comparte, que es recorrido por otros, y que se ha ganado o que se ha perdido. No obstante, este reconocimiento de las características conflictivas del mapeo pretende reivindicar las tensiones como fenómeno característico del territorio mismo, de modo que no se concibe como atributos de los sujetos o de los grupos sociales. “De este modo, se trata de dejar de pensar lo subjetivo como individual, para pensar lo subjetivo como social, de tal manera que al elaborar un mapa social sea el territorio mismo, en cuanto colectividad, el que se reconozca, se critique y se transforme a sí mismo” (Herrera, 2009a).

La metodología de la cartografía social consta de tres momentos básicos, sobre la premisa de que son los actores sociales quienes construyen los mapas y no un investigador externo que le quita sentido al objetivo que orienta esta perspectiva. Estos momentos son: definición y reconocimiento del territorio y de los actores; elaboración de los mapas; y reflexión sobre el territorio a partir del mapa y construcción de un plan de acción o de alternativas de solución.

El *primer momento* implica la selección del espacio físico que se pretende trabajar, que debe estar ligado, de alguna manera, a un proceso de identidad colectiva. Se define el alcance del estudio (institucional, local, municipal, etc.). Se establecen los recursos físicos y humanos para el estudio y, finalmente, se considera en este momento la ampliación del campo de visión y de comprensión del territorio por parte de los investigadores, y la identificación de los diversos grupos (formales e informales) en el territorio.

El *segundo momento*, la elaboración de los mapas, puede partir del levantamiento de un diagrama topográfico del territorio, y se trabaja con cuatro categorías que organizan las discusiones de los actores: *itinerarios*, *diagramas*, *representaciones* y *posiciones*. Los *itinerarios* identifican los recorridos físicos de los actores que cruzan el territorio. Los *diagramas* se refieren a una geografía abstracta de esos itinerarios, y busca identificar clases de rutinas que presenten rasgos comunes en el uso del territorio. Las *representaciones* avanzan en abstracción y tratan de identificar posiciones simbólicas presentes en el espacio social. Estas posiciones simbólicas se refieren a la manera como el uso del territorio es

comprendido por sus actores. Y, finalmente, las posiciones ponen en relación las representaciones identificadas con otras representaciones y descubre las tensiones descubiertas en términos de poder y de comunicación.

Hasta aquí, se han identificado las tensiones entre posiciones dominantes y marginales en el territorio, compuestas por líneas, energías y nodos. Las líneas, que permiten enriquecer el mapa y superan la mera identificación de los actores, son de tres tipos: líneas de comunicación, líneas de deseo y líneas de poder. Las *líneas de comunicación* distinguen entre la comunicación fluida, la indiferencia y el conflicto o la confrontación. Las *líneas de deseo* identifican las fuerzas movilizadoras de la acción en el territorio, que permiten advertir transformaciones en la relación de las posiciones en el territorio. El deseo es la energía transformadora, a diferencia de las necesidades que no necesariamente tienen la carga deseante que permite la movilización. Y, finalmente, las *líneas de poder* permiten advertir el tipo de tensiones, de alianzas y de prácticas como resistencias, confrontaciones y acciones institucionales que dinamizan el dominio del territorio.

Finalmente, el *tercer momento* se refiere a la reflexión sobre el territorio a partir del mapa elaborado y la construcción de un plan de acción o de alternativas de solución. Una vez realizado el primer mapa que contiene las líneas descritas como tendencias, surge un segundo mapa. El primer mapa define el territorio, lo delimita, lo configura. El segundo mapa conduce a preguntas útiles para negociar un derrotero de acción de los agentes. Este segundo mapa abre un espacio de enunciación para los actores, que es un espacio de formulación y negociación de propuestas.

Esta dinámica metodológica es, en todo caso, una sugerencia de acción que busca una conciencia significada en la representación espacial y que permite provocar una dinámica transformadora del territorio inscrita en dicho territorio mediante la transformación de las reglas mismas del mapeo, que parte de los agentes del territorio y que se invierte en él como sujeto colectivo. En este sentido, esta propuesta metodológica incorpora una perspectiva hermenéutica en el sentido de concebir el mapa como una representación del territorio que exige una interpretación, pero, del mismo modo que la IAP, tiene una intención transformadora e incorpora en su análisis el problema del poder.

Las narrativas

Las narrativas como tradición investigativa son tratadas por Creswell, en la edición del 95, como *biografía*, aunque posteriormente, en ediciones recientes, ya habla de narrativas. En esta orientación, las narrativas son asumidas como

una *metodología de investigación* o como un *objeto de investigación*, y ambas perspectivas presentan dificultades para comprender qué son las narrativas y cómo se puede abordar su estudio. Esto hace avanzar la reflexión al respecto que fue esbozado en el trabajo de Ángel (2007) y que aún conservaba la posibilidad de asumir las narrativas como método o como objeto de investigación.

Si se abordan las narrativas como metodología, se supone que mediante ellas puede averiguarse algo en un grupo social o en una persona, de manera que se asumen como *medio para* y el contenido se supone que es lo que se pretende averiguar. Por ejemplo, se puede hacer un estudio para saber cuál es la concepción de democracia que tiene una determinada población y puede hacerse mediante la obtención de narraciones que hagan alusión al tema. La metodología debe considerar, en primer lugar, la obtención de las narrativas mediante herramientas como entrevistas en profundidad, grupos focales y observación directa. Y en segundo lugar, debe describirse la metodología del análisis de esas narrativas mediante otras herramientas que pueden ser el análisis semiótico, el análisis de contenido o el análisis crítico del discurso narrativo, de manera que se llegue por este medio al verdadero contenido que es la concepción de democracia que circula en ese grupo.

Aquí se separa el medio (la narrativa) del contenido (la concepción de democracia). En esta perspectiva, se hacen estudios de *representaciones sociales sobre algo* o *imaginarios de algo*, y se supone que la representación o el imaginario no son la narración, sino su *contenido*. Este dualismo entre *forma* y *contenido* suele corresponder a otros dualismos como entre ética y estética, o entre superestructura e infraestructura. No se quiere decir, sin embargo, que sean lo mismo ética y estética o cultura y economía. Lo que no es posible decir es que una acción humana sea exclusivamente ética o política o económica o estética.

Se diría al respecto de la narrativa propuesta que la concepción de democracia que hay en una población es la forma como esa población narra la democracia. La narración es la concepción porque el pensamiento no es sólo ni principalmente argumentativo y el argumento lógico no es el contenido del relato ni la estructura o la abstracción de las funciones son los contenidos de la narración. Cuando se pretende llegar a la *quintaesencia* de una concepción, se suele buscar una *fórmula* que sea despojada de *metáforas* y de *adornos*. Que tenga la *forma corta* (fórmula) de la matemática, que es por su propia naturaleza estenográfica. Pero la sociedad, la gente, nosotros, no solemos pensar de esa manera. Los aspectos estructurales del relato dicen unas cosas, pero los pequeños detalles probablemente aluden a otras cosas. La narración es pensamiento y constituye la forma y el contenido de lo que una cultura piensa de sí misma.

Por otra parte, si las narrativas se toman como objeto de estudio, lo que importa es la narrativa misma, desprendida de quien la narra y de su proceso de construcción. Lo que se estudia en este caso es una fábula o una leyenda o unas narraciones orales o escritas, a las cuales pueden aplicarse metodologías de análisis semiótico o de cualquier índole y el resultado será una estructura narrativa (Greimas, Barthes, Strauss) o unas funciones (Propp) que, por más que pretendan respetar la forma del relato, no hablan de nadie ni se dirigen a nadie.

El final de un estudio de narrativas no puede ser, por consiguiente, ni la obtención simple de la narración ni una serie de formulaciones racionales que sean como el zumo de lo encontrado como narración, entre otras cosas porque dicho resultado no es otra cosa que otra narración. Las narraciones son una *entrada*, que alude a la memoria de un grupo humano, a todo lo que constituye ese grupo. Es la forma de su autocomprensión y como tal exige la interpretación para que otros y el mismo grupo puedan mirarlo.

En esta mirada, la narrativa es la forma de la memoria de un grupo y la memoria es, a su vez, la manera de administrar el tiempo. Marc Augé (1998) examina con detalle en qué consiste propiamente un recuerdo y muestra cómo las huellas, (que Ricœur (2004) refiere como huellas mnésicas) se erosionan con el tiempo, y lo que constituye propiamente la memoria es el relato que une, como el hilo de un collar, esas huellas que no cobran sentido sino en dicho relato. Habría que decir con Ricœur que las huellas mnésicas no constituyen en sí mismas la memoria, puesto que el olvido ocurre por la significatividad de dichas huellas y no por un proceso neurológico (Ricœur, 2004: 540 y ss). La mirada al pasado tiene sentido para explicar el presente y para proyectarse al futuro. Y es en esta forma como se construye el tiempo histórico, sobre el trámite del tiempo cotidiano.

El relato memoria presenta puntos de discusión que deben dirimirse para comprender su significado en la vida de una cultura. Marc Augé abre una discusión con Paul Ricœur que, según Augé, se ha sentido seducido por los análisis de Clifford Geertz, quien introduce el tema de las mediaciones simbólicas que sirven para ordenar la práctica de una cultura y vincula los relatos al contexto (Geertz, 2000). Esto es posible porque ya existe un simbolismo inmanente en el mundo práctico (Augé, 1998: 36). De allí se deriva la teoría de la narración de Ricœur, en tres estadios o momentos de la mimesis: mimesis I, referida a las mediaciones simbólicas en el mundo de la vida, y que es un momento prenarrativo pues supone el sistema simbólico de la realidad, sin el cual no es posible contarla; mimesis II, que es la narración como mediación entre una historia individual a una historia narrada en una serie de *acontecimientos* ordenados de manera inteligible; y la mimesis III

ocurre en el momento de la lectura donde concluye el proceso narrativo, puesto que la lectura aporta en significación mediadora a la historia que empieza con una prenarración individual (Ricoeur, 1999a: 132).

La discusión que abre Augé con Ricoeur y con Geertz consiste en que el relato memoria no sólo es un proceso de mediación de la vida vivida, sino que la vida puede vivirse como narración. Dice Augé:

¿Dónde está pues el equívoco? Yo diría que en ambos autores. En Geertz, porque al hablar de la cultura del texto describe más bien una sintaxis (un pretexto o un contexto); y en Ricoeur, porque al considerar mimesis I como previa a mimesis II parece descartar que la vida pueda ser vivida, y no solamente escrita, como una ficción, que mimesis I y mimesis II puedan, en cierto modo, presuponerse una a la otra (Augé, 1998: 37).

En esta forma, Augé señala cómo la práctica del relato es cotidiana y atañe a la manera como se vive la vida en forma de relato. Es decir, discrepa de Ricoeur en el proceso ordenado desde lo vivido hasta lo leído, puesto que la intención del filósofo no comprende la realidad como ficción, y sus relatos como integrantes de la realidad porque operan en ella, son acción simbólica en la aglutinación del grupo, forman la vida y son formados por ella, y “no pensamos en las ficciones que vivimos nosotros mismos” (Augé, 1998: 41). Nos olvidamos con frecuencia de la manera como “la propia vida, individual y colectiva, se construye como ficción en sentido amplio (no como ficción antónima de la verdad del relato supuestamente “verdadero” de los historiadores, sino como narración, como guión que obedece a un cierto número de reglas formales)” (Augé, 1998: 41).

Los relatos son, pues, autocomprensión que opera en la vida y por tanto no son simplemente su reflejo o su mimesis. No son sólo resultado sino que se encuentran integrados en el proceso de vivir. Son el guión y son también la película. Y como tales son susceptibles de ser interpretados. Pero la interpretación como *traducción* de los relatos hace parte de otro proceso que es el diálogo con otras etnias, que genera procesos en el grupo donde nacen los relatos y en los otros grupos.

Comprendidas así las narrativas no son una metodología ni propiamente un objeto de estudio aislado de la vida social. Son parte de la cultura, y como tales son constitutivas de la vida cultural. El trabajo hermenéutico que aborda los relatos, por tanto, es una actuación histórica, es política y simbólica y es influjo vivo por más que se pretenda una imposible objetividad o un impensable distanciamiento del objeto. Y esto es así porque la memoria no es un acontecimiento singular de los integrantes de un grupo, sino que opera en el grupo en su construcción de un *nosotros* que permite ubicarse frente a *otros* que no son como ese *nosotros*. Por estas razones, la memoria no se recupera, como si se tratara de resolver una amnesia, sino

que la memoria se ejerce, el grupo se dota de una memoria para identificarse como grupo en lo que suele llamarse memoria–identidad (Augé, 1998). Este dotarse de una memoria en un grupo suele ser un proceso de negociación, porque la fidelidad del relato a los acontecimientos no existe como quisiera una postura positivista, porque el objetivo del relato no es dar cuenta de la historia como acontecimiento sino construir un relato identitario que no es simplemente un reflejo como narración de algo, puesto que ese algo narrado es el grupo como acontecimiento y como proyecto.

La construcción selectiva del relato memoria lleva a Augé y también a Ricœur a formular la construcción de la memoria con un gran componente de olvido. El olvido tiene, en Augé, una función en la administración del tiempo, es decir, en la construcción del relato como proyecto. Y en ese sentido, termina el libro *Las Formas del Olvido* con un párrafo memorable: “El olvido nos devuelve al presente, aunque se conjugue en todos los tiempos: en futuro, para vivir el inicio; en presente, para vivir el instante; en pasado, para vivir el retorno; en todos los casos, para no repetirlo. Es necesario olvidar para estar presente, olvidar para no morir, olvidar para permanecer siempre fieles (Augé, 1998: 104).”

El olvido permite combatir los abusos de la memoria (Todorov, 1995), porque la memoria sin olvido vive bajo el reino de Némesis, o bien, en el mejor de los casos, como Remedios en *Cien Años de Soledad*, prisionera de una memoria perenne, encerrada hasta la muerte con un olor de pólvora en los sesos. No hay rescate posible de la vida sin el olvido. Y no hay perdón ni redención de la energía social capaz de construir un futuro propio.

Todorov, en su invocación del olvido, distingue entre una memoria literal y una memoria ejemplar. La primera tiene una raíz romántica y kantiana en la concepción del individuo libre, cuya responsabilidad sobre sus actos es absoluta y está obligado a responder sin ambages por todos sus actos, de manera que la *rendición de cuentas* ante la sociedad no permite negociación ni olvido ni hay disculpa posible. Por su lado, la memoria ejemplar, con una tendencia al determinismo a la manera de Durkheim, concibe la acción individual sólo como un *ejemplo* o un resultado de los condicionamientos de la sociedad. En la dialéctica entre una y otra, el olvido es lo único que permite tramitar la vida.

La perspectiva de pensar el olvido es un horizonte cada vez más significativo en la orientación de las investigaciones. Un ejemplo de ello es la declaración de Paul Ricœur en su libro *La Memoria, la historia, el olvido*, en cuya nota de orientación introductoria al tercer tema dice que

El olvido y el perdón designan, separada y conjuntamente, el horizonte de toda nuestra investigación. Separadamente, en cuanto que cada uno deriva de una problemática

distinta: para el olvido, la de la memoria y de la fidelidad al pasado; para el perdón, la de la culpabilidad y de la reconciliación con el pasado. Conjuntamente, en cuanto que sus itinerarios respectivos se entrecruzan en un lugar que no es un lugar, mejor designado con el término de horizonte. Horizonte de una memoria apaciguada, incluso de un olvido feliz (Ricœur, 2004).

El tema surge con urgencia en un mundo lleno de cicatrices de holocaustos inimaginables, y de heridas abiertas por otros holocaustos más recientes. La culta y comedida Europa ve aún sangrar muchos de sus rincones, y esconde a veces la cara frente a la vergüenza de un reciente pasado colonialista, con reliquias tan asombrosas como las de Francia en América Latina, donde aún Trinidad y la Guayana Francesa pertenecen al imperio francés. Inglaterra aún conserva bajo su imperio muchos territorios en ultramar, como las islas Malvinas en Argentina, que defendió recientemente con redobles de guerra. La democrática y liberal Europa no se resigna a perder lo que ganó a sangre y fuego durante cuatrocientos años. Aún reclama como propios territorios que nunca fueron suyos y se empecina, en plena globalización de la economía, donde han surgido muchos y mejores instrumentos de sometimiento, desterritorializados, en conservar esos territorios. Y la sangre derramada sólo pretende ser redimida mediante el olvido y el perdón. Pero las víctimas exigen memoria y reparación. Y las víctimas son actuales, están vivas, y permanecen llenas de dolor y de enojo.

En Colombia, los trabajos de investigación participativa de memoria se han incrementado en los últimos años, y tienen como telón de fondo la *ley de justicia y reparación* de las víctimas de la violencia, que parece exagerar no ya la memoria sino el olvido, de modo que impide tanto el *ars memoriae* como el *ars oblivionis* citados por Ricœur. Investigadores como Pilar Riaño Alcalá han insistido en la memoria con el convencimiento de que es la única forma en que los jóvenes que fueron arrastrados por la borrasca del narcotráfico hacia el negocio de la muerte pueden hacer un pacto con la vida. La investigación de Riaño (2006) señala las heridas abiertas o que han sanado en falso y que aún torturan las noches de muchos jóvenes. Y, colectivamente, las comunidades aún no han llorado a sus muertos, porque no tienen dónde, un lugar simbólico y público para el duelo, y porque aún tienen miedo. Por otra parte, la violencia contra las mujeres es generalizada en esas mismas comunidades y es aún justificada por los jóvenes.

Conclusiones

- En las tradiciones metodológicas de las ciencias sociales, especialmente en aquellos métodos llamados cualitativos, se han desarrollado múltiples

tendencias ligadas a las disciplinas y a sus objetos de estudio, que pueden ser observados según los criterios elaborados por la filosofía hermenéutica. Dentro de estas tradiciones, pueden distinguirse cuatro tendencias:

- La primera es claramente relacionada con la hermenéutica, como es la etnografía, como estudio de culturas que se apartan de los patrones étnicos europeos y que requieren, por tanto, una reflexión sobre la aproximación a fenómenos humanos que deben ser *interpretados* en sus propios términos, y *traducidos* a los términos de otra cultura. La otra tradición que parece relacionarse estrechamente con la hermenéutica se refiere a los estudios de caso según la concepción de Stake, por tratarse de un interés por el caso que se aparta de los estándares normales y que, por consiguiente, deben ser mirados con un interés por el caso mismo, según una ética de la interpretación, sin pretender clasificarlo.
- La segunda está relacionada con la Fenomenología como método y con la teoría fundada. La primera, formulada especialmente por Husserl antes del desarrollo de la filosofía hermenéutica y dentro de la cual se inscribe ésta, con una crítica a algunos de sus postulados, deriva en un método que tiene dos características: la primera consiste en la suspensión de los supuestos o prejuicios en el abordaje del fenómeno, y la segunda es la pretensión de llegar a ideas universales o esencias. La otra tradición que comparte con la fenomenología algunos de estos postulados es la Teoría Fundada (o fundamentada), que parte del principio de que toda categoría debe partir exclusivamente de los datos, cuyo principio de generalización es la saturación de la muestra y concibe la teoría como el sistema de regularidades obtenidas en dicha muestra.
- La tercera tiene una tendencia positivista como es el estudio de caso según la concepción de Yin, en la cual se parte de una teoría para aplicarla a un estudio de un fenómeno social, o de demostrar empíricamente dicha teoría.
- La cuarta asume una perspectiva hermenéutica y la supera al incorporar el conflicto y el poder en sus análisis y al vincularse a las prácticas sociales y no solamente a una perspectiva contemplativa de la investigación, como son la Cartografía Social, la IAP y los estudios de memoria.

La tradición hermenéutica no incorpora en su planteamiento el problema del poder, ni asume una postura política emancipatoria ni de ninguna otra índole. Este

vacío ha sido superado por las tradiciones científicas vinculadas a prácticas sociales conflictivas que, no obstante, adoptan criterios hermenéuticos en relación con la interpretación de las culturas y con la historicidad del pensamiento sobre lo humano.

Se advierte en las tradiciones relacionadas con las disciplinas ciertos estrechamientos que empiezan a ser superados en los estudios transdisciplinarios, asumidos, a su vez en forma plena por perspectivas como la IAP y la Cartografía Social.

Bibliografía

1. ÁNGEL, D. (2007) Memoria y narrativas. En: *Revista Anfora* N° 23, año 14. Manizales: Universidad Autónoma de Manizales.
2. AUGÉ, M. (1998) *Las formas del olvido*. Barcelona: Gedisa.
3. CRESWELL, J. W. (1998) *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Traditions*. Thousand Oaks, California: Sage Publications, Inc.
4. EKINS, R. (1998) *Male Femaling: a Grounded Theory Approach to Cross-dressing and Sex-changing*. London: Routledge.
5. FALS-BORDA, O. (2009) “Orígenes universales y retos actuales de la Investigación – Acción Participativa. En: Jahir Rodríguez et al, *Desarrollo regional y planificación del territorio, cuadernos de clase N° 2*. Manizales: Universidad Autónoma de Manizales.
6. GADAMER, H. G. (1977) *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme.
7. GEERTZ, C. (2000) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
8. GLASER, B. y STRAUSS, A. (1967) *El desarrollo de la teoría fundada*. Chicago, Illinois: Aldine.
9. HEIDEGGER, M. (2007) *Hermenéutica de la Facticidad* [Hermeneutik der Faktizität – 1923]. Madrid: Alianza.
10. HERRERA, J. D. (2009) *La comprensión de lo social. Horizonte hermenéutico de las ciencias sociales*. Bogotá: Cinde.
11. HERRERA, J. D. (2009a) *Metodología de investigación para la caracterización del conflicto escolar. Módulo de capacitación*. Documento inédito.

12. MARTÍ, O. (2003) “Habla Claude Lévi-Strauss”. En: *El País*. Madrid, 11 de enero de 2003.
13. MERRIAM, S. (1988) *Case Study Research in Education. A Qualitative Approach*. San Francisco: Jossey – Bass.
14. RIAÑO ALCALÁ, P. (2006) *Jóvenes, memoria y violencia en Medellín. Una antropología del recuerdo y el olvido*. Medellín: Universidad de Antioquia e Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
15. RICŒUR, P. (1999a) *Historia y narratividad*. Barcelona: Editorial Paidós.
16. RICŒUR, P. (2004) *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
17. STAKE, R. (1998) *Investigación con estudio de casos*. (trad.). Roc Filella 3ª ed. Madrid: Ediciones Morata.
18. STRAUSS, A. y CORBIN, J. (2002) *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Bogotá: (2a. ed.) CONTUS-Editorial, Universidad de Antioquia.
19. TODOROV, T. (1995) *Les Abus de la Mémoire*. París: Arlea.
20. VALLES, M. (1997) *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Síntesis s.a.
21. VILLASANTE, T. (1999) “De los movimientos sociales a las metodologías participativas”. En: Delgado y Gutiérrez (eds.). *Métodos y técnicas cualitativas de investigación social*. Madrid: Síntesis.
22. YIN, R. K. (1994) *Case Study Research. Design and Methods*. London: Sage, 1994.

Revisiones de la ética de la virtud*

Some Revisions of Virtue Ethics

Por: Diana Hoyos Valdés

Departamento de Filosofía

Universidad de Caldas

Manizales, Colombia

E-mail: diana.hoyos_v@ucaldas.edu.co

Fecha de recepción: 24 de febrero de 2011

Fecha de aprobación: 17 de septiembre de 2011

Resumen: Como resultado del renacimiento de la ética de la virtud se generaron por lo menos dos grandes reacciones: una que afirma que esta ética es redundante, porque las teorías morales modernas incluyen —o pueden incluir— las virtudes, y otra que afirma que ésta es más amplia y completa, porque aborda la vida moral de mejor manera al poner el énfasis en lo más importante: el carácter moral. En el presente trabajo examino tanto el renacimiento del tema como el debate posterior, y planteo una posible razón para preferir la ética de la virtud.

Palabras clave: Anscombe, Hursthouse, ética de la virtud, ética kantiana, utilitarismo.

Abstract: There are at least two reactions to the reemergence of virtue ethics: first, there are those who believe that such ethics is unnecessary because the modern moral theories include —or can include— the virtues. Secondly, there are those who think that the ethics of virtue is a more wide and complete moral theory than the modern ones. In this paper, the reemergence of virtue ethics is presented and the two reactions mentioned are examined. Finally, it is asked for the reason to prefer the ethics of virtue.

Keywords: Anscombe, Hursthouse, virtue ethics, Kantian ethics, Utilitarianism.

* Vinculación del artículo con proyecto de investigación. El presente artículo es el resultado de un proyecto del grupo de investigación Tántalo, adscrito a la Vicerrectoría de Investigaciones y Posgrados de la Universidad de Caldas, titulado: Consideraciones sobre la ética de la virtud. Fecha de inicio: mayo de 2010, fecha de finalización: mayo de 2011. Investigación financiada por la Universidad de Caldas.

En un trabajo anterior (Hoyos, 2007) he usado la caracterización popular de las éticas de la virtud según la cual éstas se distinguen por su interés en responder a la pregunta *¿cómo debemos ser?*, en oposición a las teorías interesadas por responder a preguntas del tipo *¿qué debemos hacer?* o *¿cómo debemos actuar?* Esta diferencia en el análisis de lo que más importa en la evaluación moral hace que las primeras sean llamadas *éticas del agente*, y las segundas *éticas del acto*. Otra diferencia entre ambos enfoques es que las éticas del acto están centradas en el concepto de deber, y buscan desarrollar reglas o principios para actuar; mientras que las éticas del agente están centradas en los conceptos griegos de *areté* (virtud o excelencia), *phronesis* (sabiduría práctica) y *eudaimonía* (término de difícil traducción, pues ha sido entendido como felicidad, bienestar o florecimiento, y en todos los casos se le da un matiz distinto)¹.

En el presente trabajo busco comprender mejor el panorama en el cual se da el debate entre ambos enfoques, para lo cual examino los principales argumentos a favor de cada una de las posturas acerca de la importancia de las virtudes en la teoría ética. En la primera sección presento el diagnóstico que de los problemas de la ética moderna hizo Elizabeth Anscombe y que dio lugar al renacimiento de la ética de la virtud. En la segunda sección presento la forma en que dos tipos de teoría ética moderna pueden integrar las virtudes, y en la tercera explico un segundo punto de vista según el cual la ética de las virtudes constituye una alternativa genuina a tales teorías modernas.

I. El diagnóstico de Anscombe

En “La Filosofía moral moderna”, Anscombe diagnosticó lo que consideró la enfermedad general de las teorías morales de la modernidad: los términos de obligación y deber moral en los cuales se basan estas teorías han perdido su sentido, por lo cual es necesario desecharlos. Y esto se dio, en su opinión, debido a que tales términos sólo funcionan cuando se tiene un modelo legalista de la ética, uno que contenga la idea de un legislador (que en el Medioevo era Dios), modelo que pretendió abandonarse en la modernidad. En sus palabras: “Los corrientes (e imprescindibles) términos “tiene que”, “necesita”, “debe”, “ha de”, adquirieron este sentido especial (moral) cuando se los equiparó, en los contextos apropiados, con “está obligado” o “está comprometido” o “se le exige que”, en el sentido en

1 Caracterizaciones más detalladas de la ética de la virtud pueden encontrarse en Hursthouse, R.: <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/>. Devettere, R. J. En: *Introduction to Virtue Ethics, Insights of the Ancient Greeks*, ofrece un excelente recorrido por las nociones clásicas de la ética de virtud.

el que alguien puede estar obligado o comprometido por una ley, o algo puede ser exigido por la ley” (Anscombe: 2005, 101).

Y estos términos adquirieron tal sentido y fuerza en el modo de hablar, ver y pensar los fenómenos morales gracias al cristianismo, como puede verse en la transformación de la palabra “μαρτάνειν”, que en griego clásico significaba “errar”, “no acertar”, “hacer lo incorrecto” y con el cristianismo pasó a significar “pecar”. Así, términos que en un principio pretendían ser meramente descriptivos, pasaron a ser evaluativos y usados con el fin de dar una fuerza psicológica proveniente de la idea de un juez o un legislador que vigila y castiga el no cumplimiento del deber u obligación.

Pero, luego del período Medieval, los filósofos intentaron abandonar toda justificación o explicación del fenómeno moral que hiciera referencia explícita a una idea de esa naturaleza y, en su lugar, pusieron la razón o sus variantes y derivados como guías de la acción. En medio de tal intento, argumenta Anscombe, conservar los viejos términos, sin el soporte que les daba fundamento, no es sensato ni fructífero. Afirma que: “Sería más razonable abandonarlos. No tienen sentido fuera de un modelo legal de la ética; ellos no van a mantener una concepción semejante y, además, es posible hacer la ética sin ese término, como se ve en Aristóteles. Sería un enorme avance si, en lugar de “moralmente incorrecto”, siempre se nombrara un género como “mentiroso”, “impúdico”, “injusto” (Ibíd.: 107).

De este modo, un aspecto llamativo de esta solución al problema teórico de la modernidad, es que constituye el renacimiento de una teoría antigua: la teoría aristotélica de la virtud y, al tiempo, una fuerte crítica a los autores modernos. En su corto y afilado artículo, Anscombe no sólo diagnostica la causa general de la enfermedad, sino que identifica sus diversas manifestaciones. A la teoría ética de Kant, por ejemplo, le critica la noción de “legislar para uno mismo”, no sólo por considerarla absurda, sino por su regreso a la ética legalista; así como el hecho de que su regla sobre máximas universalizables no estipule “qué valdrá como una descripción apropiada de la acción, de forma tal que podamos construir una máxima acerca de ella” (Ibíd.: 97). Crítica ésta que también le hace a Mill pues, afirma, si no se establece qué es una descripción adecuada, “...más o menos cualquier acción puede describirse de tal manera que caiga bajo una variedad de principios de utilidad... si es que cae bajo alguno”. (Ibíd.: 98). Le critica, igualmente, el haber hecho del concepto de *placer* uno de los conceptos centrales de su teoría, conservando lo ambiguo del mismo. Y su crítica más fuerte al consecuencialismo la lleva finalmente a considerarlo una “filosofía superficial”, por cuanto pone el énfasis sólo en lo externo: las acciones y sus consecuencias o, en el mejor de los

casos (Sidgwick), le otorga valor moral a la consideración de las *consecuencias previsibles* que el sujeto pueda hacer, lo cual resulta absurdo, pues: "...si esto es así, tú has de juzgar la maldad conforme a las consecuencias que tú prevés; y por lo tanto, sucederá que siempre puedes exculparte de las consecuencias reales de las acciones más deshonrosas, en la medida en que puedas aducir que no las habías previsto" (Ibíd.: 111).

De esta manera ambas teorías, la kantiana y la utilitarista, pese a que han sido vistas tradicionalmente como teorías opuestas, terminan haciendo parte de un mismo grupo. Uno que deriva de la enfermedad de retener de algún modo el modelo de la ética como un conjunto de leyes, reglas o principios. Y esta enfermedad hace, en opinión de Anscombe, que se apele a diferentes fuentes de ley, con el fin de conservar el modelo legalista sin recurrir a la idea del legislador divino. Diferentes teorías que hacen parte de este grupo echan mano entonces de la idea de normas de una sociedad, de la conciencia, de la noción de legislar para uno mismo, de las costumbres de los antepasados, de las leyes de la naturaleza, entre otras. Pero todas estas ideas no son más que expresiones de lo mismo, que buscan otorgarle a los conceptos de deber y obligación una fuerza psicológica que no se obtiene sin la idea del legislador.

Anscombe propone, en cambio, que tal fuerza se derive de "una explicación de la naturaleza humana, la acción humana, el tipo de característica que es una virtud o, por encima de todo, del 'adecuado desarrollo' humano" (p. 121). Y esto parece resolver el problema inicial, en la medida en que, desde este punto de vista, los conceptos de deber y obligación serían reemplazados por el de necesidad, del siguiente modo. Afirma que la transición del 'es' al 'debe' puede ser analizada como la transición del 'es' al 'necesita'; de las características de un organismo al medio que necesita, por ejemplo. En sus palabras:

Ciertamente, en el caso de lo que necesita una planta, el pensamiento de que necesita algo sólo influirá en la acción si quieres que la planta se desarrolle. Aquí, pues, no hay ninguna conexión necesaria entre lo que puedes juzgar que 'necesita' la planta, y lo que quieres tú. Pero sí que existe cierta conexión necesaria entre lo que crees que tú necesitas y lo que quieres. Se trata de una conexión compleja. Es posible no querer algo que has juzgado que necesitas, pero, por ejemplo, no es posible no querer nunca nada de lo que juzgas que necesitas. (Ibíd.: 105).

De este modo, Anscombe busca que nuestra comprensión de lo que sea la naturaleza humana, el florecimiento humano, le dé al razonamiento moral la fuerza psicológica que requiere para guiar la acción². Pero es una fuerza que proviene no

2 Esto lo desarrolla posteriormente con más amplitud Philipa Foot (2002), quien afirma: "... la racionalidad que hay detrás de acciones como decir la verdad, mantener una promesa o ayudar

de un mandato promulgado por un legislador -en cualquiera de sus presentaciones- sino de la necesidad de cada hombre de florecer como hombre. Y esto constituye un cambio en la dirección del análisis con respecto al énfasis de las teorías morales modernas en los principios para actuar bien, en la medida en que la propuesta de Anscombe busca más bien conceptos que nos permitan comprender al agente moral.

Como lo sugiere el título de esta sección, el trabajo de Anscombe debería ser visto más como un diagnóstico que como una ética de las virtudes propiamente dicha, en la medida en que no desarrolla *in extenso* la noción de virtud, de agente virtuoso, ni da indicaciones acerca de qué prescripciones se derivarían –si es que eso es posible- de este enfoque. Su gran contribución a la filosofía moral ha sido la de rescatar un tema que estuvo olvidado por varios siglos. A partir de este artículo se generaron dos reacciones distintas acerca de cómo debía interpretarse su sugerencia, y es lo que examinaré a continuación.

II. La ética de la virtud es complementaria: las teorías modernas pueden integrar las virtudes

Como dije anteriormente, la ética de la virtud se presenta como revolucionaria respecto a la manera moderna de entender el fenómeno moral, aunque en un sentido muy importante es heredera del pensamiento antiguo. Sin embargo, hay una manera de entenderla como un desarrollo de temas que ya habían sido tratados en la modernidad y, en este sentido, como pretendiendo hacer algo que ya se había hecho antes, con lo cual parece que no aporta realmente nada original y resulta innecesaria.

Aquí es útil la sugerencia de Roger Crisp de distinguir entre *teorías* de la virtud y *éticas* de la virtud (Crisp, 2003: 5). Según él, las primeras comprenden un área de investigación interesada por la virtud en general, mientras que las segundas comprenden un campo más estrecho que busca prescribir y que aboga por la centralidad de las virtudes³.

al vecino, por ejemplo, es *paralela* a la racionalidad que hay detrás de las acciones dirigidas a la supervivencia...” (Ibíd.: 31) ¿por qué debería sorprendernos la idea de que el estatus de virtud que le atribuimos a ciertas disposiciones de conducta viene determinado por una serie de hechos bastante generales acerca de los seres humanos?” (Ibíd.: 88). “...si el vicio es un tipo de ‘deficiencia natural’ y la virtud es una bondad de las acciones humanas, ¿qué lugar le corresponde a la felicidad humana dentro del esquema de la normatividad natural?” (Ibíd.: 148).

3 En otro sentido, Hursthouse (2003: 31) señala que se ha dado recientemente un enfoque llamado ‘anti-teoría en ética’, cuyo objetivo es precisamente diferenciar la ética de la virtud de la manera como ha sido entendida una teoría normativa: “un conjunto de principios generales que provee un procedimiento de decisión para todas las cuestiones acerca de cómo actuar moralmente”.

Una reacción general que encaja en la primera clase es la de quienes afirman que la ética de la virtud es el complemento necesario de cualquier teoría moral que se pretenda completa.

Sostienen, en primer lugar, que la ética de la virtud captura varias intuiciones importantes que tenemos respecto al valor moral (de las acciones o agentes, vamos a dejarlo así por el momento); como, por ejemplo, la de que no sólo importan las consecuencias de los actos⁴, sino también la motivación moral y, muy especialmente -y en contraposición con la teoría kantiana- los sentimientos y las emociones morales. Por eso la ética de la virtud constituye una especie de reconciliación con la idea de que la razón y los sentimientos no tienen que ser vistos necesariamente como fuerzas en constante pugna. Un virtuoso actuaría siguiendo sus emociones y sentimientos morales, los cuales han sido habituados a querer lo que se adecua a la recta razón según sea el caso⁵. En este sentido, sostienen quienes propugnan esta visión, la ética de la virtud ofrece una explicación natural y sugestiva de la motivación moral y constituye un intento real y juicioso por lograr la comprensión del carácter moral. Greg Pence (1995) dice:

Este tema conduce a un defecto común de las teorías ajenas a la virtud. Según las teorías del deber o de los principios, es teóricamente posible que una persona pudiese obedecer, como un robot, toda norma moral y llevar una vida perfectamente moral. En este escenario, uno sería como un ordenador perfectamente programado (quizás existan personas así, y sean producto de una educación moral perfecta). En cambio, en la teoría de la virtud, tenemos que conocer mucho más que el aspecto exterior de la conducta para realizar juicios así, es decir que tenemos que conocer de qué tipo de persona se trata, qué piensa esta persona de los demás, qué piensa de su propio

Este enfoque quiere dejar claro que la ética no debe buscar los estándares que se le atribuyen tradicionalmente a la teoría en sentido científico, esto es, universalidad, consistencia, completud y simplicidad.

- 4 La noción de virtud incluye también la de efectividad o eficacia en la consecución de un fin moral, aunque no es prioritario. Dicho de otro modo, es posible considerar que alguien es virtuoso, incluso si en ocasiones no actúa de modo correcto (véase: Swanton: 2010, 227-248).
- 5 Esta última afirmación hace que algunos, como Martha Nussbaum, afirmen que otra ventaja de la ética de la virtud es que es contextualista; es decir, que busca un punto medio entre el universalismo y el particularismo (aunque MacIntyre sostiene que la ética de la virtud es y solamente puede ser comunitarista, que es lo mismo que decir particularista). El universalismo, generalmente caracterizado a partir de la ética kantiana, sostiene que hay principios universales aplicables a cualquier sociedad, independientemente del momento histórico en el que se encuentre y de las tradiciones que tenga. El particularismo, por el contrario, acentúa el valor del momento histórico y de la tradición en la cual se encuentra una sociedad, y afirma que el valor moral depende de las prácticas que enmarcan las acciones o los agentes morales. El punto medio que, en opinión de Nussbaum, constituye la ética de la virtud con el contextualismo, es diferente a las dos opciones anteriores, en la medida en que busca lo general en lo particular o, para decirlo de otro modo, busca la universalidad y, al mismo tiempo, ser sensible al contexto (ver: Nussbaum, 1996).

carácter, qué opina de sus acciones pasadas y qué piensa sobre lo que no llegó a hacer (Pence, 1995: 356).

En segundo lugar, en la medida en que la ética de la virtud hace énfasis en que la pregunta realmente importante que la filosofía moral debe hacer y tratar de responder es *qué tipo de personas deberíamos ser* (en vez de *cómo debemos actuar*), recupera también una idea de la antigüedad clásica que parece haberse perdido con los ideales modernos de libertad e individuo: la idea de que se trata más bien de buscar una especie de unidad narrativa en lo que hacemos⁶. Al respecto, Pence sostiene:

Un profundo error de las teorías que no consideran las virtudes es que prestan poca o ninguna atención a los ámbitos de la vida que forman el carácter... Los escritores que operan en tradiciones éticas basadas en los derechos, la utilidad o la universalización kantiana, han considerado mayoritariamente que estas áreas suponen elecciones no morales. Pero como la ética trata sobre cómo debemos vivir, y como estas áreas ocupan una parte tan importante de nuestra forma de vida, ¿no es éste un colosal defecto? (Pence, 1995: 357-358).

Dada esta idea general, se puede intentar integrar las virtudes en las teorías éticas modernas que se basan en nociones distintas a la de virtud. Consideremos esta posibilidad en dos de los casos más prominentes: el utilitarismo y la ética kantiana.

1. Utilitarismo y virtud

Aunque puede parecer difícil sostener que la ética utilitarista contiene elementos incipientes de la ética de la virtud, dado el énfasis que hace en que la corrección de las acciones se encuentra en sus consecuencias (en la medida en que éstas proporcionen la mayor felicidad o bienestar al mayor número de personas involucradas), podría decirse lo siguiente. Cuando en *El Utilitarismo* Mill sostiene que “[el criterio utilitarista] no consiste en la propia felicidad del agente, sino en la mayor cantidad de felicidad total; y si bien puede dudarse de que un carácter noble sea siempre el más feliz a causa de su nobleza, no puede haber duda de que dicho carácter hace a otros más felices, y que el mundo en general se beneficia enormemente de él. El utilitarismo, por tanto, sólo puede alcanzar su fin por el cultivo general de la nobleza de carácter” (Mill, 1863: 16), podría interpretarse

6 Creo que uno de los autores que mejor desarrolla este concepto es A. MacIntyre en *Tras la Virtud* (2001). Su idea general es que el intento de la filosofía moderna de evaluar las acciones de manera aislada no tiene sentido, pues las acciones sólo pueden entenderse en el marco de una narración unitaria que las abarque, una narración con una identidad y un propósito; en definitiva, en la narración de la vida de una persona.

caritativamente como diciendo que es necesario que los agentes morales estén bien desarrollados para que sepan elegir cuál es el mayor bien para el mayor número⁷.

Una sugerencia de este tipo es la de James Rachels (2007) quien, luego de hacer una exposición clara y detallada de lo que es una virtud, de los tipos de virtudes, de por qué es bueno tenerlas, y de las ventajas en general de esta teoría ética, sostiene que sucumbir a lo que él llama “una ética radical de la virtud” sería un error, porque se incurriría en el problema de la incompletud. Y este problema lo expresa mostrando:

a. Que la expresión de una virtud típica como la sinceridad, por ejemplo, no parece más que la disposición a acatar reglas como la de “no mientas”⁸.

b. Que la explicación de por qué es bueno tener un rasgo como el de la sinceridad “parece llevarnos más allá de los límites de una teoría de la virtud sin complementos”.

c. Que “es difícil ver cómo una teoría de la virtud sin complementos podría enfrentarse a casos de conflicto moral” entre dos valores como la sinceridad y la amabilidad, por ejemplo.

Por esta razón, termina afirmando que sería más fructífero considerar esta teoría como parte de una teoría general, total o global de la moralidad, que incluya tanto una concepción de lo que es la acción correcta como de lo que es un carácter virtuoso. Rachels anticipa un esbozo de lo que podría ser una teoría tal, en un espíritu bastante afín al utilitarismo, del siguiente modo:

7 Más adelante afirma: “Es noble ser capaz de declinar completamente la propia porción de felicidad o a la posibilidad de lograrla pero, después de todo, este autosacrificio debe hacerse por alguna razón; no es su propio fin. Y si se nos dice que el fin no es la felicidad, sino la virtud, que es mejor que la felicidad, yo pregunto: ¿habría tenido lugar el sacrificio si el héroe o mártir no creyeran que con ello han librado a otros de sacrificios similares?, ¿lo habrían hecho si pensaran que esa renuncia a la felicidad propia no daría otro fruto para sus semejantes que dejarles un destino parecido al suyo poniéndolos así en la misma condición de renunciar a la felicidad?” (Ibid., p. 23). Una versión del utilitarismo que podría verse como una teoría de la virtud en este sentido amplio es el utilitarismo de los motivos (Cf. Adams, 1976).

8 A esta manera de ver la acción virtuosa se opone Hursthouse: “Aunque es un error, he afirmado, definir un agente virtuoso simplemente como uno dispuesto a actuar en concordancia con reglas morales, es un error comprensible, dada la obvia conexión entre, por ejemplo, el ejercicio de la virtud de la honestidad y abstenerse de mentir. Los teóricos de la ética de la virtud quieren enfatizar que, si a los niños se les va a enseñar a ser honestos, se les debe enseñar a apreciar la verdad, y que con enseñarles sólo a no mentir no se alcanzará ese fin. Pero ellos (los éticos de la virtud) necesitan reconocer que para alcanzar ese fin enseñarles a los niños no mentir es útil, incluso indispensable” (Hursthouse, 2003: 27).

Nuestra teoría total podría empezar tomando el bienestar humano –o para el caso, el bienestar de todas las criaturas que sienten- como el valor de suprema importancia. Podríamos decir que, desde un punto de vista moral, deberíamos querer una sociedad en que todos pudieran llevar vidas felices y satisfactorias. Podríamos entonces continuar considerando tanto la cuestión de qué tipos de acciones y de políticas sociales contribuirían a este fin como la cuestión de qué cualidades de carácter se necesitan para crear y sostener vidas individuales. (Rachels, 2007: 289).

2. Teoría kantiana y virtud:

Parece más sencillo, por otro lado, sostener que la ética kantiana implica el mismo planteamiento de la ética de la virtud en la medida en que aquélla no le otorga valor moral a las acciones dependiendo de sus consecuencias, sino de la motivación del agente que las realiza. Faviola Rivera (2003), por ejemplo, sostiene que en la moralidad kantiana es necesario distinguir entre las esferas de la ética y la justicia, como respuestas diferentes a preguntas distintas que se plantea el ser humano. En sus palabras:

Por un lado, los seres humanos nos planteamos la pregunta sobre los valores supremos que nos deben guiar; esto es, nos planteamos qué tipo de personas deberíamos aspirar a ser y qué tipo de carácter deberíamos adquirir (...) La respuesta a esta pregunta, de acuerdo con Kant, consiste en principios que nos guían en la formación de un carácter moral, i.e., las máximas de fines que encontramos en *La Doctrina de la Virtud*. Por otro lado, al relacionarnos con los demás también nos planteamos qué podemos exigir legítimamente los unos de los otros empleando medios coactivos... El principio supremo de la virtud, que rige a la ética, y el principio universal de la justicia, que rige a la justicia y el derecho, son las respuestas a estas dos preguntas más específicas de acción. (Rivera, 2003: 17-18).

Así, la autora rechaza varias de las tesis que caracterizan el debate. En primer lugar, considera que no es muy clara la distinción que suele hacerse entre éticas del acto y éticas del agente. En segundo lugar, no está dispuesta a admitir que, de existir tal distinción, Kant se encuentre del lado de las éticas del acto. Y, tercero, rechaza la idea de que una ética de la virtud sea una legítima alternativa a otras teorías morales.

Afirma que la distinción entre ambos tipos de ética es borrosa, pues puede significar al menos dos cosas: i) que una teoría se ocupa únicamente de la moralidad de las acciones, o ii) que le otorga prioridad normativa a las acciones sobre la cualidad del carácter del agente. Y dado que unas veces se hace la distinción entre ambas basándose en uno u otro criterio, en ocasiones se dejan por fuera teorías que podrían hacer parte de ambos grupos como, por ejemplo, la kantiana. Dice que es así porque Kant no se ocupa únicamente de la moralidad de las acciones, sino

también de la cualidad del carácter moral del agente, aunque no le otorga a éste la prioridad normativa⁹. Dicho de otro modo, en la medida en que Kant se preocupa por la motivación o las razones para actuar del agente moral –porque afirma que toda acción debe estar guiada por el respeto al imperativo categórico- y busca que éste realice acciones moralmente valiosas, estas acciones repetidas producirán en el agente moral una formación del carácter que, podría decirse, es la misma que buscan las éticas de la virtud. Rivera lo plantea así:

(...) la ética kantiana no le otorga prioridad a la realización de actos particulares; el imperativo categórico no exige que llevemos a cabo o que omitamos tales o cuales actos específicos, sino que adoptemos ciertas máximas. Al adoptar una máxima un agente afirma ciertas consideraciones como razones para realizar cierto tipo de actos (...) proponerse adoptar una máxima implica necesariamente practicar de manera constante el tipo de acciones contenidas en ella y tal práctica puede conducir a la adquisición de una disposición moral (aquella especificada por la máxima) (Rivera, 2003: 25).

Como ya lo mencioné, Rivera afirma que las éticas de la virtud no deben verse como una alternativa a las éticas del acto, sino más bien como teorías alternativas de la psicología de la virtud, en la medida en que su mayor énfasis está puesto en ofrecer una descripción del ideal de carácter virtuoso al cual deberíamos aspirar, y en el tipo de acciones que deberíamos realizar para alcanzarlo, más que en especificar el contenido de las exigencias morales y la fuente de la fuerza normativa. No obstante lo anterior, admite que esta teoría “debe formar parte de cualquier teoría de la moral personal” (Ibíd.: 28)¹⁰.

III. La ética de la virtud como teoría normativa rival

De la misma manera que las éticas del acto han respondido, o bien afirmando que las teorías modernas ya apuntaban hacia la virtud, o bien ajustando las teorías a versiones contemporáneas que incluyan el tratamiento de la virtud, algunos proponentes de las éticas de la virtud han respondido afirmando que también este enfoque puede usarse para evaluar las acciones.

9 Rivera cuestiona incluso la afirmación de los proponentes de la ética de la virtud según la cual el concepto central de la moralidad personal deba ser la cualidad del carácter de los agentes (Ibíd.: 22).

10 Aunque esta afirmación pretende concederle un espacio a la ética de la virtud, muchos autores, como Victoria Camps por ejemplo, no estarían de acuerdo con ella. En su libro *Virtudes Públicas* (2003), Camps aboga por la vuelta a la teoría, pero admite que es necesario hacerle varias revisiones generales, entre las que se encuentra una que tendría que ver con cómo concebir el concepto de virtud en las sociedades abiertas, liberales y pluralistas del mundo contemporáneo en el que vivimos. Algunas de las virtudes que propone son la solidaridad, la responsabilidad, la tolerancia y la profesionalidad.

En este sentido, las sugerencias de integrar las virtudes en las éticas modernas que expuse en la sección anterior han sido rechazadas por Rosalind Hursthouse (2003: 19), pues se limitan a decir que las éticas de la virtud no han hecho más que señalarles a los teóricos de las éticas deontológicas o consecuencialistas que es necesario complementar sus teorías con anotaciones sobre las virtudes para que sus enfoques ofrezcan una visión más completa de nuestra vida moral. Y esto se debe, afirma Hursthouse, a que la ética de la virtud ha sido vista como incapaz de ofrecer indicaciones acerca de qué debemos hacer, de cuáles acciones son correctas o incorrectas o, en otros términos, como una teoría no normativa, lo cual es un error.

Para apoyar su idea de que la ética de la virtud es normativa, ella muestra que tanto las teorías utilitaristas como las deontológicas, luego de especificar qué es una acción correcta, requieren una premisa adicional antes de ofrecer una guía práctica para la acción. Así, un utilitarista del acto diría que una acción es correcta si (y sólo si) produce las mejores consecuencias¹¹. Pero esto aún no proporciona una guía para la acción mientras no se nos diga cuáles serían las mejores consecuencias. Entonces debería agregar que las mejores consecuencias ocurren al maximizar la felicidad, o algo por el estilo. Por su parte, un deontologista diría que una acción es correcta si (y sólo si) es ejecutada con la intención de cumplir una regla moral correcta. Pero también debe agregar una especificación de lo que es una regla moral correcta (aquí tiene varias opciones, como lo señala Hursthouse: i) hacer una lista de las reglas que deben seguirse, o ii) suscribir alguna lista de mandamientos divinos, o iii) enfocar alguna característica que sea condición necesaria y suficiente para que una regla sea correcta, como, por ejemplo, que sea universalizable, o iv) especificar las condiciones bajo las cuales sería racional elegir una regla moral y luego deducir de ellas las reglas que deberían seguirse –como en el contractualismo; entre otras opciones).

De la misma manera, afirma, la ética de la virtud puede especificar las condiciones necesarias y suficientes para que una acción sea moralmente correcta diciendo, por ejemplo, que “una acción es correcta si y sólo si es lo que un agente virtuoso haría característicamente (i.e. actuando según su carácter) en las circunstancias” (Ibid.: 22). Y, obviamente, para que esto sirva como una indicación práctica hay que especificar qué es un agente virtuoso. Lo cual muestra que los tres tipos de teoría están en el mismo nivel. Así, lo que complementaría la definición de acción correcta desde la ética de la virtud, sería algo como: “Un agente virtuoso es uno que actúa virtuosamente, esto es, uno que tiene y ejercita las virtudes. Una

11 En esta comparación entre las éticas consecuencialista, deontológica y de la virtud sigo a Hursthouse (2003: 20-23).

virtud es un rasgo del carácter que...” Y la especificación de los rasgos del carácter que constituyen una virtud puede hacerse, sostiene, bien sea por enumeración, bien suscribiendo la posición humeana según la cual una virtud es un rasgo del carácter que beneficia a otros y a uno mismo, o la posición aristotélica que define la virtud como un rasgo del carácter que favorece la *eudaimonía* o el florecimiento humano.

De este modo, su idea es que cada virtud genera una prescripción -como “actúa con honestidad, caridad, justicia...” y cada vicio una prohibición –“no actúes de manera deshonesto, no caritativo, injusto...” Sin embargo, es necesario aclarar que su enfoque rechaza la idea, expresada por algunos filósofos (Véase: Frankena, “Moral Value and Responsibility” (1973); Rachels (2007)), de que el agente virtuoso no es más que el que exhibe un rasgo de carácter bien dispuesto a seguir reglas o principios. Según ella, lo que lleva a un agente virtuoso a actuar siguiendo la regla “actúa con justicia” no es más que su deseo y su firme convicción de que ser justo promueve la *eudaimonía* propia y la de los otros (en la versión neo-aristotélica). Adicionalmente, afirma, cuando enseñamos a los niños a seguir la regla “sé honesto”, por ejemplo, también les queremos enseñar el valor de la verdad y las consecuencias de la mentira, y eso no se logra sólo con la regla¹².

La caracterización de Hursthouse busca mostrar que la ética de la virtud puede incluso proveer elementos para enfrentar dilemas morales, tal como lo hacen las otras éticas. Su balance general es que la ética de la virtud puede ser una guía práctica para la acción en el mismo sentido y con el mismo alcance -limitado- que lo hacen las otras. Obviamente, considera que hay razones suficientes para preferir esta ética a las otras, por ser más completa.

IV. Consideraciones finales:

Si las teorías éticas modernas pueden integrar las virtudes adecuadamente en su marco teórico, ¿qué ventajas puede tener la insistencia en la necesidad de una

12 Esta aproximación a la definición de la corrección de las acciones a partir de las virtudes es la más conocida, y ha sido denominada por Swanton (2003: 227) como la del “agente cualificado”, pues la evaluación de las acciones es derivativa de la cualificación del agente. Swanton muestra que otra manera de entender el asunto ha sido expresada por Michael Slote, “de acuerdo con la cual una acción es correcta si y sólo si exhibe o expresa un motivo virtuoso (admirable), o al menos no exhibe o expresa un motivo vicioso (deplorable)”. Y ella propone una tercera manera de hacerlo que encaja con su visión pluralista de la ética de la virtud, según la cual “1) una acción es virtuosa respecto a V (e.g., benevolente, generosa) si y sólo si alcanza el objetivo (realiza el fin de) la virtud V (e.g. benevolencia, generosidad). 2) Una acción es correcta si y solo si es totalmente virtuosa.” (Swanton, 2010: 228).

ética de las virtudes? Además de las observaciones de la sección anterior, quisiera sugerir otras posibilidades de respuesta. Pero antes, esbozemos una síntesis de las principales diferencias.

Uno podría decir que las teorías morales modernas sostienen:

a. Que la corrección moral de las acciones depende de si han sido realizadas siguiendo unas reglas o principios,

b. Que la cualidad moral del agente depende de su capacidad para seguir esas normas o principios, y

c. Que para la formación del carácter moral de los agentes es fundamental que éstos se habitúen a seguir esas normas o principios morales.

Como se ve, para ellas las normas y principios ocupan el lugar central. Y, por otro lado, las éticas de la virtud afirman:

a. Que para la formación del carácter moral de los agentes es fundamental que éstos se habitúen a actuar desde la virtud¹³, lo cual podría incluir en ocasiones seguir normas y principios.

b. Que la cualidad moral del agente depende del grado de desarrollo de sus virtudes y de la actuación desde ellas (pero no necesariamente de sus resultados).

c. Que la corrección moral de las acciones depende de si son una ejemplificación de una virtud del agente moral.

