

Presentación

Los colaboradores de este número 39 de Estudios de Filosofía contribuyen desde diferentes perspectivas a la promoción del debate y a la discusión crítica en diferentes tópicos del pensamiento filosófico contemporáneo. En el ámbito de la filosofía teórica, el trabajo de Niccolò Guicciardini considera los puntos de vista de Newton sobre el método matemático. El autor afirma que estudiar estos escritos nos puede ayudar a comprender el papel que Newton le atribuyó al álgebra y al cálculo en su pensamiento matemático. Sergio Hernán Orozco Echeverri nos presenta una reflexión sobre el concepto de *estado de naturaleza* de Thomas Hobbes, interpretándolo a la luz de su concepción del conocimiento. Esta interpretación busca vincular a Hobbes, mediante una reinterpretación de su teoría del conocimiento, con algunos problemas y tradiciones de la Revolución Científica. Víctor Hugo Chica Pérez examina la dirección, los alcances y los límites del análisis filosófico según lo concibe Peter Strawson en *Análisis y metafísica*. Para esto presenta la tesis central de este texto, según la cual el análisis filosófico asume la forma de una metafísica descriptiva, esto es, de una teoría que exhibe cuáles son, y cómo se relacionan, los distintos elementos que componen nuestro esquema conceptual ordinario. Juan Adolfo Bonaccini nos entrega una interpretación sobre la deducción trascendental de las categorías de la Crítica de la razón pura de Kant. Mediante ésta busca señalar que en una serie de interpretaciones sobre la deducción trascendental de las categorías no se tematizó que ésta también comporta una réplica al desafío de Hume a la noción de identidad personal. Para aclarar este punto, el autor sugiere, primero, que el ataque de Hume no se dirige a Locke, sino más bien a la supuesta substancialidad del sujeto cartesiano. A continuación sostiene que Kant redefine la identidad del sujeto en términos lógicos y reconstruye su argumento en la primera parte de la deducción trascendental como una respuesta al desafío humeano. Jaime Javier Villanueva Barreto presenta un escrito sobre el sentido en que tanto Kant como Husserl entienden lo trascendental y la importancia de este concepto para sus respectivas filosofías. En este análisis se ve cómo Kant y Husserl parten de una reflexión radical sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia, y llegan a conclusiones diferentes sobre ésta.

En el campo de la hermenéutica, Renato Ochoa Disselkoe nos presenta un escrito que muestra que no es del todo correcto afirmar que Schleiermacher sostiene una perspectiva psicologizante. El autor asegura que el fundamento de la prioridad de la “parte psicológica” estriba en que Schleiermacher concibe la interpretación como una forma de diálogo, en la medida en que, desde su perspectiva, en todo texto alguien le dice algo a alguien, independientemente de que el intérprete sea o no el destinatario original del texto. El escrito de Patricio Andrés Mena Malet tematiza los alcances y posibilidades de una fenomenología hermenéutica del testigo en la obra de Paul Ricoeur. El autor busca, primero, situar el lugar del testigo en el marco de la fenomenología contemporánea, particularmente, de Husserl, Sartre y Lévinas; y, segundo, plantea la posibilidad de desarrollar una fenomenología de la responsividad en Ricoeur.

En el ámbito de la filosofía práctica, y en relación con la justicia, Klaus Vieweg nos entrega una investigación que se inscribe en la profundización de los estudios hegelianos. En este caso el autor quiere destacar la importancia de Hegel frente a los problemas más preocupantes de las sociedades y los estados modernos: la inequitativa distribución de la riqueza y la consiguiente secuela de inequidades e injusticias sociales. Esta reflexión muestra que Hegel vincula la idea de una sociedad civil justa y de un estado racional o de derecho con los procesos de reconocimiento, por medio de los cuales todos los individuos puedan gozar de una vida material digna, que les permita no sólo el aseguramiento de las condiciones elementales de existencia, sino también la participación y el disfrute de los bienes materiales y espirituales que sustentan y dinamizan la vida en común. Francisco Cortés Rodas presenta un escrito que muestra algunas de las propuestas planteadas en la discusión moderna y contemporánea sobre los modelos normativos para un nuevo orden internacional. El trabajo plantea el problema de si es posible demandar como un asunto de justicia la transformación de las relaciones de poder en el orden económico y político internacional entre las sociedades más ricas y las más pobres. Andrés Saldarriaga Madrigal nos presenta un trabajo sobre la relación entre el concepto de persona y la justicia social. El autor busca criticar algunas interpretaciones reduccionistas de este concepto. Para esto presenta algunas de las estaciones centrales de la prehistoria y la historia del concepto de persona, y finalmente ofrece algunos elementos que podrían servir para formular un concepto no reduccionista de persona en el ámbito específico de la filosofía de la justicia social.

En horizontes filosóficos distintos se ubican los demás artículos. Juan Pablo Pino Posada nos presenta una reflexión sobre la relación entre la vida del artista y la obra de arte a partir de un análisis de *De sobremesa* de José Asunción Silva. El autor propone la sugerente tesis según la cual en esta obra Silva da cuenta del influjo novelador del arte, tal y como se encarna en una existencia estética que pretende llevarse dentro del contexto filosófico de la muerte de Dios. Marco Antonio Vélez Vélez revisa el dispositivo teórico de Michel Maffesoli como crítico optimista, vitalista y afirmativo de la modernidad. John Fredy Ramírez Jaramillo reconstruye algunos elementos de la crítica temprana de Nietzsche al sistema filosófico de Schopenhauer. El autor analiza en este ensayo los distintos cuestionamientos formulados por Nietzsche frente a la homologación de la voluntad como cosa en sí y la argumentación con la que se define su tránsito hacia el plano de la representación.

Francisco Cortés Rodas
Universidad de Antioquia

Método *versus* Cálculo en las críticas de Newton a Descartes y Leibniz*

Method versus Calculus in Newton's criticisms to Descartes and Leibniz

Por: Niccolò Guicciardini

Departamento de Filosofía y Ciencias Sociales
Universidad de Siena
Siena, Italia

niccolo.guicciardini@unibg.it

Fecha de recepción: 13 de enero de 2009

Fecha de aprobación: 23 de febrero de 2009

Resumen: *En este artículo consideraré los puntos de vista de Newton sobre el método matemático. Newton nunca escribió en extenso sobre este tema, sin embargo, en sus escritos polémicos contra Descartes y Leibniz expresó la idea de que su método era superior a los propuestos por el francés y el alemán. Considerar estos escritos nos puede ayudar a comprender el papel que Newton le atribuyó al álgebra y al cálculo en su pensamiento matemático.*

Palabras claves: *Siglo XVII, Filosofía de las matemáticas, Newton, Descartes, Leibniz.*

Abstract. *In this paper I will consider Newton's views on mathematical method. Newton never wrote extensively about this issue. However, in his polemic writings addressed against Descartes and Leibniz he expressed the idea that his method was superior to the ones proposed by the French and the German. Considering these writings can help us in understanding the role attributed to algebra and calculus in Newton's mathematical thought.*

Keywords. *17th Century, Philosophy of Mathematics, Newton, Descartes, Leibniz.*

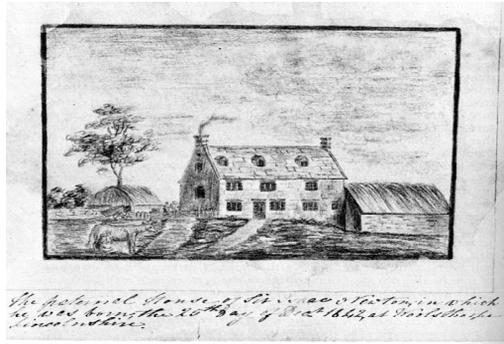
* Este artículo forma parte de la investigación *Isaac Newton on mathematical certainty and method*, Universidad de Siena, 2009. Una versión inglesa fue presentada bajo el título "Method versus calculus in Newton's criticisms of Descartes and Leibniz" en: *Proceedings of the International Congress of Mathematicians*, Madrid, Agosto 22-30, 2006, ante la Sociedad Matemática Europea, Zürich, 2006, Vol. 3, pp. 1719-1742.

1. El memorándum de Newton sobre sus primeros descubrimientos

Newton floreció como matemático en 1668-1666, en los llamados *anni mirabilis*, aproximadamente cuatro años después de haber llegado a Cambridge¹. Un memorándum suyo, escrito más o menos cincuenta años después, hace un reporte que básicamente se ha confirmado por la evidencia de los manuscritos.

A principios del año 1665 descubrí el método de aproximación de series y la regla para reducir cualquier cantidad de cualquier binomio a tales series. En mayo del mismo año descubrí el método de las tangentes de Gregory y Slusius, y en noviembre tenía el método directo de fluxiones; el año siguiente, en enero, tenía la teoría de los colores y en mayo siguiente me había adentrado al método inverso de las fluxiones. Y durante el mismo año empecé a pensar que la gravedad se extiende hasta la órbita de la luna (...) Todo esto fue durante los años de la peste de 1665-1666. Pues por esos años estaba en la principal época de mi creatividad, y pensaba en las matemáticas y en la Filosofía más que en cualquiera época después.²

Habría mucho que decir para descifrar y poner en contexto el discurso de Newton. Por ejemplo, la tarea de interpretar el significado del término “filosofía” requeriría espacio y erudición que no tengo a mi disposición³.



- 1 Los lectores interesados en las matemáticas de Newton deben leer las Introducciones y comentarios de Tom Whiteside en: Newton, I. *The Mathematical Papers of Isaac Newton*, 8 vols. Ed. por Derek T. Whiteside. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1967–1981. Seguimos aquí la traducción del latín al inglés de Whiteside.
- 2 AddMS 3968.41 f. 85. Citado en: Westfall, R. S. *Never at Rest: a Biography of Isaac Newton*. Cambridge University Press, Cambridge 1980, pp. 143.
- 3 Sobre el programa filosófico de Newton puede leerse: Cohen, I. B. *The Newtonian Revolution*. Cambridge University Press, Cambridge, 1980. Smith, G. E. “The methodology of the Principia”, in: *The Cambridge Companion to Newton*. Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 137–173. Stein, H. “Newton’s metaphysics”, in: *The Cambridge Companion to Newton*. Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 256–307.

Método versus Cálculo en las críticas de Newton...

Figura 1. Hogar de Newton en Wollsthorpe donde —afirmó— hizo sus primeros descubrimientos en matemáticas y en filosofía natural cuando la Universidad de Cambridge fue evacuada debido a la peste de 1665-1666. De hecho, llevó a cabo un importante trabajo en matemáticas durante el periodo previo al regreso a la Universidad. Además, sus juveniles hallazgos —particularmente sobre la gravitación— habrían de desarrollarse en las décadas siguientes⁴.

Permítaseme resaltar tres cosas del anterior memorándum. El “método de series aproximadas” es el método de series de expansión a través de una prolongada división y extracción de raíz (así como otros métodos que posteriormente se fusionaron bajo técnicas más generales atribuidas a Puiseux) que le permitió a Newton ir más allá de lo que llamó “análisis común” —en el que se hacía uso de “ecuaciones finitas”— y que expresa ciertas curvas localmente en términos de potencia de series de infinitas fracciones, las cuales Newton llamó “ecuaciones infinitas”. Esta “regla para reducir cualquier cantidad de cualquier binomio” es lo que llamamos el “teorema del binomio”. Dichos métodos de series de expansión eran cruciales para lograr dos fines: 1. el cálculo de áreas de superficies curvilíneas y 2. la rectificación de las curvas (véase Figura 2). Nótese que Newton no habla de un teorema, sino de “métodos” y de una “regla”. Este último hecho es de capital importancia y merece nuestro comentario en las Secciones 2, 3 y 4, antes de pasar en la sección 5 a los métodos directo e inverso de fluxiones que son el equivalente newtoniano al cálculo diferencial e integral leibniciano⁵.

4 AddMS 3968.41 f. 85. Citado en: Westfall, R. S. *Never at Rest: a Biography of Isaac Newton*, *Op. cit.*, pp. 54.

5 Para una evaluación de las primeras investigaciones matemáticas de Newton véase Panza M. *Newton et les Origines de l'Analyse: 1664–1666*. Blanchard, Paris, 2005.

Examples, where the Square Root must be extracted.

15. If it be $\sqrt{aa + xx} = y$, I extract the Root thus:
 $aa + xx \left(a + \frac{x^2}{2a} - \frac{x^4}{8a^3} + \frac{x^6}{16a^5} - \frac{5x^8}{128a^7} \right) \mathcal{E}c.$

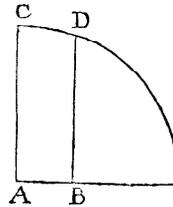
$$\begin{array}{r}
 aa \\
 \hline
 0 + x^2 \\
 x^2 + \frac{x^4}{4a^2} \\
 \hline
 0 - \frac{x^4}{4a^2} \\
 - \frac{x^4}{4a^2} - \frac{x^6}{8a^4} + \frac{x^8}{64a^6} \\
 \hline
 0 + \frac{x^6}{8a^4} - \frac{x^8}{64a^6} \\
 + \frac{x^6}{8a^4} + \frac{x^8}{16a^6} - \frac{x^{10}}{64a^8} + \frac{x^{12}}{256a^{10}} \\
 \hline
 0 - \frac{5x^8}{64a^6} + \frac{x^{10}}{64a^8} - \frac{x^{12}}{256a^{10}} \\
 \mathcal{E}c.
 \end{array}$$

Whence for the Equation $\sqrt{aa + xx} = y$, a new one is produced, viz. $y = a + \frac{x^2}{2a} - \frac{x^4}{8a^3} + \frac{x^6}{16a^5} - \frac{5x^8}{128a^7} \mathcal{E}c.$ And (by the second Rule)

You will have the Area fought ABDC $= ax + \frac{x^3}{6a} - \frac{x^5}{40a^3} + \frac{x^7}{112a^5} - \frac{5x^9}{1152a^7} \mathcal{E}c.$

And this is the Quadrature of the Hyperbola.

16. After the same Manner if it be $\sqrt{aa - xx} = y$, it's Root will be $a - \frac{x^2}{2a} - \frac{x^4}{8a^3} - \frac{x^6}{16a^5} - \frac{5x^8}{128a^7} \mathcal{E}c.$ and therefore the Area fought ABDC will be equal to $ax - \frac{x^3}{6a} - \frac{x^5}{40a^3} - \frac{x^7}{112a^5} - \frac{5x^9}{1152a^7} \mathcal{E}c.$ And this is the Quadrature of the Circle.



17.

Figura 2. El cálculo de las áreas de la hipérbola y las superficies circulares vía extracción de la raíz $\sqrt{aa + xx} = y$ y $\sqrt{aa - xx} = y$. Esta técnica de expansión de series e integración de términos similares fue básica en los primeros trabajos matemáticos de Newton y fue expuesta en un tratado que lleva por título *Sobre el análisis por medio de ecuaciones infinitas* (escrito en 1669, pero publicado en 1711), una extensión del “análisis común” que procede solo por medio de “ecuaciones finitas”⁶.

6 Newton, I. *The Mathematical Works of Isaac Newton*, Vol. 2. Ed. Derek T. Whiteside. Johnson Reprint Corp., New York, London, 1964–1967, p. 8.

2. Pappus: sobre el método de análisis y síntesis.

Newton perteneció a una comunidad matemática en la que la distinción entre teoremas y problemas se articulaba en conformidad con los criterios sancionados por la venerada tradición griega. Ello se ve de manera más notable en el trabajo del último compilador helenista, Pappus, que lleva por título *Colección matemática*, la cual apareció traducida al Latín en 1588. Newton —quien leyó de ávida manera esta polvorienta obra— pudo encontrar una distinción entre “análisis teoremático y problemático”.

En el séptimo Libro de la *Colección* había una descripción de obras (la mayoría extraviada y no disponible para los primeros matemáticos modernos) que —según Pappus— tenían que ver con un método heurístico seguido por los antiguos geómetras. A menudo se cita el inicio del séptimo Libro; es un oscuro pasaje cuya decodificación era cumbre en las agendas de los primeros matemáticos europeos modernos que estaban convencidos de que ahí yacía oculta la clave del método de descubrimiento de los antiguos. Dada la importancia que este pasaje tuvo para Newton es digno de citarlo en extenso:

Aquello que se llama el *Dominio del análisis*, mi querido Hermodoro, es en su totalidad un recurso que fue diseñado después de la composición de los *Elementos comunes*, para aquellos que quieren adquirir una destreza tal en geometría que puedan resolver los problemas que se les planteen, y solo es útil para esto. Fue escrito por tres hombres: Euclides el de los *Elementos*, Apolonio de Perga, y Aristeo el mayor; y su enfoque es por análisis y síntesis.

Ahora bien, el análisis es el camino desde lo que se busca, como si fuera establecido, por medio de consecuencias, a algo que se establece por síntesis. Es decir, en el análisis asumimos lo que se busca como si ya se hubiera logrado, y buscando aquello que se sigue de esto por sucesivos pasos regresivos hasta que llegamos a algo que ya se conocía, o que ocupa el rango de primer principio. A este tipo de método lo llamamos “análisis”, es decir, *anapalin lysis* (reducción regresiva). En la síntesis, de manera inversa, asumimos como ya logrado aquello que se obtuvo en la parte final del análisis, y disponiéndolo en su orden natural, como precedentes los pasos anteriores ajustándolos entre sí, obtenemos el final de la construcción de lo que se buscaba.

Existen dos tipos de análisis: uno de ellos busca la verdad, y se llama “teoremático”; mientras que el otro trata de averiguar lo que se pide, y se llama “problemático”. En el caso del teoremático, asumimos lo que se busca como hecho verdadero, y luego avanzando a través de sus consecuencias, entendidas como verdaderas según la hipótesis, a algo establecido, si lo que se establece es una verdad. En consecuencia lo que se buscaba también será verdadero, y su prueba es el reverso del análisis. Pero si se da que encontramos que algo establecido es falso, en consecuencia lo que buscábamos también es falso. En el caso del análisis problemático asumimos la proposición como algo que sabemos. Luego, procediendo a través de sus consecuencias, como

verdaderas, a algo establecido, vemos que lo establecido es posible y susceptible de obtenerse, a lo cual los matemáticos le llaman lo “dado”; lo que se requiere será posible, y nuevamente la prueba será el reverso del análisis. Pero si se llega a dar que nos encontramos con algo que es imposible, en consecuencia el problema será también imposible⁷.

Pappus hace aquí una distinción entre análisis y síntesis. Aquél (“*resolutio*” en latín) a menudo se concebía como un método de descubrimiento o método para resolver problemas el cual, realizado en retroceso desde lo que se busca, concebido como si ya se hubiera logrado, llega eventualmente a lo conocido. La síntesis (“*compositio*” o “*constructio*”) procede en sentido inverso: parte de lo que se sabe y, operando a través de las consecuencias, llega a lo que se busca. Con base en la autoridad de Pappus a menudo se sostenía que la síntesis “invierte” los pasos del análisis y provee la prueba rigurosa. De ahí provino la creencia —ampliamente difundida en Europa— según la cual los antiguos habían mantenido oculto el método del análisis y sólo habían publicado la rigurosa síntesis, bien fuera porque no consideraban el primero completamente demostrativo o porque querían ocultar el método de descubrimiento.

Otra distinción de capital importancia para los primeros matemáticos era la que había entre problemas y teoremas. Un problema demanda una construcción para su solución: parte de ciertos elementos considerados como ya construidos, bien sea por construcciones postuladas o previamente establecidas; dichos elementos son los “datos” (en latín “*data*”) del problema. Un problema termina con “*Q.E.I.*” o con “*Q.E.F.*” (“*quod erat inveniendum*” – “lo que había que descubrir” –, y “*quod erat faciendum*” – “lo que había que hacer”, respectivamente). Un teorema demanda una prueba deductiva, una secuencia de proposiciones cada una derivada de la anterior por reglas de inferencia aceptadas. El punto de partida de la cadena deductiva bien pueden ser axiomas o teoremas previamente demostrados. Un teorema termina con “*Q.E.D.*” (“*quod erat demonstrandum*” – “lo que había que demostrar”). Según Pappus, por tanto, hay dos tipos de análisis: el primero referido a problemas, el segundo a teoremas, pero a partir de las fuentes clásicas resulta claro que el más importante, o por lo menos el más practicado, era el análisis problemático. En efecto, los primeros matemáticos de la moderna Europa estaban interesados principalmente en el análisis de los problemas geométricos.

Otra poderosa idea que empezó a circular en Europa a finales del siglo XVII era que el análisis de los griegos no era geométrico sino, antes bien, simbólico,

7 Jones, Alexander (ed.). *Pappus de Alejandría. Libro 7 de la Colección. Sources in the History of Mathematics and the Physical Sciences*. Springer-Verlag, Berlin and Heidelberg GmbH & Co. K., 1986, pp. 82-4

es decir, se suponía que tuvieron una álgebra y la habían aplicado a la solución de los problemas geométricos. La evidencia de que el álgebra simbólica estaba al alcance de los antiguos estaba dada por algo muy lejano a una lectura filológica de la obra de Diofanto y partes de los *Elementos* de Euclides. El enfoque de la cultura del Renacimiento hacia los clásicos en escultura, arquitectura, música y filosofía estaba caracterizado por la admiración unida al deseo de restaurar las conquistas olvidadas de los antiguos. Este enfoque a menudo bordeaba la adoración; una convicción en la decadencia desde un pasado glorioso, dorado. Las obras de Euclides, Apolonio y Arquímedes eran consideradas como modelos insuperables por muchos matemáticos del Renacimiento. La pregunta que a menudo surgía era: ¿cómo pudieron haber logrado los griegos tal abundancia de resultados? En las décadas que le siguieron a la publicación de la *Colección* la creencia en la existencia de un “Tesoro del análisis” extraviado u oculto fue fuente de muchos esfuerzos tendientes a “restaurar” el método de descubrimiento de los antiguos. Como de costumbre, muchos promotores de la nueva álgebra simbólica estaban orgullosos de definirse a sí mismos como innovadores, antes que como restauradores. No obstante, era común, incluso en algebristas tales como François Viète, John Wallis e Isaac Newton, relacionar el álgebra simbólica con el análisis antiguo, esto es, con las técnicas ocultas de resolver problemas de los antiguos.

3. El método de Descartes para resolver y construir problemas

Newton estuvo profundamente arraigado en el espacio conceptual definido por Pappus y por sus lectores, intérpretes y críticos. Principalmente, sus puntos de vista sobre el método matemático los enfocó en la *Géométrie* (1637) de Descartes, una de las primeras fuentes de inspiración para Newton y pronto unos de los blancos de sus feroces críticas⁸. A partir de esta tradición Newton derivó la idea de que un problema, una vez analizado (resuelto), debería sintetizarse (compuesto o construido).

Pero, ¿cómo definió Descartes su canon para resolver problemas y el papel del álgebra en el análisis y síntesis de problemas geométricos? El historiador que más ha hecho para clarificar este tema es Henk Bos. Así pues, recurriremos a su trabajo⁹.

8 Smith, D. E. and Latham, M. L. *The Geometry of René Descartes with a Facsimile of the First Edition*. Dover, New York, 1954.

9 Bos, H. J. M. *Redefining Geometrical Exactness: Descartes' Transformation of the Early Modern Concept of Construction*. Springer, New York, 2001.

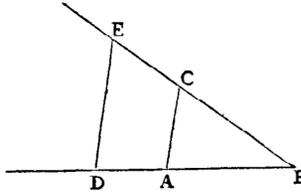
En el libro 1 de la *Géométrie* Descartes explicó cómo se podía traducir un problema geométrico a una ecuación. Allí pudo llevar a cabo tal cosa mediante un revolucionario distanciamiento de la tradición; de hecho, interpretó las operaciones algebraicas como operaciones cerradas sobre segmentos. Por ejemplo, si a y b representan longitudes de segmentos, el producto ab no es concebido por Descartes como si representara un área sino otra longitud. Como escribió: “debe observarse que por a^2 , b^3 , y expresiones similares, entiendo comúnmente cualesquiera líneas simples”, mientras que antes de la *Géométrie* tales expresiones representaban un área y un volumen respectivamente (Véase Figura 3).

La interpretación de las operaciones algebraicas por parte de Descartes fue, de hecho, una gigantesca innovación, pero la llevó a cabo en conformidad con el método de Pappus de análisis y síntesis, al que se refirió explícitamente. En efecto, según Descartes, se debe —siguiendo las prescripciones de Pappus— “empezar asumiendo que el problema fue resuelto y considerar una figura que incorpore la solución”¹⁰. En la figura, los segmentos dados son denotados por las letras a , b , c , ..., y los desconocidos por las letras x , y , z . Las relaciones geométricas entre los segmentos se traducen luego a ecuaciones correspondientes y de esta manera se obtiene un sistema de ecuaciones que expresa simbólicamente la suposición de que el sistema está resuelto. De hecho, aquí estamos al comienzo mismo del proceso analítico: los segmentos desconocidos son tratados como si fueran conocidos y se manipulan en las ecuaciones a la par con los datos del problema. La resolución de la ecuación permite la expresión de lo x desconocido en términos de segmentos dados. De esta manera nos hemos movido desde la suposición de que el problema está resuelto (el primer paso del análisis) a la reducción de lo desconocido; se ha buscado la magnitud de los datos. Esta es la razón por la cual Descartes, y otros de los primeros promotores del álgebra, asociaron ésta con el método del análisis.

10 *Ibid.*, p. 303.

est a l'autre, ce qui est le mesme que la Division, ou enfin trouuer vne, ou deux, ou plusieurs moyennes proportionnelles entre l'vnité, & quelque autre ligne, ce qui est le mesme que tirer la racine quarrée, ou cubique, &c. Et ie ne craindray pas d'introduire ces termes d'Arithmetique en la Geometrie, affin de me rendre plus intelligible.

La Multiplication.

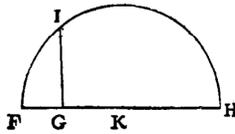


Soit par exemple AB l'vnité, & qu'il faille multiplier BD par BC, ie n'ay qu'a ioindre les points A & C, puis tirer DE parallele a CA, & BE est le produit de cete Multiplication.

La Division.

Oubien s'il faut diuifer BE par BD, ayant ioint les points E & D, ie tire AC parallele a DE, & BC est le produit de cete diuision.

L'Extraction de la racine quarrée.



Ou s'il faut tirer la racine quarrée de GH, ie luy adiouste en ligne droite FG, qui est l'vnité, & diuisant FH en deux parties esgales au point K, du centre K ie tire

le cercle F I H, puis esleuant du point G vne ligne droite iusques à I, à angles droits sur FH, c'est GI la racine cherchée. Ie ne dis rien icy de la racine cubique, ny des autres, à cause que i'en parleray plus commodement cy après.

Comment on peut

Mais souuent on n'a pas besoin de tracer ainsi ces ligne

Figura 3. Interpretación geométrica de las operaciones geométricas de Descartes. Éste escribe: "Por ejemplo, tomemos que AB es una unidad, y supongamos que se pida multiplicar BD por BC . Solo se necesita unir los puntos A y C , y trazar DE paralela a CA . Luego, BE es el producto de BD y BC ". Así, dado un segmento de unidad, el producto de dos segmentos se representa por otro segmento, no por una superficie. El segundo diagrama es la construcción de la raíz cuadrada de GH . Dados GH y un segmento de unidad FG , se traza el diámetro del círculo $FG+GH$ y se erige GI , la raíz requerida¹¹.

11 Smith, D. E. and Latham, M. L. *The Geometry of René Descartes with a Facsimile of the First Edition, Op. cit.*, p. 4.

No obstante, la *resolución* de la ecuación no es la *solución* del problema. De hecho, ésta debe ser la construcción geométrica de la magnitud buscada en términos de operaciones geométricas realizadas con base en los datos (¡Q.E.F.!). Ahora nos debemos mover desde el álgebra hacia la geometría de nuevo. Descartes entendió este proceso desde el álgebra a la geometría en los siguientes términos: las verdaderas raíces de la ecuación (para él si no hay raíces verdaderas entonces el problema no admite solución) deben construirse geoméricamente. Después de Descartes este proceso fue conocido como la “construcción de la ecuación”; aquí es donde empieza la parte sintética y compositiva del proceso.

Descartes aceptó de la tradición la idea de que tales construcciones deben realizarse por intersección de curvas, es decir, las raíces verdaderas son representadas geoméricamente por segmentos, los cuales han de construirse por intersección de curvas. Efectivamente, la construcción de la ecuación le presentaba al geómetra otro *nuevo* problema, no siempre fácil: se tenían que elegir dos curvas, posicionarlas y escalarlas de tal manera que sus intersecciones determinaran puntos a partir de los cuales los segmentos —cuyas longitudes geoméricamente representan las raíces de la ecuación— pudieran trazarse (Véase Figura 4).

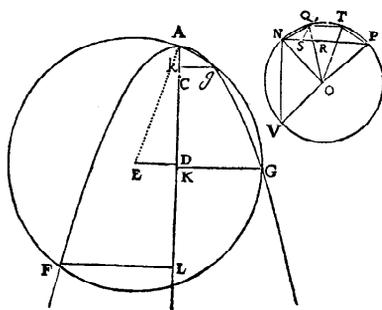


Figura 4. Construcción de una ecuación de tercer grado en la *Géométrie* de Descartes. El problema de trisecar el ángulo NOP se *resuelve* (“resolutio” es la traducción al latín de la palabra griega “analysis”) con una ecuación de tercer grado. Descartes *construye* las raíces (“constructio” o “compositio” traducen “synthesis”) por medio de la intersección del círculo y la parábola. Los segmentos kg , KG y LF representan dos raíces positivas y una negativa. La menor de las dos raíces positivas kg debe “tomarse como la longitud de la línea requerida NQ ”. KG es igual a NV , “la cuerda subtendida por un tercio del arco NVP ”¹².

12 Jones, Alexander (ed.). *Pappus de Alejandria. Libro 7 de la Colección. Sources in the History of Mathematics and the Physical Sciences, Op. cit.*, p. 208.

La parte sintética del proceso de Descartes para resolver problemas hizo surgir dos preguntas: 1. ¿Cuáles curvas son admisibles en la construcción de las ecuaciones? 2. ¿Cuáles curvas, entre las admisibles, deben preferirse en términos de simplicidad? Al formularse estas preguntas Descartes continuaba un prolongado debate sobre el papel y la clasificación de las curvas en la solución de los problemas; tradición que nuevamente surge de Pappus y de las interpretaciones que de éste hicieron matemáticos como Viète, Ghetaldi, Kepler y Fermat. Su respuesta fue que sólo las “curvas geométricas” (nosotros diríamos “curvas algebraicas”) son admisibles en la construcción de las raíces de las ecuaciones y que se deben elegir las curvas del menor grado posible por cuanto son las más simples. Descartes, en lugar de ello, excluyó las “curvas mecánicas” (nosotros diríamos curvas trascendentales) como herramientas legítimas de construcción.

Nótese que Descartes presentó su canon de resolución y construcción de problemas en términos agresivamente anticlasicistas; su método algebraico, sostenía, era superior a los seguidos por los antiguos. Descartes le confirió un lugar especial a un problema que se discute en la *Colección matemática* de Pappus que, según él, ni Euclides ni Apolonio fueron capaces de resolver. Orgullosamente les demostró a los lectores de su extensa *Géométrie* que mediante la aplicación del álgebra a la geometría fácilmente se podría obtener una solución que no estaba contenida en los extensos tomos de Pappus¹³.

4. Newton versus Descartes

Newton criticó de manera aguda el canon de Descartes del análisis y construcción de los problemas¹⁴. Su punto de vista era que las construcciones geométricas deben realizarse en términos independientes del álgebra. Sus críticas a Descartes las elaboró en sus Conferencias Lucasianas sobre álgebra que realizó antes de 1684 las cuales fueron publicadas -modificadas en cierta forma- en 1707

13 Dicho brevemente, el problema de Pappus requiere la determinación de puntos P tales que sus distancias d_i ($i = 1, 2, 3, 4$) desde cuatro líneas dadas en posición sean tales que $d_1 d_2 = k(d_3 d_4)$. En la *Géométrie* Descartes introduce un sistema de coordenadas oblicuas, y nota que la distancia de un punto desde una línea está dada por la expresión de la forma $ax + by + c$. Por tanto, las 4-líneas de Pappus tienen una ecuación de segundo grado que la define: a saber, será una sección cónica. El enfoque algebraico le permitió a Descartes generalizar el problema de Pappus para cualquier número de líneas.

14 Más información sobre las críticas de Newton a Descartes se puede obtener en: Galuzzi, M. “I marginalia di Newton alla seconda edizione latina della Geometria di Descartes e i problemi ad essi collegati”, in: Belgioioso, G., Climino, G., Costabel, P. and Papuli, G. (eds.) *Descartes: il Metodo e i Saggi*. Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma 1990, 387–417.

bajo el título de la *Arithmetica Universalis*. Esta obra termina con un apéndice dedicado a la “construcción de ecuaciones” en el cual abundan declaraciones muy citadas a favor de la geometría pura y en contra de los “modernos” (léase Descartes) que perdieron la “elegancia” de la geometría:

La geometría fue inventada a fin de evitar de manera expedita, mediante el trazo de líneas, lo tedioso del cálculo. Por tanto, estas dos ciencias [la geometría y el cálculo aritmético] no se deben confundir. Los antiguos los distinguieron tan diligentemente entre sí, hasta el punto de que nunca introdujeron términos aritméticos en la geometría. Y los modernos, al confundirlos, han perdido la simplicidad que constituye toda la elegancia de la geometría¹⁵.

Tales afirmaciones han puesto a cavilar a los comentaristas puesto que aparecen en un trabajo dedicado al álgebra y en el que la ventaja del análisis algebraico se despliega en una larga sección sobre la resolución de problemas geométricos. ¿Por qué Newton le estaba dando la espalda a la “aritmética”¹⁶ diciendo ahora que el álgebra y la geometría debían mantenerse separadas? Con el fin de comprender esta posición aparentemente paradójica tenemos que recordar por un momento que, según Descartes, la demarcación entre curvas admisibles e inadmisibles, como medios de construcción, era entre curvas geométricas y mecánicas. En último término, Descartes se vio forzado a recurrir a los criterios algebraicos de demarcación y simplicidad; de hecho, para él las curvas algebraicas coincidían con los lugares de las ecuaciones polinómicas, y el grado de la ecuación le permitía clasificar las curvas en términos de su simplicidad.

En cuanto a lo que tiene que ver con la demarcación, en la *Arithmetica Universalis* Newton sostuvo que sería erróneo pensar que una curva se puede aceptar o rechazar en términos de la ecuación que la define. Él escribió:

La descripción es lo que hace que la curva sea geométrica, no la ecuación. El círculo es una línea geométrica, no porque se puede expresar mediante una ecuación, sino porque su descripción es un postulado¹⁷.

Además, la clasificación por parte de Descartes de las curvas en función del grado de la ecuación, sostenía Newton, no es relevante para el geómetra, quien escogerá las curvas en función de la simplicidad de su descripción. Newton, por ejemplo, señaló que la ecuación de la parábola es más simple que la del círculo. No obstante, éste es el más simple y debe preferirse en la construcción de los problemas.

15 Newton, I. *The Mathematical Works of Isaac Newton, Op. cit.*, p. 228.

16 Nótese que Newton empleaba el término “aritmética universal” para el álgebra, ya que le interesaba la doctrina de las operaciones, no aplicada a los números, sino a los símbolos en general.

17 Newton, I. *The Mathematical Works of Isaac Newton, Op.cit.*, p. 226.

Lo que fundamentalmente indica que la línea debe admitirse en la construcción de los problemas no es la simplicidad de la ecuación, sino la facilidad de su descripción. (...) De hecho, la representación algebraica no tiene nada que ver con la en la simplicidad de la construcción. Lo único que aquí se reconoce es la mera descripción de las curvas¹⁸.

Newton señaló que, desde su punto de vista, una conchoide, una curva de cuarto grado, es bastante simple. Independiente de consideraciones sobre su ecuación, su descripción mecánica —afirmó— es una de las más simples y elegantes; sólo el círculo es más simple. El criterio algebraico de Descartes sobre la simplicidad es, de esta manera, considerado ajeno al estado constructivo, sintético, de la solución del problema. La debilidad de la posición de Newton es que los conceptos de simplicidad del trazado o de elegancia, a la que continuamente se refiere, son cualitativos y subjetivos. Se debe tener en cuenta que no hay ninguna razón de peso en las evaluaciones de Newton sobre la simplicidad de las construcciones que prefiere; sus criterios son ampliamente estéticos. Pese a ello, considerar esos criterios es crucial para nuestra comprensión de los puntos de vista de Newton sobre el método matemático.

En realidad, Newton —maestro de manipulaciones algebraicas— desarrolló a mediados de la década de 1670 un profundo disgusto por el simbolismo y se distanció de los matemáticos “modernos”. En estos términos, pues, escribió:

A los geómetras modernos les gusta mucho la especulación de las ecuaciones. La simplicidad de éstas pertenece al ámbito de la consideración analítica. [En el apéndice a la *Arithmetica Universalis*] Tratamos la composición, y a la composición no se le dictan las leyes desde el análisis. El análisis, en efecto, lleva a la composición, pero no es una verdadera composición antes de ser liberada del análisis. Si llega a darse el caso de que haya algo de análisis en la composición, tal composición aún no será real. La composición es en sí misma perfecta y dista mucho de ser una mezcla de especulaciones analíticas¹⁹.

Esta posición, déjese reafirmarlo, no excluye el uso del álgebra en el análisis. No obstante, sí excluye de la síntesis los criterios algebraicos de demarcación y simplicidad. Como Newton habría de afirmar, en un manuscrito que data de comienzos de la década de 1690,

si se resuelve un problema (...) esto es así por el descubrimiento de la ecuación y la composición por su construcción, pero no se resuelve antes de que la enunciación de la construcción y su demostración completa sea, liberada por completo de la ecuación, compuesta²⁰.