Llegados a este punto podemos preguntar: ¿es el seguimiento de reglas o principios, entre otras cosas, lo que fundamenta un carácter virtuoso? ¿O es el carácter virtuoso lo que permite seguir reglas o principios, entre otras cosas? Quiero sugerir que una forma interesante de aproximarse a estas preguntas —y, por tanto, de abordar el debate entre las éticas modernas y las de la virtud— es enfocar la cuestión de en qué dirección debe ir la educación moral. En otras palabras, si la enseñanza del seguimiento de principios es suficiente para el carácter virtuoso o si, a la inversa, éste debe desarrollarse más allá de dicho seguimiento. Este, además,

13 Acá es importante señalar que esto podría parecer un sin sentido, en la medida en que parece requerir que un agente que apenas se está formando y que, por lo tanto, no puede llamarse virtuoso en sentido estricto, se comporte virtuosamente. Sin embargo, Aristóteles reconoció que, aunque no son naturales, las virtudes tienen una base natural que debe cultivarse. Del mismo modo, Hume (1978, T 477) distinguió entre virtudes naturales y artificiales, y es a esto a lo que apunta este literal: un carácter moral virtuoso se forma mediante la habituación a actuar virtuosamente, es decir, desde esas bases naturales de la virtud.

es un buen punto para tomar una decisión con respecto a qué tipo de enfoque ético debe uno adoptar, puesto que toca uno de los propósitos centrales de la teoría ética: las implicaciones para la vida moral.

Bibliografía

1. ANSCOMBE, E. (2005) La Filosofía Moral Moderna. En *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A....
2. CAMPS, V. (2003) *Virtudes Públicas*. Madrid: Espasa Calpe.
3. CRISP, R. (ed.). (2003) *How Should One Live?* Oxford: Oxford University Press.
4. DEVETTERE, R. J. (2002) *Introduction to Virtue Ethics, Insights of the Ancient Greeks*. Washington: Georgetown University Press.
5. FOOT, P. (2002) *Bondad Natural*. Barcelona: Paidós.
6. FRANKENA, W. (1973) *Ethics*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
7. HOYOS, D. (2007) Ética de la virtud, alcances y límites. En: *Discusiones filosóficas* No. 11.
8. HURSTHOUSE, R. (2003) “Normative Virtue Ethics”. En: Crisp, R. (ed.). Oxford: Oxford University Press.
9. HURSTHOUSE, R. (2007) “Virtue ethics” [sitio en internet]. *Stanford Encyclopedia of philosophy*, disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/>. Acceso el 20 de enero de 2011.
10. HUME, D. (1978) *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press.
11. MACINTYRE. (2001) *Tras la Virtud*. Barcelona: Crítica.
12. MILL, J.S. (1863) *Utilitarianism*. Parker, Son and Bourn, West Strand. Edición facsimilar de Saint Mary’s College of California [sitio en internet]. Disponible en: <http://www.archive.org/details/a592840000milluoft>. Acceso el 2 de diciembre de 2010.

13. NUSSBAUM, M. (1996) “Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico”, en A. Sen y M. Nussbaum (eds.) *La calidad de vida*. México: Fondo de Cultura Económica.
14. PENCE, G. (1995) “La teoría de la virtud”, en Peter Singer (ed.), *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza Editorial.
15. RACHELS, J. (2007) *Introducción a la Filosofía moral*. México: Fondo de Cultura Económica.
16. RIVERA, F. (2003) *Virtud y Justicia en Kant*. México: Distribuciones Fontamara.
17. SWANTON, C. (2010) *Virtue ethics, a pluralistic view*. Oxford: Oxford University Press.

Concepto, palabra y límite: un análisis de las observaciones kantianas referidas al uso e interpretación de términos filosóficos*

Concept, word and limit: an analysis of Kant's observations concerning the use and interpretation of philosophical terms

Por: Ileana P. Beade

Universidad Nacional de Rosario

CONICET

Rosario, Argentina

E-mail: ileanabeade@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 22 de marzo de 2011

Fecha de aprobación: 18 de septiembre de 2011

Resumen: En este trabajo se analizan algunas observaciones formuladas por Kant respecto de las dificultades implicadas en la selección y uso de los términos lingüísticos en el proceso de escritura filosófica (cuestión a la que alude en la "Dialéctica Trascendental", Crítica de la razón pura). Consideramos que dicho análisis no sólo resulta relevante para una reconstrucción general de su concepción acerca del lenguaje, sino que proporciona asimismo elementos significativos para analizar la distinción entre concepto y palabra formulada en el marco de la epistemología crítica. Observaremos asimismo que, si bien en esta sección preliminar de la "Dialéctica" se identifican importantes problemáticas que serán discutidas intensamente a partir del posterior desarrollo de la Filosofía del lenguaje, la estrategia metodológica adoptada por Kant para la resolución de los problemas específicos abordados en la primera Crítica impide que tales problemáticas sean visualizadas como aspectos significativos para la determinación de los límites del conocimiento humano.

Palabras clave: Lenguaje, Conceptos, Palabras, Filosofía crítica, Límites del conocimiento.

Abstract: In this paper I analyze some observations made by Kant concerning the difficulties implied in the selection and use of linguistic terms in the process of philosophical writing (a topic which is analyzed in the "Transcendental Dialectic", Critique of pure reason). I believe this analysis is relevant not only for a general reconstruction of Kant's conception of language, but also in order to understand the distinction between concept and word established within the framework of Kant's critical epistemology. I will also suggest that, although in this initial section of the "Dialectic" we encounter important problems which will be frequently discussed in contemporary discussions of Philosophy of Language, the methodological strategy adopted by Kant in order to solve the specific philosophical issues considered in the first Critique prevents him from conceiving such problems as relevant to the determination of the limits of human knowledge.

Key words: Language, Concepts, Words, Critical Philosophy, Limits of knowledge.

* El artículo se encuentra vinculado a dos investigaciones: "El concepto de Libertad en la Filosofía trascendental" (financiado por el CONICET, período 2009-2012); "El primado de la razón práctica en la Filosofía trascendental" (financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, período: de 2008 hasta la fecha).

1. Introducción

Mucho se ha debatido acerca de los motivos subyacentes a la ausencia de una reflexión sistemática sobre el lenguaje en el marco de la filosofía kantiana. En este trabajo no nos proponemos tomar parte en este complejo debate, ni intentamos ofrecer un panorama exhaustivo de las consideraciones que Kant realiza respecto del lenguaje en el desarrollo de la investigación trascendental¹, sino que nos limitaremos a considerar una serie de observaciones puntuales que el filósofo realiza acerca de las dificultades implicadas en la selección y uso de los términos lingüísticos en el proceso de elaboración y exposición de una doctrina filosófica, cuestión a la que dedica la sección primera del Libro primero de la “Dialéctica Trascendental” (Crítica de la razón pura [Kritik der reinen Vernunft])². Si bien el objetivo principal de dicha sección es aclarar el sentido en que ha de ser interpretada la noción de idea en el marco de la gnoseología crítica, las observaciones allí formuladas ponen de relieve una serie de aspectos relevantes para el análisis de las dificultades implicadas en la exposición lingüística del pensar filosófico, exposición que obviamente exige la selección de términos que, en ocasiones, gozan de una tradición de larga data en el desarrollo de la filosofía occidental³. Consideramos que las observaciones kantianas respecto de las dificultades implicadas en dicho proceso de selección no sólo resultan relevantes para una reconstrucción general de su concepción acerca del lenguaje, sino que proporcionan asimismo elementos significativos para analizar la distinción entre concepto y palabra formulada en el marco de la filosofía crítica, así como las consecuencias que de esta distinción se derivan para el tratamiento del problema específico referido al uso de términos filosóficos en el proceso de escritura. Una vez analizadas dichas observaciones, consideraremos el lugar que cabría asignarles en el marco de la investigación trascendental, con el propósito de mostrar que, pese a su importancia, las mismas no resultan relevantes para el tratamiento del problema crítico fundamental, consistente en la determinación

1 Un análisis exhaustivo de las reflexiones kantianas en torno a la cuestión del lenguaje excede, por obvias razones, los límites de este escrito. Para una reconstrucción pormenorizada de la concepción kantiana del lenguaje, véase: Leserre, 2008; Villers, 1997.

2 Para un breve análisis del contenido de esta sección, véase: Renaut, 1998: 353-370.

3 En lo que respecta al uso de términos como los de idea, objeto, conocimiento, experiencia o fenómeno, Kant señala que el empleo de los mismos obliga a realizar precisiones y aclaraciones con respecto al sentido específico que ha de otorgárseles en el marco doctrinal de la filosofía crítica, sentido que, si bien en ciertos casos puntuales difiere ampliamente respecto de la significación tradicional del término en cuestión, en otros casos coincide parcialmente con ella (tal es el caso del término idea, noción que –según observa el filósofo– ha de ser interpretada según el sentido que le fuera inicialmente atribuido en el marco de la filosofía platónica, rechazándose, así pues, la significación que ciertos pensadores modernos –pertenecientes a la tradición empirista– suelen atribuirle).

del alcance y los límites del conocimiento puro⁴. Observaremos, en efecto, que si bien en esta sección preliminar de la “Dialéctica” Kant identifica importantes problemáticas de la filosofía del lenguaje, la estrategia metodológica adoptada para la resolución de dicho problema crítico (a saber, el método trascendental) impide que tales problemáticas sean visualizadas como aspectos significativos para la determinación de los límites del conocimiento humano. La concepción de la lengua como fenómeno empírico tendrá por consecuencia –según veremos– que los problemas referidos al lenguaje resulten excluidos del objeto de análisis propio de la investigación crítica, abocada a la determinación de las condiciones formales a priori que hacen posible toda experiencia humana en general.

2. La distinción entre *concepto* y *palabra* y su relevancia para el proceso de escritura filosófica

Como indicamos en la introducción, en la sección titulada “De las ideas en general” Kant formula una serie de observaciones orientadas a aclarar el significado específico que atribuye al término idea en el desarrollo de la investigación que será llevada a cabo en la “Dialéctica trascendental”⁵. Allí observa que:

A pesar de la gran riqueza de nuestra lengua, muchas veces el pensador se encuentra en dificultades acerca de la expresión que conviene exactamente a su concepto, y a falta

4 En la Introducción a la Crítica de la razón pura Kant formula el “problema general de la razón pura” bajo la forma de una pregunta acerca de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori, pregunta en la que pretende condensar “una multitud de investigaciones en la fórmula de un único problema” (KrV 2007: B 19). [La paginación citada corresponde a la Edición Académica de las obras kantianas: Kant, I. (1903/1911) *Kants gesammelte Schriften* (I-IX), Berlin, Herasugegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. En el caso de las citas correspondientes a la Crítica de la razón pura, aludimos a la primera y la segunda edición bajo las abreviaturas A y B, según el uso convencional]. Este interrogante –crucial para el desarrollo y estructura sistemática de la investigación crítica– alude al problema de la determinación de los límites del conocimiento puro: en efecto, la solución de dicho problema general exige responder a una serie de preguntas parciales, a saber: cómo son posibles estos juicios en la matemática pura (lo que equivale a preguntar acerca de la posibilidad de la matemática como tal), cómo son posibles tales juicios en la física pura (o, lo que es igual, si es posible una ciencia pura de la naturaleza) y, por último, si tales juicios son posibles en la metafísica (i.e. si la metafísica es posible como ciencia). La determinación de las condiciones subjetivas a priori que hacen posible el uso de la razón –en la matemática y en la física pura– permitirá responder a la pregunta acerca de la posibilidad de estas disciplinas o, recurriendo a la fórmula propuesta por Kant, permitirá explicar la posibilidad de juicios sintéticos a priori (en el caso de las dos primeras), o bien justificar la imposibilidad de tales juicios en el caso de la metafísica, tema que será desarrollado in extenso en la “Dialéctica trascendental”.

5 Esta sección de la Crítica se halla especialmente dedicada a la exposición y análisis de las contradicciones e ilusiones en las que incurre la razón cuando pretende conocer aquello que no puede ser dado en la experiencia. Para un análisis del concepto kantiano de la ilusión trascendental, véase: Grier, 2001.

de la cual él no puede hacerse entender por otros, ni aun por sí mismo. Forjar palabras nuevas es una pretensión de legislar en los idiomas, que rara vez acierta; y antes de recurrir a este remedio desesperado, es aconsejable buscar en una lengua muerta y erudita, para ver si en ella no se encuentra este concepto con su expresión adecuada; y aunque el uso antiguo de ella, por descuido de sus creadores, se haya vuelto algo vacilante, es preferible, sin embargo, consolidar el significado que le era especialmente apropiado (aunque siga siendo dudoso si en aquel tiempo se había pensado exactamente ese mismo), que arruinar uno su negocio sólo por hacerse incomprensible. Por eso, si acaso se hallara, para un cierto concepto, sólo una única palabra, que en el significado ya establecido conviniese exactamente a este concepto, cuya diferenciación de otros conceptos emparentados con él fuese de gran importancia, es aconsejable no usarla con prodigalidad, ni emplearla sólo para variar, como sinónimo, en lugar de otras, sino preservar cuidadosamente su significado propio; pues de otro modo fácilmente ocurre que una vez que la expresión ya no llama particularmente la atención, sino que se pierde entre el montón de otras de significado muy divergente, se pierde también el pensamiento que sólo ella habría podido preservar (KrV A 312-313/B 368- 369).

Luego de estas observaciones preliminares, Kant se refiere a la significación del término *idea* en el marco de la filosofía platónica, indicando que es esta significación la que será invocada (si bien parcialmente) en sus escritos⁶. Pese a lo que sugieren ciertos autores modernos –señala–, una *idea* no equivale a una simple representación, sino que constituye un concepto de la razón, concepto formado por nociones, que sobrepasa la posibilidad de la experiencia” (KrV A 320/B 377)⁷. Kant es consciente de que la utilización del término *idea* en el desarrollo de la doctrina crítica puede producir malentendidos e interpretaciones erróneas, a raíz de los cambios notables que el sentido de este término ha sufrido a lo largo de su evolución histórica; de allí que considere necesario realizar algunas observaciones a fin de evitar posibles equívocos. Más allá de la importancia de dichas observaciones para la interpretación de los problemas que serán abordados en la “Dialéctica trascendental”, interesa destacar aquí su relevancia para el análisis de las cuestiones vinculadas a la selección y uso de términos lingüísticos en el proceso de exposición de una doctrina filosófica.

6 Para un análisis de la concepción de lo ideal en la filosofía platónica y en la filosofía kantiana, véase: Ameriks, 2010: 36ss.

7 Kant considera que la utilización que los pensadores modernos suelen hacer del término *idea* ha oscurecido el significado originario que el mismo asumía en la filosofía clásica, en cuyo marco remitía a una noción cuyo objeto no puede ser dado jamás en la experiencia (Cf. KrV A 313ss./B 370ss.). Luego de establecer una clasificación detallada de las diversas clases o tipos de representaciones, a fin de aclarar el significado específico del término *idea*, añade que “a quien se haya acostumbrado a esta diferenciación debe resultarle insoportable oír llamar *idea* a la representación del color rojo” (KrV A 320/B 377). Para un análisis de las transformaciones semánticas del concepto de *idea* en el transcurso de la modernidad temprana, véase: Mc Rae, 1965: 175-190.

En el pasaje citado, Kant observa, en primer lugar, que en ocasiones “el pensador se encuentra en dificultades acerca de la expresión que conviene exactamente a su concepto”, observación que indica que el concepto y su expresión lingüística no han de ser identificados. Ahora bien, si el concepto es diverso e independiente de la palabra que lo expresa (siendo concebido así el lenguaje como el medio o instrumento que hace posible la expresión del concepto), quien pretenda comunicar a otros sus ideas filosóficas deberá ser cuidadoso en la selección de los términos que emplea a fin de lograr una expresión adecuada de su pensamiento. La elección de los términos apropiados le permitirá no sólo “hacerse entender bien por otros”, sino además –señala Kant– entenderse bien “a sí mismo”. La posibilidad de que un autor pueda “no entenderse a sí mismo” pone en evidencia la relevancia de la tarea propia de la crítica filosófica. En efecto, la tarea del crítico o intérprete exige, en ocasiones, intentar comprender al autor incluso “mejor de lo que él se entendió a sí mismo”. Observa Kant al respecto que “no es nada extraordinario, tanto en conversaciones comunes como en escritos, entender a un autor, mediante la comparación de los pensamientos que expresa sobre su objeto, mejor aun de lo que él se entendió a sí mismo, si es que no determinó suficientemente su concepto, y por ello, a veces habló, o aun pensó, en contra de su propia intención” (KrV A 314/B 370).

Estas reflexiones reflejan, a nuestro juicio, una aguda comprensión de los problemas implicados en toda crítica filosófica, crítica cuyo propósito principal es, según consideramos, “entender al autor”, lo cual suele exigir una “comparación de los pensamientos que [el autor] expresa sobre su objeto”, con el fin de lograr la elucidación recíproca de los pasajes comparados. Ahora bien, si en ciertas ocasiones el autor parece no haber “determinado suficientemente su concepto” –lo cual ha de traducirse, naturalmente, en imprecisiones terminológicas (o en cierta vacilación en el uso de los términos empleados)–, el crítico procurará explicar –o incluso subsanar– la ambigüedad terminológica presente en el texto, a partir del contraste de diversos textos, que resulten relevantes para la elucidación del significado preciso de los términos utilizados por el autor. Como sabemos, este procedimiento se halla constantemente expuesto al error: como lectores, corremos usualmente el riesgo de interpretar un texto según aquello que creemos (o esperamos) hallar en él, en cuyo caso la posibilidad de entender al autor “mejor aun de lo que él se entendió a sí mismo” resulta seriamente obstaculizada, a raíz de los prejuicios subyacentes que operan inevitablemente en todo proceso de lectura (declarar que un autor “habló, o aun pensó, en contra de su propia intención” puede revelar, en tal sentido, cierta actitud de arrogancia, actitud que en nuestro carácter de intérpretes deberíamos evitar, más allá de la indudable imposibilidad de una lectura absolutamente objetiva o neutral).

En todo caso, interesa destacar aquí que la distinción entre el concepto y la palabra que procura expresarlo hace posible identificar una serie de dificultades que pueden presentarse no sólo en el proceso de escritura de un texto filosófico, sino asimismo en su interpretación. En cuanto a las dificultades implicadas en la traducción lingüística de un concepto o pensamiento, ha de tenerse en cuenta que un autor no sólo puede “hablar en contra de su propia intención”, sino que puede incluso –observa Kant– “pensar en contra de su propia intención”. Si bien Kant no se detiene a aclarar el sentido de esta afirmación, cabe suponer que la misma hace referencia a la posibilidad de introducir, en el desarrollo de una doctrina filosófica, nociones que supongan algún tipo de contradicción respecto de otros conceptos o principios previamente establecidos en dicha doctrina. La observación parece hacer referencia, pues, a la coherencia conceptual (o consistencia lógica) entre los pensamientos o ideas que configuran una doctrina filosófica de carácter sistemático, coherencia que constituye, desde luego, una condición fundamental para la coherencia terminológica (pues obviamente no es posible alcanzar claridad expresiva allí donde no se da ya cierto grado de claridad conceptual, condición necesaria –aunque no suficiente– de aquélla). En síntesis, los aspectos que suponen obstáculos para la interpretación adecuada de un texto filosófico⁸ pueden ser de muy diversa índole: a la inconsistencia –real o aparente– en el nivel lingüístico se suma la posibilidad de inconsistencias en el nivel conceptual (siempre que aceptemos la premisa de que concepto y palabra no resultan equiparables⁹).

8 Desde luego, la expresión “interpretación adecuada” puede dar lugar a objeciones de diversa índole, si se toman en cuenta los aportes realizados por autores vinculados al llamado “giro lingüístico”, así como por sus predecesores en el campo de la semiología o análisis del discurso. En efecto, en el marco de la filosofía contemporánea ha cobrado fuerza la idea de que no hay un sentido único (u original) del texto, sino que todo sentido es construido, en razón de la intervención decisiva del lector en el proceso de interpretación. Si por “interpretación adecuada de un texto” entendemos aquella capaz de lograr una recta comprensión de lo expresado por el autor (interpretación en la que lo interpretado se adecuase perfectamente con lo que se ha intentado expresar), ciertamente carecemos de criterios objetivos que hagan posible constatar dicha adecuación. No ignoramos, pues, las dificultades implicadas en la pretensión de alcanzar una interpretación adecuada de lo expresado en el texto (el propio Kant reconoce la presencia de múltiples obstáculos para la elucidación del sentido de un texto, al señalar que el autor puede, en ocasiones, hablar o incluso pensar, en contra de su propia intención). Puede considerarse, no obstante, que una de las tareas del intérprete consiste en contribuir a la comprensión del pensamiento del autor, más allá de la imposibilidad de establecer un sentido último o definitivo de un texto (y esto –según consideramos– es válido independientemente de la posición que se adopte con respecto a la existencia o inexistencia de tal sentido último).

9 Se trata aquí, desde luego, de una premisa problemática; de allí los importantes debates que se han suscitado en el desarrollo de la tradición filosófica acerca de si es posible (y hasta qué punto) pensar más allá del lenguaje. No es nuestro propósito aquí tomar parte en este debate, sino que nos proponemos únicamente considerar aquellas observaciones kantianas que resulten significativas

Hasta aquí, nos hemos referido a las dificultades que un posible desajuste entre el concepto y la palabra que procura expresarlo suponen, tanto para la exposición del pensamiento filosófico como para su recta interpretación. Otra de las dificultades a las que Kant se refiere, remite a la posibilidad de acuñar nuevos términos, recurso que –según establece en el pasaje inicialmente citado– ha de ser evitado en lo posible, ya que la creación de nuevos vocablos supone “una pretensión de legislar en los idiomas, que rara vez acierta” (KrV A 312/B 368), un “remedio desesperado” al que no ha de recurrirse, fundamentalmente cuando es posible hallar, en una “lengua muerta y erudita”, el concepto buscado, junto con su expresión adecuada. Desde luego, esta última alternativa tampoco se halla exenta de dificultades, pues quien recurra a un término filosófico tradicional ha de considerar en qué medida el uso del mismo supone alteraciones o modificaciones respecto de su significación tradicional. Con todo, Kant no sólo exhorta a la búsqueda de términos ya disponibles en la propia lengua (o en una “lengua muerta”), sino que recomienda asimismo la búsqueda de conceptos tradicionales que puedan resultar aptos para la expresión del pensamiento que desea comunicarse (en cuyo caso no se trata ya de hallar las palabras o términos adecuados, sino de encontrar las ideas o conceptos que puedan expresar nuestra posición, más allá de que tales ideas deban ser parcialmente resignificadas a partir de su inserción en un nuevo marco doctrinal). Aún en el supuesto caso de que el uso de un término o un concepto filosófico tradicional se hubiera tornado vacilante (produciéndose así cierta ambigüedad respecto de su significación precisa), incluso entonces será preferible recurrir a dicho término en lugar de “hacerse [a sí mismo] incomprendible” a través de la creación de nuevos vocablos¹⁰.

En el marco de estas observaciones, Kant formula una importante recomendación: un término no ha de ser utilizado como sinónimo de otros que pudiesen resultar afines, sino que ha de ser empleado, en todos los casos, según su significación propia y específica, pues si ésta resultara superpuesta con otras semejantes, se perdería entonces el pensamiento o concepto que sólo dicho término habría podido preservar¹¹. Esta indicación sugiere que el uso ambiguo o poco

para el análisis de las dificultades implicadas en la tarea de crítica filosófica.

10 Kant se refiere aquí, implícitamente, a su propia utilización del término *idea*, al que recurre para designar a los conceptos puros de la razón, los cuales, a diferencia de los conceptos puros del entendimiento, no son de carácter constitutivo, sino de carácter puramente regulativo. Cf. Dotti, 1988: 83-103; Goldberg, 2004: 405-425; Junceda, 1981: 121-135; Rábade Romeo, 1978: 9-28.

11 Paradójicamente, numerosos intérpretes dedicados al estudio de la filosofía kantiana señalan el uso ambiguo de ciertos conceptos centrales en el desarrollo de la doctrina crítica (Cf. Rábade Romeo, 1969: 108; Kemp Smith, 1962: 412; Adickes, 1924: 100). Por nuestra parte coincidimos con Allison cuando señala: “It is no doubt easy to read the *Critique of pure reason* in such manner,

riguroso de ciertos términos no sólo puede conducir a equívocos e interpretaciones erróneas de un texto filosófico, sino que puede acarrear además la disolución de una idea o pensamiento (como consecuencia de la disolución del significado específico del término que lo expresa). En tal sentido, podría afirmarse que, en el desarrollo histórico del pensamiento filosófico, la suerte de un concepto (o pensamiento) se halla ligada al proceso de transformación semántica de los términos lingüísticos: si bien las modificaciones históricamente operadas en la significación de ciertos términos puede significar, en ocasiones, importantes ventajas para la evolución del pensar filosófico, tales modificaciones pueden implicar asimismo, en ciertos casos puntuales, una clara desventaja (como en el caso de la disolución progresiva del sentido originario del término idea, disolución que –considera Kant– amenaza con conducir a la desaparición del concepto originariamente expresado a través de dicho término, con gran pérdida para la reflexión filosófica).

Quien considere que el concepto no tiene existencia alguna más allá de la palabra que lo expresa, no estará desde luego en condiciones de percatarse de las dificultades señaladas: en efecto, si pensamiento y palabra coincidiesen plenamente, no habría posibilidad alguna de un desfase entre ambos, y la palabra habría de ser considerada, en tal caso, como la expresión perfectamente adecuada del concepto, coincidiendo plenamente con él. Quien considere, en cambio, que concepto y palabra constituyen elementos diversos e irreductibles, deberá asumir entonces la posibilidad de una expresión inadecuada del concepto que desea transmitir, y tomará así los recaudos necesarios para evitar imprecisión terminológica.

Consideramos que estas observaciones kantianas resultan relevantes para la reflexión acerca de las dificultades implicadas en el proceso de producción de textos filosóficos, pues es indudable que el rigor conceptual constituye uno de los desafíos más complejos en dicho proceso (a través del cual el autor procura no sólo hacerse entender por otros, sino incluso –como advierte Kant– entenderse a sí mismo). El intérprete, por su parte, enfrentará un desafío igualmente complejo,

immediately dismissing all difficulties and apparent contradictions as [...] cases of careless terminology, especially since the *Critique* abounds with such carelessness. It does, however, seem worth the effort to see if this undeniable ambiguity can be explained on other, more philosophical grounds” (Allison, 1968: 166). Si bien el sentido de conceptos fundamentales de la gnoseología crítica (tales como los de *fenómeno*, *cosa en sí*, o *idealismo trascendental*) continúa siendo objeto de intensos debates en el marco de la crítica especializada contemporánea (Cf. Schulting, 2011: 1-25; Ameriks, 1982: 1-24), consideramos que ello se debe más a la complejidad de los problemas abordados por la filosofía crítica que a inconsistencias terminológicas en el uso de términos específicos. Un ejemplo paradigmático de ello está dado por el uso kantiano del término “trascendental”, noción fundamental para el desarrollo de la filosofía crítica que ha sido, sin embargo, empleada por Kant según significaciones diversas (Cf. Navarro Cordón, 1970: 17-26).

al intentar establecer el sentido específico de los términos utilizados por el autor, determinando además hasta qué punto dichos términos logran expresar adecuadamente el pensamiento de aquél. La difícil –y, en ocasiones, imposible– tarea de “entender a un autor mejor de lo que él se entendió a sí mismo” exigirá, pues, en ciertas ocasiones, el desarrollo de habilidades interpretativas necesarias para corregir al autor en lo que atañe a la elección y uso de ciertos términos y conceptos, de manera tal de preservar lo que cabría llamar su “genuino pensamiento” (aquel que el intérprete intentará reconstruir, a partir de un minucioso análisis comparativo entre diversos textos).

Las referencias de Kant al problema del lenguaje no se reducen a las observaciones previamente analizadas: sus principales reflexiones acerca de la cuestión son formuladas, por un lado, en el marco de una discusión acerca de las diferencias metodológicas entre las matemáticas y la filosofía (cuestión abordada en una serie de textos pre-críticos y, más adelante, en importantes pasajes de la *Crítica de la razón pura*) y, por otra parte, en una serie de pasajes de la “Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento”. El análisis de estas reflexiones no sólo resulta fundamental para una reconstrucción de la concepción kantiana del lenguaje¹², sino que hace posible asimismo aclarar las razones por las que el problema del lenguaje no cobra una importancia central en el desarrollo de la investigación crítico-trascendental. Si bien no podemos detenernos a analizar en detalle la totalidad de las referencias kantianas a cuestiones vinculadas con el lenguaje, formulamos, a continuación, algunas observaciones respecto de una serie de pasajes puntuales que resultan especialmente relevantes a fin de considerar el lugar que cabe asignar a dicho problema en el marco doctrinal del Idealismo trascendental.

3. Observaciones acerca del alcance de la reflexión kantiana sobre el lenguaje en el marco de la investigación trascendental

En un texto de 1764, titulado *Indagación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral* [Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral], Kant se refiere a las consecuencias que el uso de términos lingüísticos implica para el tipo de conocimiento (y en particular, para el tipo de certeza) que es posible alcanzar en el ámbito de la investigación filosófica, introduciendo una cuestión que retomará, años más tarde, en la *Crítica de la razón pura*, a saber: el problema del carácter multívoco del signo lingüístico¹³.

12 Para un análisis pormenorizado de dichos textos, Cf. Leserre, 2008: 23-107.

13 Cabe mencionar que la temprana reflexión kantiana acerca del lenguaje desarrollada en la

Allí observa que las matemáticas y la filosofía divergen no sólo en lo relativo a su respectivo modo de obtener las definiciones (que requieren de un procedimiento sintético en el caso de las matemáticas, por oposición al procedimiento analítico exigido en el caso de la filosofía¹⁴), sino asimismo respecto de los signos utilizados en cada una de ellas: si en la resolución de problemas matemáticos se sustituye a las cosas por signos numéricos, la filosofía debe recurrir, en cambio, a conceptos universales, y a su medio natural de expresión: la palabra. Esto tiene por consecuencia que lo universal (que es objeto de todo conocimiento científico) debe ser examinado, en el ámbito de la investigación filosófica, de manera abstracta, a diferencia de lo que sucede en el caso de las matemáticas, que examinan lo universal in concreto¹⁵. La utilización de términos lingüísticos en el desarrollo de la investigación filosófica plantea, pues, una serie de dificultades vinculadas a la complejidad semántica encerrada en todo término lingüístico, en razón de su carácter polisémico.

Pese a la importancia de estas observaciones respecto de las dificultades que el uso de signos lingüísticos supone para la adquisición de conocimientos certeros en el ámbito de la investigación filosófica, Kant no identifica la polisemia lingüística como un obstáculo decisivo para la adquisición del conocimiento: en efecto, concluye, en el texto de 1764, que la metafísica,

Investigación se complementa con una serie de observaciones realizadas en su correspondencia, en el legado manuscrito, y en las lecciones de Lógica y Antropología, textos que pueden ser así considerados como el trasfondo de la reflexión crítico-trascendental acerca del lenguaje, desarrollada, más tarde, en la Crítica de la razón pura (Cf. Leserre, 2008: 23-47), obra en la que Kant abordará tres cuestiones fundamentales referidas al lenguaje, a saber: la distinción entre el método filosófico y el método matemático (examinada ya en textos pre-críticos), las consecuencias de la clasificación sistemática de las categorías para el análisis del lenguaje, y por último, el estatus empírico del lenguaje en tanto forma empírica de conciencia (Cf. Leserre, 2008: 73-107).

14 Cf. Kant, 1978: Ak. II, 276. La definición de un concepto ha de ser obtenida— a partir del reconocimiento de sus marcas o notas, esto es, de las nociones parciales que lo componen. La multiplicidad de notas que hacen posible la definición de un concepto filosófico hace que el objeto de la filosofía resulte mucho más complejo que el objeto de la matemática (Kant, 1978: Ak. II, 282), razón por la cual considera Kant que la aplicación del método matemático al tratamiento de cuestiones filosóficas resulta inviable (Cf. KrV A 730-731/B 758-759).

15 Cf. Kant, 1978: Ak. II, 279. Kant sostiene que la certeza filosófica no es equiparable a la rigurosa exactitud de la matemática, pues si la matemática construye sus objetos en la intuición, y puede comenzar así por la definición de los conceptos (Cf. KrV A 731/B 759), la filosofía procede a partir de una elucidación progresiva de conceptos dados (no construidos). El carácter polisémico de los conceptos filosóficos exige así la implementación de una metodología propia; de allí que Kant rechace la legitimidad de toda aplicación del método matemático para la resolución de problemas filosóficos.

en tanto disciplina racional pura, está en condiciones de alcanzar resultados *ciertos* (si bien –como indicamos ya (Cf. supra, *nota* 14.)– la certeza filosófica no resulta equiparable a la certeza matemática). Esta conclusión será confirmada a partir del posterior desarrollo de la filosofía crítica: en la *Crítica de la razón pura*, Kant intentará mostrar que la metafísica puede constituirse como *ciencia*, siempre que redefina su objeto tradicional de estudio, renunciando a su pretensión de alcanzar un conocimiento de lo suprasensible, y constituyéndose, en cambio, como *crítica de la razón* (esto es: como una disciplina abocada a la determinación de las condiciones *a priori* que hacen posible el conocimiento y, en general, toda experiencia humana)¹⁶.

Ahora bien, interesa señalar aquí que el límite irrebalsable del conocimiento filosófico (y de todo conocimiento humano en general) no está ligado, para Kant, a las dificultades implicadas en el uso del lenguaje, sino que será establecido a partir de la determinación de una serie de condiciones *a priori* de la representación, que operan como mediaciones necesarias entre el sujeto de conocimiento y el objeto conocido. La concepción crítica del espacio y el tiempo como formas puras de la sensibilidad conducirá a la conclusión de que sólo conocemos las cosas como *fenómenos*, es decir, no como son *en sí mismas*, sino sólo tal como son dadas ante nuestra sensibilidad (*i.e.* bajo las condiciones formales del espacio y del tiempo¹⁷). El principio crítico que establece la absoluta incognoscibilidad de la *cosa en sí* indica, pues, el límite insuperable de nuestra intuición sensible y, por extensión, de

16 En este sentido señala Kant que “el orgulloso nombre de una ontología que pretende suministrar, en una doctrina sistemática, conocimientos sintéticos *a priori* de cosa en general [...], debe dejar su lugar al más modesto de una mera analítica del entendimiento puro” (KrV B 303).

17 Cf. KrV B 59; B 69ss. La distinción crítica entre el *fenómeno* y la *cosa en sí* no ha de entenderse pues, como una distinción entre lo *meramente aparente* y lo *verdaderamente real* (Cf. Ameriks, 2010: 33ss.). Si bien nuestra interpretación de la citada distinción difiere, en importantes aspectos, de la interpretación propuesta por Ameriks (Cf. Beade, 2010: 9-37; Beade, 2009 *b.*: 31-38), coincidimos con el autor en que, en el idealismo crítico, se atribuye al *fenómeno* una suerte de *estatus intermedio* que impide equipararlo con la representación mental (puramente subjetiva), o bien con la *cosa en sí* (entendida como realidad independiente de las condiciones subjetivas de la representación). En lo que concierne a la cuestión que aquí nos ocupa, basta con señalar que la restricción crítica del conocimiento al ámbito exclusivo de los *fenómenos* no implica, para Kant, la reducción del mismo a un saber meramente *ilusorio* o *aparente*; muy por el contrario, el *fenómeno* es considerado, en el marco del Idealismo crítico, como el objeto exclusivo de todo conocimiento con carácter de *ciencia* (Cf. Beade, en prensa).

todo conocimiento humano¹⁸. En la “Análítica de los conceptos”, el principio del “agnosticismo crítico” será confirmado a partir de la determinación de límites para el uso legítimo de los conceptos puros del entendimiento, conceptos que, por sí mismos (*i.e.* independientemente de los datos intuitivos proporcionados por la sensibilidad) no alcanzan a constituir conocimiento alguno¹⁹. Como podemos observar, el problema del lenguaje no cobra relevancia en la determinación crítica de los límites del conocimiento.

Un breve análisis de algunas referencias a la cuestión del lenguaje realizadas en el marco de la “Deducción trascendental” (en sus dos versiones, correspondientes a la primera y a la segunda edición de la primera *Crítica*) permitirá establecer los motivos que permiten explicar el lugar secundario que dicha cuestión ocupa en el desarrollo de la investigación trascendental (motivos vinculados –como adelantamos ya– al estatus puramente *empírico* que Kant atribuye al fenómeno lingüístico). En la “Deducción A” (1781), refiriéndose a la “síntesis de la reproducción en la imaginación” (en conexión con las leyes empíricas que rigen la asociación de las representaciones en la conciencia), observa:

Si el cinabrio fuera ora rojo, ora negro, ora liviano, ora pesado; si un ser humano mudara ora en esta figura animal, ora en aquella; si en el día más largo el campo estuviera ora cargado de frutos, ora cubierto de hielo y de nieve, entonces mi imaginación empírica no tendría ni siquiera la ocasión de recibir en los pensamientos al pesado cinabrio, al tener la representación del color rojo; o si cierta palabra se asignara ora a esta cosa, ora a aquella; o también si la misma cosa se nombrara de una manera, ora de otra, sin que imperase en ello cierta regla a la cual los fenómenos estuvieran, ya por sí mismos, sometidos, entonces no podría tener lugar ninguna síntesis empírica de la reproducción (KrV A 100-101).

La imaginación empírica, en tanto facultad que hace posible la reproducción y asociación de diversas representaciones en una conciencia, según reglas estables (de

18 Así concluye Kant, en el §8 de la “Estética trascendental”: “Hemos querido decir, pues, que toda nuestra intuición no es nada más que la representación de fenómeno; que las cosas que intuimos no son, en sí mismas, tales como las intuimos; ni sus relaciones están constituidas, en sí mismas, como se nos aparecen [...]. Permanece enteramente desconocido para nosotros qué son los objetos en sí y separados de toda esta receptividad de nuestra sensibilidad. No conocimientos nada más que nuestra manera de percibirlos, que es propia de nosotros [...] lo que puedan ser los objetos en sí mismos nunca llegaría a sernos conocido, ni aún mediante el más esclarecido conocimiento del fenómeno de ellos, que es lo único que nos es dado” (Kant, 2007: B 59-60).

19 Cf. Kant, 2007: B 161. En el §26 de la “Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento” concluye Kant, de acuerdo con lo anticipado en la “Estética trascendental”, que “los fenómenos son sólo representaciones de cosas que están presentes sin ser conocidas en lo que respecta a lo que puedan ser en sí” (Kant, 2007: B 164).

carácter empírico) presupone como condición última la sujeción de los fenómenos a reglas constantes, de carácter no ya empírico sino trascendental. En otras palabras: la síntesis empírica que hace posible la asociación de diversas representaciones (por ejemplo: la asociación de una palabra con la cosa designada por ella) no es posible, para Kant, sin una *síntesis trascendental (a priori)*, condición última de toda síntesis empírica²⁰. Por razones de espacio, no podemos detenernos a considerar las dificultades implicadas en la concepción kantiana de la imaginación, ni los problemas (sumamente complejos) que plantea el análisis e interpretación del concepto de *síntesis* en el marco de la “Deducción trascendental”²¹. Atendiendo a nuestro propósito, bastará con señalar que la asociación entre la palabra y el objeto por ella referido es considerada, por Kant, como una asociación de carácter puramente empírico, asociación que presupone una síntesis trascendental constitutiva de toda realidad fenoménica en general. Si no hubiese reglas constantes *a priori* constitutivas del *fenómeno* como tal, la imaginación no podría realizar la síntesis empírica de reproducción, y no sería posible, entonces, establecer la referencia del signo lingüístico a la cosa designada. En conclusión, la síntesis *empírica* implicada en toda relación semántica sólo es posible bajo la condición de una síntesis *pura* realizada por la imaginación, pero no ya en su función empírica, sino en su función trascendental (Cf. Leserre, 2008: 102ss.). Como resulta evidente, el análisis de los principios empíricos de asociación (implicados en todo lenguaje) no formará parte del objeto de estudio propio de la investigación trascendental, sino que habrán de ser examinados, en todo caso, por la psicología.

En el §18 de la “Deducción B” (1787) hallamos nuevas referencias al carácter puramente *empírico* del fenómeno lingüístico. Refiriéndose a la distinción entre la conciencia empírica y la conciencia trascendental (o “unidad trascendental de la apercepción”), señala Kant que:

la unidad empírica de la conciencia, por asociación de las representaciones, concierne ella misma a un fenómeno, y es enteramente contingente. Por el contrario, la forma pura de la intuición en el tiempo [...] está sometida a la unidad originaria de la conciencia, solamente por la referencia necesaria de lo múltiple de la intuición a un [único] Yo pienso; en consecuencia, por la síntesis pura del entendimiento, que sirve *a priori* de fundamento de la empírica. Sólo aquella unidad es objetivamente válida; la unidad empírica de la apercepción, que no consideramos aquí, y que, además, es sólo derivada

20 La síntesis operada por la imaginación “está fundada, aun antes de toda experiencia, en principios *a priori*, y se debe suponer una síntesis trascendental pura de ella, que sirve de fundamento de la posibilidad misma de toda experiencia (la cual presupone necesariamente la reproductibilidad de los fenómenos)” (Kant, 2007: A 101-102).

21 Para un estudio de dichas dificultades, véase: Jáuregui, 2008: 37-50. Guyer, 1992: 123-160; Carl, 1998: 189-216.

de la primera bajo condiciones dadas in concreto, tiene solamente validez subjetiva. Uno enlaza la representación de cierta palabra con una cosa; otro, con otra cosa; y la unidad de la conciencia, en aquello que es empírico, no es necesaria ni universalmente válida con respecto a aquello que es dado (KrV B140-141).

La asociación o enlace de una palabra con la cosa designada por ella no está sujeta a reglas necesarias (de carácter trascendental), sino a reglas meramente empíricas, *i.e.* principios contingentes cuyo estatus es puramente psicológico (de allí que diversos individuos puedan asociar una misma palabra con la representación de diferentes objetos). Si la síntesis trascendental pura de la imaginación hace posible la determinación del *objeto* como tal, la síntesis empírica operada por la imaginación (en su función empírica de asociación y reproducción de representaciones) no desempeña ninguna función *constitutiva de la objetividad*, y no pertenece, pues, al ámbito propio de la investigación crítica (abocada –como sabemos– al estudio de las condiciones trascendentales del conocimiento puro).

En síntesis, dado que el fenómeno lingüístico se halla inscripto, para Kant, en un nivel puramente empírico (psicológico), resulta previsible que el lenguaje no constituya una temática relevante para el tratamiento de los problemas fundamentales de la filosofía trascendental. En el marco de la gnoseología crítica, el límite último de todo conocimiento humano será establecido a partir de la determinación de formas *a priori* que hacen posible toda representación en general (formas que imprimen en *lo dado* ciertas determinaciones que operan como condición de posibilidad para la constitución del *objeto*)²². Las dificultades que el uso del lenguaje supone para el desarrollo del conocimiento (filosófico o científico) no serán identificadas, pues, como dificultades que conduzcan a la determinación de *límites* insuperables en el desarrollo del conocimiento. El *límite* del conocimiento humano no remite –reiteramos– a las dificultades originadas por la *mediación* del lenguaje en nuestra representación de lo real, sino que la determinación de dicho límite es posible a través del reconocimiento de las condiciones *a priori* de la representación, que operan como formas constitutivas del *objeto* como tal²³.

Podemos concluir, a partir de lo expuesto, que si bien hallamos en diversos textos kantianos importantes reflexiones acerca de las dificultades ocasionadas por

22 Para un análisis pormenorizado del status ontológico que cabe asignar a lo dado en el marco de la doctrina kantiana de la sensibilidad, véase: Beade, 2006: 81-94.

23 Ha de notarse que son, precisamente, las formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento (configuradoras del *objeto de conocimiento* en cuanto tal), las establecen un hiato insalvable entre el sujeto y lo *real en sí* (la cosa “en sí misma”, independientemente de toda relación con el sujeto de la representación). En otras palabras: las condiciones bajo las cuales es posible el conocimiento (y toda representación en general) imposibilitan, a su vez, un acceso cognoscitivo a lo real en sí, estableciendo así el límite insuperable del conocimiento humano.

el uso lenguaje para la expresión e interpretación de un concepto o pensamiento, tales dificultades no son identificadas como aspectos relevantes para la problemática del límite del conocimiento humano (problemática que no remite a la palabra en su carácter de mediadora entre el concepto y lo real, sino antes bien a la presencia necesaria de una serie de condiciones a priori de la representación). En razón de su carácter empírico, el lenguaje no formará parte de las cuestiones fundamentales examinadas en la filosofía crítica, quedando así relegada toda consideración respecto de aquél a un lugar puramente secundario.

4. Consideraciones

En su tratamiento del problema del lenguaje, y de otros importantes problemas filosóficos, la filosofía contemporánea –o al menos, buena parte de ella– se construye a partir de un diálogo con la filosofía kantiana (ya sea que los principios filosóficos kantianos sean abiertamente rechazados, ya sea que se los retome, cuanto menos en forma parcial)²⁴. Si bien desde una perspectiva contemporánea –y especialmente a partir del llamado “giro lingüístico”– podría considerarse la ausencia de una reflexión sistemática sobre el lenguaje como una “deuda pendiente” de la filosofía crítica (tomando en cuenta además la relevancia que dicho problema asume en otras destacadas figuras de la filosofía moderna, tales como Locke o Leibniz), entendemos que dicha objeción no sería atendible, pues Kant no se propone examinar los obstáculos empíricos que indudablemente afectan a la producción, expresión y difusión del conocimiento, sino que su propósito es indagar acerca de las condiciones a priori que hacen posible el conocimiento puro (y toda experiencia humana en general). La estrategia metodológica explícitamente adoptada por el filósofo crítico en el desarrollo de la investigación trascendental exige, pues, ante todo, dejar de lado toda consideración de carácter empírico. Es por ello que la ausencia de un tratamiento sistemático del problema del lenguaje en las principales obras de la gnoseología crítica no admite ser interpretada como falta o carencia, pues es resultado de la metodología trascendental expresamente adoptada por Kant para el tratamiento de los problemas fundamentales de la doctrina crítica. En otros términos: el lenguaje no ha de constituir, en el marco de

24 Indudablemente, la filosofía crítica ha tenido una notable influencia en la reflexión posterior acerca del lenguaje, en la medida en que ha promovido el desarrollo de una variedad de enfoques y discusiones relativas al lenguaje durante los siglos XIX y XX. En este sentido, señala Leserre que, si bien no es posible hallar en los textos kantianos una filosofía del lenguaje explícitamente articulada, quizás ningún otro pensador moderno haya tenido mayor influencia en la reflexión posterior acerca del lenguaje (Cf. Leserre, 2008: 129-151).

dicha doctrina, una temática relevante, por cuanto no constituye, para Kant, una condición trascendental de la objetividad²⁵.

Si admitimos la caracterización de la doctrina crítica como una filosofía del límite²⁶, podemos entrever las razones por las que el problema del lenguaje no puede constituir una cuestión central en el desarrollo de dicha doctrina. Si bien Kant advierte claramente las dificultades implicadas en la disociación entre palabra y concepto, dichas dificultades sólo pueden establecer límites contingentes (puramente empíricos) al avance del conocimiento. Más aún: atendiendo a la distinción entre límite [Grenze] y limitación [Schranke] establecida en el §57 de Prolegómenos, podría afirmarse incluso que tales dificultades no constituyen, en rigor, límites, sino más bien limitaciones. Refiriéndose a la importancia de la determinación de los límites de la razón pura, Kant observa allí que:

Los límites (en seres extensos) presuponen siempre un espacio que se encuentra fuera de un cierto lugar determinado y lo encierra; las limitaciones no requieren de esto, sino que son meras negaciones que afectan a una cantidad, en la medida en que no tiene integridad absoluta. Nuestra razón ve, por decirlo así, en torno a sí un espacio para el conocimiento de las cosas en sí mismas, aunque no puede nunca tener conceptos determinados de ellas y está limitada sólo a los fenómenos. Mientras el conocimiento de la razón es homogéneo no se pueden pensar límites determinados de él. En la matemática y en la ciencia de la naturaleza la razón humana reconoce ciertamente limitaciones, pero no límites, esto es, reconoce ciertamente que hay algo fuera de ello, a lo cual ella nunca puede llegar, pero no reconoce que ella misma vaya a estar nunca acabada en ningún punto de su propio desarrollo interno (Kant, 1999: Ak. IV, 354).

Podría decirse, pues, que las dificultades suscitadas por el uso de términos lingüísticos en el proceso de elaboración y expresión de una doctrina científica o filosófica pertenecen, por así decir, al ámbito estrictamente empírico de las

25 Los conceptos puros del entendimiento en modo alguno constituyen términos lingüísticos; por el contrario, son estos últimos los que se derivan de la estructura categorial propia del entendimiento puro (Cf. Leserre, 2008: 93-94). Coincidimos con Leserre, quien concluye que la ausencia de una reflexión sistemática sobre el lenguaje en el desarrollo de la investigación crítica obedece, en última instancia, a razones metodológicas: “No se trata entonces del «silencio» de Kant respecto del lenguaje, en tanto esta expresión indique desconocimiento del mismo, o de la «represión» del lenguaje, cuanto de una conducta metódica y teórica propia, sostenida en la perspectiva crítico-trascendental” (Leserre, 2008: 106). Véase asimismo: Mosser, 2001: 25-51; Di Cesare, 1996: 181-200.

26 La determinación de los límites del conocimiento puro no sólo constituye un objetivo fundamental de las investigaciones llevadas a cabo en la primera *Crítica*, sino que representa además un trabajo propedéutico indispensable para la fundación de una metafísica crítica o *metafísica del límite*, como se la ha llamado en el marco de la literatura kantiana contemporánea. Cf. Caimi, 1992, 259-286; Gentile, 2003; Freuler, 1990; Melchiorre, 1991; Thisted, 2009: 83-90.

limitaciones: en efecto, cabe suponer que los obstáculos que históricamente se presentan para el desarrollo interno de las diversas disciplinas son puramente contingentes, pues es probable que logren ser superados a través del perfeccionamiento progresivo de dispositivos teóricos, técnicos y tecnológicos (en este sentido afirma Kant que, en el ámbito de la matemática o de la ciencia de la naturaleza, la razón “no reconoce que ella misma vaya a estar nunca acabada en ningún punto de su propio desarrollo interno”). Ahora bien, no son éstos los límites por los que se interroga la filosofía crítica, sino que ella se halla abocada, en efecto, a la determinación de los límites insuperables de todo conocimiento humano (que han de ser establecidos a partir de la investigación trascendental). Tales límites no son ya de carácter contingente (pues no son empíricos), sino que son necesarios, por cuanto han sido establecidos a partir del reconocimiento de formas a priori de nuestra facultad de representación, formas que necesariamente imponen al objeto representado una serie de determinaciones que hacen imposible la representación del objeto tal como es en sí.

En conclusión, los límites implicados en el uso de términos lingüísticos (en la medida en que dicho uso es susceptible de dar lugar a equívocos, toda vez que intentamos comunicar a otros un concepto o pensamiento) no constituyen, en sentido estricto, sino limitaciones, esto es, dificultades que pueden ser subsanadas a través de un uso riguroso de los términos específicos (uso orientado a erradicar –o al menos, a reducir– posibles ambigüedades). Como hemos señalado, el reconocimiento del carácter puramente empírico de estas limitaciones permite explicar los motivos por los que el problema del lenguaje ha sido relegado en el desarrollo de la gnoseología crítica; aunque esto no significa, desde luego, desconocer la relevancia de las observaciones kantianas acerca del lenguaje, observaciones que denotan una aguda percepción de problemáticas que serán retomadas en el posterior desarrollo de la filosofía del lenguaje.

Bibliografía

1. ADICKES, E. (1924) *Kant und das Ding an Sich*, Berlin, Panverlag Rolf Heise.
2. ALLISON, H. (1968) Kant's Concept of the Transcendental Object, *Kant-Studien*, 59, pp. 165-186.
3. AMERIKS, K. (1982) Recent Work on Kant's Theoretical Philosophy, *American Philosophical Quarterly*, 19, pp. 1-24.

4. AMERIKS, K. (2010) Kant's Idealism on a Moderate Interpretation. En: Schulting, D.; Verburgt, J. (eds.) *Kant's idealism. New Interpretation of a Controversial Doctrine*, London, Springer, pp. 29-53.
5. BEADE, I. (2006) Acerca del concepto de «objeto dado» en la *Estética Trascendental* kantiana, *Cuadernos del Sur. Filosofía* (Bahía Blanca), 35, pp. 81-94.
6. BEADE, I. (2009 a.) Consideraciones acerca del concepto kantiano de *objeto trascendental*, *Tópicos*, México, 22, pp. 85-120.
7. BEADE, I. (2009 b.) Del estatuto lógico al estatuto ontológico del noúmeno: dos maneras de entender el límite en la Crítica de la razón pura. En: López, Diana (ed.). *Experiencia y límite*, Santa Fe, Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral, pp. 31-38.
8. BEADE, I. (2010) Acerca de la *cosa en sí* como *causa* de la afección sensible, *Signos Filosóficos*, México, vol. XII (23), pp. 9-37.
9. BEADE, I. (en prensa) Acerca del concepto kantiano de *fenómeno* y su relación con el concepto crítico de *cosa en sí*. En: López, Diana (ed.). *Experiencia y concepto. Intensidades clásicas y tensiones contemporáneas*. Santa Fe, Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral.
10. CAIMI, M. (1992) Consideraciones acerca de la metafísica de Kant, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, vol. 35 (2), pp. 259-286.
11. CARL, W. (1998) Die transzendentalen Deduktion in der zweiten Auflage. En: Mohr, G.; Willascheck, M. (eds.). *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 189-216.
12. DI CESARE, D. (1996) Hat Kant über die Sprache geschwiegen? En: Gambarar, D. (ed.). *Language Philosophies and the Language Sciences. A Historical Perspective in Honour of L. Formigari*. Munster, Nordus, pp. 181-200.
13. DOTTI, J. (1988) “La razón en su uso regulativo y el *a priori* del sistema en la primera Crítica”, *Revista de Filosofía*, 3ª época, Madrid, 1, pp. 83-103.

14. FREULER, L. (1990) *La métaphysique spéculative de Kant*, Paris, Vrin.
15. GENTILE, A. (2003) *Ai confini della ragione. La nozione di 'limite' nella filosofia trascendentale di Kant*. Roma, Studium.
16. GOLDBERG, N. (2004) Do Principles of Reason Have «Objective but Indeterminate Validity»?», *Kant-Studien*, Berlin, 95, pp. 405-425.
17. GRIER, M. (2001) *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge, Cambridge University Press.
18. GUYER, P. (1992) The Transcendental Deduction of the Categories. En: Guyer, P. (ed.). *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 123-160.
19. HEIMSOETH, H. (1966 – 1971) *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. 4 vols., Berlin, De Gruyter,
20. HOPPE, H. (1998) Die transzendente Deduktion in der ersten Auflage. En: Mohr, G.; Willascheck, M. (eds.). *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 159-188.
21. JÁUREGUI, C. (2008) *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del autoconocimiento en la filosofía trascendental de Kant*, Buenos Aires, Prometeo.
22. JUNCEDA, J. A. (1981) Entendimiento y razón en la Crítica de la razón pura, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, 2, pp. 121-135.
23. KANT, I. (1903/1911) *Kants gesammelte Schriften (I-IX)*, Berlin, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften,
24. KANT, I. (1978) *Indagación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*, Trad. de R. Torretti, *Diálogos*, Puerto Rico, 27, pp. 57-87.
25. KANT, I. (1999) *Prolegómenos a toda metafísica que haya de poder presentarse como ciencia*, Trad. de M. Caimi, Madrid, Istmo.
26. KANT, I. (2007) *Crítica de la razón pura*, Trad. de M. Caimi, Buenos Aires, Colihue.