18 Newton, I. *The Mathematical Papers of Isaac Newton*, Vol. 5, *Op. cit.*, pp. 425–7.

19 Newton, I. *The Mathematical Works of Isaac Newton*, *Op. cit.*, p. 250.

20 Newton, I. *The Mathematical Papers of Isaac Newton*, Vol. 7, *Op. cit.*, p. 307.

Pero, alrededor de 1680, Newton dio un paso adelante en su oposición al método propuesto en la *Géométrie*; no solo la síntesis cartesiana, sino también el análisis, cayeron bajo un feroz ataque. Por esa época Newton desarrolló una profunda admiración por los antiguos matemáticos griegos, mientras criticaba en términos amargos el análisis simbólico llevado a cabo por los modernos. Asimismo, comenzó a dudar de que el análisis de los griegos fuera algebraico; más bien sospechó que Euclides y Apolonio poseyeron un *análisis geométrico* más poderoso desplegado en los tres libros de los *Porismos* atribuidos a Euclides y descritos en el Libro 7 de la *Colección matemática*. Así pues, no solo la composición (la síntesis) tenía que liberarse del álgebra, sino que también el cálculo algebraico tenía que evitarse por igual en el proceso de resolución (el análisis). Su blanco a menudo era Descartes; por ejemplo, a finales de la década de 1670, comentando la solución de éste al problema de Pappus, escribió vehementemente:

Con seguridad, su método [el de los Antiguos] es mucho más elegante que el cartesiano. Pues él [Descartes] obtuvo el resultado mediante un cálculo algebraico el cual, traducido a palabras (siguiendo la práctica de los antiguos en sus escritos), llegaría a ser tan tedioso y complicado que provocaría náuseas y tampoco se podría entender. Empero, ellos lo lograron mediante ciertas proposiciones simples, juzgando que nada escrito de manera diferente era digno de leerse, y en consecuencia ocultaron el análisis por el cual descubrieron sus construcciones²¹.

Newton no estaba sólo en su batalla contra los algebristas (afirmaciones similares se pueden encontrar en el trabajo de Thomas Hobbes). Pero, probablemente la influencia más profunda sobre Newton en este asunto fue ejercida por su mentor Isaac Barrow. La búsqueda de Newton del análisis no algebraico, de porismos, lo llevó a desarrollar un interés por la geometría proyectiva (*Véase Figura 5*).

21 Newton, I. *The Mathematical Papers of Isaac Newton*, Vol. 4, *Op. cit.*, p. 277.

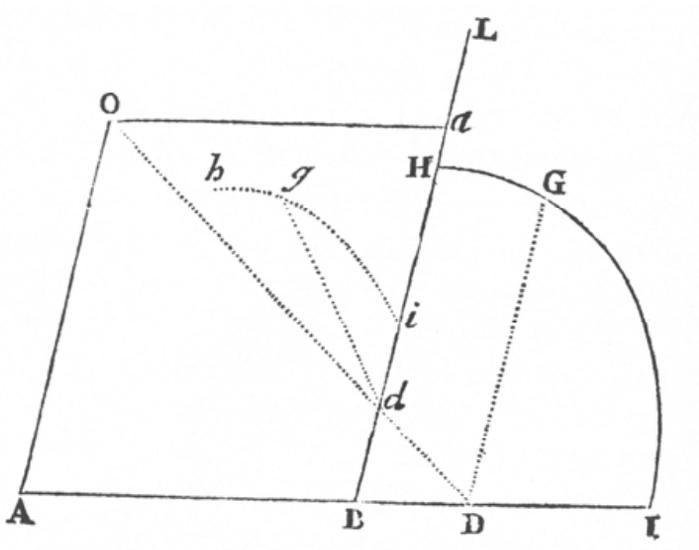


Figura 5. Newton estuvo interesado en usar transformaciones proyectivas como una herramienta heurística. Aquí se reproduce el diagrama para el Lema 22, Libro 1, de los *Principia*. En este Lema se nos enseña cómo “transformar unas figuras a otras de la misma clase” (a saber, curvas algebraicas del mismo grado). La figura que debe transformarse es la curva HGI . Se trazan las líneas paralelas AO y BL cortando cualquier tercera línea AB en A y B . Luego, a partir del punto O en la línea AO se traza la línea recta OD . Desde el punto d se levanta la ordenada dg (se puede elegir cualquier ángulo entre la “nueva ordenada” dg y la “nueva abscisa” ad). La nueva ordenada y la abscisa tienen que satisfacer las siguientes condiciones: $AD = (AO \times AB)/ad$ y $DG = (AO \times dg)/ad$. Estas transformaciones son exactamente las que ocurren entre las figuras proyectadas de un plano a otro. Supongamos ahora que el punto G “se desplace a través de todos los puntos en la primera figura $[HGI]$ con movimiento continuo; luego el punto g —también con movimiento continuo— se desplazará por todos los puntos en la nueva figura $[hgi]$ ”²².

22 Newton, I. *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*. The Third Edition (1726) with Variant Readings. Ed. Alexandre Koyré and I. Bernard Cohen con la asistencia de Anne Whitman. Cambridge University Press, Cambridge, 1972. Aquí seguimos la traducción al inglés en: Newton, I. *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Una nueva traducción por I. Bernard Cohen y Anne Whitman con la asistencia de Julia Budenz, precedida de “A guide to Newton’s *Principia*” por I. Bernard Cohen. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1999, p. 162.

Newton llegó a convencerse de que los antiguos habían usado propiedades proyectivas de las secciones cónicas a fin de lograr sus resultados: moviéndose conforme a estos lineamientos clasificó las cúbicas en cinco clases proyectivas²³.

5. El nuevo análisis de Newton

Ahora que sabemos más sobre los puntos de vista de Newton sobre el papel del simbolismo algebraico en el método para resolver problemas, estamos en posición de volver al memorándum sobre sus primeros descubrimientos matemáticos que he citado en la sección 1. Allí, Newton menciona los métodos directo e inverso de fluxiones. Aquél permitía la determinación de tangentes (y curvatura) para curvas planas. Newton enfocó este problema concibiendo las curvas como si fueran generadas por el continuo “flujo” de un punto; llamó “fuentes” las magnitudes geométricas generadas por movimiento, mientras que las “fluxiones” son los porcentajes instantáneos del flujo. En la década de 1690 denotó las fluxiones por medio de puntos sobre las letras de tal manera que la fluxión de x es \dot{x} . Newton desarrolló una serie de estrategias a fin de determinar las tangentes. Algunas de ellas son algorítmicas, pero en muchos casos hizo uso del recurso a métodos cinemáticos. En los escritos matemáticos de Newton el algoritmo, en efecto, está profundamente ligado a especulaciones geométricas.

Al resolver el movimiento en componentes rectilíneos, Newton pudo determinar la tangente mediante la composición de los movimientos, incluso en el caso de las curvas mecánicas (*Véase Figura 6*). En efecto, la posibilidad de tratar con curvas trascendentales (como la espiral y la cicloide) estaba en la cúspide de la agenda de Newton; o se podía centrar la atención en el “momento del arco” generado en cada pequeño intervalo de tiempo (Newton llamó “momento” el incremento infinitesimal adquirido en un momento infinitesimal de tiempo) y establecer una proporción entre el momento de la abscisa y el momento de la ordenada y otras líneas finitas implicadas en la figura. Cuando la curva se expresaba simbólicamente mediante una ecuación, Newton tenía “reglas” que le permitían calcular la tangente (*Véase Figura 7*). Aquí se reconocen reglas que son “equivalentes” a las del cálculo diferencial, pero el lector debe recordar que esta equivalencia era, y aún es, objeto de debate.

23 A partir de su trabajo sobre cúbicas (Newton, I. *The Mathematical Works of Isaac Newton*, *Op. cit.*, pp. 137–161) Newton extrajo dos lecciones. Primera, la clasificación de curvas por grados por parte de Descartes es un criterio algebraico que poco tiene que ver con la simplicidad. En efecto, las cúbicas tienen estructuras bien complejas comparadas con las curvas mecánicas (trascendentales) como la espiral de Arquímedes. Segunda, recurriendo a la clasificación proyectiva, se logra orden y generalidad.

El método inverso de fluxiones era la obra maestra de Newton. Por medio de este método pudo abordar el problema de “cuadrar curvas”. Al concebir una superficie t como generada por el flujo de la ordenada y que se desliza en ángulo recto sobre la abscisa z , comprendió que el porcentaje de flujo de la superficie del área es igual a la ordenada (declaró $t / z = y/1$). De esta manera nació en la mente de Newton la idea de integración como anti-diferenciación. Su enfoque consistió en aplicar el método directo a “ecuaciones que definirán la relación de t a z ”. Así se obtiene una ecuación para t y z , y así “dos ecuaciones tendrán, la última que definirá la curva, y la primera el área”²⁴. Siguiendo esta estrategia, Newton construyó un “catálogo de curvas” que pueden cuadrarse mediante “ecuaciones finitas” (*Véase Figura 8*). En términos leibnicianos, construyó las primeras tablas integrales en la historia de las matemáticas.

Newton le dio mucha importancia al método inverso. Con una comprensión matemática casi visionaria de lo que en verdad es revolucionario, aún estando joven, escribió:

Si dos cuerpos A & B describen por sus velocidades p & q las líneas x & y se da una ecuación que expresa la relación entre una de las líneas x , y la razón q/p de sus movimientos q & p ; encontrar la otra línea y . Si esto se puede hacer, todos los problemas se podrían resolver.²⁵

24 Newton, I. *The Mathematical Papers of Isaac Newton*, Vol. 3, *Op. cit.*, p. 197.

25 Newton, I. *The Mathematical Papers of Isaac Newton*, Vol. 1, *Op. cit.*, p. 403.

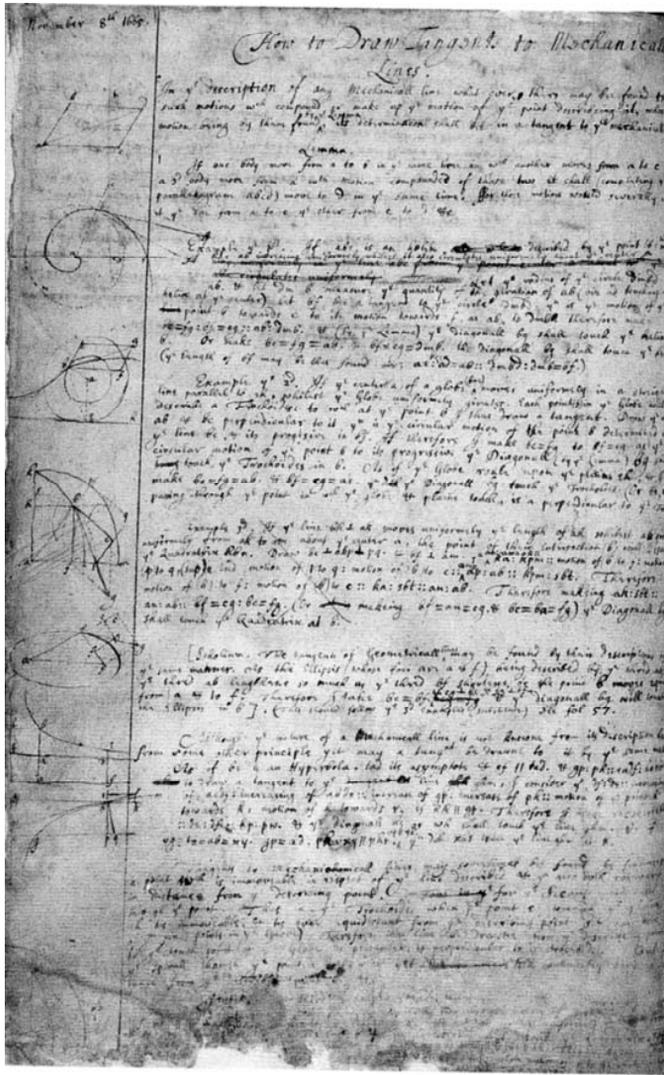


Figura 6. Primer trabajo de Newton (noviembre de 1666) sobre las tangentes a “líneas mecánicas” (i.e. curvas trascendentales planas). Su técnica consistía en concebir las curvas como generadas por movimiento y en resolver el movimiento en componentes²⁶.

26 Newton, I. *The Mathematical Papers of Isaac Newton*, Vol. 1, *Op. cit.*, p. 378.

EXAMPLE 1. If the relation of the flowing quantities x and y be $x^3 - ax^2 + axy - y^3 = 0$; first dif-
 pose the terms according to the dimensions of x ,
 and then according to y , and multiply them in the
 following manner.

$$\begin{array}{l|l} \text{Mult. } x^3 - ax^2 + axy - y^3 & -y^3 + axy - ax^2 \\ \text{by } \frac{3x}{x} \cdot \frac{2x}{x} \cdot \frac{x}{x} \cdot 0 & \frac{3y}{y} \cdot \frac{y}{y} \cdot 0 \\ \hline \text{makes } 3xx^2 - 2axx + axy * & -3yy^2 + ayx * \end{array}$$

the sum of the products is $3xx^2 - 2axx + axy - 3yy^2 + ayx = 0$, which equation gives the relation
 between the Fluxions \dot{x} and \dot{y} . For if you take x at
 pleasure, the equation $x^3 - ax^2 + axy - y^3 = 0$ will
 give y ; which being determin'd, it will be $\dot{x} : y :: 3y^2 - ax : 3x^2 - 2ax + ay$.

Figura 7. Algoritmo de Newton para dirigir el método de fluxiones. En este ejemplo calcula la relación entre las fluxiones (velocidades instantáneas) \dot{x} y \dot{y} de cantidades fuentes (magnitudes que cambian continuamente en el tiempo) x y y relacionadas por la ecuación $x^3 - ax^2 + axy - y^3 = 0$.²⁷

En este contexto Newton desarrolló técnicas equivalentes a la integración por partes y a la sustitución.

Newton llamó “método de series y fluxiones” a las técnicas de expansión de series, determinación de tangentes y cuadraturas de curvas. Este método era, como orgullosamente afirmó, un “nuevo análisis” que se extendía a los temas que Descartes había abolido de su “análisis común” —tales como las curvas mecánicas— gracias al uso de series infinitas.

Y todo lo que el análisis común lleva a cabo por medio de ecuaciones constituidas por un número finito de términos (cuando puede ser posible), este método puede llevarse a cabo siempre mediante ecuaciones infinitas. En consecuencia, nunca he vacilado en darle también el nombre de análisis²⁸.

27 Newton, I. *The Mathematical Works of Isaac Newton*, Vol. 1, *Op. cit.*, p. 50.

28 Newton, I. *The Mathematical Papers of Isaac Newton*, Vol. 2, *Op. cit.*, p. 241.

Según Newton, los “límites del análisis se amplían mediante [...] ecuaciones infinitas: [...] mediante su ayuda el análisis cubre todos los problemas”²⁹.

A TABLE of some Curves related to Rectilinear Figures, constructed by PROBLEM VII.

	Order of Curves.	Values of the Areas.
I	$dx^{n-1} = y$	$\frac{d}{\eta} z^n = t$
II	$\frac{dx^{n-1}}{ee + 2efz^n + ffz^{2n}} = y$	$\frac{dz^n}{\eta e^2 + \eta efz^n} = t$
III	1 $dx^{n-1} \sqrt{e + fz^n} = y$	$\frac{2d}{3\eta f} R^3 = t$
	2 $dx^{2n-1} \sqrt{e + fz^n} = y$	$\frac{-4e + 6fz^n}{15\eta ff} dR^3 = t$
	3 $dx^{3n-1} \sqrt{e + fz^n} = y$	$\frac{16ee - 24efz^n + 30ffz^{2n}}{105\eta f^3} dR^3 = t$
	4 $dx^{4n-1} \sqrt{e + fz^n} = y$	$\frac{-96e^3 + 144e^2fz^n - 180ef^2z^{2n} + 210f^3z^{3n}}{945\eta f^4} dR^3 = t$
IV	1 $\frac{dx^{n-1}}{\sqrt{e + fz^n}} = y$	$\frac{2d}{\eta f} R = t$
	2 $\frac{dx^{2n-1}}{\sqrt{e + fz^n}} = y$	$\frac{-4e + 2fz^n}{3\eta ff} dR = t$
	3 $\frac{dx^{3n-1}}{\sqrt{e + fz^n}} = y$	$\frac{16e^2 - 8efz^n + 6ffz^{2n}}{15\eta f^3} dR = t$
	4 $\frac{dx^{4n-1}}{\sqrt{e + fz^n}} = y$	$\frac{-96e^3 + 48e^2fz^n - 36ef^2z^{2n} + 30f^3z^{3n}}{105\eta f^4} dR = t$

pag. 137.

Figura 8. El comienzo de la tabla de curvas de Newton (tabla integral, en términos leibnicianos), obtenida gracias a la comprensión de lo que llamamos el “teorema fundamental del cálculo”. Aquí Newton hace una lista de los primeros cuatro “órdenes”; z es la abscisa, y la ordenada, t el área. En notación de Newton $t/z = y/1$. Nótese que d, e, f, g, h son constantes (d es una constante!) η es un entero o fraccionario, R significa $\sqrt{e + fz^n}$ o $\sqrt{e + fz^n + gh^{2n}}$ ³⁰

6. El método sintético de Newton

Se debería recordar que el “nuevo análisis” ocupaba un lugar en la agenda de Newton que, conforme al canon pappusiano, era subsidiario de la síntesis o

29 Newton, I. *The Correspondence of Isaac Newton*, Vol. 2. Cambridge University Press, Cambridge, 1959–1977, 39.

30 Newton, I. *The Mathematical Works of Isaac Newton*, Vol. 1, *Op. cit.*, p. 105.

construcción, y que ésta debería llevarse a cabo en términos independientes a los criterios algebraicos. Por ejemplo, en cuanto a la cuadratura de las curvas (en términos lebnicianos, integración) escribió:

Después de que de esta manera se haya encontrado alguna curva, se deben hacer consideraciones cuidadosas sobre realizar una demostración de la construcción que, hasta donde sea permisible, no tenga ningún cálculo algebraico, de tal forma que el teorema así embellecido sea digno de ser publicado³¹.

Newton, por tanto, dedicó grandes esfuerzos a suministrar demostraciones geométricas, algo reminiscentes de las técnicas arquimideas de exhaución, de sus cuadraturas “analíticas”; sólo tales demostraciones consideradas por él “dignas de ser publicadas”.

En este contexto, Newton empezó a volver a trabajar en la década de 1670 sus primeros descubrimientos en el “nuevo análisis” en términos que consideró concordantes con los métodos constructivos geométricos de los antiguos. A este enfoque más riguroso lo llamó el “método sintético de fluxiones” y lo codificó alrededor de 1680 en un tratado intitulado *Geometría curvilínea*³². En este método no aparecen infinitesimales o “momentos” y tampoco se hace uso de símbolos algebraicos; todo estaba basado en procedimientos geométricos límites que Newton llamó “método de las primeras razones de las cantidades nacientes y las últimas razones de las cantidades evanescentes”. Este método fue ampliamente usado en los *Principia* (1687) (véase Figura 9). Es un poco asombroso ver a uno de los algebristas más creativos de la historia de las matemáticas dedicarle tanto tiempo y esfuerzo a la reformulación de sus resultados analíticos en términos geométricos, pero Newton tenía argumentos persuasivos para hacerlo.

31 Newton, I. *The Mathematical Papers of Isaac Newton*, Vol. 3, *Op cit.*, p. 279.

32 *Ibid.*, Vol. 4, pp. 420-521.

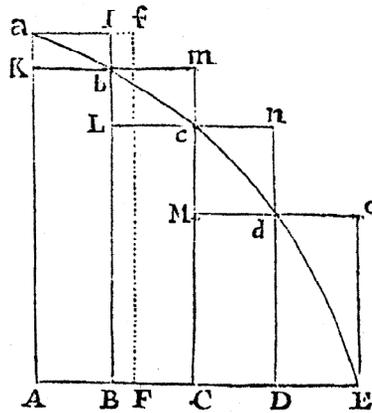


Figura 9. En la sección 1, Libro 1 de los *Principia*, Newton establece su “método de las primeras y últimas razones”, un procedimiento geométrico límite que le permite evitar infinitesimales. En el Lema 2 Newton muestra que un área curvilínea $AabcdE$ puede aproximarse como límite de las áreas rectilíneas inscrita $AKbLcMdD$ o circunscrita $AalbmcndoE$. Cada superficie rectilínea se compone de un número infinito de rectángulos con bases iguales AB, BC, CD , etc. La prueba es magistral en su simplicidad. Su estructura aún se preserva en los libros de texto de cálculo en la definición de la integral de Riemann. Consiste en demostrar que la diferencia entre las áreas de figuras circunscritas e inscritas tiende a cero, en cuanto el número de rectángulos “se incrementa *in infinitum*”. De hecho, esta diferencia es igual al área del rectángulo $ABla$ la cual “debido a que su ancho AB disminuye *in infinitum*, deviene menos que cualquier rectángulo dado”. En términos de Newton, AB es una “cantidad evanescente”³³.

En primer lugar, en su programa de reforma a la filosofía, Newton les atribuyó un papel importante a las matemáticas como fuente de certeza. A partir de principios de la década de 1670 expresó su disgusto por el carácter probabilista e hipotético típico de la filosofía natural³⁴ practicada en la Royal Society por gente como Robert Hooke y Robert Boyle. Su fórmula fue inyectarle matemáticas a la filosofía natural. Como afirmó:

Mediante la ayuda de filósofos geométricos y geómetras filosóficos, en lugar de conjeturas y probabilidades pregonadas por todas partes, finalmente llegaremos a tener una ciencia de la naturaleza apoyada en la más elevada evidencia³⁵.

33 Newton, I. *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*, Op. cit., p. 74.

34 Para Newton el propósito de la “filosofía natural” es deducir las fuerzas a partir de los fenómenos establecidos por la experimentación, y —una vez establecidas las fuerzas— deducir nuevos fenómenos a partir de ellas. En la actualidad llamaríamos a esta empresa “física”.

35 Traducido al inglés y citado en: Shapiro, A. *Fits, Passions, and Paroxysms: Physics, Method, and Chemistry and Newton's Theories of Colored Bodies and Fits of Easy Reflection*. Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 25.

Pero si las matemáticas habían de suministrarle evidencia a la filosofía natural, sus métodos debían estar por encima de toda disputa, y Newton era profundamente consciente, de hecho, de que el nuevo análisis estaba lejos de ser riguroso.

En segundo lugar, Newton rápidamente desarrolló un profundo anti-cartesianismo asociado a la convicción de la superioridad de los antiguos sobre los modernos. Desde su punto de vista, Descartes era el paladín de una filosofía mecánica impía que, al concebir la naturaleza como un mecanismo autónomo, negaba cualquier papel de la providencia de Dios. Newton se consideró a sí mismo como un restaurador de una filosofía antigua, olvidada, según la cual la naturaleza siempre está abierta a la intervención providencial de Dios. En efecto, pensaba que, según la teoría de la gravitación —de la cual estaba convencido que los antiguos la poseyeron—, la cantidad de movimiento en el universo estaba confinada a declinar si la intervención divina no hubiera impedido la “corrupción de los cielos”. Los filósofos modernos eran peligrosos desde un punto de vista teológico y tenían que ser combatidos en todos los terrenos. Por tanto, en las matemáticas Newton también miró con admiración los antiguos modelos y se concibió a sí mismo como un restaurador de su gloria; esto no quiere decir que las anteriores razones condujeran a Newton a una condición de tensión ya que sus valores filosóficos reñían con su práctica matemática que era innovadora, simbólica y —pese a Newton— profundamente cartesiana.

Varios aspectos aún no explicados del trabajo matemático de Newton están relacionados con su condición de estrés y tensión que caracterizan sus pensamientos sobre el método matemático. ¿Por qué Newton no imprimió su método de series y fluxiones antes del surgimiento de la disputa por la prioridad con Leibniz? ¿Por qué dejó oculta su competencia en cuadraturas cuando escribió los *Principia*, los cuales están escritos en su mayor parte en estilo geométrico? Aunque no hay una única respuesta a estas desconcertantes preguntas, creo que la convicción de Newton de que el método analítico sintético sólo es una herramienta heurística, no “digna de ser publicada”, puede explicar en parte una política de publicación que iba a tener consecuencias de capital importancia en la polémica con Leibniz.

7. Los puntos de vista de Leibniz

Cuando explotó la guerra contra Leibniz en 1710 Newton habría de confrontar a un oponente que no sólo llegó a resultados equivalentes a los suyos, sino que promovía un punto de vista diferente sobre las matemáticas³⁶.

36 Las circunstancias que rodean la controversia entre Newton y Leibniz han sido analizadas en detalle por Hall, A. R. *Philosophers at War: the Quarrel between Newton and Leibniz*. Cambridge University Press, Cambridge, 1980; y Newton, I. *The Mathematical Papers of Isaac Newton*, Vol. 8, *Op. cit.* En líneas generales, permítaseme recordar unos cuantos hechos: Newton

La retórica sobre la novedad del cálculo domina los escritos de Leibniz. La referencia a los matemáticos antiguos por lo general tomó una forma bastante manida de tributo al “método de exhaustión” de Arquímedes. En la mayoría de sus declaraciones sobre el cálculo Leibniz deseaba resaltar la novedad y carácter revolucionario de su algoritmo más que la continuidad con los antiguos modelos; este enfoque riñe bastante con el “clasicismo” de Newton. Además, Leibniz a menudo se refería al carácter heurístico del cálculo entendido como un algoritmo independiente de la interpretación geométrica. Esta independencia, exactamente, haría tan eficaz al cálculo en el proceso de descubrimiento. El cálculo, según Leibniz, debería verse también como una *ars inveniendi* (un arte de descubrimiento); como tal, debería ser valorado por su carácter provechoso en vez de por su contenido referencial. Podemos hacer cálculos, según Leibniz, con símbolos desprovistos de contenido referencial (por ejemplo con $\sqrt{-1}$), con tal que el cálculo esté estructurado de tal forma que lleve a resultados correctos³⁷.

Escribiéndole a Christiaan Huygens en septiembre de 1691, Leibniz afirmó orgullosamente:

Señor, es cierto, como correctamente cree, que lo mejor y más útil de mi nuevo cálculo es que trata con verdades por medio de una especie de análisis, y sin esfuerzo alguno de la imaginación, que a veces trabaja como por azar³⁸.

formuló su método de series y fluxiones entre 1665 y 1669. Leibniz había desarrollado su cálculo diferencial e integral alrededor de 1675 y publicó una serie de artículos a partir de 1684. A partir de la evidencia manuscrita es claro que Leibniz llegó a sus resultados independientemente de Newton. Sin embargo, solo parcialmente en el *Algebra* de Wallis en 1685 y en *Works* en 1693 y 1699, y en todo un apéndice a la *Opticks* en 1704, Newton imprimió su método. En 1710 un matemático británico, John Keil, afirmó en las *Philosophical Transactions of the Royal Society* que Leibniz había plagiado a Newton. Después de la protesta de Leibniz, un comité de la Royal Society, comandado en secreto por su presidente, Isaac Newton, presentó una publicación —el llamado *Commercium epistolicum* (1713)— en el que se sostenía que Newton fue el “primer inventor” y que “el Método Diferencial [de Leibniz] es el mismo que el Método de Fluxiones [de Newton]”. También se sugirió que Leibniz, después de su visita a Londres en 1673 y 1676, y luego de recibir dos cartas de amigos de Newton y de Newton mismo (de hecho Newton le envió dos cartas a Leibniz en 1676) había obtenido suficiente información sobre el método de Newton la cual le permitió publicar el cálculo como su propio descubrimiento, tras cambiar los símbolos. Solo después del trabajo de historiadores como Fleckenstein, Hofmann, Hall y Whiteside, tenemos pruebas de que esa acusación fue injusta. Newton y Leibniz llegaron a resultados equivalentes de manera independiente y siguiendo rutas de descubrimiento diferentes.

37 Los números complejos recibieron una interpretación geométrica solo alrededor de 1800 gracias a Jean Robert Argand, Carl Friedrich Gauss, y Caspar Wessel.

38 Leibniz, G.W. *Leibnizens mathematische Schriften*, Vol. 1 (2). Olms, Hildesheim, 1971, p. 104. Traducción al inglés del autor.

De esta manera Leibniz estaba elogiando el cálculo como *cogitatio caeca* y promovía el “razonamiento ciego” entre sus discípulos. Nadie, según Leibniz, podía seguir un razonamiento largo sin liberar la mente del “esfuerzo de la imaginación”³⁹.

Leibniz se concebía a sí mismo como promotor de nuevos métodos de razonamiento, antes que como “sólo” matemático. El cálculo sólo era un ejemplo exitoso de la potencia del pensamiento algorítmico. El diplomático alemán estaba interesado en promover en Europa la formación de un grupo de intelectuales que pudieran extender un conocimiento universal logrado gracias a un nuevo algoritmo que llamó *característica universal*. Así ayudaba a formar una escuela de matemáticos que se distinguían por su capacidad para manipular los diferenciales y las integrales, y por su innovadora estrategia de publicación. Gracias a la recomendación de Leibniz, ellos colonizaron plazas de matemáticas en toda Europa. Se afirmaba que la eficacia de este nuevo algoritmo era independiente de cuestiones metafísicas o cosmológicas; las personas que lo practicaban tenían que ser matemáticos profesionales, antes que “filósofos geométricos”, capaces de enseñar y propagar el conocimiento del cálculo.

En el contexto de la desconcertante cuestión de la existencia de los infinitesimales emerge una actitud leibniziana típica. El nuevo cálculo a menudo se atacaba ya que —se sostenía— empleaba símbolos desprovistos de significado, tales como los diferenciales organizados en una desconcertante jerarquía de órdenes. Como sabemos, Newton era particularmente sensible a estas críticas, y en su método sintético trató de prescindir de cantidades infinitamente pequeñas. Leibniz, de otra parte, repitió muchas veces que para él la cuestión de la existencia de los infinitesimales tenía que distinguirse de su utilidad en tanto recursos algorítmicos. Mientras se inclinaba, por razones filosóficas, a la negación de la existencia de los infinitesimales, también quería enfatizar que esta cuestión ontológica era algo externo a las matemáticas. Una afirmación típica, escrita a principios del siglo XVII, es la siguiente:

Tenemos que hacer un esfuerzo para preservar las matemáticas puras castas de controversias metafísicas. Esto se logrará si usamos cantidades infinitas e infinitamente pequeñas como expresión apropiada para abreviar los razonamientos, sin preocuparnos de si cantidades infinitas e infinitamente pequeñas, los números y las líneas son reales.⁴⁰

39 Niedersächsische Landesbibliothek (Hannover) Lh 35 VIII 21, f. 1r. Citado en: Pasini, E. *Il Reale e l'Immaginario: la Fondazione del Calcolo Infinitesimale nel Pensiero di Leibniz*. Sonda, Torino 1993, 149n, p. 205.

40 *Ibid.*

De esta forma Leibniz dejaba a sus discípulos la elección de sostener, *hablando filosóficamente*, enfoques diferentes sobre la cuestión ontológica de la existencia de los infinitesimales; lo que quería defender era su utilidad en cuanto símbolos en los cálculos matemáticos.

8. La guerra contra Leibniz: aspectos metodológicos

Cuando se tuvo que enfrentar con Leibniz en la polémica sobre la prioridad, Newton estaba interesado en construir un documento forense e histórico cuyo propósito era demostrar el plagio por parte de Leibniz. Pero no sólo hizo eso, también quería resaltar la superioridad de su *método* sobre el *cálculo* de Leibniz. El programa matemático que Leibniz estaba promoviendo sin mucho éxito reñía con los profundos valores que Newton sentía.

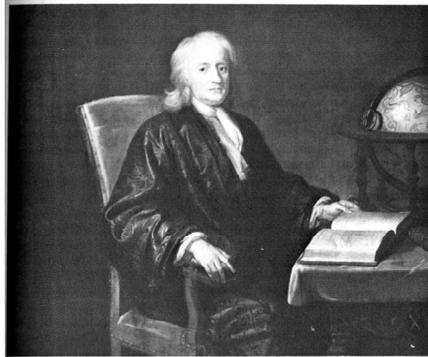


Figura 10. Retrato de Newton a edad madura⁴¹. Orgullosamente abre los *Principia* en una página dedicada a la atracción de los cuerpos extensos. Al tratar este problema Newton hizo uso de su “método inverso de fluxiones” (el equivalente al cálculo integral de Leibniz) que le permitió “cuadrar curvas”. De hecho, sólo recurriendo a sus tablas de curvas (“tablas integrales”), Véase figura 8, Newton pudo resolver varios problemas en los *Principia*. Sin embargo, dicho métodos analíticos no eran explícitos al lector. En la polémica con los lebnicianos —quienes sostenían que la ausencia del cálculo en los *Principia* era una prueba positiva del desconocimiento de Newton de las técnicas de cuadratura antes de 1687— Newton se vio forzado a sostener, con cierta exageración, que “Mediante la ayuda del nuevo análisis el Sr. Newton descubrió la mayoría de las proposiciones en sus *Principia Philosophiae*. Pero debido a que los antiguos para establecer certezas no admitían nada en geometría antes de que se demostrara sintéticamente, demostró las proposiciones sintéticamente de tal forma que el sistema de los cielos podría estar fundado en buena geometría. Y esto hace ahora difícil, para que quienes no son diestros, ver el análisis mediante el cual se descubrieron esas proposiciones”⁴². Sobre el tema del uso por parte de Newton de técnicas analíticas en los *Principia*⁴³.

41 AddMS 3968.41 f. 85. Citado en Westfall, R. S. *Never at Rest: a Biography of Isaac Newton*. Cambridge University Press, Cambridge 1980, p. 143. Esta es la mejor biografía de Newton, p. 381.

42 Newton, I. “*The Mathematical Papers of Isaac Newton*”, Vol. 8, *Op. cit.*, p. 599.

43 Véase Guicciardini, N. *Reading the Principia: the Debate on Newton’s Mathematical Methods for Natural Philosophy from 1687 to 1736*. Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Por supuesto, en esta historia no solo hay matemáticas; había que oponerse a Leibniz por una serie de razones que tenían que ver con la sucesión de la casa de Hannover. De hecho, el alemán, que era empleado de la familia Hannover quería mudarse a Londres como historiador Real. La idea de tener en Inglaterra a una eminencia intelectual que defendía un punto de vista que contradecía la teología voluntarista de Newton y que promovía la unificación de las Iglesias cristianas era una anatema para Newton y sus defensores.

Para nuestros propósitos es interesante fijarnos en unos pasajes que Newton escribió en 1715 los cuales están contenidos en un “Informe” anónimo de una colección de cartas, el *Commercium epistolicum*, que había producido la Royal Society con el fin de demostrar el plagio por parte de Leibniz.

En el “Informe”, hablando de sí en tercera persona, Newton hizo patente que Leibniz sólo había logrado la parte analítica, heurística, del método de solución de problemas. Escribió:

El método del Sr. Newton también es de mayor utilidad y certeza, pues se adaptaban sea a una proposición ya descubierta mediante tales aproximaciones para no crear error en la conclusión, o para demostrarla con exactitud. El del Sr. Leibniz es solo para descubrirla⁴⁴.

Así que, de acuerdo con Newton, Leibniz sólo obtuvo la primera fase del método pappusiano y no había logrado la demostración rigurosa, constructiva; esto, como sabemos, tenía que llevarse a cabo en términos puramente geométricos.

Además, Newton insistió en que el énfasis con que Leibniz elogiaba la fuerza de su simbolismo era excesivo. En realidad, el algoritmo es importante para Newton, pero tenía que verse sólo como un componente del método:

El Sr. Newton —escribió— no presenta el método en forma de símbolos, ni se restringe a una forma particular de símbolos⁴⁵.

Por último, Newton señaló que en su método de primeras y últimas razones no aparecen infinitesimales puesto que todo se lleva a cabo por medio de procedimientos límite. Desde el punto de vista de Newton el evitar los infinitesimales y la posibilidad de interpretar los símbolos algebraicos como magnitudes geométricas tenía la doble ventaja de hacer que su método resulte con contenido referencial y consonante con las matemáticas antiguas:

No tenemos ideas de cantidades infinitamente pequeñas y por tanto el Sr. Newton introdujo las fluxiones en su método de tal forma que pudiera proceder por medio de cantidades finitas tanto como fuera posible. Es más natural y geométrico porque se

44 Citado en: Hall, A. R. *Philosophers at War: the Quarrel between Newton and Leibniz*. Op. cit., p. 296.

45 Citado en: *Ibid.*, p. 294.

funda en *primae quantitatum nascentium rationes* [primeras razones de cantidades nacientes] las cuales tienen un referente en la geometría, mientras que los *indivisibles* en que se funda el método diferencial no tiene referente en la geometría o en la naturaleza (...) La naturaleza genera cantidades por el flujo continuo, o incremento, y los antiguos geómetras admitieron esa generación de áreas y sólidos (...). Pero la suma de indivisibles para componer un área o un sólido nunca fue admitida en la geometría⁴⁶.

La naturaleza y la geometría son dos conceptos claves; ellos le permiten a Newton defender su método debido a su continuidad con la tradición antigua así como a su contenido ontológico.

En sus escritos polémicos contra Leibniz, Newton estructuró un ataque que estaba dirigido a demostrar el plagio del alemán. Una de las prioridades de Newton era reunir evidencia que probara la culpa de Leibniz, y eso lo hizo con medios que muestran su capacidad de emplear fuentes archivísticas así como prejuicios y egotismo. No obstante, Newton defendió también posiciones sobre el método matemático que tenían profundas raíces en la prolongada oposición a Descartes y a los “matemáticos modernos” que, al confundir álgebra y geometría, “habían perdido toda la elegancia en que consiste la geometría”.