27. KEMP SMITH, N. (1962) *A commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, New York, Humanities Press.
28. LESERRE, D. (2008) *La comprensión del lenguaje en la Crítica de la razón pura de I. Kant*, Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli.
29. MC PHERSON, P. (1996) "Circles in the Air. Pantomimics and the Transcendental Object = X", *Kant-Studien*, 87, pp. 132-148.
30. MC RAE, Ph. (1965) «Idea» as a Philosophical Term in the Seventeenth Century, *Journal of the History of Ideas*, vol. 26 (2), pp. 175-190.
31. MELCHIORRE, V. (1991) *Analogía e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Milano, Mursia.
32. MOSSER, K. (2001) Why doesn't Kant care about Natural Language, *Dialogue*, 40, pp. 25-51.
33. NAVARRO CORDÓN, J. M. (1970) El concepto de «trascendental» en Kant, *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, Madrid, 5, pp. 7-26.
34. RÁBADE ROMEO, S. (1969) *Kant. Problemas gnoseológicos de la Crítica de la Razón pura*, Madrid, Gredos.
35. RÁBADE ROMEO, S. (1978) La concepción kantiana de la razón en la Dialéctica trascendental, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 78, Madrid, pp. 9-28.
36. RENAUT, A. (1998) "Transzendente Dialektik, Einleitung und Buch I. En: Mohr, G. y Willascheck, M. (eds.). *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, pp. 353-370.
37. SCHULTING, D. (2011) Kant's Idealism: The Current Debate. En: Schulting, D.; Verburgt, J. (eds.). *Kant's Idealism. New Interpretations of a Controversial Doctrine*, Springer, pp. 1-35.
38. STRAWSON, P. (1975) *Los límites del sentido*, Trad. de C. Thiebaut, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente.
39. THISTED, M. (2009) Kant y la distinción entre límite (*Grenze*) y limitación (*Schrank*). En: López, D. (ed.). *Experiencia y límite*, Santa Fe: Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral, pp. 83-90.

Concepto, palabra y límite...

40. TORRETTI, R. (1967) *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad de Chile.
41. VAHINGER, H. (1892) *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. vol. 2, Stuttgart.
42. VILLERS, J. (1997) *Kant und das Problem der Sprache*, Konstanz, Verlag am Hockgraben.

Naturaleza del acto liberador del delirio zambraniano: acción esencial, evidencia y despertar*

Nature of delirium liberating act: essential action, evidence and awakeing.

Por: José Barrientos Rastrojo

Departamento de Metafísica
Corrientes actuales de la filosofía, ética y filosofía política
Universidad de Sevilla
Sevilla, España

E-mail: barrientos@us.es

Fecha de recepción: 4 de abril de 2011

Fecha de aprobación: 15 de octubre de 2011

Resumen: La mayor parte de los estudios sobre el delirio se detienen en su caracterización conceptual, a saber, su etiología y sus elementos básicos y sintomatología explícita. Este artículo analiza la metafísica que subyace a esta entidad sobre la base del pensamiento zambraniano. Asimismo, estudia el esqueleto filosófico de las posibles salidas. Con ello, se expone una visión cuyo foco es la naturaleza del acto liberador del delirio antes que las estrategias específicas de la curación.

Palabras clave: Delirio, despertar, acción esencial, esperanza, intemporalidad

Abstract: Most studies on delirium spend time discussing its conceptual portrayal, namely, its etiology, its basic elements and its explicit symptoms. This article analyzes its metaphysical grounds by means of zambranian thought. Furthermore, it studies the philosophical skeleton of this pathology exits. By this way, it is exposed a perspective whose focus is the nature of the delirium liberating act and not just specific strategies of healing it.

Keywords: Delirium, to wake up, essential action, hope, timelessness

* Grupo de investigación “Filosofía aplicada: sujeto, sufrimiento, sociedad” (HUM 018) (Junta de Andalucía – Universidad de Sevilla). Proyecto de investigación I+D+i “Ciencia, Tecnología y Sociedad: Estudio multilínea de las comunidades de conocimiento y acción en el ciberespacio” (Referencia: FF12009-07709). Ministerio de Ciencia e Innovación del gobierno de España.

1. Introducción. Descripción sumaria sobre la naturaleza del delirio.

1.1. El delirio como mecanismo defensivo.

En un trabajo anterior, nos detuvimos en el concepto “delirio” en relación a sus bases metafísico-zambranianas. Establecimos su vinculación con las esperanzas frustradas. Explicamos las dos modalidades de delirio diferenciadas por el hecho de generar apertura o clausura existencial. El primero mueve a la trascendencia de la racionalidad de cada época y espacio. El segundo ciega y obstaculiza el desarrollo de la persona. Este artículo indaga en estrategias zambranianas que facilitan la salida de circuito sisífico inherente al segundo tipo de delirio. Comenzaremos aquí, resumiendo la descripción de la segunda modalidad delirante, foco de este trabajo, citando a una estudiosa de Zambrano:

Lo que caracteriza al delirio es la creencia patológica en hechos irreales o en concepciones imaginarias desprovistas de fundamento. El hombre tiende a la realización de la función de la aprehensión de la realidad, pero al mismo tiempo busca la satisfacción de los deseos y la tranquilización de sus ansiedades. Las ideas delirantes sobrepasan toda lógica y razonamiento de tal forma que no existe una clara delimitación entre ideas falsas, delirios o supersticiones (Aguayo 2004: 40).

Nuestra pesquisa precedente mostró reservas respecto a la reducción de todas las modalidades delirantes a una patología mental. Desde una visión más amplia, consideramos al delirio como un filtro metafísico-perceptivo que, desde la acepción obliterante, puede concretarse en la mencionada enfermedad, no así desde la concepción del delirio como apertura fenomenológica.

El delirio patológico surge de una insatisfacción de los deseos al confrontarse el sujeto con la realidad. Tal y como concluye Castilla del Pino a partir de las aseveraciones de Schopenhauer, el delirio institucionaliza un mecanismo de defensa por falta de tolerancia ante elementos estresantes de la realidad.

Schopenhauer señala como causa del delirio el sufrimiento constante e intolerable para el sujeto y la posibilidad de sucumbir a él (...). “Cuando este pensamiento se hace intolerable y el individuo va a sucumbir a él la naturaleza, en su angustia, se ase a la quimera como último medio de salvación; el espíritu atormentado rompe, por decirlo así, los hilos de la memoria, llena las lagunas con ficciones y se sustrae al dolor moral que le hace sucumbir, refugiándose en la quimera (Castilla del Pino 1998: 263).

A partir de la distancia entre las dos modalidades delirantes y constatados los beneficios de la primera, sería posible abrir un turno de cuestiones: ¿hay solución

de continuidad entre ambas?, ¿es posible hacer transitar al individuo de una a otra tipología?, ¿cómo superar el segundo tipo de delirio?¹ He aquí el interés de nuestro proyecto.

1.2. El delirio como esperanza fallida.

“La esperanza fallida se convierte en delirio” (Zambrano, 1989: 247), aseverará Zambrano. Nuestra autora localiza experiencialmente su delirio en varios eventos: la derrota de la promesa republicana tras la Guerra Civil, la imposibilidad de llegar a ver a su madre en su regreso desde América a Francia y el dolor de su hermana ante el encarcelamiento y fusilamiento de su pareja Manuel Núñez. Cronológicamente, este punto coincide con su regreso a Francia después de la muerte de su madre a mediados de la década de los cuarenta. En ese momento, se abre, con lacerante desgarró, su evidencia de que “la esperanza abandonada delira; la necesidad insatisfecha fabrica pesadillas” (Zambrano, *Manuscrito 12*: 1). En este momento, comienza la segunda parte de *Delirio y destino*, a saber, allí donde se clarifica el destino y se inicia el delirio.

Desde una óptica transnacional, el delirio se identifica con el camino trazado por nuestro continente en la modernidad: Europa consiste en el argumento de una historia sedienta de sí misma y que, al mismo tiempo, se autotrasciende. Cada proyecto conseguido se continúa con otro mayor, en una progresión inagotable. Por tanto, Zambrano tilda este itinerario como la “historia de un gigantesco fracaso”.

Por ello el mayor valor será siempre el hombre que está detrás de la empresa y de toda la historia europea, historia de un gigantesco fracaso, de un fracaso único en que los éxitos suceden tan sólo y no más que para permitir la continuidad. Son éxitos mínimos que permiten seguir adelante con los fracasos. Y la mayor gloria es que así sea.

Toda la historia es un fracaso porque la esperanza que la ha movido es imposible de realidad (Zambrano, 2000: 82).

Repárese en que la misma definición empieza a dar respuestas: si el delirio es una esperanza abandonada, fracasada y delirante, ¿acaso la salvación no depende de conseguir otra ilusión? Eso es lo que ha hecho Europa: detrás de cada caída, afianzarse en un nuevo argumento en que volvía a salir vencedora para volver a caer. En ningún momento, se aceptaba la propia limitación, la posibilidad de que quizás no haya que endiosar al proyecto o de que otras posiciones sean válidas.

¹ En suma, se trataría de alcanzar ese otro delirio que no es “desatino” sino al “modo de ser vistas ciertas cosas que son verdad, quizá de un género de verdad que solo en el delirio pueda ser captada” (Carta enviada por María Zambrano el día 28/5/1930, p. 6).

El delirio parte desde claves análogas: no acepta la caída, la esperanza fallida, sino que se autoafirma en una mentira que sostenga al sujeto. El delirio genera una realidad paralela a la de la alteridad, a la validada por la generalidad de los sujetos.

La verdad del delirio, aquella instancia con poder terapéutico, se nos antoja como entidad perdida por la falsía a que se somete la realidad. Esa verdad emerge de la aceptación de la esperanza fallida. Acceder a ella implica el ascenso por medio de una escalera experiencial que exige aceptar el abandono. Una forma de explicar este viaje procede del análisis zambrano de la palabra.

No podrá entender que algo así suceda con la palabra sino aquel que haya padecido en un modo indecible el haber sido dejado por ella, sin que sea necesario que una tal situación llegue a la total privación. Es la palabra interior, rara vez pronunciada, la que no nace con el destino de ser dicha y se queda así, lejos, remota, como si nunca fuese a volver. Y aun como si no hubiese existido nunca y de ella se supiera solamente por ese vacío indefinible, por esa a modo de extensión que deja. Pues que es una suerte de extensión la que se revela. La extensión de toda ella, ¿será el resultado de un abandono? (Zambrano, 1993a: 93)

Este fragmento nos sugiere la idea de que esa *palabra* sea pronunciada en el delirante para que se produzca la devolución de su verdad, la salida de su delirio...

1.3. El delirio como detención temporal.

El delirio fragua una apertura fenomenológica temporal particular: la detención del tiempo, o intemporalidad, por reiteración en torno a un tema singular², aquel que protege al delirante de la verdad que no puede asumir. Situación análoga se opera cuando ciertos poderes impositivos, por una parte, han implantado una teoría y, por otra, han sancionado la heterodoxia que no se pliega a ella. Al fin y al cabo, el delirio es un modo de dictadura sobre la libertad del sujeto, sobre su capacidad para ser sí mismo. La intemporalidad, sea en el delirio o en la dictadura, anula el tiempo puesto al obstaculizar todo intento de progreso. Los sujetos, bien sean individuales o como grupo, se anquilosan en una superficie fraudulenta y se bloquea la profundización y el crecimiento personal. Los despotismos de la culturas anteriores a la occidental – de raíz no humanista- tendían a anular el tiempo, mas

2 El delirio “suscita la interminable serie de razones o la única razón repetida interminablemente de la justificación” (Zambrano, 2004: 78). La falsía reiterada del delirio la singularizan, según nuestra autora, las propias de la ama de Nina, el personaje de Galdós (Pérez Galdós, 2004), también se encuentran en el marido y padre de las Míau (Pérez Galdós, 1995) o en las ínfulas ingenuas y des-madradas de Tristana (Cf. Pérez Galdós, 2007). En torno a la interpretación zambrano de la Nina de Pérez Galdós, puede consultarse el siguiente interesante artículo “Historia e intrahistoria en Misericordia de Benito Pérez Galdós a la luz de María Zambrano” (Teresa, 2007: 50-60).

en esa forma que corresponde a lo que sucede en los sueños. Es un no saber andar en el tiempo, un no saber qué hacer con él, un padecerlo simplemente, si es que esta situación puede ser simple (Zambrano, 1960:64)

El contenido del delirio, aquel que inicialmente cumple una función psicológica (proteger de la situación intolerable), se torna en realidad opresora, en entidad que ciega partes de la vida y fragua una lógica específica: la, así denominada por Remo Bodei, lógica del delirio: “Cuando fracasa la tarea de conectar en la medida suficiente las distintas épocas de la vida, hay una parte del sujeto que queda desterrada y es incompatible con el resto. Se aísla el foco de displacer al precio de crear temporalmente un *enclave* extranjero en una provincia psíquica donde rigen leyes que han sido suprimidas en otras partes y donde los materiales psíquicos siguen procedimientos que *a posteriori* se consideran arcaicos” (Bodei 2002: 21).

Al “aislarse el foco del displacer”, la persona niega posibilidades que son parte de su ser y obstruir el avance de la persona. Esta coyuntura atemporal tiene una consecuencia subrayable: la desaparición de la persona. Ser persona exige una continuidad, una construcción que escape de la sofocante atmósfera delirante y que fomente la creación del sujeto (si se quiere, el delirio funcional): “La quimera corta el tiempo, se interpone en su pasar, deja en suspenso a la persona que por ella se convierte en personaje. Y la persona sufre la ilusión de que el tiempo no pasa para ella; como todo fascinado o hechizado, hasta que un día despierta y ve que ha pasado su tiempo, todo su tiempo” (Zambrano, 2004a: 78).

Esto le sucede a los sujetos, grupos y culturas cuando comienza a salir de su delirio. Avistan la devastación a que han sometido la realidad, descubren las pérdidas, destacándose una sobre todas: han perdido el tiempo. Perder el tiempo no sólo implica la ausencia cronológica del segundero en la vida, sino el abandono de la propia vida. Si ésta es historia y la historia es construcción personal, cuando se está en sobre un itinerario que no avanza el sujeto no se decide, sino que es decidido por el contenido delirante. En suma, se pierde a sí mismo, al no asumir su propio tiempo, al no asumirse como tiempo en construcción.

2. Desarrollo I: la intemporalidad del decir y la acción esencial.

2.1. Inoculando espacio y tiempo en la atemporalidad.

La tarea que nos conmina en este trabajo implica una relevancia antropológica radical: el tipo delirante aquí referido es *menos* que una persona. Sea esto entendido como un paso más allá del epígrafe precedente: su obcecación extraviada le impide

arrancarse de su delirio. En lugar de ser persona, consiste en un personaje, en una imagen de sí mismo inventada con contornos definidos, es decir, circunscrito a una efigie clausurada. Volveremos a este punto más adelante.

Salir del delirio requiere una doble labor. Desde un enfoque negativo, arrancar al personaje patológico, generando un vacío relativo a las certezas que lo han sustentado (y que el individuo intuye como insoportable). Desde una consideración positiva, el hecho de generar condiciones de edificación del sujeto autónomo emerge como antagonismo del delirio. Ambos objetivos se co-implican e impulsan a la recuperación del tiempo de la persona frente a la atemporalidad de la psique inicial³.

El salto desde el delirio a su liberación se patentiza en el cambio ontológico respecto a la relación del sujeto con su circunstancia. Durante el delirio, la imagen, o la circunstancia delirante, se hace cargo de la persona vedando su avance (figura 1). La evasión de la patología convierte al delirio en un elemento más en el sujeto, ítem más, lo transforma en una instancia que permite la expansión y profundización del individuo (figura 2). La representación gráfica del itinerario entre uno y otro podría figurarse de la siguiente forma.

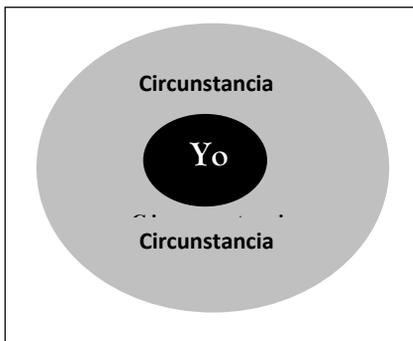


Figura 1. Yo y circunstancia delirante

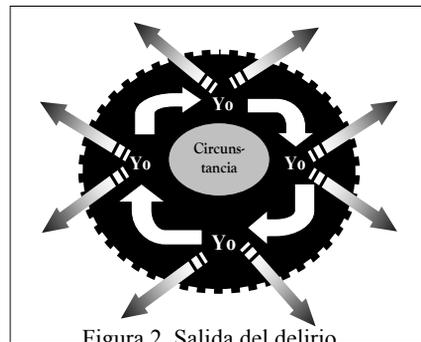


Figura 2. Salida del delirio

La primera figura muestra un yo sin oportunidad para salir de la tenaza concéntrica de la circunstancia delirante. Esta coyuntura rompe la posibilidad de que la persona disponga de un tiempo propio, un lugar en que pueda profundizar en sí mismo; consecuentemente, la circunstancia se yergue como una dimensión

3 Sobre la multiplicidad de los tiempos, destacamos la excelente obra zambraniana *El sueño creador* (Zambrano, 1986). En cuanto a la literatura secundaria sobre este aspecto, recomendamos la lectura de "La multiplicidad de los tiempos. María Zambrano en diálogo con Koselleck, Hans Blumenberg y Emmanuel Levinas" (Beneyto, 2004: 477-503).

diametralmente opuesta a la capacidad humana de engendrar sentidos. El miedo a exponerse más allá del marco delirante y la convicción de que si se da el paso allende la mencionada se desplomará todo porque no hay otro fundamento que inmovilice al sujeto. En otro nivel, asistimos al temor de las sociedades apoltronadas en un argumento hecho que les proporciona tranquilidad existencial, pero a la vez suponen el vacío del subsuelo al que se aferran: “Un temor indecible hace que lo que queda de las normas sociales y de las viejas formas y creencias sea salvaguardado precisamente porque debajo de la superficie no hay ningún volcán, sino una gélida inhibición, una vacilación que ahoga cualquier llama incipiente” (Zambrano 1945: 91).

Debido a que esta coyuntura conduce a una detención, parecería lógico pensar que un modo de contrarrestarlo se operaría en un “hacer circular” la vida, es decir, romper las costuras del corsé delirante en aras de una visión que vaya más allá: “Toda locura viene del encierro de la razón incomparablemente más que del gemir de las entrañas (...) La razón por su propia “naturaleza” pide circular, recorrer, transitar, discutir como sostén del trascender irreprímible” (Zambrano, *Manuscrito 130*, inédito: 60).

Ahora bien, ¿cómo llevar la teoría a la práctica?, ¿qué exige este acto de tránsito antropológico? El individuo no se apartará de su circunstancia hasta que no disponga allende su tema recurrente. El sentido al que dirigirse no es esencial, lo relevante es tener la disposición para recorrer el camino, exponerse al peligro y no seguir amedrentado por el pánico a un supuesto vacío subsiguiente: para ganarse hay que perderse.

Recurriendo a una analogía basada en el relato de Sísifo, el delirio no se supera en el acto iterativo de cargar con la roca montaña arriba sino cuando se decide llevar a término la acción esencial mediada por la confianza en que es posible otra forma de existencia.

La superación acarrea una nueva relación con el tiempo. Al igual que en la depresión, el delirante sólo ve el tiempo pasado y claudica ante el presente, el futuro y el porvenir: “Es lo que constituye el fondo de la *depresión*, de toda depresión normal o patológica. El individuo por ella afectado no es que rememore su pasado, lo recorra ni se deje invadir por él, es que está yacente en el pasado, hundido en el pasado, inmovilizado en pasado, materializada su presencia para sí mismo” (Zambrano 1998:98).

En el delirio, “el tiempo se ha vuelto y revuelto sobre sí mismo; sus dimensiones, que normalmente se presentan extendidas [...] se encuentran entrañadas unas en otras” (Zambrano 2004b:102-103). Por eso, el tiempo, siguiendo

una lógica freudiana, ha de recuperar la dinámica de la sucesividad. Frente a la intemporalidad que repite una y otra vez el tema delirante, la sucesividad y el tiempo de la persona se identifica con la vida en que se proyecta, en la que los acontecimientos se suceden, en la que el pasado no los envenena en un eterno retorno asfixiante. Repitémoslo: siendo la relación con el tiempo del delirante similar al de un estanque emponzoñado, el objetivo será que corran las aguas para que aquella entidad patológica sea *una más* en la apertura fenomenológica de la persona. En suma: extraer a alguien del delirio incluye como exigencia enseñarle a tratar con el tiempo de modo adecuado.

En este camino, es preciso seguir concretando: ¿qué estrategia zambraniana ayuda en este proceso? El diálogo atento y/o la escritura. ¿Por qué? Porque mediante ella se concede a la vida un *espacio* y un *tiempo* a las circunstancias que no lo tuvieron. Como describimos al principio, el delirio parte de una esperanza *fallida*, hay que colmar y rellenar, de alguna forma, la mencionada esperanza para facilitar la salida de las aguas estacadas. Si ayer no se pudo vivir la victoria republicana y hoy no tiene sentido ese paso, la reflexión, el diálogo y la escritura atenta da un *espacio* y un *tiempo* a la esperanza tricolor que nunca fue. Al fin y al cabo, se persigue “des-entrañar” el tiempo y abrir las compuertas del dique que obstruye el paso del agua regeneradora.

Se podría objetar que hay una diferencia entre la vivencia dialogada o escrita y la realidad experimentada. Responderíamos afirmativamente desde un planteamiento que explique la escritura como un discurso *sobre* la realidad. Ahora bien, la realidad para Zambrano es una construcción dependiente de la *vivencia fenomenológica*. Así, lo crucial no es la realidad objetiva sino la realidad de *cada* sujeto, es decir, la re-presentación. La re-presentación sería el modo en que cada individuo se presenta la realidad. La filosofía zambraniana permite acceder a esa objetividad tanto desde el relato escrito como desde la pretendida *objetividad* real, puesto que el texto es ya realidad palpitante. Esto es debido al valor de la palabra en nuestra pensadora. El texto es un intermediario para trasladarnos a una experiencia y no un mero discurso secundario sobre la realidad. Por eso, el texto es ya experiencia y vida. Para muestra, un botón: cuando nuestra pensadora describe la aparición de la moral deontológica lo hace en los siguientes términos: “Anfibios instantes de epiléptico temblor; en que giraban, mezcladas, todas las pasiones que encierra en los hondos subterráneos de su recinto el corazón humano. Turbias apetencias de un orden nuevo. Ansias oscuras de una luz que se columbraba lejana” (Zambrano 1996a: 240).

El texto obliga a un traslado ontológico del sujeto y no sólo a una comprensión cognitiva del mismo. La palabra en Zambrano es vital en tanto en cuanto es vida actuante o si queremos, punto de toque para la evasión esperada: “Más que nunca, ahora, se hace necesario un adentramiento lúcido en la locura y el crimen como sueños prologados de la primera especie, es decir en que se padece la falta de tiempo. La solución sería conseguir que *pase algo*, que el tiempo transcurra nuevamente” (Zambrano, 1986:28).

2.2. El decir activo.

Conjurar la aespacialidad y la atemporalidad a través del decir exige una palabra de naturaleza específica. Del mismo modo que la acción alienada del obrero (poner y quitar tornillos, realizar informes de forma estandarizada y sin implicar compromiso personal, unir estructuras mecánicamente, etc...) no redundando en cambios esenciales, la palabra dilapidada en verborrea o aquella que es fruto del tema repetido delirante y se cierra respecto al desvelamiento de la verdad no genera transformación alguna.

La eficacia activa de la palabra exhorta a ser *experiencial*. La experiencia conlleva a padecer comprometidamente la realidad, es decir, permitir y fomentar que el evento sea vívido, además de vivido, que la coyuntura provoque una profunda impresión en el sujeto. En palabras de Zambrano: “*Entiendo por experiencia el saber trágico* -que Zeus había de aprender padeciendo-. Según Santo Tomás, *la mística ¿no es el conocimiento experimental de Dios?* Pues en eso estamos queramos o no queramos. Y una servidora añade siempre: <recibiéndolo> pasivamente, y *padeciendo activamente*” (Zambrano 2002a: 80)⁴

El padecimiento activo del *decir* experiencial se funda en la misma etimología del término experiencia que ya aludiera el maestro de Zambrano: Ortega y Gasset: “*Per se* trata *originariamente* de viaje, de caminar por el mundo cuando no había caminos, sino que todo viaje era más o menos desconocido y peligroso. Era el viajar por tierras ignotas sin guía previa” (Ortega y Gasset, 1994a: 176).

La experiencia, como la palabra imbuida de sus propiedades, suscita cambios esenciales en el sujeto y lo resitúa ontológicamente en un nivel de conocimiento superior. El paso de un nivel ontológico depende del paso a través de puertas que conectan ámbitos existenciales diferentes. Así, Ortega y Gasset advierte la

4 Cursivas de la autora. El conocimiento trágico aludido aparece en El sueño creador como “ese que se adquiere padeciendo el conflicto hasta apurarlo” (Zambrano, 1986:79).

vinculación entre “peiro”, relacionado con nuestra ex-per-iencia, y “portus”, puerta. Por otra parte, el filósofo de la razón vital incorpora la ligazón entre “peiro” y “póros”, que sería camino o bien el acto de “atravesar”. En suma, la experiencia comprende la transformación del sujeto puesto que alude a la necesidad de (1) realizar un viaje épico del que el sujeto sale diferente y (2) atravesar puertas sin retorno. La palabra experiencial consigue idénticos resultados. En concreto, esa palabra se identifica con la palabra poética y con la del sabio que parte de una experiencia de vida. En relación al delirio, esa palabra es la que emana de la persona que al ser confrontada experiencialmente, se atreve a dar un salto que lo extraiga de su colapso personal. Alcanzarla supone conseguir un primer efecto contundente: el comienzo de la licuación del monolito delirante.

2.3. La acción esencial.

Ciertamente el decir, en muchos casos, consiste por sí mismo en una *acción esencial*. En otros momentos, es preciso llevarla a término allende el decir. Este epígrafe profundiza en las notas de la mencionada, completando el cuadro presentado por la especificidad anterior, del decir activo. Como en la experiencia, la acción esencial no permite regreso porque desinstala al sujeto de sus creencias anteriores. En las creencias, se está; las ideas se poseen⁵. Ahora bien, cuando las creencias caen por una acción o decir esencial, no sólo muta la creencia sino la existencia entera, fundada en aquellas: “Una acción del *ser*, pues, que la entera vigilia permite tanto como es humanamente posible. Acción verdadera en la que el protagonista se *transforma*. Ha sido llevada a un lugar que *no puede*, aunque quisiera, *abandonar*. Lo que no es el resultado, en verdad, de una decisión de la que no es posible volverse atrás” (Zambrano 1986a: 92. Las cursivas son nuestras.).

Zambrano se sirve como ejemplo de la acción esencial de Antígona. Después de que uno de sus hermanos lucha contra el tirano vigente, éste decide prohibir un entierro digno dentro de la ciudad. Ella habrá de decidir entre oponerse a la ley, lo cual le traerá un castigo mortal, o vivir en una mentira. Su determinación queda registrada como una “acción verdadera en la que el protagonista se transforma” (Zambrano 1986a: 92), pues posee todas las notas arriba referidas: “En Antígona, su acción *es sólo en apariencia voluntaria*. Es sólo la forma que su verdadera acción, nacida más allá de la voluntad, ha tomado. Su voluntad no podría cambiarla. *Es su ser el que ha despertado*, convirtiéndola en otra para los demás, en una extraña para todos” (Zambrano 1986a: 92. Las cursivas son nuestras).

5 Según Ortega, las creencias constituyen el magma de la existencia. “No arribamos a ellas por un acto particular de pensar [...]. Todo lo contrario: esas ideas que son, de verdad, “creencias” constituyen el continente de nuestra vida” (Ortega y Gasset, 1994b: 384).

Su decisión la transforma en heroína y modifica el curso de su naturaleza, ante sí misma y ante los demás. En este tipo de acciones, se constata aquel adagio zubiriano según el cual “hacer es hacer-nos” y se asienta la aseveración de que el hombre “se encuentra inexorablemente lanzado a tener que determinar la forma de realidad que ha de adoptar” (Zubiri, 1998: 104), una forma esencial.

Cuando el delirante lleva a término esta acción, niega el eje de su dolencia; si bien, esto no es fácil cumplimentarlo por dos razones. En primer lugar, hemos indicado que su tema delirante lo protege de la angustia de la realidad insoportable. En segundo lugar, el delirio pertenece al ámbito creencial, por tanto, dentro del delirio no se percibe la dualidad sujeto y objeto delirante, sino que el mismo sujeto es delirio. Así pues, negar el delirio es negarse a uno mismo como individuo y, en última instancia, esta decisión conduce al vacío (en una primera instancia, que se verá como definitiva en el delirante).

En síntesis, la acción esencial permite despertar a una evidencia que va más allá del simple acto de conocer intelectivamente una nueva circunstancia. La verdad de la evidencia posee un fuerte contenido vivencial y capacidad catártica. Despertar, visión y evidencia son el desenlace feliz del delirio. Consecuentemente, tomamos estas categorías para aplicarlas al problema que aquí se nos plantea en los siguientes párrafos.

3. Desarrollo II: el despertar, el ver y la evidencia como salidas del impasse delirante.

3.1. Evidencia: el contorno de la salida.

Una evidencia es un contenido epistémico donde resplandece la entraña vivencial antes que la conceptual de un argumento. Derivada de su condición, se infieren sus potencialidades: “La evidencia suele ser pobre, terriblemente pobre en contenido intelectual. Y sin embargo, opera en la vida una transformación sin igual que otros pensamiento más ricos y complicados no fueron capaces de hacer” (Zambrano, 1995: 69).

Durante el acto evidencial el sujeto se apercibe de verdades que, quizás, conocía previamente pero que no intervenían de modo efectivo en su existencia. Las razones de tal incoherencia son varias: se oponía a ellas, mantenía una postura práctica que se le enfrentaban, la necesidad vital o física le obligaba a mantener la falsía de su vida, etc... En cualquier caso, si la evidencia se abre como real, el

sujeto no puede continuar viviendo sin seguirla, puesto que fractura como un rayo toda la existencia. La evidencia fusiona sin fisuras el pensar, el ser (“se recibe en el ser y desde el ser” (Zambrano, 2004b:30), el querer y el hacer. Un ejemplo sería el instante en que una joven da a luz a un hijo y evidencia el significado de la maternidad. Previamente, podría *conocer* las implicaciones de esta circunstancia, pero la experiencia de haber *parido* a su criatura transforman de forma radical el modo de acceder al mundo, su voluntad, sus pensamientos y, en suma, su propia esencia: ahora *es* madre.

La conexión entre evidencia y acción esencial se recoge en un fragmento de *El sueño creador*, donde la evidencia aparece como una conciencia lúcida de la realidad: “Esta conciencia lúcida no sólo aparece en los momentos de conocimiento sino en los de la libertad. En ella, la vida tiene la contextura del sueño, mas es un sueño que unifica a la par los datos dispersos y confusos de la realidad exterior y la vida del sujeto humano, que es sujeto de padecer y de hacer; de sentir y actuar y entonces pensamiento y sentir están unificados y surge la voluntad pura, verdadera, es decir la libertad” (Zambrano 1986: 26).

La evidencia disipa las oscuridades y las dudas. La evidencia provoca la implosión de los bloqueos delirantes y facilita que la persona continúe su progresión vital⁶. Tanta utilidad muestra la evidencia para el delirio como con la salida de la crisis creencial, es decir, con aquellos momentos en que no se consigue atisbar una certeza (Zambrano, 1995: 67-70).

En suma, la formalidad de la salida del delirio se escribe con renglones evidenciales, aquellos en que coincidirán verdad, ser y realidad (Zambrano 2002b: 231).

3.2. Despertar y ver.

La evidencia va a conectarnos con otros dos conceptos: la visión y el despertar.

La visión capacita al alma para trascender las limitaciones impuestas por el delirio. Ni que decir tiene que se trata de esta facultad, responde a las mismas

6 Al otro lado, quedan aquellos que se mantienen en su delirio como la mencionada, en una nota a pie de página, Tristana o la Celestina: “Celestina personifica la singular tragedia del devorado, no por un sueño, sino por el ansia de ser personaje en el vacío de su ser sin haber recibido el sueño correspondiente (...). Ansia de personería que se mezcla con su inextinguible sed de juventud, y aun de conocimiento. El espíritu fáustico habita en ella” (Zambrano, 1986:103).

prerrogativas de la acción esencial. El delirio obstruye la realidad con una percepción reducida y falsa, esto es, constituye una ceguera programada y una determinación motivada por una abulia existencial: “La ceguera se establece por un fallar del ser en ese decisivo instante, por detenerse en él o por un error de dirección. Adviene, entonces, la situación trágica como un *fatum*; se crea el círculo mágico” (Zambrano 1986: 83).

El sueño creador concreta esta ligazón con el relato de la ceguera de Edipo. Éste, en un primer momento, “no *ve* que ha de nacer ante todo como hombre y no como rey” (Zambrano 1986: 84; las cursivas son nuestras). Vive el delirio megalómano que obstruye todo aquello que está más allá de su grandeza egocéntrica. Situación muy distinta era la de la aludida Antígona, agente de una “acción pura”, puesto que ha “apurado el conflicto en el padecer ya *despierto*” (Zambrano 1986: 91). El despertar es consecuencia de una luz evidencial que “abre todas las cárceles del sentir” (Zambrano 2004c: 87). El delirio se equipara a un sueño esclavizante en el que vive el personaje: “Lo novelesco de un personaje reside en eso: en vivir dentro de un sueño agarrándose a él con un esfuerzo tal que casi lo despierta. Y en la linde del despertar retrocede para volver a hundirse en su sueño” (Zambrano 2004a: 60).

Como en el sueño, el personaje no asiste pasivamente a la acción. La cordura implica “estar despierto ante la realidad” (Zambrano 2004a: 61). “Vivir humanamente es eso; ese perenne, nunca resuelto, salir del sueño a la realidad” (Zambrano 2004a: 60). Salir requiere ponerse en búsqueda de la autenticidad personal, a pesar del dolor que causa el delirio alienante: “El hombre ha estado enajenado desde siempre, y trabajosamente, lentamente, se ha ido rescatando en algunos de los aspectos de su enajenación. Mas sólo se logra en la medida que se desenajena desde la raíz, lo cual le ha sido dado por el pensamiento, cuando se dispone a buscar la verdad” (Zambrano 1996b: 100).

La búsqueda de la verdad se yergue sobre la mentira del delirio y efectúa la captura del sí mismo y de sí mismo. “El estar despierto parece consistir en un estar presente el sujeto a sí mismo; en un sentirse inmediatamente como *uno*” (Zambrano, 1998: 51. Las cursivas son de la autora). El delirante no dirige sus actos y sino que se deja llevar por el circuito perverso que se ha construido. Aunque, esto adosa una ventaja: evita el cansancio de la decisión. El estar despierto fatiga al sujeto. La fatiga se produce por disponerse en un constante *incipit vita nova*, a saber, esa energía embrionaria que alimenta la creación proyectiva de la persona que le hace ser más sí mismo. Porque éste es el método de la edificación de la persona y, al mismo tiempo, una excelente tarea que combate la detención delirante: “Un método

surgido de un “Incipit vita nova” total, que despierte y se haga cargo de todas las zonas de la vida. Y todavía más de las agazapadas por avasalladas desde siempre o por nacieses” (Zambrano, 1993a: 15).

Si seguimos describiendo el orbe de la sanación del delirante, diremos que el sujeto despierto se está “siendo presente a sí mismo”, captura un “lugar propio, que le pertenece porque se está adueñado de él constantemente” (Zambrano, 1998: 52); en suma, se repite la idea del itinerario que representamos más arriba: el yo dominando la circunstancia y no viceversa.

Una vez liberado, la persona que sale de la consternación delirante responde con “la alegría de un ser oculto que comienza a respirar y a vivir, porque al fin ha encontrado el medio adecuado a su hasta entonces imposible o precaria vida” (Zambrano, 1993a: 15). Despertar es entrar en la vida humana y, aun más básicamente, provee la “entrada en el propio cuerpo” (Zambrano, 1998: 57), pues hasta eso se le hurta al delirante; en este sentido, no son extrañas las derivaciones psicósomáticas

Durante el delirio, se forja un abismo entre el yo y el mundo, puesto que lo que el individuo entiende como mundo es una construcción que no se corresponde con la realidad. El círculo concéntrico de la circunstancia maniaca impide tal contacto. Por su parte, al despertar, el individuo consigue “formar parte de una totalidad” (Zambrano, 1998: 57), ser uno con el mundo, entender que su proceso de crecimiento coincide con una forma de fundirse con todo.

El despertar forja el engarce entre dos instancias: la verdad (que conduce a una emancipación de la falsedad opresora del delirio) y el reingreso en la realidad. Desde esta circunvolución, se puede entender ahora el bosquejo zambraniano en uno de los manuscritos a resguardo en la Fundación de nuestra filósofa: “Realidad + libertad es la ecuación del despertar, su cifra” (Zambrano, *Manuscrito 119*, inédito: 2).

4. Conclusión y fronteras de la tarea.

El problema es que se puede llevar al claro pero esto no es sanación es precisa la gracia.

Reintegrarse en el proceso de la creación personal implica, *eo ipso*, salir del delirio. Paradójicamente, si el delirio surge de una esperanza fallida, ser persona requiere abrirse a otra esperanza. Para ello, se ha de asumir activamente el riesgo de entrar en una vida nueva incipiente y *mantenerse ahí*. No se trata de conseguir

otra vida sino *permanecer con contumacia* en la reiteración del despertar: “ser persona es rescatar la esperanza, venciendo la tragedia” (Zambrano, 1993b: 250).

Caer, lo repetimos, *caer*; en una nueva existencia conduce a la salida de un delirio; ahora bien, mantenerse en esta nueva existencia podría favorecer un nuevo delirio. Por eso, la propuesta zambrana corre más cercana al “incipit” que a la “nova vita”. Rescatar la esperanza entraña posicionarse en el claro de la luz, en el de la evidencia, aproximarse en una progresión creciente a la captura de sí mismo, a la escucha del sí mismo, y no cejar en el empeño.

Despertar es evitar el personaje y mantenerse en la lucha por *ser persona*. Para ello, es preciso vencer la tragedia, afianzarse en la prueba y aceptar el desafío de *la ex-per-iencia*. Porque la vida es tragedia en tanto en cuanto, para ser persona hay que desposeerse una y otra vez de sí mismo, de cada sueño o delirio que nos conmina a un estancamiento existencial. Precisamente, esta es la gran falacia que el delirante no consigue entender ni se atreve a dar por cierta: la única forma de *vencer* la tragedia es *padecerla*. El delirante piensa que cruzar la frontera, es decir, probar la posibilidad de que, quizás, uno mismo esté en un error, trae como única consecuencia el extravío y la nada. La realidad es la contraria.

Negar la verdad para evitar el daño constituye un magnífico mecanismo de defensa delirante, aunque *dramático*. Su tragedia se funda en que, por un lado, el sujeto es personaje de su propio delirio y, por otro, no se vence la esclavitud sino que se asume como inevitable. Esta asunción no conduce a acción esencial alguna porque la aceptación que se precisa es la de un sujeto que acepta su fragilidad. En lugar de esto, se obceca en transferir el error a los demás.

Ser persona, liberarse del delirio, implica apercibirse que la esperanza fallida es ante todo un recurso para que el sujeto, abismado en el dolor que la provocó, tope con un despertar y comprenda que el camino no es la materialidad de la senda sino la entelequia del caminar.

Cosechar un resultado exitoso depende de una acción, un decir y un ver activo, es decir de un despertar. Esto es un trabajo personal e intransferible: quien intenta ayudar al delirante puede conducirlo al claro del bosque... aunque, claro, no puede obligar al sol a que se manifieste. He aquí la gran limitación terapéutica en este recorrido. Dejamos esa investigación para otro momento.

Bibliografía

1. AGUAYO, C. (2004) El tiempo y la nada en la metafísica de María Zambrano. En: Souvirón Rodríguez, A. et al. *Actas III Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano: María Zambrano y la "edad de Plata" de la cultura española*, Vélez-Málaga, Fundación María Zambrano.
2. BENEYTO, J. M. (2004) La multiplicidad de los tiempos. María Zambrano en diálogo con Koselleck, Hans Blumenberg y Emmanuel Levinas. En: Beneyto, J. M. – González, J. A. (coords.) *María Zambrano. La visión más transparente*, Madrid, Trotta.
3. BODEI, R. (2002) *Las lógicas del delirio. Razón, afectos, locura*, Madrid, Cátedra.
4. CASTILLADEL PINO, C. (1998) *El delirio, un error necesario*, Oviedo, Nobel.
5. ORTEGA Y GASSET, J. (1994a) La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. En: Ortega y Gasset, J. *Obras completas 8*, Madrid, Alianza.
6. ORTEGA Y GASSET, J. (1994b) Ideas y Creencias. En: Ortega y Gasset, J. *Obras completas 5*, Madrid, Alianza Editorial.
7. PÉREZ GALDÓS, B. (1995) *Miau*, Navarra, Labor.
8. PÉREZ GALDÓS, B. (2004) *Misericordia*, Madrid, Cátedra.
9. PÉREZ GALDÓS, B. (2007) *Tristana*, Madrid, Alianza.
10. TERESA, L. (2007) "Historia e intrahistoria e intrahistoria en Misericordia de Benito Pérez Galdós a la luz de María Zambrano". En: *Antígona. Revista Cultural de la Fundación María Zambrano*, Vélez-Málaga, vol. 2, pp. 50-60.
11. ZAMBRANO, M. (1930) *Carta inédita enviada el día 28/5/1930*.
12. ZAMBRANO, M. (1945) Sobre la vacilación actual. En: *El hijo pródigo*, México DF, vol. 29, pp. 91-95.
13. ZAMBRANO, M. (1960) El absolutismo y la estructura sacrificial de la sociedad. En: *Cuadernos del congreso por la libertad de la cultura*, París, vol 43, pp. 61-65.

14. ZAMBRANO, M. (1986) *El sueño creador*, Madrid, Turner.
15. ZAMBRANO, M. (1989) *Delirio y destino (los veinte años de una española)*, Madrid, Mondadori.
16. ZAMBRANO, M. (1993a) *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral.
17. ZAMBRANO, M. (1993b) *El hombre y lo divino*, Madrid, Fondo de cultura económica.
18. ZAMBRANO, M. (1995) *La confesión: género literario*, Madrid, Siruela.
19. ZAMBRANO, M. (1996a) *Horizonte del liberalismo*, Madrid, Ediciones Morata.
20. ZAMBRANO, M. (1996b) *Persona y democracia*, Madrid, Siruela.
21. ZAMBRANO, M. (1998) *Los sueños y el tiempo*, Madrid, Siruela.
22. ZAMBRANO, M. (2000) *La agonía de Europa*, Madrid, Trotta.
23. ZAMBRANO, M. (2002a) *Cartas de la Pièce (correspondencia con Agustín Andreu)*, Valencia, Pretextos-Universidad Politécnica de Valencia.
24. ZAMBRANO, M. (2002b) *España, sueño y verdad*, Barcelona, Edhasa.
25. ZAMBRANO, M. (2004a) *La España de Galdós*, Barcelona, Biblioteca de autores andaluces.
26. ZAMBRANO, M. (2004b) *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela.
27. ZAMBRANO, M. (2004c) *De la aurora*, Madrid, Tabla Rasa.
28. ZAMBRANO, M. *Manuscrito 12: De la necesidad y del tiempo*, inédito.
29. ZAMBRANO, M. *Manuscrito 119: La actitud ante la realidad*, inédito
30. ZAMBRANO, M. *Manuscrito 130: La respuesta de la filosofía*, inédito
31. ZUBIRI, X. (1998) *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza.

La concepción objetiva de la substancia en la *Crítica de la razón pura* de Kant*

“The Objective Conception of Substance in Kant’s Critique of Pure Reason”

Por: Martín Arias - Albisu

Facultad de Humanidades y Artes

Universidad Nacional de Rosario

Rosario, Argentina

E-mail: arias.martin@gmail.com

Fecha de recepción: 24 de enero de 2011

Fecha de aprobación: 28 de septiembre de 2011

Resumen: El propósito de este artículo es examinar una dualidad en la concepción objetiva de la substancia de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Con este fin se analiza el esquema trascendental de la categoría de substancia y accidente. Nuestra hipótesis es que en el texto kantiano pueden distinguirse dos diferentes concepciones de la substancia. Por un lado, las substancias₁ son los objetos relativamente permanentes de nuestra experiencia cotidiana. Por otro lado, la substancia₂ es la materia absolutamente permanente de la que están compuestas las substancias₁. Dado que las substancias₁ son accidentes o modos de existir de la substancia₂, ambas concepciones son parte de una teoría coherente.

Palabras clave: Kant, Filosofía trascendental, Substancia, Dualidad, Esquema trascendental

Abstract: The aim of this paper is to examine a duality in the objective conception of substance in Kant’s Critique of Pure Reason. With this purpose in mind, I analyze the transcendental schema of the category of substance and accident. My hypothesis is that two different conceptions of substance can be distinguished in the Kantian text. On the one hand, substances₁ are the relatively permanent objects of everyday experience. On the other hand, substance₂ is the absolutely permanent matter of which substances₁ are made. Since substances₁ are accidents or ways of existing of substance₂, both conceptions are part of a coherent theory.

Keywords: Kant, Transcendental philosophy, Substance, Duality, Transcendental schema

* Este artículo recoge parte de las conclusiones a las que he arribado en mi tesis doctoral “Significación y alcance de la doctrina kantiana del esquematismo trascendental”. Esta tesis es el resultado de una investigación de cinco años financiada por el CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina), y fue defendida el 23/06/10 en la Universidad Nacional de Rosario (Argentina).

Introducción

Nos proponemos brindar un análisis de la concepción objetiva de la substancia sostenida por Immanuel Kant en su *Crítica de la razón pura*. Nuestro análisis tomará por objeto, ante todo, la exposición kantiana del esquema trascendental correspondiente a la categoría de inherencia y subsistencia o substancia y accidente.¹ La elección del texto mencionado se debe a que, como es sabido, las categorías consideradas haciendo abstracción de sus esquemas no guardan relación alguna con los contenidos empíricos dados a nuestra sensibilidad (KrV A 147/ B 186). Tan sólo por medio de los esquemas trascendentales las categorías se vinculan con la multiplicidad empírica y la constituyen como objeto empírico de una experiencia humana. En el caso que nos ocupa, únicamente por medio de su esquema trascendental la categoría de substancia y accidente constituye la multiplicidad empírica como substancia objetiva. Por tal motivo un estudio de la concepción objetiva de la substancia en *KrV* presupone un examen del esquema trascendental correspondiente a la categoría de substancia y accidente.²

Defenderemos una tesis según la cual hay una dualidad en la concepción kantiana de la substancia. Afirmaremos, por un lado, que hay dos concepciones kantianas de la substancia y, por el otro, que tales concepciones no se contradicen, sino que conforman una teoría coherente. La primera de estas concepciones (substancia₁) hace referencia a una substancia relativamente permanente. Ejemplos de substancias₁ son los objetos de nuestra experiencia cotidiana, tales como perros y mesas. La segunda concepción (substancia₂) designa una substancia absolutamente permanente, a saber, la materia de la que están compuestas las substancias₁.³

A fin de demostrar la tesis que acabamos de presentar, dividiremos la exposición en cinco secciones. De acuerdo con Kant, las categorías son originadas por las mismas funciones del entendimiento que generan las formas de los juicios.

1 Cf. (KrV A 144/B 183). Damos las referencias a la *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica de la razón pura, *KrV*) de acuerdo con la paginación de las ediciones originales. “A” designa la primera edición de 1781, y “B” la segunda edición de 1787. Esta obra se cita según la traducción de Mario Caimi (KrV, 2007). Nuestra fuente es la edición académica de las obras de Kant (KrV, 1902 ss.). Citamos esta edición con la sigla “AA” (*Akademie-Ausgabe*), seguida del número de tomo (en romanos) y el número de página (en arábigos).

2 Los mejores tratamientos de conjunto del esquematismo trascendental que conocemos son (Detel, 1978) y (Düsing, 1995).

3 La distinción entre substancia₁ y substancia₂ ha sido introducida por primera vez, hasta donde sabemos, por Jonathan Bennett (Bennett, 1966: 182-184). Sin embargo, mientras que la distinción de Bennett tiene una intención crítica, la nuestra se propone únicamente brindar un análisis exhaustivo de la concepción de la substancia en *KrV*. Cf. secciones 4 y 5.

En nuestro caso, tanto la categoría de substancia y accidente como la forma de los juicios categóricos son originadas por una única función del entendimiento.⁴ Por este motivo en la primera sección nos ocuparemos brevemente de los juicios categóricos. Indicaremos que la forma de tales juicios consiste en la cópula, mientras que su materia viene dada por un concepto sujeto y un concepto predicado (sección 1). En la sección siguiente estudiaremos la relación entre la categoría de substancia y accidente y su esquema trascendental. Señalaremos que la categoría de substancia y accidente, considerada con independencia de su esquema trascendental, significa la relación entre un sujeto (que no puede ser un predicado de otro sujeto) y un predicado. Por otro lado, indicaremos que el esquema trascendental de la categoría mencionada expresa en términos temporales la mencionada relación. En efecto, tal esquema consiste en la relación entre algo permanente (la substancia) y algo mutable (el accidente) (sección 2).

Cabe destacar que, a nuestro entender, hay una dualidad en la naturaleza de los esquemas trascendentales en general. Los esquemas trascendentales son procedimientos de síntesis de la imaginación y al mismo tiempo las propiedades temporales fundamentales de los objetos empíricos producidas por tales procedimientos. Denominaremos a estas dimensiones de los esquemas trascendentales, respectivamente, esquemas-procedimientos y esquemas-productos.⁵ En la sección tercera ofreceremos una interpretación preliminar del

4 Cf. (KrV A 79/B 104-105). Una útil interpretación del concepto kantiano de función puede encontrarse en (Wolff, 1995: 19 ss.; Cf. Caimi, 2000).

5 Con respecto a la concepción de los esquemas trascendentales como procedimientos y productos, nos permitimos referir a (Arias Albisu, 2010). Tal vez sea conveniente aclarar la cuestión mediante un ejemplo. Como es sabido, Kant presenta sólo un esquema trascendental para las tres categorías de la cantidad. El esquema-procedimiento es “(...) el *número* (...) una representación que abarca la adición sucesiva de lo uno a lo uno (homogéneos)” (KrV A 142/B 182). Este procedimiento sintetiza la multiplicidad empírica de manera tal que ésta presente una propiedad temporal fundamental o esquema-producto. El esquema-producto, aunque Kant no lo diga, es la “(...) magnitud extensiva (...) aquella en la que la representación de las partes hace posible la representación del todo (y por consiguiente, precede necesariamente a ésta)” (KrV A 162/B 203). La síntesis del esquema-procedimiento (*número*) produce el esquema-producto (*magnitud extensiva*) en la multiplicidad empírica, de modo que ésta es objetivada. La *magnitud extensiva* es una propiedad temporal fundamental de los objetos empíricos (no podemos explicar aquí en qué sentido la *magnitud extensiva* es una propiedad “temporal”). De hecho, la *magnitud extensiva* es atribuida al ámbito fenoménico en el principio del entendimiento correspondiente a las categorías de la cantidad. De acuerdo con la primera edición de *KrV*, este principio establece que “todos los fenómenos son, según su intuición, *magnitudes extensivas*” (KrV A 162). Podría objetarse que Kant no afirma que la *magnitud extensiva* sea un esquema. Sin embargo, nuestra concepción de los esquemas como productos no carece de base textual. Las propiedades producidas por los procedimientos correspondientes a las categorías de la cantidad y de la cualidad se estudian en las

esquema trascendental de la categoría de substancia y accidente. Sostendremos que el esquema-procedimiento de la categoría mencionada consiste en la acción de constituir los elementos de la multiplicidad empírica como accidentes de una substancia permanente en el espacio. El esquema-producto, en cambio, es la relación entre algo real permanente (la substancia) y algo real mudable (el accidente). Afirmaremos que los accidentes no existen separadamente de la substancia, dado que un accidente no es sino un modo de existir de una substancia. Además, señalaremos que la aplicación de la categoría de substancia y accidente es una condición necesaria, aunque no suficiente, de la representación de las relaciones temporales objetivas de duración, sucesión y simultaneidad (sección 3).

En las secciones siguientes analizaremos una dualidad en el concepto kantiano de substancia. Como hemos adelantado, sostendremos que hay dos concepciones kantianas de la substancia, y que tales concepciones no se contradicen, sino que son parte de una teoría coherente. A estas concepciones kantianas de la substancia las denominamos substancia₁ (substancias relativamente permanentes) y substancia₂ (substancia absolutamente permanente). Examinaremos estas concepciones, respectivamente, en las secciones 4 y 5. Las secciones mencionadas tratan, ante todo, dos diversos problemas. Por un lado, presentaremos la evidencia textual que permite atribuir a Kant substancia₁ y substancia₂. Por otro lado, determinaremos el sentido en que substancia₁ y substancia₂ son “reales” y “permanentes”. Además, en las secciones en cuestión se examinarán dos temáticas ulteriores. En primer lugar, sostendremos que el esquema trascendental de la categoría de substancia y accidente constituye la multiplicidad empírica en general como objetos empíricos individuales y diferentes de las representaciones de la mente (sección 4). En segundo lugar, analizaremos los conceptos de cambio y alteración (sección 5).

1

La materia de un juicio categórico viene dada por un concepto llamado sujeto y un concepto denominado predicado. El concepto sujeto y el concepto predicado

secciones dedicadas a los principios del entendimiento vinculados a esas categorías (“Axiomas de la intuición” y “Anticipaciones de la percepción”). La perspectiva del esquema como producto se pone en evidencia además cuando Kant trata el esquema trascendental como “(...) un tercero (...)”, “(...) representación mediadora (...)” (KrV A 138/B 177) y “(...) un producto trascendental de la imaginación (...)” (KrV A 142/B 181). Asimismo, los esquemas de las categorías dinámicas (relación y modalidad) son presentados no tanto como procedimientos, sino como propiedades (Cf. KrV A 144-145/B 183-184). En lo que hace a la caracterización del esquema trascendental como un procedimiento, en *Kritik der praktischen Vernunft / Crítica de la razón práctica* Kant se refiere al esquema trascendental como a un “procedimiento universal de la imaginación” (AA, V, 69). En cambio, la referencia de *KrV* al esquema como “procedimiento” es válida únicamente para los esquemas de los conceptos empíricos y matemáticos (Cf. KrV A 140/B 179).

pueden sostener una relación de acuerdo o de oposición. Esta circunstancia depende de que el concepto predicado sea, respectivamente, afirmado o negado del concepto sujeto. En el juicio categórico afirmativo “todos los hombres son mortales” el concepto predicado “mortal” es afirmado del concepto sujeto “hombre”, de modo que los conceptos mencionados mantienen una relación de acuerdo. Por el contrario, en el juicio categórico negativo “las piedras no son seres vivientes” el concepto predicado “ser viviente” es negado del concepto sujeto “piedra”, de modo que tales conceptos sostienen una relación de oposición.⁶

Por su parte, la forma de un juicio categórico es la cópula. Tal forma determina y expresa la relación entre el concepto sujeto y el concepto predicado. Como hemos afirmado, la relación mencionada puede ser de acuerdo (“S es P”) o de oposición (“S no es P”).⁷

2

La categoría correspondiente a la forma de los juicios categóricos es la de substancia y accidente. Como hemos adelantado, Kant considera que es la misma función del entendimiento la que, por un lado, establece la relación lógica entre el concepto sujeto y el concepto predicado en los juicios categóricos y, por el otro, sintetiza la multiplicidad de una intuición en conformidad con la categoría de substancia y accidente. En el segundo caso, la multiplicidad de la intuición es sintetizada según la relación trascendental de la substancia con el accidente.

Al final del capítulo del esquematismo⁸ se ofrecen algunas indicaciones con respecto a la relación entre la categoría de substancia y accidente y su esquema trascendental. Allí afirma Kant que las categorías, separadas de sus esquemas, conservan un significado lógico, aunque no pueden producir conocimiento objetivo alguno.

Así, p. ej., la substancia, si uno suprimiese la determinación sensible de la permanencia, no significaría nada más que un algo que puede ser pensado como sujeto (sin ser un predicado de otra cosa). Pero con esta representación no puedo hacer nada, pues no me indica qué determinaciones posee la cosa que ha de ser tenida por tal sujeto primero (KrV A 147/B 186-187).

6 A fin de simplificar la exposición tenemos en cuenta únicamente los juicios afirmativos y negativos y omitimos el tratamiento de los juicios infinitos. Cf. (KrV A 72-73/B 97-98 y Logik, § 22; AA, IX, 103). Para un análisis de los juicios infinitos, Cf. (Caimi, 2004).