Bibliografía

1. BOS, H. J. M., *Redefining Geometrical Exactness: Descartes' Transformation of the Early Modern Concept of Construction*. Springer-Verlag, New York, Berlin, Heidelberg, Tokyo, 2001.
2. COHEN, I. B. *The Newtonian Revolution*. Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
3. DESCARTES, R. *The Geometry of René Descartes with a Facsimile of the First Edition* Ed. por D. E. Smith y M. L. Latham. Dover, New York, 1954.
4. GALUZZI, M., “I *marginalia* di Newton alla seconda edizione latina della *Geometria* di Descartes e i problemi ad essi collegati”, in: Belgioioso, G., Cimino, G., Costabel, P., Papuli, G. (eds.) *Descartes: il Metodo e i Saggi*. Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1990, 387–417.
5. GUICCIARDINI, N. *Reading the Principia: the Debate on Newton's Mathematical Methods for Natural Philosophy from 1687 to 1736*. Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

46 Citado en: *Ibid.*, pp. 295–6.

6. GUICCIARDINI, N. *Isaac Newton on mathematical certainty and method*. MIT Press, Cambridge, Mass., 2009.
7. HALL, A. R. *Philosophers at War: the Quarrel between Newton and Leibniz*. Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
8. JONES, Alexander (ed.). *Pappus de Alejandria. Book 7 of the Collection. Sources in the History of Mathematics and the Physical Sciences*. Springer-Verlag Berlin and Heidelberg GmbH & Co. K., 1986.
9. LEIBNIZ, G.W. *Leibnizens mathematische Schriften, 7 Vols*. Olms, Hildesheim, 1971.
10. NEWTON, I. *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Traducción de I. Bernard Cohen y Anne Whitman con la asistencia de Julia Budenz, precedida de *A guide to Newton's Principia* por I. Bernard Cohen. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1999.
11. NEWTON, I., *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica. The Third Edition (1726) with Variant Readings*. Ed. Alexandre Koyré and I. Bernard Cohen, con la asistencia de Anne Whitman. Cambridge University Press, Cambridge, 1972.
12. NEWTON, I., *The Correspondence of Isaac Newton, 7 Vols*. Ed. by H. W. Turnbull *et al.* Cambridge University Press, Cambridge, 1959–1977.
13. NEWTON, I., *The Mathematical Papers of Isaac Newton, 8 Vols*. Ed. por Derek T. Whiteside. Cambridge University Press, Cambridge, London, New York, 1967–1981.
14. NEWTON, I., *The Mathematical Works of Isaac Newton, 2 Vols*. Ed. por Derek T. Whiteside. Johnson Reprint Corp., New York, London, 1964–1967.
15. PANZA, M. *Newton et les Origines de l'Analyse: 1664–1666*. Blanchard, Paris 2005.
16. PASINI, E. *Il Reale e l'Immaginario: la Fondazione del Calcolo Infinitesimale nel Pensiero di Leibniz*. Sonda, Torino, 1993.
17. SHAPIRO, A., *Fits, Passions, and Paroxysms: Physics, Method, and Chemistry and Newton's Theories of Colored Bodies and Fits of Easy Reflection*. Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

18. SMITH, G. E., “The methodology of the *Principia*”, in: Cohen, I. B. and Smith, George E. (eds.) *The Cambridge Companion to Newton*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 137–173.
19. STEIN, H. “Newton’s metaphysics”, in: Cohen, I. B. and Smith, George E. (eds.) *The Cambridge Companion to Newton*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 256–307.
20. WESTFALL, R. S., *Never at Rest: a Biography of Isaac Newton*. Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

El problema de la identidad personal en el § 16 de la *Crítica de la razón pura**

The problem of Personal Identity in *Critique of Pure Reason* § 16

Por: **Juan Adolfo Bonaccini**

Departamento de Filosofía
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Rio Grande, Brasil
juan@cchla.ufrn.br

Fecha de recepción: 28 de junio de 2008

Fecha de aprobación: 22 de marzo de 2009

Resumen: *La mayoría de los lectores de la primera Crítica casi siempre interpretan la Deducción trascendental de las categorías (DTC) como una respuesta al problema de la causalidad planteado por Hume. Pero no todos parecen haberse dado cuenta de que la DTC también comporta una réplica al desafío de Hume a la noción de identidad personal. Para aclarar este punto el autor sugiere, primero, que el ataque de Hume no se dirige a Locke, sino más bien a la supuesta substancialidad del sujeto cartesiano. A continuación, sostiene que Kant redefine la identidad del sujeto en términos lógicos y reconstruye su argumento en la primera parte de la DTC como una respuesta al desafío humeano. Por fin, presenta y discute, en términos generales, la concepción kantiana de la unidad y de la identidad lógicas de la autoconciencia.*

Palabras clave: *Kant, Hume, Identidad numérica, Apercepción, Deducción Trascendental.*

Abstract: *Most readers of the first Critique often account for Kant's Transcendental Deduction of the Categories (TDC) as an answer to the problem of causation established by Hume. But not all of them seem to be aware, however, that the TDC is also a reply to Hume's challenge to the notion of Personal Identity. To make this clear, the author suggests that, first of all, Hume's attack on Personal Identity is addressed to the supposed Substantiality of the Cartesian Subject rather than to the Lockean Ego, and second that Hume tackles its supposed numerical identity. Then, the author claims that Kant redefines, in the first part of TDC, the Numerical Identity of Ego rather in Logical than in Substantial Terms and reconstructs his argument against Hume's challenge. Finally, Kant's conception of Logical Unity and Identity of Self-consciousness is presented and discussed in general terms.*

Key words: *Kant, Hume, Numerical Identity, Aperception, Transcendental Deduction.*

* El trabajo es la primera parte de una conferencia dictada en la cátedra de Filosofía Moderna de la Universidad de Buenos Aires (UBA) el 28 de mayo de 2004, en el marco de una misión de trabajo financiada por el CNPq (Prosul), a quien agradezco el apoyo. Deseo expresar mi agradecimiento al prof. Mario Caimi, de cuya interpretación de la Deducción soy deudor en muchos pasajes, por sus críticas y observaciones; así como a los profesores C. Jáuregui y M. Thisted, por su interés y discusión. Otra versión del trabajo fue leída en el último Congreso de la Asociación Nacional de los Post-Grados en Filosofía del Brasil (ANPOF) en Salvador, del 18 al 22 de octubre de 2004. Agradezco sobre todo los comentarios del profesor André Klaudat (UFRGS, Brasil) y el interés de los profesores Vera Bueno (PUC-RJ, Brasil), Luciano Codato (UFRGS, Brasil) y Guido A. de Almeida (UFRJ, Brasil).

A modo de Introducción

Es célebre la idea de que la Deducción Trascendental de las Categorías (DTC) ha sido pensada y desarrollada en respuesta a Hume, específicamente para solucionar el problema de la causalidad¹. Sin embargo, casi nadie ha considerado que ella, o parte de ella, también sea una respuesta a otro problema gravísimo destacado por el escepticismo de Hume, que es el de la *identidad personal*. Patricia Kitcher² es una de las pocas personas que han sostenido que no se entiende bien el énfasis de Kant en los conceptos de síntesis y unidad de la autoconciencia en la *Crítica de la razón pura*³ si no se los considera en el marco de una respuesta al capítulo sexto de la sección cuarta del primer libro del *Tratado de la naturaleza humana*⁴. Más allá de la discusión histórica acerca de si Kant leyó o no el Tratado⁵, parece al menos bastante interesante leer e interpretar algunos pasajes de la Deducción como si estuvieran destinados a la refutación del escepticismo de Hume en lo que respecta a la identidad personal del sujeto. No obstante, una lectura como ésta debería explicar en qué medida ello sería posible, considerando que Kant es un crítico severo de toda pretensión al conocimiento de un sujeto sustancial y personal⁶.

- 1 Véanse por ejemplo los trabajos: Beck, L. W. *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*, Thoemmes Press, Bristol (reimpresión de la 1a. edición de 1969 p. 465); Bennet, J. *Kant's Analytic*. Cambridge University Press, Cambridge, 1966, pp. 100-126 y ss; Wolff, R. P. *Kant's Theory of Mental Activity. A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Gloucester, Massachusetts, 1973, pp. 24ss, 48-56, 88ss y 154-161; Longuenesse, B. *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans la Analytique Transcendentale de la Critique de la Raison Pure*. P. U. F., Paris, 1993, pp. 31ss y 412ss; Sales Lima, T. *A resposta de Kant ao problema de Hume*. UFRN, Natal, 2003, pp. 18ss, 102ss, 184ss. Cfr. Holzhey, H. *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und Bedeutungsanalytische Untersuchungen*. Schwabe & Co., Basel/Stuttgart, 1970, pp. 107ss., 121, 144-158, quien relativiza parcialmente la influencia de Hume sobre el pensamiento de Kant mediante una profunda investigación de sus fuentes.
- 2 Kitcher, P. "Revisiting Kant's Epistemology: Skepticism, Apriority and Psychologism", in: *Noûs*, Vol. 29, N° 3, Sept., 1995, pp. 97ss
- 3 De aquí en adelante citada como Kant, Immanuel. KrV y el número de la página del texto original precedido por las letras A o B, que indican la primera o la segunda edición, respectivamente. Todas las traducciones son de nuestra entera responsabilidad.
- 4 Hume, David. *A Treatise on Human Nature*. Clarendon Press, Oxford, 1888. Citado como T, seguido del número del libro y de la sección en caracteres romanos, del capítulo en arábigos, seguido por la paginación de la edición Selby-Bigge (por ejemplo: T I, IV, 6; T 251).
- 5 Ver Kitcher, P. "Revisiting Kant's Epistemology: Skepticism, Apriority and Psychologism", *Op. cit.*; Kemp, Smith, N. *A Commentary to Kants 'Critique of Pure Reason'*. Humanities Press, Nueva York, 1923, pp. 204ss; Wolff, R. P. *Kant's Theory of Mental Activity. A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, *Op. cit.*, pp. 24ss. La tesis histórica de Kitcher ha sido bastante discutida. Recientemente ha sido cuestionada en: Carl, Wolfgang "A Natureza do Si-mesmo: Hume ou Kant?", in: *Analytica*, V.6, N°1, 2001/2002, pp. 133-154.
- 6 Kant distingue claramente la cuestión de la sustancialidad, de la simplicidad y de la personalidad del yo: Kant, Immanuel. KrV, A348-67/B405-409. Sobre esto véase nuestro trabajo: "Acerca da

I

Al principio no se entiende como en qué sentido Kant podría defender la identidad del sujeto contra la crítica avasalladora de Hume, ya que él también es un crítico de la identidad personal⁷; y no solamente en la discusión de los paralogismos de la psicología racional, sino también en el ámbito de la propia DTC (§§ 24-5). Pero esta dificultad puede ser resuelta si se sostiene que estos dos autores no aplican el concepto de identidad del sujeto en el mismo sentido⁸.

Si esta hipótesis es válida, parece que precisar el sentido en que Hume entiende la identidad personal del sujeto es condición para compararlo con el sentido de identidad empleado por Kant en la DTC, así como para determinar si Kant argumenta contra él en el §16. Para esto, a su vez, parece que no sería inútil definir con claridad hacia quién va dirigido el ataque humeano. En una palabra, si podemos saber lo que Hume critica tenemos cómo decidir si Kant puede aceptarlo o no, y si ciertos pasajes de Kant van dirigidos contra Hume o son más bien a su favor.

En primer lugar hay que recordar que Hume ataca la presunta identidad personal del yo mostrando la imposibilidad de experimentar un yo numéricamente idéntico. Su estrategia, por tanto, parte de la constatación tácita de que la identidad personal presupone la identidad numérica como su condición necesaria. Atacando esta última, entonces, pretende afectar la primera. Y es justamente aquí donde la tesis de Kant puede prosperar, puesto que si, por un lado, un término como “identidad personal” parece involucrar algo así como un predicado sustancial, referente a la identidad del yo numenal (es decir, aquello que define la esencia del sujeto considerado en sí mismo), cuyo conocimiento, para Kant, nos estaría vedado, por otro lado aún está por verse si la crítica humeana de la identidad numérica es consistente. Al fin de cuentas, preguntaría Kant: ¿será posible negar la identidad numérica del yo sin ya haberla supuesto? Mejor dicho: ¿será que el mero hecho de que su concepto no pueda remitirse directamente a una percepción es suficiente para considerarlo ficticio?

segunda versão dos Paralogismos da Razão Pura”, in: *Anais de Filosofia*, Vol. 2, N° 3, pp. 59-66. El estudio más célebre y profundo sobre el tema es Ameriks, K. *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. Oxford University Press, Oxford, 2000. Cfr. Brook, A. *Kant and the Mind*. Cambridge University Press, New York, 1994.

7 Kant, Immanuel, *KrV*, A361ss/B408-9.

8 Esta es una tesis que será demostrada a lo largo del trabajo. Más allá de ser consabido que Hume deconstruye el concepto tradicional de sustancia, y que Kant lo reformula, una buena pista sobre el diferente uso de los conceptos de identidad y sustancia en Kant y Hume fue recientemente dada por Rosenberg, Jay F. “Identity and Substance in Hume and Kant”, in: *Topoi*, N°19, 2000, pp. 137–145.

Si se puede decir, entonces, que para Hume no hay identidad personal porque la identidad de un sujeto que permanece el mismo a través del tiempo es una ficción, y si se puede decir, además, que no se podría hablar de ninguna identidad personal si la persona no fuera siempre la misma, quizá se pueda sostener también que la defensa de un principio trascendental como fundamento de la identidad de la autoconciencia en el §16 sirve a la vez para mostrar que el análisis de Hume es inconsistente (como él mismo parecía reconocer amargamente en el Apéndice al Tratado⁹) y para desvincular por completo el concepto de la identidad numérica del yo de un cierto concepto *metafísico* de identidad personal de origen cartesiano¹⁰.

En este sentido, cabe acotar que así como generalmente se cree que la Deducción solamente tiene por meta refutar la negación de la necesidad del principio causal, demostrando que no es gestado empíricamente por una asociación habitual de percepciones¹¹, también es un lugar común interpretar que las críticas de Hume a la identidad del yo se dirigen a la argumentación ofrecida por Locke en el capítulo vigesimoséptimo del libro segundo de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*¹². Sin embargo, así como no sólo parece interesante sino plausible leer ciertos pasajes de la Deducción como críticas al tratamiento humeano de la identidad personal, así también parece admisible una lectura que cuestionara si la crítica de Hume se dirige realmente a Locke.

A juzgar por el contexto de la discusión en el Tratado (el ataque a la tesis de la inmaterialidad del alma en T I, IV, 5, por ejemplo) y por el criterio epistémico de identidad personal que nos ofrece en T I, IV, 6 (la memoria)¹³, es difícil creer que Hume pudiera estar atacando la tesis lockeana, que utiliza el mismo criterio

9 “(...) el pensamiento solamente descubre la identidad personal cuando al reflexionar sobre la serie de las percepciones pasadas que componen una mente las ideas de esas percepciones son sentidas como mutuamente conectadas y pasando naturalmente de unas a otras (...). La mayoría de los filósofos parece inclinarse a pensar que la identidad personal surge de la conciencia (...). Sin embargo todas mis esperanzas se desvanecen cuando paso a explicar los principios que enlazan nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia (...) hay dos principios que no puedo hacer compatibles, a pesar de que tampoco está en mi poder el renunciar a ninguno de ellos (...)” Hume. T 635-636. El segundo subrayado es mío.

10 Yo creo que este aspecto está presente no sólo en la crítica de los Paralogismos, sino también bastante antes, en los §§ 24-5 Kant, Immanuel, KrV, B153ss, B157-8, B158n. Cfr. Caimi, M. “Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis”, in: Heidemann, D. (ed.) *Probleme der Subjektivität in Geschichte und Gegenwart*. Frommann-Holzboog, Köln, 2002, pp. 85-106.

11 Y el propio Kant lo sugiere por momentos: Kant, Immanuel, KrV, §13, A91-2/B122-4; §14, B127-8. Cf. Kant, Immanuel, KrV, Prolegómenos, Introducción A8-9.

12 Así, Noonan, H. *Hume on Knowledge*. Routledge, London, 1999, pp. 51ss, 198ss.

13 T 261.

bajo el nombre de “conciencia” (aunque sea para defender una tesis diferente)¹⁴. Parece mucho más plausible que Hume se opusiera a los cartesianos¹⁵, y sobre todo al propio Descartes, quien en sus *Meditaciones* defendía haber probado ser una substancia pensante individual, y por tanto personal (“*un espíritu, un entendimiento o una razón*”¹⁶), de naturaleza inextensa e indivisible¹⁷.

Así, el problema de Hume no parecería ser tanto negar la existencia de un yo idéntico como *negarla por creer que su afirmación pudiera conllevar la aceptación de un yo sustancial*, de una sustancia pensante¹⁸. La estrategia argumentativa de Hume, por tanto, consiste en criticar y abolir la tesis de la identidad numérica del yo para mostrar que no puede haber identidad personal del yo sustancial. Su conclusión parte de dos argumentos que le sirven de premisas:

Argumento 1 – Contra la identidad: si el yo fuera idéntico su idea derivaría de alguna impresión invariable y constante, pero no existe ninguna impresión semejante¹⁹.

Argumento 2 – Contra la simplicidad: si todas nuestras percepciones son distinguibles y separables entre sí, pueden ser consideradas por separado; pueden existir separadas e independientemente las unas de las otras sin un yo sustancial que las sostenga y las unifique²⁰.

14 En T 635-6 Hume se refiere a la memoria y usa la misma expresión que Locke en su *Essay* (II, 27).

15 Lo que no niega que Hume se oponga a cierto “cartesianismo” aún presente en Locke. Apoyo para la idea de que Hume ataca una concepción cartesiana o de inspiración cartesiana se encuentra en: Cunha de Mendonça, M. *O problema do Eu do ceticismo de Hume*. UFS/Fundação Ovídio Teixeira, Aracaju, 2003, pp. 91-117; y antes en: Michaud, Y. *Hume et la fin de la philosophie*. P.U.F., Paris, 1983.

16 Descartes, R. *Meditationes de prima philosophia*, Oeuvres de Descartes, Vol. VII. Vrin, Paris, 1976. *Meditationes* II, § 7 y 9. Diferente piensa Landim R. “Do eu penso cartesiano ao eu penso kantiano”, in: *Studia kantiana*, Vol. 1, Nº1, 1998, p. 287, para quien Descartes sólo prueba ser una sustancia pensante en la *Meditación Sexta*.

17 Descartes, R. *Meditationes de prima philosophia*, *Op. cit.*, *Meditatio Sexta*. Cfr. Bonaccini, J. A. “Acerca da segunda versão dos Paralogismos da Razão Pura, Anais de Filosofia”, *Op. cit.*, pp. 59-66.

18 Obsérvese, por ejemplo, lo que Hume dice el comienzo del T I, IV, 6 (T 251), donde el ataque al cartesianismo es claro: “Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro yo es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia y su continuidad en la existencia (...) Desgraciadamente (...) no tenemos idea alguna del yo de la manera que aquí se ha explicado”.

19 T I, IV, 6; T 251.

20 T I, IV, 6; T 252.

Conclusión: Sólo encuentro percepciones sucesivas en el escenario de la mente (teoría del haz), lo que hace evidente que el yo no puede ser sustancial²¹.

Ahora bien, más allá de esta negación humeana de la identidad numérica que el argumento de la Deducción va a rechazar, al negar la tesis de la sustancialidad del sujeto Kant le dará razón a Hume contra Descartes (como queda bien claro en la crítica de los Paralogismos²²). Solo le criticará el exceso de haber negado toda unidad y toda identidad al yo; un precio muy caro a pagar, cuando en realidad sólo se trataba de mostrar que Descartes no podría nunca haber demostrado que era una sustancia pensante a partir de un simple análisis de conceptos dados mediante introspección.

En una palabra, lo que me gustaría sugerir aquí es que si bien Kant le da razón a Hume cuando éste ataca la pretensión cartesiana de demostrar que es una sustancia pensante, se la quita cuando Hume cree que si no se puede demostrar que existe un sujeto sustancial hay que eliminar toda y cualquier alusión a un sujeto idéntico. La tesis de Kant, especialmente en el §16, me parece que se dirige a Hume en un contexto en que le podría decir: *del hecho de que no sea posible deducir la sustancialidad del yo a partir de mera introspección, no se sigue que se deba negar la identidad del yo, puesto que negarla ya supone un yo idéntico, al menos como un sujeto lógico de todo acto y estado de conciencia.*

En este sentido, no es mi propósito aquí demorarme en el análisis de las tesis de Descartes, Locke o Hume, ni tampoco demostrar que, como lo he sugerido, Hume no critica tanto a Locke como al propio Descartes. Lo que sí me interesa es analizar cómo es que Kant, en la primera parte de la Deducción B, intenta relativizar la crítica de Hume a la identidad personal. Creo que esto puede arrojar alguna luz sobre el argumento de Kant y sobre su importancia.

Con este fin, mi exposición se dividirá, a partir de aquí, en dos partes. En la primera intentaré situar la cuestión de la identidad del yo en la Analítica de los conceptos y comentaré textualmente la gran premisa de la Deducción que es el §15. En la segunda, presentaré una visión general del argumento central del §16. Reconozco que un tratamiento completo del problema de la identidad personal en Kant debería abordar otros textos, como los párrafos 24 y 25²³ de la Deducción,

21 Así, Hume intentará mostrar a partir de ahí cómo la imaginación nos lleva a forjar la idea de la identidad perfecta o numérica al confundirla con la identidad imperfecta o específica (T I, IV, 6; T 261-2).

22 Notablemente en el primero y en el tercero. *Cfr.* Kant, Immanuel, *KrV*, B402–406.

23 Sobre la paradoja que invocan, *Véase* Caimi, M. “Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis”, *Op. cit.*, pp. 85-106.

la crítica de los Paralogismos de la psicología racional²⁴, la Antropología²⁵ y aún los textos de filosofía práctica²⁶. Pero como parto de la idea de que Hume ataca la identidad personal del sujeto sustancial cartesiano tomando como base su identidad numérica, es suficiente para mi propósito presente mostrar que Kant redefine la identidad numérica del sujeto en términos lógicos y no sustancialistas. Con ello quiero sugerir que *Kant rediseña la cuestión de la identidad personal*²⁷.

II

La primera cosa que se puede hacer para entrar en la cuestión es preguntar de dónde parte el análisis de Kant. Por un lado, después de derivar las categorías de los juicios (§10) y de sostener la necesidad de una deducción trascendental de las mismas (§13), Kant nos presenta el principio y el plan general de la Deducción (§14). Sólo entonces da inicio a su argumentación, en el §15 – retomando en parte el resultado de la Estética, que había sido mencionado como punto de partida de la Lógica Trascendental en el comienzo del §10²⁸. Allí nos decía que, a diferencia de la Lógica formal, que abstrae de todo contenido, la Lógica trascendental se encontraba frente a una multiplicidad a priori de la sensibilidad. El §15 parte de esa multiplicidad de representaciones que sólo puede darse en una intuición sensible. Por otro lado, si consideramos el análisis humeano, vemos que parte del hecho de que tenemos representaciones sensibles (impresiones e ideas)²⁹, y que de este supuesto parte el análisis del capítulo del Tratado sobre la identidad personal, pues para refutar la *idea* de un yo idéntico y simple, primero *busca la impresión* que le debería dar soporte, y encuentra que no existe ninguna impresión que sea constante

24 Cfr. Ameriks, K. *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, *Op. cit.*

25 Este camino ha sido tomado por Baum, M. "Eu lógico e eu pessoal em Kant", in: *Studia kantiana*, Vol. 4, Nº 1, 2002, pp. 7-26.

26 Así parece sugerirlo el artículo de Korsgaard, C. "Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian response to Parfit", in: *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 377ss.

27 Sobre la actualidad del tratamiento de Kant en esta y otras cuestiones relativas al sujeto y a la mente se ha generado recientemente una discusión muy interesante. Véase por ejemplo Bird, G. "The Paralogisms and Kant's account of Psychology", in: *Kant-Studien*, Vol. 91, Nº 2, 2000, pp. 129-145. Cfr. Allison, H. E. *Idealism and Freedom*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 53ss, 92ss; Brook, A. *Kant and the Mind*, *Op. cit.*, pp.1-23; Kitcher, P. *Kant's Transcendental Psychology*. Oxford University Press, Oxford, 1990, pp. 81ss, 117ss; Ameriks, K. *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, *Op. cit.*, pp. 5-36.

28 A76-7/B102.

29 T I, I, 1; T 1ss.

e invariable³⁰. Tampoco encuentra un yo al cual las impresiones le fueran inherentes, y cuanto más lo busca, más encuentra impresiones e ideas; más se encuentra con un flujo de percepciones sin punto fijo aparente.

Así es que el punto de partida del análisis de Kant coincide con lo que conquistó al final de la Estética y al comienzo de la Analítica, al mismo tiempo que constituye un hecho consciente que puede ser aceptado por un oponente como Hume. Debe partirse del hecho de que tenemos percepciones sensibles, lo que se expresa en Kant como una multiplicidad de representaciones dadas en la intuición. Ésta, además, supone una afección sobre la facultad representativa del sujeto, cuyo modo de ser afectado configura a priori cómo esa multiplicidad será recibida. La forma de la intuición, caracterizada como el espacio y el tiempo, es justamente el modo como el sujeto es afectado y recibe la intuición de lo múltiple.

Ahora bien, por otro lado, en un sentido general, como percepción de algo “dado”, la intuición es siempre la intuición de un “objeto”, lo que implica la conexión y el enlace de la multiplicidad dada, y no apenas –como sugiere inicialmente el análisis humeano- un torrente desordenado de representaciones múltiples y puntuales sin nexo. Esta conexión había sido definida ya en el §10 como la síntesis de la imaginación, que sólo se transforma en el conocimiento de un objeto cuando es llevada a la unidad del concepto de un objeto por el entendimiento³¹. Esta misma síntesis, que en un sentido específico corresponde a la imaginación, pero en un sentido general puede imputársele al entendimiento, por ser una acción de recorrer, acoger y enlazar la multiplicidad en la unidad de un concepto, va a ser llamada aquí “enlace” o “conjunción”³².

Pero la conjunción, es decir, la conexión, el enlace de lo múltiple, no puede originarse de la propia intuición porque las partes del espacio y del tiempo que constituyen su forma son extrínsecas entre sí, y así no podemos representarnos en lo dado nada enlazado si no lo hemos enlazado antes, de tal manera que el enlace de lo múltiple de las representaciones dadas en la intuición no proviene de los objetos, sino que se debe a un acto espontáneo de síntesis operada por el sujeto trascendental, acto este que es unánime y unitario (*einig*) porque introduce la unidad en lo múltiple.

Si este acto de síntesis es supuesto por todo análisis (puesto que el entendimiento sólo puede descomponer aquello que previamente enlazó), entonces

30 T I, IV, 6; T 251-2.

31 A 78/B103-4.

32 B 129-30.

tiene que valer igualmente para toda conjunción de representaciones porque toda representación dada lo es de algo múltiple, y éste requiere a su vez tanto su síntesis como su unidad. El enlace, dice Kant, “es la representación de la unidad sintética de lo múltiple”³³; en una palabra, sintetizar es convertir lo vario en uno. Pero la *representación de la unidad de lo múltiple* no surge tanto de su enlace sino que “más bien se añade a lo múltiple, haciendo primeramente posible el concepto del enlace”³⁴. Así, esta representación de la unidad de lo múltiple, nos dice Kant, precede a priori a todo concepto de enlace, es decir, a toda categoría, y no se confunde con la categoría de unidad (§10). Se trata de una unidad *más original*, “porque todas las categorías se fundan en funciones lógicas en juicios”³⁵, que son actos en los cuales ya son pensados el enlace y la unidad de los conceptos dados.

De modo que la “categoría ya presupone el enlace” (Ibíd.), a saber, el acto del entendimiento que *enlaza* lo múltiple en conceptos, y estos en juicios. La unidad del enlace es definida como una unidad cualitativa (§12) —por oposición a la categoría de la cantidad— en tanto que es la unidad de la reunión de lo múltiple del conocimiento en un concepto. Esto significa que la unidad del concepto o categoría (en tanto que producto de un acto espontáneo de síntesis judicativa) presupone necesariamente una unidad *más alta* que “contiene el fundamento de la unidad de conceptos diversos en juicios, por tanto [que es el fundamento] de la posibilidad del entendimiento, inclusive en su uso lógico”³⁶.

Esta unidad fundamental es, para Kant, la unidad de la *apercepción trascendental*, del yo que tiene que permanecer idéntico y permanente como la “condición original y trascendental”³⁷ que constituye “el fundamento trascendental de la unidad de la conciencia en la síntesis de lo múltiple de nuestras intuiciones, por tanto, de los conceptos de objeto en general, y en consecuencia también de todos los objetos de la experiencia (...)”³⁸. Si, por tanto, es unidad primera, sólo puede ser original, pero por ello es al mismo tiempo trascendental, porque siendo primera se constituye en el principio y modelo de toda otra unidad, en la condición de posibilidad de toda unidad. Por eso, debe ser distinguida de la unidad del concepto y de la *apercepción empírica*, que es la conciencia interna de nuestros estados mentales y es por ello mutable y dispersa. Es esta unidad originaria de la autoconciencia, que es la *apercepción trascendental*, la que debemos representar

33 B131.

34 *Ibíd.*

35 *Ibíd.*

36 *Ibíd.*

37 A107

38 A106

necesariamente como un yo “numéricamente idéntico”. El problema será cómo, porque Hume acepta solamente lo que hasta aquí llamamos a percepción empírica. Kant va a intentar mostrar que la percepción empírica es dispersa y solamente es posible porque se funda en la percepción trascendental; el punto de partida de la argumentación kantiana será justamente esta conciencia dispersa defendida por Hume³⁹.

Kant comienza el §16 con la afirmación de que “el yo pienso tiene que poder acompañar a todas mis representaciones...”⁴⁰ para que yo pueda ser consciente de ellas⁴¹. Esto podría ser entendido como una lectura kantiana de la percepción empírica de la cual parte Hume: tengo representaciones, es decir, impresiones e ideas (en una palabra, percepciones); pero para que yo tenga percepciones, de tal modo que *sepa* que las tengo, es preciso que yo efectivamente las piense, que yo las piense como *mis* representaciones. Y esto presupone que yo soy un yo constante e invariable que piensa representaciones inconstantes y variables.

De aquí arranca el argumento contra Hume: Kant quiere mostrar que la negación de la identidad personal llevada a cabo mediante la negación de la identidad numérica del yo empírico⁴² es inconsistente porque no puede ni podría ser llevada a cabo jamás sin presuponer la identidad de un yo idéntico y permanente, que es la propia percepción trascendental.

En lo que sigue presento un abordaje general del problema tal como aparece en el §16, pero utilizando elementos de algunos párrafos subsecuentes y refiriéndome al argumento central de la primera parte de la Deducción Trascendental⁴³. El propósito es presentar lo que el argumento involucra en términos generales. Al final, hecho esto, me detendré a analizar en más detalle del §16 e intentaré indicar cómo Kant resuelve el problema de la identidad personal en este ámbito.

39 Cfr. Kitcher, P. “Revisiting Kant’s Epistemology: Skepticism, Apriority and Psychologism”, *Op. cit.*, p. 115.

40 B131-2.

41 Cfr. Kant, Immanuel, *KrV*, A116-17, A122.

42 I, IV, 6.

43 Que correspondería a mi modo de ver a la llamada deducción subjetiva en la edición A. Sobre la distinción entre deducción subjetiva y objetiva véase: Paton, H. J. *Kant’s Metaphysics of Experience*, 2 Vols. Macmillan, Nueva York, 1951; Kemp Smith, N. *A Commentary to Kant’s Critique of Pure Reason*, *Op. cit.*; Wolff, R. P. *Kant’s Theory of Mental Activity. A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, *Op. cit.*; Allison, H. E. *Idealism and Freedom*, *Op. cit.*

III

Por un lado, que mi yo tenga que acompañar a mis representaciones significa que es la condición por la cual soy consciente de ellas –sin que yo las piense no podrían ser mis contenidos conscientes. Pero por otro lado, si yo no pienso algo, si no efectúo un acto de síntesis de lo múltiple de las representaciones intuitivas, conduciéndolas así a la unidad de la apercepción por medio de un concepto, no puedo tener conciencia de mi yo. Si esto, a su vez, no ocurre en el tiempo (lo que me obliga a enlazar sucesivamente varias representaciones), no es posible que perciba que soy el mismo sujeto que efectúa los actos de tener conciencia de *a*, *b*, *c*, *d*, etc., hasta reunirlos en la unidad de un concepto, lo que equivale a conducirlos a la unidad de la apercepción, porque sólo pueden ser llevados a ésta, es decir, a la unidad del yo, si son reunidos; y así es producida la unidad en la síntesis de lo múltiple. De este modo la forma de la autoconciencia revela una unidad, pero una unidad que también es sintética, porque un solo yo es capaz de ser el yo sujeto del pensamiento y el yo que construye estructuralmente el objeto pensado. Así, conducir lo múltiple a la unidad de la conciencia significa ante todo convertirlo en objeto del pensar mediante un concepto que lo unifica para que el sujeto pueda pensarlo.

Si yo no fuera un “yo” idéntico, es decir, que no cambia a lo largo de todas las representaciones que tiene, las cuales en tanto que estados de conciencia se me dan cuasi automática y sucesivamente, no tendría cómo tener conciencia de ellas como una serie de estados enlazados entre sí y referidos por mí como *míos*. En tal caso tendría un “yo” tan multicolor y desordenado que ni siquiera podría ser consciente de mí mismo.

Ahora bien, Hume había dicho que cuando buscaba un yo personal e idéntico, que le sirviera de soporte a la idea del yo, sólo encontraba un flujo de representaciones desordenadas, las cuales, si el yo fuera idéntico y simple, por definición debieran ser representaciones *del yo* (debían inherirle como los accidentes inhieren a una sustancia). Pero ocurre que como ellas pueden ser distinguidas y concebidas separadamente, pueden tranquilamente tener existencia independiente las unas de las otras; no exigen, por ello, ningún sujeto de inherencia⁴⁴. Por eso este “yo” es elusivo, se evade, porque no se lo encuentra detrás de las percepciones ni debajo de ellas. Por tanto, la primera cosa que Kant parece estar respondiendo es que aquello mismo que Hume constata⁴⁵ requiere, para que el propio Hume lo pueda constatar y decir, que él lo tenga consciente, y por consiguiente, que para

44 T I, IV, 6; T 252.

45 T I, IV, 6.

tener conciencia de una sucesión de representaciones (lo único que Hume acepta encontrar cuando indaga su yo), es preciso antes tener no sólo representaciones sino también *saber* que se las tiene. Pero, ¿quién lo sabe? ¿Y cómo lo sabe? La respuesta parece ser que sólo se puede saber que se tienen estas representaciones si un *yo tiene conciencia* de ellas, y más aún, si un *yo tiene conciencia de que él es el que tiene conciencia de un flujo de representaciones a, b, c, d, e, f, g, h, etc.* Decir, entonces, que cuando busco mi yo lo único que “veo” es un flujo, un torrente de estados cognitivos y sensitivos desordenados, siempre supone desde ya un yo que “ve”; mí yo, que no veo como una sustancia, como un objeto-cosa, pero que “experimento” como una serie de actos de conciencia que representan mis acciones y mis “hechos”, los cuales jamás podrían surgir espontáneamente, ni tampoco conectarse entre sí para que los diga *míos*, sin que yo los pensara.

Si el yo pienso debe poder acompañar a todas mis representaciones como la única condición bajo la cual es posible que yo las piense como *mías*, entonces cualquier autoatribución de la posesión de esta o aquella representación presupone necesariamente un yo, al menos lógicamente. Si no experimento un sujeto sustancial, como pensaba Descartes, y en esto parece que la crítica de Hume era coherente, debo por lo menos admitir que ello no implica la ausencia de un sujeto, ni mucho menos la quimera fantasmagórica de un yo inventado. Hay siempre un yo, en cualquier caso, el yo que es la apercepción trascendental, el cual es la condición de posibilidad de toda apercepción empírica, esto es, de toda conciencia empírica de este o de aquel estado y de toda autoconciencia.

Ahora bien, por otro lado, ¿cómo llego yo a esta conciencia de mí mismo como sujeto lógico, a la cual Hume no parece haber arribado con claridad⁴⁶? ¿Cómo sé que no puedo decir que las representaciones *a, b* o *c* son *mías* sin antes haberlas acompañado de mí “yo pienso”? En una palabra, si bien ahora sé que soy un sujeto lógico, porque si no fuese así no podría tener certeza de que lo que pienso ahora realmente lo pienso, como por ejemplo que mi concepción del §16 es *mía*, y diferente de otras, y sin embargo lo pienso como una certeza incorregible, ¿cómo es que llego a darme cuenta de que este sujeto lógico que soy yo es idéntico? Es decir, ¿cómo sé que siempre soy el mismo sujeto, más allá de los cambios que experimento, sobre todo en mi propio pensamiento, dada la diversidad de los contenidos que sucesivamente me represento? ¿Cómo? Porque es evidente que no me doy cuenta de mi identidad simplemente porque pienso algo en general o porque aplico conceptos,

46 Por lo menos es lo que parece, a menos que consideremos que su arrepentimiento en el Apéndice (T 635-6) significa justamente la toma de conciencia explícita del problema de su planteo en T I, IV, 6.

pues esto puedo hacerlo sin darme cuenta de quién soy mientras lo hago; y si no me doy cuenta de quién soy cuando pienso o aplico conceptos, mucho menos puedo darme cuenta de mi identidad a través del tiempo.