7 Cf. (Logik, § 24; AA, IX, 105).

8 “Del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento”, (KrV A 137/B 176 ss.).

Se establece que la categoría pura de substancia, esto es, considerada haciendo abstracción de su esquema, significa un sujeto que no puede ser un predicado de otro sujeto. En esta afirmación se pasa por alto el hecho de que la categoría aludida no es propiamente la categoría de substancia, sino la categoría de inherencia y subsistencia o substancia y accidente. Hubiera sido más exacto afirmar que la categoría pura mencionada significa la relación entre un sujeto (que no puede ser un predicado de otro sujeto) y un predicado. Esta categoría pura no posee un significado objetivo o empírico, sino un significado meramente lógico. Tal categoría no se refiere entonces a objetos empíricos de nuestra sensibilidad, sino solamente a indeterminados objetos en general. No sabemos aún qué determinaciones empíricas corresponden a tal categoría pura. A fin de que la categoría de substancia y accidente pueda aplicarse a la multiplicidad empírica espacio-temporal, es necesaria la mediación de una determinación sensible, a saber, un esquema. Tal esquema, según Kant, consistiría en la permanencia. Recordemos que en el pasaje citado no se tiene en cuenta la relación de la substancia con el accidente, sino únicamente la substancia. Puede extraerse la conclusión preliminar de que un aspecto de la multiplicidad empírica es constituido como substancia cuando es determinado como permanente a través del tiempo. Por otro lado, en las secciones siguientes veremos que un aspecto de la multiplicidad empírica es constituido como accidente cuando es determinado como mudable. La relación entre la substancia permanente y el accidente mudable es el análogo temporal (esquema trascendental) de la relación entre el sujeto (que no puede ser predicado de otro sujeto) y el predicado.⁹

3

En esta sección se ofrece una interpretación preliminar de la caracterización del esquema trascendental de la categoría de substancia y accidente. Tal caracterización es presentada por Kant en el capítulo del esquematismo. Reproducimos a continuación el pasaje en cuestión.

El esquema de la substancia es la permanencia de lo real en el tiempo, es decir, la representación de ello como un substrato de la determinación empírica general del tiempo, [substrato] que permanece, pues, mientras todo lo demás cambia. (El tiempo no transcurre, sino que en él transcurre la existencia de lo mudable. Al tiempo, entonces, que es, él mismo, inmutable y permanente, le corresponde en el fenómeno lo inmutable en la existencia, es decir, la substancia, y sólo en ella puede ser determinada según el tiempo la sucesión y la simultaneidad de los fenómenos.) (KrV A 144/B 183).

⁹ La interpretación de los esquemas trascendentales como análogos temporales de las categorías puras fue sostenida por H. J. Paton y H. E. Allison (Paton, 1970: II, 179-183; Allison, 1992: 304-307).

Kant afirma que el esquema de la substancia es la permanencia de lo real en el tiempo. En la oración mencionada, al igual que en el texto citado anteriormente (Cf. sección 2.), se considera únicamente la substancia, y no la relación entre la substancia y el accidente. Hubiera sido más exacto establecer que el esquema de la categoría de substancia y accidente consiste en la relación entre algo real permanente (la substancia) y algo real mudable (el accidente). Tal relación no es sino la expresión temporal de lo pensado en la categoría pura de substancia y accidente. En el pasaje citado se alude a esta relación cuando se indica que el substrato (la substancia) permanece “(...) mientras todo lo demás cambia”.

Kant ofrece precisiones acerca de la relación entre la substancia y el accidente en la sección dedicada al principio del entendimiento correspondiente a la categoría de substancia y accidente, a saber, la “Primera analogía” de la experiencia (KrV A 182/B 224 ss.). En la categoría de substancia y accidente se piensa una relación entre dos términos (a saber, la substancia y el accidente). Por este motivo es inevitable separar en el fenómeno, de algún modo, el accidente mudable y la substancia que permanece. Así, afirma Kant, cuando se atribuye una existencia particular a un accidente, a esta existencia se la suele denominar inherencia (*Inhärenz*). Por otra parte, a la existencia de la substancia se la suele llamar subsistencia (*Subsistenz*). Con todo, Kant estima que esta separación entre la existencia de la substancia y la del accidente da lugar a interpretaciones erróneas, y que es más exacto afirmar que el accidente es solo un modo en que la substancia existe.¹⁰ Los accidentes de una substancia no son sino las maneras en que está determinada positivamente la existencia de ella (A 186-187/B 229-230). Puede afirmarse asimismo que una substancia es lo que sus accidentes revelan que es.

En la caracterización del esquema trascendental de la categoría de substancia y accidente citada más arriba se habla de un “(...) substrato de la determinación

10 Es probable que Kant tenga *in mente* el análisis de la idea de substancia en general presentado por John Locke. Locke considera que la idea de substancia en general surge en virtud de la conjunción constante de ideas simples. Dado que no podemos imaginar de qué manera pueden subsistir por sí mismas las cualidades representadas por tales ideas simples, suponemos un *substratum* en el cual subsisten. Por este motivo la idea de substancia en general consiste en un supuesto soporte desconocido (“a supposition of he knows not what *support*”) en el cual inhiere las cualidades que pueden producir ideas simples en nosotros. (Locke, 1894: I, 390-392). El análisis de Locke no es aplicable a la concepción kantiana de la substancia. En efecto, para Kant los accidentes no son más que modos en que la substancia existe, y la substancia no es sino lo que los accidentes revelan que es. Por tanto, la substancia no es una entidad fenoménica desconocida que exista separadamente de los accidentes. “El concepto sensible de la sustentación (el soporte) es un malentendido. Accidentes son sólo la manera de existir de la substancia según lo positivo”. (*Reflexión* N° 5861; AA, XVIII, 371). Debemos esta referencia a B. Longuenesse (Longuenesse, 2000: 331).

empírica general del tiempo (...)” y se afirma: “(...) sólo en ella [MAA: substancia] puede ser determinada según el tiempo la sucesión y la simultaneidad de los fenómenos.” Tales tesis pueden ser explicadas en función de la exposición de la “Primera analogía”. Allí se establece que toda sucesión y simultaneidad objetivas de los fenómenos puede representarse únicamente si se encuentra algo permanente en éstos. A continuación expondremos de manera muy sucinta lo esencial de la prueba kantiana. Las únicas relaciones temporales objetivas entre los fenómenos son las de sucesión y simultaneidad (KrV A 182/B 226). Si el tiempo mismo fuese percibido, podríamos determinar tales relaciones entre los fenómenos mediante la referencia de ellos al tiempo. Ahora bien, el tiempo mismo no puede ser percibido. Por este motivo, según Kant, ha de haber en los fenómenos algo permanente con referencia al cual puedan percibirse las relaciones objetivas de sucesión y simultaneidad entre ellos (KrV B 225). Si no hubiese nada permanente en los fenómenos que oficiase de marco de referencia, no podríamos constituir las relaciones meramente subjetivas de sucesión en nuestro sentido interno como relaciones temporales entre objetos empíricos.

Procuraremos ilustrar la prueba kantiana con un ejemplo de percepción de un cambio o relación objetiva de sucesión y un ejemplo de percepción de una relación objetiva de simultaneidad. Supongamos que percibimos un trozo de cera en estado sólido (*a*), y posteriormente un trozo de cera derretido (*b*). Nos son dadas de manera sucesiva dos intuiciones empíricas cualitativamente diferentes. La situación es análoga cuando paseamos por un barrio. En este caso, percibimos sucesivamente las distintas casas que lo componen. Las intuiciones empíricas de las distintas casas son sucesivas y cualitativamente diferentes. Ahora bien, experimentamos una sucesión objetiva en el primer caso sólo porque interpretamos *a* como una determinación de la substancia permanente *X* en el instante t_1 , la cual ha sido reemplazada en *X* por *b* en el instante t_2 . Y experimentamos en el segundo caso una relación de simultaneidad en virtud de que interpretamos las intuiciones sucesivas como substancias permanentes *X*, *Y*, *Z*, etc. que coexisten en el instante t_1 (Cf. KrV A 182/B 225-226).

La representación de los fenómenos como substancias permanentes con accidentes mudables presupone la aplicación de la categoría de substancia y accidente. Por tanto, tal aplicación es una condición necesaria de la representación de relaciones objetivas de sucesión y simultaneidad. Sin embargo, no es una condición suficiente para ello. Si bien el examen de esta temática excede los límites del presente trabajo, cabe destacar que, por un lado, la representación de una relación de sucesión presupone asimismo la aplicación de la categoría de causalidad y dependencia; por otro lado, la representación de una relación de simultaneidad presupone también la aplicación de la categoría de comunidad.

La sucesión y la simultaneidad son relaciones temporales entre objetos empíricos. La duración, en cambio, es una relación temporal de los objetos empíricos con el tiempo mismo. En efecto, los objetos se suceden unos a otros y coexisten unos con otros, pero tienen duración en la medida en que persisten en el tiempo. La aplicación de la categoría de substancia y accidente es una condición necesaria para la representación de la duración. Tal tesis es introducida por Kant en la “Primera analogía”: Sólo gracias a lo permanente recibe la *existencia* en diversas partes sucesivas de la serie temporal una *magnitud*, que se llama *duración*. Pues en la mera sucesión solamente, la existencia está siempre desapareciendo y comenzando, y nunca tiene la más mínima magnitud.” (KrV A 183/B 226)

En el tiempo puro nos encontramos con una sucesión de instantes efímeros. Las partes del tiempo son sucesivas y no hay nada permanente en ellas. Kant considera que lo permanente no puede ser sino algo efectivamente existente en el espacio (KrV B 275-276; B 291). Si no hubiese nada permanente en el espacio, no podríamos representarnos duración alguna. Pues la duración no es sino la cantidad de tiempo durante la que un objeto espacial persiste en el tiempo. Ahora bien, como hemos visto, la representación de los fenómenos como substancias permanentes presupone la aplicación de la categoría de substancia y accidente. Por tanto, tal aplicación es una condición necesaria para la representación de la duración.¹¹

En la presente sección ofrecemos una interpretación preliminar del esquema trascendental de la categoría de substancia y accidente.¹² Sin embargo, aún no

11 Aunque no podamos tratar con detalle la problemática, observemos que la representación de la duración presupone además la aplicación de las categorías de la cantidad. El carácter mensurable de la duración se debe a que ésta contiene una multiplicidad de partes. Las partes de una duración determinada pueden entenderse como los momentos sucesivos durante los cuales existe un objeto permanente en el espacio. A fin de que un objeto posea una cierta duración, las partes en cuestión deben ser aprehendidas sucesivamente. Y la aprehensión sucesiva de partes es la síntesis del esquema-procedimiento de las categorías de la cantidad (Cf. KrV A 142-143/B 182 y B 202-204). En consecuencia, la representación de objetos empíricos como dotados de una duración mensurable presupone tanto el esquema de la substancia y el accidente como el esquema de las categorías de la cantidad.

12 En la caracterización del esquema trascendental de la categoría de substancia y accidente citada al comienzo de la presente sección se afirma: “(...) al tiempo, entonces, que es, él mismo, inmutable y permanente, le corresponde en el fenómeno lo inmutable en la existencia, es decir, la substancia (...).” La tesis de que el tiempo mismo es permanente aparece también al comienzo de la “Primera analogía” (Cf. KrV B 224-225). El razonamiento kantiano parece ser el siguiente. 1) Dado que el tiempo mismo es permanente, podría officiar de marco de referencia para determinar las relaciones temporales si fuese percibido. 2) Ahora bien, el tiempo mismo no puede ser percibido. 3) Por tanto, ha de haber en los fenómenos algo permanente que officie de marco de referencia para determinar las relaciones temporales. Surge el interrogante de en qué

hemos tratado una de las tesis que adelantamos en la introducción de este artículo, a saber, que los esquemas trascendentales en general pueden entenderse, por un lado, como procedimientos de síntesis de la imaginación y, por el otro, como las propiedades temporales fundamentales de los objetos empíricos producidas por esos procedimientos. A continuación intentaremos determinar cómo se presenta esa dualidad en el esquema trascendental de la categoría de substancia y accidente.

Según Kant, el esquema que nos ocupa vendría dado por la relación entre algo real permanente (la substancia) y algo real mudable (el accidente). Es claro que la caracterización mencionada no corresponde a un procedimiento universal de síntesis o esquema-procedimiento. Corresponde más bien a una propiedad temporal fundamental de los objetos empíricos o esquema-producto. En efecto, el esquema mencionado no es una propiedad del tiempo puro, sino una propiedad de lo empírico, pues consiste en la relación entre algo *real* permanente y algo *real* mudable. Además, la propiedad en cuestión es temporal (substancia *permanente* – accidente *mudable*). Señalemos que este esquema-producto es una propiedad fundamental de los objetos empíricos, dado que es atribuido a ellos en el principio del entendimiento correspondiente a la categoría de substancia y accidente (“Primera analogía”). En efecto, según la edición de 1781 de *KrV*, tal principio establece: “todos los fenómenos contienen lo permanente (*substancia*) como el objeto mismo, y lo mudable, como mera determinación de aquél, es decir, [como] un modo como el objeto existe.” (KrV A 182). Notemos además que la multiplicidad empírica, en lo que a la categoría de substancia y accidente se refiere, es constituida como objeto empírico al momento de ser estructurada en conformidad con la relación trascendental de la substancia con el accidente.

Según nuestra interpretación general de los esquemas trascendentales, los esquemas-productos son generados por procedimientos universales de síntesis de la imaginación (esquemas-procedimientos). Los esquemas de las categorías matemáticas (las de la cantidad y de la cualidad) son presentados en el capítulo del

sentido debe interpretarse la tesis de que el tiempo mismo es permanente. Con respecto a este punto, Paton señala que Kant no se pregunta si, en caso de que el tiempo permanezca, no sería necesario pensar otro tiempo en el cual o a través del cual aquél permanezca. (Paton, 1970: II, 188). Allison considera que la tesis kantiana puede entenderse como haciendo referencia al hecho de que “(...) este [MAA: el tiempo] conserva su identidad como uno y el mismo tiempo (estructura temporal) durante todo el cambio (...). Por otra parte, (...) este es precisamente el sentido en el que se dice que la sustancia no cambia o es permanente.” (Allison, 1992: 314). Consideramos que la objeción de Paton es válida, aunque la lectura caritativa de Allison permite interpretar la tesis kantiana de modo tal que no sea vulnerable a la mencionada objeción. Sea como fuere, la tesis de que el tiempo mismo es permanente no desempeña un papel relevante en el esquematismo de la categoría de substancia y accidente.

esquematismo como esquemas-procedimientos (Cf. KrV A 142-143/B 182-183). En cambio, los esquemas de las categorías de la relación y de la modalidad son caracterizados en el capítulo del esquematismo como esquemas-productos. Hasta donde sabemos, Kant nunca efectuó un análisis de los esquemas-procedimientos de las categorías dinámicas, esto es, las de la relación y de la modalidad. Sin embargo, esto no debe entenderse en el sentido de que la imaginación no produzca esquemas-procedimientos correspondientes a tales categorías. La aplicación de toda categoría presupone una síntesis de la multiplicidad empírica llevada a cabo por la imaginación. Por tal motivo debe haber, para toda categoría, un procedimiento de síntesis que haga posible su aplicación.

Como es sabido, la categoría de substancia y accidente pertenece al grupo de las categorías dinámicas de la relación. Intentaremos reconstruir, a partir del esquema-producto de esa categoría, el esquema-procedimiento que le da origen. Recordemos que el esquema-producto mencionado consiste en la relación entre algo real permanente (la substancia) y algo real mutable (el accidente o modo de existencia de la substancia). Puede afirmarse que el esquema-procedimiento de la categoría de substancia y accidente consiste en la acción de interpretar los elementos de la multiplicidad empírica acogida en la sensibilidad como accidentes de una substancia permanente. De este modo el esquema-procedimiento produce una síntesis en la multiplicidad empírica en general.

4

Hemos afirmado que una substancia fenoménica es algo real que permanece en el tiempo. Tal caracterización deja abierto dos interrogantes. En primer lugar, no queda claro en qué consiste lo real del cual se afirma que permanece en el tiempo. En segundo lugar, no se especifica el tipo de permanencia que se atribuye a la substancia. En síntesis, la definición mencionada no permite establecer con precisión en qué consiste una substancia. Los interrogantes mencionados pueden relacionarse con una dualidad detectada por Jonathan Bennett en la concepción kantiana de la substancia. Según Bennett, Kant operaría con dos concepciones diferentes de la substancia. Tales concepciones son denominadas por Bennett “substancia₁” y “substancia₂”. Substancia₁ es algo que posee cualidades (Bennett, 1966: 182) y que, a diferencia de los atributos, no inhiere en otra cosa ni pertenece a ella (Bennett, 1966: 184). Substancia₂ es algo que no puede ser ni originado ni aniquilado por ningún proceso natural, es decir, algo que, salvo que hubiese milagros, es sempiterno (Bennett, 1966: 182).

La distinción mencionada es presentada por Bennett en el marco de una crítica de la prueba de la “Primera analogía”. Aquí nos serviremos de una distinción similar a la de Bennett. Sin embargo, nuestra distinción no tiene por objeto efectuar una crítica de la prueba kantiana, sino llevar a cabo un análisis exhaustivo de la concepción de la substancia en *KrV*. Por substancia₁ entenderemos algo real que permanece en un período determinado de tiempo. Ejemplos de substancias₁ son los objetos de nuestra experiencia cotidiana, tales como mesas, árboles y perros. Por substancia₂ entenderemos un elemento objetivo que permanece en todo tiempo.¹³ Tal elemento objetivo es la materia. Según nuestro entender, ambos sentidos están presentes en el esquema de la categoría de substancia y accidente. Por tal motivo consideramos que la aplicación de esta categoría constituye la multiplicidad empírica en general, en primer lugar, como objetos empíricos individuales relativamente permanentes y dotados de ciertos accidentes (substancias₁) y, en segundo lugar, como materia absolutamente permanente de la cual toda determinación empírica, incluidas las substancias₁, no son en última instancia sino accidentes (substancia₂).

Cabe destacar que una substancia₁ es una substancia sólo en un sentido relativo del término. Por un lado, una substancia₁ existe únicamente durante un período determinado de tiempo. Por otro lado, una substancia₁ es en última instancia un accidente de la substancia₂. Además, es claro que substancia₁ y substancia₂ no son concepciones contradictorias, sino que forman parte de una teoría coherente. En efecto, substancia₂, lejos de excluir las substancias₁, es en último término el substrato en el que éstas inhiere.¹⁴

En la presente sección nos ocuparemos de substancia₁, y en la sección siguiente estudiaremos substancia₂. En ambas secciones nos preguntaremos, por un lado, en qué sentido una substancia₁/substancia₂ es permanente y, por el otro, en qué consiste lo real de una substancia₁/substancia₂. De esta manera llegaremos a una comprensión más acabada del esquema trascendental de la categoría de substancia y accidente.

La evidencia textual que permite atribuir a Kant la concepción de substancia₁ viene dada ante todo por la “Tercera analogía” de la experiencia y el último

13 Emplearemos el término “substancia”, sin subíndice, para designar algo real que permanece en el tiempo, sin hacer referencia a su carácter de substancia₁ o substancia₂.

14 La distinción entre una permanencia relativa y una permanencia absoluta de la substancia ha sido empleada a menudo para criticar la argumentación de la “Primera analogía”. Tal crítica consiste en que la argumentación mencionada demuestra, en el mejor de los casos, la necesidad de una permanencia relativa de la substancia, y no así la de una permanencia absoluta (Bennett, 1966: 199-200; Strawson, 1966: 128-132). La evaluación de la prueba de la “Primera analogía” excede los límites de nuestro trabajo. Nos servimos de ella únicamente en la medida en que permite esclarecer el esquema correspondiente.

párrafo de la “Primera analogía”. A lo largo de la “Tercera analogía” “Substanzen” (*substancias*) es empleado como sinónimo de “*Dinge*” (cosas) y “*Gegenstände*” (objetos).¹⁵ Además, como ejemplos de substancias se mencionan la Tierra y la Luna (KrV B 257). Por último, al final de la “Primera analogía” se afirma lo siguiente: “Así, según esto, la permanencia es una condición necesaria, sólo bajo la cual los fenómenos son determinables en una experiencia posible como cosas (*Dinge*) u objetos (*Gegenstände*)” (KrV A 189/B 232). En el texto citado se establece que el esquema de la categoría de substancia y accidente (“la permanencia”) es una condición de que los fenómenos sean determinables como cosas u objetos. Tal afirmación puede interpretarse en el sentido de que la aplicación de la categoría de substancia y accidente constituye los fenómenos como cosas u objetos.¹⁶

Tanto la oración citada como los textos mencionados de la “Tercera analogía” permiten afirmar que, según Kant, la aplicación de la categoría de substancia y accidente constituye la multiplicidad empírica en general como cosas u objetos (*substancias*₁). La categoría de substancia y accidente, mediante su esquema trascendental, reduce la multiplicidad empírica a la unidad trascendental de la apercepción y la refiere a un objeto. En otras palabras, lo múltiple de la intuición es constituido como objeto empírico. Ahora bien, la constitución de un objeto empírico como tal presupone la aplicación de todas las categorías. En efecto, cada una de las categorías es un concepto de un objeto en general. Se plantea entonces el interrogante de por qué Kant acentúa y privilegia el papel constituyente de la objetividad desempeñado por la categoría de substancia y accidente por sobre el de las demás categorías. La respuesta a esta pregunta viene dada por la circunstancia de que la síntesis de la imaginación regida por la categoría de substancia y accidente constituye los elementos de la multiplicidad empírica como modos de existencia (*accidentes*) de una *substancia*₁ permanente en el espacio. De esta manera la multiplicidad empírica deviene un objeto empírico individual y diferente de las representaciones de la mente. El hecho de que los objetos empíricos estén situados en el espacio y sean diferentes de la mente presupone especialmente la aplicación de la categoría de substancia y accidente.

Las *substancias*₁ son objetos empíricos situados en el espacio y son, por tanto, diferentes de la mente. Es claro que tales objetos son sólo relativamente permanentes. En efecto, pueden comenzar a existir y dejar de existir. Por ejemplo, cuando un trozo de madera es incinerado y reducido a cenizas consideramos que ha

15 Cf., por ejemplo, el párrafo de (KrV B 256-258).

16 Es digno de destacarse que, si bien Kant emplea el término “*Dinge*” (cosas), no está haciendo referencia a las cosas en sí mismas (*Dinge an sich selbst*). En efecto, Kant indica que los fenómenos son determinables como cosas u objetos “(...) en una experiencia posible (...)”.

dejado de permanecer en el tiempo. En otras palabras, consideramos que ha dejado de existir. La materia o substancia₂, a diferencia de las substancias₁, permanece en todo tiempo. Retomaremos esta cuestión en la sección 5.

Según su caracterización más general, una substancia fenoménica es algo real que permanece en el tiempo. Hemos examinado el carácter de la permanencia de las substancias₁ y descubrimos que ésta es relativa. Nos resta considerar el sentido en que una substancia₁ es algo real. Según Kant, la realidad (*Realität*) consiste en las determinaciones positivas o cualidades de los objetos empíricos.¹⁷ Cabe destacar que las cualidades son accidentes de las substancias₁. Por ejemplo, la cualidad “blanco” es un accidente de la substancia₁ “oso polar”. Puede afirmarse que una substancia₁ es algo real en la medida en que las realidades o cualidades inhiere en ella.

En la sección 3 indicamos que el esquema-procedimiento de la categoría de substancia y accidente viene dado por la acción de constituir los elementos de la multiplicidad empírica como accidentes de una substancia permanente. Procuraremos llegar a una comprensión más detallada de este esquema-procedimiento en función del esclarecimiento del concepto de substancia₁. Estimamos que la reconstrucción de este procedimiento de síntesis presentada por A. Rosales es plausible y se ajusta a nuestra concepción de substancia₁.

Presentamos a continuación la reconstrucción de Rosales. Rosales indica que las fases sucesivas de aparición de lo real nos muestran contenidos cualitativos semejantes o desemejantes. El “esquema-síntesis” de la substancia sería una síntesis continua que aprehende los contenidos espaciales dados sucesivamente e identifica los contenidos cualitativamente semejantes (por ejemplo, el color verde). De esta manera el esquema reuniría las apariciones sucesivas de lo real en una presencia continua. Se generaría así, de acuerdo con Rosales, la conciencia de lo permanente (Rosales, 1993: 237-238). Rosales agrega que el esquema en cuestión constituye no sólo lo permanente, sino también lo cambiante. La síntesis mencionada identifica los contenidos reales semejantes tanto tiempo como ellos sean dados. Si la serie de apariciones de contenidos cualitativos semejantes cesase

17 Cf. el principio del entendimiento dedicado a las categorías de la cualidad, (A 166/B 207 ss.). Por tanto, no debe confundirse el sentido que el concepto de realidad tiene en Kant con el uso contemporáneo del término. La realidad no es una respuesta a la pregunta “¿existe este objeto?”, sino a la pregunta “¿qué es este objeto?”. La realidad consiste en los predicados o determinaciones positivas del objeto. Por este motivo no se opone a la posibilidad ni a la inexistencia, sino a la negación o ausencia de determinaciones positivas. Notemos que Kant se refiere a la existencia con los términos “*Dasein*” (existencia), “*Existenz*” (existencia) y “*Wirklichkeit*” (realidad efectiva). La existencia (*Dasein*), junto con la posibilidad y la necesidad, conforman las categorías de la modalidad. Para un examen de esta temática, Cf. (Heidegger, 1962: 214-218).

(por ejemplo, si apareciese el color rojo en lugar del verde), la permanencia producida terminaría y lo permanente se revelaría como mudable.¹⁸ Ahora bien, la síntesis que genera lo cambiante puede a la vez producir, sobre la base de otras series de apariciones, la permanencia ininterrumpida de cualidades diferentes (por ejemplo, una consistencia y un peso determinados). En virtud de que muchas de las mencionadas series presentan contenidos cualitativos reunidos en una extensión espacial continua generada por la aplicación de las categorías de la cantidad, la síntesis de la substancia produce lo cambiante y lo permanente en la unidad de la misma extensión espacial. Esta síntesis consiste en una diferenciación de lo permanente y lo cambiante y, a la vez, en su unificación en una misma extensión real en el espacio (Rosales, 1993: 238-239).

Recordemos que el esquema-procedimiento de la categoría de substancia y accidente consiste, en general, en la acción de constituir los elementos de la multiplicidad empírica como accidentes de una substancia permanente. La reconstrucción de Rosales presenta una descripción detallada de los tipos de acciones llevados a cabo por la imaginación en la ejecución de este procedimiento. Tal reconstrucción es válida ante todo para la concepción de substancia₁.

En la próxima sección concluiremos nuestra interpretación del esquema trascendental de la categoría de substancia y accidente mediante un examen de substancia₂.

5

En esta sección efectuaremos, en primer lugar, una aclaración de los conceptos de cambio (*Wechsel*) y alteración (*Veränderung*). Posteriormente examinaremos, por un lado, en qué sentido una substancia₂ es permanente y, por otro lado, en qué consiste lo real de una substancia₂. Kant expone los conceptos de cambio y alteración en la “Primera analogía”:

Nacer y perecer no son alteraciones de lo que nace o perece. Alteración es un modo de existir, que sigue a otro modo de existir del mismo objeto. Por eso, todo lo que se altera es *permanente*, y sólo su *estado cambia*. Puesto que, por consiguiente, este cambio sólo concierne a las determinaciones que pueden cesar o comenzar, entonces podemos decir, con una expresión que parece un poco paradójica: sólo lo permanente (la substancia) es alterado, lo mudable no sufre alteración, sino sólo un *cambio*, ya que algunas determinaciones cesan, y otras comienzan. (KrV A 187/B 230-231)

18 Rosales efectúa la siguiente aclaración: “para ello es además necesario que una serie semejante no vuelva a aparecer más tarde otra vez y que por ejemplo el color que aparece en ella no sea identificado con el color que aparecía antes, pues en ese caso tendríamos conciencia de que algo ha permanecido, mientras no lo percibíamos” (Rosales, 1993: 238-239).

En el texto citado se afirma que las sustancias se alteran. Supongamos que la sustancia C (un trozo de cera) posee el accidente (s) (estado sólido) en el instante t_1 . En el instante t_2 acercamos C a una estufa. En el instante t_3 C posee el accidente (l) (estado líquido). En conformidad con la terminología de Kant, diremos que C se ha alterado en el lapso que transcurre entre t_2 y t_3 . C permanece entre t_2 y t_3 y tan sólo sufre una alteración. Ahora bien, mientras que las sustancias se alteran, los accidentes cambian. En el ejemplo ofrecido el accidente (s) dejó de existir y fue reemplazado por el accidente (l). El cambio es, como afirma Henry Allison, un “cambio de reemplazo” de los accidentes.¹⁹ En efecto, un cambio consiste en que un accidente no- x de la sustancia Y deja de existir y es reemplazado en Y por un accidente x . X sigue a no- x en el tiempo.²⁰

El análisis de los conceptos de cambio y alteración es válido para la sustancia en general. Ahora bien, ciertos pasajes del texto citado conciernen exclusivamente a sustancia₂. En efecto, se afirma que únicamente lo permanente (la sustancia) sufre alteración, y que tan sólo lo mudable (el accidente) cambia. Sin embargo, en la sección anterior hemos visto que las sustancias₁ pueden comenzar a existir y dejar de existir. Y el comenzar a existir y el dejar de existir no son circunstancias que atañen al concepto de alteración, sino al de cambio. Si consideramos únicamente la concepción de sustancia₁, debemos afirmar que también las sustancias pueden cambiar. Cuando, por ejemplo, un trozo de madera es incinerado y reducido a cenizas se produce un cambio de sustancias₁. Por tanto, la tesis según la cual una sustancia no puede sufrir cambios, sino tan sólo alteraciones, es válida en sentido estricto para una sustancia que no puede comenzar a existir ni dejar de existir. Y una sustancia absolutamente permanente es lo que hemos dado en llamar sustancia₂.

Kant presenta dos argumentos a favor de la existencia de sustancia₂. Aquí nos ocuparemos ante todo del primero de ellos (KrV A 188/B 231). Este primer argumento se basa en la interpretación kantiana del cambio. Hemos visto en la sección 3 que la representación de una sucesión objetiva entre la determinación no- x y la determinación x presupone una interpretación de no- x y x como accidentes de una sustancia permanente. Por tanto, todo cambio, incluso un cambio de sustancias₁, presupone algo absolutamente permanente del cual las sustancias₁

19 Allison propone incluso traducir el término alemán “*Wechsel*” por “*replacement change*” (cambio de reemplazo) (Allison, 1983: 204). D. M. Granja Castro traduce “*replacement change*” por “reemplazamiento” (Allison, 1992: 317).

20 James van Cleve propone, con acierto, definir los conceptos de cambio y alteración de la siguiente manera: “ x cambia si y sólo si hay tiempos t_1 y t_2 tales que x existe en t_1 pero no en t_2 , o viceversa. y se altera con respecto a x si y sólo si hay tiempos t_1 y t_2 tales que (i) y existe continuamente de t_1 a t_2 y (ii) y ejemplifica x en t_1 pero no en t_2 , o viceversa.” (Van Cleve, 1979: 151).

son accidentes. Por ejemplo, la transformación de un trozo de madera en cenizas presupone la representación del trozo de madera y las cenizas como accidentes sucesivos de una substancia₂ absolutamente permanente.²¹

Hemos mostrado que Kant sostiene la concepción de substancia₂ y que una substancia₂ es absolutamente permanente. Según indicamos en secciones anteriores, una substancia es algo real que permanece en el tiempo. Procuraremos esclarecer en qué sentido una substancia₂ es algo real. La respuesta a este interrogante se encuentra en la “Primera analogía”: “Se le preguntó a un filósofo: ¿cuánto pesa el humo? Él respondió: quita del peso de la madera quemada, el peso de la ceniza que quedó, y tendrás el peso del humo. Presuponía, pues, como incontestable: que incluso en el fuego, la materia (substancia) no perece, sino que solamente la forma de ella sufre una mutación” (KrV A 185/B 228).

Previamente a su destrucción por el fuego, el trozo de madera puede haber experimentado, en tanto substancia₁, diversas alteraciones. En tales alteraciones debe haber permanecido idéntico a través del cambio de sus accidentes. Ahora bien, la destrucción del trozo de madera por el fuego no puede ser considerada como una alteración del primero. En efecto, al final del proceso el trozo de madera no es reconocible como tal. Por tanto, no ha permanecido a través del proceso, sino que ha dejado de existir. Sin embargo, Kant da a entender que debemos concebir incluso el mencionado cambio de substancias₁ (la reducción del trozo de madera a cenizas) como una alteración.²² La substancia₂ que permanece a través del cambio en cuestión es la materia (Cf. KrV B 278). Todo cambio en el orden fenoménico, incluso el comenzar a existir y el dejar de existir de las substancias₁, es una alteración de la materia. La materia se muestra como el substrato último en el que inhiere todas las determinaciones fenoménicas. La substancia₂ es real en el sentido de que consiste en materia.

21 El segundo argumento a favor de la existencia de substancia₂ se basa en la concepción kantiana de la determinación de las relaciones temporales objetivas. En la sección 3 indicamos que la representación de relaciones temporales objetivas entre los fenómenos presupone la existencia de una substancia permanente. En efecto, tal representación presupone la referencia de los fenómenos a un substrato permanente. En (KrV A 188-189/B 231-232) Kant establece que, si algunas substancias dejaran de existir y otras surgieran, habría dos substratos diferentes para la determinación de las relaciones temporales. En consecuencia, no habría ninguna unidad empírica del tiempo. En síntesis, el hecho de que nuestra experiencia consista en un único sistema de relaciones temporales entre la totalidad de los objetos empíricos presupone la existencia de una substancia absolutamente permanente. Para un análisis actualizado de los argumentos kantianos a favor de substancia₂, Cf. (Ward, 2001: 393-403).

22 Al comienzo de la “Segunda analogía” se afirma: “Todo cambio (sucesión) de los fenómenos es sólo alteración (...)” (KrV B 233).

La substancia₂ es la materia absolutamente permanente de la que están compuestos los objetos empíricos. Es digno de destacarse que en *KrV* no queda claro cuáles son las características que esa materia posee. En síntesis, no se precisa en *KrV* qué notas empíricas presenta la materia como elemento fenoménico. Sin embargo, existe una razón para esa omisión. En efecto, un análisis del conocimiento trascendental como el llevado a cabo en *KrV* no puede presuponer ninguna teoría empírica de la materia²³. Por tal motivo el concepto de materia no es analizado en *KrV*²⁴.

Notemos que toda determinación fenoménica es un accidente de la substancia₂ absolutamente permanente.²⁵ Únicamente la substancia₂ es, en sentido estricto, un análogo temporal de un sujeto que no puede ser un predicado de otro sujeto (Cf. sección 2). Por el contrario, las substancias₁ son substancias tan sólo en un

23 Cf. el contraste entre, por un lado, filosofía trascendental y, por el otro, principios empíricos y ciencia universal de la naturaleza en (*KrV* A 171-172/B 213).

24 En *MANW* (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft / Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*) Kant presenta una metafísica de la naturaleza corpórea. La diferencia entre el análisis trascendental de *KrV* y el análisis de *MANW* consiste en que el segundo, a diferencia del primero, presupone un concepto empírico de la materia (Cf. *MANW*, “*Vorrede*”; AA, IV, 470. Para una discusión de este último punto, Cf. Walker, 1971; Friedman, 2001). En síntesis, en *MANW* se procura alcanzar un conocimiento *a priori* de la materia presuponiendo únicamente un concepto empírico muy general de ella. Tal concepto empírico estaría conformado por las notas del movimiento, la impenetrabilidad y la inercia (Cf. *Prolegomena*, § 15; AA, IV, 295; *MANW*, *Vorrede*; AA, IV, 472). Cabe destacar que en *MANW* el concepto de materia es determinado, según las cuatro clases de categorías, de la siguiente manera: 1) materia es lo móvil en el espacio (cantidad); 2) materia es lo móvil en tanto que llena un espacio (cualidad); 3) materia es lo móvil que, en tanto tal, posee fuerza motriz (relación); y 4) materia es lo móvil en que tanto que puede, como tal, ser objeto de la experiencia (modalidad). (Cf. *MANW*; AA, IV, 480, 496, 536 y 554). Señalemos que en *MANW* la substancia es identificada con la materia en tanto que móvil en el espacio. Además, pese a la teoría monista que sugiere esta identificación, se indica que toda parte de la materia, en la medida en que es móvil por sí misma, es asimismo una substancia. (Cf. *MANW*; AA, IV, 503). Para un análisis de esta última cuestión, Cf. (Paton, 1970: II, 211).

25 Según Kant, la substancia₂ es absolutamente permanente en la medida en que su cantidad se conserva a través de todos los cambios de la naturaleza. En efecto, el principio del entendimiento correspondiente a la categoría de substancia y accidente, según la edición de 1787, establece: “en todo cambio de los fenómenos permanece la substancia, y el quantum de ella no se acrecienta ni disminuye en la naturaleza.” Señalemos que, si bien el principio citado aparece únicamente en la edición de 1787, hay indicios de que la mencionada interpretación de la permanencia de la substancia está presente en la edición de 1781. De hecho, en el ejemplo de la incineración del trozo de madera citado más arriba se afirma que para calcular el peso del humo se debe restar el peso de la ceniza del peso del trozo de madera. Por tanto, se presupone que el peso de la materia permanece constante a través del cambio de sus accidentes. Para un análisis del principio citado y su relación con la primera ley de la mecánica presentada en (*MANW*; AA, IV, 541), Cf. (Paton, 1970: II, 207-209; Van Cleve, 1979: 158-161; y Allison, 1992: 325-329).

sentido relativo del término. En efecto, por un lado, pueden comenzar a existir y dejar de existir, y, por el otro, son en última instancia accidentes de substancia₂. Sin embargo, la constitución de las substancias₁ es un momento necesario de la constitución de la objetividad, dado que nuestra experiencia cotidiana consiste en un trato con tales substancias. Además, si bien las substancias₁ son en última instancia determinaciones de substancia₂, también poseen en sí mismas ciertos accidentes. Por ejemplo, el color marrón es un modo de existir de un trozo de madera (substancia₁), y el trozo de madera de color marrón es en último término un modo de existir de la materia (substancia₂).

Por otro lado, señalemos que el comenzar a existir y el dejar de existir de las substancias₁ es representable únicamente en la medida en que interpretamos tales substancias como determinaciones de la substancia₂. Por este motivo las substancias₁ no pueden oficiar de substratos universales de la determinación de las relaciones temporales. El substrato universal y último para la determinación de las relaciones temporales es la materia. Experimentamos un único sistema de objetos empíricos temporalmente relacionados en virtud de que interpretamos en última instancia toda determinación empírica como modo de existir de la materia.

Antes de concluir la presente sección, abordaremos el problema de la constitución de la multiplicidad empírica como substancia₂ por parte del esquema-procedimiento de la categoría de substancia y accidente. En la sección anterior hemos presentado una reconstrucción de los tipos de acciones llevados a cabo por la imaginación en la ejecución del mencionado esquema-procedimiento. Tales tipos de acciones daban cuenta únicamente de la constitución de la multiplicidad empírica en general como substancias₁. Nos limitamos a señalar que la constitución de la substancia₂ presupone dos actos ulteriores de la imaginación. En primer lugar, las substancias₁ se interpretan como modos de existir de las porciones de materia de la que están compuestas. En segundo lugar, estas porciones de materia se interpretan como partes de un todo de materia. Este segundo acto de la imaginación tiene lugar bajo la presuposición de que el todo de materia mencionado es absolutamente permanente. De esta manera queda constituida la substancia₂.

Conclusiones

Hemos mostrado que el esquema-producto de la categoría de substancia y accidente viene dado por la relación entre algo real permanente (la substancia) y algo real mutable (el accidente). Tal análogo temporal de la categoría de substancia

y accidente posibilita la aplicación de esta última a la multiplicidad empírica. Gracias a esta aplicación la multiplicidad empírica en general es constituida como sustancias (cosas u objetos relativamente permanentes en el caso de sustancia₁, y materia absolutamente permanente en el caso de sustancia₂) dotadas de ciertos accidentes (modos de existir).

Cabe destacar que el esquema-producto mencionado es generado por un procedimiento universal de síntesis o esquema-procedimiento. Tal esquema-procedimiento consiste en la acción de constituir los elementos de la multiplicidad empírica como accidentes de una sustancia permanente. Los elementos de la multiplicidad empírica son constituidos como accidentes de las sustancias₁, y tales sustancias con sus accidentes, a su vez, como accidentes de la sustancia₂.²⁶ Tal como hemos anticipado, las dos concepciones kantianas de la sustancia están presentes en el esquema trascendental de la categoría de sustancia y accidente. En efecto, el esquema-procedimiento de la categoría mencionada constituye la multiplicidad empírica en general tanto como sustancias₁ cuanto como sustancia₂. Además, dado que las sustancias₁ son en último término accidentes de la sustancia₂, las dos concepciones kantianas de la sustancia no son contradictorias, sino complementarias.

Bibliografía

1. ALLISON, H. E. (1983) *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven/London, Yale University Press.
2. ALLISON, H. E. (1992) *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Trad. de D. M. Granja Castro, Barcelona, Anthropos.

26 La *Reflexión* N° 5297 resume parte del desarrollo conceptual de nuestra exposición. En efecto, el análisis presentado en esta *Reflexión* comienza por la categoría mencionada y culmina en la concepción de sustancia₂. “Entre sustancia y accidente la relación lógica es sintética. El sujeto es él mismo predicado (pues todo se puede pensar solamente mediante predicados, exceptuando el Yo.), pero él es llamado simplemente un sujeto, lo que no es más un predicado: 1, puesto que no es pensado ningún sujeto para él; 2. puesto que él es el presupuesto y substrato de los otros. Esto último puede ser inferido sólo a partir de la perduración, mientras lo demás cambia. Por tanto, pertenece a la esencia de una sustancia que ella sea perdurable. Si se admitiese que la sustancia cesa, entonces esta interrupción demostraría que ello no es una sustancia, y como, por tanto, no es pensado ningún substrato para este fenómeno, entonces los predicados están sin sujetos, por tanto [MAA: no hay] ni juicios ni pensamientos.” (AA, XVIII, 146).

3. ARIAS ALBISU, M. (2010) Los esquemas trascendentales como procedimientos y productos, *Revista de filosofía*, Madrid, vol. 35 (2), pp. 27-42.
4. BENNETT, J. (1966) *Kant's Analytic*, Cambridge, Cambridge University Press.
5. CAIMI, M. (2000) Einige Bemerkungen über die Metaphysische Deduktion in der *Kritik der reinen Vernunft*, *Kant Studien*, Berlin, vol. 91 (3), pp. 257-292.
6. CAIMI, M. (2004) Consideraciones sobre la función de los «juicios infinitos», *Ágora*, Santiago de Compostela, vol. 23 (1), pp. 29-38.
7. DETEL, W. (1978) Zur Funktion des Schematismuskapitels in Kants Kritik der reinen Vernunft, *Kant Studien*, Berlin, vol. 69 (1), pp. 17-45.
8. DÜSING, K. (1995) Schema und Einbildungskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft. En: Kreimendahl, L. (ed.). *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts. Günter Gawlick zum 65. Geburtstag*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, pp. 47-71.
9. FRIEDMAN, M. (2001) Matter and Motion in the *Metaphysical Foundations* and the First *Critique*: The Empirical Concept of Matter and the Categories. En: Watkins, E. (ed.). *Kant and the Sciences*, Oxford, Oxford University Press, pp. 53-69
10. HEIDEGGER, M. (1962) *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*, Gesamtausgabe 41, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
11. KANT, I. (1902 ss.) *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (AA).
12. KANT, I. (2007) *Crítica de la razón pura*, Trad. de M. Caimi, Buenos Aires, Colihue.
13. LOCKE, J. (1894) *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford, ed. A. C. Fraser.
14. LONGUENESSE, B. (2000) *Kant and the Capacity to Judge*, Trad. de C. T. Wolfe, Princeton, Princeton University Press.

15. PATON, H. J. (1970) *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*, London, George Allen & Unwin Ltd.
16. ROSALES, A. (1993) Una pregunta sobre el tiempo. En: Rosales, A. *Siete ensayos sobre Kant*, Mérida, Universidad de los Andes, 1993, pp. 225-250.
17. STRAWSON, P. F. (1966) *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London/New York, Methuen.
18. VAN CLEVE, J. (1979) Substance, Matter, and Kant's First Analogy, *Kant Studien* Berlin, vol. 70 (2), pp. 149-161.
19. WALKER, R. C. S. (1971) The Status of Kant's Theory of Matter, *Synthese*, Dordrecht, vol. 23 (1) pp. 121-126.
20. WARD, A. (2001) Kant's First Analogy of Experience, *Kant Studien*, Berlin, vol. 92 (4), pp. 387-406.
21. WOLFF, M. (1995) *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges "Begriffsschrift"*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

El conjuro de las imágenes: Aby Warburg y la historiografía del alma humana*

The spell of the images: Aby Warburg and the historiography of human soul

Por: María del Rosario Acosta López
Departamento de Filosofía
Universidad de los Andes
Bogotá, Colombia

E-mail: maacosta@uniandes.edu.co

Fecha de recepción: 15 de mayo de 2011

Fecha de aprobación: 2 de octubre de 2011

Resumen: El artículo se propone abordar el pensamiento de Aby Warburg acerca de la relación entre imagen, historia e historiografía del arte, a través del trabajo que realiza el autor en su texto “Profecía pagana en palabras e imágenes en la época de Lutero” (recogido en la compilación de textos *El renacimiento del paganismo [Die Erneuerung der heidnischen Antike]* (1932)). Se trata de mostrar cómo en este texto los distintos niveles y las “polaridades” que se ponen en movimiento para el análisis de la imagen como “símbolo”, coinciden con aquellos niveles y polaridades que para Warburg describen, a la vez, tanto el movimiento de la historia como el de cierta “condición” humana atemporal. De este modo, el artículo busca desentrañar la complejidad de las relaciones involucradas en aquella “ciencia” de la historia de las imágenes que Warburg habría querido inaugurar y poner en práctica, tanto en sus ensayos sobre el paganismo, como, en general, en sus reflexiones y trabajos empíricos posteriores, tales como *El ritual de la serpiente* y el proyecto *Mnemosyne*.

Palabras clave: Warburg, símbolo, polaridad, historiografía del arte

Abstract: This paper addresses Aby Warburg’s reflections on the relationship between image, history and historiography. The point of departure and main point of analysis is his text on Luther and Pagan Prophecy (published as part of the volume on *The Renewal of Pagan Antiquity [Die Erneuerung der heidnischen Antike]* (1932)). The main objective of the paper is to show all the layers and “polarities” put into play in Warburg’s analysis of the image as symbol. It will be shown how all these layers coincide, at the same time, with the movement of history as described by Warburg, and even with the movement of certain “atemporal” human condition present in Warburg’s thinking. Therefore, the paper is interested in showing the complexities involved in Warburg’s project of a “new science” of the history of the images; a project that Warburg would have simultaneously projected and practiced, not only in his earlier theoretical essays, but also in his more empirical later texts such as *The Serpent Ritual* and the *Mnemosyne* project.

Key words: Warburg, symbol, polarity, art historiography

* La autora se encuentra vinculada actualmente y es colíder del grupo de investigación “Estética y política”, reconocido por Colciencias y clasificado en categoría A1. El artículo es resultado de una de las líneas de investigación vinculadas al grupo y coordinada por el profesor Lisímaco Parra París.

Pues ¿quién puede decir que satisface siempre sus necesidades fundamentales de manera pura, completa, correcta y sin tacha; o que junto con la actividad y los logros más serios, como la fe y la esperanza, no busca consuelo también en la superstición y la ilusión, la frivolidad y el prejuicio?

Goethe, “Materialien zur Geschichte der Farbenlehre”¹

Introducción

Al comienzo de su texto “Profecía pagana en palabras e imágenes en la época de Lutero”, Aby Warburg nos aclara que su intención al escribir sobre Martín Lutero es reconstruir una *versión distinta* de la historia del Renacimiento. Esto significa, en el caso de Warburg, que la reconstrucción de dicha *historia del Renacimiento* se llevará a cabo en y a través de sus imágenes. Con ello, inevitablemente, lo que resultará será una *historia de la imagen* en y a través del Renacimiento. Lutero no sólo fungirá así como un personaje histórico enigmático, que a los ojos de Warburg se debate entre el mundo de la magia y el de la razón, el mundo del augurio y el de la teleología, descomponiendo con ello la lectura tradicional, quizás excesivamente racionalista, del gestor de la Reforma Protestante. Aparecerá además a lo largo del texto como una *metáfora* para hablar tanto de las *polaridades* características de estos comienzos de la llamada época moderna, como de aquellas polaridades que constituyen también, para Warburg, a la imagen en tanto *símbolo*. De este modo, el objetivo principal expuesto por el autor al comienzo del ensayo podría reformularse en otros términos: Warburg escoge a Lutero como *ícono* y *símbolo* de las *polaridades* propias de una *historia aún no escrita* del Renacimiento; esto es, de una historia aún no escrita de la imagen en el Renacimiento.

Pero si quisiéramos proceder realmente “a la manera de Warburg”, habría que intentar seguir el texto en sus múltiples niveles y dimensiones, y desglosar aún más estos propósitos. El resultado de este trabajo podría ser, entre otros posibles, algo como esto:

(i) Se trata para Warburg de una *historia aún no escrita*, porque se trata también de una manera distinta de hacer historia, esto es, de una invención renovada de la memoria, de los modos de hacer y conservar la memoria, para los que el tema de Lutero, como se verá, no es accidental;

1 Citado por Warburg en “Profecía pagana en palabras e imágenes en la época de Lutero” (cf. Warburg, 2008: 490).

(ii) No es accidental porque el *ícono* que Lutero es o representa, no es el del comienzo de la Modernidad como historia de la razón, sino el del profeta-ilustrado que se sabe en medio de dos mundos aún no reconciliados; es decir, Lutero juega aquí, para Warburg, el papel de una figura icónica que encarna las *polaridades* constitutivas de un modo (¿el único modo?) de hacer historia;

(iii) Es el único modo de hacer historia, porque lo que está en juego es una “ciencia” de las imágenes. Las imágenes aparecen aquí, como en toda la obra de Warburg, como *símbolos* que solo pueden “consultarse” como el nigromante consulta a los muertos: como intervalos entre la vida y la muerte, entre la conciencia y la inconciencia, donde el ser humano construye su “morada” a partir de una vida póstuma que está representada por aquella que Warburg llamará la *pervivencia* del paganismo;

(iv) Las *polaridades* entonces no son solo las de la historia, sino las de la imagen como símbolo: las *huellas* (los *engramas*, dirá Warburg en otras ocasiones) sobre las que se construye una lectura de la historia occidental, y con ello, una memoria en imágenes, a través de las imágenes, de dicha historia. Con esto, sin embargo, no hemos hecho otra cosa que volver al punto (i) del recorrido.

Podría seguirse descomponiendo de esta manera, en múltiples vértices, el objetivo del texto de Warburg, porque el tema en el trabajo de Aby Warburg nunca es una excusa: forma y contenido coinciden, porque es la forma misma lo que está siendo puesto en cuestión, precisamente por medio de aquello que está siendo tematizado. En el caso concreto del texto sobre la profecía pagana en la época de Lutero, el hecho de que la presencia del paganismo en las discusiones que dan origen a la Modernidad (a la historia de la libertad de pensamiento en occidente) vaya de la mano, como lo mostrará Warburg, de una supervivencia de las artes adivinatorias, no es solo el intento por recordarnos las dos caras del ser humano moderno (como también Warburg recuerda –volviendo tácitamente a Nietzsche– las dos caras de la Antigüedad). Hay allí también un recurso a la profecía como eje central de una historia (y de una manera de hacer historia) que, como Warburg nos dice desde el principio, está por escribirse. Lutero y Warburg no son, pues, sino dos momentos de un mismo intento; como también lo son, para Warburg, Durero y Lutero: el intento de un *quedarse en* lo simbólico, entre la magia y la lógica, como aquel ilustrado del fragmento de Goethe que Warburg trae a colación al final de su ensayo, y que *se sabe* tan cercano a la razón como a la superstición.²

2 Parte de este fragmento ha sido escogido como epílogo del presente artículo. Traigo aquí a colación otra parte del mismo: “En realidad, la superstición recurre únicamente a medios falsos para satisfacer una necesidad verdadera y, por ello, ni es tan digna de condena como a veces se

Por eso, también, sólo es posible avanzar en círculo: de la pregunta por qué es esta historia que está por construirse, a la pregunta por la polaridad que da lugar a la necesidad de construir una historia aún no escrita; y de allí a la pregunta por la imagen que se encarga de cargar con esa polaridad (de traérmola de vuelta), para finalmente, como en un movimiento de retorno, volver nuevamente a la pregunta por cómo esa polaridad es el movimiento mismo de esa historia en construcción. Intentaré entonces proponer algunos ejes sobre los que pueda girar el trabajo que lleva a cabo Warburg en su texto sobre las imágenes en la época de Lutero, para con ello iluminar a la vez este modo de hacer historia, esta nueva “ciencia” aún no escrita de las imágenes, que Warburg quiso no solo inaugurar sino poner en práctica a través de sus textos.³

1. El historiador como nigromante: la fuerza de las imágenes

Las imágenes y las palabras están concebidas como una ayuda para los que me sigan en el intento de ganar para sí cierta claridad, y poder con ello resistir a la tensión trágica entre la magia instintiva y la lógica discursiva. Son las confesiones de un esquizoide (incurable), depositadas en los archivos de los médicos del alma.

Warburg. Nota 7 a los apuntes para *El ritual de la serpiente*⁴

Podrían proponerse dos imágenes para entender qué significa enfrentarse, como lector, a los textos de Warburg:

- Podría ser, como él mismo lo sugiere, como entrar a un *laboratorio* donde todo está en proceso de ser aún descubierto. Todo hace parte de un intento por poner a prueba, a partir de distintos experimentos, una metodología que no parece poder ser descrita o determinada de antemano.

piensa, ni resulta extraña a los así llamados siglos ilustrados, ni a los hombres ilustrados” (Goethe citado en Warburg, 2008: 490). Como se verá en el transcurso del presente artículo, el interés de Warburg por “lo ilustrado” no puede pensarse desapegado completamente de todo aquello que, por principio, no sería en estricto sentido Ilustración: la historia del homo sapiens, recuerda Warburg, es la historia del homo non sapiens (cf. Warburg, 2008: 506). No hay dicotomía en Warburg entre lo racional y lo irracional, entre la lógica y la magia; tampoco se trata de una resolución dialéctica entre ambas: son más bien polaridades entre las que nos movemos en un recorrido pendular. No hay pues, para Warburg, ilustración sin superstición.

3 Una precisión antes de empezar: las citas harán referencia a las páginas de la versión del texto que está en español en Alianza, pero en algunos casos variaré la versión de acuerdo con la traducción al inglés (en cuyo caso, aparecerá también, entre corchetes, la página de la edición inglesa).

4 Citado en Gombrich, 1992: 214.

Y, sin embargo, nada está allí por casualidad ni ha sido propuesto arbitrariamente: todo hace parte de un plan que, no obstante, sólo puede llegar a concretarse una vez sus resultados hayan sido confrontados rigurosamente.

- ...Podría pensarse también que leer a Warburg es como imaginar un recorrido por su *biblioteca*: es imposible orientarse con criterios ya conocidos de antemano, pues todo lo que vemos presenta entre sí conexiones que no alcanzamos a dilucidar. Y cuando por fin creemos haber comenzado a trazar un hilo conductor, Warburg interviene de nuevo para cambiar otra vez todo de orden. Se nos obliga entonces a volver a empezar, a recorrer los mismos senderos a partir de nuevas posibles conexiones, que serán una y otra vez alteradas sin descanso.

Cualquiera de las imágenes que se escojan, describen en todo caso esa sensación que no parece dejarnos cuando, de la mano de Warburg, nos adentramos en sus textos: se trata de la experiencia de estar entrando con él en un territorio que aún no ha sido recorrido. De reconstruir con él la experiencia de fundar, en el proceso mismo de llevarla a cabo, una *ciencia* que hiciera justicia por fin a las imágenes: esos “lugares” en la historia donde, para Warburg, gracias a la capacidad simbólica del ser humano, sus secretos más íntimos quedan encriptados (escondidos y conservados) en formas accesibles a la memoria histórica. Es precisamente porque Warburg entendió la fuerza de estas imágenes, porque descubrió en ellas el poder de almacenar, sin resolverlas, las contradicciones más profundas del alma humana, que no se contentó con ninguna de las “ciencias” ya fundadas hasta entonces. Ni una historia del arte formalista o “estetizante”, preocupada exclusivamente por evoluciones estilísticas; ni una historia de la cultura, para la que las imágenes se presentan sólo como curiosidades, o, a lo sumo, como *herramientas* de trabajo (como medios para un fin ulterior). La imagen, sea o no obra de arte (porque, ¿quién determina que lo sea?), debe ser tanto el punto de partida como el de llegada: no se trata de ir “más allá” de las imágenes, sino de entender cómo éstas traen consigo ya una manera de hacer hablar a la historia otros lenguajes; y con ello, una manera de hacer hablar a las voces que no han sido escuchadas.

No es pues casual que Warburg admirara tanto a Cassirer, que se sintiera tan identificado con su proyecto de las “formas simbólicas”, y que Cassirer, a su vez, reconociera que su proyecto habría sido puesto en práctica en la estructura misma de la Biblioteca Warburg (cf. Cassirer, 1975: 159). Ya en Cassirer se encuentra claramente desarrollada la idea de comprender la imagen en su relación intrínseca entre *forma* y *contenido*: como expresión sensible de fuerzas espirituales que, no

obstante, sólo pueden ser tales precisamente gracias a esa expresión (es decir, que no pueden prescindir de su forma ni elevarse por encima de ella a “conceptualizaciones” más refinadas): “Todos los signos e imágenes se introducen entre nosotros y los objetos; pero con ello no sólo designan negativamente la distancia a la que el objeto se sitúa para nosotros, sino que crean también *la única mediación adecuada posible*, y el medio a cuyo través cualquier ser espiritual se nos hace concebible e inteligible” (Cassirer, 1975: 164. Las cursivas son mías).

El contenido sensible, aclara Cassirer más adelante, no debe arrojarse como se arroja una “cáscara vacía”, pues sólo allí subsiste aquello que podemos llamar “sustancialidad del espíritu”: pues subsiste justamente como un afirmarse en “dicho medio resistente” (Cassirer, 1975: 186). Por lo mismo, insiste en su respuesta a Wogau: “La *filosofía de las formas simbólicas* reconoce que todo aquello que designamos en algún sentido como ‘espiritual’, ha de hallar finalmente su realización concreta en algo sensible, que sólo puede aparecer en éste y con éste” (Cassirer, 1975: 196).

De la misma manera, habría que insistir en que la búsqueda de una ciencia aún por escribir, aún por construir, en el caso de Warburg, no es aquella que, más allá de lo formal, deja a las imágenes de lado en su configuración sensible para reducirlas a meras cáscaras de las que interesa únicamente su “contenido”. Hay más bien en Warburg, como lo describe Agamben, una “íconolátrica atención a la fuerza de las imágenes” (Agamben, 2005: 159). No se trata de un abandono de la historia del arte, de la historia general de las imágenes, sino de la puesta en práctica, si se quiere, de la “*auténtica* tarea de la historia del arte” (Warburg, 2008: 446), a la luz del amplio espectro de una “ciencia de la cultura que investiga los estilos” (Warburg, 2008: 446). Se trata, nos dice Warburg al final del texto, de una “*ciencia cultural de la historia de la imagen*” (Warburg, 2008: 490).

Esta “ciencia”, no obstante, es una de la que el mismo Warburg se siente aún alejado. La presenta así como una especie de meta que otros deberían buscar alcanzar: “Nuestro objetivo es que la historia del arte y la ciencia de la religión [...] se encuentren, y que unas mentes lúcidas y eruditas a las que sea dado llegar más lejos que a nosotros puedan reunirse en torno a una misma mesa de trabajo” (Warburg, 2008: 490). Sería una ciencia, entonces, a la que su trabajo estaría contribuyendo apenas de manera “preliminar”, y que aparece en sus escritos más bien siempre como aquello que está aún por escribirse y por determinarse. Así es como comienza justamente su texto sobre el paganismo en la época de Lutero, invocando esta ausencia:

El conjuro de las imágenes...

El manual del que *todavía carecemos* dedicado a la ‘Esclavitud del hombre moderno supersticioso’ debería ir precedido de una investigación científica, que *tampoco ha sido escrita*, sobre ‘El renacimiento del mundo espiritual de la Antigüedad en la era de la Reforma alemana’. Nuestra ponencia [...] podría servir de *introducción provisional* a su estudio. (Warburg, 2008: 446 [598]. (Las cursivas son mías).

Quedan claras no obstante, por la cita, las dimensiones del proyecto que Warburg tenía en mente: una reconstrucción de una historia aún no escrita de la humanidad moderna, desde el punto de vista de la relación ilustración-superstición, de la que tendría que hacer parte fundamental un estudio detallado sobre la pervivencia de la Antigüedad en uno de los ejes claves de la aparición de lo moderno: la Reforma alemana. Y la Antigüedad, lo sabemos gracias a los primeros textos de Warburg sobre Botticelli, pervive *en las imágenes*; o, más específicamente aún, *en la búsqueda de imágenes*, es decir, en el intento de *configurar sensiblemente* fuerzas en tensión.

Dicho proyecto, por tanto, dicha “ciencia sin nombre”, que aparece mencionada una y otra vez en los textos de Warburg,⁵ no puede en todo caso desprenderse del terreno que ha sido trazado ya para ella por la imagen, y que unos años más tarde, como lo describe Gombrich, Warburg delimitaría con mucha más seguridad bajo el nombre de “iconología”: “La *iconología del intervalo*: el material histórico del arte hacia una psicología evolucionista de la oscilación entre la proyección de causas como imágenes y como signos” (Warburg, *Publicación*, VII, 1929; citado en Gombrich, 1992: 237). Se trata, pues, de una ampliación de la iconografía, esto es, de la historia del arte, hacia una “iconología” o “ciencia de las imágenes”, es decir, hacia el terreno más abarcador de la historia de la cultura que, sin abandonar nunca el intervalo abierto por la imagen, lo interpreta a la luz de la evolución de una “psicología colectiva” (Warburg, 2008: 463 [618]). Es pues deber del historiador, dice Warburg, atender a estos rastros que han sido hasta ahora dejados de lado por el investigador de la cultura “con una sonrisa de superioridad, cegándose así a la fuente profunda que éstos constituyen para la comprensión de una psicología popular” (Warburg, 2008: 463 [618]).

Escribir la historia de occidente debe pasar, pues, necesariamente, por un recorrido por la historia de sus imágenes: por el arte y la religión, que son para Warburg los mecanismos por medio de los cuales el ser humano, desde sus expresiones más primitivas, busca transformar sus temores más recónditos en

5 Esta idea de la “ciencia sin nombre” da el título al texto de Giorgio Agamben sobre Warburg: “Aby Warburg y la ciencia sin nombre”.

formas externas.⁶ Recorrer esta historia es como “vagar por un momento por las misteriosas criptas en donde encontramos a los transformadores que convierten los impulsos más íntimos del alma en formas duraderas” (Warburg, *Cuaderno de notas*, 1927; citado en Gombrich, 1992: 242).

Pero la imagen no sólo transforma: no sólo expresa o comunica. En su conversión a “formas duraderas” lo que se perpetúa también es la decisión mediante la cual una cultura logra enfrentarse a su destino: “No esperábamos encontrar allí la solución al enigma del espíritu humano; sólo una formulación nueva de la eterna cuestión de por qué el destino envía a todos los hombres creadores al mundo de la inquietud perpetua, en el que se les permite elegir dónde formar su personalidad: en el infierno, en el purgatorio, o en el paraíso” (Warburg, *Cuadernos de notas*, 1927; citado en Gombrich, 1992: 242).

Hay un riesgo, pues, en el trabajo del historiador. Porque éste interroga a las imágenes como esas “misteriosas criptas” que guardan los temores que otros supieron conjurar. El historiador destapa aquello que había permanecido oculto, y con ello –Warburg sí que lo sabía– se enfrenta a los riesgos de quien se atreve a mirar al abismo a los ojos. Por eso su labor, dice Warburg, es como la de un nigromante: consulta a las imágenes como se consulta a los muertos, arriesgándose a perderse ante esos “peligrosos temblores” que vienen de “las regiones del pasado”, con la difícil tarea de traerlos de vuelta: “un aspecto esencial de su papel mnémico: él ha de resonar para que salgan a la superficie nuevas zonas desde las capas ocultas de hechos olvidados” (cf. Warburg, *Seminario de Hamburgo 1926-27*; citado en Gombrich, 1992: 239). En su difícil mediación entre los vivos y los muertos, el historiador debe lograr “enseñar a otros a ver” sin caer de vuelta en las

6 El hilo conductor lleva, hacia atrás, casi necesariamente de Warburg a Hegel. Para Hegel también –y creo que esto es lo que hace tan fuerte el lazo entre Warburg y Cassirer– no se trata de la pregunta por el arte como algo “opcional” para la filosofía, para la historia del Espíritu. El arte es un *momento necesario* del recorrido, pues es el lugar en el que el ser humano busca por primera vez (posteriormente en la religión, y finalmente en la filosofía) comprenderse por medio de su expresión en el mundo que lo rodea: el arte le quita al mundo su “extrañeza” (cf. Hegel, 1997: 27). Hay aquí también una cercanía estrecha, que no puedo trabajar con detalle aquí, entre Warburg y un teórico de la historia del arte como Wilhelm Worringer. Dice este último en *Abstracción y Naturaleza*: “el arte genuino ha satisfecho en todos los tiempos una profunda *necesidad psíquica* [...] y sólo en este sentido la historia del arte adquiere una importancia casi equivalente a la de la historia de las religiones. La fórmula ‘el arte es un encuentro entre el ser humano y la naturaleza’ puede aceptarse si se considera también la metafísica como lo que en el fondo es: un encuentro entre el hombre y la naturaleza [...] ese impulso más elevado que también lleva al hombre a crearse dioses” (Worringer, 1953: 27).

profundidades que interroga. Así habla Warburg de Nietzsche, quien nos “enseñó a ver a Dionisios” (cf. Gombrich, 1992: 181); pero sobre todo de Burckhardt, quien, a diferencia de Nietzsche:

Aunque experimentó los extremos de la oscilación, nunca se rindió a ellos por completo y sin ningún tipo de reservas. Notó cuán peligrosa era su profesión, y que estaba abocado a venirse abajo, pero no cedió al romanticismo. [...] Burckhardt fue un nigromante con los ojos bien abiertos. Conjuró a los espectros que le amenazaban peligrosamente. Los esquivó levantando una torre de observación [...] fue y sigue siendo un adalid de la ilustración. (Warburg. Seminario de Hamburgo 1926-27; citado en Gombrich, 1992: 239)

“La cuestión –dice Warburg en otro lugar– es qué tipo de vidente puede soportar los traumas de la vocación”; se trata de saber “cómo reaccionar al sentimiento de la presencia de Dios en la tierra” (*Cuadernos de notas*, 1927; citado en Gombrich, 1992: 240). El historiador, como el artista, debe poder, a la vez que los despierta, saber “conjurar” a los espectros que interroga. Debe poder, como Burckhardt, erigir esa torre, esa ciencia sin nombre, que –como sabemos– también salvó a Warburg del abismo en el que, como Nietzsche, no había resistido a la tentación de caer.

2. La cabeza bifronte de Jano: el campo de batalla del alma humana

Toda la humanidad es eternamente y en todos los tiempos
esquizofrénica.

Warburg. Nota 6 a los apuntes para *El ritual de la serpiente*
(Citado en Gombrich, 1992: 211)

Con el problema historiográfico al que se enfrenta Warburg, comienzan a hacerse visibles, a la vez, los múltiples niveles que se abren con sus preguntas. Porque en el camino de la iconografía a la iconología, atravesado por la irrupción novedosa de una “psicología de la expresión”, se hace evidente un problema ulterior: el carácter *bipolar* de la imagen, la imagen como lugar de *intervalo* entre tensiones o polaridades ya no sólo estilísticas, sino psíquicas o antropológicas, que buscan resolverse *en y por medio* de la expresión. Así, como lo señala Agamben, de Warburg podría decirse –como decía Kraus del artista– que “supo transformar la solución en un enigma”: el historiador que abre los secretos encriptados, destapa y altera los conjuros, y convierte esos lugares de la solución (o resolución) que son

las imágenes, en los enigmas que es necesario volver a interrogar. De esta manera, continúa Agamben, “la interpretación de un problema histórico se convierte al mismo tiempo en un diagnóstico del ser humano occidental en su lucha por sanar las propias contradicciones y encontrar, entre lo viejo y lo nuevo, su propia *morada vital*” (Agamben, 2005: 166). El problema histórico es con Warburg, a la vez, un problema *ético* que abrirá y determinará desde el principio la pregunta por el papel del símbolo como dicha *morada vital*⁷.

Pero antes de determinar ese papel casi terapéutico que Warburg le atribuirá a lo simbólico, es necesario entender en qué sentido lo simbólico es siempre el resultado de una decisión ética que, para Warburg, atraviesa la historia de la conciencia humana. Una decisión ética que muestra, a la vez, cómo el tema de la pervivencia del paganismo o de la “continuidad de la herencia pagana”,⁸ no es una escogencia arbitraria, sino igualmente ética (¿también política?) por parte del historiador.

Algo de esto ya comienza a quedar claro en el caso de los primeros textos de Warburg sobre el paganismo en el renacimiento italiano. Allí muestra Warburg, a través de sus trabajos sobre Botticelli, que la pregunta que motiva su investigación es tal vez, antes que nada, una pregunta también filosófica: la eterna tensión entre palabra e imagen, entre concepto (pensamiento) e individuo, que determina las polaridades heredadas de la Antigüedad, y ante la que quizás ya los antiguos supieron responder estilísticamente, de la misma manera que logra hacerlo magistralmente, gracias a ello, un pintor como Botticelli. En estas primeras reflexiones, aunque sea evidente ya un intento por desprenderse paulatinamente de la tradición historiográfica que lo precede, y por traducir problemas estilísticos, poco a poco, a problemas de la “psicología del estilo”, Warburg se mueve aún, no obstante, sobre todo en el ámbito de lo estilístico-formal. Las polaridades son, pues, aún casi únicamente problemas de “forma”, aunque en ellas ya pueda entreverse la inquietud histórica-antropológica posterior.

Por el contrario, ya en el caso de un texto más maduro como el del paganismo en la época de Lutero, Warburg parece ser mucho más consciente de su metodología, y de las decisiones que lo han conducido a escoger, en este caso, la pervivencia del

7 Intentaré ocuparme de esto en la siguiente sección del presente artículo.

8 La expresión es de Agamben (cf. 2005: 166), quien discute, con razón, el que el término alemán *Nachleben* haya sido siempre traducido como “renacimiento” o “renovación”. Coincido con la incomodidad de Agamben, y por eso he introducido aquí la noción de “pervivencia”, pues se trata en realidad de entender el proyecto de Warburg como un sacar a la luz aquello “atemporal” que permanece, subyace y determina las transformaciones de la conciencia histórica moderna.

paganismo en la forma de la astrología. “La astrología, dice Gombrich, suministró a Warburg el ejemplo más elocuente de la *bipolaridad* de la imagen” (1992: 188). Y el mismo Warburg nos señala el camino desde esta bipolaridad de la imagen a la pregunta histórico-antropológica de fondo: el tema de la astrología en el Renacimiento nos introduce en un mundo de polaridades “irreconciliables para el científico de hoy en día”: “el astrólogo de la época de la Reforma mezclaba estos extremos –la abstracción matemática y la devoción religiosa– [...] como si fuera el punto desde el cual regresar a un estado originario e intensamente vibrante del alma humana” (Warburg, 2008: 447 [599]). Como vuelve a asegurarlo nuevamente más adelante en el texto:

Dos fuerzas espirituales se han hermanado indiscutiblemente en la astrología, dos fuerzas tan radicalmente heterogéneas que por lógica solo hubieran podido desafiarse la una a la otra: la matemática, la herramienta más precisa del pensamiento abstracto, y el miedo a los demonios, la forma más primigenia de la causalidad religiosa. Aunque la astrología concibe de manera clara y armónica el universo como un sobrio sistema lineal [...] sin embargo, delante de sus tablas matemáticas es animada por una superstición pagana y, aunque maneja los nombres astrales como si fueran cifras, éstas son para él demonios a los que profesa temor. (Warburg, 2008: 458)

Esta especial combinación de la lógica y la magia, del tiempo histórico-cronológico con el tiempo mítico-atemporal⁹, justo en medio del surgimiento de la conciencia moderna occidental, es la presentación –la explicitación– en la historia (aquella que ahora Warburg está interesado en relatar) del “*carácter jánico* del sentimiento histórico como un sorprendente rasgo sobreentendido de la *polaridad trágica* en el desarrollo del moderno *Homo non sapiens*” (Warburg, 2008: 506).

Para el momento de escritura de este texto –lo señala Gombrich– Warburg ya estaba convencido de que las polaridades o tensiones presentes en la renovación de la pregunta por el paganismo no eran, simplemente, el encuentro en un momento histórico determinado de épocas o herencias históricas distintas, sino más bien “concretizaciones de un conflicto perenne que se desarrolló y sigue desarrollándose en el campo de batalla del alma humana” (Gombrich, 1992: 197). Ese conflicto es el que le permite a Warburg pensar siempre el proceso de “ilustración”, la lucha del

9 Que se refleja en toda la discusión que Warburg trae en el texto (nuevamente, no hay ninguna decisión casual aquí, no hay nada de arbitrario y sí mucho de intencional en el recuento de esta “anécdota” histórica) acerca del cambio de la fecha de nacimiento de Lutero: Warburg cuenta cómo algunos astrólogos de la época cambiaron deliberadamente los datos del nacimiento histórico de Lutero –hecho que Lutero mismo, relata Warburg, no se preocupó por desmentir–. De este modo, este cambio de un tiempo crono-lógico por uno mítico-astroológico explicaba lo que de otra manera parecía incomprensible: cómo un solo individuo podía haber impulsado un giro histórico-religioso de tal magnitud.

ser humano por liberarse cada vez con más fuerza de la sujeción a la “superstición”, como un proceso que nunca puede desligarse del todo de una pervivencia de lo mágico, de lo mítico, incluso de lo supersticioso en el relato moderno del triunfo de la razón.

La decisión por estudiar la pervivencia del paganismo, pasa entonces por la responsabilidad que tiene el historiador de traer de vuelta el recuerdo de esa otra cara que, bien interrogadas, traen las imágenes consigo: las dos caras de la Antigüedad, Apolo y Dionisios, son más bien las dos caras de lo humano, que no solo sobreviven en la conformación del mundo moderno y lo determinan, describiendo un proceso que Warburg llama trágico, sino que deben determinar también el movimiento mismo de la historia que se escribe, que se construye: que nos obliga a confrontarnos con la esquizofrenia del científico [del ser humano en general] contemporáneo (incapaz de hacer compatibles el mundo de la magia con el de la lógica), al obligarnos a repensar el proceso mediante el cual el suelo sobre el que emerge la razón es el suelo que comparte con el temor supersticioso.

La polaridad trágica, que Warburg vuelve a traer, ejemplificada en la figura del *Laocoonte* en su texto posterior sobre *El ritual de la serpiente*, no es pues exclusiva de la Antigüedad; es más bien un diagnóstico antropológico que apunta a una especie de “fondo común” que une los distintos momentos históricos particulares: un fondo común trágico que explica el fenómeno de la pervivencia del paganismo, más que de su “renacimiento” en determinada época. No se trata ni de evolución ni de progreso únicamente, sino de un proceso histórico paralelo en el que se describe la continuidad atemporal [zeitlos] de lo que Warburg llamará en otro lugar la “condición primordial del ser humano, en cuya domesticación, abolición y sustitución está empeñada la sociedad moderna” (Warburg, 2004: 64-65)¹⁰. En *El ritual de la serpiente* quedará mucho más claro, además, cómo de esta perspectiva de lo “atemporal” en cierta condición humana surgirá además en el trabajo posterior de Warburg un diagnóstico pesimista de las consecuencias que pueden resultar de un “exceso” de ilustración, o de un abandono completo de lo simbólico, o de lo que Warburg llamará allí la “distancia metafórica”. Este “exceso” va de la mano, a los

10 En *El ritual de la serpiente* queda mucho más claro algo que no está del todo presente en el texto del paganismo en la época de Lutero: un diagnóstico pesimista por parte de Warburg de las consecuencias que pueden resultar de un “exceso” de ilustración, o de un abandono completo de lo simbólico, de la “distancia metafórica”. Esto parece ir de la mano tanto del intento contemporáneo por suprimir la cara que se hace evidente en la pervivencia del paganismo, como de la historiografía (exclusivamente lineal-evolutiva) que busca esa supresión, y a la que Warburg se opone con su nueva –y aún por fundar– ciencia de la cultura (que tendrá que ser, entonces, multitemporal: tendrá que combinar distintas dimensiones del tiempo, cronológico y mítico).

ojos de Warburg, tanto del intento contemporáneo por suprimir la cara que se hace evidente en la pervivencia del paganismo, como de la historiografía (exclusivamente lineal-evolutiva) que busca esa supresión, y a la que Warburg se opone desde el principio con su nueva –y aún por fundar– ciencia de la cultura. Esta ciencia tendrá que ser, entonces, por decirlo de alguna manera, multitemporal: tendrá que combinar distintas dimensiones del tiempo, tanto cronológico, como mítico, para dar cuenta a la vez de lo histórico-moderno y de lo atemporal.

Es en este contexto que se entiende también la aclaración “metodológica” al comienzo del texto sobre el paganismo en la época de Lutero:

La época en la que la lógica y la magia, como el tropo y la metáfora –en palabras de Jean Paul– ‘floreían injertadas en un mismo tronco’, es realmente intemporal. En la presentación científico-cultural de esta polaridad, residen valores epistemológicos hasta hoy infravalorados que permiten una crítica constructiva ulterior, y más profunda, de nuestra historiografía, la cual aún funciona con una doctrina de la evolución histórica exclusivamente ligada a una concepción cronológica. (Warburg, 2008: 447 [599])

Así: una nueva manera de hacer historia saca a la luz una polaridad que, a su vez, obliga a hacer historia de una nueva manera: tal es el círculo (hermenéutico, no vicioso (cf. Agamben, 2005: 178)) en el que se mueve la ciencia de Warburg. No es suficiente con una concepción lineal de la historia (cf. también Warburg, 2008: 452), pues ésta debe construirse en un diálogo permanente con esos momentos “inherentemente atemporales”, derivados de las mismas polaridades descritas por la imagen, que explican la irrupción permanente, a lo largo de la historia, de ese “impulso irrefrenable, primitivo y totémico” (Warburg, 2008: 506), “impulso primigenio que lleva al hombre a buscar una causalidad mítica” (Warburg, 2008: 481). Sólo así se entiende cómo esto podía ocurrir, y quizás –yendo un poco más allá de las conclusiones a las que llega Warburg en el texto– *debía* ocurrir “en la misma época y en el mismo lugar en el que había estallado el fragor apasionado de la batalla decisiva por la libre conciencia del pensamiento alemán” (Warburg, 2008: 506).

Esto coincide también con una descripción posterior por parte de Warburg de su modo de proceder “científico”, mucho más “asentada” ya tras sus múltiples experimentos:

Nuestro intento por comprender los procesos de evolución estilística en su necesidad psicológica [consisten en] señalar la función de la memoria colectiva como fuerza formativa del surgimiento de estilos sirviéndose de la civilización pagana de la antigüedad como una *constante*. Las variaciones en la manera de plasmar, vistas en el espejo de la época, ponen de manifiesto las tendencias selectivas conscientes e

inconscientes del momento y, de este modo, sacan a la luz la psique colectiva [...] atestiguando, con su perpetuo ir y venir de la concreción a la abstracción y viceversa, las luchas que el hombre tiene que librar para lograr la serenidad [Sophrosyne]. (Warburg 1928; citado en Gombrich, 1992: 252)¹¹.

La relación variable entre magia y lógica, que compone esa polaridad sobre la que se mueve la historia, y sobre la que, por consiguiente, es necesario construir esa ciencia histórica de las imágenes, es también el relato de las posibles relaciones –de tensión, de reconciliación, de esquizofrenia o de dominio de una sobre la otra– sobre las que el ser humano decide construir su historia. El paso de la magia a la lógica, la creación de un intervalo que logre dinamizar el diálogo entre ambas, no queda de ningún modo garantizado. Warburg utiliza, como clave para hacer aún más visible este problema, el ejemplo de las diferencias de un Melanchton frente a un Lutero: el primero, afirma Warburg, en su insistencia sobre la creencia en una astrología que pone a la magia por encima de la “razón” histórica, quedará atrapado en el temor a los mitos (cf. Warburg, 2008: 489), mientras el segundo logrará, como Durero en su *Melancolía*, potenciar su espíritu religioso, a la vez, como espíritu de liberación. Las imágenes, pues, poseen el poder de extraviarnos o de iluminarnos (cf. Gombrich, 1992: 188): la garantía parece estar dada por la posibilidad de entrar y permanecer en el espacio abierto por el símbolo.

3. En el umbral de las metáforas: el símbolo como morada

El ingenio imágico [*bildliche*] puede animar el cuerpo o encarnar el espíritu. ... Cuando el ser humano aún florecía con el mundo como de un mismo tronco, aún no era doble este tropo ... así como la escritura con imágenes apareció primero que la alfabética, así también en el lenguaje la metáfora que señala relaciones, más que objetos, aparece como la primera palabra. Así, darle alma y cuerpo al tropo eran procesos simultáneos, porque el yo y el mundo todavía estaban unidos. Por ello todo lenguaje es un diccionario de metáforas empalidecidas.

Jean Paul, “La doble rama del ingenio imágico”

Vorschule der Ästhetik

(Citado en Warburg, 2008: 505)

Ya lo escribía Warburg en uno de sus *Cuadernos de notas* en 1927: la imagen nos proporciona el lugar donde podemos contemplar cómo los seres humanos

11 Cf. también: “La civilización europea es el resultado de unas tendencias en conflicto, un proceso en el que no buscaríamos ni amigos ni enemigos, sino más bien los síntomas de las oscilaciones psicológicas [Seelenschwingung] que se balancean uniformemente entre los polos distantes de la práctica mágico-religiosa y la contemplación matemática, y viceversa” (Warburg 1926; citado en Gombrich, 1992: 245).

creativos eligen entre el infierno, el cielo o el purgatorio (cf. Gombrich, 1992: 242). La historia de la imagen es también la historia de “las decisiones éticas que definen la posición de los individuos y de una época con respecto a la herencia del pasado” (Agamben, 2005: 166). Cómo decida asumirse esa herencia, qué tanto queda el ser humano “esclavizado” a la superstición (ésta es la historia de la que el estudio de Warburg sería sólo una introducción preliminar. Cf. Warburg, 2008: 446), o cómo logre establecer una relación de equilibrio entre su tendencia primigenia a la magia y su necesidad lógica de abstracción: ésas son las cuestiones que se abren con la *pregunta por el símbolo*, y que crean un hilo conductor desde las primeras reflexiones de Warburg sobre la pintura renacentista, pasando por la astrología de la Reforma, hasta el ritual de la serpiente de los indios Pueblo. Quizás solo retrospectivamente haya descubierto Warburg que lo que buscaba, desde un principio, era ese lugar intermedio, entre el cielo y el infierno, que nos salva de perder toda *distancia metafórica* con el mundo (cf. Warburg. *Cuadernos de notas*, 1927; citado en Gombrich, 1992: 247).

Si la lógica, explica Warburg, crea un espacio de pensamiento [*Denkraum*] claro, definido, entre el ser humano y los objetos; la magia, por el contrario, tiende a destruir por completo este espacio, “aglutinando hombre y objeto a través del vínculo –ideal o práctico– de la superstición” (Warburg, 2008: 447). Tales son las polaridades que describen el camino de la imagen, como expresión y resolución de las oscilaciones propias del alma humana [*Seelenschwingung*]. Son aquellas que Warburg a veces define también, como se veía, como los ires y venires de la abstracción a lo concreto (cf. Warburg 1928; citado en Gombrich, 1992: 252), de la contemplación a la práctica (cf. Warburg 1926; citado en Gombrich, 1992: 245), y viceversa.

El símbolo aparece en Warburg entonces como el lugar donde la imagen deviene, además, *conjuro*: donde nuestras relaciones con el mundo no quedan completamente reducidas a conceptos vacíos, a meras abstracciones, a “metáforas que se han olvidado ya que lo son”, como diría Nietzsche en una referencia también a Jean Paul; pero tampoco desaparecen a la luz de una continuidad absoluta y, por lo tanto, supersticiosa, con el mundo circundante. De un lado parece quedar, entonces, la *esquizofrenia* del ser humano moderno, del europeo contemporáneo, tal y como lo describirá Warburg más adelante en *El ritual de la serpiente*. Del otro, el mundo de la magia, de la superstición, carente por completo de una *apertura metafórica* entre el pensamiento y la realidad. Y entre ambos, “la experiencia liberadora de poder establecer una relación *encarnecida* entre el ser humano y el mundo circundante” (Warburg, 2004: 11. Las cursivas son mías), el espacio del símbolo.

“Entre el hombre salvaje y el hombre que piensa, está el hombre de las interconexiones simbólicas” (Warburg, 2004: 27). El símbolo entonces es la expresión y el conjuro de las polaridades trágicas: no se trata ni de una resolución dialéctica, ni del espacio abierto por la contradicción. Se trata más bien de la posibilidad de oscilar entre la una y la otra; es pues, más bien, un espacio de juego, de diálogo permanente, que Warburg llama “*Denkraum*”, y que los traductores del texto de Gombrich traducen en ocasiones, muy equivocadamente, con el término “desapego” (cf. Gombrich, 1992: 215). Porque no se trata de “desapegarse” del mundo, sino de abrir un “espacio de pensamiento” entre lo abstracto y lo concreto, que establezca un lazo de comunicación, un vínculo entre ambos: “se trata de establecer un vínculo entre las fuerzas naturales y el hombre, es decir, un *sýmbolon*, el elemento de conjunción” (Warburg, 2004: 37).

Nos encontramos aparentemente en un terreno muy similar al que habría preparado Vischer con su teoría del símbolo, lectura y referencia recurrente por parte de Warburg. Entre la imagen y el contenido (podríamos pensar, en términos de Warburg, entre la lógica y la magia, entre la abstracción y lo más concreto) no hay nunca una relación que se agote, que se “resuelva”: hay por el contrario siempre una “inconcordancia” [*Unangemessenheit*] (Vischer, 2009: 202) que describe la “inagotabilidad” de lo múltiple en la unidad. Es el juego o el diálogo permanente, la oscilación entre polaridades, que Warburg quiere entender también en el caso de lo simbólico. Aquel que entiende que este movimiento es inagotable, que no puede resolverse ni en la *confusión* o *transubstanciación* de ambos elementos (lo que Vischer en su ensayo sobre el símbolo llama “lo religioso”), ni en la *creencia* en una *voluntad externa* que les imprime movimiento (lo mítico en Vischer, y quizás la fe de Lutero en el caso de Warburg), sino que debe quedarse en el movimiento mismo de lo metafórico, de la *creencia poética*¹², se encuentra ya en el espacio abierto por lo simbólico. Lo simbólico, dice Vischer, es por tanto “lo mítico para la libre conciencia formada” [*symbolisch ist das Mythische für das gebildet freie Bewusstsein*] (Vischer, 2009: 210)]. Lo simbólico, nos dice a su vez Warburg, es el “instrumento de orientación” en aquel espacio de pensamiento entre la magia y la lógica (cf. Warburg, 2004: 27). Es la “distancia metafórica” en la que, como lo describe Gombrich —en clara concordancia con la noción de “creencia poética” de Vischer—: “no creemos en la identidad, si bien a veces nos resulta difícil saber dónde acaba la metáfora y dónde empieza la descripción racional” (Gombrich,

12 Aquí la descripción se acerca a la que hace Kant de la belleza en la Crítica del juicio: la región del “como si”, entender que la belleza es el juicio de los objetos que se acerca a ellos “como si” hubiese una voluntad que les imprime un fin, pero dicho fin es inapetible: conformidad a fin sin fin, dice Kant.

1992: 237). Es la “falacia patética” (cf. Gombrich, 1992: 237) que marca también la historia de un progreso racional, de la magia hacia la lógica, pero que no puede abandonar el pathos, el espacio abierto por el símbolo, ni sacrificar completamente lo simbólico a la luz de un concepto erróneo de “ilustración”.

Así, hay un progreso (no necesariamente histórico, ni mucho menos lineal) en el camino de lo simbólico descrito por Warburg. Tal como lo recoge Gombrich: “El hombre llegó a ser realmente humano cuando se abstuvo de agarrar para dedicarse a *contemplar*. Necesitó dominar el impulso inmediato. Debía interponerse un intervalo de reflexión entre el estímulo y su respuesta natural” (Gombrich, 1992: 237). Poco a poco, por consiguiente, se inicia la “conquista por un espacio de pensamiento reflexivo [*Denkraum der Besonnenheit*]” (Warburg, 2008: 490), que pasa por la “esterilización estética” del artista y es también asumida como tarea por el científico moderno “en el tiempo de Fausto”: por el astrólogo de la época de la Reforma. Atenas, nos dice Warburg, debe entonces ser reconquistada desde Alejandría (Warburg, 2008: 490). La historia del triunfo progresivo de la libertad del pensamiento, que comienza con la Reforma Luterana, no puede renunciar a esa reconquista ilustrada. Hay en Warburg, nos dice Gombrich, “una trágica conciencia de la amenaza que los poderes del miedo y la mentalidad mágica primitiva constituyen para el mundo de la razón y la reflexión” (Gombrich, 1992: 202).

Sin embargo, Warburg descubre –también progresivamente– que el símbolo, como “instrumento de orientación”, es la brújula que nos permite navegar entre las tormentas del alma. Abandonar el símbolo es abandonar nuestra morada, y renunciar con ello también a lo humano, tanto como renuncia a ello quien opta por el “complejo monstruoso” propio de la magia (cf. Warburg. *Publicación*, VII, 1929; citado en Gombrich: 236). Por eso lo vemos reconocer, en *El ritual de la serpiente*, las dudas frente a un proceso irrefrenable de “racionalización”: “No estamos seguros de afirmar que esta liberación de la visión mitológica verdaderamente ayude a dar una respuesta adecuada a los enigmas de la existencia” (Warburg, 2004: 63). El mismo Warburg que, en su texto sobre el paganismo en la época de Lutero, aboga por la necesidad progresiva de la liberación de la superstición por parte del ser humano moderno, se enfrenta también al otro extremo: al optimismo intelectual de los americanos, y a la excesiva (e ilusoria) confianza del europeo, quien cree haber logrado dominar, de manera definitiva, el mundo desde la lógica:

El rayo apresado dentro del cable y la electricidad encadenada han creado una cultura que aniquila el paganismo. Pero ¿qué es lo que se ofrece a cambio? [...] La cultura de la máquina destruye aquello que el conocimiento de la naturaleza, derivado del mito, había conquistado con grandes esfuerzos: el espacio de devoción [Andachtsraum], que devino a su vez espacio de pensamiento [Denkraum] (Warburg, 2004: 66. Traducción modificada. Cf. Gombrich, 1992: 213)

Warburg anticipa las consecuencias nefastas de este Ícaro moderno, a quien le hace falta la prudencia [*Sophrosyne*] que él tanto admiraba en Burckhardt¹³. En sus advertencias frente a ese Prometeo moderno, que elimina la distancia simbólica, resuenan en Warburg las palabras de Hölderlin:

Más pernicioso que la espada y el fuego
es el espíritu del hombre, semejante al de los dioses,
cuando no sabe callar su secreto
[...] ¡Fuera el que pone al descubierto
su alma y sus dioses! Temerario,
quiere expresar lo inexpresable
y derrama y prodiga su bien
como si fuera agua ...
Y vivirá como él, y como él morirá
en el dolor y la locura
quien traicione lo divino, y alterándolo todo
ponga en manos de los hombres
lo que reina escondido.

(Hölderlin. *Empédocles*. Versos 167-185)

13 “...él poseyó algo que lo eleva por encima de nosotros y que nos sirve de ejemplo: la capacidad, dada su *sophrosyne*, de percibir los límites de su propia misión, quizá demasiado intensamente, pero, en cualquier caso, no de trascenderlos” (Warburg. Cuadernos de notas, 1927. Gombrich: 242).

Bibliografía

1. AGAMBEN, G. (2005) “Aby Warburg y la ciencia sin nombre”. En: *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, pp. 157-187.
2. CASSIRER, E. (1975) *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México, Fondo de Cultura Económica.
3. GOMBRICH, E.H. (1992) *Aby Warburg: una biografía intelectual*. Madrid, Alianza Forma.
4. HEGEL, W.F.G. (1997) *Lecciones sobre la estética*. Madrid, Akal.
5. VISCHER, F.T. (2009) “Das Symbol”. En: Berndt, F. (ed.). *Symbol. Grundlagentexte aus Ästhetik, Poetik und Kulturwissenschaft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 200-214.
6. WARBURG, A. (2008) “Profecía pagana en palabras e imágenes en la época de Lutero” [1920] en [RP] *El renacimiento del paganismo*. Madrid, Alianza, pp. 445-490.
7. WARBURG, A. (1999) *The Renewal of Pagan Antiquity*. Los Angeles, The Getty Research Institute Publication Programs.
8. WARBURG, A. (2004) *El ritual de la serpiente*. México, Sexto Piso.
9. WORRINGER, W. (1953) [1908] *Abstracción y naturaleza*. México, Fondo de Cultura Económica.

Modernidad y *parrhesía*. Michel Foucault y la cuestión de la resistencia como *éthos**

Modernity and *parrhesia*. Michel Foucault and the question of resistance as *ethos*

Por: **Reinaldo Giraldo Díaz**

Grupo de Investigación: Tecnogénesis
Universidad Nacional Abierta y a Distancia
Palmira, Colombia

E-mail: reinaldo.giraldo@unad.edu.co

Fecha de recepción: 4 de mayo de 2011

Fecha de aprobación: 6 de septiembre de 2011

Resumen. En éste artículo de investigación se sustenta que las elaboraciones de Michel Foucault sobre el decir veraz se hallan inscritas en el contexto de sus preocupaciones por el presente. Los análisis del filósofo francés sobre la Antigüedad no buscan formular la teoría de un poder o de un sujeto universal y abstracto, sino mostrar la constitución histórica de las diferentes formas de sujeto en relación con los juegos de verdad, develar el carácter contingente de nuestros fines y de nuestra historia y poner de manifiesto un poder de resistir a los mecanismos de sujeción en Occidente.

Palabras clave: Modernidad, *parrhesía*, *ethos*, resistencia, mecanismos de sujeción.

Abstract. In this research article the elaborations on truth-telling from Michel Foucault are hold, which are inscribed in the context of concerns about the present. The analysis of the French philosopher of antiquity did not seek to formulate the theory of power or of an universal and abstract subject, but to show the historical constitution of the different forms of subject in relation to the games of truth, reveal the contingent nature of our goals and of our history and to show a power to resist to the subjection mechanism from West.

Key words: Modernity, *parrhesia*, *ethos*, resistance, subjection mechanisms.

* El artículo está vinculado al proyecto de investigación Agroecología y construcción de ciudadanía ambiental. Tema: La constitución del sujeto moderno, perteneciente al grupo de investigación Tecnogénesis de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia.

Ocuparse de sí mismo consiste, en primer lugar y ante todo, en saber si uno sabe o no lo que sabe. Filosofar, ocuparse de sí mismo, exhortar a los otros a ocuparse de sí mismos, y esto mediante el escrutinio, el examen y la prueba de lo que saben y no saben los otros: en eso consiste la *parrhesía* filosófica, que se identifica no simplemente con un modo de discurso, una técnica de discurso, sino con la vida misma.

Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*.

Introducción

En este artículo de investigación se considera que la noción de *parrhesía* y los temas de la “relación de sí consigo” y de la “inquietud de sí” se inscriben en el contexto de la resistencia al poder político, en la tarea de diagnóstico del presente y en los análisis que realiza Michel Foucault sobre la gubernamentalidad, entendida como campo estratégico de relaciones de poder y el poder como conjunto de relaciones reversibles. Los estudios de este pensador sobre la Antigüedad no son meramente hermenéuticos; ponen de manifiesto un *poder de resistir* en relación con la organización o disposición fundamental de saber y poder que constituye nuestra naturaleza, develando:

Una *Libertad* de la existencia que *funda* la posibilidad de acciones específicamente humanas (no determinadas por la naturaleza) en la naturaleza, y una *ética de la existencia* como abertura y cuidado no ya de mi existencia como sujeto del trabajo, de la vida y del lenguaje, sino de mi existencia como libertad. Cuidado como el mantener abierta esta dimensión de libertad en el ejercicio permanentemente a recomenzar de la crítica. *Cuidado de sí* como *cuidado de la libertad* que somos, como mantenimiento y conservación de nuestro ser en su simplicidad y superficialidad a través del ejercicio de demolición permanente de la naturaleza en nosotros (Díaz, 2002: 46).

Resultados y Discusión

Al ubicar la cuestión de las relaciones entre el sujeto y la verdad en el contexto de la “inquietud de sí”, el pensador francés renuncia al análisis que habitualmente realizan los historiadores del pensamiento occidental, según los cuales el “conócete a ti mismo”, el *gnothiseauton*, funda la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad. El “conócete a ti mismo” se halla en Foucault subordinado a la “inquietud de sí mismo”: “el *gnothiseauton* (“conócete a ti mismo”) aparece, de una manera bastante clara y también en este caso en una serie de textos significativos, en el marco más general de la *epimeleiaheautou*(inquietud de sí mismo)” (Foucault, 2004: 20).

Una de las tareas que debe realizar el historiador genealógico es precisamente restablecer dicha subordinación (Foucault, 2004: 24), pues, el precepto de la “inquietud de sí”, que en la Antigüedad fue un principio positivo matriz con respecto a morales muy rigurosas las morales cristiana y moderna lo van a retomar en un contexto diferente, el de una “ética del no egoísmo” (Foucault, 2004: 31). La razón de este descuido o transferencia de la “inquietud de sí” pagana al contexto de la “ética general del no egoísmo” obedece al problema de la verdad y la historia de la verdad. La historia de la verdad entra en su período moderno cuando admite que el sujeto puede acceder a la verdad a través del conocimiento y sólo del conocimiento: “desde el momento en que el ser del sujeto no es puesto en cuestión por la necesidad de tener acceso a la verdad, creo que nos encontramos en otra de la historia de las relaciones entre la subjetividad y la verdad” (Foucault, 2004: 37).

La verdad no es considerada por el filósofo francés como la esencia u origen que el sujeto debe descubrir; es más un *ethos* que consiste en la “producción de sí mismo”, en la “constitución de sí”. En éste contexto la noción de juegos de verdad resulta clave para comprender por qué la verdad no se supedita al espacio de la norma, sino que se sitúa en el ámbito de la auto-conformación del individuo (Castro, 2002: 335-336). En el texto de Kant *Was is Aufklärung?* encuentra Foucault la actualidad de la “estética de la existencia”, en la medida en que “cuidar de sí” se presenta como exigencia y como fuerza de creación de nosotros mismos y de nuestro mundo, como la forma moderna de la preocupación por nosotros mismos. La cuestión que aparece por primera vez en este texto es la del presente, la de la actualidad y de “nosotros en el presente”. Para el *ethos* moderno el alto valor del presente es indisoluble del deseo de imaginarlo de otro modo y de transformarlo. Es un ejercicio que capta lo real para confrontarlo con una “práctica de una libertad” que al mismo tiempo respeta y viola lo real.

El hombre moderno no es el que parte del descubrimiento de sí mismo “de sus secretos y de su verdad escondida”, es aquel que busca “inventarse a sí mismo”, “elaborarse a sí mismo”. El *ethos* filosófico del presente consiste en realizar la tarea de hacer de la vida una obra de arte mediante la crítica permanente de nuestro ser histórico y del tipo de racionalidad política que se nos ha impuesto, es una actitud crítica frente a nosotros mismos y aquello que pensamos, sentimos y hacemos.

La tarea que nos impone la *Aufklärung*, por tanto, no consiste en descubrir lo que somos, sino en rechazar el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos. Para decirlo más claramente, la tarea que nos impone la *Aufklärung* es resistir a los poderes que intentan controlar, clasificar y normalizar nuestra vida (Schmid, 2002: 211). En el ejercicio de esta crítica histórica de los límites que se nos han impuesto se revela una vida que escapa a los dispositivos y a las tecnologías

de poder, una vida del otro lado de las cosas que están en este lado mismo de las cosas que podrían ser (Díaz, 2002: 248).

He ahí el interés de Foucault por las “prácticas de sí”, “técnicas de vida” o “artes de la existencia” que encontró en el mundo grecorromano, en el cual se designaban con el nombre de *askesis*, es decir, como un “ejercicio de sí” a través del cual se transforma el individuo y accede a un cierto modo de ser, a un “gobierno de sí”. La “estética de la existencia” tiene que ver con una manera de ser, con una “auto-elaboración artística de sí” cuyo objetivo es resistir a los mecanismos de sujeción impuestos durante siglos por Occidente.

En la Antigüedad griega o grecorromana la exigencia de austeridad relacionada con la constitución de un sujeto dueño de sí no se presenta bajo la forma de una ley universal a la que todos deben someterse, sino, y es lo que destaca Foucault, como un principio de estilización de la conducta para aquellos que quieren dar una forma bella a su existencia, incluso hoy, “cuando quizá esa tarea sea algo urgente, fundamental y políticamente indispensable si es verdad que, al fin y al cabo, no hay otro punto de enlace de resistencia al poder político, en primera y última instancia, que la relación de sí consigo mismo” (Foucault, 2004: 246).

El *éthos* como estilo de la existencia no supedita al individuo a las tecnologías del poder, sino que le permite su constitución. Las acciones que realiza el individuo se dan en el contexto de una existencia que se abre a la posibilidad y a la libertad. La ética como “arte de resistir” consiste en la capacidad de conducir la propia vida, de constituir modos de vida no fascistas, no controlados, no estereotipados por las modernas tecnologías de poder (Foucault, 1999: 387).

La preocupación de Foucault por los griegos no es pues meramente hermenéutica (Foucault, 1984: 32). Con sus análisis del período grecorromano renuncia ni deja de lado su tarea de diagnóstico del presente. Ya en la *Hermenéutica del sujeto* responde de manera anticipada a quienes ven en su retorno a los griegos un abandono de sus análisis del poder y la resistencia al poder político:

Todas estas exhortaciones a exaltarse, a rendirse culto, a replegarse en sí mismo, a ser útil a uno mismo, ¿cómo nos suenan? O bien como una especie de desafío y bravata, una voluntad de ruptura ética, una suerte de dandismo moral, la afirmación desafiante de un estadio estético e individual insuperable, o bien como la expresión un poco melancólica y triste de un repliegue del individuo, incapaz de sostener, ante su mirada, entre sus manos, para sí mismo, una moral colectiva (por ejemplo, la de la ciudad) y que, frente a la dislocación de esta moral colectiva, ya no tendría en lo sucesivo más que ocuparse de sí mismo. Por lo tanto, esas connotaciones, las resonancias primeras que todas esas fórmulas tienen inmediatamente para nosotros, nos disuaden, por decirlo así, de pensar esos conceptos como poseedores de un valor positivo (Foucault, 2004: 30-31).

Su trabajo meticuloso sobre la noción de *parrhesía* lo lleva a plantear un nuevo hilo de Ariadna para la historia de la filosofía que implica comprender la filosofía moderna como re-afectación de las funciones principales de la *parrhesía* en el interior de la filosofía, como un hilo inteligible que une la reflexión de la antigüedad y la modernidad (Foucault, 2004a: 213). Ésta genealogía de la actividad crítica en la filosofía occidental define la cuestión del sujeto y la verdad como característica de nuestra modernidad. Con ello Foucault no abandona su preocupación por el poder y la resistencia, al contrario, hace un replanteamiento del problema del poder que le permite pensar en un “gobierno de sí” en el que las relaciones de poder presuponen libertad, la cual a su vez, entiende como condición de las relaciones de poder, de las resistencias y de los modos de conducirse a sí mismo: un *ethos* crítico concebido como práctica de liberación y libertad, como prueba modificadora del sí mismo: “una prueba de resistencia mediante la cual uno se fortalece y, frente al mundo, asegura su propia soberanía” (Foucault, 2004a: 218).

La genealogía del sujeto moderno de verdad remonta a Foucault hasta Platón, en el que encuentra elementos decisivos para pensar nuestra actualidad, diagnosticar el presente, *comprender nuestra historia* (Díaz, 2007: 185) y concebir la idea de una historia de la filosofía que sea una historia de las formas, modos y estilos de vida, de la vida filosófica como problema filosófico, pero también como modo de ser y como forma a la vez de ética y de heroísmo (Foucault, 2004a: 228).

Tales elementos no llevan a Foucault al abandono de la analítica del poder sino a replantearse el problema del poder como problema del sujeto, con lo cual puede pasar del “gobierno de los otros” al “gobierno de sí”, en un marco insuperable de relaciones de poder en libertad (Díaz, 2007: 188). Foucault descubre en Platón dos grandes tendencias de la filosofía occidental. El *Alcibiades* en el que la *epimeleiaheautou* es conocimiento del ser del alma, que da inicio a la *metafísica del sí*; y el *Laques*, en el que la *epimeleiaheautou* es “arte de vivir”, que da inicio a la tradición crítica en Occidente.

El replanteamiento que el filósofo francés realiza de la problematización de la *Aufklärung* no sólo pone en juego los dispositivos y tecnologías de poder en Occidente, sino también, y como contrapartida de esos dispositivos y tecnologías, otro tipo de prácticas, formas de relación con lo que hay y juegos de verdad que permiten comprender “las transformaciones en las formas de nuestra experiencia, y el carácter *abierto*, no dado de una vez por todas y para siempre, de nuestro mundo” (Díaz, 2007: 199). Los análisis de Foucault muestran a la *parrhesía* como una actitud, una decisión (González, 2007: 220), una manera de pensar, sentir y actuar que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea (Foucault,

2003: 81). La acción parresiasta está vinculada a uno mismo, a sus acciones y a su vida, es un decir verdadero que no presupone imposición o sometimiento sino, por el contrario, la libertad de elegir una forma de existencia en la que la propia vida es una manifestación de la verdad.

La verdad que evidencia el discurso parresiástico es la vida que alguien manifiesta ontológica y éticamente en su propia existencia. No se trata, por tanto, de descubrir una verdad en el sujeto ni de hacer del alma un lugar donde reside la verdad; tampoco se trata de hacer del alma el objeto de un discurso verdadero. Se trata “de hacer de esta verdad aprendida, memorizada, progresivamente puesta en aplicación, un *cuasi* objeto que reina soberanamente en nosotros” (Foucault, 2004: 475).

La verdad, así presentada, debe entenderse como un “trabajo sobre sí mismo”, como una producción y como un *ethos* (Schmid, 2002: 240), pues, la *parrhesía* es un procedimiento en el que el *parrhesiastes* habla en nombre propio y no en el de una verdad en general. La *parrhesía* corresponde a una “práctica de sí”, a un “decir verdadero” que armoniza la vida con el pensamiento (Garavito, 1995: 47).

El pensador francés se plantea si no es esa empresa parresiástica la que va a retomarse y volver a ponerse en juego, con otras reglas de juego, en la filosofía moderna. Como *parrhesía*, mucho más que como doctrina sobre el mundo, la naturaleza o la política, es que debe verse la filosofía moderna. La tarea de la filosofía, por tanto, no es decir la verdad sobre la ciencia, la verdad sobre la verdad, “la filosofía es la actividad que consiste en hablar con veracidad, practicar la veridicción con referencia al poder” (Foucault, 2009: 239). Es como *parrhesía* que debe retomarse que la filosofía recomienza sin cesar, lo que la hace un fenómeno único y propio de las sociedades occidentales.

Resistencia y *ethos*

El “cuidado de sí”, en la Antigüedad, se reflexionó como ética: “la ética en tanto que práctica reflexiva de la libertad, gira en torno de este imperativo fundamental: “cuídate de ti mismo” (Foucault, 1999a: 397). La cuestión de la *parrhesía* pertenece al gran tema del “cuidado de sí” y Foucault le presta especial atención porque le permite recuperar la historia de una “estética de la existencia”, es decir, comprender cómo “en virtud del surgimiento y la fundación de la *parrhesía* socrática, la existencia (el *bios*) se constituyó en el pensamiento griego como un objeto estético, objeto de elaboración y percepción estética: el *bios* como una obra bella” (Foucault, 2009: 173-174).

La *parrhesía* es una noción fundamentalmente política que tiene que ver con el principio de la existencia como obra a modelar en toda su perfección posible, con jugarse la existencia en la verdad que uno dice y piensa. Al pensador francés no le interesa el análisis de la purificación para la verdad, sino el estudio de la voluntad de verdad bajo sus diferentes formas: la del combate, la del coraje, la de la resolución, la de la resistencia. Y encuentra en la *parrhesía* socrática, la del *Laques*, que el modo de vida es el correlato fundamental de la práctica del decir veraz, que la *parrhesía* tiene que ver con la manera como se vive, con dar cuentas de sí mismo, con el estilo de vida, con la manera de vivir, con la forma misma que le damos a la vida.

El decir veraz es el ser mismo del sujeto, pues, la verdad no depende de los valores sintéticos del sujeto, no es un accidente en el sujeto. La verdad es el sujeto, porque el asunto es de *ethos*, de modo de ser, de *aletheia* como *ethos*, de la verdad misma, y no su conocimiento, sino su vida, su acción (Díaz, 2003: 109-110). De la práctica de la *parrhesía* emerge una vida de armonización entre las palabras y la existencia, entre vivir y consagrarse a decir la verdad. El cinismo es un bello ejemplo que escoge el pensador francés para mostrar que la exigencia de una forma de vida extremadamente acusada se articula de manera vigorosa con el decir veraz: “la *parrhesía*, el hablar franco, figura en primer lugar en el blasón del cínico y el cinismo” (Foucault, 2009: 178). En el cinismo, en el escándalo cínico, se arriesga la vida, no sólo al decir la verdad sino por la manera misma como se vive. En el cinismo la vida se expone, se arriesga. Se arriesga al mostrarla y, porque se muestra, se arriesga.

El modo de vida cínico es condición de posibilidad para el ejercicio de la *parrhesía*. Es también, función de reducción con respecto a las convenciones y a las creencias que todo el mundo suele admitir y aceptar. Por último, el modo de vida cínico, con referencia a la verdad, tiene el papel de prueba, pues permite poner de manifiesto las cosas indispensables para la vida humana. En el cinismo el modo de vida y la verdad se ligan de una manera estrecha. El cinismo hace de la forma de vida, de la existencia, del *bios*, una manifestación de la verdad, la verdad misma.

En el cinismo no se trata del testimonio verbal de alguien que enuncia la verdad, se trata de alguien que en la vida misma, en su existencia, en su *bios* de perro, no deja de ser, desde el momento en que abraza el ascetismo, en su cuerpo, en su vida, en sus gestos, en su frugalidad, en su ascesis, el testigo vivo de la verdad: “ha sufrido, ha resistido, se ha privado para que la verdad, en cierto modo, cobrara cuerpo en su propia vida, en su propia existencia, cobrara cuerpo en su cuerpo” (Foucault, 2009: 186).

A Foucault le llama mucho la atención que en el cinismo se manifiesta la presencia inmediata, clamorosa y salvaje de la verdad, por lo que lo considera una categoría histórica que atraviesa, bajo formas diversas y con variados objetivos, toda la historia de Occidente. En el cinismo encuentra un vínculo directo entre el tema de la belleza de la existencia, de la forma más bella posible que uno pueda dar a su existencia, y el tema del ejercicio de la *parrhesía*, el hablar franco (Foucault, 2009: 178). En este sentido, el pensador francés no ve en el cinismo una doctrina. Este no es su interés. En el cinismo encuentra una actitud, un modo de ser, que lo lleva a declarar que en el corazón del cinismo se halla la forma de existencia como escándalo de la verdad; o, mejor dicho, en el centro del cinismo está el problema de la vinculación entre formas de existencia y la manifestación de la verdad.