En realidad, sólo sé que soy el mismo sujeto, según Kant, *a medida que realizo operaciones de síntesis*. Esto merece una explicación adicional: la idea básica de Kant es que sólo me vuelvo consciente de mi propia subjetividad cuando ejerzo la función de unidad al sintetizar lo múltiple de las intuiciones. Para esto debo admitir que recibo una multiplicidad de intuiciones que me son dadas, lo cual, a su vez, sería imposible si no las percibiera en un cierto orden que es temporal, es decir, como una secuencia. Esta secuencia, además, es en cierto modo reproducida cuando en la aprehensión *paso de una representación a otra y voy añadiendo una a la otra*; no podría percibir la serie como una serie si no enlazara cada una de las representaciones que van apareciendo con las anteriores. Pero, a su vez, también esto sería imposible si antes no me acordara de todas las representaciones anteriores, si no las reprodujera por medio de una síntesis, que es justamente lo que me permite figurarlas junto a las venideras para poder pensarlas como representaciones de una misma cosa. Y a su vez, todo esto, que supone una síntesis hacia la unidad, requiere una regla de unidad (un criterio tácitamente aplicado) que me permite reconocer o identificar la serie entera como la representación de *un objeto*. Así, la síntesis sucesiva de lo dado en la aprehensión requiere su reproducción, es decir, la reproducción de esto dado para su enlace, y éste requiere una regla de unidad que permite conducir toda la síntesis hacia la unidad (objetiva) de la autoconciencia. Esta regla, que es un concepto, o sea, la categoría⁴⁷, a su vez no podría ejercer su función de unidad en la síntesis de lo múltiple si no fuera porque se basa en un principio fundamental que es el actor de todo el proceso, desde la multiplicidad dada y recibida, pasando por su síntesis, hasta llegar a conducirla a la unidad del yo (justamente por contraponerla a este *como un objeto*, mediante la previa unificación conceptual ejercida en la síntesis de lo múltiple). Este principio fundamental es justamente la apercepción trascendental, el sujeto lógico que ahora sólo puede pensarse como idéntico *porque se ha mostrado el mismo a lo largo de cada acto de enlace operado en la sucesión de sus diversas representaciones*. Diversas representaciones han sido aprehendidas, reproducidas y unificadas en una conciencia sin que la propia autoconciencia que las reconoce como suyas haya cambiado en nada; lo cual, por ello, presupone como condición un sujeto idéntico.

Vale decir que la conciencia de haber sido consciente de una serie de representaciones diversas, unas después de las otras, me da la certeza de que yo, que soy consciente de todo esto, soy el mismo yo ahora que hace algún tiempo; he

47 En la Deducción B, puesto que en la primera edición esta función la cumple el concepto de un objeto en general =x.

permanecido igual a mí mismo como un yo *numéricamente* idéntico a lo largo de cada diverso estado de conciencia que he tenido y en cada acto de conciencia que he ejercido para poder pensarlo como mí estado, mí representación, mí concepto de este o de aquel objeto⁴⁸, y eso sería imposible si yo no fuera un yo (al menos) lógicamente idéntico.

Ahora puedo decir, entonces, que para que yo me atribuya la posesión de los estados *a*, *b* o *c* es preciso suponer como condición un yo pienso: mi yo trascendental, como aquello que sintetiza lo múltiple en conceptos de objetos. Pero también debo decir que yo no sabría nada de este yo, y mucho menos que es *idéntico* a lo largo del tiempo, si no juzgara, a saber, si no ejerciera una función de unidad en la síntesis de lo múltiple mediante un sucesión de actos judicativos. Sobre ello, sin embargo, no puedo detenerme aquí. Lo referiré en otra ocasión⁴⁹.

Bibliografía

1. ALLISON, H. E. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. Yale University Press, New Haven/London, 1983.
2. ALLISON, H. E. *Idealism and Freedom*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
3. ALMEIDA, G. A. de "A Dedução Transcendental: o cartesianismo posto em questão", in: *Analytica*, Vol. 3, N° 1, 1998, pp.135-156.
4. AMERIKS, K. *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. Oxford University Press, Oxford, 2000.
5. BAUM, M. "Eu lógico e eu pessoal em Kant", in: *Studia kantiana*, Vol. 4, N° 1, 1999, pp. 7-26.
6. BECK, L. W. *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*. Thoemmes Press, Bristol, 1996 (reimpresión de la 1a. edición de 1969).

48 Eduardo Shore lo ha dicho con claridad comentando A102: "Soy yo que pienso en la experiencia en que me apercibo del objeto y esta apercepción es posible porque yo previamente fui guiando la síntesis de las apariencias y reteniéndolas en la medida en que iba avanzando la síntesis (...)". Shore, E. La Deducción trascendental de las categorías (Manuscrito inédito).

49 Una versión completa de la conferencia apareció hace dos años en breve en la Revista Latinoamericana de Filosofía, de Buenos Aires.

7. BENNET, J. *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1966.
8. BIRD, G. "The Paralogisms and Kant's account of Psychology", in: *Kant-Studien*, Vol. 91, Nº 2, 2000, pp. 129-145.
9. BONACCINI, J. A. "Acerca da segunda versão dos Paralogismos da Razão Pura", in: *Anais de Filosofia*, Vol. 2, Nº 3, 1996, pp. 59-66.
10. BONACCINI, J. A. "A estratégia cartesiana na *Meditationes*", *Teophilos. A Journal of Theology and Philosophy*, Vol. 4, Nº 1/2, 2004, 33-46.
11. BROOK, A. *Kant and the Mind*. Cambridge University Press, New York, 1994.
12. CAIMI, M. Caimi, M. "Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis", in: Heidemann, D. (ed.) *Probleme der Subjektivität in Geschichte und Gegenwart*. Frommann-Holzboog, Köln, 2002, pp. 85-106.
13. CARL, W. "A Natureza do Si-mesmo: Hume ou Kant?", in: *Analytica*, Vol. 6, Nº 1, 2001/2002, pp. 133-154.
14. CUNHA DE MENDONÇA, M. M. *O problema do Eu do ceticismo de Hume*. Ed. UFS/Fundação Ovídio Teixeira, Aracaju, Brasil, 2003.
15. DESCARTES, R. "Meditationes de prima philosophia", in: Adam, Ch. & Tannery, P. (eds.) *Oeuvres de Descartes*, Vol. VII. Vrin, Paris, 1976.
16. EBBINGHAUS, J. *Relativer und Absoluter Idealismus. Historisch-systematische Untersuchung über den Weg von Kant zu Hegel*, in: *Gesammelte Schriften*, Vol. IV. Bouvier, Bonn, 1994.
17. FICHTE, J. G. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in: Fichte, I. H. (ed.) *Fichtes Werke*, Vol. I. W. de Gruyter & Co., Berlin, 1971.
18. HOLZHEY, H. *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und Bedeutungsanalytische Untersuchungen*. Schwabe & Co., Basel/Stuttgart, 1970.
19. HUME, D. *A Treatise on Human Nature*. Clarendon Press, Oxford, 1888.
20. KEMP SMITH, N. *A Commentary to Kants 'Critique of Pure Reason'*. Humanities Press, Nueva York, 1992.

21. KITCHER, P. *Kant's Transcendental Psychology*. Oxford University Press, Oxford, 1990.
22. KITCHER, P. "Revisiting Kant's Epistemology: Skepticism, Apriority and Psychologism", in: *Noûs*, Vol. 29, N° 3. Sept., 1995, pp. 97ss
23. KORSGAARD, C. "Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian response to Parfit", in: *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
24. LANDIM, R. "Do eu penso cartesiano ao eu penso kantiano", in: *Studia kantiana*, Vol. 1, N° 1, 1999, pp. 293-290.
25. LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Clarendon Press, Oxford, 1975.
26. LONGUENESSE, B. *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans la Analytique Transcendantale de la Critique de la Raison Pure*. P. U. F., Paris, 1993.
27. MICHAUD, Y. *Hume et la fin de la philosophie*. P.U.F., Paris, 1983.
28. NOONAN, H. *Hume on Knowledge*, Routledge, London, 1999.
29. PATON, H. J. *Kant's Metaphysics of Experience*, 2 Vols. Macmillan, New York, 1951.
30. ROSENBERG, J. F. "Identity and Substance in Hume and Kant", in: *Topoi*, N° 19, 2000, pp. 137-145.
31. SALES LIMA, T. *A resposta de Kant ao problema de Hume*. UFRN, Natal, 2003.
32. SHORE, E. "La Deducción trascendental de las categorías" (Manuscrito inédito), 2003.
33. WOLFF, R. P. *Kant's Theory of Mental Activity. A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Gloucester Massachusetts, 1973.

El motivo trascendental en Kant y Husserl*

The Transcendental Motive in Kant and Husserl

Por: Jaime Javier Villanueva Barreto

Instituto de Investigaciones Humanísticas

Departamento de Filosofía

Universidad Nacional Mayor de San Marcos;

Universidad Jesuita del Perú Antonio Ruiz De Montoya

Lima, Perú

jvillanueva@uarm.edu.pe

Fecha de recepción: 13 de mayo de 2008

Fecha de aprobación: 13 de febrero de 2009

Resumen: *El artículo explora el sentido en que tanto Kant como Husserl entienden lo trascendental y la importancia de este concepto para sus respectivas filosofías. El autor aborda esta relación con la intención de mostrar que ambos filósofos parten de una reflexión radical sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia, llegando a conclusiones diferentes sobre ésta. Se pasa revista de las consecuencias de establecer una filosofía trascendental y la enorme diferencia que ambos autores establecen sobre el tema de la experiencia como articuladora de lo trascendental en sus respectivas filosofías.*

Palabras Clave: *Trascendental, Idealismo Trascendental, Ideal Regulatorio, Subjetividad Trascendental, Reflexión, experiencia, Kant, Husserl.*

Abstract: *The article explores the sense in which both Kant and Husserl understand the Transcendental and the importance of this concept for their respective philosophies. The author investigates this relation with the aim of showing that both philosophies start from a radical reflection on the Conditions of Possibility of Experience, arriving at different conclusions on it. The article also reviews the consequences of establishing a Transcendental Philosophy and the enormous difference between Kant's and Husserl's points of view on Experience as the articulator of the Transcendental in their own philosophies.*

Keywords: *Transcendental, Transcendental Idealism, Regulative ideal, Transcendental Subjectivity, Reflection, Experience, Kant, Husserl.*

El término trascendental ha generado muchas polémicas y muchos malos entendidos desde su acuñación por parte de Kant. Entre otras cosas, porque él mismo lo usa en varios sentidos diferentes. Por esto, ya prácticamente olvidado por

* El artículo es parte de una investigación sobre el tema de lo trascendental en la filosofía que ha sido presentada al Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

la filosofía del siglo XIX, reaparece, para el escándalo de muchos, en pleno siglo XX con Edmund Husserl, quien a su vez lo reinterpreta manteniéndolo hasta el final de su vida. Este artículo tiene como finalidad mostrar las cercanías y lejanías que con respecto a lo trascendental han tenido tanto Kant como Husserl. Como es bien sabido, ambos filósofos usan el término trascendental y más específicamente el de idealismo trascendental para designar sus respectivas filosofías.

De hecho, hay una fuerte inspiración kantiana que anima la filosofía de Husserl, pero es cierto también que éste desarrolla su pensamiento en constante debate y tratando de separarse de Kant en cuanto a sus descripciones de la vida intencional de la conciencia, el tema de la evidencia, a la constitución íntima del tiempo y al mundo de la vida conciernen; temas que aquí tocaremos solamente muy de pasada, pues nuestro interés principal está en mostrar la especificidad en que cada uno de estos pensadores usa el término trascendental y qué significa tan polémico término. Para esto procederemos en tres tiempos:

§1 El motivo Trascendental en Kant

Hasta antes de Kant el uso que se daba al término trascendental en filosofía era sinónimo de trascendente, entendido éste en el contexto metafísico propio de la escolástica en el que se desarrolló. Así, por ejemplo, las categorías “trascendentales”, o *transcendentia*, era el modo como se entendían los términos de ser (*ens*), cosa (*res*), uno (*unum*), bueno (*bonum*), verdad (*verum*), alguno (*aliquid*). Fue Proclo, en su *Liber de causis*, quien introdujo una diferencia entre las categorías de Aristóteles (sustancia, cantidad, calidad, etc.) y aquellas categorías más originarias que serían el *unum*, *verum*, *bonum*. El propio Tomás de Aquino señaló que estas categorías, las “trascendentales”, designan los mismos atributos de Dios. Sin embargo, es otro filósofo medieval, Duns Scoto, quien señala que la categoría *ens* (el ser) es el más elevado de todos los trascendentales, es decir, de estos términos que se predicaban de todo lo que hay, de un modo general o universal. Este uso medieval entra en el Renacimiento, y así persiste en autores como Giordano Bruno, Campanella, y en filósofos modernos como Francis Bacon, empirista, y Baruch Spinoza, racionalista¹. Kant, decíamos, recibe el término en este contexto pero se ve en la pronta necesidad de reformularlo distinguiendo trascendente, que conservaría su significado de opuesto a lo inmanente, como aquello que se encuentra más allá de toda experiencia humana, y trascendental con una acepción completamente distinta y que será con la que designará su propia filosofía.

1 Cfr: Smith, Norman Kemp. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. Humanities Press, Inc. /The MacMillan Press, New Jersey/London, 1984, p. 73 ss.

Pero él mismo le dará diversas acepciones a dicho término entendiéndolo hasta en tres sentidos diferentes:

1. Kant primero nombra trascendental a un tipo especial de conocimiento que no versa sobre objetos, sino que –de modo reflexivo– se dirige a la naturaleza y a las condiciones de un tipo especial de conocimiento de los objetos², a saber, del científico, en tanto que es un conocimiento que debe ser de carácter universal y necesario, es decir, en términos de Kant, en tanto que “debe ser posible a priori”. Por consiguiente, “es trascendental el conocimiento ‘filosófico’ y ‘reflexivo’ del conocimiento científico”³, siendo su función principal la de aislar el conocimiento a priori. Así, lo trascendental, es decir, el conocimiento que trata acerca de lo a priori, coincide con la filosofía trascendental, pues ésta señala las condiciones de posibilidad, naturaleza y límites del conocimiento científico. Al respecto, señala Kant: “llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori. Un sistema semejante de conceptos será llamado filosofía trascendental”⁴. Así, una tal filosofía trascendental tiene como misión el esclarecimiento de todos los principios de la sensibilidad y del entendimiento. Así las cosas, toda la primera parte de la *Crítica de la Razón Pura* (la *Teoría Trascendental de los Elementos*) que ocupa casi toda la obra, sería en esta acepción una filosofía trascendental.
2. El segundo sentido en que Kant usa dicho término está referido a los elementos o factores a priori mismos. Por ejemplo, los elementos a priori de la sensibilidad –las formas puras del espacio y del tiempo– y los del entendimiento –las categorías– resultan siendo trascendentales en la medida en que no son elementos subjetivos psicológicos, ni contenidos empíricos de nuestro conocimiento, ni tampoco son trascendentes. Por ende, trascendental, o a priori, es un elemento que se origina en la razón pura y, a la vez, es un elemento que interviene en la constitución de un conocimiento a priori, científico, de un objeto. Se trata, pues, de elementos que subyacen a la experiencia o al conocimiento científico, objetivo, como sus condiciones de posibilidad⁵.
3. En el tercer sentido trascendental está referido a ciertas funciones o actividades de la razón pura en tanto ésta, en sus distintos niveles, realiza diferentes síntesis que pueden, o no, ser a priori, como la síntesis de la aprehensión, por ejemplo, en cuyo caso serían trascendentales.

2 Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Traducción de Pedro Ribas, Introducción VII. Alfaguara, México D.F., 1994. De aquí en adelante citada como Kant, Immanuel, *KrV*, y el número de la página del texto original precedido por las letras A o B, que indican la primera o la segunda edición, respectivamente.

3 Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary. *Lógica formal y lógica trascendental en Kant y Husserl*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2002, pág. 45.

4 Kant, Immanuel, *KrV*, A12/B25.

5 *Cfr.*, Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, *Op. cit.*, p. 46.

A este problema de las distintas acepciones que el mismo Kant asigna al término trascendental hay que agregar el que muchas veces aparecen en la *Crítica de la Razón Pura* confundidos los términos trascendental y trascendente. Esto debido tal vez a que Kant escribió esta obra a lo largo de diez años, tiempo en el que fue madurando muchos conceptos e ideas. Cuando finalmente editó el texto, en lugar de uniformar los textos más antiguos con los más nuevos, compuso el libro reuniendo textos de los distintos períodos⁶.

§ 1.1 La Refutación del Idealismo

Kant está muy interesado en diferenciarse del idealismo moderno, pues es el gran fantasma que asecha a su filosofía. Por ello, irá señalando que la suya también es una filosofía idealista, pero introduce el término trascendental para otorgarle la objetividad necesaria a dicha empresa. En este sentido, quiere separarse completamente del idealismo material que es aquel que sostiene que las cosas que existen en el espacio “fuera” de nosotros o son dudosas e indemostrables, o bien falsas e imposibles. Estas posturas son las del idealismo problemático (Descartes y su “yo pienso”) y las del idealismo dogmático (Berkeley, para quien las cosas del espacio constituyen meras fantasías). En el fondo, la refutación a este tipo de idealismo dogmático ya se ha dado en la *Estética Trascendental*, pues este idealismo sólo es posible si creemos que el espacio está o pertenece a las cosas mismas.

El idealismo problemático, a los ojos de Kant, es mucho más riguroso, pues se basa en la posibilidad de demostrar que nuestra experiencia interna sólo es posible si demostramos la externa. Este idealismo supone que la única experiencia inmediata es la interna y que a partir de ésta se infieren las cosas exteriores. Pero resulta que la representación “yo existo”, que puede acompañar a todo nuestro pensamiento, no es todavía un conocimiento del sujeto, y por tanto, no es tampoco experiencia, pues para que lo fuera haría falta una intuición interna, lo que supone que el sujeto sea determinado con respecto a ésta (tiempo) lo cual requeriría el que haya objetos exteriores.

Por esto, la experiencia interna es mediata y sólo posible a través de la experiencia externa, de ahí que para refutar este idealismo “la prueba requerida debe, pues, mostrar que tenemos experiencia de las cosas externas, no simple imaginación. Ello no podrá ocurrir más que en el caso de que podamos demostrar que nuestra misma experiencia interna –indudable para Descartes- sólo es posible

6 Cfr., Smith, Norman Kemp *Op. cit.*, pp. 19-25, 116-117, 302; Kant, Immanuel, *KrV*, A28 / B44, A36 / B52 y A368-369, donde aparece el término trascendental con el sentido de trascendente.

si suponemos la experiencia externa”⁷. Es necesario, pues, mostrar que no sólo tenemos una imaginación de las cosas externas, sino que tenemos una experiencia efectiva de ella, siendo posible la representación de nosotros mismos sólo bajo la suposición de la experiencia externa, con lo cual Kant pretende asegurarle cierta objetividad a su idealismo, pues esto se logra solamente vía la reflexión trascendental del las condiciones de posibilidad de una tal experiencia.

Para mostrar esto, asegura Kant, debo tener conciencia de mi existencia como determinada en el tiempo y para determinar el tiempo es necesario que haya algo permanente en la percepción, así “este elemento permanente no puede ser algo en mí, ya que mi propia existencia sólo puede ser determinada en el tiempo mediante dicho elemento. La percepción de éste sólo es, pues, posible a través de una cosa exterior a mí, no a través de la simple representación de una cosa exterior a mí. Consiguientemente, la determinación temporal de mi existencia sólo es posible gracias a la existencia de cosas reales que percibo fuera de mí”⁸. Por tanto, no se trata sólo de que seamos conscientes de la representación de una cosa exterior cosa que, por otra parte, impediría romper con el idealismo.

Kant está preocupado por saber si se puede probar que algo realmente existe fuera de mí y que corresponde a dicha representación. En este sentido, si bien tengo conciencia empírica –fenoménica– de mi existencia en el tiempo, ella está ligada a una relación de la conciencia con algo exterior a ella, uniendo indefectiblemente el sentido interno al externo. Esto ocurre porque no tenemos *intuición intelectual* de nuestro *yo soy*. Así, “la conciencia de mi propia existencia constituye, a la vez, la conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí”⁹.

De este modo, Kant piensa haber hecho un vuelco al idealismo. No es la experiencia *interior*, sino la experiencia *exterior*, la que es *inmediata*; sólo por medio de ésta es posible la percepción de aquella en el tiempo; “lo que se demuestra en la prueba anterior es que en realidad la experiencia externa es inmediata, que sólo a través de ella es posible, no la conciencia de nuestra propia existencia, pero sí su determinación en el tiempo, es decir, la experiencia interna. La representación ‘yo existo’, que expresa la conciencia que puede acompañar a todo pensamiento, constituye lo inmediatamente incluido por un sujeto, pero no es todavía un conocimiento de este sujeto ni es, consiguientemente, un conocimiento empírico, es decir, no es todavía experiencia”¹⁰. Aquí lo que estaría diferenciando

7 Kant, Immanuel, *KrV*, A 226 / B 275.

8 *Ibid.*, A 226 / B 275/276.

9 *Ibid.*, A226 / B 276.

10 *Ibid.*

a Kant de Descartes es que para el primero el yo soy no es una cosa con una serie de propiedades, y por tanto, no contiene ningún conocimiento ni experiencia pues ello requeriría de una intuición interna, y para Kant, la intuición interna (temporal) que determina al sujeto no se puede dar sin objetos exteriores.

Tenemos entonces que la permanencia no es obtenida *a posteriori* de la experiencia exterior, sino que la presuponemos *a priori* por la existencia de cosas exteriores como condición necesaria de toda determinación temporal.

Finalmente, el argumento fuerte de Kant, con el que se habrá diferenciado del idealismo -pues él está ocupado con las condiciones de posibilidad de la experiencia-, es que “la autoconciencia en la representación yo no es una intuición, sino una simple representación intelectual de la espontaneidad de una sujeto pensante”¹¹. Es decir, el yo no tiene ningún predicado intuitivo permanente o sustancial.

§ 1.2 Las ideas trascendentales y el ideal trascendental

Para Kant, los conceptos puros de la razón o ideas trascendentales serían aquellos conceptos *a priori* de origen especial que resultarían de la aplicación de los silogismos a la unidad sintética de la intuición, bajo la guía de las categorías, para que de acuerdo a estos principios se determine el uso del entendimiento en la experiencia total, ya que “el concepto trascendental de razón no es, pues, otro que el de la totalidad de las condiciones de un condicionado dado”¹². Este concepto de lo incondicionado contiene un fundamento en la síntesis de lo condicionado, pues sólo lo incondicionado hace posible la totalidad de las condiciones y la totalidad de las condiciones es incondicionada. Estos conceptos son necesarios, piensa Kant, al menos como proyectos que quieran corregir dentro de lo posible la unidad del entendimiento hasta lo incondicionado, su única utilidad sería la de llevar al entendimiento en una dirección en que se ponga en armonía consigo mismo.

Kant sostiene que el concepto trascendental de razón sólo se refiere a la absoluta totalidad en la síntesis de las condiciones y no se acaba más que en lo absolutamente incondicionado, en lo incondicionado en todos los aspectos. Es decir, la razón sólo se refiere al uso del entendimiento para imponerle una proyección hacia cierta unidad de la que éste no tiene ningún concepto. Por ello, el uso objetivo de los conceptos de la razón son siempre trascendentes mientras que los del entendimiento son inmanentes, pues se limitan a la simple experiencia posible.

11 *Ibid.*, A 226 / B 277.

12 *Ibid.*, A 322 / B 379.

Por otro lado, los conceptos puros del entendimiento carecen de realidad objetiva si las condiciones de la sensibilidad son sólo formas del pensamiento; pero aún más alejadas de la realidad objetiva son las ideas. A éstas no les corresponde *nunca* un fenómeno que representar. Contienen una perfección (completud, totalidad) del que carece todo conocimiento empírico posible. La razón mienta en ellas sólo una unidad sistemática que la unidad empírica intenta alcanzar – sin lograrlo plenamente jamás.

En este sentido, el Ideal es una idea que se halla más alejada de la realidad objetiva que la idea psicológica y cosmológica. Consiste en una idea que Kant pretende sea considerada como una cosa singular, como un individuo determinable y completamente determinado.

El Ideal kantiano, a diferencia del platónico, carece de fuerza creadora, pero sí tiene fuerza práctica: es el fundamento de nuestras acciones morales. En este sentido, las ideas son sólo principios reguladores. Por eso, la idea da la regla y el Ideal constituye un prototipo/arquetipo (*Urbild*) que determina absolutamente a la copia, a nuestras acciones, que se modelan de acuerdo al prototipo sin alcanzar jamás su perfección.

El ideal entonces carece de realidad objetiva pero no es una quimera, es un paradigma indispensable, su realización es impracticable en la esfera fenoménica. “Así el Ideal de la Razón pura debe siempre reposar sobre conceptos determinados y servir de regla y de prototipo <o arquetipo, traduce Ribas>, tanto para actuar como para juzgar <traducción de Ribas dice valorar> conforme a él”¹³. Por eso, el Ideal de la razón se propone la determinación completa del objeto siguiendo reglas *a priori*, aunque sea siempre trascendente respecto de la experiencia.

Entonces, luego de haber establecido claramente sus diferencias con el idealismo material, Kant está dispuesto a decirnos que “en la estética trascendental hemos demostrado suficientemente que todo cuanto intuimos en el espacio o en el tiempo, esto, es, todos los objetos de la experiencia que nos es posible, no son otra cosa que fenómenos, es decir, simples representaciones que, tal como son representadas, como seres extensos o como series de cambios, no poseen existencia propia, independientemente de nuestros pensamientos,. Esta doctrina es lo que llamo idealismo trascendental”¹⁴. Es decir, el idealismo trascendental le permite a Kant establecer las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible mediante la objetividad que nos brinda la intuición y la aplicación de las categorías a ésta, pues

13 *Ibid.*, A570 / B598

14 *Ibid.*, A491/B559.

el a priori descubierto en la subjetividad, como condición de posibilidad de toda experiencia, le permite salvar no sólo la objetividad, sino también, a diferencia del realista, no convertir las modificaciones de nuestra sensibilidad en cosas subsistentes, es decir, en cosas en sí mismas. Lo que el idealismo trascendental de Kant permite es que los objetos de la intuición externa sean reales tal como son intuidos en el espacio, así como sus cambios en el sentido interno.

Esto es muy importante si notamos que el motivo trascendental que mueve la filosofía kantiana no es otro que mostrar las credenciales de la objetividad como condición del conocimiento científico, es decir, un tal idealismo le permite a Kant poder dar respuesta a cómo son posibles los juicios sintéticos a priori, o juicios de la ciencia.

Como hemos visto en los dos casos mencionados: 1) el de la refutación al idealismo, en la que queda establecida la necesidad de existencia de la experiencia exterior como algo inmediato y por tanto una realidad objetiva que viene determinada por nuestra forma pura de la intuición; y 2) la ideas y el ideal trascendental, donde se establece que las ideas no tienen una realidad objetiva, aunque si son reguladoras de nuestra experiencia y por tanto responsables de la unidad de nuestra facultad de conocer. El idealismo trascendental kantiano es una interrogación por las condiciones de posibilidad del conocimiento científico realizada desde un discurso que no es el científico propio, sino el de la crítica, es decir, el propiamente filosófico.

§2 El Motivo trascendental en Husserl

Husserl, dos siglos más tarde, recibe en herencia el término trascendental que incorpora en su filosofía alrededor de 1908, casi veinte años luego de publicar su primera obra en 1891. El uso de esta palabra en Husserl no es tampoco del todo uniforme. Así, conserva un cierto sentido kantiano, al tiempo que critica otros y acuña sentidos nuevos.

Uno de los sentidos kantianos que conserva es el primero, es decir, “se refiere a un ‘tipo’ especial de conocimiento, que es reflexivo, que no está dirigido a los objetos, sino al modo cómo los conocemos. En este sentido él usa la denominación de ‘fenomenología trascendental’. Se trata de aquella filosofía, o conocimiento reflexivo, que le interesa ver las condiciones de posibilidad del conocimiento de lo trascendente, de los objetos en general. Pero a diferencia de Kant, a Husserl no le interesa solamente conocer las condiciones a priori del conocimiento científico, de aquel conocimiento que nos brinda objetividad en sentido fuerte. A Husserl le

interesa desde 1903 sacar a la luz las condiciones a priori, es decir ineludibles, intachables, de todo conocimiento posible, esto es, las condiciones a priori de toda experiencia en general, sea ésta también valorativa (basada en emociones, sentimientos o afectos) o normativa (basada en la voluntad)”¹⁵.

Husserl llama trascendentales, en la misma dirección que Kant, a aquellas condiciones de posibilidad a priori de nuestro conocimiento de los objetos, de nuestra experiencia de valores, o de nuestras experiencias voluntarias. Pero Husserl no se limita a las condiciones de posibilidad del conocimiento científico, sino que pretende abarcar toda la experiencia posible; de esta manera, la palabra trascendental se refiere a los problemas de constitución. A su vez, la constitución no es sino esta compleja correlación ineludible, de tipo intencional, entre actos cognitivos (o valorativos o voluntarios), su sentido y los objetos (valores o normas). Pero lo trascendental tiene una acepción propia: se refiere concretamente en Husserl a la correlación intencional entre las objetividades trascendentes y la conciencia o subjetividad (supuestamente inmanente), por cuanto toda trascendencia sólo puede ser tal en tanto trascendencia mentada por la conciencia, o dada a ésta.

Nuestra experiencia de los objetos, en tanto que ella los revela como trascendentes, es una experiencia trascendental. De hecho, toda experiencia humana, según Husserl, es trascendental, y el conocimiento de este carácter trascendental de la experiencia humana es lo que él llama fenomenología trascendental. Por último, las condiciones de posibilidad de la experiencia trascendental, condiciones también aclaradas por la fenomenología trascendental, no son, como en Kant, ciertos factores o elementos que provienen de la lógica aristotélica, o de la física de Newton, como las formas de espacio y tiempo. Para Husserl éstas son fundamentalmente dos: la intencionalidad y la temporalidad, como estructuras a priori de toda experiencia humana en general, cognitiva u otra.

En Husserl no es que el idealismo trascendental sea un idealismo subjetivista o psicologista. De hecho, la subjetividad trascendental no crea nada como si fuera un Dios, antes bien, todas sus efectuaciones son irreales, pues lo que nos muestra la epojé es precisamente que en “la actitud trascendental, según la cual todo lo que antes existía para nosotros en la actitud directa, es tomado exclusivamente como fenómeno, como sentido mentado y verificable, puramente en el modo en que ha cobrado y cobra para nosotros sentido de ser como correlato de los sistemas constitutivos que hay que descubrir”¹⁶. Es decir, lo que tenemos es al mundo como

15 Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, *Op. Cit.*

16 Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Tecnos, Madrid, 2002, p. 125, § 44.

fenómeno y correlativamente a la subjetividad como dirigida hacia él. En este sentido, es el sujeto el que recibe el encargo de la efectuación de todo sentido y validez.

Así pues, el idealismo de Husserl no se refiere a la existencia del mundo, sino al sentido de la existencia de éste, es decir, al descubrimiento de la experiencia como constitución de un estilo, o sentido de ser. Por ello, conviene detenerse en la formulación husserliana de la subjetividad trascendental como clave para interpretar lo que entiende por la función trascendental del yo.

§ 2.1 La vida trascendental de la conciencia

La vida de la subjetividad trascendental ha sido caracterizada, por medio de la reducción, como vida productora de sentido y validez. Esto quiere decir que lo que normalmente llamamos el ente es el resultado de producciones subjetivas, y las cosas en el mundo sirven de índices a las producciones intencionales. Nada existe de manera independiente en sí mismo, sino que todas las cosas están en una relación necesaria con la subjetividad; ellas son polos de unidad en los que se unen, de manera sintética, actos y habitualidades del sujeto. Pero esta subjetividad trascendental no se encuentra aislada ni en “ningún lugar” fuera del mundo, antes bien, es una subjetividad encarnada con una corporalidad desde la cual empieza a constituir el sentido del mundo, pues ésta es el punto-cero de cualquier relación con éste. La actividad trascendental de la subjetividad se encuentra siempre trabajando de manera anónima en cada efectuación que realiza el yo-hombre de la actitud natural, lo único que hace la reducción es descubrirla, sacarla a luz y exponerla, no crea ni deduce nada.

Pero es necesario que la fenomenología trascendental sea capaz de fundamentar por qué esta subjetividad es el campo de una experiencia absoluta. Esta exigencia parte del hecho de que la experiencia, entendida en el sentido corriente, comprende la experiencia como experiencia de los entes en el mundo y del mundo mismo como una totalidad de lo experimentable; esta es la experiencia propia de la actitud natural que no es una experiencia apodíctica sino siempre presuntiva, desenmascarando como experiencia lo experimentado y negándolo.

Para acceder a la absolutez de la experiencia es necesario aplicar la reducción como autoexperiencia reflexiva del “yo soy” que es “el verdadero principio de todos los principios”¹⁷ y, por tanto, llevar a cabo una crítica de la experiencia mundana.

17 “*Filosofía primera*” T. II, p. 42. Citado por Landgrebe, Ludwig. *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*. Sudamericana, Buenos Aires, 1968, p. 272.

Tan sólo si la experiencia trascendental de sí mismo es apodíctica podrá ella —y la reducción- servir de fundamento para los juicios apodícticos; y esto a su modo, ya lo vio el mismo Descartes quien encuentra en el *ego sum* o incluso en el *sum cogitans* al ser primero y apodíctico, que debe suponer incluso el acto mismo de la duda, y ser por tanto indubitable; es en este sentido entonces que el *ego* se nos muestra en la reducción como apodíctico. No se trata, sin embargo, de un yo general sino de la esfera de la experiencia de mi “yo soy”, es por eso que la fenomenología trascendental es en su inicio una egología, hasta que se descubre a los otros y al mundo como correlato.

Uno de los problemas más urgentes —y menos comprendidos- que enfrenta el idealismo trascendental de la fenomenología es el de la subjetividad trascendental. Por ello, el tema será ahora mostrar que en Husserl no existe una especie de subjetividad como substancia, completamente diferente del cuerpo entendido también como substancia, sino que ante todo la subjetividad trascendental es una subjetividad encarnada en un cuerpo, pues la corporalidad es constituyente, ante todo, porque es un sistema de capacidades de movimiento con el que se coordinan los campos de los sentidos que, a su vez, contienen las formas básicas del mundo, lo que vendría a ser algo así como la condición de posibilidad de uno mismo y de los otros yoes. Es en la activación de estas funciones del movimiento que la subjetividad se encuentra posibilitada de captarse a sí misma a través de las disposiciones que actualiza. Incluso Husserl llega a preguntarse “¿Cómo se podría pensar la realidad espiritual, el sujeto yo sin cuerpo?”¹⁸, para mostrar lo absurdo que resulta pensar en un yo desencarnado.

A toda experiencia de objetos cósmico-espaciales el cuerpo “concorre” como órgano perceptivo del sujeto experimentante, lo que tenemos que examinar entonces es la constitución de esa corporalidad.

El cuerpo mismo puede percibirse, así, como una cosa, es decir, también el mismo cuerpo se experimenta externamente pero dentro de ciertos límites, pues hay, por ejemplo, partes que puede palpar pero no ver; “el cuerpo, por ende, se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado es cosa física, materia, tiene su extensión, a la cual ingresan sus propiedades reales, la coloración, la lisura, dureza, calor, y cuantas otras propiedades materiales similares haya; por otro lado, encuentro en él, y siento “en” él y “dentro” de él: calor en el dorsote la mano, el frío en los pies, las sensaciones de toque en las puntas de los dedos”¹⁹. Es decir, tiene

18 Husserl, Edmund. *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*. Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 197, anexo XXIX de 1912 al § 39.

19 Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. UNAM, México D.F., 1997, p. 185, § 36. En adelante: *Ideas II*.

una constitución externa como cosa material al lado de otras cosas, y otra interna, como órgano perceptivo que tiene sensaciones localizadas (ubiestesis), sucesos estos que faltan en las meras cosas materiales, “las sensaciones localizadas no son propiedades del cuerpo como cosa física, pero, por otro lado, son propiedades de la cosa cuerpo, y justo propiedades de acción. Se presentan si el cuerpo es tocado, presionado, pinchado, etc., y se presentan ahí donde lo es y cuando lo es; solamente en ciertas circunstancias perduran más que el toque”²⁰. Las ubiestesis son pues estas localizaciones sensoriales que no son un estado de cosas, es decir, no son un órgano más, sino el órgano mismo; de ahí que dentro de las distintas regiones corporales la táctil sea la más importante, porque ésta produce una doble sensación tanto externa como interna.

Por otro lado, el cuerpo es el órgano de la voluntad de un “yo puedo” que realiza movimientos libres y espontáneos, “el distintivo del cuerpo (...) es [ser] órgano de la voluntad, el único objeto que para la voluntad de mi yo puro es movable de manera inmediatamente espontánea y medio para producir un movimiento espontáneo mediado de otras cosas, las que, por ejemplo, mi mano movida de modo inmediatamente espontáneo empuja, agarra, levanta y similares (...) estos actos libres son aquellos gracias a los cuales –como antes vimos– puede constituirse para este yo en múltiples series de percepciones un mundo de objetos, un mundo de cosas corpóreas-espaciales (entre ellas también la cosa cuerpo). El sujeto que se constituye como contramiembro de la naturaleza material es un yo al cual le es inherente un cuerpo como campo de localización de sus sensaciones; tiene la ‘capacidad’ (‘yo puedo’) para mover libremente este cuerpo o los órganos en que articula, y para percibir mediante ellos un mundo externo”²¹.

Así, se muestra cómo es que la corporalidad, para Husserl, está inseparablemente unida a la constitución de la realidad anímica. El cuerpo se encuentra a la base de todas las “funciones de conciencia” dándoles sentido no sólo en la constitución de las cosas de los sentidos, sino que también en lo concerniente a los actos de valoración. De este modo, podríamos decir que el cuerpo interviene constitutivamente en el triple sentido en que Husserl entiende la razón, pero no solamente ella, sino también de la conciencia en general, y aunque ésta sea una descripción estática, podemos ya advertir que las bases intuitivas que co-constituyen con la conciencia y la razón se encuentran en el cuerpo, aunque hay que advertir que “la conciencia total de un hombre está enlazada en cierta manera con su cuerpo

20 *Ibid.*, p. 186, § 36.

21 *Ibid.*, pp. 191-192, § 38.

mediante un soporte *hylético*; pero está claro que las vivencias intencionales mismas ya no están directa y propiamente localizadas, ni forman ya un estrato en el cuerpo”²².

El cuerpo se hace uno entonces con el yo, aunque no tengan propiamente las actividades subjetivas tales como la intencionalidad, la temporalidad, la intersubjetividad, localizaciones corporales establecidas, ni dependan tampoco de modo causal de la somaticidad del cuerpo; ambos se encuentran siendo uno, es un sujeto encarnado con funciones complementarias. De ahí que “el alma y el yo anímico ‘tienen’ un cuerpo; existe una cosa material de cierta naturaleza, que no es meramente cosa material, sino cuerpo, o sea, una cosa material que como campo de localización de sensaciones y de mociones afectivas, como complejo de órganos sensoriales, como miembro y contramiembro fenomenal de todas las percepciones cósmicas compone un terreno fundamental en la dación del alma y del yo”²³.

Queda así establecida la mutua dependencia que hay entre cuerpo y yo, lo que hace también posible, en última instancia, la posibilidad de una síntesis pasiva a nivel sensorial y su correspondiente puesta en actividad por parte del yo. Esto es muy importante porque de esta manera el yo consciente se hace cargo absolutamente de todas sus efectuaciones, de toda la constitución de sentido que sea capaz de elaborar y que tiene como punto de partida precisamente la actividad sintética pre-yoica de la que también se debe hacer cargo responsablemente.

Tenemos entonces que el yo puro o yo trascendental del que nos habla Husserl es nuestro propio yo, pero no entendido de una manera cósmica, es decir, a diferencia de la psicología es un yo que no podemos objetivar, sino que es un yo que acompaña todas nuestras vivencias permaneciendo como único e idéntico; “yo me tomo como el yo puro en tanto que me tomo puramente como el que en el percibir está dirigido a lo percibido, en el conocer a lo conocido, en el fantasear a lo fantaseado, en el pensar lógico a lo pensado, en el valorar a lo valorado, en el querer a lo querido; en toda ejecución de un acto yace un rayo del estar-dirigido que no puedo describir de otra manera más que diciendo que tiene su punto de partida en el ‘yo’, el cual evidentemente permanece ahí indiviso y numéricamente idéntico, mientras que vive en estos múltiples actos, actúa en ellos espontáneamente y en rayos siempre nuevos va a través de ellos a lo objetivo de su sentido”²⁴.

Siguiendo con lo anterior, el yo es en todo tiempo libre, él actúa sobre el objeto pero el objeto también actúa sobre él (atrayendo o repeliendo). El yo no puede ser

22 *Ibid.*, p. 193, § 39.

23 *Ibid.*, p. 197, § 40.

24 *Ibid.*, pp. 133-134, § 22.

pensado separadamente de las vivencias, él las acompaña a todas haciéndose cargo de ellas; el yo va siempre unido a las vivencias sean éstas actuales o inactuales, es decir, aún en un estado de inconsciencia o latencia. El yo está también presente en la forma de la inactualidad pero listo para activar o actualizar nuevamente dicha vivencia, transformándola, “el yo no puede desaparecer jamás -dice Husserl-, siempre está en sus actos; pero ahora depende: si éstos son o se vuelven actos actuales, entonces el yo, por decirlo así, se presenta en ellos, sale a la luz, ejerce una función actual viva, se dirige en un rayo actual a lo objetivo; o si es por así decirlo un yo latente, entonces no lanza una mirada actual a algo: experimenta, obra, padece, no actualmente”²⁵, pero se mantiene allí recogiendo las experiencias, es decir, es el núcleo que centraliza todas nuestra experiencias, activas o pasivas, y las transforma en nuestra propia e intransferible “historia personal”.

Es así que la esencia de la conciencia está de tal manera en la unidad del flujo que el yo puro no la puede iluminar por todas partes, sino solamente en actos singulares, es decir, se presenta y luego se ausenta, pues pertenece a la esencia de la conciencia que todo acto tenga su horizonte oscuro cuando el yo de un giro sobre nuevas líneas de *cogitationes*. El yo puro se encuentra presente en todo el flujo de nuestra vivencia actualizando y dejando caer lo que en ese momento no es parte de nuestra atención, pero conservándolo en el modo de la habitualidad “el yo puro tiene que poder acompañar todas nuestras representaciones. Esta proposición kantiana –continúa Husserl- tiene un buen sentido, si aquí entendemos por representaciones toda conciencia oscura. Por principio, el yo puro puede ponerse a vivir en todas las vivencias intencionales inejecutadas (en un sentido determinado inconscientes, no en vigilia); puede llevar la luz de la conciencia en vigilia a las vivencias que vuelven a hundirse en el fondo, a las ya no ejecutadas; el yo impera solamente en la ejecución, en las *cogitationes* propiamente dichas. Pero puede enviarle su mirada a todo lo que pueda precisamente recibir el rayo de la función-del-yo. Puede mirar hacia todo lo constituido intencionalmente en el flujo de la conciencia, captarlo, tomar posición respecto de él, etcétera”²⁶.

Es por esta razón que venimos mostrando aquí el esfuerzo incesante de Husserl por hacer notar la continuidad de la vida de la conciencia desde las actividades sintéticas pasivas hasta las activas y propiamente racionales. En hacer notar que el mundo no lo encontramos ya listo como una cosa en sí incognoscible o descifrable por medio de algún aparato conceptual privilegiado, sino que somos nosotros los que desde nuestra finitud le asignamos un sentido y validez. En mostrar

25 *Ibid.*, p. 136, § 22.

26 *Ibid.*, p. 145, § 26.

esto radica el esfuerzo central de Husserl por fundar una ciencia absolutamente nueva y totalmente fundamentada, que encuentre sus raíces precisamente en esta subjetividad viviente que también se haga cargo de ella; por eso dice Husserl al hablar del yo puro “la identidad del yo puro no solamente radica en que yo (de nuevo el yo puro) puedo captarme, con respecto a todo *cogito*, como el yo idéntico del *cogito*; más bien: también soy, y a priori, el mismo yo, en tanto que en mis tomas de posición soy necesariamente consecuente en un sentido determinado; toda toma de posición ‘nueva’ instituye una “mención” o un tema permanente, de modo que de ahora en adelante yo, siempre que me capte como el mismo que era antes, o como el mismo que ahora es y antes era, habré de mantener también sujetos mis temas, habré de asumirlos como temas actuales, tal como antes los he puesto”²⁷.

Es decir, el yo puro tiene como sedimentos a estas menciones que lo constituyen, pero una vez que éste toma posición siguiendo una motivación, entonces se hace cargo responsablemente de ella, esto quiere decir, que el yo puro al acompañar a cada una de nuestras vivencias como un yo idéntico, se hace cargo de ellas, es decir, de sus tomas de posición, en esto constituye su legalidad esencial y el motivo ético fundamental por el cual Husserl introduce la figura de un yo puro o trascendental, un yo acompañante que vaya acumulando nuestra historia personal. Trascendental, porque el yo puro no es una unidad más de la vivencia en el flujo infinito del tiempo inmanente, sino que siendo numéricamente uno e idéntico acompaña a estas unidades en su curso vivencial. Esto quiere decir que el yo puede mirar reflexivamente hacia el pasado y ser consciente de sí mismo como sujeto de esas *cogitationes* recordadas, este es un yo “estable y permanente” porque es también constituido por una corriente de vivencias estable y permanente.

Así pues, en la actitud trascendental me tomo a mí mismo como yo, como un “yo pienso” cualquiera (yo estoy convencido, yo dudo, yo creo posible, yo amo, etc.); aquí no encuentro a mi *cogito* como algo en mi cuerpo, al contrario, éste es mi cuerpo, y es mío ante todo como mí enfrente, mí objeto, “toda objetividad cósmica de mi experiencia es de esta manera inherente-al-yo: tiene un carácter de subjetividad en la medida en que es experimentada por el yo y por tanto existente para él, en la medida en que es blanco de su atención, sustrato de sus actos teóricos, afectivos y prácticos, etcétera”²⁸.

Pero el yo también puede reflexionar sobre sus experiencias, sobre sus actos valorativos, etc., y entonces estos también son objetivos frente a él, pero la diferencia es que éstos no son ajenos al yo sino que son yoicos ellos mismos, son

27 *Ibid.*, pp. 148-149, § 29.

28 *Ibid.*, pp. 259-260, § 54.

efectuaciones, estados del yo mismo. Lo primigenio y específicamente subjetivo al yo, en sentido propio, es tanto el yo activo, el que toma posición (compara, juzga, valora, desea, se aficiona, se fastidia, etc.), como el yo pasivo (en sentido tanto afectivo como receptivo); y en un segundo sentido como el de las tendencias donde experimenta estímulos de las cosas y es atraído por ellas. Subjetivos son también los estados del yo (tristeza, alborozos, etc.), y el ser afectado como lo que proviene de una noticia reaccionando ante ello.

El cuerpo es pues mi haber, está frente a mí como lo pre-dado, ajeno al yo. Pero, sin embargo, tiene allí una subjetividad particular, es órgano de percepción, y yo mismo soy el sujeto del ‘yo vivo’ actual, yo padezco y hago, soy de esta manera afectado por lo enfrentante. Es decir, la percepción de sí mismo es una reflexión y presupone una conciencia irrefleja, esto es, “yo percibo que he percibido esto o aquello y aún lo percibido continuamente; que esto o aquello que antes me afectaba sin ser percibido, ha atraído mi atención sobre sí; que aún permanezco fijo en ello; que una alegría me movió y aún me mueve; que formulé una decisión y aún la mantengo, etc. Mediante tales reflexiones sé de mi vida de yo irreflejada; ellas me traen estructuras de tal vida al foco visual del advertir”²⁹.

Es esta vida irrefleja la que se me notifica mediante la reflexión; ésta es continua y pasa de un *cogito* a otro proseguida de una unidad de reflexiones donde cada *cogito* es un objeto captado, donde el sujeto de cada *cogito* es el yo puro que se encuentra presente a lo largo de todo el flujo. Así al reflexionar encuentro siempre al yo personal, pero éste se constituye primigeniamente en la génesis que impera en el flujo de vivencias de ahí que se pregunte si el yo personal se constituye sobre la base de reflexiones del yo, la cuestión es saber si por medio de la asociación pueden desarrollarse apercepciones del yo personal. Si bien lo que tenemos primigeniamente es lo impulsivo, el yo, personal se constituye en la génesis primigenia no sólo como personalidad determinada impulsivamente por instintos primigenios, sino también como yo superior, autónomo, libremente actuante y guiado por motivos racionales en un proceso teleológico que apunta a traer a claridad lo que antes estuvo oscuro. Instinto y razón están entonces a la base del yo personal, tanto los instintos como la razón están referidos a circunstancias, es decir, determinados por la costumbre, pero no la sola costumbre, sino también la motivación.

La crítica reflexiva de la experiencia, es decir, el tan consabido idealismo trascendental, tiene la función de hacer intuible la subjetividad trascendental que

29 *Ibid.*, p. 295, § 57.

opera anónimamente y que es, por tanto, el sujeto de una experiencia absoluta. Pero recordemos que se trata de una experiencia reflexiva y no de una experiencia interior en el sentido tradicional.

§ 2.2 La crítica reflexiva de la experiencia

Para Husserl, la reflexión es el intento de establecer el sentido mismo (el concepto) de nuestra representación intencional o bien convertir el sentido intencional o meramente vago en un sentido verificado, cumplido, claro, esto es, evidente (sentido auténtico o intuitivamente clarificado), o también, la exposición original del sentido entendida radicalmente, primero de un sentido oscuramente mentado, y luego claramente planteado o con evidencia. La guía de la reflexión radical es la experiencia empática o intersubjetiva de las ciencias como formaciones resultantes de actividades u operaciones de la conciencia, o de la lógica tradicional como subyaciendo a las ciencias experimentales.

La reflexión radical tiene el sentido de crítica, pero no en el sentido habitual consistente en intentar restituir la evidencia de un juicio que ha caído en el vacío y que se repite de modo vacío. Reflexión radical u original significa que lo que en un inicio aparece vagamente determinado se determine por el contrario de modo más preciso, rechazando las meras asociaciones, prejuicios, etc. Crítica en el sentido de reflexión radical significa llevar el sentido inauténtico (simbólico, vacío) a la autenticidad (a la evidencia intuitiva, plena). La reflexión radical busca una explicación intencional, por ello, es auto-experiencia reflexiva del yo trascendental. Así la conciencia trascendental no es sólo una conciencia de la real sino también de objetos y relaciones ideales de la ciencia, el arte, etc., cuyas configuraciones co-pertenecen a nuestro mundo, por ello, la subjetividad trascendental tiene la plena libertad para realizar operaciones responsables y hacerse cargo de ellas responsablemente.

Esta experiencia y, por tanto, este hacerse cargo de nuestras efectuaciones no consiste sólo en el nivel discursivo, como creía Kant, sino que el experimentar antes de toda discursividad se mantiene siempre y de modo constante en la totalidad como el horizonte de mundo que dirige nuestra conciencia de actos. Así, el horizonte es un horizonte de experiencia absoluta que sirve de fondo a todo experimentar y a toda efectuación, pues el ego trascendental es un ego histórico que recoge las efectuaciones de los otros y las transmite, y al retransmitirlas las recrea, no es un ego que está solo en el mundo sino en constante relación con los otros.

Este es el sentir del mismo Husserl al querer, en su última obra, fundamentar la necesidad de una revisión teleológica de la historia de la humanidad europea³⁰. En este sentido, el ego trascendental como fundamento último de la filosofía trascendental no puede ser un ego estático idéntico a sí mismo como el cartesiano, sino que está, además, encarnado en un cuerpo y por ese solo hecho ya finito, también un ego históricamente configurado. Por eso, estamos en perfecto acuerdo con Landgrebe cuando dice que “la “experiencia absoluta” en que se funda toda justificación y responsabilidad de la vida, resulta ser una experiencia histórica. Su carácter absoluto y perentorio no se basa en el conocimiento ni en la captación de una verdad en sí; ni tampoco en el ser-dominado por una “verdad eterna”.

La fundamentación es absoluta en el sentido de un enfrentamiento ante una insuperable facticidad que sólo puede aceptarse; es perentoria en cuanto la resolución a aceptar su “así debe ser” involucra la terminación de las ponderaciones y es por ello definitiva³¹. La experiencia de la que habla la fenomenología se dirige entonces al experimentar fluyente, ella no es una mera experiencia del mundo, sino una experiencia reflexiva del experimentar del mundo, de la constitución del mundo mentado en mis efectuaciones, pues en una caracterización del yo trascendental podríamos decir con Roberto Walton que: “En suma: el yo trascendental husserliano a la vez dispone de un cuerpo, tiene un estrato intersubjetivo y no escapa a una historia comparada³². Es decir, como una subjetividad encarnada en un cuerpo propio que se hace cargo de todas sus efectuaciones de manera responsable.

Este sacar a luz las operaciones anónimas de la subjetividad trascendental que anida en cada uno de nosotros es el tema central de la fenomenología. Por ello, no se puede realizar desde una filosofía cualquiera, sino desde aquella que se ha cuidado de contar con un método riguroso. Por eso, dice Husserl que “la fenomenología trascendental es en sí misma, en cuanto ciencia concreta y aunque no se diga una palabra sobre el idealismo, un idealismo universal desarrollado como ciencia. La fenomenología prueba este idealismo, por obra de su propio sentido como ciencia trascendental, en cada uno de sus dominios constitutivos en particular³³.

Pero ¿en qué sentido es la fenomenología un idealismo universal desarrollado como ciencia, tal como afirma su fundador casi al final de su vida, cuando escribe el

30 Cfr., Husserl, Edmund. *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Editorial Crítica, Barcelona, 1991.

31 *Ibid.*, p. 292.

32 Walton, Roberto. *Mundo, conciencia y temporalidad*. Almagesto, Buenos Aires, 1993, p. 16.

33 Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. F.C.E, México D.F., 1992. Epílogo, p. 386. En adelante *Ideas I*.

Epílogo a sus *Ideas* de 1913? Pues bien, según Husserl, “el idealismo fenomenológico no niega la existencia real del mundo real (y ante todo de la naturaleza), como si pensara que era una apariencia que tuviera por base, aunque no advertida, el pensar natural y el de la ciencia positiva. Su única tarea y función es la de aclarar el sentido de este mundo, exactamente el sentido en que este mundo vale para cualquier hombre como realmente existente y vale así con verdadero derecho”³⁴. El idealismo trascendental de la fenomenología tiene por misión entonces no decirnos qué es el mundo sino cómo constituimos eso que nosotros llamamos mundo. Es decir, cómo establecemos sentido y validez de ser al mundo, o en otras palabras, mediante qué tipo de efectuaciones llegamos establecer lo que es el mundo.

Para Husserl, entonces, “el resultado de la aclaración fenomenológica del sentido del modo de ser del mundo real, y de un mundo real concebible en general, es de que sólo la subjetividad trascendental tiene el sentido del ser absoluto, que sólo ella es “irrelativa” (esto es, relativa sólo a sí misma), mientras que el mundo real existe sin duda, pero tiene una especial relatividad a la subjetividad trascendental, puesto que sólo puede tener el sentido de existente como producto intencional, con sentido, de la subjetividad trascendental”³⁵.

§ 3 Lo trascendental en Kant y Husserl

Así pues, lo trascendental, en ninguno de estos dos autores, parece estar referido a alguna entidad que se encuentra más allá de toda experiencia sino que, al contrario, es la posibilitadora de ella. En ambos autores la filosofía trascendental no aspira al recuento pormenorizado de los seres que realmente existen para separarlos de los que sólo son apariencia (metafísica), ni tampoco busca la clasificación exhaustiva de éstos (ontología). Antes bien, su meta es aclarar el sentido de toda posible clasificación metafísica u ontológica.

La filosofía trascendental siempre se pregunta –como dice Kant- por el *quid juris* y no por el *quid facti*. Interroga por el derecho (o sea, el sentido y su legitimidad), y no por el hecho, es decir, acepta a los hechos como tales pero reclama un campo propio de investigaciones que rebasa, por principio, el terreno de los hechos mismos, situándose, por decirlo de alguna manera, a su espalda, o debajo de ellos, como su condición de posibilidad.

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*

Sin embargo, la discrepancia entre nuestros filósofos radica en qué entienden ambos por experiencia; pero lo que es cierto es que para ambos el discurso trascendental es el único que les permite explicar los procesos constitutivos de dicha experiencia. Así, “como puede observarse de este examen, en líneas generales, lo “trascendental” en Kant y en Husserl puede referirse a tres cosas: a) al conocimiento filosófico-reflexivo de ciertas condiciones a priori subjetivas de la experiencia objetiva; b) a las mismas condiciones a priori subjetivas de la experiencia objetiva; y c) a la experiencia misma de los objetos en tanto ‘dados’”³⁶.

De este modo, la mayor objeción que ambos realizan a la tradición filosófica está dirigida a lo que denominan el “realismo trascendental” que en el caso específico de Husserl, se torna en psicologismo trascendental.

Lo característico de tal postura —que ambos pensadores combaten— es que cualquier especie de objetividad que pueda volverse evidente queda psicologizada, es decir, considerada como producto de las vivencias subjetivas quedando negado su sentido objetivo, su sentido como especie de objetos con una esencia particular. Así estas objetividades pueden verse reducidas a cuatro tipos de cosas inmanentes: a datos psicológicos, a datos de la subjetividad trascendental, a datos de las sensaciones, y a procesos mentales de un ego individual o de una comunidad de egos, todos ellos, por supuesto errados³⁷. Así esta reducción de los objetos a la inmanencia es un rasgo de mal idealismo, o de un falso idealismo como el de Berkeley o Hume.

Husserl, tomando también motivos kantianos, realiza una crítica a tales idealismos presentando su propio idealismo fenomenológico en tres nieves: primero, como una presencia ingenua en que todo ver se identifica con una evidencia; en segundo lugar, como un criticismo normal que convierte lo evidenciado en una suposición y la somete a prueba para ver su consistencia y corrección; esto para, en tercer lugar, dar paso a una crítica fenomenológica que “concierna a la subjetividad constituyente que corresponde a cualquier esfera de ciencia y a cualquier operación científica que se ocupe de ella. Frente a la crítica de los datos previos, de las acciones y resultados que se presentan abiertamente en el campo de la conciencia, ahora tenemos que ver con una crítica del conocimiento de otra especie enteramente distinta: la crítica de los orígenes constitutivos del sentido posicional y de la legitimidad de dichos datos, es decir, la crítica de las operaciones ocultas en la actividad teórica e investigadora que se orienta directamente hacia una esfera de objetos. Es la crítica de la “razón” (como quiera que se la comprenda, psicológica o trascendentalmente), o —como podemos decir en contraposición a la

36 Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, *Op. Cit.*

37 *Cfr.*, Husserl, Edmund. *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. UNAM, México D.F., 1962, pp. 177-178, § 65. En adelante LFT.

crítica analítica del conocimiento- la crítica trascendental del conocimiento”³⁸. Esta cita es suficientemente esclarecedora respecto de la intención de Husserl de hacer suyo el proyecto de crítica de la razón emprendido por Kant, pero con la enorme diferencia de que su interés apunta no a las construcciones que tal crítica pueda llevar adelante hipostasiando los conceptos científicos de modo constructivo en la subjetividad sino, más bien, sacando a luz todas las operaciones anónimas que la subjetividad misma realiza.

Otra forma del realismo que Husserl y también Kant combaten es el realismo legado por Descartes, al no haber comprendido que el *ego cogito* por él descubierto abría la puerta a toda filosofía trascendental, es decir, el descubrimiento de la subjetividad trascendental que Descartes deja pasar, pues “con Descartes el ego se estableció, por una evidencia absoluta, como un pequeño fragmento del mundo”³⁹. Esto es, Descartes al intentar examinar y criticar la experiencia fracasa porque toma al ego como algo mundano, como una *res cogitans*, como un pedazo del mundo desde el cual el mundo debe ser deducido, es decir, comete una petición de principio al dar por supuesto aquello que intenta demostrar. Por ello, Descartes “no acierta pues con el sentido trascendental propio del ego descubierto por él, el ego que en el orden del conocimiento precede al ser del mundo”⁴⁰. Es así que tanto el realismo como el idealismo, al seguir el dictum cartesiano, presuponen aquello que deben clarificar. Es de este modo que la fenomenología, con una fuerte inspiración kantiana en lo que al motivo trascendental se refiere, se presenta como la gran posibilidad de llevar adelante una crítica trascendental adecuada de la razón, pues no presupone lo que debe aclarar, ni somete su crítica a construcciones míticas, sino que se atiene a la descripción de la experiencia que involucra la correlación intencional entre el sujeto y el mundo.

Es en esta correlación donde se debate la posibilidad misma de la fenomenología como filosofía trascendental, y es aquí donde se nota también el claro alejamiento de Husserl respecto a Kant, pues para él la experiencia rebasa los límites de la ciencia natural o positiva y se refiere más bien a la correlación entre sujeto y mundo de la vida, con su peculiar noción de razón.

La razón para Husserl no puede entenderse –a la manera kantiana- como compartimientos estancos tal como hemos visto en los modos de entender lo racional, sino como actuando en conjunto en una vida teleológica e intencional que va desde la vida instintiva pero que tiende constantemente a alcanzar una vida de plena racionalidad, es decir, absolutamente responsable. La razón para Husserl es simultáneamente teórica-práctica-valorativa; es así como la encontramos en el

38 *Ibid.*, p. 179, § 66.

39 *Ibid.*, p. 238, § 93a.

40 *Ibid.*

mundo de la vida y es así como empieza a constituir todas las valideces y sentidos de la ciencia, el arte, la religión, la cultura en general, etc.

Así, lo que podemos tener son diversas actitudes en nuestro cotidiano dirigidos al mundo; así por ejemplo, el sujeto que intuye y piensa de modo científico-natural (el científico de la naturaleza, que experimenta y objetiva, etc.) es el correlato intencional de la experiencia ejecutada en esta actitud, es decir, en una actitud temática de la experiencia, pero que cuando deja su trabajo teorizante se comporta como ciudadano, padre de familia, va al cine y comenta una película, aprecia una obra de arte, cumple con normas morales, asiste a misa, etc., es decir, está en un constante y permanente cambio de actitudes. Esto puede entenderse incluso como que la naturaleza no queda perfectamente determinada como correlato de un sujeto teórico, sino que ésta es objeto del conocimiento posible que no agota el reino total de tales objetos ya que la naturaleza no incluye valores, obras de arte, etc; pero en cuya investigación sí cabe decidirse prácticamente por tal o cual solución, por tal o cual teoría, es allí donde intervienen las distintas esferas de la razón.

Se habla de actitudes sólo cuando estamos dirigidos a los actos de forma eminente, ya sea teórica, práctica o valorativamente. Así pues, mediante esta dirección de nuestra atención actitudinal puede un acto pasar de la actividad a la pasividad y a su vez remitirnos a la espontaneidad primigenia, pero cada acto ejecutado aun cuando haya pasado a la pasividad. Es decir, cuando ya no lo estemos ejecutando actualmente pasa a conformar parte de una habitualidad nuestra, pasa a ser un trasfondo de nuestras próximas acciones que puede actualizarse según nuestro interés, de esta manera si bien “lo actos teóricos son los actos propia o explícitamente objetivantes; para el tener-objeto propiamente dicho, para el tener-objeto, se requiere la actitud particularmente captante, ponente del sujeto teórico. De todo acto no objetivante pueden sacarse objetividades mediante un giro, mediante un cambio de actitud; en ello radica que todo acto sea, conforme a su esencia, implícitamente a la vez objetivante”⁴¹.

Esto quiere decir que la posibilidad de objetivar un acto radica, principalmente, en su posibilidad de hacerlo, pues lo teórico propiamente dicho es prelingüístico, pues antes de pronunciarme acerca de un objeto ya sé que éste existe y que está ahí delante; en otras palabras, para esta objetivación teórica se parte de una actitud que no lo es, pero que tiene la posibilidad de serlo, tal como la emotiva, la valorativa etc. Sin embargo, la razón humana apunta a una conciencia validadota, su vocación es la verdad, y el fundamento de ésta es la “visión”, el “ver”, es decir, la intuición, en este sentido es que la razón es la portadora de la verdad. Pero las fuentes validadotas de dicha racionalidad son las intuiciones, la percepción en cuyo acto intervienen simultáneamente las diferentes esferas de nuestro ser racional, y

41 *Ideas II*, p. 45, § 7.

es precisamente esta intuición tanto sensible cuanto intelectual, la que nos coloca en contacto directo con el mundo de la vida, es a partir de estas intuiciones que podemos empezar en un camino de idealización y formalización de posibilidades infinitas a construir nuestras ciencias.

La filosofía trascendental sólo podrá seguir el ideal de ser una ciencia estricta si puede justificar y autojustificarse, es decir, librarse de los prejuicios tanto psicologistas como formalistas, pues “la lógica objetiva, la lógica de la positividad natural es para nosotros la primera más no la última lógica [pues] la lógica última reduce todos los principios de la lógica objetiva, en cuanto teoría, a su sentido original, a su legítimo sentido fenomenológico trascendental, y le confiere así auténtico carácter científico”⁴².

Es el carácter de trascendental el que mira hacia la experiencia, que es donde se forjarán todos nuestros sentidos últimos, incluso el juzgar evidente fenomenológicamente entendido nada tiene que ver con el presupuesto ingenuo de la verdad en sí, el mismo que está en relación con la creencia de un mundo absoluto, existente en sí, asumido por la lógica, esta posición supone que somos capaces de una intuición tal (de carácter psicológica) que nos presente la verdad misma, perdiendo de vista por supuesto nuestra finitud y nuestro natural perspectivismo; “Debemos dejar –dice Husserl– al fin de cegarnos con las ideas y métodos ideales y regulativos de las ciencias “exactas”, particularmente en la filosofía y en la lógica; como si su carácter “en sí” fuera una norma efectivamente absoluta tanto a lo que respecta al ser objetivo como a la verdad”⁴³.

En este horizonte se pierde pues el contacto con el mundo de la vida que tampoco quiere decir que toda verdad sea meramente relativa, es decir, lo que le parece a cada uno, sino que el proceder del juzgar con evidencia al que se refiere la fenomenología “se trata pues de juzgar con el mismo método que sigue en la vida práctica el hombre ingenioso y precavido cuando le importa seriamente “averiguar cómo son las cosas”. Éste es el comienzo de toda sabiduría, aunque no su fin; y se trata de una sabiduría de la que nunca podemos prescindir, por más profundamente que cale nuestra teoría; una sabiduría, en fin, que también tenemos que practicar en la esfera fenomenológica absoluta.”⁴⁴

Vemos entonces que de ninguna manera la reflexión fenomenológica desconecta al mundo de la experiencia natural sino, antes bien, la supone y es precisamente a esa experiencia a la que trata de describir, partiendo de una intuición original y una voluntad de atenerse a lo efectivamente dado; y vemos aquí como

42 LFT, p. 281, § 102.

43 LFT, p. 258, § 105.

44 *Ibíd.*

una vez más lo teórico se enlaza con lo práctico de una manera inseparable, cómo la razón toda ella es la que constituye, pues la intuición dóxica está precedida de una voluntad por alcanzar la verdad, esta misma voluntad es la que la reconoce como tal, sin ambages sino como algo efectivamente dado.

La fenomenología se atiene a eso a lo que nos enseña nuestra propia experiencia trascendental, es decir, da un paso atrás con el fin de interrogarla antes de cualquier compromiso con la realidad; más bien su tema es “ver” como se constituyen dichos compromisos. Por eso dice Husserl, “(...) una fenomenología trascendental en el sentido de la mía abarca de hecho el horizonte universal de los problemas de la filosofía y les brinda la metodología; o que encuentra en su campo realmente todas las cuestiones que pueden plantearse partiendo del hombre concreto, entre ellas todas las llamadas metafísicas, hasta donde pueden tener sentido –lo que ciertamente esta fenomenología está llamada a definir en principio y limitar con su crítica”⁴⁵

Procediendo así intuitivamente es que podemos tener los orígenes vivientes de la vida absoluta de responsabilidad propia, ya somos nosotros los que respondemos por lo que hacemos, aún en niveles primordiales, y ni siquiera podemos aspirar a una verdad en sí que nos sirva como punto de llegada, pues todo punto de llegada en la infinita duración del tiempo inmanente es a la vez punto de partida hacia la conquista de nuevas verdades ya que ésta no es absolutizada por la fenomenología, sino que es colocada en sus respectivos horizontes de sentido. Es decir, la verdad se encuentra en una intencionalidad viva (evidencia), en una experiencia que no es sino vida subjetiva, que nos enfrenta con las relatividades en las que están combinados ser y validez. Y el haber establecido esto ha sido –como hemos pretendido mostrar– la misión de la filosofía como ciencia rigurosa.

Bibliografía

1. ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism, An Interpretation and Defence*. Yale University Press, New Haven /London, 1983.
2. ALLISON, Henry E. “Transcendental Idealism: A Retrospective,” in: *Idealism and Freedom, Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. The Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 3-26.
3. BENNET, Jonathan. *La crítica de la razón pura de Kant, 1. La Analítica* (traducción del inglés por A. Montesinos). Alianza Editorial, Madrid, 1980 (primera reimpresión).

45 *Ideas I*, p. 374.

4. BERNET, Rudolf. *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. PUF, Paris, 1994.
5. CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. FCE, México, 1968 (segunda edición), 1948 (primera edición) (PUC)
6. FINDLAY, John Niemeyer. *Kant and the Transcendental Object: A hermeneutic Study*. Clarendon Press, Oxford, 1981.
7. GIDEON, Abram. *Der Begriff Transcendental in Kants Kritik der reinen Vernunft*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977.
8. HUSSERL, Edmund. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Crítica, Barcelona, 1991.
9. HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. FCE, Madrid, 1992.
10. HUSSERL, Edmund. *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. UNAM, México D. F., 1962.
11. HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Ediciones paulinas, Madrid, 1979.
12. KERN, Iso. "Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl.", en *La posibilidad de la fenomenología*. Universidad Complutense, Madrid, 1997.
13. MEERBOTE, Ralf. "Kant's Refutation of Problematic Material Idealism," in: Ouden, Bernard den, (ed.) *New Essays on Kant*, American University Studies, Serie V, 1987, pp. 111-138.
14. KANT, Inmanuel. *Kritik der reinen Vernunft (1781-1787), Tomo IV de: Kants Werke (Königlich preußischen Akademie der Wissenschaften)*. G. Keimer Verlag, Berlin, 1910-1969 (XXIII tomos)
15. KANT, Inmanuel. *Crítica de la razón pura* (traducción y notas de Pedro Ribas). Ediciones Alfaguara S.A., Madrid, 1985 (cuarta edición), 1988 (sexta edición).
16. KANT, Inmanuel. *La disertación de 1770: Sobre la forma y el principio del mundo sensible y del inteligible* (introducción y traducción de Ramón Ceñal, S.J.). Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid (Serie Instituto Luis Vives de Filosofía - Textos y Monografías, volumen 1), 1961

17. KANT, Immanuel. *¿Por qué no es inútil una nueva Crítica de la razón pura?* (Respuesta a Eberhardt) (traducción del alemán por Alfonso Castaño Piñán). Aguilar, Buenos Aires, 1973.
18. LANDGREBE, Ludwig. *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*. Traducción de Mario A. Presas. Sudamericana, Buenos Aires, 1968.
19. MUGUERZA, Javier y RODRIGUEZ A., Roberto (eds). *Kant después de Kant* (en el Bicentenario de la *Crítica de la Razón Pura*). Tecnos, Madrid, 1989.
20. RÁBADE ROMEO, Sergio. *Kant, problemas gnoseológicos de la Crítica de la razón pura*. Madrid, 1969.
21. RÁBADE ROMEO, Sergio y otros. *Kant, conocimiento y racionalidad, el uso teórico de la razón*. Cincel, Madrid, 1987.
22. RIZO-PATRÓN de LERNER, Rosemary, “Evidencia versus crítica: el debate de Husserl con Descartes y Kant,” en: *Actas del segundo simposio de estudiantes de filosofía*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Lima, 2004, pp. 179-195.
23. RIZO-PATRÓN de LERNER, Rosemary. “Fundación de validez y crítica trascendental de la experiencia: Debate de Husserl con el cartesianismo y el neo-kantismo” en: Rizo-Patrón, R. (ed.), *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, Volumen I, PUCP, Lima, 2003, pp. 143-180.
24. RIZO-PATRÓN de LERNER, Rosemary, “The Intuitive Foundations of Rationality”, en: Cheung, Chan-Fai, Ivan Chvatik, Ion Copoeru, Lester Embree, Julia Iribarne, & Hans-Rainer Sepp, editors, *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*, N° 50, 2003: <http://www.o-p-o.net/pragueessaylist.html>
25. RIZO-PATRÓN de LERNER, Rosemary. “Lógica formal y lógica trascendental en Kant y en Husserl”, en: Criado, Roberto y Rosales, Diógenes (eds.) *Ciclo de conferencias sobre “Lógica formal y lógica no-formal (15-18 noviembre 2001)”*. PUCP – Estudios Generales Letras, Lima, 2002, pp. 43-65.
26. SMITH, Norman K. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. Humanities Press, New Jersey, 1984 (una reimpresión de 1923, segunda edición revisada y ampliada).

El carácter dialógico de la hermenéutica de Schleiermacher. Su fundamento y sentido*

Dialogical character of Schleiermacher's Hermeneutics. Its basis and its
sense

Por: Hugo Renato Ochoa Disselkoen

Instituto de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Valparaíso, Chile
rochoa@ucv.cl

Fecha de recepción: 20 de mayo de 2008

Fecha de aprobación: 13 de febrero de 2009

Resumen: *La hermenéutica contemporánea, en general, ha sostenido una autonomía del texto y se le ha reprochado a Schleiermacher el tener una perspectiva psicologizante. No obstante, en este artículo se pretende mostrar que el fundamento de la prioridad de la "parte psicológica", como la llama Schleiermacher, estriba en que éste concibe la interpretación como una forma de diálogo, en la medida que, desde su perspectiva en todo texto alguien le dice algo a alguien, independientemente de que el intérprete sea o no el destinatario original del texto.*

Palabras clave: *Hermenéutica, Schleiermacher, interpretación, diálogo, sentido.*

Abstract: *In general, Contemporary Hermeneutics has sustained the autonomy of the text and Schleiermacher has been reproached for having a perspective which "psychologizes". However, the purpose of this article is to show that the base of the priority of the "psychological side", as Schleiermacher calls it, rests on how he conceives interpretation as way of dialogue, insofar as, from his perspective, in every text there is always someone telling something to someone else, independently of whether the interpreter is the original addressee of the text or not.*

Key Words: *Hermeneutics, Schleiermacher, Interpretation, Dialogue, Sense.*

Todo punto de partida, para ser tal, debe necesariamente autosustentarse, y se puede decir que tal exigencia caracteriza a la modernidad desde sus albores, como lo

* Este trabajo forma parte del proyecto FONDECYT 1050328, de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.

hace ver Schelling en sus *Lecciones sobre la filosofía moderna*¹. En este sentido, el círculo hermenéutico representa el asentimiento explícito de este carácter, ya no sólo respecto de un principio meramente especulativo o teórico, sino también práctico. En palabras de Schleiermacher, “así como el todo, por cierto, es comprendido a partir de lo particular, asimismo también lo particular sólo puede ser entendido a partir del todo, [este círculo] es de tal alcance para este arte y tan indiscutible, que ya las primeras operaciones no pueden ser realizadas sin su empleo”², y por cierto no sólo las primeras *operaciones*, sino tampoco las “últimas”. Por ello esta circularidad no debe entenderse respecto de una suerte de clausura del texto sobre sí mismo, sino que también debe ser aplicada en cada paso sucesivo de la interpretación, por el que se lo comprende a partir de un todo superior.