En la Edad Media el cinismo se retoma en las instituciones y las prácticas religiosas; en la modernidad el cinismo es retomado en las “prácticas políticas”, es decir, “en los movimientos revolucionarios” y también en el arte (Foucault, 2009: 196 y 228-229). En la práctica cínica se halla la cuestión del *biosphilosophikós*, de la vida filosófica que recorre la historia de la filosofía (Foucault, 2009: 246-247). El cinismo, como efigie de la filosofía, como modo de vida que manifiesta de manera escandalosa la verdad, forma parte de la práctica revolucionaria y las formas asumidas por los movimientos revolucionarios en Europa en el siglo XIX (Foucault, 2009: 196). Foucault llama *militancia* a la manera como se definió, caracterizó y organizó la vida como actividad revolucionaria, o, lo que es lo mismo, a la actividad revolucionaria como vida, como vida consagrada a la Revolución. El modo de vida revolucionario, militante, propio de la militancia revolucionaria, como el cinismo antiguo, rompe y debe romper con las convenciones, los hábitos y los valores de la sociedad, manifestando directamente, por su forma visible y su existencia inmediata, la posibilidad concreta y el valor evidente de otra vida, de una vida otra que es la verdadera vida.

El cinismo plantea una cuestión muy importante al tema de la vida filosófica: ¿no debe ser una vida otra, una vida radical y paradójicamente otra? El cinismo plantea una vida otra, radicalmente otra que está en ruptura total y en todos los aspectos con los modos de vida normales, con las formas tradicionales de existencia, con la filosofía tal y como es concebida de manera ordinaria por los filósofos. La vida de verdad debe ser una vida otra: el filosofar cínico se cumple en la idea misma del mundo y en la forma de la vida misma. El cinismo es la figura de la vida otra, el cumplimiento de la verdadera vida como exigencia de una vida radicalmente otra (Foucault, 2009: 293).

En la cuestión de la militancia revolucionaria encuentra Foucault el tema fundamental, enigmático e interesante de la verdadera vida (Foucault, 2009: 197). En esta línea de trabajo propone “estudiar a Dostoievski, por supuesto, y con él el nihilismo ruso; tras éste, el anarquismo europeo y americano, y asimismo el problema del terrorismo y la manera en que el anarquismo y el terrorismo, como práctica de la vida hasta la muerte por la verdad (la bomba que mata incluso a quien la pone) aparecen como una especie de paso al límite, paso dramático o delirante, de ese coraje por la verdad que los griegos y la filosofía griega habían presentado como uno de los principios fundamentales de la vida de verdad. Ir a la verdad, manifestar la verdad, hacer prorrumper la verdad hasta perder la vida o derramar la sangre de los otros, es algo cuya prolongada filiación encontramos a través del pensamiento europeo” (Foucault, 2009: 197).

El arte, en el mundo moderno, también es considerado por el pensador francés como vehículo del cinismo en la medida en que establece una relación con lo real que no es del orden de la ornamentación o de la limitación, sino de “la puesta al desnudo, el desenmascaramiento, la depuración, la excavación, la reducción violenta a lo elemental de la existencia” (Foucault, 2009: 201). El arte en el mundo moderno tiene, en ese sentido, un carácter anticultural. En el arte se concentran las formas más intensas de un decir veraz que tiene el coraje de correr el riesgo de ofender.

Conclusiones

Las elaboraciones de Michel Foucault sobre la *parrhesía*, la ética y la “estética de la existencia” están animadas por el desafío que representa la actualidad; pero no en el sentido de restaurar la experiencia grecorromana sino en el contexto de nuestra actualidad y las formas de resistencia a los mecanismos de sujeción en Occidente.

Para el pensador francés la relación con la verdad, que se refiere a una ética y “estética de la existencia”, no tiene la forma epistemológica de un desciframiento de uno por sí mismo o de una *hermeneútica del* deseo que permita una purificación. Es constitutiva del modo de ser pues la actividad filosófica, como trabajo del pensamiento sobre sí mismo, conduce a un trabajo de construcción, de elaboración de nosotros mismos y del mundo en que vivimos.

Al centrar su análisis en la “preocupación de sí mismo” y en la ética como una “estética de la existencia”, el filósofo francés no abandona la cuestión de la resistencia al poder político; por el contrario, encuentra su fundamento.

Los trabajos del genealogista sobre la noción de *parrhesía* le permiten proponer una historia de la filosofía diferente a la de los historiadores que implica comprender la filosofía moderna como re-afectación de las funciones principales de la *parrhesía*, la del *Laques*, en el interior de la filosofía, como un hilo inteligible (por ejemplo el cinismo) que une la reflexión de la antigüedad y la modernidad.

Bibliografía

1. CASTRO, R. (2002) *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
2. DÍAZ, M. (2002) *Abertura de la libertad y juego ontológico: problematización de la idea de una ontología histórica en Foucault*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
3. DÍAZ, M. Cuidado, ciudad y verdad. En torno a la lectura foucaultiana de Platón. Investigación Postdoctoral, 2003.[sitio en internet].en: http://www.uned.es/dpto_fil/revista/polemos/articulos/Pla-fou_MARCO.doc. Acceso el 20 de noviembre de 2010.
4. DÍAZ, M. (2007) Foucault, Platón y la historia de la verdad, *Logos*, vol 40, agosto, pp. 185-213
5. FOUCAULT, M. (1984) *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México.
6. FOUCAULT, M. (1999) *Estrategias de poder. Obras esenciales. Vol II*, Paidós Ibérica, Barcelona.
7. FOUCAULT, M. (1999a) *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales. Vol III*, Paidós Ibérica, Barcelona.
8. FOUCAULT, M. (2004) *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica, México.
9. FOUCAULT, M. (2004a) *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona.
10. FOUCAULT, M. (2003) *Sobre la ilustración*, Tecnos, Madrid.
11. FOUCAULT, M. (2009) *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, Fondo de Cultura Económica, México.

12. GARAVITO, E. (1995) *Escritos escogidos*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
13. GONZÁLEZ, J. (2007) Decir verdadero y ontología en Platón. Un análisis desde Foucault, *Logos*, vol 40, agosto, pp. 215-239.
14. SCHMID, W. (2002) *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Traducción Germán Cano, Pre-Textos, Barcelona.

¿Arte o publicidad? Argumentos para defender el carácter artístico de la publicidad*

Either Art Or Advertising? Arguments To Defend The Artistic Nature Of Advertising

Por: Inmaculada Murcia Serrano

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía

Facultad de Filosofía

Universidad de Sevilla

Sevilla, España

E-mail: imurcia@us.es

Fecha de recepción: 24 de enero de 2011

Fecha de aprobación: 15 de junio de 2011

Resumen: En este artículo se intenta demostrar que los argumentos esgrimidos para negar que la publicidad creativa pueda ser considerada como artística descansan sobre falsos fundamentos, lo que relativiza su verdad. Ni el argumento de la fórmula, ni el de la pasividad del espectador, ni el de la inutilidad del arte, como los ha caracterizado en otro contexto Noël Carroll, resultan válidos para lograr dicho propósito. A ello hay que sumar que carecemos de un concepto definitivo y universal de “obra de arte”, por lo que resulta imposible negar con él el carácter artístico de la publicidad.

Palabras clave: arte, publicidad, arte de masas, fórmula, originalidad, pasividad, distracción

Abstract: This article attempts to show that the arguments to deny the artistic nature of creative advertising usually rest on false foundations, which plays down its truth. Neither the argument of the formula, nor that of the passivity of the viewer, or the futility of art, such as Noël Carroll has characterized, are valid for this purpose. Furthermore we lack of a definitive and universal concept of “artwork”, so it is impossible to deny the artistic nature of advertising.

Keywords: art, advertising, mass art, formula, originality, passivity, distraction

* El artículo está vinculado con los productos del grupo de investigación de Estética y Teoría de las Artes (HUM-345) de la Universidad de Sevilla, del cual la Doctora Murcia es responsable.

I

Son muchos los argumentos que se han esgrimido para negar que la publicidad sea una actividad artística. Si bien se han repetido una y otra vez, existe una muy buena síntesis, claramente formulada, en el artículo del investigador en Ciencias de la información, Javier G. Solas titulado “Arte & Publicidad. La estrategia de la sustitución” (Solas, 1999), que voy a utilizar como ejemplo y como guía.

En un primer e importante razonamiento, Solas destaca que la definición de la belleza como finalidad sin fin y la diferenciación entre placer sensorial o particular y placer estético, universal y basado en el “juicio reflexionante”, constituyen una herencia de Kant que aún no ha sido abandonada. Rememorando ciertos tópicos supuestamente kantianos, el autor considera que el placer estético es desinteresado porque el arte es inútil, intransitivo, un valor en sí y un referente incluso del concepto de valor. Por el contrario, la mercancía o el objeto de la comunicación publicitaria se basarían, como la comunicación misma, en un sistema de intereses. La mercancía *vale*, y ese valor se expresa, concreta y materialmente, transformándose en valor de cambio, es decir, en algo circulable y vendible. Por lo tanto, el receptor de la publicidad no podría ser sujeto de un placer estético a menos que considerásemos que éste equivale a un placer de tipo meramente *sensorial*, ya que la función dominante de la publicidad es la conativa o persuasiva, lo que coloca la apariencia estética en una posición vicaria que se limita a conseguir cierto *agrado* para vender. Solas llega a decir que sería incluso un error cortar el circuito comunicativo publicitario en el aspecto estrictamente estético, puesto que, si así se hiciera, el creativo habría realizado una obra de arte, pero habría puesto en entredicho su profesionalidad. Esto tendría también que ver con el hecho de que la producción artística es posible sin un encargo externo, mientras que ninguna publicidad puede existir sin producto y productor interesados. Los *intereses* de la publicidad, como mediación entre la producción y el consumo, no se cifrarían, por lo tanto, en la elevación del nivel de disfrute estético, sino en la circulación efectiva de los bienes materiales cuyo logro pasa necesariamente por la competitividad mercantilista.

Buena parte de los conceptos que se usan en este primer argumento proceden, efectivamente, de la estética de Kant, aunque están leídos –como Noël Carroll ha indicado a propósito de otros pensadores- de forma infiel. Carroll ha demostrado que algunos filósofos refractarios a aceptar que el arte de masas sea arte, entre ellos Collingwood, Mac Donald, Greenberg o Adorno, convirtieron la estética trascendental kantiana en una teoría del arte.¹ Más grave aún es que

1 “If my diagnosis is correct, then a major source of the widespread failure of philosophical

utilizasen a Kant para desprestigiar el arte de masas, una preocupación que en absoluto pudo tener el filósofo de Königsberg. Lo mismo que Carroll denuncia de estos pensadores se puede aducir con respecto a la primera tesis aducida por Solas en relación a la falsa equiparación entre el arte y la publicidad. Concretando más, el argumento descansa sobre una lectura empírica, no trascendental, del principio kantiano de la finalidad sin fin que desvencija la complejidad que éste ostenta en la *Crítica del juicio*. A raíz de ello, Solas llega a la conclusión de que la publicidad sólo provoca *agrado sensorial*, no *placer estético*; y de que la publicidad, puesto que constituye un sistema de comunicación sometido a intereses comerciales, deja de ser publicidad cuando convierte en fin ese placer que no le es impropio.

Recordemos brevemente que Kant distingue tres especies de *a priori*: el de la intuición, el de los principios, y el de las ideas. El primero determina las formas generales de la experiencia; el segundo, su contenido; y el tercero, su tarea. El primero indica que lo dado no puede estarlo más que dentro de las condiciones mismas que constituyen la sensibilidad; el segundo, que la experiencia se construye por y en las leyes mismas que la constituyen; el tercero, que las direcciones de la conciencia tienen límites, pero no están limitadas, que pueden y deben avanzar en su eterna tarea. El primero y el segundo constituyen el objeto de conocimiento; el tercero expresa el deber o el problema. A esta tercera clase pertenece el *a priori* de la finalidad (Kant, 1999: 54).²

El principio de la finalidad tiene en la filosofía kantiana una misión teórica que surge de la comprobación de las deficiencias del modelo mecanicista de explicación de la naturaleza. Me refiero a la de fundar una concepción del universo organizado. Para lograrlo, Kant necesitaba presuponer un principio de concepción abarcador que permitiera concebir el organismo natural teleológicamente (Kant, 1999: 55). Gracias al principio de la finalidad, que cae bajo la potestad de la razón, es decir, que hace de fundamento trascendental del juicio de conocimiento, podemos, en efecto, juzgar un producto de la naturaleza como hecho con algún fin por la propia naturaleza (Kant, 1999: 122).

En el plano estético, el principio de la finalidad posee también la función de servir de fundamento trascendental del juicio, pero, esta vez, del juicio de

aesthetics with respect to mass art involves the frequent assumption of a framework- call it the ersatz kantian theory of art- that is not only a controversial (indeed, I would say discredited) theory of art, but that –more importantly for own purposes –is categorically inhospitable to mass art” (Carroll, 1998:107).

2 Kant define así la finalidad: “La causalidad de un concepto, en consideración a su objeto, es la finalidad (forma finalis)”. (Kant, 1999: 152).

gusto. Kant considera que sólo buscando una fundamentación trascendental a los juicios de gusto, es decir, un principio que sea *a priori*, puede la estética formar parte de la filosofía crítica. Para lograrlo, plantea una especie de analogía entre la función que el principio de la finalidad ejerce en el plano del conocimiento y el que desempeña en el de la sensibilidad estética. Lo que dice, concretamente, es que cuando, por medio de una representación dada, la imaginación se pone, sin propósito, en concordancia con el entendimiento y provoca un sentimiento de placer, el objeto de la representación puede y debe ser considerado como *final* para el juicio reflexionante (Kant, 1999: 119). Se trata de una determinación no objetiva, sino subjetiva, porque esa finalidad no se apoya sobre el *agrado* que acompaña a la representación, ni sobre el concepto de *bien*, ni tampoco sobre la representación de la *perfección* o la *utilidad* del objeto, sino que revierte sobre la propia acomodación o *libre juego* que en la experiencia de lo bello tiene lugar entre la imaginación y el entendimiento. La estética de Kant, como se sabe, no pretende *conocer* los objetos como tales, sino que estudia, más bien, el estado mismo del sujeto. El principio de la finalidad, en el plano estético, se convierte, por eso, en un principio de finalidad *subjetiva*, un fundamento trascendental de la satisfacción que experimentamos ante ciertas representaciones que nos resultan bellas (Kant, 1999: 154). Cuando conseguimos percibir la finalidad del objeto sin representarnos ningún otro fin, tenemos, pues, una experiencia de la belleza: “Belleza es forma de la finalidad de un objeto en cuanto es percibida en él sin la representación de un fin” (Kant, 1999: 173).

Así como la finalidad subjetiva es una finalidad sin concepto, también lo es sin *interés* en la existencia del objeto. El interés, definido por Kant como la satisfacción unida a la representación de la existencia de un objeto, rige de hecho para el agrado o la utilidad, es decir, para la facultad de desear. Según el filósofo, en las cosas útiles y agradables se mezcla siempre un interés y, por tanto, un fin *objetivo*, determinado por la existencia misma de esas cosas (Kant, 1999: 57). Por el contrario, en la representación de lo bello, el placer es *desinteresado* con respecto a la existencia del objeto de representación. Por eso, cuando algo es bello, no importa la existencia de la cosa, sino sólo cómo la juzgamos en la mera contemplación.

Cuando Solas, entre muchos otros, acude al principio de la finalidad sin fin para desautorizar la idea de que la publicidad pueda ser un arte está eximiendo a la teoría kantiana de su dimensión trascendental. Con esa tesis se quiere hacer depender del principio kantiano de la finalidad sin fin -que constituye, como hemos visto, el fundamento del juicio de gusto-, el tópico de la *inutilidad* del arte y de la *utilidad* de la publicidad; subsidiariamente, se pretende que dicha utilidad publicitaria – traducida en la práctica a una supeditación a las funciones conativas o persuasivas

del lenguaje- obstaculice el placer estético del receptor, obligándole a conformarse con el placer de tipo sensorial que Kant denominaba, en efecto, *agrado*. Desde esta lectura empírica de la estética kantiana, Solas concluye que, si se corta la función comunicativa de la publicidad en su dimensión estética, se traiciona su naturaleza.

Empecemos comentando esta última cuestión, que explica la confusión de partida que subyace al argumento. Cuando Solas se lamenta de que la publicidad se interrumpa en el plano estético y que deje de ser publicidad, lo que está haciendo es mezclar el plano de la producción estética con el de su recepción; y, dado que su apoyo argumental se encuentra, supuestamente, en la filosofía kantiana, su lectura convierte a Kant en un teórico de la actividad creadora, lo cual no es del todo cierto. Una parte de la *Critica del juicio*, a partir del párrafo cuarenta y tres, se detiene, en efecto, en las cuestiones relativas al genio, al sistema de las bellas artes y a la producción de las ideas estéticas, pero el apartado del que Solas extrae su argumento constituye cabalmente una estética de la recepción. Kant habla, en la primera parte de su tercera crítica, del placer estético como una experiencia que tiene el *receptor*, no el creador (en todo caso, el creador en posición de receptor) y, en la medida en que el juicio de gusto lo expresa el sujeto contemplativo, en absoluto resultan importantes los *intereses*, más o menos definidos, que hayan podido conducir al artista. Aplicando esto al caso de la publicidad, podríamos decir que el espectador de un anuncio sí que puede, en su experiencia contemplativa, interrumpir el circuito comunicativo de la publicidad en su aspecto estrictamente estético, y hacer abstracción, por decirlo así, de la función persuasiva que le acompaña. Por decirlo de otra manera: se puede contemplar *desinteresadamente* algo concebido con múltiples *intereses*. Cuando eso ocurre, el sujeto está teniendo una experiencia estética susceptible de comunicarse en un juicio de gusto, aunque esa experiencia haya sido provocada, no por la naturaleza o por una obra de arte, sino por un producto publicitario. Esto quiere decir que el objeto de representación de esa experiencia puede ser cualquier cosa, pues, al no circunscribir Kant la experiencia de lo bello a la obra de arte, en su estética se abren las posibilidades de que la representación de cualquier otro objeto pueda ser motivo de satisfacción. Lo único que exige Kant es que ese juicio de gusto sobre el objeto en cuestión se aborde desde una actitud *desinteresada*, es decir, dejando a un lado los intereses varios que pueden interferir en la experiencia estética del receptor. La cuestión del desinterés afecta, en suma, no al creador, sino al contemplador y, en consecuencia, la publicidad puede ser objeto de un juicio de gusto y proporcionar placer estético al margen de que su creador haya tenido unos intereses determinados a la hora de concebirla.

II

La contra-argumentación anterior sobre el razonamiento de Solas sirve para desacreditar otra de las ideas que subyacen a su planteamiento. Me refiero a que la publicidad se conciba, necesariamente, por encargo, mientras que el arte no. Acabamos de comprobar que, a efectos receptivos, el que una obra haya sido creada por requerimiento, no afecta a que sobre ella se pueda realizar un juicio puro de gusto, sea éste positivo o negativo. Lo que quiero que veamos a continuación es que la presuposición de que el arte se hace libremente es también históricamente falsa.

Los estudios que Peter Burke ha realizado sobre el arte renacentista demuestran lo inconsistente que resulta esta argumentación. Burke se ha detenido a estudiar, entre otros aspectos, el procedimiento por el cual los patronos elegían para sus encargos a los artistas, el equivalente –podríamos decir– de las empresas actuales que quieren vender un producto y contratan al publicista para que diseñe su campaña. Según ha estudiado Burke, algunos patronos parecen haber elegido entre ofertas opuestas basándose en cuestiones financieras, mientras que otros lo habrían hecho por razones de estilo. Así procedió Ludovico Sforza, duque de Milán, cuando eligió con este criterio entre Botticelli, Filippino Lippi, Perugino y Ghirlandaio. En otras ocasiones, se convocaban concursos para adjudicar los encargos, especialmente en Venecia y Florencia, no por casualidad, puras repúblicas de mercaderes (Burke, 1993: 102). Se sabe además, por el testimonio de autores contemporáneos, que la influencia del patrono sobre el producto final del artista era considerable. Según Burke, los contratos contenían una serie de cláusulas que resultan importantes para entender el papel del arte y del artista en esa sociedad. En primer lugar, establecían el tipo de materiales que se debían utilizar, una cuestión crucial debido, sobre todo, al elevado precio del oro y el lapislázuli de los cuadros, así como del bronce y del mármol empleados en las esculturas. En segundo lugar, estaba la cuestión del precio y de la moneda que habría de utilizarse. En tercer lugar, los contratos establecían la fecha de entrega, que podía ser más o menos precisa y contener o no sanciones si el artista la incumplía. En cuarto lugar, se fijaba el tamaño de la obra y la cuestión de los ayudantes. Finalmente, se estipulaba el contenido del cuadro, que se reservaba para el último lugar porque no gozaba de demasiada importancia. De cuando en cuando se describía el tema, en ocasiones, incluso con detalle, pero en la mayoría de los casos con bastante brevedad. En este sentido, Burke ha estudiado cómo una de las fórmulas más comunes consistía en dar una descripción relativamente somera de los elementos iconográficos esenciales que habían de incluirse en la obra. Isabella d'Este, por ejemplo, dejó a Perugino un escaso margen de libertad. En cambio, Miguel Ángel, a finales del período, “pero todavía de forma excepcional”, según matiza Burke, parece que consiguió

imponer sus criterios, lo que demuestra, en otro orden de cosas, el cambio de estatus que había logrado el artista en el transcurso temporal que va desde la aurora del Renacimiento hasta su culminación. Precisamente, a medida que la consideración social del artista fue mejorando, los patronos rebajaron sus demandas. Pero, en definitiva, ni los artistas ni los patronos tenían total libertad para hacer elecciones estéticas (Burke, 1993: 104-139). Si esto es así, como parece demostrado por Burke, entonces hay que decir que, al contrario de lo que supone Solas, no siempre en la historia del arte los creadores han gozado de libertad. Veremos, no obstante, que esta evolución tiene importantes consecuencias en la redefinición histórica de la noción misma de arte.

Sigamos por ahora señalando algunas cuestiones relacionadas con el uso que se hacía en aquellos momentos de las obras de arte, una manera de demostrar que éstas servían también a diversos *intereses* extra-artísticos. Según Burke, el más evidente de las pinturas y las esculturas en la Italia renacentista era, como es fácil suponer, el religioso, lo cual condiciona, de partida, la relación que el espectador había de tener con ellas: “En una cultura secular como la nuestra – dice Burke al respecto-, es bueno recordar que la que nosotros vemos como una ‘obra de arte’, era vista por sus contemporáneos primeramente como una imagen sagrada” (Burke, 1993: 123-124). Cómo hemos pasado de la percepción religiosa de la obra a una visión estética de la misma es algo que Burke no estudia, pero que otros autores sí han explicado. Volveremos más adelante sobre esta cuestión. Digamos, en este momento, que otro uso de las pinturas fue el didáctico y, dentro de él, el *propagandístico*, supeditado, como la publicidad, a la función persuasiva del lenguaje: “Como la retórica, la pintura era un medio para persuadir”, dice Burke (Burke, 1993: 128). Las pinturas encargadas por los papas del Renacimiento, por ejemplo, presentaban argumentos a favor de la preeminencia de su mandato sobre los concilios generales de la Iglesia, y para ello se utilizaban, en algunas ocasiones, paralelismos históricos sutiles que pretendían reforzar su estatus. Botticelli, por ejemplo, pintó para el papa Inocencio VIII *El castigo de Korah*, que ilustra una escena del Antiguo Testamento en la que la tierra se abrió para tragar a Korah y a sus seguidores por haber amenazado a Moisés y Aarón. Rafael, por su parte, pintó para el papa Julio II -en esos momentos en conflicto con la familia Bentivoglio de Bolina- la historia de Heliodoro, quien trató de saquear el Templo de Jerusalén y fue por ello expulsado por los ángeles. En otras ocasiones, especialmente después de la Reforma, las pinturas de las iglesias católicas de Italia y otros lugares tendieron a incidir en puntos de la doctrina que habían sido cuestionados por los protestantes, en un intento de contrarrestar al adversario (Burke, 1993: 128).³

3 Más ejemplos sobre el uso propagandístico y político del arte pueden encontrarse entre las páginas 128 y 137 de su libro.

Burke dedica un último apartado de su estudio a lo que él denomina, no sin ciertas cautelas, el “uso natural de las artes”, a saber, el de proporcionar placer. El propio autor lo entrecomilla porque de natural tiene poco en ese momento. Veremos más adelante cuándo se convirtieron en casi sinónimos arte y placer desinteresado. Por ahora me limitaré a indicar que, según Burke, el lado alegre del arte no debe ser olvidado en el contexto del Renacimiento italiano, si bien considera que la importancia creciente de esta función es el más significativo de los cambios que se produjeron en aquel período, pero que, en cualquier caso, estamos aún muy lejos de las ideas actuales referentes a la “búsqueda del arte por el arte”. El arte para el placer es, más bien, en ese momento, el de la mera decoración (Burke, 1993: 138).

Lo anteriormente explicado indica que considerar, de forma general, la autonomía y el desinterés del arte como *conditio sine qua non* de la práctica creativa o, sin más, como su definición, es un error histórico o una falacia argumentativa basada en tomar la parte por el todo, que, en consecuencia, no puede resultar convincente.

III

En el artículo que estamos contra-argumentando, se expone otro motivo que pretende negar también la equiparación entre arte y publicidad. De nuevo, este razonamiento descansa en una supuesta estética de la creación en la que desempeñaría un papel medular la idea o el tópico romántico de la originalidad. Ésta es analizada tanto desde un punto de vista ideológico -en el caso de la publicidad, supuestamente incompatible con la mentalidad consumista y mercantilista-, como desde un punto de vista formal, más relacionado con la práctica concreta que han de llevar a cabo en su quehacer tanto el creativo publicitario como el artista.

Con respecto a la primera cuestión, Solas denuncia que la mal llamada creatividad publicitaria se limita a “movilizar el repertorio” ya que la publicidad no se cuestiona nunca una interpretación del mundo, dado que ya la tiene de antemano, y que ello hace innecesaria o infructuosa cualquier tentativa de originalidad en las ideas. La única idea que maneja la publicidad es, de hecho, según este autor, la promesa continua de felicidad, que no constituye sino un “deformado reflejo del placer y la pluralidad del arte”. Frente a la tendencia del arte a problematizar las ideas y, por tanto, a inventar, la publicidad se presenta como una práctica pseudocreativa por monotemática.

En relación al aspecto formal de la creatividad, Solas concede que la publicidad difunde en ocasiones los hallazgos ya explorados y propuestos por el

arte, es decir, que actúa como su escaparate. Pero, puesto que está obligada a cumplir sus funciones socioeconómicas dentro del campo de la comunicación, la publicidad se somete, finalmente, a las leyes de la información y de la redundancia, lo que trae como consecuencia que apenas se le permitan pequeños grados de innovación, siempre superficiales, que se limitan a crear la impresión de una apariencia distinta. Como dice Solas, el riesgo se afronta únicamente cuando existe probabilidad de que la sensibilidad del público objetivo no se escandalice ni conmocione (Solas, 1999). La publicidad, por eso, es creativamente conservadora. Por el contrario, el arte no vería coartada su originalidad. Más bien, sería propio de él descubrir aquello que en la realidad no está descubierto, tanto en el aspecto cognoscitivo como en el de la apariencia. Por eso, el arte está involucrado en una especie de vanguardia permanente, en una ininterrumpida renovación e innovación ideológica y formal.

Es posible que Solas desconozca que algunas de las ideas que sustentan este otro argumento tienen contraída una deuda con el llamado por Noël Carroll "argumento de la fórmula" (*the formula argument*), un argumento más contra el arte de masas que fue esgrimido, por primera vez, por R. G. Collingwood (Carroll, 1998: 49).

El argumento de la fórmula se puede sintetizar de la siguiente manera: si algo es arte verdadero, entonces no puede estar basado en fórmulas o en recetas, ni en lo que respecta a los fines que se persiguen, ni tampoco en lo que tiene que ver con el significado; el arte de masas está basado en fórmulas en los dos sentidos, pues, por un lado, pretende provocar determinadas sensaciones en el espectador, razón por la cual se agencia de las *fórmulas* adecuadas y *a priori* eficaces para conseguirlo; y por otro, porque se mueve siempre en el margen abierto por una libertad limitada a una serie de contenidos y significados repetidos incesantemente. El argumento de Solas en relación a la falta de creatividad publicitaria encaja perfectamente con estos presupuestos, pues también la publicidad, desde su perspectiva, estaría condicionada por el logro de determinados efectos –que el espectador consuma–, y por su limitada posibilidad de crear una nueva perspectiva de la realidad –a la que le pone cotos el hecho de que ya parta de una manera preconcebida de ver el mundo: la consumista.

Mi opinión es que Solas es todavía preso de una manera de entender la creatividad que, en determinados campos del propio mundo del arte y de la filosofía contemporánea, resulta, sin embargo, cuestionable. No sólo desde las corrientes estructuralista o posestructuralista –las más obvias al respecto– se ha puesto ya entre interrogantes el papel de una conciencia constituyente y controladora que

podiera hacer las veces de fundamento de la creatividad⁴ (pienso, especialmente, en la tesis barthesiana de la muerte del autor), sino que, además, el concepto de “originalidad” hace tiempo que ha dejado de ser creíble, al menos en su sentido tradicional de raigambre, como se sabe, religiosa o teológica. Tanto es así, que muchos artistas posmodernos, igual que, desde el plano teórico, los estetas, han renunciado a la consigna moderna de la búsqueda de la novedad artística con la que tanto se relaciona la categoría estética de la originalidad, supuestamente opuesta a la de fórmula. Omar Calabrese, por ejemplo, ha dicho que la significación negativa que lo repetitivo ostentaba después del idealismo y de las vanguardias históricas está, desde los años sesenta, ampliamente superada, y que fue ella, justamente, la que logró dar el golpe de gracia al mito de lo original o irrepetible (Calabrese, 1994). Por su parte, prácticas como el pastiche, la parodia o el apropiacionismo, tan características de los últimos años, desmienten también la importancia que parece ostentar la cuestión de la originalidad.⁵ Matizo, incluso, lo de que sea algo característico de los últimos veinte o treinta años. Ingeborg Hosterey, por ejemplo, ha señalado que en la Enciclopedia ilustrada se admiraba el pastiche por su maestría a la hora de copiar (Hoesterey, 2001: 7), lo que quiere decir que las connotaciones negativas que suscita ese término estaban ausentes en el siglo dieciocho. El mismo autor ha ofrecido la sugerente tesis de que fue justamente en el XIX cuando la noción de originalidad adquirió el valor que aún conserva entre los teóricos y los pensadores conservadores, y que fue, por tanto, en esa época cuando el pastiche experimentó la devaluación semántica que hoy día se le asocia (Hoesterey, 2001: 8). Más aún, Hosterey recuerda que los artistas romanos también copiaron y practicaron eclecticismo con las obras de arte. La teoría de la “selección” de un canon estético en artistas como Bernini podría ser considerada como un ejemplo de eclecticismo y de pastiche, mientras que el hecho de que Tintoretto, por poner otro ejemplo, combinara el diseño de Miguel Ángel con el color de Tiziano, indica, para Hosterey, que ha sido habitual entre los grandes artistas de la historia *apropiarse* de los elementos técnicos e iconográficos de sus predecesores (Hoesterey, 2001: 2). Monica Kjellman-Chapin, estudiando el arte moderno, es decir, el más sometido, teóricamente, al ideal de la novedad, entrevé también semejanzas entre el pastiche y el *collage* cubista, y defiende que ambos pertenecen a la misma familia, en la

4 Véase, para este tema, Sandler, 1996: 359.

5 El pastiche es el término tal vez más generalizado para aludir a una serie de fenómenos característicos del arte posmoderno, aunque no debemos olvidar que también pueden nombrarse con vocablos distintos. La lista, en algunos libros o artículos, es interminable: adaptación, apropiación, bricolaje, hipertextualidad, capricho, cento, collage, cotrefaçon, falsificación, imitación, montaje, palimpsesto, parodia, plagio, reciclaje, refiguración, simulacro o travestismo. Véase Hoesterey, 2001: 12-15.

medida en que tanto uno como otro constituyen prácticas paratácticas, es decir, que usan la combinación y la yuxtaposición de elementos heterogéneos (Kjellman-Chapin, 2006: 86-99). Pero tal vez la autora que más ha insistido en desacreditar la idea de originalidad sea Rosalind Krauss, quien deconstruyó el modernismo en su texto *La originalidad de la vanguardia* tomando lo que ella consideraba la clave terminológica que le subyacía: la idea de originalidad o creación, e intentando mostrar que sus opositores “reprimidos” –la copia o la repetición o apropiación– eran más habituales de lo que parecía en la práctica misma del arte moderno (Sandler, 1996: 356).

Podemos seguir enumerando ejemplos de la historia del arte y de la filosofía contemporánea que desmienten la importancia del tópico romántico de la originalidad. Pero lo que me interesa señalar es que, a pesar de los datos contrastados con que contamos, seguimos pensando con un doble rasero: cuando de arte de masas se trata, como ocurre con la publicidad, la repetición y la copia son censuradas, pero cuando hablamos de artistas de la talla de Bernini, Tintoretto o Picasso, nadie se atreve a expresar que sus producciones artísticas carezcan de valor por basarse en la imitación o por practicar, con más o menos descaro, el apropiacionismo.

La práctica apropiacionista suscita, sin embargo, enorme interés entre los filósofos y estetas contemporáneos porque niega o interroga el supuesto carácter valioso de conceptos heredados como “originalidad”, “autenticidad”, “expresión”, “liberación” o “emancipación”, esos a los que Solas se aferra para defender el divorcio inquebrantable entre arte y publicidad. La apropiación crítica implica, para estos otros pensadores, un sano ejercicio de cuestionamiento de la linealidad del discurso historicista y teleológico en el seno del cual se ha escrito la historia del arte y, lo más importante para nosotros, en el cual descansa, en último término, la idea de “originalidad”, que requiere, necesariamente, de la diacronía (Martín, 2001: 11). El apropiacionismo, en sus dimensiones artísticas y teóricas, se apoya, además, sobre la deslegitimación pos-metafísica del privilegio concedido al fundamento y a lo que muchos posmodernos no dudan en calificar como el “mito del *origen*”. La “originalidad” artística, que le es subalterna, sugiere en cambio que la búsqueda del grado cero de expresión es posible, que se puede transitar del discurso artístico a su génesis primordial, y que el arte funciona, en definitiva, en virtud de un esquema simplista y unidireccional, basado en la relación causa-efecto que bloquea por su propia idiosincrasia la repetición.

La asunción de que ese paradigma está ya obsoleto ha traído incluso consigo la sospecha de que la vanguardia artística, en contra de lo que sostiene Solas, ya no es posible. Sin duda, se perciben cambios en los hechos artísticos contemporáneos, pero

se trata, como han estudiado muchos autores, de movimientos azarosos, dispersos y desprovistos de una clara dirección (ante todo, de una dirección *acumulativa*). Como indica, por ejemplo, Zigmunt Bauman, la expresión “vanguardia posmoderna” constituye una contradicción en los términos (Bauman, 2001: 126). Perry Anderson, por su parte, afirma que, desde los años setenta en adelante, los movimientos colectivos y combativos de innovación han venido siendo cada vez menos numerosos, y que cada vez es menos frecuente la etiqueta de un “ismo” consciente de sí. En contraposición, el universo de lo posmoderno se celebran los entrecruzamientos, lo híbrido y el “batiburrillo” (Anderson, 2000: 128). En este contexto, puede entenderse también la influyente tesis de Achille Bonito Oliva en torno a la llamada *transvanguardia* italiana de los años sesenta, que actúa, desde su perspectiva, movida por un paradigma sincrónico y a-teleológico cuya mejor imagen es la de la catástrofe, la elipse o la espiral,⁶ es decir, la que dibuja una concepción de las obras no planeada o accidental, que favorece el tránsito de los artistas hacia el futuro o el pasado. La expresividad artística transvanguardista, favorecida por la crisis general del sistema y de la mentalidad moderna respecto al tiempo, constituiría así, en palabras de Bonito Oliva, un “nomadismo a la deriva” (*drifting nomadism*), una especie de vagabundeo estético sin desarrollo preestablecido o consecuente, aunque con el deseo de encontrar anclajes provisionales en los movimientos de la sensibilidad (Bonito, 1983: 19).

Mi opinión es que Solas es preso del prejuicio idealista de la novedad artística y de la idea, detectada por ejemplo por Néstor García Canclini, de que “no hay peor acusación contra un artista moderno que señalar las repeticiones en su obra” (García, 2001: 65). No se da cuenta de la paradoja que ello implica, a saber, que, para estar en la historia del arte, hay que estar saliendo constantemente de ella (García, 2001: 65).

IV

Otro argumento que cabe encontrar en el artículo de Solas atañe a las modificaciones perceptivas que la publicidad puede estar trayendo consigo y que implican una negación de la contemplación ensimismada, en esencia *reflexiva*, que caracteriza tradicionalmente la experiencia estética. En opinión de Solas, la publicidad estaría favoreciendo la *pasividad* del espectador, una actitud muy distante del *esfuerzo* y la *actividad intelectual* que requiere la atención artística (Solas, 1999).

6 Entre sus representantes estarían Sancho Chia, Francesco Clemente, Enzo Cucchi, Nicola de Maria, Mimmo Pasadino (Bonito, 1983: 13).

Solas afirma incluso que aplicar el detenimiento y la contemplación genuinamente artísticos al caso de una comunicación publicitaria “destila generalmente tales dosis de sentimiento de ridículo que se hace insoportable”. No sólo eso; dice que es fácil comprobar cómo, ante cierta publicidad que presenta estímulos estéticos, “es inevitable la frustración”, la “caída”, puesto que no podemos sino experimentar “la reducción que nos aboca a un simple producto de consumo”. Esto le conduce a afirmar que no se puede contemplar la publicidad como si fuera arte, ni viceversa; que tan sólo cabe la opción divulgada por el *pop art*, que, a modo terapéutico, mostró la publicidad desde el extrañamiento, la descontextualización y recontextualización de la imagen de los productos de la sociedad de consumo para permitirnos ver lo que realmente estamos viendo cuando vemos publicidad. Pero, para él, ese efecto de distancia que acomete el *pop* no es posible frente a la publicidad real, puesto que ésta “transforma al espectador en parte de su lógica, en segundo (y secundario) término de su sistema, no permitiendo la separación, sino la fascinación” (Solas, 1999). El espectador, podríamos decir, queda pasmado.

Esta nueva argumentación de Solas es igualmente un reflejo lejano de la que Clement Greenberg expuso en “*Avant-garde and kitsch*” para desprestigiar el arte de masas y a cuyo razonamiento medular Noël Carroll ha bautizado con el nombre de “argumento de la pasividad” (*the passivity argument*). Para Greenberg, el *kitsch* sería el arte de la nueva sociedad de masas y estaría basado en la incentivación de productos que no son sino sustituciones inauténticas de la cosa real (Carroll, 1998: 31), (recordemos, a este respecto, que *kitsch* viene del verbo *verkitschen* que puede traducirse como “hacer pasar gato por liebre”). Hay que entender esta afirmación dentro de la tesis greenbergiana de que la historia del arte genuinamente moderno constituye un progresivo proceso hacia la abstracción radical (del cubismo al expresionismo abstracto), mientras que el arte de masas sería representativo o imitativo y estaría implicado en las prácticas comunes de la vida. Si el primero es autónomo o arte puro, el segundo es heterónimo e impuro (Carroll, 1998: 33).

Asentada la diferencia entre arte genuino y arte popular o entre vanguardia y *kitsch*, Greenberg pudo formular la tesis de que el primero es y debe ser difícil y requerir un espectador activo, mientras que el segundo –dentro del cual podríamos incluir la publicidad– implica una diversión no reflexiva o un espectador-*ameba* cuya respuesta coincide con la no respuesta, es decir, con la pasividad (Carroll, 1998: 34). Cuando Solas dice que la contemplación de la publicidad se ve mermada porque supone “una reducción que nos aboca a un simple producto de consumo”, se está haciendo eco, desconozco si conscientemente, de la idea greenbergiana de que la contemplación del *kitsch* siempre es inferior, poco reflexiva y sustancialmente inactiva.

Al argumento de la pasividad se le pueden oponer también algunos contra-argumentos que lo desmienten o ponen, al menos, entre interrogantes su supuesta universalidad. Carroll ha llevado a cabo esta empresa constatando, en primer lugar, que la accesibilidad o facilidad no es en absoluto incompatible con una audiencia activa, es decir, que no es tan claro que sencillez implique pasividad (Carroll, 1998: 38). Lo ha expresado así porque está convencido de que el acto de comprensión de una ficción de masas en cualquiera de sus géneros implica siempre una actitud cognitiva, por muy simple que sea, puesto que por actividad cognitiva cabe entender operaciones variopintas como inferir, interpretar, completar con suposiciones, seguir las huellas de los acontecimientos narrativos, comprender metáforas, etc. (Carroll, 1998: 54). En muchas obras de ficción masiva, hay que seguir, por ejemplo, una historia y estar atentos a la narración, lo cual entraña un continuo proceso de construcción de sentido (Carroll, 1998: 41). Más allá de los aspectos cognitivos, Carroll recuerda que, ante la narración de masas, la audiencia también se ve involucrada de manera emocional y/o moral, lo que activa igualmente sus facultades mentales. A ello añade que existe también un arte genuino y “elevado” fácilmente comprensible, lo que indica que la dificultad no es consustancial a su naturaleza (Carroll, 1998: 43-47).

Pero podemos ir más allá. Que la publicidad altere la forma de percibir, si es que ése es el caso, no es nada escandaloso o traumático, como Solas quiere hacernos ver. Las alteraciones que los medios de comunicación de masas han introducido en el fenómeno de la percepción ya han sido discutidas con anterioridad y no siempre el tono es negativo. El término “distracción”, acuñado por Benjamin, puede servir para ilustrarlo. Su modelo perceptivo se opone, precisamente, a las características del modo de atención promovidas por el arte aurático y moderno o vanguardista, por seguir con la terminología de Greenberg, y que coincide, para Benjamin, con aquel que envuelve modalidades como la concentración, la adoración, la contemplación y la absorción (Carroll, 1998: 124).

Como ya se ha dicho, W. Benjamin es uno de los iniciadores de una especie de neokantismo que se interroga por *el esquema* o por el *a priori* de la percepción de la realidad en las condiciones de una sociedad de las masas, de la industria cultural y de la técnica generalizada (Marín, 2007). Analiza, en consecuencia, al sujeto mediático, que es, esencialmente, un sujeto histórico no pre-constituido, sino siempre constituyéndose en todos los niveles, incluido el perceptivo. Con estos presupuestos, analiza también las condiciones de posibilidad de su experiencia en las nuevas circunstancias sociales, y otorga un especial protagonismo al cine y su capacidad de mostrar el llamado por él “inconsciente óptico”.

Como ha explicado Carrolll, distracción, en los textos de Benjamin, implica la atención accidental, esa que usamos, por ejemplo, cuando vemos la televisión (*watching television*, en el sentido en que lo usa Raymond Williams al hablar del *planned flow*, o “flujo total” televisivo) (Williams, 1990: 86). A diferencia de Adorno, Benjamin no cree que la audiencia que asiste a esta visión accidental quede corrompida perceptivamente por los medios, sino que disfruta, más bien - y en virtud de esa misma alteración-, de una variedad de objetividades críticas que se construyen en el seno mismo de los *mass media* (Carroll, 1998: 124). Ocurre cuando, viendo, por ejemplo, una película, nuestra atención empieza siendo intermitente o distraída, pero, gracias a la estructura que imprime sobre el *film* la técnica del montaje, determinados momentos o escenas captan con mayor fortaleza nuestra atención. Ello proporciona, en opinión de Benjamin, una distancia crítica (Carroll, 1998: 125). Benjamin contrapone, por tanto, disipación o distracción con recogimiento. Para él, en el caso de la obra de arte, el recogimiento implicaría que el sujeto se sumerja en el propio objeto, se adentre en la obra y se diluya en su interior. La distracción, por el contrario, permitiría que el sujeto sea el que sumerja dentro de sí la obra de arte, que se apropie de ella y que no se deje invadir. El cine, que constituye su principal agente, reprimiría, por eso, el valor cultural de la obra de arte aurática y pondría al público, como dice Benjamin, en situación de experto. Carrolll concluye con que la distracción estética refleja el entorno de la sociedad emergente industrial y urbana en la que la percepción de la ciudad es también distraída y constantemente salpicada de *shocks* (Carroll, 1998: 125), lo cual debe entenderse – como recuerda, desde la asunción del materialismo histórico, el propio Benjamin–, como un rasgo normal del proceso evolutivo del fenómeno de la percepción humana, y no, necesariamente, como algo lamentable que debiéramos evitar.

V

Los argumentos analizados hasta ahora, el del interés, el de la fórmula y el de la pasividad, parten de una concepción tradicional del arte que hace de éste una actividad gratuita o desinteresada, original o creativa, y activadora de un ejercicio intelectual en el receptor. Los tres son deudores de una forma de entender el arte que, hundiendo sus raíces en la filosofía trascendental de Kant, el romanticismo encumbró a la gloria. Eso quiere decir que, cuando se define, desde estos parámetros, el arte, se está haciendo pasar por *natural* una noción *histórica*, que, naturalmente, tiene fecha de nacimiento y que, como todo lo que nace, también tiene un final. Esto hace necesario recordar que el arte no es una actividad universal, ni tampoco natural, que todas las culturas de la historia hayan practicado. Como actividad humana, el

arte es efímero (“nada eterno hay en el hombre”, exclamaba Ortega). El arte es, antes que nada, un invento occidental, cuyo origen puede datarse en la civilización griega. La apariencia de universalidad que le asociamos constituye, como dice José Jiménez, una de las consecuencias de que, en los dos últimos siglos, por la influencia del idealismo y el romanticismo, se haya extendido el vocablo de manera acrítica a otras manifestaciones estéticas de diversas culturas, un deslizamiento conceptual y teórico que conlleva una gran equivocación categorial, pues lo único que es universal al género humano es la dimensión estética (Jiménez, 2004). Por decirlo de otra manera, la noción “arte” es totalmente moderna y occidental, aunque las galerías y los museos nos animen a dispararla cronológica y geográficamente. A lo largo de varios siglos, la noción griega de arte (*techne*), asociada a lo que hoy denominaríamos un “saber hacer” (artesanía), va siendo recubierta de valores cada vez más espiritualistas cuyo propósito no es otro que dignificar la actividad. De ser un ejercicio, en su origen, manual, pasa entonces a adquirir dimensiones incluso metafísicas, lo que permite que empiece a ubicarse en el plano superior de las actividades humanas. Este cambio es trascendental para el decurso de la noción y también para que otras actividades materialmente similares encuentren dificultades a la hora de ser consideradas como artísticas -como es el caso, en lo que a nosotros respecta, de la publicidad.

No vamos a detallar aquí la historia semántica de la noción “arte”. Tan sólo repararemos en que es, efectivamente, en el Romanticismo cuando la tendencia, iniciada en el Renacimiento, a dignificar y espiritualizar la labor de los artistas, alcanza su culminación. Son los románticos los que introducen en el imaginario colectivo el prejuicio de que el arte es una actividad especial, desinteresada y sin normas o poéticas formularias, bien diferente de otras actividades *poiéticas* que quedan a su lado convertidas en simulacros de la creación. Por eso se suele decir que uno de los rasgos más importantes del antitradicionalismo romántico es la lucha contra la concepción de un arte gobernado por la Razón o, lo que es lo mismo, por una bien disciplinada conformidad a ciertas normas transmitidas e impersonales, *fórmulas*, según hemos analizado aquí.⁷ La gran conquista de la Revolución romántica fue de hecho, en el ámbito del arte, la conciencia de la unicidad y de la

7 “A partir del romanticismo los artistas han tratado de huir de cualquier sumisión derivada del gusto o de las exigencias de un grupo determinado y exclusivo, y se han abandonado a la anarquía y a la libertad de juicios provenientes de los grupos más diversos. De ahí precisamente la continua tensión, las eternas polémicas entre creadores y público, entre artistas y crítica, entre la eventual “sublimidad” del mensaje del artista y el “prosaísmo” de la fruición por parte del espectador-consumidor” (De Paz, 1992: 187).

imposibilidad de sustituir la expresión artística individual. Todo el arte moderno puede entenderse como un resultado de este movimiento de liberación.

Lo paradójico es que, los que más reclaman creatividad en el plano del arte o de la publicidad, los que más defienden que sólo lo *nuevo* es artístico, se aferran a un pasado teórico – es decir, *viejo*– que data de hace más de doscientos años, y que, para más inri, se le hace pasar por *intemporal*. Ocurre así porque la consideración romántica del arte ha contribuido, como ninguna otra, a asentar lo que hoy todavía consideramos como tal. Alfredo de Paz, entre otros, se muestra convencido de que el tópico del arte como revelación (en el sentido secularizado de “iluminación profana” o de expresión de lo indecible), tan característico del Romanticismo, no se ha agotado todavía (De Paz, 1992: 141). Gimpel, por su parte, afirma que la religión del arte, que en los comienzos solo era la de una minoría, ahora ha sido adoptada por buena parte de los intelectuales de Occidente (Gimpel, 1979: 15). Ello le conduce a plantearse, no sin cierto tono provocador, que: “Las civilizaciones futuras se preguntarán cómo nuestra sociedad, que en tantos dominios contribuyó a hacer progresar a la humanidad, pudo apasionarse por problemas tan fútiles como los del arte, lo mismo que nosotros nos preguntamos cómo la civilización de Bizancio pudo apasionarse en 1453 por la cuestión del sexo de los ángeles” (Gimpel, 1979: 17).

Así pues, una de las formas de defender que la publicidad es un arte consiste en poner entre interrogantes esas definiciones heredadas que se condensan en los tres argumentos analizados, de forma que se relativice su significado y su atemporalidad y se deje espacio para el *arte publicitario*. La relativización a la que hago mención no es ninguna muestra de provocación. A lo largo de la historia, cada vez que un colectivo gremial quería adjudicarse el calificativo de artístico, los teóricos que a él se han dedicado han tenido que replantear sus presupuestos y definiciones, resemantizando el término y ampliándolo. No nos vamos a detener en ello, pero puede ser instructivo recordar que, con la aparición de la fotografía, muchos pintores, como Ingres, Isabey o Puvis de Chavannes, arrojaron a la cara de los fotógrafos la misma injuria de “trabajo manual y mecánico” que los hombres de las artes liberales dispararon contra los pintores del Renacimiento (Gimpel, 1979: 131); la misma injuria, repárese, que ahora se lanza contra los creativos publicitarios. El conflicto actual que genera el matrimonio entre arte y publicidad no es sino una repetición más de este esquema histórico. Me pregunto si no estaremos corroborando una vez más lo que ya advertía George Santayana: que aquellos que rehúsan *aprender de la historia* están condenados a repetirla.

Bibliografía

1. ANDERSON, P. (2000) *Los orígenes de la postmodernidad*. Barcelona, Anagrama.
2. BAUMAN, Z. (2001) *La posmodernidad y sus descontentos*. Trad. de M. De Molina de Bodegón y C. Aldao. Madrid, Akal.
3. BONITO OLIVA, A. (1983) *The Italian Trans-avantgarde, La Transvanguardia italiana*. Milano, Giancarlo Polito Editore.
4. BURKE, P. (1993) *El Renacimiento italiano. Cultura y sociedad en Italia*. Trad. de A. Feros. Madrid, Alianza Forma.
5. CALABRESE, O. (1994) *La era neobarroca*. Trad. de A. Giordano. Madrid, Cátedra.
6. CARROLL, N. (1998) *A Philosophy of Mass Art*. Oxford, Clarendon Press.
7. DE PAZ, A. (1992) *La revolución romántica. Poética, estéticas, ideologías*. Trad. de M. García Lozano. Madrid, Tecnos.
8. GARCÍA CANCLINI, N. (2001) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Barcelona, Paidós.
9. GIMPEL, J. (1979) *Contra el arte y los artistas, o el nacimiento de una religión*. Barcelona, Gedisa.
10. HOESTEREY, I. (2001) *Pastiche. Cultural Memory in Art, Film, Literature*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
11. JIMÉNEZ, J. (2004) *Teoría del arte*. Madrid, Tecnos, Alianza.
12. KANT, I. (1999) *Crítica del juicio*. Trad. de M. García Morente. Madrid, Espasa-Calpe.
13. KJELLMAN-CHAPIN, M. (2006) Traces, Layers and Palimpsests: The Dialogics of Collage and Pastiche, *Konsthistorisk Tidskrift/Journal of Art History*, 75:2; 86-99.
14. MARÍN ARDILLA, L.F. (2007) *Nuevo Sensorium*. Imágenes en Walter Benjamin, *Pro-Posições*, v. 18, 3 (54) - set./dez.

¿Arte o publicidad?...

15. MARTÍN PRADA, J. (2001) *La apropiación postmoderna. Arte, práctica apropiacionista y teoría de la postmodernidad*. Madrid, Fundamentos.
16. SANDLER, I. (1996) *Art of the Postmoderns Era. From the Late 1960s to the Early 1990s*. Colorado, IconEditions, Westview Press.
17. SOLAS, J. G.: “Arte y publicidad. La estrategia de la sustitución” en *Area Scino*, nº 6, 1999.
18. WILLIAMS, R. (1990) *Television. Technology and cultural form*. London, Routledge.

Artefactos técnicos: ¿Cuál es el enfoque más adecuado?*

Technical Artifacts: Which approach is best?

Por: **Álvaro David Monterroza Ríos**

Facultad de Ciencias

Instituto Tecnológico Metropolitano – ITM

Medellín, Colombia

E-mail: alvaromonterroza@itm.edu.co

Fecha de recepción: 24 de agosto de 2011

Fecha de aprobación: 18 de septiembre de 2011

Resumen: El artículo presenta las bondades y deficiencias de los tres enfoques predominantes en las teorías ontológicas de los artefactos técnicos, que son los enfoques: (1) funcional, (2) intencional y (3) dual. Mostraré que no es conveniente enfocarnos únicamente en las «funciones» o «intenciones» para formular una teoría general sobre los artefactos, sino en un enfoque «dual» que no deje por fuera los elementos materiales y estructurales, pero que tenga coherencia con los elementos simbólicos y contextuales en los que estamos sumergidos los seres humanos.

Palabras clave: Artefactos técnicos, filosofía de la tecnología, enfoque dual, naturaleza dual de los artefactos técnicos.

Abstract: The paper describes the strengths and weaknesses of the three dominant approaches in the ontological theories of technical artifacts, which are the approaches: (1) functional, (2) intentional and (3) dual. I will show it is not appropriate to focus solely on “functions” or “intentions” to formulate a general theory of artifacts. The dual approach should not miss out on material and structural elements, but must also be consistent with symbolic elements and context in which humans live.

Key words: Technical artifacts, philosophy of technology, dual approach, Dual Nature of Technical Artifacts.

* Este artículo es producto del proyecto de investigación *P09226-La naturaleza dual de los artefactos técnicos* patrocinado por el Instituto Tecnológico Metropolitano de Medellín. Noviembre de 2009 a Julio de 2011.

1. Introducción

La existencia humana es un híbrido entre lo natural y lo artificial, afirma Fernando Broncano; precisamente porque evolucionamos transformando el medio natural a través de artefactos, símbolos, materias y procesadores de información, que han dado como resultado un universo artificial (Broncano 2008: 18). De esta manera, los seres humanos conformamos las complejas relaciones sociales, técnicas y artefactuales que tallaron nuestras características más sobresalientes: el lenguaje, la moralidad, los valores, las creencias, la racionalidad y la misma técnica y la tecnología. Estas características, a su vez, retroalimentaron nuestro mundo artificial a través de la actividad creativa que configuró continuamente el entorno, por medio de los proyectos y hazañas de distintos grupos humanos. Como derivación de lo anterior, dice Broncano, lo «natural» de nuestra especie sería lo «artificial», ya que esto último es el invernadero que nos permite tener una vida parcialmente desacoplada del mundo natural en que la naturaleza humana reproduce sus propias condiciones de existencia (Ibíd.: 19). En esa medida somos seres técnicos, y por lo tanto, la técnica y sus productos, son genuinos objetos de reflexión filosófica.