De este modo, aunque resulte obvio, es fundamental tener presente que el análisis hermenéutico supone la existencia de sentido; el problema estriba en establecer cuál sea el límite de ese sentido, ya que si el esclarecimiento del sentido se alcanza en virtud del descubrimiento de las sucesivas inclusiones en contextos cada vez más amplios, eso supondría la exigencia que el mismo todo tenga sentido, porque ese sería el fundamento último del análisis hermenéutico en cada uno de sus pasos. Gadamer ha llamado a esto “prejuicio de la perfección”: “el sentido de la totalidad se anticipa sobre la base de que todo texto ha de tener sentido, todo acontecimiento ha de ser racional”³. No obstante, la paradoja es que el proceso hermenéutico se pone en marcha allí donde no se logra ver el sentido del texto y, como sólo se puede hablar propiamente de “texto” respecto de un lenguaje con sentido, el texto se constituye como propiamente tal allí donde es entendido y según el modo de comprensión.

Por otra parte, como sostiene Schleiermacher, “dado que el arte de hablar y el de comprender están frente a frente, (se corresponden), tal que hablar es sólo la parte exterior del pensar, la hermenéutica está en correspondencia con el arte de pensar y es, por lo tanto, filosófica”⁴. Sin embargo, este “arte de pensar” no significa meramente “elucubrar”, sino que él mismo está también ordenado al descubrimiento, a alcanzar un sentido tras lo meramente aparente y, como la búsqueda del sentido exige un referencialidad al todo, como veremos, la hermenéutica schleiermacheana supone una metafísica, es decir, un principio de realidad.

1 Cfr: Schelling, F. W. J. *Lecciones munitivas para la historia de la filosofía moderna*. Edinford S.A., Málaga, 1993, pp. 111 ss.

2 Schleiermacher, F. D. E. “Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolf Andeutungen und Asts Lehrbuch”, in: *Hermeneutik und Kritik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, p. 329.

3 Hernández-Pacheco, Javier. *Corrientes actuales de filosofía*. Tecnos, Madrid, 1996, p. 239.

4 Schleiermacher, F. D. E. “Hermeneutik”, in: *Hermeneutik und Kritik*, *Op. cit.*, p. 76.

El lenguaje puede ser considerado como un objeto regulado por normas, tal es el aspecto “gramatical”. Vocabulario, sintaxis, morfología, fonética y, en general, la gramática, son algo originalmente dado a quien usa un lenguaje en una forma “objetiva”, y tiene el carácter, se puede decir, de un manual de instrucciones. No es posible usar el lenguaje con un sentido comunicacional si se ignora este aspecto “mecánico”. Sin embargo, ni expresarse con palabras ni comprender lo que otro dice es mero resultado de la aplicación correcta de las reglas gramaticales. Estas reglas son sólo formales y el contenido material del mensaje constituye su sentido. Expresar un pensamiento significa realizar una ligazón entre las reglas y una actividad libre o espontánea, esta última actividad exige, para comprender lo expresado, que el intérprete sea capaz de descubrir la manera individual y original cómo esas reglas han sido respetadas y cómo lo han sido, si es que lo han sido.

El punto de partida es siempre el individuo como tal⁵, por cuanto toda experiencia, intuición y sentimiento es “una tarea que significa sin la conexión con otros o dependencia de otros; no sabe nada de deducción ni de conexión, todo allí es inmediato y verdadero para ellos”⁶, de allí que convertir el pensamiento en lenguaje signifique un esfuerzo que entraña dificultades a veces insuperables. En este sentido, la hermenéutica de Schleiermacher representa la recuperación de lo individual y contingente frente a lo universal y absoluto, un retorno a los límites de lo humano, en contraste con la filosofía de la época en la cual “la razón y el espíritu estaban por encima de toda contingencia y toda fragmentariedad”⁷. Por ello, desde la perspectiva de Schleiermacher, la identidad del contenido de pensamientos articulados en lenguaje es sólo un postulado que debe ser confirmado permanentemente en un proceso de comunicación efectivo. En vistas a esta comunicación, se debe presumir una capacidad universal de la razón que es, a la postre, idéntica en todos los hablantes; si así no fuera “no habría verdad en absoluto”⁸. Pero, esta presunción no significa el retorno a una posición de un sujeto “trascendental” o “absoluto”, ya que, como toda comprensión está situada históricamente, esta “historización significa también que el comprender deja de ser un acto puntual y acabado para convertirse en tarea infinita, siendo como es acaecer temporal abierto siempre a nuevos horizontes y a nuevas constelaciones

5 Cfr: Gadamer, H. G. *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca, 1998, p. 232.

6 Schleiermacher, F. D. E. *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Walter de Gruyter, Berlin, 2001, pp. 58-59.

7 Gutiérrez, Carlos Bernardo. “El individuo entre la modernidad y la historia: el problema de la hermenéutica”, en: Villacañas, José Luis (Ed.). *La filosofía del siglo XIX*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Trotta, Madrid, 2001, p. 284.

8 Schleiermacher, F. D. E. *Dialektik (1814-1815)*. Felix Meiner, Hamburg, 1988, p. 375.

de sentido”⁹. La contextualidad histórica y, por lo tanto, el esfuerzo por develar un sentido necesariamente circunstanciado distingue radicalmente a toda comprensión hermenéutica de la “explicación”, entendida ésta como la forma característica de subsumir metodológicamente una multiplicidad de datos bajo una unidad de sentido propio de las ciencias naturales¹⁰.

La explicación científica de los fenómenos naturales no significa su comprensión, porque esta última interroga por el sentido y, por lo tanto, interroga por una forma de integración del mundo de lo necesario –la naturaleza–, y el mundo de la libertad, el humano. La libertad introduce un hiato radical en la sucesión, de modo que lo posterior no puede ser simplemente explicado en términos de lo anterior y, sin embargo, debe haber un lazo que los une, tal lazo es el objeto de la comprensión, fruto de una técnica-arte: la hermenéutica. Lo que puede ser comprendido ha de ser razonable, pero esa “razonabilidad” no se refiere a un orden de precedencia, sino a la articulación de un todo en el que cada parte remite a éste y éste a cada parte; la sola explicación causal pone en evidencia un mero mecanismo, pero no un sentido ni un significado.

Pero, además de esta apertura a una comprensión ilimitada y siempre posible de reformular, característica de la hermenéutica, hay además una ambigüedad ineludible en el resultado mismo de la interpretación: la exigencia del comprender es tal que sería imposible discernir si el sentido es descubierto o puesto por el intérprete. Según Schleiermacher, “a partir del modo como se procede en el encadenamiento y comunicación de los pensamientos, se puede exponer en una conexión completa también el modo como se tiene que proceder en la comprensión”¹¹. En todo caso, el sentido cobra sentido necesariamente para alguien, y sólo si el texto se lo entiende dialógicamente se podría conciliar al autor y al intérprete en una unidad comunicativa, es decir, sólo si el texto se lo entiende en un diálogo en el que están necesariamente comprendidos autor e intérprete desaparece la ambigüedad aludida arriba. Efectivamente, Schleiermacher concibe el texto como mensaje y, desde esa perspectiva, se trata de comprender lo dicho por el autor.

Es necesario señalar, además, que en el diálogo el deseo de comprender es condición de posibilidad de todo acuerdo, de modo que es también fundamento

9 Gutiérrez, Carlos Bernardo. “El individuo entre la modernidad y la historia: el problema de la hermenéutica”, *Op. cit.*, p. 284.

10 Cfr. Díaz, Yasmín del Pilar. “Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu en la perspectiva de Dilthey”, en: *Philosophica* N° 30, Valparaíso, II Semestre 2006, pp. 65-76.

11 Schleiermacher, F. D. E. “Acerca del concepto de hermenéutica con referencia a las indicaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast”, en: *Philosophica* N° 31, Valparaíso, I Semestre, 2007, p. 124.

de toda posibilidad ética; esta necesidad de trascender la individualidad de la persona surge de la idea de que la verdad no puede ser algo simplemente individual e incommunicable, y eso da sentido al diálogo. La ética exige un pensamiento convertido en lenguaje, no sólo en razón de su dimensión necesariamente pública sino también porque así se pone en evidencia el carácter no meramente declarativo del lenguaje, es decir, todo diálogo para ser efectivamente tal exige una voluntad de compromiso. La interpretación supone comunicación y, por ende, diálogo, el sentido es un descubrimiento estrictamente referencial, tanto porque se trata de un descubrimiento que se supone compartido por emisor e intérprete, como porque el sentido remite al texto más allá de sí mismo, lo pone en relación con un con-texto y con una totalidad de sentido que, según Schleiermacher, remite a la vida individual. “Cada obra es también un particular como acto [*Tat*] de su autor y forma en conjunto con sus otros actos [*Taten*] el todo de su vida, y, por lo tanto, debe ser comprendida también bajo otra referencia, esto es, personal, a partir de la totalidad de los actos del autor”¹². No obstante, esta totalidad no está clausurada sobre sí misma sino que está abierta a una comunidad con el otro. Esta misma referencialidad impide que alguna interpretación tenga el carácter de absoluta, al menos en la dimensión humana.

Pero, además, en tanto mensaje, todo texto tendría un destinatario y, por lo tanto, lo dicho incluye en sí mismo una dirección explícita que modularía tanto la forma como el contenido del texto. De allí que Ricoeur sostenga, refiriéndose a la hermenéutica que procede de Schleiermacher y de Dilthey, que “esta prioridad dada a la intención del autor y al auditorio original tendía, a su vez, a hacer del diálogo el modelo de cada situación de comprensión, de modo que imponía el marco de la intersubjetividad en la hermenéutica”¹³. No obstante, si bien Ricoeur tiene razón respecto de lo segundo, no la tiene respecto de lo primero, por cuanto el traductor de Platón, tarea que está en el origen de los desvelos hermenéuticos de Schleiermacher, no podía presumirse a sí mismo como “auditorio original” de Platón, aunque sí intentaba comprender dialógicamente un diálogo y, como se trataba de traducir, este diálogo no sólo tenía lugar entre dos personajes, sino también entre dos idiomas, entre dos épocas, entre dos culturas, y “ningún conocimiento en dos idiomas puede ser visto como completamente el mismo, nunca como $A=A$ ”¹⁴. Esta ausencia de identidad, indica que la única manera como se puede intentar establecer

12 Schleiermacher, F. D. E. “Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolf Andeutungen und Asts Lehrbuch”, *Op. cit.*, p. 335.

13 Ricoeur, Paul. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI editores, Madrid, 1995, p. 36.

14 Schleiermacher, F. D. E. *Dialektik*, *Op. cit.*, p. 25.

una semejanza que dé cuenta del sentido es comenzar con el método adivinatorio. A este respecto se debe tener presente que, como según Schleiermacher sostiene, si bien se puede llegar a comprender a un autor “mejor de lo que él pueda dar cuenta de sí mismo”¹⁵, el sentido, en la medida que es efectivamente conciliado en el todo, puede trascender la intensión original del autor, pero sin dejar de pertenecerle; lo que ocurre es que el intérprete puede llegar a entender el texto explícitamente en toda su referencialidad. Ciertamente es posible establecer una diferencia entre lo que el autor pretende decir y lo que el texto mismo significa, sin embargo, el sentido a la postre es el que el interlocutor o lector descubre o pone y, a este respecto, la distinción anterior supondría la abolición implícita del sujeto, por cuanto significa presumir que el texto mismo “habla” para sí, porque “hablaría” tanto sin autor como sin interlocutor, y eso significaría entender el texto como “cosa”, y entonces ya ni siquiera se podría afirmar que el texto dice algo o, lo que es lo mismo, que es texto. Por cierto cualquier *cosa* puede volverse “significativa” en determinados contextos o situaciones, pero ese carácter no significa que quede convertida en “texto” –porque la identidad de ninguna cosa entraña propiamente comunicabilidad–, sino sólo que queda incorporado en un plexo de relaciones que configuran la historia de un sujeto.

Si bien comprender un texto sólo es posible en la medida que el intérprete se “involucra” en él, es decir, en la medida que el texto “le dice algo”, este decir es un decir en el que la audición sólo oye en la medida que descubre o pone un sentido, en caso contrario es sólo ruido. El sentido es lo que hace que un sonido, por muy desarticulado que parezca, sea lenguaje. Por ello sólo cuando un pensamiento se convierte en lenguaje aparece el sujeto como tal y, asimismo, como “la comprensión que constituye el texto en su inteligibilidad incluye a la subjetividad que comprende en la constitución de lo comprendido”¹⁶, en el acto de comprensión también se revela el sujeto como interlocutor para sí mismo. Pero eso significa que la comprensión no sólo exige la inclusión del texto en un contexto, sino también la inclusión con sentido tanto del sujeto que comprende, como del sujeto cuyo texto es objeto del análisis hermenéutico.

Así pues, si bien el sentido del texto se articula en una doble integración, –por una parte, lo que el texto quiere decir y, por otra, lo que de éste se entiende¹⁷–, no obstante, debe tenerse presente que “el que el texto quiera decir algo” opera sólo como una hipótesis funcional, en la medida que es esa hipótesis lo que pone en

15 Schleiermacher, F. D. E. “Acerca del concepto de hermenéutica con referencia a las indicaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast”, *Op. cit.*, p.121.

16 Hernández-Pacheco, Javier. *Corrientes actuales de filosofía*, *Op. cit.*, p. 174.

17 Cfr. Ricoeur, P. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, *Op. cit.*, p. 26.

marcha el proceso hermenéutico y, por lo tanto, tiene el carácter de término *a quo*, pero no puede constituir propiamente el término *ad quem* de la interpretación. Por otra parte, lo comprendido como tal complica al intérprete con el texto de tal modo que se requiere de una forma de autotransparencia que hace necesaria una suerte de hermenéutica de sí mismo. Esto no significa, como afirma Tugendhat, aunque allí se refiera a Heidegger, que la hermenéutica por esto llegue a convertirse en “una especie de psicoanálisis filosófico”¹⁸, sino que esto supone una comprensión de sí en la que la propia identidad es asumida textualmente, de modo que al interpretar un texto, éste queda incluido de alguna forma en el relato de sí mismo, y esta inclusión es la que vuelve el texto “significativo”. Todo comprender supone y exige un autocomprender de la razón respecto de sí misma¹⁹.

Se trata del progresivo descubrimiento de sí mismo del espíritu pensante. El relato de sí forma parte de la comprensión del texto, pero, a su vez, la comprensión del relato forma parte del texto, en la medida que la comprensión del sentido propio es punto de partida de la comprensión del texto. Este círculo significa que no puede haber un punto de apoyo inicial exterior al acto hermenéutico mismo, de modo que el sujeto intérprete es el único punto de partida posible; su propia autointerpretación es el fundamento de lo que Schleiermacher denomina método adivinatorio y de allí que Gadamer proponga que el “prejuicio”²⁰ es ineludible en el proceso hermenéutico. La “adivinación” es la capacidad de alcanzar una interpretación no en virtud de reglas, lo cual hace que la hermenéutica sea ineludiblemente un arte; *Kunstlehre*²¹ que, según Schleiermacher, es “toda directiva para ordenar determinadas actividades correctamente, de modo de obtener un planteamiento”²². Sin embargo, entre esas “directivas” y el resultado final hay un hiato y por ello se hace necesaria la interpretación.

Se interroga por el sentido mismo de la razón, y especialmente por el sentido de una razón que se asume a sí misma como comunicable-universal. Al

18 Tugendhat, Ernst. “La fusión de horizontes: un comentario sobre H-G. Gadamer”, en: Tugendhat, Ernst. *Ser, verdad, acción*. Gedisa, Barcelona, 1997, p. 191.

19 Cfr. Schleiermacher, F. D. E. “Acerca del concepto de hermenéutica con referencia a las indicaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast”, *Op. cit.*, p. 123.

20 Gadamer, H. G. *Verdad y método*, *Op. cit.*, pp. 337 ss.

21 Cfr. Schleiermacher, F. D. E. “Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolf Andeutungen und Asts Lehrbuch”, *Op. cit.*, p. 309. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, traductores de *Verdad y método* de Gadamer, traducen *Kunstlehre* por “preceptiva”. Cfr. Gadamer, H-G. *Verdad y método*, *Op. cit.*, p. 231.

22 “*Kunstlehre nennen wir jede Einleitung, bestimmte Tätigkeiten richtig zu ordnen, um ein Aufgegebenes zu erwirken*”. Schleiermacher, F. D. E. “Allgemeine Einleitung zur Dialektik”, in: *Hermeneutik und Kritik*, *Op. cit.*, p. 419.

ser ésta también objeto de interpretación, el método interpretativo no puede ser un mero *organon*, sino que tiene que ser también un arte. El mismo lenguaje es esa combinación extraordinaria de leyes y espontaneidad, de modo que la articulación de uno con otro prueba que la ley, por rigurosa que sea, sólo atañe a la forma, y es, por lo tanto, sólo medio. El método adivinatorio, según Schleiermacher, consiste en una “movilidad interior para la producción personal, con una orientación originaria dirigida al acogimiento de otros”²³, por cuanto cuando se adivina, es decir, cuando se esboza una interpretación, ineludiblemente esto se hace desde la forma propia de producir un texto, pero con una apertura a otro tal que sobrepasa el texto y trata de aprehender el momento mismo de su elaboración. De modo que es la propia subjetividad la que se intenta trasponer y de allí que Ricoeur califique la hermenéutica de Schleiermacher como “psicologizante”²⁴ y Gadamer la haya calificado como “psicológica”²⁵. Sin embargo, pese a que Schleiermacher pone énfasis en “la parte psicológica”, como él la llama, el sentido de ello es que el método hermenéutico pretende descubrir una articulación entre vida, expresión y comprensión, de allí que Dilthey, en la zaga de Schleiermacher, sostenga que “el método de las ciencias del espíritu consiste en la correlación constante de las vivencias y de los conceptos”²⁶.

El sentido de un texto no consiste meramente en establecer qué le dice a alguien, sino que sólo queda completo cuando se entiende que *alguien* le dice algo a *alguien*; el texto está circunscrito necesariamente por ambos sujetos, autor e intérprete, y sólo en virtud de ese doble vínculo significa. Ahora bien, lo que cada uno de éstos es, la autocomprensión de sí de cada uno, está a la base de toda posible comprensión y, por lo tanto, constituye el foco que ordena los términos del texto conforme a una estructura de sentido. Schleiermacher se centra en el proceso creativo y, por lo tanto, necesariamente la hermenéutica que propone no puede consistir en el análisis del mero texto, sino que apunta a interrogarse por la forma de interrelación entre texto y vida. Como sostiene Jacobo Muñoz, “Schleiermacher [...] pasó a centrar todo el foco de la atención interpretativa en el modo como en tal proceso de exteriorización –proceso creativo y nada mecánico, por supuesto– venía a revelarse lingüísticamente la especificidad individual del autor estudiado”²⁷. Sin

23 Schleiermacher, F. D. E. “Acerca del concepto de hermenéutica con referencia a las indicaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast”, *Op. cit.*, pp.122-123.

24 Ricoeur, P. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, *Op. cit.*, p. 36.

25 Cfr. Gadamer, H. G. *Verdad y método*, *Op. cit.*, pp. 240 ss.

26 Dilthey, Wilhelm. *La esencia de la filosofía*. Losada, Buenos Aires, 2003, p. 72.

27 Muñoz, Jacobo y Faerna, Ángel Manuel (eds.). *Caminos de la hermenéutica*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, p. 16.

embargo, en realidad, para Schleiermacher el proceso es inverso, si se ha de estudiar e investigar lo relativo a la vida de un autor, esto tiene como propósito comprender el texto del cual es autor.

El sentido de un texto se establece de acuerdo a su inclusión en un contexto, cuyo sentido, a su vez, se determina en virtud de la apertura que a esa inclusión ofrece. Así, la circularidad característica del análisis hermenéutico, pone en evidencia una apertura radical de todo aquello que tiene sentido, no sólo porque el texto mismo como tal remite a algo que lo trasciende, sino sobre todo porque el sentido es radicalmente “descosificador”. Lo que tiene sentido, en tanto lo tiene, no puede ser mera cosa y, no obstante, tampoco es pura disponibilidad, tiene una exigencia interna de la cual el intérprete debe dar razón. Que un texto no sea mera cosa significa no sólo que su identidad, en tanto sentido, se juega en el plexo de relaciones internas que lo configuran, sino también y sobre todo en su absoluta referencialidad, en tanto débito, a un sujeto. La integración de algo en un juego de sentido supone necesariamente la articulación comprometida con un sujeto, cuya referencialidad convierte a una mera multitud en *mundo*. La sola posibilidad de lenguaje significa que el sujeto es capaz de articular su entorno conforme a una estructura de sentido; es lo que los griegos llamaron *logos*, el ser de algo respecto de algo, respectividad que, precisamente, permite el decir como expresión de ese *logos*. La cuestión estriba en determinar tanto la radicación como el origen de esa “estructura de sentido”, lo cual cobra particular relevancia porque Schleiermacher se hace cargo, como no podía ser de otro modo, del “giro copernicano”.

Ahora bien, siguiendo los caminos de la crítica, no tendría sentido la pregunta que interroga por el mundo en sí; en la zaga de la filosofía trascendental sólo vale preguntar por la forma como éste es aprehendido²⁸. Sin embargo, la hermenéutica de Schleiermacher da un paso fundamental por el que, aunque originado en la filosofía trascendental kantiana, no obstante se aleja radicalmente de ésta: ahora, por la mediación del otro el mundo adquiere la figura de lo comunicable. Por una parte, el mundo no es sino el escenario de la acción humana, que es como lo había entendido Fichte²⁹, pero, por otra parte, las formas de inclusión del sujeto en una totalidad con sentido no provienen de un sujeto trascendental, sino de un sujeto histórico. “Basándose en la acentuación del factor histórico de la tradición (Herder) y de la relatividad y pluralidad del sentido, el romanticismo descubre la necesaria implicación del sujeto-intérprete en la interpretación. El sujeto no se identifica

28 Cfr. Kant, I., *KrV*, A 11-12/ B 25.

29 Cfr. Fichte, J. G. “Acerca del fundamento de nuestra creencia en la Divina Providencia”, en: *Philosophica*, N° 27, Valparaíso, 2004, pp. 398 y 402.

ahora, en tanto que intérprete, con una mera entidad formal, sino más bien con el ser humano en toda su extensión, con el ‘hombre completo’ (Hamann) en el que se incluye también su materialidad-corporalidad”³⁰.

La hermenéutica, entonces, no se limita meramente a superar malentendidos en el diálogo o en la lectura, sino que a la postre pretende desentrañar la armonía, o falta de ella, que ha de existir entre el autor, su historia y su obra, mediado necesariamente por la propia historia del intérprete, y todo ello necesariamente situado, por cuanto, en la estela de Kant, se pretende desentrañar la condición de posibilidad del malentendido. Ahora bien, el *situs* opera necesariamente como referencia fáctica de toda interpretación, y de allí que el horizonte último de todo comprender es lo que se llama “mundo”. Sin embargo, como señala Hernández-Pacheco en un escrito sobre Gadamer, la extrañeza del sentido, especialmente la tradición en el que estamos inmersos, es insuperable porque el mundo aparece como algo dado con una alteridad “que se ha formado sin nosotros y de cuyo devenir nosotros mismos formamos parte sin ser la causa”³¹. No obstante esa radical alteridad, la comprensión del otro tanto como la comprensión de sí se realiza como una forma de inserción en el mundo por el que se intenta subsumir dinámicamente la identidad propia y la ajena en una historia con sentido, con lo cual ha de quedar necesariamente acogida también la tradición. Como señala Carlos Gutiérrez, “con la universalización del comprender como problema y como tarea da la reflexión hermenéutica un giro trascendental, partiendo de que las condiciones históricas del comprender tienen significación constitutiva para lo que cada vez comprendemos y de que no hay razón para excluir de la historia condición alguna del comprender”³². De este modo, así como la comprensión es siempre anticipación de sentido, por cuanto la interpretación jamás cierra la totalidad y, por lo tanto, es siempre adivinatoria, asimismo, la propia vida es también anticipación de sentido y, de este modo, estrictamente adivinatoria respecto del resultado de toda acción.

De allí, como decíamos, que la comprensión sea siempre “situada”, es decir, que tenga de hecho dos direcciones: por una parte está ordenada obviamente a la

30 Garalgaza, Luis. *Introducción a la hermenéutica contemporánea*. Anthropos, Barcelona, 2002, p. 9.

31 Hernández-Pacheco, Javier. *Corrientes actuales de filosofía*, *Op. cit.*, p. 246.

32 Gutiérrez, Carlos B. *El individuo entre la modernidad y la historia: el problema de la hermenéutica*, *Op. cit.*, p. 284. “Con la universalización del comprender como problema y como tarea da la reflexión hermenéutica un giro trascendental, partiendo de que las condiciones históricas del comprender tienen significación constitutiva para lo que cada vez comprendemos y de que no hay razón para excluir de la historia condición alguna del comprender”. *Ibid.*

comprensión del texto mismo, pero por otra, inevitablemente, se ordena de hecho a recomprender la situación misma del intérprete. En la lectura de un discurso de Hitler, por ejemplo, se pretende comprender lo que Hitler quiso decir, y ello sólo es posible en referencia a su entorno, pero inevitablemente esa comprensión se integra también en el todo de la autocomprensión que el intérprete tiene de sí mismo y de su propio mundo y así también arroja luz sobre el mundo del intérprete.

El supuesto originario, como hemos visto, de toda interpretación, desde la perspectiva de Schleiermacher, es la existencia de un sentido por descubrir. No obstante en el mundo contemporáneo, particularmente en el arte, tanto plástico como lingüístico, muchas veces no hay un sentido *dado*, sino que la labor del artista consistiría en “poner” un objeto o grupo de términos “a disposición” de los espectadores o lectores para que sean éstos los que le “den” sentido; así pues, el espectador no sólo es co-creador de la obra, sino que es, en realidad, el creador mismo. El intérprete construye en virtud de la interpretación una obra que es su obra propia, y no habría un “verdadero sentido” por elucidar, ni nada que se le parezca. De este modo cada quien sólo se interpretaría a sí mismo, y la hipótesis implícita en esta forma de arte es que la obra no puede ser de otra manera, porque cada quien sólo puede interpretarse a sí mismo, desde sí mismo y para sí mismo. Desde esta perspectiva, obsecarse en un sentido prescrito por el autor sería un intento no sólo vano, sino que también pretencioso, por cuanto, por una parte, ni siquiera para el autor el sentido permanece en el tiempo y, por otra, proponerse alcanzar un sentido metainterpretativo significaría pretender una apropiación tal del texto que lo intenta entender como puro pensamiento. Por el contrario, si el sentido está absolutamente abierto al intérprete, entonces el texto o el objeto artístico revela su total autonomía simplemente como objeto del mundo y depende sólo y siempre de lo que es “ya”, de lo dado, es decir, se inscribiría así necesariamente en un presente sólo circunscrito al intérprete. Sin embargo, toda interpretación exige establecer un principio bajo el cual el texto se inserta en un todo con sentido, y eso lo abre necesariamente a una interpretación específica; ciertamente el texto como tal sólo cobra sentido al ser efectivamente interpretado y remitido a un contexto que no puede ser otro que el del intérprete, pero al suprimirse el carácter dialógico del texto, éste se clausura en su sentido a tal punto que imponerle uno significa siempre una violencia. De modo que un “texto” que pretende ser pura disponibilidad paradójicamente pone en evidencia que el remitir un texto a su autor e, incluso, a su circunstancia, no significa “psicologizar”, sino simplemente entenderlo como mensaje.

Schleiermacher entiende que sólo hay habla si hay sentido, lo otro sería o bien una articulación de simples sonidos o bien una sumatoria de palabras sin

orden ni concierto, hay habla cuando algo es comunicado; un habla sin contenido significativo sería autocontradictorio. Sin embargo, qué diferencia habría entre un habla en la que, supuesto un verdadero sentido puesto por el autor, ese sentido es simplemente adivinado por el intérprete, y una en que el sentido es puesto por éste. Para el intérprete no habría diferencia en la medida en que no sería capaz de saber si su proposición “adivinatoria” adivina o inventa, ya que, para ello, tendría que colocarse en una posición metainterpretativa. “La hermenéutica, sin embargo, es una filosofía de la razón delimitada”³³, es decir, que reconoce su incapacidad de aprehender el todo en un acto único. Desde esta perspectiva el único criterio que permitiría legitimar una interpretación es su inserción en un todo con sentido, es decir, el sistemático escalamiento a formas de inserción cada vez superiores iría, a la vez, refrendando el valor interpretativo propuesto.

Con lo cual volvemos al supuesto original, esto es, la interpretación supone un todo con sentido. De hecho la interpretación opera sobre la base de una cierta oscuridad que trata de esclarecer, pero ese esclarecimiento no sólo ilumina el objeto, un texto en particular, sino que precisamente por ello mismo también ilumina el saber del intérprete y así en ambos ocurre una transformación. Pero este doble cambio es también circular, es decir, la modificación de ese saber obliga a reinterpretar el objeto de acuerdo a este nuevo saber, y así sucesivamente ascendiendo hasta alcanzar como límite infinito la totalidad de los objetos de interpretación tanto como la totalidad del saber. De este modo, la interpretación, al suponer un todo con sentido, debe integrar en este todo también al autor del texto, y es esa integración la que necesariamente exige que algo esté siendo comunicado.

Ciertamente, la posición de Schleiermacher contiene un supuesto metafísico en deuda con la filosofía de Schelling³⁴, por cuanto Schleiermacher sostiene que “la posición entitativa original de la razón en la naturaleza humana consiste en su integración de la receptividad de esta naturaleza como inteligente y de la espontaneidad de esta misma naturaleza”³⁵. En esta doble condición de “receptividad y “espontaneidad” ese entrecruza el mundo como objeto de la razón. En este sentido, y ahondando en la perspectiva metafísica que subyace al pensamiento de Schleiermacher, se debe tener presente que para éste el desacuerdo de cualquier clase presupone el reconocimiento de que sólo hay desacuerdo respecto de un mismo objeto, lo cual pone en evidencia la necesidad de una relación entre pensamiento

33 Figal, Günter. *Der Sinn des Verstehens*. Reclam, Stuttgart, 1996, pp. 11-12.

34 Cfr. Ochoa, Hugo. “O dilema de Schelling”, en: Rey Puente, Fernando & Alves Vieira, Leonardo (Eds.) *As filosofias de Schelling*. Editora UFMG (Universidade Federal de Minas Gerais), Belo Horizonte, 2005.

35 Schleiermacher, F. D. E. *Ethik*. Felix Meiner, Hamburg, 1990, p. 14.

y ser. “Ya que si no aceptamos esta relación del pensamiento al ser no hay ningún desacuerdo, [...] más bien mientras más lo pensamos, éstos quedan sólo dentro de sí, hay sólo separación [*Verschiedenheit*]”³⁶. Lo cual significa que la adivinación no se realiza en el vacío, es decir, tiene lugar sobre el fondo de un horizonte en el que la inteligencia estaría abierta a lo real, por decirlo así, de principio a fin. Así, por una parte, la espontaneidad de la naturaleza racional pone en evidencia una inteligibilidad radical, y, por otra, la receptividad de esta naturaleza, la forma como el mundo es dado al sujeto, da cuenta de esa misma inteligibilidad, de modo que ambas no pueden, por lo tanto, ser propiamente separadas.

En consecuencia, la relación entre el sujeto y el mundo no puede ser concebida en términos de un dualismo que plantea el problema de su relación, lo cual obliga o bien a un salto en el vacío, o bien a una apelación a algún supraser. El tránsito vivencia-pensamiento-lenguaje-comprensión sigue un itinerario donde está ausente la violencia, aunque sí puede estar presente el malentendido. Hay una primera deriva desde la vivencia al pensamiento en virtud de la cual aquella se organiza conforme a una estructura de sentido, luego otra desde el pensar a la expresión, es decir, desde el acto solitario por el que la razón se encuentra consigo misma, al acto “trascendente” (no trascendental) por el que la razón se encuentra con otra. No obstante, esto ha empezado antes en un diálogo interior, como sostiene Schleiermacher, “el pensar se completa en virtud de un discurso interior, en tanto que lo que deviene en el discurso no es sino el pensamiento mismo”³⁷.

Ahora bien, la pregunta hermenéutica interroga no por las condiciones de posibilidad del pensar, sino por las condiciones de posibilidad del comprender. Una vez que se ha establecido que las condiciones de posibilidad del comprender son tanto la existencia de sentido, como una comunicabilidad del pensar [*Gemeinschaftlichkeit des Denkens*]³⁸, la “investigación trascendental” que interroga por el cómo, será necesariamente hermenéutica y adquirirá la forma de una *Kunstlehre*. En este sentido, la hermenéutica, en tanto es “el arte de entender correctamente el discurso de otro, particularmente el escrito”³⁹, se corresponde con la dialéctica, en tanto “presentación de los principios del arte de filosofar” o, como también la describe Schleiermacher, en tanto establece “los fundamentos del artístico realizar del diálogo en el dominio del pensamiento puro”⁴⁰. Así, la hermenéutica tiene que ver con el

36 Schleiermacher, F. D. E. *Dialektik*, *Op. cit.*, pp. 132-134.

37 Schleiermacher, F. D. E. “Hermeneutik”, *Op. cit.*, p. 76.

38 *Ibid.*, p. 76.

39 Schleiermacher, F. D. E. *Hermeneutik und Kritik*, *Op. cit.*, 1977, p. 71.

40 “*Dialektik ist Darlegung der Grundsätze für die kunstmäßige Gasprächsührung im Gebiet des reinen Denkens*”. Schleiermacher, F. D. E. “Einleitung zur Dialektik”, en: *Hermeneutik und*

significado de expresiones, la dialéctica con la verdad. Pero para Schleiermacher la articulación entre dialéctica y hermenéutica es tal que se exigen entre sí, por cuanto ninguna interpretación queda completa si no es refrendada con la verdad, porque ese es el objetivo último de todo diálogo, tanto del interior como del que se realiza con un interlocutor, por cuanto, desde esta perspectiva, la verdad brota necesariamente en el diálogo.

Bibliografía

1. DÍAZ, Yasmín del Pilar. “Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu en la perspectiva de Dilthey”, en: *Philosophica*, N° 30, Valparaíso, II Semestre 2006, pp. 65-76.
2. DILTHEY, Wilhelm. *La esencia de la filosofía*. Losada, Buenos Aires, 2003.
3. FICHTE, J. G. “Acerca del fundamento de nuestra creencia en la Divina Providencia”, en: *Philosophica*, N° 27, Valparaíso, 2004, pp. 393-403.
4. FIGAL, Günter. *Der Sinn des Verstehens*. Reclam, Stuttgart, 1996.
5. GADAMER, H. G. *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca, 1998.
6. GARALGAZA, Luis. *Introducción a la hermenéutica contemporánea*. Anthropos, Barcelona, 2002.
7. GUTIÉRREZ, Carlos Bernardo. “El individuo entre la modernidad y la historia: el problema de la hermenéutica”, en: Villacañas, José Luis (Ed.). *La filosofía del siglo XIX*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Trotta, Madrid, 2001, pp. 281-302.
8. HERNÁNDEZ-PACHECO, Javier. *Corrientes actuales de filosofía*. Tecnos, Madrid, 1996.
9. KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. F. Meiner, Hamburgo, 1956.
10. MUÑOZ, Jacobo y Faerna, Ángel Manuel (eds.). *Caminos de la hermenéutica*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.
11. OCHOA, Hugo. “O dilema de Schelling”, en: Rey Puente, Fernando & Alves Vieira, Leonardo (eds.) *As filosofías de Schelling*. Editora UFMG (Universidad Federal de Minas Gerais), Belo Horizonte, 2005, pp. 93-112.

Kritik, Op. cit., p. 412.

12. RICOEUR, Paul. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI editores, Madrid, 1995.
13. SCHELLING, F. W. J. *Lecciones munitenses para la historia de la filosofía moderna*. Edinford S.A., Málaga, 1993.
14. SCHLEIERMACHER, F. D. E. “Acerca del concepto de hermenéutica con referencia a las indicaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast”, en: *Philosophica*, Nº 31, Valparaíso, I Semestre 2007, pp. 109-124.
15. SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Dialektik* (1814-1815). Felix Meiner, Hamburg, 1988.
16. SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Ethik*. Felix Meiner, Hamburg, 1990.
17. SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermeneutik und Kritik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977.
18. SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Walter de Gruyter, Berlin, 2001.
19. TUGENDHAT, Ernst. “La fusión de horizontes: un comentario sobre H-G. Gadamer”, en: Tugendhat, Ernst. *Ser, verdad, acción*. Gedisa, Barcelona, 1997.