Es fácil darse cuenta que la preocupación ontológica por la técnica (*techne*) tuvo sus orígenes en la misma Grecia, en donde nacieron los problemas filosóficos tradicionales. De hecho, hubo una intensa polémica entre Aristóteles y Platón sobre la naturaleza de los objetos artificiales que, sin embargo, no parece haber trascendido a otras escuelas y tradiciones filosóficas posteriores. Jesús Vega menciona que si bien en la filosofía han escaseado las reflexiones ontológicas en torno a los entes artificiales, esto no es motivo para despreciar su relevancia ni para asegurar que no existen problemas filosóficos legítimos (Vega 2007: 1). En efecto, con lo que sabemos de los orígenes de nuestra especie y por la historia tecnológica reciente, han sido las actividades técnica y tecnológica y sus productos –los artefactos–, uno de los fenómenos más transformadores de la condición humana.

Por ello, la tradición filosófica anglosajona, y recientemente en algunos trabajos en Iberoamérica (Broncano, Lawler, Parente, Vega, etc.), se ha tratado de desarrollar nuevas teorías y reflexiones sobre la técnica, la tecnología, el diseño y los artefactos. En esta corriente está escrito este artículo, que pretende presentar los tres enfoques predominantes en las teorías ontológicas de los artefactos técnicos y argumentar por qué tomar partido por uno de ellos.

2. Enfoques en las teorías ontológicas de los artefactos

Como lo señalan muchos autores (Vega, Lawler, Domínguez), podemos entender la acción técnica humana en dos sentidos: el primero, las acciones técnicas que se refieren a la actividad de diseñar, desarrollar y producir nuestros sistemas artefactuales; y el segundo, sus productos, los artefactos mismos, el problema central de este trabajo. Es importante aclarar que si bien pueden existir distintos tipos de artefactos –sociales, estéticos–, me centraré en los artefactos técnicos, es decir, los productos propios de los artesanos, diseñadores o ingenieros.

En cuanto a la naturaleza de nuestros objetos artificiales, Jesús Vega anota que los debates ontológicos actuales sobre los artefactos tienden a moverse en dos frentes: para unos, la intencionalidad parece marcar un corte bien definido en la realidad; la realidad técnica es realidad humana por ser una intencionalidad objetivada, es decir, un mundo que conocemos privilegiadamente por responder a nuestros conceptos y descripciones, y al que podemos sumar nuestras creaciones artificiales. Para otros, este énfasis en la intención olvida un hecho: la realidad de los artefactos se sostiene sobre la posibilidad de que establezcamos patrones causales que ejecuten funciones; por lo tanto, toda ontología de lo técnico debe tomar como punto de partida una reflexión sobre la realidad de las funciones (Vega, 2010: 339). Al primer frente lo llamaremos *enfoque intencional*, y al segundo, *enfoque funcional*. Adicionalmente, en los años recientes se han retomado y actualizado las ideas pioneras de Herbert Simon (1969) y planteado un *enfoque dual* el cual describiremos en detalle más adelante.

2.1. Enfoque Funcional

Este enfoque sugiere que debemos ver los artefactos como objetos funcionales, por ejemplo, como objetos que han sido creados y seleccionados por un grupo cultural determinado de usuarios y diseñadores para desarrollar ciertas funciones (Lawler, 2010b: 2).

Tiene sus orígenes en la noción de función de la biología, y sus autores buscan extenderla al ámbito artificial. De ellos, unos son defensores de una concepción sistémica, por ejemplo Robert Cummins (1975), cuya noción primaria de función es la contribución causal a la actividad de un sistema; otros apoyan las concepciones etiológicas desarrolladas por Larry Wright (1976), según las cuales la función se

elige no solo con base en lo que el elemento hace, sino también en la historia causal del mismo, es decir, de cómo este elemento ha llegado a ser como es.

En la concepción sistémica, la atribución de funciones a componentes o partes de un artefacto se ajusta bien, pero no permite determinar la función del artefacto en cuanto tal, a la que normalmente nos referimos como aquello «para lo cual» está ahí. En la concepción etiológica se tiene un problema: no es sencillo determinar los factores que contribuyen a fijar aquellos efectos propios de la función en esta historia causal, además de que esa historia de selección es una historia de selección *intencional* (Vega, 2010: 326); el problema, pues, es además explicativo.

Es evidente que hay algunas similitudes entre las funciones biológicas y las artefactuales; por ejemplo, ambas consideran las capacidades físicas del objeto en la adscripción de funciones; también, que la función está justificada en términos de la historia causal de determinado objeto, lo que involucra una noción de tipo histórico que proviene de la idea de selección natural para el caso de los órganos, o de la historia deliberativa para el caso de los artefactos.

No obstante, si bien tanto las funciones biológicas como las artefactuales aluden a una historia causal, se diferencian profundamente en el tipo de historia que determina la función. A diferencia de las biológicas, las funciones artefactuales involucran directamente la acción intencional. Por esta causa, la función en los artefactos está parcialmente determinada por el uso del objeto y las prácticas y contenidos intencionales de los agentes involucrados en las acciones técnicas. De esta manera, puedo afirmar que las funciones artefactuales propias, su uso y significado, se hallan parcialmente determinados por el ambiente social en el cual el artefacto está inmerso. En contraste, las funciones biológicas responden a una lógica interna de selección natural involucrada en su filogénesis, en la que su éxito depende de su relevancia para la supervivencia del organismo. Marcada esta diferencia, concluyo que los artefactos pueden ser pensados como objetos intencionales, caracterizados por disponer de una función propia comprensible para una comunidad de usuarios. De este modo, cada función artefactual contiene un determinado plan de uso, mientras que una actividad de uso involucra ninguna o pocas funciones biológicas, entendiendo «uso» como una decisión consciente que opera según una prescripción externa (Parente, 2010: 3).

Otra diferencia importante señalada por Diego Parente (2010) (que también anota en el enfoque intencional, que veremos más adelante) es que en la creación e interpretación de artefactos se requiere de una instancia o agente que lleve a cabo un diseño, mientras que la función biológica aparentemente no requiere de un diseñador para crear un organismo u órgano con funciones.

Este autor también señala otra diferencia: que las funciones biológicas, en el caso de los órganos, se manifiestan incorporadas al agente que las utiliza, cosa que no ocurre con los artefactos técnicos. Según Parente, herramienta y órgano parecen compartir solo una similitud superficial, ya que, a diferencia de los órganos, las herramientas son externas al usuario y no se desarrollan del modo en que lo que hacen los entes biológicos (2010: 3). Esta diferencia no me parece tan importante, por la sencilla razón de que no todos los artefactos son herramientas –no tienen que verse como extensiones del cuerpo–. De hecho, la noción de artefactos como la prótesis ha sido cuestionada por varios autores: Fernando Broncano (2008), Carl Mitcham (1989) o Raúl Domínguez (2010); además, hay artefactos con funciones, que pueden estar dentro de un usuario –órganos artificiales, prótesis, etc.–. En este sentido esta diferencia no es tan estricta y puede superarse.

Al tratar de aplicar los conceptos procedentes de las explicaciones biológicas en términos de selección natural y reproducción diferencial, surgen, obviamente, los siguientes problemas: por un lado, que se podría usar de forma inadecuada el concepto de «reproducción» en los artefactos, y entonces, ¿cómo podría ser su ciclo reproductivo?; por el otro, ¿cómo explicar la selección en términos de variaciones en competencia o en la que, además, se involucren agentes intencionales?

A pesar de estas dificultades, no han sido pocos los intentos por desarrollar teorías en las que la función sea la que dé una identidad propia a los objetos artificiales. Algunos autores han propuesto varios tipos de teorías funcionales reproductivas en las que no es necesario postular una estructura física común, sino únicamente una historia funcional común, donde también se involucra el entorno de tales objetos; tal es el caso de las «clases copiadas» de Carwford Elder (2004). Según este autor, las clases copiadas se caracterizan por las siguientes propiedades: 1. Una configuración cualitativa particular; 2. Una «función propia» que se identifica según un mecanismo de copia de miembros anteriores, con base en las consecuencias causales de las realizaciones de esos miembros, de tal modo que pueda decirse que lo que hacen sea lo que se «supone» que habrían de hacer; y 3. Un «emplazamiento históricamente apropiado» en el que se ha llevado a cabo el proceso de copia. Según Jesús Vega, en esta teoría de Elder no se cree que todos los artefactos estén bajo una clase copiada, ya que nuestras categorías comunes de artefactos son demasiado amplias y no se ajustan a los criterios estrictos de esta denominación (Vega, 2010: 327).

A pesar de esta explicación teórica, son muchas las dificultades que han encontrado los defensores de la existencia de un proceso de «copia» o, en general, de las teorías reproductivas para el caso de los artefactos. Para comenzar, ¿cómo explicarían la aparición constante de innovaciones técnicas?; y, seguidamente, no

parecen existir leyes que determinen los procesos de copia ni generalizaciones inductivas estables. Tampoco cabría hablar de reproducción de los mismos «modelos» dentro de tradiciones bien establecidas, que bastaría para motivar un proceso de copia estricto, pues distintas tradiciones podrían haber coincidido en un mismo diseño (Vega, 2010: 327).

Para terminar esta descripción del enfoque funcional, hay que resaltar que la gran diferencia entre las funciones biológicas y las artefactuales es que estas últimas involucran directamente la acción intencional. En este sentido, ¿no sería más importante estudiar con más detalle las intenciones de los agentes que participan de la creación y uso de los artefactos que la función por sí misma? Este es el asunto que enfrenta el enfoque intencional, que describiré a continuación.

2.2. Enfoque Intencional

Su tesis básica propone que un artefacto es el objeto *que es*, debido a que ha sido creado con la intención de ser precisamente ese objeto y no otro. Entre los representantes de este enfoque se encuentran Risto Hilpinen (2004) y Amie Thomasson (2007), que sostienen que lo que distingue a un artefacto de un objeto natural no es el hecho de que el primero presente propiedades funcionales, puesto que muchos objetos naturales –como los órganos– las presentan; la diferencia está relacionada, no con su presencia sino con su origen, pues en ellos –los artefactos– dichas propiedades dependen de los estados mentales de los diseñadores, productores y usuarios (Lawler, 2010b: 2).

La noción básica de las teorías intencionales es la siguiente: un ente se incluye dentro de la categoría de artefacto *x* cuando ha sido producido con la intención de que caiga bajo esa categoría, propia de los artefactos pasados similares; por esta razón, muchos autores llaman a este el enfoque «histórico-intencional» (Vega, 2009: 328). Amie Thomasson recientemente ha dado un nuevo impulso al enfoque intencional afirmando que la ontología de un artefacto «está constituida por los contenidos mentales e intencionales de sus hacedores» (2007: 53); por ejemplo, un martillo es el resultado de una intención humana de producir un objeto que pertenezca a la clase «martillo».

Según Thomasson, habría que decir que una intención como esta «no puede ser meramente entendida de manera transparente, como una intención desnuda de producir “uno de esos” –señalando hacia un ejemplo–» (2007: 58). La intención humana de hacer un objeto que pertenezca a cierta clase artificial se debe entender adecuadamente en estos términos: “[...] the relevant sort of intention to make a

thing of artifactual kind k must thus involve a substantive (and substantively correct) concept of what a k is, including an understanding of what sorts of properties are k -relevant and an intention to realize many of them in the object created” (Thomasson, 2007: 59).¹

Y luego agrega: “One other condition is also necessary: For a member of any essentially artifactual kind k to be created, it is also necessary that intention be at least largely successfully realized” (Thomasson, 2007: 59).²

En general, el enfoque expuesto por Thomasson puede resumirse, según Diego Lawler, diciendo: «[...] la existencia de un artefacto particular es el resultado de la realización de la intención de un agente, cuyo contenido comporta una idea de la clase de cosa que se produce o se trae al mundo» (Lawler, 2010b: 4). También podría escribirse de manera más precisa y formal así:

Dado un hacedor H y un artefacto x , se afirma que H produce x si se dan las siguientes condiciones:

1. H tiene la intención i de producir x ;
2. El contenido de la intención i de H comporta una idea de qué clase de cosa es x , la cual puede involucrar una o varias propiedades de x , por ejemplo, sus funciones, su forma y su estructura física, entre otras;

H realiza la intención i ;

3. La intención i se satisface con cierto éxito;
4. H está en condiciones de evaluar el grado de éxito de la satisfacción de su intención i de producir x (Lawler, 2010b: 4).

Según Jesús Vega, hay un acuerdo en que cualquier concepción intencional podría acomodar adecuadamente el requisito de novedad. Un hacedor H —un carpintero, por ejemplo—³ que tenga la intención de hacer un artefacto x —una mesa—, debe tener cierta idea sustantiva de lo que un artefacto x es —la mesa— y también cumplir exitosamente su intención i . Es determinante que quien hace el artefacto x

1 «[...] la clase relevante de intención para hacer una cosa artificial de la clase k debe, por lo tanto, involucrar un concepto sustantivo (y sustancialmente correcto) de lo que es la clase k , incluyendo un entendimiento de qué clase de propiedades son relevantes a la clase k para la especificar la pertenencia, además de la intención de realizar o plasmar muchas de esas propiedades en el objeto creado» (trad. del autor).

2 «[...] otra condición es necesaria: para crear un miembro de la clase artificial k , es necesario también que la intención sea al menos realizada de manera exitosa» (trad. del autor).

3 No es necesario que un hacedor sea un artesano individual; podría ser una organización productiva, como una fábrica, en la que las intenciones sean colectivas. De todas formas, según los defensores del enfoque intencional, el modelo funcionaría.

establezca los criterios normativos de éxito de su intención y, por ello mismo, los criterios de identidad y pertenencia a la clase artificial x (Vega, 2010: 328).

El criterio de la intención no está exento de dificultades. Acerca del enfoque intencional, Fernando Broncano (2001) hace las siguientes preguntas: ¿qué es lo que nos representamos? ¿Es el objeto?, ¿es la forma?, ¿es su materia?, ¿es el modo en que llegamos a construirlo? Y para ello propone el ejemplo del sendero construido por el uso continuo de sus habitantes y no por sus intenciones preconcebidas: “Pensemos en un grupo de cazadores y recolectores que vuelve todas las tardes a su aldea. Se representan el final del camino, se representan los paisajes que deben atravesar, quieren llegar del modo más sencillo y rápido y todos los días hacen el mismo trayecto. El resultado es un sendero que es un subproducto de sus acciones intencionales, pero que en sí mismo nunca fue intentado como tal” (Broncano, 2001: 102).

Observamos en este ejemplo que se podría poner en duda que los autores del sendero x tengan una idea sustantiva de lo que es un sendero, y que parece evidente que fue un resultado exitoso, sin establecer criterios normativos claros de su intención ni de su identidad y pertenencia a la clase artificial «sendero».

Quizá por esto mismo Jesús Vega hace los siguientes cuestionamientos:

¿En qué consiste poseer el concepto del artefacto x que es parte del contenido de la intención que guía y controla la acción de producir un «nuevo» artefacto?; ¿qué relación hay entre la idea sustantiva de x y la posesión del concepto? En segundo lugar, en el caso de la creación de «nuevos» artefactos, ¿puede decirse que hay una comprensión de las condiciones de éxito de las acciones que se emprenden en vistas a la producción de un artefacto antes de que se descubra que cierta estructura (o conjunto de patrones causales) efectivamente realiza una función? (Vega, 2010: 328).

Estas objeciones se centran en la intuición de que es dudoso, por parte del enfoque histórico-intencional, que la creación de un «nuevo» artefacto o una nueva clase artificial requiera *necesariamente* de la existencia previa de un concepto bien definido del «nuevo» objeto o clase que habrá de ser hecho, y que la hechura del artefacto o de la clase deba estar guiada precisamente por este concepto.

Recientemente Diego Lawler (2010a) ha planteado en este mismo sentido algunos cuestionamientos al enfoque histórico-intencional, defendiendo que las intenciones no están completamente formadas hasta que algún hecho, como una nueva clase artificial, no haya sido realizado completamente. Los artefactos son una parte importante de nuestra cultura material; ellos pueblan nuestro mundo ordinario, el mundo con el que básicamente interactuamos. Lawler considera, sobre la base de las contribuciones de Herbert Simon (1969), que un artefacto

debe ser visto como unas interfaces entre la estructura interna de un objeto y su medio ambiente. En particular, estas interfaces se caracterizan por un conjunto de regularidades basadas en la naturaleza misma de los objetos, y este conjunto de regularidades comprende dos tipos: 1. Patrones causales derivados del enlace entre las disposiciones causales de la estructura interna del objeto y las formas en que se lo manipula; 2. Lazos establecidos entre el objeto y un medio ambiente de agentes intencionales y acciones –disposiciones enlazadas a la construcción de planes y a las actividades orientadas a fines– (Lawler, 2010a: 601). Desde mi punto de vista, la naturaleza del objeto está determinada por ambos tipos de regularidades.

Estas objeciones podrían abonar el terreno para retomar las ideas pioneras de Herbert Simon (1969) sobre los objetos artificiales y plantear un enfoque distinto que tenga en cuenta tanto las intenciones de los agentes como la estructura material sobre la cual se ha de plasmar la transformación de esa materia, con el fin de producir un artefacto funcional. Este es el llamado *enfoque dual*, que describiré a continuación.

2.3. Enfoque Dual

Este enfoque sostiene que los artefactos poseen una doble naturaleza: son entidades materiales –objetos con descripciones físico-químicas completas– y entidades intencionales –objetos que incorporan planes de acción incrustados por sus diseñadores y que, además, ingresan como contenidos o recursos a los planes propios de acción de los usuarios, que pueden o no pueden coincidir con los planes de los diseñadores– (Lawler, 2010b: 2). En este sentido, los artefactos son seres híbridos que no pueden ser descritos exhaustivamente solo por teorías físicas causales, ya que no tendrían cabida las características intencionales; tampoco pueden ser descritos en su integridad desde la conceptualización netamente intencional, ya que su funcionalidad se tiene que plasmar en una estructura física adecuada para ella. Este enfoque requiere de mayor atención, pues es la propuesta que hago para tener una teoría más completa de las creaciones técnicas artificiales, centrándome particularmente en el trabajo de la escuela holandesa de la Universidad Tecnológica de Delft *La Naturaleza Dual de los Artefactos Técnicos* (DNTA). El programa de investigación DNTA surgió en los primeros años de la década de 2000 de la mano de los profesores Peter Kroes y Anthonie Meijers, de las Universidades Tecnológicas de Delft y Eindhoven. Este programa se concibió para trabajar de forma interdisciplinaria la ontología, la epistemología, la axiología y otros aspectos filosóficos de los artefactos técnicos, en los que deberían participar diferentes ramas de la filosofía y otras disciplinas complementarias.

El programa parte de dos supuestos: 1. Que nuestro universo humano está constituido por dos concepciones de mundo; y 2. Que estas concepciones se manifiestan efectivamente en nuestra manera de pensar, hablar y desenvolvemos. En primer lugar, existe un mundo compuesto por objetos físicos, que interactúan entre sí a través de conexiones causales en el orden físico, químico, biológico, etc.; en segundo lugar, existe otro mundo con agentes que interactúan a través de elementos mentales –individuales o colectivos– como creencias, intenciones, percepciones o deseos, que intencionalmente representan la realidad y la forma de actuar en ella. A partir de estos postulados, el programa afirma que las creaciones técnicas humanas – los artefactos– son un híbrido entre estas dos concepciones del mundo. Por ejemplo, una casa tiene elementos materiales e intencionales, pues debe ser capaz de mantenerse sobre sí misma y sostener a sus habitantes venciendo la gravedad, y debe estar construida con materiales lo suficientemente resistentes al clima y al ambiente para que pueda tener cierta duración; además, debe cumplir ciertas intenciones –fines, funciones y propósitos–, supliendo una necesidad o un deseo: crear un espacio de refugio, abrigo, comodidad o territorialidad, incluso funciones más simbólicas, como la de definir el estatus, los gustos y los rangos de sus habitantes en su cultura. Con este ejemplo de claridad se muestra que esta conceptualización mental-intencional va más allá de las intenciones de los individuos y se extiende a las entidades y grupos sociales.

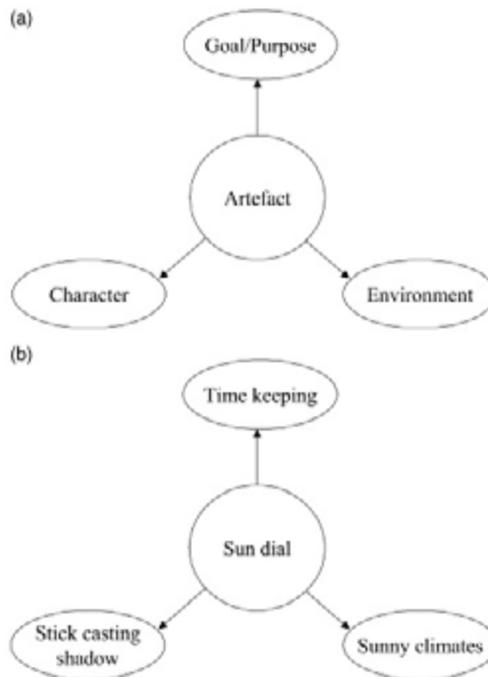
Los artefactos, al ser híbridos, no pueden ser descritos exhaustivamente con una conceptualización física causal –a través de las ciencias naturales o ingenieriles–, ya que en ellas no tienen cabida las características intencionales. Tampoco pueden ser descritos detalladamente en la conceptualización puramente intencional, ya que su funcionalidad se tiene que plasmar en una estructura física adecuada para ella (Kroes y Meijers, 2006: 4).

Debo señalar que la noción de que los artefactos tienen incorporados tanto leyes naturales como intenciones o actos humanos no es nueva, pues ya había sido presentada en el trabajo pionero de Herbert Simon: su clásico texto *The Sciences of the Artificial* (1969); así lo señala Kroes (2002), que toma la teoría de Simon para formular el programa DNTA. Este último autor afirma que una entidad artificial incorpora tanto propósitos humanos como leyes naturales; por consiguiente, podría caracterizarse atendiendo a sus funciones y a sus componentes materiales. Las primeras dependen de los objetivos o propósitos humanos asignados al artefacto, y los segundos demarcan eso que Simon llama «medio ambiente interno» o «carácter» de un artefacto. Estos componentes agrupan sus propiedades físicas y químicas, cuya interacción causal especifica su estructura y organización interna. Este concepto elemental ha sido promovido por Simon, cuando sugiere considerar los artefactos

Artefactos técnicos: ¿cuál es el enfoque más adecuado?

como «interfaces» o «puntos de encuentro» entre tres jurisdicciones: el medio ambiente externo, el medio ambiente interno y la esfera de los deseos humanos. Este autor resalta que el medio ambiente (físico) externo es muy importante para caracterizar un artefacto, y cita como ejemplo un reloj solar: el Propósito (*Purpose*) es dar la hora; el Carácter (*Character*) se refiere a su diseño físico, en este caso la barra que sirve para hacer una sombra; y el Medio Ambiente Externo (*Environment*) es el hecho de estar instalado en una región donde exista normalmente un clima soleado. Este esquema se representa en la Figura 1 (Simon, 1969).

Figura 1. Representación esquemática del análisis de Herbert Simon sobre los artefactos, con el ejemplo del reloj solar

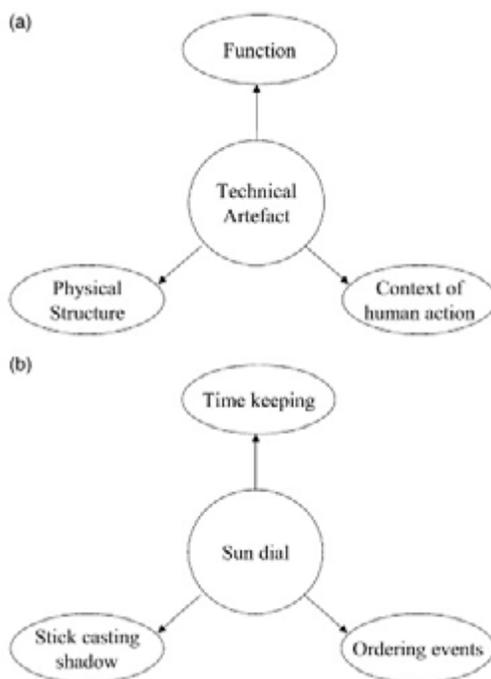


Fuente: Peter Kroes (2002). «*Design Methodology and the Nature of Technical Artifacts*». *Design Studies*. Ámsterdam. Elsevier. Vol. 23, núm. 3, mayo, p. 293.

Kroes (2002) cambia parcialmente este esquema de Simon para proponer la semilla que se convertirá en el programa DNTA, al incorporar el Contexto de

la acción humana (*Context of human action*). Según él, no tiene sentido hablar de función técnica dentro de un contexto no humano; de hecho, este contexto es una parte constitutiva determinante de una ontología de los artefactos. De esta manera recategoriza la teoría de Simon, agregándole el Contexto de la acción humana y poniendo el Carácter y el Medio Ambiente (físico) Externo en una sola clasificación, tal como aparece en la Figura 2.

Figura 2. Naturaleza dual de los artefactos técnicos, con el ejemplo del reloj solar



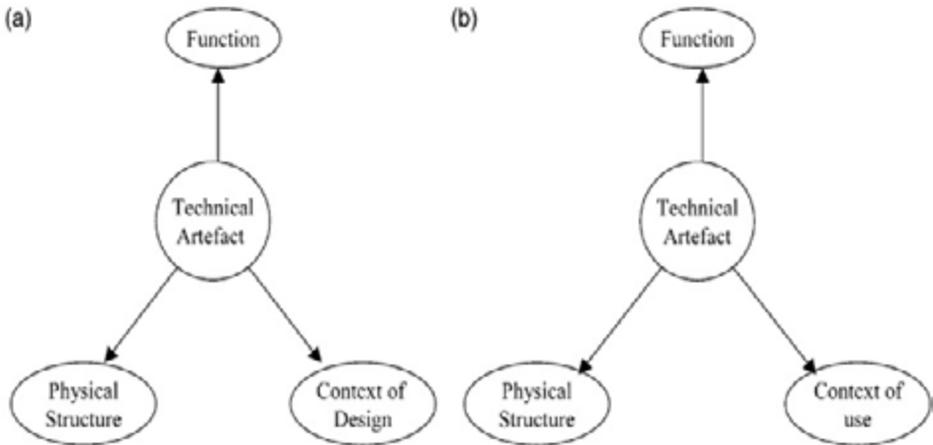
Fuente: Peter Kroes (2002). « *Design Methodology and the Nature of Technical Artifacts* ». *Design Studies*. Ámsterdam. Elsevier. Vol. 23, núm. 3, mayo, p. 293.

En este esquema, el concepto de Propósito (*Goal/Purpose*) es cambiado por el de Función (*Function*); así, se evita referirse a los artefactos como objetos que tienen un *telos*. Consecuentemente, Función solo tiene sentido dentro del contexto de la acción humana, por lo que esta noción se reemplaza por la del Medio ambiente externo.

Artefactos técnicos: ¿cuál es el enfoque más adecuado?

Agrega Kroes que el Contexto de acción humana es aún muy general, y que se pueden identificar fácilmente los dos campos en los que se divide: el Contexto de diseño (*Context of design*) y el Contexto de uso (*Context of use*) (Figura 3), donde los artefactos técnicos se manifiestan a sí mismos en diferentes sentidos (2002). En el Contexto de diseño el énfasis principal reside en cómo construir el sistema físico del objeto para realizar una función; esta función a veces es descrita en términos de una lista de especificaciones que un objeto tiene que satisfacer; aquí encontramos lo que Simon llama «medio ambiente interno» del artefacto. En el Contexto de uso, el «medio ambiente externo» se representa a sí mismo; además, la función de un artefacto en relación con la realización de sus fines prima sobre su constitución física (Kroes, 2002: 297).

Figura 3. Artefactos técnicos y sus contextos de diseño y de uso



Fuente: Peter Kroes (2002). « *Design Methodology and the Nature of Technical Artifacts* ». *Design Studies*. Ámsterdam. Elsevier. Vol. 23, núm. 3, mayo, p. 293.

Ahora, aunque aparentemente los artefactos estén constituidos en su ontología por tres ramas, es fácil ver que tanto las Funciones como los Contextos de acción humana hacen parte del universo intencional humano. Si acudimos a la teoría de la intención colectiva de John Searle (1997), se puede demostrar que están ontológicamente del lado de los objetos mentales. De esta manera quedan establecidas dos naturalezas ontológicas de los artefactos: la de origen mental-intencional, señalada en las Funciones y los Contextos de acción humana, y la de

origen material, formada por la estructura, con sus cualidades físicas y químicas sumergidas dentro de un mundo causalmente cerrado.

2.3.1. Cualidades del Programa Dual

El programa dual es interesante porque, por un lado, pone el problema de las acciones técnicas en términos de intenciones, intentando crear una teoría coherente sobre la acción intencional. Recordemos que el mundo intencional de un agente o grupo de agentes es aquel que en un principio imagina y proyecta un artefacto para que actúe en el mundo material. Justamente la innovación y la creatividad mental –colectiva o individual– son las que permiten superar los obstáculos causales que impone el mundo natural. Por otro lado, el programa dual resalta la importancia del papel del artesano, diseñador o ingeniero, los encargados de un proceso de producción intencional que progresivamente explota las posibilidades del mundo físico a partir de representaciones basadas en el mejor conocimiento posible. Con esto deseamos la noción de que los artefactos son solo un encuentro entre una forma ideal platónica y una materia amorfa y dócil.

El programa dual también es interesante por la respuesta que ofrece a las preguntas propuestas por Fernando Broncano (2008): *¿podrían ser las intenciones independientes de la estructura?* O, por el contrario, *¿determina una estructura las intenciones de uso?* Estas preguntas se refieren al problema de la desconexión que puede haber entre las estructuras y las intenciones, de forma similar al problema mente-cuerpo, y específicamente al problema de la causación mental que existe en filosofía de la mente.⁴ Como mencioné anteriormente, Pieter Vermaas y Wybo Houkes (2006) acudieron al concepto de «función técnica» como puente levadizo entre dos mundos aparentemente desconectados; es decir, que aunque los artefactos tienen dos componentes distintos –estructurales e intencionales–, están unidos por una función usada como enlace de ellos, pero que logra mantener separadas sus dos ontologías.

Vermaas y Houkes desarrollaron recientemente una teoría dual más elaborada: la teoría de la función ICE (intencional, causal y evolutiva), para definir cómo se hace la atribución de funciones a un artefacto. Presentada en 2006, es una evolución del programa original DNTA, y está basada en las versiones abstractas de tres teorías generales de la función, disponibles en la literatura filosófica anglosajona: Karen Neander (1991), Robert Cummins (1975) y Ruth Garreth Millikan (1984): las teorías

4 El problema de la causación mental busca solucionar la pregunta de cómo las entidades mentales –intenciones o deseos– pueden actuar efectivamente en un mundo material causalmente cerrado.

Artefactos técnicos: ¿cuál es el enfoque más adecuado?

intencionalista (*I*), del papel causal (*C*) y evolucionista (*E*). Estas propuestas son incluidas en una perspectiva de acción teórica, y se combinan así:

Un agente *a* adscribe (atribuye) la capacidad a ϕ como una función a un artefacto *X*, relacionada con un plan de uso *P* para *X* y relacionada con una teoría *A*, si:

I (intencional): el agente *a* tiene la capacidad –creencia– de que el artefacto *X* tiene la capacidad para la función ϕ cuando es manipulado en la ejecución del plan de uso *P*, y el agente *a* tiene la contribución –creencia– de que si esta ejecución de *P* conduce exitosamente a sus objetivos, el éxito se debe en parte a la capacidad de *X* para ϕ .

C (papel causal): el agente *a* puede justificar estas dos creencias sobre la base de la teoría *A*.

E (evolucionista): los agentes *D*, que desarrollaron el plan *P*, han seleccionado intencionalmente el artefacto *X* por la capacidad para la función ϕ , y han comunicado intencionalmente *P* a otros agentes *U* (Vermaas y Houkes, 2006: 9).

La condición *I* expresa que en la atribución de funciones de un artefacto, un agente *a* debe creer que el artefacto tiene la capacidad para la función ϕ cuando es manipulado según un plan, y que el artefacto tiene la capacidad de contribuir a realizarlo. Segundo, como lo expresa la condición *C*, el agente debe ser capaz de justificar esas creencias, por ejemplo, mediante una teoría científica. Por último, también se requiere de la condición *E* para que los diseñadores comuniquen a sus futuros usuarios *U* que ellos han producido o seleccionado ciertos artefactos para las capacidades correspondientes a sus funciones (Vermaas y Houkes, 2006: 9). Las ventajas de esta teoría son significativas, como lo ha señalado Broncano (2008), ya que admiten un cierto nivel de normatividad; el éxito de los artefactos se explica por la doble fuente de la intención de uso; además, tienen la capacidad explicativa de la selección de artefactos en un determinado medio.

En este sentido, a las preguntas *¿podrían ser las intenciones independientes de la estructura?*; o, por el contrario, *¿determina una estructura las intenciones de uso?*, el programa DNTA podría responder que efectivamente hay una comunicación bidireccional entre las intenciones y la estructura, comenzando porque las intenciones actúan con base en las representaciones y el conocimiento del mundo material, para así evaluar las posibilidades de transformación del mismo. No se puede perder de vista que en la creación de un artefacto pueden surgir nuevas restricciones materiales, especialmente las que se refieren a las limitaciones de las leyes causales y la composición de la estructura de los materiales usados.

A pesar de estas ventajas, se puede ver que el programa DNTA parte de supuestos que pueden ser problemáticos; en particular, deja la sensación de ser una teoría esencialista en la que los artefactos podrían tener propiedades intrínsecas o

propiedades dependientes de respuestas o dependientes del origen. A continuación veremos con más detalle las limitaciones que parecen surgir con las teorías del programa DNTA.

2.3.2. Algunas críticas al Programa Dual

En la presentación misma del programa, Carl Mitcham (2002), filósofo estadounidense de la tecnología, hace importantes cuestionamientos que incluyen los términos usados en él. Considera Mitcham que cuando el programa se nombra como una teoría dualista, parece reflejar el viejo dualismo mente-cuerpo, esta vez en los artefactos. Por otro lado: ¿no podrían ser tres, cuatro o más las naturalezas?, ¿por qué solo dual? Este autor también señala que cuando se nombra al proyecto como «naturaleza», parece remitir a un cierto tipo de esencialismo poco aceptado en la filosofía contemporánea por la dificultad que trae esta noción, y propone usar un término distinto que no traiga la carga semántica esencialista de la tradición clásica y moderna; también pregunta: *¿por qué artefactos técnicos y no de otro tipo? ¿No todos los artefactos son técnicos?* Si es así: *¿por qué no decirles simplemente artefactos?* Y si no lo es: *¿qué pasa con los otros tipos?* Finalmente, objeta que a los artefactos no se les asignan descripciones más precisas: por ejemplo, «máquinas», «herramientas», «estructuras», «aplicaciones», «obras de arte», «poemas», etc. (2002).

Peter Kroes y Anthonie Meijers (2002) responden de forma sintética los cuestionamientos de Carl Mitcham: en cuanto al hecho de llamar a los objetos artificiales «artefactos técnicos», dicen que esto delimita el problema a los artefactos que diseñan y desarrollan los ingenieros; así, las obras de arte y los poemas no harían parte del programa. El término «artefacto técnico» es usado para distinguirlo de los artefactos sociales, como los matrimonios, las instituciones o las normas.

En cuanto al parecido con el dualismo cartesiano del clásico problema mente-cuerpo, los autores responden que hay una importante diferencia, porque es diferente al de la causación mental en la filosofía de la mente, ya que se refiere más bien a que las propiedades físicas de los artefactos no se pueden reducir a propiedades simplemente intencionales. Debido a esto, no hay una similitud directa con el problema de la filosofía de la mente (Kroes y Meijers, 2002).

En lo concerniente a la crítica de por qué una naturaleza dual y no triple –o incluso mayor–, Kroes y Meijers responden que existe una gran división entre las propiedades intencionales y no intencionales de los artefactos, y que otras de sus propiedades y caracterizaciones pueden perfectamente ser subsumidas bajo estas

Artefactos técnicos: ¿cuál es el enfoque más adecuado?

dos categorías fundamentales; por último, agregan que usar el término «naturaleza» no tiene por qué ser problemático, pues se refiere al «carácter fundamental» de las cuestiones ontológicas de los artefactos, y que, por lo tanto, no debe ser abandonado (2002).

No obstante, la crítica reciente más atractiva que he encontrado al programa DNTA proviene del español Fernando Broncano (2008), que afirma que la teoría ICE parece responder bien en cuanto a que explica a través de una cierta «selección natural» las condiciones de éxito que hacen de un artefacto un posibilitador, pero que no es tan exitosa cuando define esas condiciones independientes del contexto, o solamente como un parámetro externo. La teoría ICE y otros acercamientos filosóficos del programa tienen, en su análisis, ese lastre del atomismo de los artefactos, similar al conocido en el análisis lógico del lenguaje. Debemos que tener en cuenta que nada puede ser artefacto sin la intervención de los seres humanos; por lo tanto, no existen artefactos aislados, y al ver este asunto con más cuidado se observa que los artefactos nacieron en *redes de artefactos*. Un ejemplo de esto es un auto de carreras estacionado en las aisladas estepas de Mongolia: allí no existen carreteras, ni combustible, ni talleres, ni mecánicos que logren ponerlo en marcha; en este caso, el auto no es un artefacto por sí mismo, sino que su existencia como tal depende del contexto. Esto muestra que para que existan los artefactos se requiere de los seres humanos, no solo porque están concebidos, diseñados y ejecutados por ellos, sino porque requieren de mantenimiento para que perduren en el tiempo. En estos casos, dice Broncano, estas «redes de artefactos» tienen su sustento en las prácticas humanas que se sustentan en los aspectos materiales de tales prácticas. No podemos olvidar que nuestra cultura es tanto informacional como material, ya que nuestros símbolos e imaginarios están plasmados en el «invernadero» artefactual donde vivimos. La mayor parte de lo que conocemos de los antiguos egipcios o de los mayas es justamente los productos de sus acciones técnicas: sus artefactos. En esta medida Broncano tiene razón cuando afirma: «Un artefacto está inserto en un nudo de relaciones de distintos órdenes con otros artefactos: relaciones de intercambio de materia, energía o información, relaciones de composición, relaciones de suposición [...]» (Broncano: 2008, 22). No se trata solo de elaborar un plan y creer que el plan puede ser llevado a cabo por un artefacto X de acuerdo con cierta teoría A , como lo plantea la teoría ICE: aquí la idea de plan P , artefacto X y teoría tecnológica justificadora A deben ser situados en el contexto que requiere la solución: no hay un espacio platónico de soluciones, sino un paisaje lleno de sendas que han de ser exploradas para ser comprendidas. Las trayectorias de los diseños encadenan las soluciones de modos que no pueden explicarse en términos puramente autónomos, como si hubiera principios de evolución de las máquinas (Broncano: 2008, 31).

Aunque Peter Kroes ya había mencionado las condiciones de contexto a través de las nociones del Contexto de uso y el Contexto de diseño (2002), sí es cierto que el planteamiento de la teoría de las funciones ICE no menciona explícitamente las condiciones de uso que determinan la función de un artefacto –y también sus propiedades físicas–; de ahí que las críticas de Broncano sean justificadas.

Para responder de alguna manera a esta crítica –la de no tener en cuenta las condiciones de entorno social–, Marcel Scheele (2006), de la Universidad Tecnológica de Delft, argumenta que no se puede entender la noción de función propia (*proper function*) de un artefacto sin los elementos sociales, ya que en muchos casos su uso colectivo termina determinando su función. Las funciones de los artefactos están relacionadas con los hechos sociales, por el mismo uso social que se les da. Propone entonces mejorar la teoría ICE teniendo en cuenta las condiciones sociales, debido principalmente a que la atribución de funciones que se le da a los artefactos está constituida necesariamente por intenciones colectivas (Scheele, 2006: 26). Sin embargo, aclara Scheele, si bien las condiciones sociales son *necesarias* para la constitución de una teoría de la función de los artefactos, no son *suficientes*. Sobre estas consideraciones, Beth Preston, de la Universidad de Georgia, ha aclarado que, en general, Scheele tiene razón en sus planteamientos para mejorar la teoría ICE del programa DNTA, pero lleva aún más lejos la noción de condiciones sociales al afirmar que no solo en algunos casos el contexto social es una condición necesaria para determinar la función, sino que debe aplicarse en *todos* los casos (Preston, 2006: 41).

Recientemente Pablo Schyfter (2009), de la Universidad de Edimburgo, ha revisado los planteamientos principales del programa DNTA –la ontología, las funciones propias y la normatividad–, y ha afirmado que el programa dual no ha problematizado lo suficiente los fenómenos sociales. Afirma que se pueden usar las tesis del *Programa Fuerte* sobre las instituciones sociales, que pueden ayudar a entender mejor la naturaleza de las tecnologías materiales. Basado en el trabajo de Martin Kusch (1997), Schyfter argumenta que los artefactos hacen parte de las «clases artificiales» (*artificial kinds*) que, según él, ofrecen una elaboración útil sobre la importante cuestión que están desarrollando los teóricos del programa dual. En cuanto a la ontología de los artefactos, este autor afirma que, si bien los artefactos existen en el tiempo y el espacio como elementos materiales, su estatus ontológico es un producto de las instituciones sociales, y no que existen como artefactos por fuera de las prácticas sociales (Schyfter, 2009: 108). De esta manera, la ontología de un artefacto no será dual –material e intencional– sino únicamente social, es decir, se desarrollará en el ámbito de las intenciones colectivas.

Artefactos técnicos: ¿cuál es el enfoque más adecuado?

Debo aclarar que, si bien el sociologismo de Marcel Schyfter puede reconsiderar las condiciones de contexto de un artefacto, la teoría del programa dual parece ser más sugestiva en el sentido de que las condiciones de contexto, si bien son *necesarias*, no son *suficientes* para tener una teoría coherente de los artefactos. Si aceptáramos su propuesta, quedarían en el aire estas preguntas: *¿cómo es posible que hechos sociales causen efectos causales?*; *¿un artefacto, no puede ser individual?* De cierta manera, asociar el ser de los artefactos a «causas sociales» es un tipo de reduccionismo. ¿De qué manera es posible que los hechos sociales tengan una influencia causal sobre las acciones humanas? Parece que hasta el momento la visión sociológica no ha podido responder esta pregunta.

Por esta razón, defendiendo las críticas de Broncano y los aportes de Scheele, pero no descarto la teoría dual de los artefactos técnicos, sino que propongo la modificación parcial de la teoría ICE. Tal como lo menciona este último, es posible cambiar la tercera condición aquí descrita –*E*: evolutiva–, que tiene que ver con la historia del diseño del artefacto; esta condición puede ser modificada para incluir los aspectos sociales de la atribución de funciones (Scheele, 2006: 34).

En su forma actual, en la tercera condición de la teoría ICE, el diseñador es privilegiado respecto a la adscripción de funciones, debido a que él o el equipo de diseñadores son los que intencionalmente seleccionan el artefacto para la capacidad φ y explican la manera correcta de usarlo a través de un acto de comunicación. El diseñador no necesita ser privilegiado en este sentido: hay casos en los cuales las intenciones de los diseñadores para atribuir funciones no son las más relevantes.

2.3.3. Aportes al Enfoque dual

Considero que las críticas y aportes de Fernando Broncano, Marcel Scheele, Beth Preston, Pablo Schyfter y otros autores sobre la desatención de las condiciones de contexto, están relacionadas con el problema de la intención. La teoría dual supone que la intención para formular una función en un artefacto está principalmente en los diseñadores; sin embargo, vamos a encontrar que la intención está repartida entre los diseñadores y los usuarios, eso sí, en diferentes proporciones según el caso particular. Por ejemplo, Scheele (2005; 2006) señala dos ejemplos: una argolla de alpinismo en forma de ocho y una iglesia medieval, en los cuales los usuarios hicieron caso omiso de las intenciones de los creadores y utilizaron los objetos de una forma alternativa, con funciones tan «propias» (o apropiadas) como las del uso previsto por el diseñador. Esta es la posibilidad que se puede incorporar a la teoría ICE (Scheele, 2005: 58). En otro ejemplo, el diseño de una casa, el diseñador –un

arquitecto en este caso— ha concebido la distribución de los espacios físicos según sus intenciones, que considera las más adecuadas; sin embargo, al momento de habitar dicha casa, los habitantes empezarán a usar los espacios según sus gustos y necesidades, posiblemente harán incluso redistribuciones para lo que consideran lo más adecuado; es posible que las funciones que cumplan los espacios interiores se hayan transformado de una forma irreconocible para el diseñador original. También vamos a encontrar casos de los artefactos sociales con intencionalidad colectiva, en los que prácticamente no existen los diseñadores, como en el ejemplo del sendero propuesto por Fernando Broncano (2001).

Entramos entonces en el problema de cómo explicar una intención colectiva y la manera como se pueden comunicar las intenciones de los usuarios con los creadores. La respuesta que se me ocurre es recurrir a las «condiciones de contexto». Solo con los referentes de estas condiciones —sociales, culturales, ambientales, normativos, etc.— podría ser posible la comunicación entre las intenciones de los usuarios y los diseñadores. Ilustro esta idea con un ejemplo: el diseño de un filtro de agua familiar; aunque para ello han existido muchas soluciones en la historia, ahora lo interesante sucede cuando se restringe el problema: no se trata de diseñar *cualquier* filtro de agua para *cualquier* familia: aquí se pide purificar el agua proveniente de pozos subterráneos para las familias de las rancherías de la desértica región del norte de La Guajira colombiana, con un artefacto que sea lo suficientemente resistente y liviano para ser usado por cualquiera, de fabricación económica, con repuestos y material filtrante de remplazo fáciles de conseguir en el entorno. Aquí observamos que el ingeniero o ingenieros que emprendan el diseño de esta solución tendrán que usar más que sus intenciones y deseos, y tener en cuenta necesariamente los condicionantes del contexto. De esta manera, con plena seguridad, las intenciones de los ingenieros con los futuros usuarios podrán ser compartidas. A este punto llega, pues, la importancia de las condiciones de contexto: se trata, nada más y nada menos, de lo que permite que compartamos las intenciones, para así construir el mundo artificial colectivo en el que los seres humanos nos podamos desenvolver.

De esta manera, las condiciones de contexto, que aparentemente eran periféricas para las teorías de los artefactos —como la del enfoque dual—, serán las que finalmente cohesionarían las intenciones con las propiedades de los materiales.

3. Conclusiones

En el artículo mostré que la función por sí misma no sería suficiente para dar una descripción completa de un artefacto; además, dicha función no sería una

Artefactos técnicos: ¿cuál es el enfoque más adecuado?

característica proveniente una selección natural causal –como en los seres vivos–, sino de las acciones intencionales de los agentes que participan en su creación. En cuanto al enfoque intencional, es evidente que se requiere de acciones intencionales para realizar un artefacto determinado y no otro; sin embargo, las teorías histórico-intencionales plantean el problema de tener un concepto claro y bien definido, lo que me llevó a afirmar que la creación de un artefacto es una comunicación bidireccional entre las intenciones y los materiales y no solo la aplicación de una forma ideal platónica sobre una masa amorfa. En consecuencia, no es conveniente enfocarnos únicamente en las «funciones» o «intenciones» para formular una teoría general sobre los artefactos técnicos, sino en una teoría dual que no deje por fuera los elementos materiales y estructurales, pero que tenga coherencia con los elementos simbólicos y contextuales.

Como consecuencia, presenté una descripción y una discusión detalladas de la propuesta del *enfoque dual* planteado por la escuela holandesa, con sus múltiples fortalezas y deficiencias –manifestadas, estas últimas, principalmente, en el aire esencialista de su ontología y el descuido en la mención de las condiciones de contexto–. Como resultado, propuse una modificación parcial de la teoría ICE (intencional, causal, evolutiva), hecha en 2006, en el mismo sentido de Marcel Scheele, modificando la tercera condición –el carácter evolutivo–, para anotar las condiciones de contexto; también sugerí un cambio en la suposición de que las intenciones de un artefacto solo se encuentran en los diseñadores, y propuse que están repartidas entre los usuarios y los creadores –diseñadores–. Esta suposición plantea el problema de cómo explicar una intención colectiva y la manera como se pueden comunicar las intenciones de los usuarios con los creadores; la respuesta que ofrecí fue la de recurrir a las «condiciones de contexto», ya que solo con sus referentes –sociales, culturales, ambientales, normativos, etc.– puede ser posible la comunicación entre las intenciones de los usuarios y los creadores.

En definitiva afirmo que el enfoque más acertado es el *enfoque dual*, es decir, que es adecuado pensar que los artefactos técnicos son entidades híbridas entre elementos mentales-intencionales y elementos físico-estructurales cohesionados ontológicamente por las condiciones de contexto determinadas por nuestro universo simbólico humano.

Bibliografía

1. BRONCANO, F. (2001) *Mundos artificiales. Filosofía del cambio tecnológico*. Barcelona. Paidós.

2. BRONCANO, F. (2008) In media res: cultura material y artefactos. *ArtefaCToS*. Madrid. Universidad Carlos III. Vol. 1, núm. 1, noviembre, págs. 18-32.
3. CUMMINS, R. (1975) Functional Analysis. *The Journal of Philosophy*. Nueva York. Columbia University Press. Vol. 72, núm. 20, págs. 741-765.
4. DOMÍNGUEZ, R. (2010) *El diseño industrial en la sociedad de consumo: Su rol en la configuración funcional y en la representación estética de los artefactos*. Medellín. Fondo Editorial ITM.
5. ELDER, C. (2004) *Real Natures and Familiar Objects*. Cambridge. The MIT Press.
6. HILPINEN, R. (2004) Artifact. En: Edward N. Zalta, ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Sitio web: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. En: <http://plato.stanford.edu/entries/artifact/>. Recuperado: 20 abril 2009.
7. KROES, P. (2002) Design Methodology and the Nature of Technical Artifacts. *Design Studies*. Ámsterdam. Elsevier. Vol. 23, núm. 3, págs. 287-302.
8. KROES, P. y MEIJERS, A. (2002). Reply to Critics [Carl Mitcham, David Baird y Daniel Rothbart]. *Techné: Research in Philosophy and Technology*. Blacksburg. Virginia Tech Press. Vol. 6, núm. 2, invierno, págs. 34-43.
9. KROES, P. y MEIJERS, A. (2006). The dual nature of technical artifacts. *Studies in History and Philosophy of Science, Part A*. Londres y Ámsterdam. Elsevier. Vol. 37, núm 1, marzo, págs. 1-4.
10. KUSCH, M. (1997) «The Sociophilosophy of Folk Psychology». *Studies in History and Philosophy of Science, Part A*. Londres y Ámsterdam. Elsevier., núm, 28, , págs. 1-25.
11. LAWLER, D. (2010a) «La creación de clases artefactuales». En: C. Lorenzano y P. Lorenzano, eds. *Libro de abstracts y resúmenes*. III Congreso Iberoamericano de Filosofía de la Ciencia y la Tecnología. Buenos Aires. Universidad Nacional de Tres de Febrero (EDUNTREF). Págs. 600-602.

12. LAWLER, D. (2010b) «Intenciones y artificios». *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS)*. Buenos Aires. Vol.5, núm. 14, abril, págs. 117-124.
13. MILLIKAN, R. G. (1984) *Language, Thought, and Other Biological Categories: New Foundations for Realism*. Cambridge. The MIT Press.
14. MITCHAM, C. (1989) *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* (trad. C. C. Stingl). Barcelona. Anthropos.
15. MITCHAM, C. (2002) Do Artifacts Have Dual Natures? Two Points of Commentary on the Delft Project. *Techné: Research in Philosophy and Technology*. Blacksburg. Virginia Tech Press. Vol. 6, núm. 2, invierno, págs. 1-4.
16. NEANDER, K. (1991) Function as Selected Effects: The Computational Analyst's Defense. *Philosophy of Science*. Chicago. The University of Chicago Press. Vol. 58, núm. 2, junio, págs. 168-184.
17. PARENTE, D. (2010) «La idea de malfunción en artefactos técnicos». *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS)*. Buenos Aires. Vol.5, núm. 14, abril, págs. 1-8.
18. PRESTON, B. (2006) Social Context and Artifact function. *Studies in History and Philosophy of Science, Part A*. Londres y Ámsterdam. Elsevier. Vol. 37, núm 1, marzo, págs. 37-41.
19. SCHEELE, M. (2006) Function and Use Technical Artifacts: Social Conditions of Function Ascription. *Studies in History and Philosophy of Science, Part A*. Londres y Ámsterdam. Elsevier. Vol. 37, núm 1, marzo, págs. 23-36.
20. SCHYFTER, P. (2009) The Bootstrapped Artifact: A Collectivist Account of Technological Ontology, Functions, and Normativity. *Studies in History and Philosophy of Science, Part A*. Londres y Ámsterdam. Elsevier». Vol. 40, núm. 1, marzo, págs. 102-111.
21. SEARLE, J. (1997) *La construcción de la realidad social*. Barcelona. Paidós.
22. SIMON, H. (1969) *The Sciences of the Artificial*. Cambridge. The MIT Press.

23. THOMASSON, A. (2007) Artifacts and Human Concepts. En: E. Margolis y S. Laurence. *Creations of the Mind*. Oxford. Oxford University Press. Págs. 52-73.
24. VEGA, J. (2007) La sustancialidad de los artefactos. En: Diego Parente, ed. *Encrucijadas de la técnica: Ensayos sobre tecnología, sociedad y valores*. La Plata. Universidad Nacional de La Plata (EDULP).
25. VEGA, J. (2010) Estado de la cuestión: Filosofía de la tecnología. *Theoria*. País Vasco. Universidad del País Vasco. Núm. 66, págs. 323-341.
26. VERMAAS, P. y WYBO H. (2006) Technical Functions: A drawbridge between the intentional and structural natures of technical artifacts. *Studies in History and Philosophy of Science, Part A*. Londres y Ámsterdam. Elsevier. Vol. 37, núm 1, marzo, págs. 5-18.
27. WRIGHT, L. (1976) *Teleological Explanations: An Etiological Analysis of Goals and Functions*. Berkeley. University of California Press.

Tiempo cíclico e instante en Cien Años de Soledad*

Cyclical time and instant in One Hundred Years of Solitude

Por: Carlos Másmela Arroyave

Grupo de investigación: Filosofía Antigua

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

bdiaz@une.net.co

Fecha de recepción: 20 de octubre de 2010

Fecha de aprobación: 22 de marzo de 2011

Resumen: El transcurrir eónico del tiempo traza un destino marcado por la imposibilidad de ajustarse a la secuencia cronológica del tiempo, y la frustración y el temor de la estirpe Buendía reflejan su impotencia para experimentar un tiempo decisivo o kairológico que se aparta del cronológico. Dicho destino es como un torbellino que se desgasta y deteriora progresivamente en su eje hasta la catástrofe. Se evidencia el des-atino del hombre por no disponer de la ocasión propicia que corresponda al caso de una oportunidad, cuando Macondo es devastado por el desgaste del eje. Su devastación, incaptable justo en el momento caótico del instante, deja entrever al mismo tiempo la supresión total del poder-ser del hombre.

Palabras clave: Tiempo cíclico, tiempo cronológico, tiempo acrónico, tiempo justo, instante, kairós, ocasión propicia, oportunidad, destiempo, desgaste, destino, fracaso, continuidad, discontinuidad.

Abstract: The eonic passing of time draws a destiny marked by the impossibility of adjusting to the chronological sequence of time, and the frustration and the fear of the Buendía lineage reflect their impotence to experiment a decisive and kairological time which deviates from the chronological one. The said destiny is like a Maelström that progressively wears out and deteriorates on its axis until it reaches catastrophe. The blunder of man is evidenced due to the lack of the propitious occasion that would correspond to the case of an opportunity, when Macondo is devastated by the wearing-out of the axis. Its devastation, imperceptible just in the chaotic moment of the instant, enables one, at the same time, to make out the total suppression of man's power to be.

Key words: Cyclical Time, Untimely Time, Chronological Time, Right Time, instant, Kairos, proper occasion, Opportunity, untimely, wearing-out, Fate, Failure, Continuity and Discontinuity.

* Conferencia dictada en la Universidad de Estocolmo (Suecia) el 15 de octubre de 2005. está vinculado al grupo de investigación: Filosofía y Literatura inscrito en Colciencias.

Una posible comprensión del tiempo en *Cien años de soledad* conduce inicialmente a preguntar por el significado del título de esta obra. En ella no se trata de un tiempo cronológico, en el sentido de una narración sobre la secuencia temporal y el progreso irreversible de acontecimientos, o bien, de una sucesión cronológica del tiempo en la que ellos se realizan, sino del despliegue envolvente del transcurrir del tiempo mismo, entendido como el tiempo cíclico que genera el sino trágico de la familia *Buendía* y en el que se desenvuelve el borrascoso circular de Macondo. El destino fatídico de sus personajes está sujeto a la constante presencia de un tiempo circundante y devastador, en cuyo poder destructor aparece la discontinuidad amenazante del “diente que corroe todas las cosas”, y en cuyo avasallamiento sobreviene la devastación final de Macondo. “Cien años” no mienta un concepto cuantitativo de tiempo ni es un relato sobre lo pasado en un determinado lapso de tiempo, sino que indica la perdurable e inseparable soledad compartida que se extiende por entre toda la dinastía de los Buendía.

Pero, ¿qué podría significar entonces la “soledad” de los cien años? Ella alude al ensimismamiento de la familia Buendía, ocasionado por su sentimiento de culpa y por su fallida apertura al mundo. Su atmósfera solitaria no sólo refleja su incapacidad de amor y comunicación, sino también, y sobre todo, su impotencia para abrirse a la posibilidad de la transformación y continuidad de un tiempo histórico, en el que los hombres puedan ocasionar sucesos no repetibles que los renueven y cambien su mundo. Los “Cien años de soledad” de la familia Buendía dan a conocer el tiempo predestinado de su aparecer en el acaecer reiterativo de su destino.

El sino fatídico de su estirpe no obedece a un tiempo donde es posible fijar la continuidad de un orden que debe ser producido siempre de nuevo, sino a la discontinuidad y descronolización de un presente en cuya contemporaneidad pasado y futuro aparecen incorporados y entremezclados, perdiéndose así el carácter de tránsito entre ellos. El pasado y el futuro recién se experimentan gracias a la circularidad de repeticiones y retornos que abarca todo presente, dentro del cual se distienden ambas dimensiones. El presente global constituye el umbral desde el que puede avizorarse *al mismo tiempo* el presente de un incuestionado pasado mítico que no desaparece en él y el presente de un futuro quimérico. Así lo expresa García Márquez: “Años después, frente al pelotón de fusilamiento, Arcadio había de acordarse del temblor con que Melquíades le hizo escuchar varias páginas de su escritura impenetrable, que por supuesto no entendió, pero que al ser leídas en voz alta parecían encíclicas cantadas” (García Márquez, 1967: 68)

Con la aparición de nuevos integrantes de la familia *Buendía* se revive la idiosincrasia de sus antepasados y se hace presente el solitario mundo de sus

recuerdos. “Muchos años después, frente al pelotón de fusilamiento, el coronel Aureliano Buendía había de recordar aquella tarde remota en que su padre lo llevó a conocer el hielo” (García Márquez, 1967: 69)

El presente de un pasado que no podía haber sido otro, es *presentificado* por el recuerdo anticipado, de tal modo que suprime la secuencia ininterrumpida del tiempo en que el pasado simplemente deja de ser, y anula con ello la posibilidad de experimentar un cambio epocal y, con ello, el surgimiento de algo nuevo. En su lugar el pasado se interpone en el presente y se afianza en éste de manera reiterada: “Aureliano, que no tenía entonces más de cinco años, había de recordarlo por el resto de su vida como lo vio aquella tarde, sentado contra la claridad metálica y reverberante de la ventana... José Arcadio, su hermano mayor, había de transmitir aquella imagen maravillosa como un recuerdo hereditario, a toda su descendencia.” (García Márquez, 1967: 13).

La presencia de un pasado que no cesa de ser en el presente, se revela en los muertos que continúan envejeciendo o que prosiguen en el mundo de los vivos: “... habría estado en la muerte [Melquíades], en efecto, pero había regresado porque no pudo soportar la soledad” (García Márquez, 1967: 49). Lo mismo sucede con Prudencio Aguilar, muerto por José Arcadio Buendía, a quien “atormentaba la inmensa desolación con que el muerto lo había mirado desde la lluvia, la honda nostalgia con que añoraba a los vivos” (García Márquez, 1967: 27). Después de su muerte Úrsula y Amaranta le construyen “un cobertizo de palma para protegerlo del sol y la lluvia” (García Márquez, 1967: 74). El pasado sólo deja de suceder y el volverse atrás de los recuerdos queda suspendido con la peste del insomnio, pues éste genera la densa oscuridad del olvido y ocasiona, con ello, la omisión del tiempo transcurrido.

Por su parte, el presente del futuro no despunta hacia lo nuevo ni es el presente de un futuro posible que será otro que el pasado, sino que se manifiesta como un presente preexistente, anunciado por medio de los presagios de Úrsula y de las predicciones fallidas de Pilar Ternera con sus cartas. En este sentido, el futuro contingente que descolla en la novela es siempre indicio de frustración y de temor. Así, cuando José Arcadio emprende la temeraria aventura que lo lleva a entrar en contacto con la civilización y a pesar de que lo esencial para él “es no perder la orientación” (García Márquez, 1967: 17), su travesía está condenada al fracaso, pues se da cuenta de que “Macondo está rodeada de agua por todas partes” (García Márquez, 1967: 18). “...nunca llegaremos a ninguna parte, [...] aquí nos hemos de podrir en vida sin recibir los beneficios de la ciencia” (García Márquez,

1967: 19), deploraba Úrsula ya que entendía que la única trocha que los sacaría de Macondo los conduce al pasado y por “el camino de regreso a casa” (García Márquez, 1967: 16).

A esta frustración de proyectar el futuro se suma el terror arraigado en él a causa del destino aciago que intimida a la familia Buendía, como castigo por sus relaciones incestuosas: el hijo con cola de cerdo. Su culpa, acompañada de soledad y de frustración, genera el rasgo irresoluto inherente al futuro incierto de la estirpe de los Buendía. “La incertidumbre del futuro les hizo volver el corazón hacia el pasado (García Márquez, 1967: 343), reproducido como lo que en ese entonces era futuro. Al presente de lo venidero es extraño un mundo que de repente deviene otro, pues en la soledad de los cien años no hay sucesos que abran nuevos horizontes.

El tiempo desplegado en los “cien años de soledad” es un tiempo que retorna periódicamente, en el que todo se repite y de cuya reiteración se percata Úrsula. Ella se convierte en testigo del movimiento autorreferente de su circularidad, puesto que es quien vislumbra en sus repeticiones y retornos el todo circundante que envuelve a la familia Buendía como un torbellino, y que se cierne sobre la desmembración del acaecer temporal de lo que ocurre en su mundo: “Ya esto me lo sé de memoria... Es como si el tiempo diera vueltas en redondo y hubiéramos vuelto al principio” (García Márquez, 1967: 169). Ella es previsoras del desenrollamiento cíclico que, en su movimiento, retorna en sí mismo: “Úrsula confirma su impresión de que el tiempo estaba dando vueltas en redondo” (García Márquez, 1967: 192), y se estremece “con la comprobación de que el tiempo no pasaba, como ella lo acaba de admitir, sino que daba vueltas en redondo” (García Márquez, 1967: 284-285), y que “cada miembro de la formación de la familia repetía todos los días, sin darse cuenta, los mismos recorridos, los mismos actos, y que casi repetía las mismas palabras a la misma hora” (García Márquez, 1967: 212).

Pero la centenaria ha entrevisto que esta constante repetición no ocurre sin fin, sino que acarrea un desgaste y una decadencia: “Lo que pasa –suspiró– es que el mundo se va acabando poco a poco y ya no ocurren esas cosas” (García Márquez, 1967: 161). Ella no solo se hace consciente de que el tiempo transcurre incesantemente como un presente invariable, sino también de que las cosas del presente ya no aparecen como las cosas del pasado, lo cual constata la decadencia progresiva e irreversible que toca al destino implacable de la estirpe de los Buendía.

Su futuro aparece y es descifrado en el manuscrito hecho de Melquíades, cuyo contenido descorre el velo del completo acaecer en el tiempo ciclónico y acrónico de Macondo. Es de resaltar que su tribu “había sido borrada de la faz de la tierra por haber sobrepasado los límites del conocimiento humano” (García Márquez,

1967: 40). Él experimenta el presente de cada una de las conversaciones de los Buendía y, en contraste con el poder de destrucción que el tiempo ejerce sobre su estirpe, es invulnerable a su orden cronológico.

En su aproximación a un presente indescifrable, el futuro de Macondo se torna con sus profecías en un pasado que termina en la devastación de su mundo y en el destino ineludible que agobia a todo integrante de esa familia. Melquíades comparte el presente de Macondo cada año en el mes de marzo, cuya periodicidad sugiere nuevamente la circularidad reversible y siempre igual a sí misma de la *eonicidad macondiana*, cuyo inflexionamiento no sólo es ajeno al tiempo de las cosas que son en él, pues, a diferencia de éstas, en su autodespliegue irrumpe además la discontinuidad que socava todo orden existente.

La *eonicidad* macondiana está expuesta a su creciente deterioro, a pesar de su repetición, tal como lo señala García Márquez en varias ocasiones: “Úrsula se sentía atormentada por graves dudas acerca de la eficacia de los métodos con que había templado el espíritu del lánguido aprendiz de Sumo Pontífice, pero no le echaba la culpa a su trastabillante vejez ni a los nubarrones que apenas le permitían vislumbrar el contorno de las cosas, sino a algo que ella no lograba definir pero que concebía confusamente como un progresivo desgaste del tiempo” (García Márquez, 1967: 211).

El inflexible corroer del tiempo tiene un límite que pone al descubierto el desmoronamiento de la estirpe de los Buendía, ocasionado por su fuerza demoleadora: “No había ningún misterio en el corazón de un Buendía, que fuera impenetrable para ella, porque un siglo de naipes y de experiencia le había enseñado que la historia de la familia era un engranaje de repeticiones irreparables, una rueda giratoria que hubiera seguido dando vueltas hasta la eternidad, de no haber sido por el desgaste progresivo e irremediable del eje” (García Márquez, 1967: 334).

El avance devastador del desgastamiento relativo a la reversibilidad del tiempo cíclico, después de tantas vueltas, no podía terminar más que en catástrofe. En lugar de un consumarse promisorio de su porvenir, la destinación desdichada de los cien años de soledad arrastra consigo un inevitable consumirse de la estirpe de los Buendía, pues en su predestinación el pasado deja de pasar y el futuro presagiado por Melquíades pierde toda posibilidad y no será, por tanto, otro que el pasado. Los cien años de recuerdos deambulados desembocan en el tiempo de la caída y en la desolación sin límites que sobreviene a la prohibición y la desobediencia.

La tensa expectativa del desenlace de Macondo recae en el último de los Aurelianos, pues le corresponde la tarea de descifrar lo manuscrito por Melquíades, cuya clave oculta el secreto de su propio destino. Su desciframiento no sólo traza

el curso completo del acontecer cíclico de la familia, sino que además anuncia el momento más apremiante del tiempo predestinado en el que se revela el presente concluyente de la genealogía circundante de Macondo. El momento culminante de su ocaso sobreviene en la fugacidad y brevedad de un tiempo que se adelanta al propio acontecer fatídico de su laberíntico desenrollamiento.

Dicho momento no pertenece al mundo de los hombres, y debido a esto no es posible descifrar el manuscrito de Melquíades antes del tiempo asignado por él, sino *en el instante propicio por fuera del tiempo y sobre el tiempo, que pulsa de manera repentina y espontánea en el contrajuego del retorno cíclico y el acontecer irrefrenable de la devastación de Macondo*. Aureliano segundo no puede anticiparse al momento oportuno en que se presenta la ocasión para descifrar lo manuscrito por Melquíades, porque no está en condiciones de invertir el dominio de la estrecha apertura de un momento que lo anticipa, y que permanece *inabierto* mientras se lo pretenda capturar a destiempo.

Así lo deja ver García Márquez: “Melquíades le hablaba del mundo, trataba de infundirles su vieja sabiduría, pero se negó a traducir los manuscritos... no debe conocer su sentido mientras no hayan cumplido cien años” (García Márquez, 1967: 161).

Es decir, antes de que Macondo no haya agotado el completo desenvolvimiento amenazante de su tiempo cíclico, y de esta manera los pasajes que cierran la obra exponen en detalle el pulsar del instante propicio en que acontece el arrasamiento del cosmos *macondiano*.

García Márquez lo destaca frente a la representación usual del tiempo: “Melquíades no había ordenado los hechos en el tiempo convencional de los hombres sino que concentró un siglo de episodios cotidianos, de modo que todos coexistieran en un instante” (García Márquez, 1967: 350). Anteriormente lo había mencionado en relación con los momentos que preceden al acto de ejecución, en los que el tiempo vivido fulgura en el presente del condenado, o en los que súbitamente se *presentifica* toda una realidad pasada, justo cuando su tiempo está a punto de ser abolido para siempre de su memoria. Esto es expuesto por García Márquez:

En ese instante lo apuntaron las bocas ahumadas de los fusiles, y oyó letra por letra las encíclicas cantadas por Melquíades, y sintió los pasos perdidos de Santa Sofía de la Piedad, virgen, en el salón de clases, y experimentó en la nariz la misma dureza que le había llamado la atención en las fosas nasales del cadáver de Remedios. ‘Ah, carajo –alcanzó a pensar- se me olvidó decir que si nacía mujer la pusiera Remedios’. Entonces acumulado de un zarpazo desgarrador, volvió a sentir todo el terror que le atormentó en la vida. El capitán dio la orden de fuego (García Márquez, 1967: 107-108).

En la literatura se encuentran casos similares como el de Dostoievski, quien relata en los *Demonios* el vuelo de Mahoma por todos los cielos e infiernos, y quien sostiene noventa mil conversaciones, mientras que en la realidad no transcurre más tiempo que el requerido por un jarro de agua para verterse.

Al traducir la profecía-revelación del manuscrito, Aureliano incursiona en el laberinto ancestral de su familia y logra aclarar su propio origen: “Aureliano lo reconoció, persiguió los caminos ocultos de su descendencia, y encontró el instante de su propia concepción entre los alacranes y las mariposas amarillas de un baño crepuscular, donde un menestral saciaba su lujuria con una mujer que se entregaba por la rebeldía” (García Márquez, 1967: 150). Una vez revelada toda la historia genealógica de los Buendía, Aureliano “empezó a descifrar el instante que estaba viviendo, descifrándolo a medida que lo vivía, profetizándose a sí mismo en el acto de descifrar la última página de los pergaminos, como si se estuviera viendo en un espejo hablado” (García Márquez, 1967: 150). Aureliano se había olvidado del tiempo, concentrándose en aquel indescifrable momento del presente acrónico del instante en el que el tiempo del mundo detiene su marcha.

El instante en el que se captura el momento más apremiante de la fugacidad del tiempo toca a la fuerza arrasadora de Macondo. La instantaneidad del instante que irrumpe en medio del “pavoroso remolino de polvo y escombros centrifugado por la cólera del huracán bíblico” (García Márquez, 1967: 150), pone al descubierto el poder aniquilador del eje desolador en torno al cual se arremolinaban los cien años de soledad de la familia Buendía, sin ninguna posibilidad de un retorno renovador y de una liberación del tiempo cíclico que la *predestina* y agobia. La soledad centenaria termina en una desoladora devastación.

El poder devastador del tiempo en el instante refleja la situación extrema del ocaso de Macondo. El instante mienta la irrupción repentina de su inminente arrasamiento, con el que se anula toda posibilidad de un nuevo inicio y de un nuevo tiempo. El instante señala ahora simplemente el momento caótico, en que fulgura el ineludible destino sin horizonte del cataclismo final.

En la mínima apertura súbita del instante indescifrable “la ciudad de los espejos” es “arrasada por el viento y desterrada de los hombres” (García Márquez, 1967: 351). Lo cual da a entender que el instante está destinado a revelar la ruina total del mundo de los Buendía. A la irrupción atemporal del instante pertenece el salto repentino del creciente desgaste del eje al ahora límite de su catástrofe, cuyo final se da al mismo tiempo que el retorno al inicio de su movimiento cíclico. “Entonces dio otro salto para anticiparse a las predicciones y averiguar la fecha

y las circunstancias de su muerte” (García Márquez, 1967: 350-351). El salto no alude aquí al instante en que el tiempo toca la eternidad, tampoco una apertura hacia lo nuevo, pues él suprime todo futuro posible, sino el despeñadero en la nada abismal, porque los cien años de soledad están sentenciados definitivamente al ocaso del mundo humano de Macondo, a su tornarse polvo y escombros. Por eso, Aureliano Buendía sabía que no saldría con vida del cuarto de Melquiades. Se ve sobrecogido por un instante desolador, cuya exigua apertura no llega a capturar a tiempo, ya que se le anticipa la devastación prevista ya en ella.

El asalto del instante que irrumpe súbitamente en el desciframiento de las predicciones del manuscrito pone de manifiesto “que todo lo escrito en ellos era irrepetible desde siempre y para siempre, porque las estirpes condenadas a cien años de soledad no tenían una segunda oportunidad sobre la tierra” (García Márquez, 1967: 351)

En *Cien años de soledad* el instante excluye dos formas de tiempo que no llegan a cruzarse entre sí, a saber: el tiempo cronológico, vale decir, la regulada secuencia temporal de acontecimientos y el discontinuo momento propicio para actuar. El instante que García Márquez introduce en dicha obra no es cronológico ni kairológico, porque simplemente lo restringe al momento acrónico en que el mundo de Macondo y de sus hombres es arrasado de la faz de la tierra, sin que ellos mismos estén en condiciones de disponer de una ocasión propicia que corresponda a una oportunidad apropiada en el mundo de los hombres. El tiempo kairológico sólo se hace presente cuando ocasión y oportunidad se coajustan simultáneamente entre sí. El instante garcimarquiano, lejos de ser una ocasión propicia en la que algo se lleva a cabo o de ser el momento decisivo y culminante de la madurez del tiempo, designa sin más el momento caótico en que se priva a los hombres de “una segunda oportunidad sobre la tierra”, como si ya hubieran tenido una primera oportunidad y la hubieran perdido.

A propósito, ¿una segunda oportunidad de qué? Supuestamente de un futuro posible que sería otro que el tiempo pasado. El hombre *macondiano* no acierta el momento oportuno en la ocasión propicia, y por eso ni siquiera podía disponer de una primera oportunidad sobre la tierra. Sin tener la más mínima posibilidad de sacrificar sus propias metas individuales en aras de un bien común, el hombre se encuentra sometido sin restricciones a un tiempo predestinado que lo arrastra hacia su propia destrucción. Su huracanada carrera hacia la desolación sin límites anula cualquier oportunidad de experimentar una vida combatiente y un tiempo subversivo, pues en la extirpe de los Buendía se halla ausente la gravedad de la decisión a tiempo. El destiempo de su apresuramiento es ajeno a la *decibilidad*

humana y suspende, por tanto, el apresamiento de la ocasión propicia en el momento oportuno y decisivo del tiempo de la vida. Sólo la oportunidad propia de la justa ocasión abre la posibilidad de la madurez intempestiva y culminante de un tiempo liberador, en el que se articula al mismo tiempo lo sido y lo por venir, el recuerdo y la expectación.

La experiencia *macondiana* del tiempo no es una experiencia kairológica, porque el kairós nombra la exigua apertura del momento crítico de la resolución, extraño por completo al instante anonadador del arrasamiento de Macondo y de la estirpe de los Buendía. Dicha experiencia acarrea siempre una discontinuidad y, con ello, un riesgo, sin el cual, empero, no podría cuestionarse el pasado ni vislumbrarse la apertura de un futuro. En cambio, el instante devastador de *Cien años de soledad* no proporciona al hombre ninguna alternativa con respecto al instante decisivo que fulgura en una situación crítica. Pero el instante macondiano tampoco puede ser un generador de cambio y de temporalidad en general, como es el caso del instante propiamente dicho, pues en éste comienza el tiempo, en la medida en que de la singularidad del instante surge la diferencia entre pasado presente y futuro. En cuanto tal, el instante se encuentra desligado del kairós como el tiempo propicio para una decisión. Si bien, tanto el kairós como el instante comparten un carácter discreto, ajeno a la cuantificación, así como una descronolización del presente, y el instante kairológico fractura toda continuidad temporal, mientras el instante es instaurador del tiempo, la experiencia kairológica presupone necesariamente su olvido, en cuanto el tiempo crítico o de la oportunidad que se presenta en la resolución.

El mundo de Macondo no transforma a los hombres en hombres venideros, pues éstos sucumben abruptamente en el instante, y no justamente para renovarse, ya que no hay en ellos una mirada prospectiva ni una mirada retrospectiva de su mundo. Tampoco les es posible ajustar la amplitud de lo lejano en la estrecha apertura de lo cercano y actuar con la prontitud de una resolución que rechaza cualquier vacilación.

Por lo anterior no les urge el favor de las horas en el que irrumpe de manera imprevisible lo atemporal en el tiempo y, con ello, su madurez intempestiva. El mundo del hombre *macondiano* permanece *inabierto*, porque en su premura no le es permitido captar el hecho histórico en el momento oportuno, y en su mera recepción de la acción actúa siempre a destiempo, con lo cual esquiva, sin disposición y sin resistencia alguna, el reto *kairológico* del tiempo evitando orientarse así por éste en el todo circundante de su vida.

La mención al instante repentino, mas no kairológico, que impacta en el presente acrónico, no permite entrever al final de la obra una huella de la plenitud

intempestiva del tiempo. Él no pulsa en el medio del momento oportuno, tampoco es un punto de giro ni expresa el momento culminante de la madurez del tiempo, entendido como principio del destino humano.

Bajo estas circunstancias el hombre *macondiano* se aparta tanto del tiempo cronológico como del tiempo kairológico y decisivo que pulsa en el instante subversivo o en el momento justo, como un presupuesto de la resolución humana.

Por ello, el instante no apunta a otra cosa que a un oscurecimiento del mundo, con el que se elimina cualquier posibilidad de transformación y de una nueva continuidad de la vida humana, o una apertura a lo nuevo, sólo desde la cual el poder del pasado puede resultar extraño al hombre y éste pertenecer al acontecer histórico del tiempo, al tiempo de la historia, no simplemente en el sentido de la regulada secuencia de sucesos en el tiempo, sino de la irrupción del tiempo mismo como principio del cambio y de la historia.

En lugar de ser destinado a la completa destrucción de un mundo sin mundo, como es el mundo sin salida de Macondo, el instante como tal debe constituirse en la irrupción impredecible de una señal que oriente el todo de la vida. Por su parte, con la mínima y súbita apertura del tiempo kairológico, entendido como el momento propicio, no sólo se suspende la secuencia cronológica del tiempo en el mundo, y se experimenta la irrupción de la discontinuidad, debido a su ruptura del orden existente, sino que le corresponde además la función de generar el tránsito a una nueva forma de vida, en tanto el hombre puede disponer en dicho momento no simplemente de una ocasión que le permita “una segunda oportunidad sobre la tierra”, sino de la ocasión de una oportunidad que le abra la posibilidad de acceder al favor de las horas por contar en cada momento con la brevedad y fugacidad del tiempo, de modo que en la estrecha apertura que descubre en el favor de las horas pueda regocijarse de lo íntimo, de lo pequeño, de lo poco.

Sólo desde este horizonte el “sagrado instante”, como dice Hölderlin, a pesar de ser una “nota en la lira”, constituye la más alta experiencia que puede alcanzar el ser humano, pues a partir de ésta, al hombre se le brinda la ocasión propicia de su constante rejuvenecimiento y, a su vez, no una consoladora y desdibujada “segunda oportunidad sobre la tierra”, a la que será siempre extraña la irrupción del momento oportuno, sino, ante todo, la posibilidad de ser lo que él puede ser y de alcanzar la intimidad con todo cuanto vive. En palabras de Hölderlin, esto quiere decir:

A los seres humanos se les brinda

El gran goce de rejuvenecerse así mismos.

Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad

Y de la muerte purificadora, que ellos mismos
Eligieron en el momento justo,
Resurgen los pueblos como Aquiles de la Estigia.
(“*La muerte de Empédocles*” I, Acto segundo, escena cuarta).

Bibliografía

1. GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel (1969). *Cien años de soledad*. Buenos Aires, Editorial Suramericana.

¿Qué es ver? por José Gil

What it is to see? By José Gil

Por: José Gil

Ensayista portugués

Traductor: Carlos Vásquez Tamayo

Grupo de investigación: Filosofía y Literatura

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

teseo@une.net.co

Resumen: El presente artículo tiene por objeto analizar los límites y exigencias de la mirada en la poética de Alberto Caeiro, heterónimo de Fernando Pessoa. Esta mirada, sostiene Gil, es singular, supone un proceso de crítica de la tradicional relación sujeto - objeto en el acto de conocer. Una especie de epojé en el sentido fenomenológico. No es una mirada empírica, no apela a los sentidos, es una mirada que tiene más bien el carácter de “una intuición intelectual de los sentidos”. El propósito de fondo del artículo es mostrar cómo el paganismo preconizado por Caeiro apela a un “objetivismo absoluto” y reivindica como su invención más propia una armonización del acto de sentir con el de pensar. El ensayo de Gil desarrolla sus argumentos siguiendo minuciosamente algunos de los poemas del poeta caeiro así como algunas de las afirmaciones dedicadas a él por el propio Pessoa.

Palabras clave: mirada, ver, sensaciones, sentir, pensar, intuición, idea, ser, naturaleza, cosas.

Abstract: The present article aims at analyzing the limits and requirements of the poetical view of Alberto Caeiro, pseudonym for Fernando Pessoa. This view, maintains Gil, is singular, it supposes a process of criticism of the traditional subject-object relationship in the act of knowing. A type of epojé in the phenomenological sense of the term. It is not an empirical outlook, nor does it appeal to the senses, it is an outlook which has more the character of “an intellectual intuition of the senses”. The deeper purpose of the article is to show how the paganism advocated by Caeiro appeals to an “absolute objectivism” and claims as it most proper invention a harmonizing of the act of feeling with the act of thinking. Gil’s essay develops his arguments following step by step some of the poems of Caeiro the poet as well as some statements on him by Pessoa himself.

Key words: view, seeing, sensations, feeling, thinking, intuition, idea, being, nature, things.

1

Sabemos con entera certeza lo que hace de Alberto Caeiro el ‘maestro’ de los heterónimos: su modo de resolver las aporías, de colmar las fallas, de soldar las fracturas que no dejan de desgarrar a Álvaro de Campos, Ricardo Reis, Bernardo Soares y Fernando Pessoa ortónimo, el no heterónimo heteronímico.

Lo que en los demás ahonda y amplía la distancia entre vida y pensamiento, sensación y consciencia, entre sí mismo y los otros, entre existencia y escritura, halla en Caeiro una expresión tranquila y ‘armoniosa’. Al rechazar cualquier trascendencia, vive ‘a ras de la naturaleza’ por así decirlo; al aspirar a la exterioridad pura, se mofa de la metafísica y de sus mundos ‘interiores’; escribe la ‘prosa de sus versos’ como si la poesía – la falsa poesía anterior a la suya – conservase aún la amenaza de esas profundidades literarias que él aborrecía.

¿De dónde proviene la maestría de Caeiro? ¿No detenta él la clave de la unidad, esa unidad cuya carencia constituye el motor mismo de las obras de Campos, Reis, Soares? ¿Acaso no es Caeiro el maestro de la unidad? ¿No hay que considerarlo como el poeta del reverso de la desgarradura heteronímica, el poeta por excelencia de lo Uno y lo Mismo?

Conviene ponerlo en duda. Todo eso no haría de él el más original de todos los poetas, el cantor y profeta del neo paganismo, el más alto pensamiento desde los griegos, aquel que nos condujo, al ‘umbral de una nueva era’. En efecto, llueven elogios de las plumas de los discípulos. Pessoa no deja de asombrarse por haber creado a Caeiro, *un prodigio*. ¿De dónde deriva Caeiro esa naturaleza prodigiosa? Del hecho de ser un poeta de la diferencia, de la diferencia absoluta, “en sí misma”, no relativa; lo que, de modo paradójico, le permite escapar de las oposiciones y tensiones que en apariencia reclamaban la unidad. Dado que él no resuelve las contradicciones: se coloca más allá de su órbita (que es la del pensamiento). Más exactamente: es una cierta ontología de la diferencia la que permite a Caeiro vencer todos los obstáculos del pensamiento tradicional de la separación.

2

Si Caeiro escapa a las aporías de la ‘vieja’ metafísica, es debido a que no piensa como los demás: no piensa especulativamente, incluso no piensa con sus ojos. El primer principio de su ‘filosofía’ – y de su práctica – se enuncia así: Simplemente hay que ver. O mejor aún: basta con ver.

¿Qué es ver?

Pero, dado que ver no es un acto natural en este ser artificial en que se ha convertido el hombre de hoy, ver sin artificio requiere un gran esfuerzo, quizás incluso toda una ciencia. Caeiro es el único ser humano capaz de ver de un modo natural, sin esfuerzo. Todos los demás necesitan aprender a ver. *Aprender y desaprender*, como escribe Caeiro, a fin de poder acceder a una visión espontánea y natural. ¿No significa ello, en alguna medida, volver a la infancia, a la frescura e ingenuidad de la mirada infantil?

Es cierto que el maestro hace referencias constantes a la infancia, y sobre todo los discípulos, cuando se refieren al maestro. De tal modo que la visión infantil del mundo aparece como el modelo de la mirada de Caeiro. No obstante, importantes matices distinguen una mirada de la otra: en principio se trata de una mirada de adulto, puesto que se asemeja a la de los griegos; esa mirada va incluso más lejos, dado que representa “la reconstrucción íntegra del paganismo, en su esencia absoluta, lo que ni griegos ni romanos, quienes la han vivido sin pensarla, lograron hacer” (Ricardo Reis)

Además, aunque la visión de Caeiro sea identificada sin cesar con la del “primer hombre”, ella no surge sino al final de un largo proceso histórico, una vez acontecidas las civilizaciones, griega, romana y judeo – cristiana. Su misma obra, escribe Reis, no resulta de la elaboración consciente o de la reflexión sobre culturas pasadas. “Ignorante de la vida y casi ignorante de las letras, casi sin frecuentar a los hombres y casi sin cultura, Caeiro realizó su obra gracias a un proceso imperceptible y profundo, como el que dirige, a través de las consciencias inconscientes de los hombres, el desarrollo lógico de las civilizaciones”.

La obra de Caeiro incorpora la mirada del primer hombre una vez se han construido y destruido las civilizaciones que se han sucedido en Europa. Él no tuvo que aprender y desaprender: es el resultado espontáneo de todo ese proceso, halla la visión de la infancia y la del alba de la humanidad como si todas las miradas adultas de la historia se hubiesen metabolizado naturalmente – es decir, aprendido y desaprendido – en él. De ahí la carga crítica que esta poesía lleva en sí misma, su efecto revolucionario sobre los espíritus que se acercan e impregnan de ella; de ahí que Caeiro sea capaz de escuchar y comprender las más finas sutilezas del pensamiento especulativo (apartándose por completo de él, como si hubiese un pensamiento infantil para el uso de los adultos).

Para alguien diferente a Caeiro, el aprendizaje de la ciencia del ver resulta penoso y laborioso. Pues el principio “simplemente hay que ver” se revela mucho más complejo de lo que parece a primera vista. Ahora bien, el lector de Caeiro – yo

soy uno de ellos – no puede acceder al ‘ver’ ahorrándose la complejidad. En un sentido, debe rehacer por sí mismo el camino de esta historia que condujo a Caeiro.

Cabe preguntar entonces: “¿qué es ver, para Alberto Caeiro?” centrando nuestra indagación en dos preguntas. La primera, se enuncia así: ¿en qué consiste el ‘objetivismo absoluto’ que Caeiro reclama como suyo? ¿En qué sentido su visión del objeto puede ser llamada ‘objetiva’ si ella no comporta ninguna determinación del saber científico? Al mismo tiempo, no accedo a dicha objetividad sino a condición de que mi mirada alcance la simplicidad y claridad extremas, aquellas de las que sólo yo soy capaz, en resumen, sino en el momento en que alcance una suerte de subjetividad pura, despojada de cualquier determinación empírica, sentimental o emocional. He aquí una objetividad a la vez no objetiva (en el sentido de no científica) y no – subjetiva (al modo de un yo empírico): ¿Cómo llegar a comprender esta doble no – determinación paradójica que se aloja en el corazón mismo de una relación con el objeto (ver)?

Esta pregunta supone otra: ¿qué es este objeto que la visión devela en su singularidad absoluta? No se trata de un objeto tan sólo pensado, sentido o vivido; y, sin embargo, ni el pensamiento ni la sensación están ausentes de la visión del objeto. Si lo estuvieran, el objeto no sería percibido. ¿Qué transformaciones sufren éstas para que la percepción aprehenda un objeto absolutamente singular y, no obstante objetivo? El problema se torna aún más complejo si se lo mira desde otro ángulo: ¿en qué consiste ese real absoluto que, como lo indican con entera claridad los *poemas inconjuntos*, escapa al tiempo, al momento en que es visto? ¿Qué es una singularidad por fuera del tiempo sin que ella sea ideal?

Preguntas difíciles y embrolladas que suponen en alguien que no sea Caeiro una oscuridad fundamental dado que los polos opuestos, subjetivo – objetivo, singular – universal, parecen estar al mismo tiempo presentes y ausentes de la visión del objeto.

3

Hay un texto en *El libro del desasosiego* que puede ayudarnos a responder esas preguntas. Se trata del célebre fragmento en que se halla la expresión “ver al policía como Dios lo ve”. En ese texto Bernardo Soares opone una visión de la Realidad absoluta a la que está a punto de acceder, a la visión banal de la vida en la que recae cuando suena la hora en las campanas de una iglesia. La primera visión es la de Caeiro: todo lo indica, las palabras empleadas para caracterizarla u oponerla a la visión común, son las mismas que emplea el maestro. Un solo ejemplo:

¿Qué es ver?

el fragmento termina con la descripción de la vida banal: “avanzo lentamente, ya muerto, y mi visión no es ya la mía, no es ya nada: tan sólo la del animal humano que heredó involuntariamente de la cultura griega, del orden romano, de la moral cristiana y de todas las demás ilusiones que forman la civilización en la cual tengo sensaciones”.

El interés que tiene este texto se debe a que hace referencia a un estado intermedio, inestable, entre la visión – Caeiro y la del sentido común; se puede incluso seguir el movimiento que lleva de una a la otra.

Resumiré del siguiente modo la sucesión de estados – de espíritu y de visión – de Bernardo Soares.

A. El día despunta: las cosas surgen una a una, los movimientos de los ‘peatones’ se separan unos de otros y de este modo aparecen ante la mirada del narrador quien emplea expresiones muy caeiranas para describir el estado de las cosas antes del despertar: “Las tiendas, a excepción de las lecherías y los cafés, no han abierto aún pero el reposo no está hecho de torpor como el del domingo; está hecho tan sólo de reposo. Hay una bruma ligera”.

B. He aquí el tipo de visión que corresponde a este estado de cosas: “navego, sin otra atención que la de los sentidos, sin pensamiento ni emoción. Me levanto temprano; bajé a la calle sin prejuicios. Observo como quien medita. Veo como quien piensa”. Reconocemos sin dificultad la manera de ver de Caeiro: él siente con sus pensamientos, no posee emociones subjetivas y autónomas; por completo abstractas, sus sensaciones se confunden con sus ideas.

Pero, lo que sigue en el texto, muestra que la visión de Bernardo Soares no es pura: contiene elementos subjetivos: “soy como alguien que piensa. Y una bruma ligera de emoción se dirige hacia mí de un modo absurdo”.

De hecho, es esa bruma la que impide a la visión de Soares convertirse en la pura visión de Caeiro, la cual describe así: “Creí que no hacía más que ver y oír, que no era sino un reflector de imágenes dadas, una pantalla blanca en que la realidad proyecta colores y luces en lugar de sombras”.

C. La descripción de la visión que muestra la intensificación de los elementos ya referidos: ruidos, luces, pasos lentos, carreras; surgen otros movimientos, “la oscilación de los panaderos, vueltos monstruos a causa de sus cestos”. Se alcanza un umbral de intensidad a partir del cual la visión puede bifurcarse y tomar la dirección, bien sea de la objetividad absoluta de Caeiro, o bien de la banalidad del tiempo cotidiano. De hecho el texto presenta ambas direcciones, una en forma de

deseo, llevaría a la intensificación última de la visión desnuda de las cosas – “ver al policia como Dios lo ve” –; y la otra a la que en últimas llega el narrador: “me despierto de mí por el hecho banal de tener horas”.

El umbral marca la posibilidad de un vaivén desde la visión impersonal, objetiva y naciente de las cosas hacia una visión que las agrupa, las viste y les da un sentido. Es el “momento invisible de la ascensión del día” que anuncia esta “contemplación de todo como si yo fuera el viajero adulto que arriba hoy a la superficie de la vida”, que el narrador desearía poseer.

Se trata de un umbral de máxima intensidad de “partes sin un todo”: movimientos singulares que se separan y distinguen unos de otros, “igualdad divergente de las vendedoras”; “colores que divergen más que las cosas”; movimientos de los lecheros que hacen sonar sus “cántaros desiguales”, etc.: todo diverge, todo se diferencia en el movimiento más y más rápido del surgimiento de las cosas. Por este camino, se corre el riesgo de una dispersión completa, de una fragmentación esquizofrénica de las cosas. Pero es el riesgo que asume todo arte, y en particular el arte de la visión de Caeiro. ¿En qué consistiría la visión extrema, última, de ese mundo diferenciado, de ese mundo de singularidades? “¿Cuánto desearía – lo siento en este momento – ver esas cosas sin tener con ellas otra relación que verlas, simplemente – contemplar todo eso como si fuera un viajero adulto que llega hoy a la superficie de la vida! No haber aprendido, desde el día de mi nacimiento, a dar sentidos recibidos a todas esas cosas, ser capaz de verlas en la expresión que poseen en sí mismas, arrancadas de la que se les ha impuesto. Poder conocer la vendedora de pescado en su realidad humana, independiente de que se llame pescadera y del hecho de saber que existe y vende pescado. Ver al policia como Dios lo ve. Tomar consciencia de todo por primera vez, no apocalípticamente, como una revelación del Misterio, sino directamente como una floración de la Realidad” (4)

He ahí el modo de ver de Alberto Caeiro.

D. En una última fase, esta visión, o lo que ella anunciaba en la mirada de Soares, se disuelve, se desvanece de golpe. Suena el reloj y la bruma exterior se filtra en el alma del narrador y en el “interior de las cosas”. “Perdí la visión de lo que veía. Mientras veía me he quedado ciego. Siento las cosas con la banalidad del conocimiento. Y eso no es ya la Realidad, es tan sólo la vida. Sí, la vida a la que pertenezco y que también me pertenece; y no ya la Realidad que no pertenece sino a Dios o a sí misma, que no contiene ni misterio ni verdad, y que, puesto que es real, o finge serlo, existe en alguna parte, fija, libre de ser temporal o eterna, imagen absoluta, idea de un alma que sería exterior”.

¿Qué es ver?

La bruma representa, a la vez, la pantalla que impide ver y lo que prolonga mi alma en el interior de las cosas. La bruma es el polvo de la civilización que viste las cosas de conocimiento, impidiendo que aparezcan *desnudas*, tal y como son. ¿Y cómo son las cosas cuando aparecen desnudas, como el primer día?

4

Se pueden ya adelantar algunos de los rasgos característicos de la visión de Caeiro y del proceso que conduce a ella:

a. Ver las cosas tal como son es verlas despojadas de las significaciones que han grabado en ellas la cultura y las civilizaciones. Es verlas desnudas, en su pura existencia. “Las cosas no tienen significación: tienen existencia”, escribe Caeiro.

b. De este modo, Caeiro opone significación a existencia., así como opone artificial a natural, conocimiento a realidad. La significación procede del hecho de que el pensamiento *liga* las cosas unas a otras, creando así totalidades de sentido. Ver las cosas en su realidad implica la fragmentación de conjuntos significantes: he ahí el principio primero de la deconstrucción de la cultura, el primer elemento de la ciencia del ver.

¿Qué es desaprender? Es actuar sobre el sentido constituido a fin de desagregarlo; se despeja así el terreno sobre el que recaerá la visión. Se trata de dos momentos, uno negativo y otro positivo y que, no obstante, coinciden: se ve más y más, conforme y en la medida en que se desestructura.

Variadas técnicas, algunas de las cuales son inventariadas por Bernardo Soares, llevan a la fragmentación de la visión: sobre todo las del sueño a través de estados particulares como el tedio, la fatiga, el insomnio. No parece que Caeiro preconice una sola de estas técnicas. Toda su técnica parece condensada en su poesía: su escritura tiene una fuerza tal que destruye las significaciones más sólidas, abriendo la mirada a la realidad desnuda de las cosas. Su lenguaje niega las determinaciones habituales de los objetos vistos, induciendo a la vez una visión absoluta, como la de Dios que ve al policía.

c. Fragmentar, separar, singularizar las cosas, lleva a diferenciarlas unas de otras: “Comprendí que las cosas son reales y diferentes unas de otras/Comprendí eso con los ojos, nunca con el pensamiento. /Comprender eso con el pensamiento sería hallarlas todas idénticas”, escribe Caeiro. Existir es ser diferente. Recíprocamente, sólo lo diferente existe, pues lo que no es diferente no es singular, simplemente no es.

Ver las cosas tal como son, implica verlas en su diferencia o singularidad. Pero, ¿cómo ver una cosa en su diferencia si ésta no comporta ninguna significación? La diferencia, ¿no es por definición indecible e inexpresable? Indecible, sin duda, pero no inexpresable.

En todo caso, esta dificultad mayor para quien interroga a Caeiro, no lo es para el maestro, quien nunca se pregunta eso. Ella nos lleva al núcleo de su ciencia del ver, al corazón del mutismo propio del acto de ver.

No es posible ver la cosa singular si entra en relación con otra: se la vería a través de una significación. Por una razón idéntica no podría vérsela ligada a un yo – sujeto: ella y yo perderíamos nuestras singularidades respectivas en provecho de un sentido común (de ese modo yo proyectaría en ella significaciones ‘ocultas’, como dice Caeiro, ‘interpretaciones’).

Pero, de otro lado, no sabría ver la realidad de las cosas si las viera separadas del resto. Como explica el maestro a Fernando Pessoa en las *Notas para recordar a mi maestro Caeiro*: “Ser real implica la existencia de otras cosas reales, porque nada puede ser real aisladamente. Y como ser real es ser alguna cosa diferente del resto de las cosas, es ser diferente del resto”.

Aparece aquí una suerte de impasse: ¿cómo ver una cosa teniendo y a la vez no teniendo relación con ella?

d. La respuesta a esta pregunta nos abre a la ontología de la diferencia de Alberto Caeiro. Resumámosla en tres principios:

1. Lo único ‘decible’ de un ser (de un ente) en su singularidad, en su diferencia, es su existencia (o su realidad, su ser).
2. Lo que relaciona los seres (entes) unos con otros, es una no – relación: la existencia.

El tercer principio se deriva naturalmente de los dos anteriores:

3. El ser se dice en un solo sentido de todos los entes: es. Ser es simplemente ser.

La univocidad del ser obsesiona la poesía de Caeiro: “Para mí, que no tengo sino ojos para ver, /veo ausencia de significación en toda cosa / Lo veo y me amo, porque ser una cosa es no significar nada / Ser una cosa es no ser susceptible de significación”.

¿Qué es ver?

Así, el ser de una cosa será lo que la mirada vea en ausencia de toda significación: y lo que ella ve es la existencia de la cosa. “Basta existir para estar completo”. “La sorprendente realidad de las cosas / He ahí lo que descubro cada día / Cada cosa es lo que ella es”.

¿Es necesario decir que las cosas no tienen sentido? Pero Caeiro escribe: “El único sentido íntimo de las cosas / Es que no tienen ningún sentido íntimo”. O, incluso: “Las cosas no tienen significación: tienen existencia. / Las cosas son el único sentido oculto de las cosas”.

Lo que se presenta aquí en forma paradójica, de hecho enuncia la univocidad del ser: la existencia *reemplaza la significación*, ella es el único “sentido” del ser que es más que sentido, puesto que es el ser. He ahí por qué el lenguaje no basta para “decirlo”, es necesaria la visión; he ahí por qué los versos de Caeiro son más que versos, nacen como los árboles, crecen con la misma naturalidad que las plantas; he ahí por qué el sentido se da en el acto de sentir: “...comer un fruto es saber su sentido”.

Si la existencia no tiene que tomar el lugar de la significación es porque, en un sentido, ella la reabsorbe en ella misma o la incorpora y de ese modo la transforma. Lo cual quiere decir que la tensión entre el sentido y la existencia revela su parentesco: la significación no basta por sí misma, busca siempre rebasarse en un reenvío incesante a otras significaciones. La existencia, tal y como es aprehendida por la visión de Caeiro, detiene ese juego: no porque comporte un sentido total, o el sentido del Todo, sino porque satisface, *en otro plano*, lo que el sentido exigiría.

El sentido exigiría el Todo: la existencia proporciona la “parte”, o “las partes”, o “la cosa singular”. El sentido querría la conexión, la relación, la existencia abre la separación, la no – relación. No obstante, no – relación no quiere decir ruptura, sino completitud.

“Basta existir para estar completo”: lejos de apuntar hacia una totalidad auto suficiente, la visión capta la singularidad de cada cosa, lo que es en sí misma (fuera de toda significación común); o aún más, la visión capta cada cosa en su diferencia pues una cosa no es ella misma sino en su pura existencia. Ver es aprehender la existencia de una cosa, es decir, su singularidad. En resumen, cada cosa existe o es lo que es y eso constituye toda su singularidad. El ser se dice en un solo “sentido” de cada cosa y, no obstante, ese “sentido” es otro cada vez, se hace otro encarnándose en una cosa singular, permaneciendo el mismo: el del ser o de la existencia. El ser se dice en un solo sentido pero hay diferentes modos de decirlo.

Pero, ¿cómo puede una cosa condensar toda su singularidad en su existencia, sin compartir con las demás cosas ese mismo sentido de “existencia” que le otorga su singularidad? La “existencia”, ¿no se convierte así en un género común, un atributo universal, una “significación”? Y, ¿esta existencia que hace singular cada cosa: no es lo no compartible por excelencia? El ser se diría en una infinidad de sentidos y la teoría de su univocidad parecería quedar comprometida.

Es eso precisamente lo que impugna Caeiro; a todo eso respondería: ustedes se colocan aún en el plano de la significación pura. Por el contrario, si se trata de existencia, se trata de visión. Hay que callar la especulación filosófica, situarse en un punto de silencio (del que brota la visión) para comprender de qué modo la “existencia” es a la vez ese “sentido” en el que el ser se dice unívocamente, y lo que hace surgir la cosa en sí misma, en su singularidad, despojada de toda significación.

Lo que aquí se patentiza es toda una idea del proceso de individuación presente en la concepción de Caeiro. En el terreno de la ontología, el ser o la existencia no es una determinación o atributo sino lo que hace que una cosa sea lo que es, lo que hace que todas las cosas sean diferentes unas de otras. Ahora bien, la existencia es para Caeiro, la existencia natural: si se deja a la vida ser, sin apresarla en significaciones, se hace evidente que ella no necesita de ninguna determinación para afirmarse. Dejar afirmarse la vida o la existencia es dejarla diferenciarse, singularizarse. He ahí el rasgo diferencial de la mirada de Caeiro.

Pero, ¿cómo no caer en una visión por completo fragmentada, dispersa en cosas diferentes? ¿Cómo no aislarlas unas de otras, y aislarlas de mí, si afirmo radicalmente su singularidad y mi diferencia?

La no relación que implica la mirada de Caeiro, se acompaña paradójicamente de un acoger con afecto a las cosas, y de la armonía de la naturaleza: “Amo la piedra porque es una piedra, / la amo porque no siente nada, / la amo porque no tiene ningún parentesco conmigo”.

¿Acaso es ésta una nueva relación que se instaura más allá de esa no – relación?

El amor de Caeiro por las cosas no significa fusión, menos aún proyección o identificación. Por el contrario, ese amor afirma un principio primero de diferenciación al interior del sujeto mismo; porque soy en mí algo distinto a mí, amo la piedra distinta a mí. Es mi diferencia conmigo lo que me hace amar la piedra en tanto diferencia exterior a mí. Dado que siempre estoy fuera de mí, yo que aspiro a la exterioridad absoluta.

¿Qué es ver?

De este modo, es la no – relación o la diferencia con las cosas de la naturaleza lo que me permite experimentar y sentir las “sensaciones verdaderas” de las que soy el “Argonauta”; es también ella la que funda la capacidad única de Caeiro de devenir otro, devenir piedra, planta, cosa natural. La no – relación hace posible, no una relación de unión, sino un proceso de devenir. He ahí por qué Caeiro se siente vivir como ser natural, “a ras de la naturaleza”, “vivir por vivir” sin otra razón que vivir... Ser natural es ser diferente, ser sí mismo y singular, ser real y aceptarse en su diferencia.

Se comprende que la poesía de Caeiro afirme sin cesar la diferencia: ella constituye un “código” (que no obstante se niega en tanto tal) de interpretación de la *diferencia*, por decirlo así. Es ese “lenguaje” de la diferencia, que no es un lenguaje, lo que enuncia Caeiro: “porque no soy más que esa cosa seria, un intérprete de la naturaleza, / porque hay hombres que no comprenden su lenguaje, / porque ella no es ningún lenguaje”.

La naturaleza no tiene lenguaje y ese su/ese lenguaje (el hecho de que no haya uno) es lo que descifro con mis poemas. Ellos dicen tan sólo la univocidad del ser en mi ontología de la diferencia:

La sorprendente realidad de las cosas
Es mi descubrimiento de cada día.
Cada cosa es lo que es
Y es difícil explicar a alguien cuánto me alegra eso
Y hasta qué punto me basta.

Basta existir para estar completo.

Escribo muchos poemas
Escribiré muchos más de seguro.
Cada poema mío dice eso,
Y todos son distintos
Porque cada cosa que hay es un modo de decir eso.

5

Volvamos a nuestra pregunta: ¿qué es ver? ¿De qué modo la visión de Caeiro contiene el principio de individuación y diferenciación que le permite ver cada cosa en su realidad singular, la que le ofrece su existencia desnuda?

Remitámonos al texto citado del *Libro del desasosiego*, en el momento en que se intensifica la percepción de las cosas. Podrían distinguirse dos planos de intensificación: a) aquel en que se acentúa el movimiento de diferenciación, en que se aceleran las series divergentes – movimientos de pasos y siluetas, de colores y formas; b) y aquel en que las cosas, tomadas una por una, ganan más y más individualidad, una individualidad cada vez más singular, más y más “impersonal y pre individual” (Deleuze): se trata de detalles, percepciones parciales que se aíslan más en la visión de conjunto: es el “paso rápido y ágil de la vendedora de pescado”, la oscilación de los panaderos, los “colores que se diferencian más que los objetos”. Esos detalles importan más que el todo, y despojan de humanidad a las percepciones: es el paso de las vendedoras más que las vendedoras, la monstruosidad de las siluetas de los panaderos, los colores separados de los objetos, las llaves, “huecas y absurdas”. Se trata de singularidades pre – individuales que asumen aquí toda una pregnancia perceptiva: “paz a todas las cosas pre humanas, incluido el hombre”.

Es claro que ambas series se interfieren: mientras más se acelera el movimiento de las cosas, horizontalmente, más resaltan sus detalles y se autonomizan. Pero, de otro lado, esas dos series pueden entrar en discordia: su movimiento horizontal tiende a la vez a ligarlas unas con otras, a dotarlas de sentido y unidad, a contrarrestar el movimiento de autonomía y de aislamiento de cada objeto. En resumen, las series divergen y a la vez pueden de golpe converger. La frase que concluye la descripción de esta etapa de la visión lo muestra de un modo contundente: “los agentes de policía se estancan en los cruces, desmentido inmóvil de la civilización en el invisible ascenso del día”. En los cruces, es decir, en los entre cruzamientos de las series de movimientos, ahí donde se arriesga que se produzcan *conexiones*, los agentes cuya percepción *ataviada* de civilización se opone al movimiento del alba, es decir, de diferenciación de las cosas, se quedan inmóviles – o cabría agregar: como unidades de sentido y esencias universales.

Ahora bien: ¿en qué consiste el movimiento de diferenciación y singularización de las cosas?

Mientras una cosa es más ella misma, más diferente es, dado que la intensificación de la singularidad implica la intensificación de todas las diferencias.

¿Qué es ver?

Ver al policía como Dios lo ve, es ver directamente, sin la mediación del conocimiento y la cultura, los cuales lo cubren de signos y significaciones; ver directamente, es “poder conocer la vendedora en su realidad humana, independiente del hecho de que existe y vende pescado”. ¿Independientemente del hecho de que existe? ¿No se contradice Pessoa en este punto? ¿Acaso no ha afirmado sin cesar que para Caeiro la única realidad es la existencia? “Las cosas no tienen nombre ni personalidad: / Existen”; “simplemente existir”, ¿acaso no es la única forma de realidad? Pero he aquí que, en ese texto del *Libro*, en el que Soares describe la visión de Caeiro, se habla de una realidad otra que la puramente empírica. Ver la vendedora despojada de su existencia empírica. En esta formulación extrema del “objetivismo absoluto” de Caeiro, se reivindica una visión meta – empírica de la realidad. ¿Cómo entenderla de un modo más exacto?

En primer lugar, insistiendo en que la visión de Caeiro no coloca un objeto ahí, ante un sujeto: por el contrario, el objeto sólo es visto en una relación “primordial” a un sujeto, pero de tal modo que éste desaparece en tanto sujeto de un alma o un interior. Las cosas vistas no lo son por el sujeto habitual de la percepción: éste oculta un yo interior que lleva consigo todos los farragos de la subjetividad – sentimientos, emociones, voliciones, humores. En cambio, la visión de Caeiro supone “un alma por completo exterior”: “Mi alma no puede ser definida sino por términos de fuera” escribe Caeiro y aún más: “Me falta la simpleza divina de no ser por completo más que mi propio exterior”.

La visión de Caeiro supone: a) una relación inmediata de un ver que “no tendría con las cosas otra relación que verlas”; b) una realidad no empírica de la cosa que se descubre en su desnudez primera, realidad que podría definirse como “virtual” y que Pessoa llama en otros textos “abstracta”. Sin embargo, aunque no empírica, ella se abre a la visión y a los sentidos; a una visión que sería como un “reflector de imágenes recibidas, una pantalla blanca en la cual la realidad proyectaría colores y luces en lugar de sombras”, en resumen, la visión de un alma que sería exterior, o de un pensamiento que sería pura sensación.

En esa relación inmediata y por completo externa, entre la realidad de la cosa y el cuerpo que sería al mismo tiempo alma (un alma exterior), el objeto se liberaría sin que la menor proyección de subjetividad venga a enturbiar su percepción absolutamente objetiva.

De este modo, cuando Caeiro escribe expresiones como: “No tengo filosofía: tengo sentidos...” o: “mis pensamientos son todos sensaciones”, hay que escuchar “sentidos” y “sensaciones” como haciendo parte de un “alma exterior”, es decir, de

un sujeto completamente des subjetivado. Mal haríamos en intentar representarlo, pero si se piensa en que Caeiro es el mayor viajero en las sensaciones (Argonauta de las sensaciones verdaderas), sensaciones que no engañan (porque no son subjetivas), podemos hacernos a una idea de la forma en que siente: “pienso como alguien que siente”, “mis pensamientos son sensaciones”. Ve el objeto con sensaciones abstractas, enteramente objetivadas; y de ese modo puede verlo despojado de toda subjetividad, como algo por completo *exterior*, “ser real quiere decir no estar dentro de mí”, afirma un poema de Caeiro.

He ahí por qué no es fácil acceder a la visión puramente objetiva, a la visión de un objeto real, exterior y singular: hemos heredado un alma que proyecta su interior sobre las cosas, cubriendo de un vestido lo empírico. La visión objetivista no apunta a lo empírico sino a un real percibido por sentidos no subjetivos, un alma exterior que tornaría al objeto del todo exterior. Lo empírico se desarrolla aún en base a determinaciones interiores, sólo lo virtual o lo abstracto *aparece* desnudo. Un virtual que sería actual, actualmente percibido; un abstracto que sería singular y concreto – he ahí la extraña visión del objeto según Caeiro: una suerte de intuición intelectual de los sentidos.

Fuente

Tomado de Colloque de Cerisy, Christian Bourgois éditeur, 2000.