La figura del testigo en la Fenomenología actual*

The figure of the Witness in present-day Phaenomenology

Por: Patricio Andrés Mena Malet

Departamento de Filosofía

Universidad Alberto Hurtado

Santiago, Chile

pamenam@uahurtado.cl

Fecha de recepción: 8 de abril de 2008

Fecha de aprobación: 13 de febrero de 2009

Resumen: *El siguiente ensayo busca tematizar los alcances y posibilidades de una fenomenología hermenéutica del testigo en la obra de Paul Ricoeur. Dos objetivos dan cuerpo a este intento: 1) situar el lugar del testigo en el marco de la fenomenología contemporánea, particularmente, de Husserl, Sartre y Lévinas; 2) preguntarse por la condición pasible del testigo, condición que a mi juicio hace de éste un respondiente, inscribiendo la obra ricoeuriana, con todas las cautelas correspondientes, que deben ser muchas, al inicio de lo que puedo llamar el avance de diversos intentos de conducir una fenomenología de la responsividad (Jean-Louis Chrétien, Emmanuel Housset, Claude Romano), siendo cada uno de ellos, en todo caso, tan singular y original que habría que probar si son o no coincidentes. En este sentido, este ensayo es un prolegómeno a otro futuro que tendría por tarea tomar en serio a cada uno de estos fenomenólogos franceses.*

Palabras clave: *Fenomenología, Paul Ricoeur, Hermenéutica, Condición hospitalaria, Intersubjetividad, Husserl.*

Abstract: *The following essay searches for a definition of the scopes and possibilities of a Hermeneutical Phenomenology of the Witness in the work of Paul Ricoeur. Two objectives give shape to this first approach. 1) To establish the place of the Witness in the frame of Contemporary Phenomenology, particularly Husserl's, Sartre's and Lévinas; 2) To question the Passive Condition of the Witness, condition which, to our judgment makes of him a respondent, inscribing ricoeurian work, with all due cautions, which shall be many, in the beginning of what we could call the advance of many attempts to conduct a Phenomenology of Responsiveness (Jean-Louis Chrétien, Emmanuel Housset, Claude Romano). Each particular attempt case, nonetheless, is so singular and original that a proof would be needed of their coincidences or lack of them. In this sense, this essay is a prolegomenon to a future one which would have as its task seriously considering each of these French Phenomenologists.*

Keywords: *Phenomenology, Paul Ricoeur, Hermeneutics, Hospitable Status, Inter-subjectivity, Husserl*

* El artículo de investigación se encuentra ligado al Área de Fenomenología y Hermenéutica del Departamento de Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado, Chile.

1. ¿Hay lugar para el tercero en fenomenología?¹

¿Es posible encontrar en la fenomenología de Husserl descripciones detalladas del testigo en la *teoría trascendental de la experiencia del otro (Fremderfahrung)* desarrollada en las *Meditaciones cartesianas*? ¿Ha sido tomada y descrita la figura del tercero y del testigo en los desarrollos posteriores de la fenomenología? Y en este sentido, ¿qué lugar tiene la fenomenología del testimonio de Ricoeur en el campo fenomenológico abierto por la cuestión del testimonio? Por otra parte, ¿no es preciso vincular el testimonio con la respuesta, y al testigo con el sujeto respondiente? Y, entonces, ¿qué relación es preciso establecer entre testimonio, respuesta y llamado? Todas estas son preguntas que pueden servir para orientar esta primera aproximación, no siendo mi intención sino la de enmarcar y subrayar la relevancia de esta temática para la fenomenología actual, sobre todo para aquella que no ha dejado de preguntarse sobre la condición hospitalaria o pasible del sujeto. En este sentido, este trabajo representa una suerte de prolegómeno que busca perfilar la pregunta por la condición hospitalaria y respondiente del sujeto en diversos trabajos fenomenológicos que, siendo de distinto *tono*, no dejan de estar en cierta comunidad de pensamiento, sépanlo o no, quieranlo o no. Me refiero a los importantes desarrollos adelantados por Claude Romano² y su fenomenología acontecimental (*événemential*), que rompe con la clásica concepción sustancialista del ser humano para hablar mejor del *adviniente* como aquel capaz de acontecimientos. También sería preciso considerar las importantes reflexiones de Emmanuel Housset³ sobre lo que él mismo ha llamado “la invención de la persona” en cuanto respondiente. Hay en común, entre ambos autores, entre el adviniente y la persona, el reconocimiento de la condición pasible del sujeto ante el acontecimiento. Aunque, mientras para Romano se trata del acontecimiento en plural, con todo el poder singularizante que descubre y trastoca al sujeto en su advenimiento *nuevo* ante *nuevos* horizontes de sentido, para Housset el verdadero acontecimiento es el otro ante el cual respondo piadosamente, en una comunidad de sufrientes. Y, ante ambos

1 En este primer párrafo seguimos los análisis y la estructura del texto de Tengelyi, László. “La figure transcendente du tiers”, in: *L'expérience retrouvée. Essais philosophiques 1*. L'Harmattan, Paris, 2006, pp. 191-204.

2 De las obras de Romano, Claude cabe destacar : *L'événement et le monde*. PUF, Paris, 1998; *L'événement et le temps*. PUF, Paris, 1999; *Il y a*. PUF, Paris, 2003; *Le chant de la vie*. Gallimard, Paris, 2005; *Acontecimiento y mundo*. Trad. Patricio Mena y Enoc Muñoz, en: *Persona y sociedad*, Vol. 21, N° 1, Abril, 2007.

3 Cfr: Housset, Emmanuel. *L'intelligence de la pitié*. Cerf, Paris, 2003; *La vocation de la personne*. PUF, Paris, 2007.

autores, Jean-Louis Chrétien⁴ que no deja de interrogar al sujeto como hospitalario ante el llamado que se hace escuchar en la respuesta⁵.

Brevemente, este es el horizonte de problemáticas que dan qué pensar sobre la condición del testigo en la fenomenología actual. ¿No es el testigo aquel capaz de escuchar el llamado, aquel capaz de acogerlo y pasarlo a una comunidad, también, de testigos? Lo que me he propuesto indagar acá, entonces, son, en cierto modo, algunas de las raíces de la condición hospitalaria del ser humano, tomando como hilo conductor la emergencia de la figura del testigo en el pensamiento de Paul Ricoeur quien, a mi juicio, ha sabido no sólo volverla un tema filosófico, sino darle, además, cuerpo y densidad fenomenológica. Y sin embargo, el autor del *Soi-même comme un autre* no deja de practicar el método inaugurado por Husserl, es más, sus últimas obras parecen ser, de todas, las más profundamente fenomenológicas. Es así que Ricoeur le da el paso, también, a la figura del testigo, en una época en que esta es más una molestia que algo dado para pensar. Si, por otra parte, retomamos a Ricoeur, no es sino en el marco mismo de la avanzada fenomenológica. Es así que Husserl, Sartre y Lévinas serán primeramente interrogados sobre el lugar que pudiese tener el testigo en sus obras. Finalmente, si se trata de una lectura, principalmente atenta a la obra ricoeuriana, no es, tampoco, una interpretación *à la lettre*, sino que es un intento por pensar *con* Ricoeur. Es por ello que este trabajo tiene como objetivo principal leer *desde* nuestro autor la emergencia del testigo *qua* respondiente. No se trata de contaminar la filosofía ricoeuriana con los desarrollos de autores como Romano, Housset o Chrétien, que pudiesen haberle parecido tan ajenos a su pensamiento, sino de ver en Ricoeur elementos coherentes que permiten ampliar su tesis del sujeto capaz de recibir y dar testimonio, a la de un sujeto que él mismo es testimonio y respuesta. De todos modos, este ensayo no busca sino levantar el problema antes que resolverlo, sobre todo, si la singularidad de las reflexiones de la nueva avanzada fenomenológica francesa queda aún entre paréntesis, salvo que sea para dar breves y concisas indicaciones.

Ciertamente, la fenomenología de la intersubjetividad de Husserl hace emerger sólo dos figuras trascendentales: el yo y el otro, excluyendo al testigo de

4 Cfr. Jean-Louis Chrétien. *La voix nue*. Minuit, Paris, 1990; *L'arche de la parole*. PUF, Paris, 1998; *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*. PUF, Paris, 2007.

5 Con un tono tanto o más teológico que el de Housset y Chrétien, Emmanuel Falque irrumpe en la escena fenomenológica, poniendo también al centro de su reflexión al sujeto que hace la experiencia de la resurrección o del acontecimiento crístico. He aquí que también se puede adivinar la condición hospitalaria del sujeto. Cfr. Falque, Emmanuel. *Le passeur de Gethsémani*. Cerf, Paris, 2004; *Métamorphose de la finitude, ¿Meditaciones cartesianas?* Cerf, Paris, 2004; *Dieu, la chair; l'autre*. PUF, Paris, 2008.

la fenomenología de la intersubjetividad desarrollada tanto en las *Meditaciones cartesianas* como en los escritos tardíos sobre la intersubjetividad editados por Iso Kern. ¿Cuáles son las razones de esta omisión? A nuestro juicio, y siguiendo en esto los clarificadores análisis de László Tengelyi, la confusión habitual que se ofrece entre ser tercero y ser espectador. Si Husserl rechaza toda fenomenología del tercero es en cuanto ve que la perspectiva del tercero –un testigo, una totalidad englobante como una sociedad, una lengua, etc.⁶– es dependiente de un punto de vista comparativo que no permite entrever la diferencia absoluta entre el yo y el otro. Bajo este respecto, el tercero no es sino concebido como espectador que aporta un punto de vista comparativo externo que no logra profundizar en la relación Yo-Otro, en tanto su punto de vista es, precisamente, una mirada externalizante que no da con la experiencia de la alteridad. Por tanto, si Husserl excluye la figura trascendental del tercero es porque las bases mismas de una fenomenología de la alteridad la excluyen. ¿En qué se asienta una fenomenología de la intersubjetividad? Tengelyi da cuatro razones que a continuación reproducimos: primero, en el hecho de que la experiencia del otro es presentada, lo que significa que no alcanza a transformarse en presentación: solo queda la vía de la explicitación analógica para dar cuenta del otro como *otro yo*; segundo, la accesibilidad al otro es indirecta y, en definitiva, inaccesible; tercero, incluso en la fórmula “como si estuviese allí”, la que viene a demandar un tipo de descripción tal que asuma la posición del otro como si fuese la mía, no es sino *irreal*, pues mí aquí-absoluto no me da *efectivamente* la posibilidad de estar verdaderamente allí; cuarto, una fenomenología de la intersubjetividad no está contaminada con ninguna mediación de lo universal, a saber, la ley moral, el reino de los fines, etc. La alteridad del otro sólo puede ser explicitada como de la experiencia del otro en tanto experiencia de otra conciencia que la de sí mismo. En palabras de Ricoeur, todo el desafío de la fenomenología trascendental de la experiencia del otro consiste en “constituir al otro *en mí*, constituirlo como *otro*”⁷, pero además, el recurso a la intersubjetividad trae consigo una extensión (*Erweiterung*) de la *epokhê*, de tal tipo que la vuelva realmente universal⁸, sin restos.

La fenomenología de la intersubjetividad planteada por Husserl desde 1909 bajo la rúbrica de la empatía o intropatía (*Einfühlung*), primera figura de la intersubjetividad, excluye toda consideración del tercero, en tanto enmarca esta

6 Cfr: Tengelyi, László. *Op.cit.*, p. 191.

7 Ricoeur, Paul. “Edmund Husserl. La cinquième Méditation cartésienne”, in: *À l'école de la phénoménologie*. Vrin, Paris, 1986, p.235.

8 Parafraseamos a Dastur, Françoise. “Réduction et intersubjectivité”, en: *La phénoménologie en questions*. Paris, Vrin, 2004, p. 95. La autora remite también a Husserl, Edmund. *Philosophie première*, t. II. PUF, Paris, 1990, p. 180.

cuestión en el cuadro de la monadología: ¿cómo puede una mónada abrirse a otra?, ¿es posible, acaso, unificar dos flujos temporales, el mío y el del otro?⁹ Por otra parte, es en el marco de una egología trascendental, tal como la elaborada desde *Ideen I*, hasta la cuarta *Meditación cartesiana*, aquella que plantea dificultades mayores: ¿es posible reducir al otro a la unidad noemática de sentido? ¿No implica esto su reducción a cosa del mundo? ¿O es que el otro no puede, bajo ningún respecto, ser reducido a una cosa?, ¿cómo puede el ego trascendental constituir al otro sin reducirlo a cosa? El mismo Ricoeur, leyendo las *Meditaciones cartesianas*, reconoce esto en su texto “Kant et Husserl”. Hay, afirma Ricoeur, una diferencia radical entre el modo de advenimiento de la cosa y de la persona, que no es menor:

Es verdad que en *Ideen II* (IIIª parte) Husserl opone radicalmente la constitución de las personas a la de la naturaleza (cosas y cuerpos animados). Llega incluso, en uno de los apéndices, a oponer a la *Erscheinungseinheit* – “la unidad de apariciones” – de la cosa, la *Einheit absoluter Bekundung* – “la unidad de manifestación absoluta” – de la persona: la persona sería mucho más que un despliegue de siluetas, sería un surgimiento absoluto de presencia. Pero esta oposición entre la persona que se “anuncia” y la cosa que “aparece” es una oposición que la descripción impone y que la filosofía de la reducción minimiza: es un trastocamiento total del sentido idealista de la constitución que implica: lo que la persona anuncia es precisamente su existencia absoluta; constituir a la persona, es entonces reparar en qué modos subjetivos se realiza este reconocimiento de alteridad, de existencia del otro¹⁰.

Todas estas preguntas liberadas desde la egología trascendental husserliana no hacen ninguna referencia al tercero, sino que apuntan, para hacer justicia a la alteridad del otro, a la constitución propia del ego, volviendo al otro un *alter ego*. Es la carne (*Leib*) que aparece como vivida en la relación analógica con el otro, dándose a la evidencia que “el otro me es dado así en su carne (*Leib*) en tanto que unidad de cuerpo y de vivencias en el momento en que le soy dado en la mía”¹¹. Lo que Husserl busca, en definitiva, es una teoría trascendental de la comunicación de las conciencias separadas donde, sin embargo, el tercero es excluido, en cuanto el punto de partida, en esta relación *orientada* –asimétricamente en el espacio intersubjetivo - entre el yo y el otro, es siempre el *ego*. Por el contrario, en Lévinas, a juicio de Ricoeur, el punto de partida será el *otro*.

Por otra parte, Jean-Paul Sartre consagró, en *L'être et le néant*, abundantes páginas a la conjuntura entre el yo y el otro donde, a diferencia de Husserl, el tercero tiene un lugar preponderante, precisamente, en una fenomenología que se resiste a volver al otro un constituido para develarlo en la lógica del *encuentro*. Sin

9 Estas preguntas las plantea Depraz, Natalie. *Husserl*. Armand-Colin, Paris, 1999, p. 61.

10 Ricoeur, Paul. “Kant et Husserl”, en: *À l'école de la phénoménologie*, *Op.cit.*, pp. 307-308.

11 *Ibid.*, p. 62.

embargo, el modo en que el tercero es situado no es favorecedor para la relación yo-otro, en tanto el tercero viene a abolir dicha conjuntura. A continuación citamos un extenso texto de Sartre para luego comentarlo:

Hasta aquí hemos enfrentado el simple caso en que estoy solo frente al otro también solo. En este caso yo lo miro o él me mira, yo busco trascender su trascendencia o experiencio la mía como trascendida y siento mis posibilidades como muertas-posibilidades. Formamos una *pareja* y estamos en *situación* uno con relación al otro. Pero esta situación no tiene existencia objetiva sino para uno o para otro. No hay en efecto *reverso* (*envers*) de nuestra relación recíproca. Solamente no hemos considerado, en nuestra descripción, el hecho de que mi relación con el otro aparece sobre el fondo infinito de *mi* relación y de *su* relación con *todos los otros*. Es decir con la cuasi-fliftotalidad de las conciencias. Por este solo hecho mi relación con *este* otro, que experiencio a su vez como fundamento de mi ser-para-otro, o la relación del otro conmigo a cada instante, y según motivos que intervienen, ser experienciados como *objetos para los otros*. Es lo que se manifestará claramente en el caso de la aparición de un *tercero*. Supongamos por ejemplo que el otro me mira. En ese instante, yo me experiencio como enteramente *alienado* y me asumo como tal. Sobreviene un tercero. Si él me mira, yo lo experimento comunitariamente como ‘Ellos’ (ellos-sujetos) a través de mi alienación. Este ‘ellos’ tiende, lo sabemos, hacia el *se*. No cambia nada el hecho de que yo sea mirado, no refuerza – o a penas – mi alienación original. Pero si el tercero mira al otro que me mira, el problema es más complejo. Puedo en efecto captar al tercero *no directamente* sino mediante el otro que deviene otro-mirado (por el tercero). Así la trascendencia tercera trasciende la trascendencia que me trasciende y, por ello, contribuye a desarmarla. Se constituye aquí un estado metaestable que se descompondrá pronto, sea porque me alíe al tercero para mirar al otro que se transforma entonces en *nuestro* objeto – y aquí hago la experiencia del nosotros-sujeto del que hablaremos más adelante – sea porque yo mire al tercero y que así trascienda esta tercera trascendencia que trasciende al otro. En este caso, el tercero deviene objeto en mi universo, sus posibilidades son muertas-posibilidades, él no podría liberarme del otro. Sin embargo, él mira al otro que me mira. Se sigue de ello una situación que llamaremos indeterminada y no conclusiva, puesto que soy objeto para el otro, que es objeto para el tercero, que es objeto para mí¹².

El lugar del tercero, en esta fenomenología del *nosotros*, es de abolición en cuanto amenaza el deseo de una fusión de conciencias. Por otra parte, emerge acá la figura del tercero en cuanto espectador, aquella que precisamente se devela en su imposibilidad para acceder al campo de relación entre el yo y el otro. Una fenomenología de la mirada, como la practicada por Sartre, no viene sino a profundizar dicha falta en tanto que se detiene en los momentos conflictuales, alienantes promovidos por el mirar *del* y *al* otro. ¿En qué sentido se puede afirmar que esta fenomenología de la mirada, en la que se libera la figura del testigo, no alcanza a develar la *figura* misma del tercero? Principalmente, en tanto que Sartre

12 Sartre, Jean-Paul. *L'êre et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard, collection ‘tel’, Paris, 1943, p. 456.

no parece escuchar las advertencias de Husserl, para quien el otro no puede nunca ser *reducido*, en sentido metódico, a una cosa. Pensar que el tercero que mira, por el mero hecho de enfocar al otro que me mira, vuelve al sujeto un objeto, es presuponer que la mirada no abre nada sino que clausura. En este sentido, Sartre no hace justicia a una fenomenología de la mirada al creer que ante ésta solo aparecen objetos, en un sentido muy restringido, esto es, no da cuenta de la verdadera objetualidad de los ob-jetos intencionales, pues si el campo fenomenológico contiene donaciones indubitables, no es menos cierto que también hay presentificaciones que no son donadas absolutamente, conteniendo ausencias. Respetar, en este sentido, la objetualidad misma de los objetos ante la mirada implicaría no olvidar la alteridad propia de cada objeto donado a la conciencia. Esto explicaría, tal vez, que no sea tan fácil reducir al otro mirado a la alienación, no en cuanto no sea posible, sino en tanto que probablemente no sea el primer modo de donarse en la mirada. Por otra parte, no es posible hacer depender el modo mediato de presentación del otro sólo de la mirada, que *fuera* del campo de la reducción puede ser identificada con un tipo de objetivación alienante, sin denunciar la ausencia de otro camino aproximativo: el llamado del rostro.

Si algo diferencia a Lévinas de Sartre es la vocación del primero por prestar atención a la *expresión* antes que a la *mirada*. Es así que con Lévinas se da inicio a un tipo de análisis fenomenológico que sitúa el campo más allá de la mirada, hacia la explosión del rostro que es Decir, que es expresión. Ante la pregunta qué es el rostro, Lévinas responde:

Llamamos rostro, en efecto, a la manera en que se presenta el otro, *al superar la idea del otro en mí*. Esta manera no consiste en figurar como tema ante mi mirada, en presentarse como un conjunto de cualidades que se formen una imagen. El rostro del otro destruye en todo momento (y desborda la imagen plástica que me deja) la idea adecuada a mi medida¹³.

Esto es, el rostro es atematizable, es exceso y sustracción a la vez. Exceso en tanto no se deja colmar, en cuanto desborda mí mirada, la intención objetivante, y se sustrae con ello a la definición, a su propia imagen, a la representación o enmascaramiento.

Por otra parte, si Lévinas concibe la ética como filosofía primera, aquella que devela la “significación en su pre-originariedad”¹⁴, es porque del otro surge la interpelación, el llamado que responsabiliza, que obliga. El encuentro con la

13 Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infini*. M. Nijhoff, La Haya, 1971, p. 21.

14 Sebbah, François-David. “Emmanuel Lévinas”, in: Cabestan, Philippe, *et. al.*, (ed.) *Introduction à la phénoménologie*. Ellipses, Collection “Philo”, Paris, 2003, p. 135.

concretud del rostro desarma la totalidad, la quiebra desde su exceso y sustracción. Al respecto, François-David Sebbah aporta el siguiente análisis:

[...] nada es más concreto que la obligación que viene del rostro del Otro, poniendo en cuestión mi poder, ejemplarmente el poder que tengo de matarlo, el poder de asesinar. El rostro del Otro ordena la prohibición de matar. Nada es menos formal que esta ética que consiste enteramente en el encuentro con la carne del humano en su rostro¹⁵.

La relación entre el yo y el otro en la fenomenología levinasiana es, por tanto, irreductible, absoluta en su diferencia y abismada por la obligación que dirige el otro en su rostro, como un llamado que exige respuesta. He aquí que la respuesta no es sino la responsabilidad, la absoluta responsabilidad ante el rostro del otro. A juicio de László Tengelyi, el tercero no disminuye en nada la disimetría originaria entre el yo y el otro en la ética levinasiana, pero en cambio profundiza el umbral agregando la diferencia, también irreductible, entre el otro y el tercero. Este último, en *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* deviene la figura del otro prójimo y del prójimo del otro:

El tercero [dice Lévinas] es otro que el prójimo, pero también otro prójimo, pero también un prójimo del Otro y no simplemente su semejante. ¿Qué son por tanto el otro y el tercero, uno para el otro? ¿Qué hace uno al otro? ¿Cuál pasa ante el otro? El otro se mantiene en una relación con el tercero – del que no puedo responder enteramente, incluso si respondo – ante toda cuestión – de mi prójimo solo. El otro y el tercero, mis prójimos, contemporáneos uno del otro me alejan del otro y del tercero¹⁶.

Lo que introduce el tercero con su entrada es lo que Lévinas llama una “contradicción en el Decir”¹⁷; numerosos conflictos que emergen por la pluralidad de los llamados, que no son sino gritos por la justicia como instancia de superación de los conflictos.

La conclusión que saca László Tengelyi de esta obra, y del rol del tercero en la filosofía desplegada acá por Lévinas, es la siguiente:

[...] ha vuelto accesible [Lévinas] a la descripción una región de “múltiples singularidades”, que se distinguen sin embargo una de otra según las tres figuras del Yo, del Otro y del Tercero. De tal modo, el descubrimiento de esta estructura ternaria se inscribe, con toda evidencia, en el desarrollo de la teoría trascendental de la experiencia del otro que fue propuesta por primera vez por Husserl. Pues lo

15 Sebbah, François-David. *Lévinas. Ambiguïtés de l'altérité*. Les Belles lettres, col. “Figures du savoir”, Paris, 2003, pp. 39-40.

16 Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. M. Nijhoff, La Haya, 1978, p. 245.

17 *Ibid.*, p. 246.

que se vuelve claro en esta segunda gran obra de Lévinas es que no hay experiencia del otro sin la co-aparición del tercero. Es porque se puede decir que el tercero juega un rol en la constitución misma de mi relación con el otro. Según Lévinas, el llamado ineluctable del otro tiene por tanto una significación ética, porque no me obliga solamente a responder, sino que me impone igualmente una responsabilidad. El co-llamado del tercero tiene por función inducirme a limitar esta responsabilidad inicialmente ilimitada¹⁸.

La figura del tercero en *Autrement* emerge de este modo para abrir la distancia en la proximidad entre el sí, el yo y el otro. En palabras de Michel Vanni, el tercero “perturba la asimetría de la proximidad”¹⁹. Esto quiere decir que, no aboliendo el umbral, abre sin embargo la responsabilidad a la prueba del límite. Cualquier otro, todo otro, parece ser el develamiento de la inscripción del tercero en la ética primera, y con ello el conflicto llama la distancia de la proximidad. El tercero profundizando esta distancia abre, sin embargo, otra proximidad, la de la justicia, aquella que dice que nadie es más prójimo que el otro, y que da qué pensar a la relación diádica entre el yo y el otro. La figura del tercero, en cierta forma, se erige *en respuesta* a la guerra que funda la condición humana. Lo puesto en cuestión acá parece ser, en definitiva, el responder de las respuestas, el Decir de lo Dicho, en la limitación de la responsabilidad salvaje, tal como la llama László Tengelyi, esto es, aquella sin límites a la escucha del llamado que obliga.

Partiendo de Husserl, pasando por Sartre y Lévinas, ¿es posible restituir un lugar en la fenomenología a la figura del tercero? Ninguno de los esfuerzos fenomenológicos presentados acá devela de modo totalmente prístino la emergencia del tercero, pues si para Husserl éste estaba reducido al sujeto espectador que aporta un punto de vista comparativo y deja sin resolver el enigma de la relación entre el yo y el otro, para Sartre el tercero es portador de una mirada sádica que vuelve al yo y al otro hacia la objetivación alienante. Para Lévinas, en cambio, el tercero, al menos en *Autrement*, da forma a la proximidad de la justicia, dejando indemne el umbral y la diferencia entre el yo y el otro. En cierta forma, la figura del tercero, si no resuelve, al menos testimonia la dificultad a nivel metódico del desarrollo de una fenomenología de la intersubjetividad que quiera incluir al tercero como constituyente de la conjuntura yo-otro.

2. El tercero y el testigo según Ricoeur

¿Cómo ingresa Ricoeur en este intento por dar lugar al tercero? ¿Se puede afirmar que la fenomenología desplegada por Ricoeur restituye los derechos a ser

18 Tengelyi, László. *Op. cit.*, p. 201.

19 Vanni, Michel. *L'impatience des réponses*. CNRS-Éditions, collection CNRS-philosophie, Paris, 2004, p. 267.

tramado en el hilo de la intersubjetividad a la figura misma del tercero? Y en este sentido, ¿no es el *testigo* el modo privilegiado de dar lugar al tercero? A nuestro juicio, Ricoeur opera un triple entramamiento de la figura del tercero: 1) en cuanto tercera persona bajo la forma del pronombre reflexivo, *sí mismo*. Este primer desvío concierne a la vía del análisis filosófico del lenguaje. 2) En cuanto tercera persona en el ámbito de las relaciones intersubjetivas: estima de sí, solicitud, instituciones justas, serán guías para la clarificación del rol del tercero en el campo del anhelo ético y de la emergencia de la *persona* como sujeto responsable. 3) En cuanto testigo en vínculo con la memoria y la historia. 4) Como testigo, a nivel fenomenológico, que es lo que me concernirá en el resto de este ensayo, cuya vía de apertura es, entre otras, ontológica. A continuación esbozaré brevemente las líneas directrices de este panorama con el fin de justificar el hecho de que el tercero, desde el nivel gramatical, pasando por la narratividad, hasta alcanzar un estatuto verdaderamente ontológico, llega a tomar la figura del testigo y, con ello, a señalar, a indicar esta ontología buscada, verdadera tierra prometida de la fenomenología ricoeuriana.

Respecto del primer punto, el *sí mismo*, a nivel gramatical en tanto pronombre reflexivo, se plantea ante las filosofías del *cogito*, del yo soy, instaurando el desvío o la itinerancia por la alteridad de sí y la alteridad de lo otro. El desvío comienza a partir de esta primera resistencia a pensar la conjuntura yo-otro, precisamente en esos términos. La cuestión no es la del yo frente al otro, ni el abismo infinito entre ambos, así como tampoco la total familiaridad que pudiese ser postulada entre ambas figuras. La emergencia del sí mismo implica, en este sentido, la total implicación de la tercera persona en la constitución del sujeto responsable ante la alteridad, esto es, la tercera persona no es primeramente el espectador desinteresado, sino el testimonio del propio devenir en la alteridad del sujeto que ya no se comprende a sí desde la posición de existencia y de pensamiento del *ego*, ni en tanto, tampoco, sujeto plenamente constituyente tal como el *ego* trascendental; una implicación o concernencia que hace del sujeto tramado en la intriga de las historias en busca de la cohesión de su vida. El sí mismo, entonces, que tampoco es el sujeto humillado según el juicio de Nietzsche, es más bien aquel que se afirma en la iniciativa, no sólo de abrir un nuevo curso del mundo y por tanto de ser origen no originario de los acontecimientos que trastocan el sentido del mundo compartido y del mundo propio, sino también de la respuesta ante el advenir de la alteridad: la voz del otro, de la conciencia o, tal vez, de Dios. La figura del tercero, en este sentido, no se superpone desde afuera al sujeto capaz de decir, de actuar, de narrar y de considerarse responsable de sus acciones, sino que lo constituye en diálogo con el mundo. Por eso, da cuenta de una implicación, aquella que se refiere en el *como* de sí mismo como otro. Esto implica, por otra parte, restituir el privilegio otorgado

por Ricoeur a la función que cumple la narratividad en la identidad personal y, con ello, en los diversos campos relacionantes de apertura y de conflicto, a saber, el de la identidad *idem* e *ipse*, que hemos llamado la cuestión de la alteridad de sí, el de la *ipseidad* y de la alteridad, que corresponde a la alteridad de lo otro. En ambos campos de relación y de apertura la narratividad testimonia la condición responsiva e implicada del sujeto, del sí mismo. Por ejemplo, en el campo abierto de la alteridad de sí, su conflictividad, que a la vez está asentada en la condición responsiva del sujeto, se deja ver en la pasividad propia del sujeto capaz de tramar su vida en un relato o que su vida se vuelva a la evidencia de los múltiples relatos ofrecidos por los otros. La intriga desarrollada en los relatos múltiples atestigua, por una parte, la necesidad de someter a síntesis la heterogeneidad de la vida del sujeto pero, y por ello mismo, da testimonio también de su inconclusión. Tramar el final de esta historia no corresponde sino al orden de la apuesta y de la promesa. De este modo, la identidad *ipse*, esto es, su *ipseidad* prometida en la fidelidad a la palabra propia y en la vocación de ésta a ser palabra para el otro, se resuelve *cada vez* en la emergencia de la trama de la historia; una apertura vuelta al desacuerdo originario es el único testimonio del devenir del sujeto en la alteridad antes que en la fijeza de la sustancialidad del *ego cogitans* o en el desinterés del *ego* trascendental. Pero esto, además, implica que el sí mismo puede y debe ser pensado como *personaje* de la acción tramada. Es por ello que Ricoeur puede afirmar en *Soi-même comme un autre* lo siguiente:

La persona comprendida como personaje de relato, no es una entidad distinta de *sus* 'experiencias'. Muy por el contrario: ella comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia contada. El relato construye la identidad del personaje, que se puede llamar la identidad narrativa, construyendo la de la historia contada. Es la identidad de la historia que hace la identidad del personaje²⁰.

En el segundo caso, el de la alteridad de lo otro, la narratividad abre el espacio a las variaciones imaginativas o a la fuerza creadora de la imaginación con relación a la capacidad de actuar del sujeto. Las narraciones también son refinados laboratorios morales para poner a prueba las diversas apuestas del anhelo ético y sopesar la violencia del conflicto que amenaza el deseo de vivir bien con y para los otros en instituciones justas. La narratividad, en este sentido, da la distancia para la deliberación, y con ello abre nuevos derroteros para la proximidad con el otro. Sin embargo, este plano no solo agrega legibilidad sino también prescripción o regularidad. La narratividad, en su fuerza heurística, permite esperar y desea, asimismo, evaluar y juzgar acciones sensatas que correspondan al anhelo ético y respondan, igualmente, a la solicitud del otro.

20 Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un Autre*. Seuil, Paris, 1990, p. 175.

Queda aún un punto por destacar: el sí mismo no sólo abre a la relación, y con ello a la implicación y conflicto *de* la alteridad, sino que también devela aquello que Vincent Descombes llama el “poder de ser sí”²¹ o la capacidad del sí mismo para erigirse como ser personal y perseverar en el mantenimiento del despliegue de dicho poder. Este esfuerzo por perseverar como sujeto capaz devela el complejo vínculo entre lo propio y lo otro, que a la vez se hace signo de la relacionalidad entre el sí mismo y el otro en las esferas de justicias, en los intercambios y las esferas retributivas pero, sobre todo, hace explícito el hecho de que la relación intersubjetiva no puede dejarse abismar por la diferencia absoluta con el otro, ni tampoco ceder a la tentación de la total familiaridad. En el esfuerzo del “poder de ser sí” del sujeto se atestigua, entonces, la herencia, el vínculo y el lazo entre lo mismo y lo otro, al tiempo que una heterología resiste toda reducción a la tautología. Ricoeur reintegra al otro “al horizonte de la comprensión filosófica”²². El otro –que emerge en esta hermenéutica diacrítica, tal como la llama Richard Kearney, o en el campo de una filosofía de la traducción, al modo en que lo piensa Domenico Jervolino²³– no abisma el poder de apropiación del sí mismo y, por tanto, de inscribirse en una historia trazada y heredada, sino que se abre al horizonte de expectativa según el cual el otro es siempre una tarea. El sí mismo en cuanto tercero no es

[...] ni absolutamente trascendente ni absolutamente inmanente: es algo entre los dos. Muestra cómo los otros están íntimamente vinculados a los ‘sí’ por vínculos que constituyen relaciones éticas a parte enteramente. En el discurso humano, como Ricoeur no deja de repetirlo, *alguien dice algo a alguien a propósito de algo*. Se trata de un sí que comunica a otro sí; si, ciertamente, no hay simetría perfecta entre los dos [el sí mismo y el otro], tampoco hay sin embargo total disimetría²⁴.

El sí mismo, en cuanto tercero, exalta esta figura media entre la total disimetría y la total simetría, precisamente en un esfuerzo por volver lo ajeno a la esfera de lo propio, sin renunciar a identificar la diferencia que habita lo propio o, más bien, lo apropiable o aquello en pos de su apropiación. Por tanto, el sí mismo no es totalmente propio para sí, es aquello que agrega la figura emergente del tercero en tanto está habitado por una distancia que exige el esfuerzo constante

21 Descombes, Vincent. “Le pouvoir d’être soi. Paul Ricoeur. *Soi-même comme un autre*”, in: *Critique*, Tome 47, n° 529-530, juin-juillet, 1991, pp. 545-576. También, “Une philosophie de la première personne”, en: François Azouvi / Myriam Revault D’Allonnes (ed.). *Ricoeur. Cahier de l’Herne*, Paris, 2004, pp. 219-228.

22 Kearney, Richard. “Entre soi-même et un autre: l’herméneutique diacritique de Ricoeur”, in: Azouvi, François / Revault D’Allonnes, Myriam (eds.). *Ricoeur. Op.cit.*, p. 206.

23 Cfr: El magnífico trabajo de Jervolino, Domenico. *Ricoeur. Herméneutique et traduction*. Ellipses, Paris, 2007.

24 Kearney, Richard. “Entre soi-même et un autre: l’herméneutique diacritique de Ricoeur”, *Op. cit.*, p. 213.

de trascendencia de su propia condición finita, del aquí absoluto husserliano, de la finitud de la perspectiva. Pero, tampoco es tan ajeno para sí si cabe siempre la posibilidad de reencontrarse, desde el éxodo que es su identidad, a sí mismo en el desvío que impone el aprendizaje de los signos, esto es, no es totalmente ajeno a sí porque en el encuentro con el otro él mismo adviene de otro modo, pero dicho advenimiento solo es posible si persevera un *quien* capaz de responder por el modo en que su espacio de experiencia y su horizonte de expectativa ha sido transformado. Lo propio y lo ajeno de sí son, entonces, figuras de esta identidad navegante e itinerante que es la *ipseidad*, en tanto liberan el poder excéntrico del sujeto, su ser capaz de llamado, pero sobre todo de escucha al llamado del mundo y de respuesta ante las metamorfosis de sentido advenidas por el arribo de los acontecimientos que trastocan al sujeto. No es un *ego* plenamente posicionado, pero tampoco pura diferencia incapaz de abrir el campo de comprensión de la alteridad.

Lo que la figura del tercero posibilita en la fenomenología intersubjetiva de Ricoeur es nada menos que la posibilidad de una hermenéutica diacrítica o, como preferimos llamarla, una fenomenología de la hospitalidad. La condición pasiva del sujeto, que al mismo tiempo es la ocurrencia de su iniciativa y, por tanto, de su actividad, es dignificada sólo en tanto se rompe esta conjuntura entre el yo-otro en pos de vínculos recíprocos, relacionantes, fundados en la acogida de la alteridad del mundo y del otro. Pero, donde queda explícito que la acogida no es sino uno de los engranajes de la condición hospitalaria del sí mismo, el otro es la donación de sí a partir del cual, y solo a partir del cual, hay verdadera acogida. Por ello, es mejor hablar de hospitalidad, en cuanto ésta connota tanto el momento pasivo como activo, tanto la condición intencional como inintencional. El sí mismo como otro en cuanto trama la doble relación de alteridad (de sí y del otro) asumiendo, no la posición del tercero como posición externa, sino como inherente aunque diferente, en definitiva, concierne, permite pensar que una filosofía del testigo y del testimonio se encuadra en el centro de la condición histórica y narrativa del ser humano, así como de una verdadera ética de la vida buena. Una filosofía del testigo exige, entonces, una verdadera ontología de la historicidad humana, más allá de los límites de la epistemología histórica que, por lo demás, es uno de los lugares privilegiados de Ricoeur para abordar directamente este tema.

Como se puede apreciar, la figura del tercero no es la emergencia de una instancia externa y constituyente del *ego*, sino la atestación del desvío que éste debe hacer por la alteridad de sí y de lo otro. El tercero se disemina, por otra parte, a favor de la implicación en la alteridad y de la donación de sí como respuesta hospitalaria. Claramente, la respuesta está obligada por el llamado en sus diversos modos de donación. Así entonces no hay ni una sola respuesta que no corresponda

ya a la condición ontológica e histórica del sujeto, pues cada quien solo responde porque la pregunta, la cuestión o la demanda toca y asesta al sujeto en una situación hermenéutica dada. Pero, ¿de dónde viene el llamado, la demanda, y la exigencia de respuesta? La respuesta de Ricoeur no se deja esperar: del *otro*. La exigencia de la respuesta es, por tanto, una exigencia de orden ético-moral, en tanto el otro alcanza al sí mismo precisamente para volverlo responsable de sí. El ejemplo paradigmático de Ricoeur, al respecto, es el infante, el sujeto frágil que, siendo, llama y exige *cuidado* desde su fragilidad; ésta no es solo testimonio de la condición herida del ser humano, sino primeramente llamado a la responsabilidad por el otro hombre.

Mas, insistiendo aún en esta condición responsiva del sujeto hospitalario, es preciso subrayar que la *figura del otro* en la fenomenología intersubjetiva ricoeuriana –que por lo demás tiene sus bases en el despliegue de las capacidades del sujeto actuante y sufriente, vale decir, de *l'homme capable*– se desdobra en una dialéctica de tres términos: *ipseidad*, alteridad y socialidad, o la de los polos “yo”, “tú” y “él”. El sujeto responsivo y responsable que es el sí mismo deviene, entonces, a partir de esta tríada que testimonia su condición pasiva, ocasión para la actividad de sí. ¿Qué significa esto? Simplemente que el sujeto ricoeuriano no es sino desde su afectación primera ante la alteridad en sus diversas figuras, tal como lo hemos especificado –la alteridad de sí o de la conciencia, la alteridad del cuerpo propio, la alteridad del mundo, y la del otro–; esto explica la condición sufriente del sujeto humano ante aquello que adviene a sí para alterar sus horizontes de sentido y su propio devenir. Pero al mismo tiempo, esta condición pasiva del sujeto sufriente es la ocasión para la iniciativa o el lugar que toma la exigencia de las respuestas del sí mismo. Por todo esto, es claro que la alteridad no es unívoca y que, más bien, Ricoeur la enfrenta a partir de una ambigüedad constitutiva cuyo nudo común es su carácter de advenimiento. Este último permite pensar al sujeto más acá de todo paradigma meramente cognitivo o cartesiano y, por tanto, más allá de todo dualismo cuerpo-alma, yo-mundo, etc., para explorar los múltiples modos de darse la alteridad al sí mismo, y por tanto el carácter relativo entre *ipseidad* y alteridad, desde el *encuentro* entre el sujeto y aquello que adviene haciendo devenir al sujeto expuesto al encuentro con lo otro. La pregunta que es preciso plantear en estos momentos es: cuando la alteridad es la del otro (*autrui*), la de la otra persona, entonces ¿qué figuras le corresponden? Por otra parte, ¿qué puede aportar el polo “él”, de la tercera persona, a la descripción de las respuestas del sí mismo ante la alteridad? Finalmente, no es posible confrontar dicho advenimiento del sí mismo ante el otro sin entrar a la consideración del anhelo de la vida buena.

Pero no es posible detenernos en el examen de la dialéctica entre la *ipseidad* y la alteridad, para atestiguar la emergencia de la figura del tercero o del polo “él”,

sin dar cuenta de la recurrencia de la “persona”, en los análisis ricoeurianos, como concepto resistente y sobreviviente ante otros que no corrieron la misma suerte, vale decir: conciencia, sujeto, yo. Baste la siguiente cita de Ricoeur:

Con relación a la “conciencia”, al “sujeto”, al “yo”, la persona aparece como un concepto sobreviviente y resucitado. ¿*Conciencia*? ¿Cómo se creería aún en la ilusión de transparencia que se vincula a este término, después de Freud y del psicoanálisis? ¿*Sujeto*? ¿Cómo se alimentaría aún la noción de fundación última en algún sujeto trascendental, después de la crítica de las ideologías de la escuela de Francfort? ¿*El yo*? ¿Quién no siente la impotencia del pensamiento para salir del solipsismo teórico, si no parte, como Emmanuel Lévinas, del rostro del otro, eventualmente en una ética sin ontología? Es porque me gusta decir mejor *persona* que *conciencia, sujeto, yo*²⁵.

Por otra parte, a juicio de Ricoeur, la persona evoca también, en la línea de Eric Weil, una *actitud*, es el centro de una “actitud” capaz de movilizar al ser humano en la trama del mundo y del sentido. Pero he aquí que nuestro autor subraya un rasgo esencial para la comprensión del despliegue de la tríada “ipseidad, alteridad, socialidad”, y del carácter responsivo del sujeto hospitalario, a saber, que la persona es tal en su condición de estar en *crisis* o, más radicalmente, de ser *crisis*. Se subraya, entonces, el carácter adviniente del sujeto a partir del *encuentro* con la alteridad, en particular, con el otro, precisamente si éste es pensado en su rostro, por tanto, en su atematización, como llamado, como expresión. Lo que agrega la recuperación de la “persona” en este trabajo fenomenológico es, por tanto, la condición esencialmente responsiva del sujeto en cuanto herido ya por el arribo de la alteridad del otro, donde responsividad implica, primeramente, responsabilidad. Por otra parte, es claro que la noción de persona se sustrae a los desarrollos de la fenomenología trascendental, al tiempo que abre la vía para una ética de la condición concreta del sujeto, por una parte, y a una fenomenología del sí mismo como sujeto adviniente o expuesto ante las metamorfosis de sentido, por otra. Ser sujeto en crisis no es sino ser un perpetuo naciente que no termine jamás de entrar en el mundo, o de advenir a sí y al otro en tanto su condición es la de una aperturidad fundamental y relacional con la alteridad. Pero, así como la persona manifiesta el carácter *crítico* y, por tanto, adviniente del ser humano, también pone el acento en el *compromiso*, acento que nos dice que la persona, a pesar de estar abierta y expuesta constantemente —esto es, temporalmente— a la alteridad, es capaz de mantenerse a sí en la implicación con lo otro, a partir de cierta fidelidad consigo y con las causas que promueven la existencia en el tiempo. Por ello afirma Ricoeur que “el compromiso no es la virtud del instante [...]; es la virtud de la duración”²⁶. Entre crisis y compromiso

25 Ricoeur, Paul. “Meurt le personnalisme, revient la personne”, in : *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Seuil, Paris, 1994, p. 198.

26 *Ibid.*, pp. 200-201.

se abre espacio a un tercer término: la intimidad o interioridad que atestigua “el reconocimiento y el amor de las diferencias que requieren el horizonte de una visión histórica global”²⁷. Este tercer término permite, por otra parte, enfrentar la triple dialéctica de los polos “yo”, “tú” y “él”.

Pero, si soy consciente de la extrañeza del compromiso, afirma Ricoeur, de la tensión fecunda que siento entre la imperfección de la causa y el carácter definitivo del compromiso, yo amo a mis enemigos, es decir a los adversarios de mi propio compromiso; me esfuerzo en descentrarme en el otro y en hacer el movimiento más difícil de todos, el movimiento de reconocimiento de lo que da un valor superior al otro, a saber lo que es para él *su* intolerable, *su* compromiso y *su* convicción²⁸.

Es una fenomenología de la persona, entonces, aquella que afirma la potencia y la acción, el padecer y el actuar sobre, que hacen del sí mismo un hombre capaz de abrirse, exponerse y responder al otro. Pero, y por ello mismo, esta fenomenología de la persona no escapa al encausamiento ético: lugar privilegiado para poner en acción la tríada de los tres polos, y la emergencia de la figura del tercero.

Es en el estudio séptimo de *Soi-même comme un autre* que Ricoeur hace confluir las tres personas, yo, tú, él, como tres elementos indisociables del anhelo ético, constituyente no solo de la ipseidad sino primeramente de su relación implicante con la alteridad. Nuestro autor da la clave del vínculo en la misma fórmula del anhelo de la vida buena: “*deseo de una vida realizada con y para otros en instituciones justas*”²⁹. Tres personas, tres polos, tres determinaciones fundamentales, todas ellas íntimamente entrelazadas. Por un lado, se trata del sí mismo que no puede aspirar a la vida buena sino a partir de la estima *de sí*. Por otro, es la estima de sí aquella que define a la persona en cuanto responsiva ante la presencia del otro, en las figuras del *tú* (segunda persona) y del *él* (tercera persona). El carácter excéntrico propio de la estima de sí a partir de la intencionalidad de la acción del sujeto, así como de su poder de iniciativa y, por tanto, de transformación del mundo, son índices del carácter relacionante y responsivo de la persona ante el otro. La estima de sí lleva en su centro la expresión de la emergencia de la figura del tercero, como figura reflexiva, si se puede decir de este modo, para el sí mismo. El tercero permite la vuelta a sí de la persona, atestiguándola en su iniciativa e intencionalidad, dando testimonio de su obrar y de las huellas que éste deja en el mundo. Examinemos al respecto el siguiente texto de Ricoeur:

En efecto, que sea de la relación con el otro y con la institución de las que hablaré un poco más adelante, no habría sujeto responsable si aquel no pudiese estimarse

27 *Ibid.*, pp. 202-203.

28 *Ibid.*, p. 202.

29 Ricoeur, Paul. “Approches de la personne”, en: *Lectures 3, Op.cit.*, p. 204.

a sí mismo en tanto que capaz de actuar intencionalmente, es decir según razones reflexivas, y además capaz de inscribir sus intenciones en el curso de las cosas por iniciativas que entrelazan el orden de las intenciones al de los acontecimientos del mundo. La estima de sí, así concebida, no es una forma refinada de egoísmo o de solipsismo. El término *sí* está allí para poner en guardia contra la reducción a un yo centrado en él mismo. En un sentido, el sí al que corresponde la estima – en la expresión estima de sí – es el término reflexivo de todas las personas gramaticales. Incluso la segunda persona, de la que se subrayará más adelante la irrupción, no sería una persona si yo no pudiese sospechar que dirigiéndose a mí ella se sabe capaz de designarse a sí misma como aquella que se dirige a mí y así es capaz de la estima de sí definida por la intencionalidad y por la iniciativa. Sucede lo mismo con la persona concebida como tercera persona – él, ella – que no es solamente la persona de la que hablo, sino la persona susceptible de devenir un modelo narrativo o un modelo moral. Hablo de la tercera persona, como centro de la misma estima de sí, que asume designándome a mí mismo como el autor de mis intenciones y de mis iniciativas en el mundo³⁰.

Pero, si la persona *responde* y se hace responsable de sí y de su obrar, no es sino por el despliegue de sus capacidades, del “yo puedo” en el sentido otorgado por Merleau-Ponty, que avanza hacia el cumplimiento de la vida, esto es, hacia la felicidad. La estima de sí, fundada en este carácter excéntrico del sujeto hacia el mundo y los otros, es la estima de las capacidades del ser humano para devenir de un modo o de otro, y en todo caso, para inscribir su existencia con sus huellas singulares. Mas, por otra parte, no es preciso olvidar que una fenomenología de las capacidades no puede ser sorda a la vulnerabilidad de éstas y, por tanto, a las impotencias que fragilizan el ser capaz. Por otra parte, la iniciativa y la inserción del ser capaz en la trama del mundo, en tanto sujeto transformador de ésta, da cuenta del modo en que la novedad aportada por la praxis solo es tal si tiene lugar en el tejido de una praxis colectiva. He aquí que la explosión de la subjetividad hacia la persona del *tú* tiene lugar desde el momento que el sujeto sólo puede atestiguar a sí en diálogo y en conflicto con el otro, pero, por lo mismo, a la escucha de su solicitud. Esta relación dialogal funda la estima de sí, solo posible en cuanto hay un “tú” también capaz de amarse a sí y de amarme a mí mismo. La relación dialogal y conflictual con el otro me vuelve un sujeto singular e irremplazable. Sin embargo, el fondo que sostiene dicha dialéctica insustituible entre estima de sí y solicitud es el de la institución o de la tercera persona, sin el cual ninguna relación de amistad podría fructificar, esto es, si aquella no está alimentada por un “clima de paz y de confianza”³¹. Precisamente, a partir de la identificación entre tercera persona e

30 *Ibid.*, p. 205.

31 Fiasse, Gaëlle. *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur. Analyses éthiques et ontologiques*. Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve / Éditions Peeters, Louvain-Paris, 2006, p. 25.

institución es preciso distinguir al tercero en cuanto “polo - *él*” o socialidad, que hace referencia particularmente a la tercera persona. En la medida en que ésta es identificada con la institución, en un sentido amplio, debe ser comprendida como el momento de la “no persona”, del anonimato del lenguaje, por ejemplo, o en el plano ético-moral de los predicados éticos, de los valores, las obras, etc. Se trata, entonces, de aquel momento que media las relaciones dialógicas desde una neutralidad que asegura, por una parte, el ser parte de (tradicción) y, por otra parte, la distancia crítica necesaria para evaluar la proximidad humana en el plano social, ético y moral.

Por último, el tercero toma la figura del testigo precisamente cuando la relación dialogal y conflictiva deviene la base fundamental entre las tres personas (yo, tú, él). Al mismo tiempo, la emergencia del tercero implica no solo la distancia precisa para el buen desarrollo de las instituciones humanas, sino también el reconocimiento del carácter ontológico de la certeza, la promesa y la respuesta, sin por ello sustraerse a la prueba de la contestación y de la sospecha. Que el tercero pase de ser el sujeto anónimo de la socialidad al testigo, revela la importancia otorgada por Ricoeur no solo al giro lingüístico y pragmático en cruce con la descripción fenomenológica del hombre capaz, sino también a la tierra prometida de la ontología. De este modo, nuestro pensador se sustrae a las perspectivas meramente epistemológicas respecto del testimonio, o a las que han tenido lugar en lo que los estudios del Institut Nicod llaman filosofía del espíritu³², para abrir el campo a la ontología del testimonio.

Como bien nos lo recuerda Claude Romano, el testimonio es de aquellas temáticas de las que hemos aprendido a desconfiar³³. Precisamente, su falibilidad, su fragilidad y carácter aproximativo lo han descalificado como “subjetivo”. Un testimonio ideal respaldado por una objetividad ideal parece abogar por un testimonio sin testigo. Ciertamente, de aquellas pretensiones nada hay que decir, en tanto no revelan en nada la naturaleza del testigo y de su testimonio, sino tan solo cierta coacción sobre el historiador, por ejemplo, que nos haría confesar simplemente que “no hay buenos testigos”, y preguntarnos, por tanto, por el carácter definitorio de un “buen testigo”. Más allá de las dificultades que conciernen a la veracidad de las pruebas que pueda aportar un testigo respecto de un hecho tan banal como un accidente automovilístico, es preciso cuestionarse por lo que significa *dar testimonio*. No solo aportar pruebas, ciertamente, pero ¿entonces qué?

32 Origgi, Gloria. “Peut-on être anti-réductionniste à propos du témoignage?”, en: *Philosophie*, Vol. 88, hiver, 2005, p. 47-57.

33 Romano, Claude. “À l’écoute du témoignage”, en: Gaudard, François-Charles / Suárez, Modesta (eds.), *Réception et usages des témoignages*. Ed. Du Sud, Collection “Champs du Signe”, Paris, 2007, p. 21.

Un testigo no solo da testimonio, esto es, da crédito de los hechos o acontecimientos banales en los que ha estado implicado como agente o paciente, o solo como un espectador, sino que su vida misma, su obra, es *ya* un testimonio.

No es un azar, afirma Romano, si los dos diálogos donde la figura de Sócrates aparece más central y donde el acento es puesto de manera más vigorosa sobre los vínculos existentes entre la vida y la actividad filosófica, la *Apología de Sócrates* y el *Fedón*, comprendan en su primera frase el pronombre *autos*, “en persona”. Es en persona, es decir por la conducta de su vida, que Sócrates testimonia su compromiso en la actividad de filosofar. No testimonio solamente en palabras, sino en actos³⁴.

Con esto, y en la órbita de los análisis ricoeurianos, es preciso destacar que el testigo no solo da fe o prueba de algo, sino que en su testimonio él mismo se expone a la contestación, tal como lo afirmaremos más adelante. El testigo escapa entonces al ideal de objetividad que gobierna la epistemología histórica actual, en tanto su límite no está dado por ningún “objeto” histórico, sino solo por su apertura “en persona” en el decir que aporta o que porta. Las posibles objeciones a las que está expuesto en su decir dan cuenta de que el carácter de lo dicho, de lo relatado, de lo testimoniado, no solo refutan lo que el testigo intenta “probar”, sino que también siembran la duda sobre las capacidades propias del testigo, sin las cuales este no podría haber acudido a dar su palabra. El testigo es entonces un sujeto capaz, también fragilizado por sus mismas capacidades. Lo que el testigo testimonia cuando testimonia es también su propia calidad de testigo. De este modo, el testimonio atestigua al “testigo del testigo”. Dando la palabra, el testigo busca afirmarse también como sujeto de confianza, o al menos, que cuenta con las capacidades suficientes para dar cuenta de lo afirmado. Se trata de lo que Ricoeur llama un “acoplamiento” entre la aserción de realidad y la autodesignación del testigo³⁵: “es el testigo, afirma nuestro autor, quien primero se declara testigo”³⁶. En este sentido, el testigo no es el tercero desimplicado, sino totalmente concernido por aquello de lo cual da fe, pero también por su propia condición de sujeto respondiente de sí ante el otro y de lo otro ante sí. Hay una implicación tal que en ocasiones el testigo afirma su vida incluso al riesgo de esta. ¿No es acaso lo que hace Sócrates al rehusar la oferta de sus amigos para huir de la cárcel y evitar así la condena que recae sobre él de beber la cicuta, argumentando a favor de una vida coherente con sus convicciones, una vida que respete hasta el final el respeto a la ley, en beneficio del bien común, incluso si su aplicación pueda ser injusta?

El acoplamiento, del que habla Ricoeur, no solo vuelve evidente que el testigo es un respondiente no solo a, sino también por, esto es, la palabra ofrecida no solo se

34 *Ibid.*, p. 23.

35 Ricoeur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Seuil, Paris, 2000, p. 204.

36 *Ibid.*

dirige a otro capaz de escuchar o de recibir el testimonio ofrecido, sino que también se ofrenda por algo, y en la confianza de que es posible dicha recepción gracias a instituciones, en el amplio sentido ricoeuriano, que aportan las condiciones para la recepción de las respuestas del testigo. Ser un testigo por, en nombre de, etc., es, por una parte, entonces, reconocer el lugar de los valores, las obras, las creencias, y de este modo dar crédito de la confianza en la neutralidad de las instituciones que median la socialidad. Por otra parte, implica el descentramiento de la vida subjetiva capaz de eclosionar y ser impulsada por algo distinto que ella. También, se afirma en la promesa de la esperanza, esto es, de la espera en el valor que pueda tener el testimonio ofrecido. En otras palabras, el testigo no solo certifica y atestigua su propia existencia capaz de dar crédito de sí y de los hechos o acontecimientos que le conciernen, por ejemplo, sino también autentifica el valor de la alteridad ante la que responde con el testimonio. Finalmente, tal como intentaremos mostrarlo un poco más adelante, el testimonio compromete la existencia del testigo. En palabras de Romano:

[...] descubrimos en el testimonio un vínculo de su polo referencial y de su polo existencial que prohíbe reconducirlo a una pura y simple “relación” objetiva sobre los hechos. La implicación en persona del testigo en su atestación va más allá de la verdad de los hechos contados, y de la veracidad de la palabra que enuncia, hasta el ser mismo del testigo, que atestigua algo, pero que, atestiguándolo, atestigua también *que él es*³⁷.

La posición existencial del testigo y el vínculo con el polo referencial implica, por otra parte, avanzar hacia la dimensión fiduciaria:

La autodesignación se inscribe en un intercambio que instaura una situación dialogal. Es ante alguien que el testigo atestigua la realidad de una escena a la que dijo haber asistido, eventualmente como actor o como víctima, pero, en el momento del testimonio, en posición de tercero respecto de todos los protagonistas de la acción. Esta estructura dialogal del testimonio hace surgir inmediatamente la dimensión fiduciaria: el testigo pide ser creído. No se limita a decir: “Yo estaba allí”, agrega: “Créanme”. La certificación del testimonio no es completa sino por la respuesta en eco de aquel que recibe el testimonio y lo acepta; el testimonio desde entonces no es solamente certificado, es acreditado³⁸.

La tensión de este vínculo, abierta a la dimensión fiduciaria del testimonio, hace del testigo un sujeto que, para sí mismo, se plantea como una tarea por ser develada en la acogida de la alteridad y en las respuestas que el otro tiene para aportar al testimonio que se le dirige. En este sentido, la posición del testigo, tal como intentaremos mostrar un poco más adelante, siendo singular, está sometida

37 Romano, Claude. “À l’écoute du témoignage”, *Op. cit.*, p. 24.

38 Ricoeur, Paul. *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, *Op.cit.*, p. 205.

a la prueba de la alteridad, no teniendo el testimonio una altura que no sea aquella que se espera, en la confianza de que su autenticación, que sigue siendo siempre una *tarea*, tenga sentido. El testigo, en esta filosofía de compromiso existencial que esboza Ricoeur, no es un mero espectador, no es tampoco un anónimo, pero tampoco puede vanagloriarse de su posición como privilegiada, pues su gracia no es la inmovilidad de la certeza objetiva, sino el devenir del sentido al riesgo de su posible no sentido. Pero, por sobre todo, el testigo es un sujeto de comunidad, un respondiente entre apelantes, un respondiente entre respondientes; pero he aquí, que este sujeto capaz de respuesta, solo puede serlo si es capaz de encuentro y de dejarse constituir en su vocación intersubjetiva.

La fuerza del testimonio, afirma Emmanuel Housset, no resulta de una pura afirmación de sí, ella no viene de sí en la medida en que para poder testimoniar es preciso haber recibido una vocación, es necesario haber recibido mandato y procuración. En efecto, mientras que el sujeto dispone de lo que constituye, el testigo no dispone de lo que da a ver, tal como el predicador que no posee la palabra de Dios que testimonia. Es por tanto la voz de las cosas, del prójimo o la de Dios que puede dar fuerza al testimonio, y por este hecho, el testigo no tiene una autoridad sino transitiva en eso que remite más allá de sí mismo. Además, el testigo habla y actúa pero no por sí mismo: no se testimonia más que en una comunidad, y es porque el testigo es la persona en su fin interpersonal. Una vez más, el testigo es aquel que se descubre experiencialmente en la prueba de la alteridad, pues se da él mismo en respuesta en la comunidad. Mientras que para un sujeto el otro hombre es primero un objeto de su mundo entorno, que puede analógicamente ser reconocido como un *alter ego*, para el testigo el prójimo es también un testigo, y es en calidad de testigos que existimos unos para los otros. Dicho de otro modo, el testigo no es primeramente este ser que es para y por él mismo, y que se pregunta después cómo puede ser para el otro, pues es este ser que desde el comienzo responde para y ante otro hombre de lo que le comunica³⁹.

Si bien Emmanuel Housset se plantea ante la cuestión del testigo exacerbando el carácter pasivo y respondiente de la persona, es posible afirmar una cierta comunidad de pensamiento con Ricoeur, al menos en este párrafo citado. En pocas palabras, la singularidad del testigo viene dada por su capacidad para responder por, para y ante otros. Lo que significa que la “era del testigo”, tal como la llama Annette Wieviorka, es también la exaltación de la condición pasible del sujeto, que en su esfuerzo por transmitir una *experiencia*, debe hacer la experiencia de la comunidad, la experiencia del encuentro en la distancia con el otro, y por último, la experiencia del sentido de dicho hacer experiencia. He aquí, que Ricoeur, que mantendría en reserva dar tal privilegio a la pasividad y a la respuesta, no dudaría sin embargo en describir al testigo como un sujeto pasible que solo deviene tal

39 Housset, Emmanuel. *La vocation de la personne*, *Op.cit.*, pp. 470-471.

en la experiencia que hace de la comunidad. Sin embargo, y esta es otra tesis que buscaremos probar acá mismo, un sujeto pasible ante la apelación, la demanda y la obligación a tomar y a ofrecer la palabra, es también un sujeto cuya vocación es la ficción o indagación de lo posible, sin la cual el testimonio no tendría figura. Esto es, el testigo en cuanto respondiente es por ello, primeramente, un refigurador del testimonio o un inventor de su propia respuesta, si acaso el sujeto respondiente adviene de un *a posteriori* necesario con relación al advenimiento de la respuesta. Pero, por ello mismo, su advenir respondiente solo se refigura en la invención de sí y en la invención de la palabra escuchada. Solo en tal invención se visibiliza la posibilidad de la experiencia compartida que aporta el testimonio del testigo, o al menos, este último no es sino aquel que trae consigo la esperanza de tal reparto y la posibilidad de un compartir experiencial que no se reduce a la certificación de los hechos. El testigo, entonces, irrumpe y quiebra el paradigma de la prueba objetiva porque lo que testimonia no es en verdad jamás un mero hecho. Por ello también, el testigo no aporta una explicación causal de los hechos, sino un esfuerzo comprensivo de aquello que está condenado a no poseer, a no entender al menos si no es en la exposición comunitaria, al riesgo de la contestación.

Bibliografía

1. DASTUR, Françoise. “Réduction et intersubjectivité”, in: *La phénoménologie en questions*. Vrin, Paris, 2004.
2. DEPRAZ, Natalie. *Husserl*. Armand-Colin, Paris, 1999.
3. DESCOMBES, Vincent. “Le pouvoir d’être soi. Paul Ricoeur. Soi-même comme un autre”, in: *Critique*, Tome 47, n° 529-530, juin-juillet, 1991, pp. 545-576.
4. FALQUE, Emmanuel. *Dieu, la chair, l’autre*. PUF, Paris, 2008.
5. FALQUE, Emmanuel. *Le passeur de Gethsémani*. Cerf, Paris, 2004.
6. FALQUE, Emmanuel. *Métamorphose de la finitude, ¿Meditaciones cartesianas?* Cerf, Paris, 2004.
7. FIASSE, Gaëlle. *L’autre et l’amitié chez Aristote et Paul Ricœur. Analyses éthiques et ontologiques*. Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve / Éditions Peeters, Louvain-Paris, 2006.
8. HOUSSET, Emmanuel. “*L’intelligence de la pitié*”. Cerf, Paris, 2003.

9. HOUSSET, Emmanuel. *La vocation de la personne*. PUF, Paris, 2007.
10. HUSSERL, Edmund. *Philosophie première*, t. II. PUF, Paris, 1990.
11. CHRÉTIEN, Jean-Louis. *L'arche de la parole*. PUF, Paris, 1998.
12. CHRÉTIEN, Jean-Louis. *La voix nue*. Minuit, Paris, 1990.
13. CHRÉTIEN, Jean-Louis. *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*. PUF, Paris, 2007.
14. JERVOLINO, Domenico. *Ricoeur. Herméneutique et traduction*. Ellipses, Paris, 2007.
15. LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. M. Nijhoff, La Haya, 1978.
16. LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini*. M. Nijhoff, La Haya, 1971.
17. ORIGGI, Gloria. "Peut-on être anti-réductionniste à propos du témoignage?", in: *Philosophie*, Vol. 88, hiver, 2005.
18. RICOEUR, Paul. "Edmund Husserl. La cinquième Méditation cartésienne", in: *À l'école de la phénoménologie*. Paris, Vrin, 1986.
19. RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Seuil, Paris, 2000.
20. RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un Autre*. Seuil, Paris, 1990.
21. RICOEUR, Paul. "Meurt le personnalisme, revient la personne", in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Seuil, Paris, 1994.
22. ROMANO, Claude. "À l'écoute du témoignage", in: Gaudard, François-Charles / Suárez, Modesta (eds.), *Réception et usages des témoignages*. Ed. Du Sud, Collection "Champs du Signe", Paris, 2007.
23. ROMANO, Claude. *Acontecimiento y mundo*. Trad. Patricio Mena y Enoc Muñoz, in: *Persona y sociedad*, Vol. 21, N° 1, Abril, 2007.
24. ROMANO, Claude. *Il y a*. Paris, PUF, 2003.
25. ROMANO, Claude. *L'événement et le monde*. PUF, Paris, 1998.
26. ROMANO, Claude. *L'événement et le temps*. PUF, Paris, 1999.
27. ROMANO, Claude. *Le chant de la vie*. Gallimard, Paris, 2005.

28. SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard, collection 'tel', Paris, 1943.
29. SEBBAH, François-David. "Emmanuel Lévinas", en: Cabestan, Philippe, *et. al.*, (ed.) *Introduction à la phénoménologie*. Ellipses, Paris, Collection "Philo", 2003.
30. SEBBAH, François-David. *Lévinas. Ambiguïtés de l'altérité*. Les Belles lettres, col. "Figures du savoir", Paris, 2003.
31. VANNI, Michel. *L'impatience des réponses*. CNRS-Éditions, collection CNRS-philosophie, 2004.

**“Pero, ¿qué es la vida real?”
Sobre la existencia estética en “*De sobremesa*” de
José Asunción Silva***

**“But, what is real life?” On the Aesthetic Existence in *De sobremesa* by José
Asunción Silva**

Por: Juan Pablo Pino Posada

Grupo de Investigación Filosofía y Literatura

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

jpablopino@hotmail.com

Fecha de recepción: 18 de abril de 2008

Fecha de aprobación: 13 de febrero de 2009

Resumen: *El artículo propone la tesis según la cual De sobremesa de José Asunción Silva da cuenta del influjo novelador del arte tal y como se encarna en una existencia estética que pretende llevarse dentro del contexto filosófico de la muerte de Dios, esto es, del devenir fabulador del mundo. Para ello, se hace un seguimiento del modo como la novela problematiza la relación entre la vida del artista y la obra de arte, lo cual permite además aventurar una interpretación del suicidio de Silva en términos de una resolución trágica de aquella metamorfosis artística de la realidad. Cuatro instancias de análisis se transitan en dicho seguimiento: i) el espacio novelesco como alternativa al pacto y al espacio autobiográficos, ii) la marginalidad del arte en la sociedad burguesa como manifestación sociohistórica del influjo novelador, iii) la estructura formal de la novela como el redoblamiento de la tendencia estética de la existencia y iv) el absoluto metafísico como la nada artística con potencialidades cómicas.*

Palabras clave: *De sobremesa, José Asunción Silva, Rafael Gutiérrez Girardot, Friedrich Nietzsche, Existencia Estética, Arte, Vida.*

Abstract: *This piece proposes a thesis according to which the novel De sobremesa by José Asunción Silva accounts for the Novelatory Influx of Art such as it is incarnated in an Aesthetic Existence which is brought inside the philosophical context of “the death of God”, that is, of the Creative Becoming of the World. Therefore, there is a follow up of how the novel problematizes the relationship between the life of the artist and the work of art, and this further enables one to adventure an interpretation of Silva’s suicide in terms of a tragic resolution of that artistic metamorphosis of reality. Four instances of analysis are gone through in the said follow-up. 1) The Space of the Novel as an alternative to the Autobiographical Pact and Space, 2) the marginality of art in burgoise society as a socio-historic manifestation of the novelatory influx, 3) the formal structure of the novel as the redoubling of the Aesthetic Tendence of Existence, 4) the Metaphysical Absolute as the Artistic Nothingness with Cosmic Potentialities.*

Key words: *De sobremesa, José Asunción Silva, Rafael Gutiérrez Girardot, Friedrich Nietzsche, Aesthetic Existence, Art, Life.*

* El presente texto es resultado de las dinámicas regulares del Grupo de Investigación Filosofía y Literatura.

*En resumen, todo se complica dentro de mí,
y toma visos de literatura...*

José Fernández de Andrade

I

El problema del carácter autobiográfico de la novela *De sobremesa*¹—reescrita meses antes de la muerte del autor en mayo de 1896 y después del célebre naufragio que en enero de 1895 ahogó el manuscrito original— constituye referencia común de los estudios sobre la novela de José Asunción Silva (1865-1896). No es para menos: se trata del diario que elaboró un poeta de nombre José Fernández de Andrade durante dieciocho meses de permanencia en Europa y que ocho años después lee ante sus amigos en una velada privada dentro de su habitación. La semejanza con Silva, escritor de poemas y residente en París por un tiempo similar (de 1884 a 1886), es una constatación que el lector hace sin mucha dificultad. Ahora bien, si es una novela autobiográfica o si, dicho con mayor cautela, contiene elementos autobiográficos, ¿qué? El biógrafo se servirá de la obra para iluminar aspectos de la vida del autor, mientras que el crítico acudirá a ellos para comprender elementos del producto artístico. En ninguno de los dos casos, sin embargo, basta con la mera comprobación de la simultaneidad literario-biográfica, pues que un pasaje de la obra coincida con uno de la vida es un hecho artístico tan corriente como la presencia de intervenciones creativas sobre anécdotas vividas o de simples y llanas ficciones: “no hay ni puede haber obra literaria alguna que no se nutra de la subjetividad del autor”, afirma Gutiérrez Girardot²; “no se puede sacar agua de donde no hay agua”, sentencia Fernando Vallejo³. Como se ve, tanto el crítico como el biógrafo concuerdan en el *hecho*, lo cual quiere decir que la diferencia radicará en su utilización: el primero tiene en cuenta eventuales sucesos de la vida de Silva para identificar cómo José Fernández los *trasciende*; el segundo, por su parte, se vale de la locura del personaje literario para testimoniar la de su creador: “*De sobremesa* es la novela de un loco [...] porque el autor lo está”⁴.

1 Silva, José Asunción. “*De Sobremesa*”, en: *Obra completa*. Edición crítica de Héctor H. Orjuela, 2ª ed., Allca XX, Madrid, 1996, pp. 227-351. En adelante, DS seguido de la página.

2 Gutiérrez Girardot, Rafael. *Modernismo. Supuestos históricos y culturales*. Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1987, p. 625.

3 Vallejo, Fernando. *Almas en pena, chapolas negras. Una biografía de José Asunción Silva*. Punto de Lectura, Bogotá, 2002, p. 551.

4 *Ibid.*, p. 552.

“Pero ¿qué es la vida real?” Sobre la existencia estética...

Pero no sólo el biógrafo concentra su interés en algo diferente de la obra. Baldomero Sanín Cano, para no ir muy lejos, considera que la “más noble” labor del *crítico* es “buscar en la obra de un autor al hombre que la ha escrito”⁵, lo cual implica en su caso, según puede inferirse de los comentarios que consagró a Silva⁶, la identificación de los rasgos personales que dotan de contorno una determinada visión del mundo. Aunque quizás alguna vez convenga dudar de que la búsqueda del hombre sea lo mismo que la reconstrucción de la vida, lo cierto es que el enfoque que asume la obra como medio de intelección de una determinada humanidad comparte con la biografía (la propia o la de un tercero) que su atención se fije más en el autor que en lo que produce, acento que ubica la creación literaria en lo que Philippe Lejeune llama “espacio autobiográfico”.

Con el ánimo de precisar qué designa con dicha expresión, el estudioso francés muestra la “ingenua ilusión” que subyace al lugar común según el cual la novela es más verdadera que la autobiografía. Para ello, Lejeune saca a la luz el criterio con el que los mentores de la veracidad novelística subvaloran las incursiones autobiográficas: “la verdad personal, individual, íntima, del autor, es decir, la misma verdad a la que aspira todo proyecto autobiográfico”, aclarado lo cual puede concluirse que “es en tanto que autobiografía que la novela es considerada más verdadera”⁷. El ámbito de lectura al cual se lleva la novela una vez se la evalúa desde el mencionado criterio es lo que se denomina “espacio autobiográfico”. Ante la pura ficción o ante el recuento de la propia historia, lector y autor establecen un pacto conforme al cual la obra deviene revelación de su autor.

¿Se inscribe *De sobremesa* en este espacio? Sí para quienes quieren entender la vida desde la obra y no para quien lee en dirección inversa. Ahora bien, si las diferencias radican en el término de la relación en el cual se pone el acento, tomamos partido por la lectura que privilegia la obra, sólo que ya no en el sentido de acudir a la vida del autor para detectar cómo en la novela se plasman sus proyecciones artísticas (redenciones, sublimaciones, trascendencias), sino para mostrar de qué manera la obra misma, en tanto que producto de ficción, invade la vida real del autor e interpreta para sí —en el sentido nietzscheano de apropiación⁸— su

5 Sanín Cano, Baldomero. *El oficio de lector; compilación, prólogo y cronología de J. G. Cobo Borda*. Biblioteca Ayacucho, Caracas, p. 1989.

6 Cfr., por ejemplo, Sanín Cano, Baldomero. “José Asunción Silva, Guillermo Valencia” y “En el cincuentenario de la muerte de José Asunción Silva”, en: *El oficio de lector; compilación, prólogo y cronología de J. G., Op. Cit.*, 1989.

7 Lejeune, Philippe. *Le pacte autobiographique. Nouvelle édition augmentée*. Seuil, París, 1996, p. 42.

8 Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Alianza editorial, Madrid, 1997. p. 99. “Todo subyugar y enseñorearse es un reinterpretar, un reajustar (...)”; más adelante insiste en el interpretar como “violentar, reajustar, recortar, omitir, rellenar, imaginar, falsear”, p. 192.

conglomerado de energías. De esta manera, se hace necesario postular un espacio diferente del autobiográfico para otorgar un lugar de recepción a la obra. Valiéndonos de las potencialidades terminológicas de la reflexión emprendida por Lejeune, consideramos oportuno hablar de *espacio novelesco*.

El adjetivo *romanesque* lo reserva el crítico francés para el pacto, contrapuesto al autobiográfico, según el cual el creador de una obra de ficción *no* afirma la identidad de nombre entre autor, narrador y personaje y sí, en cambio, certifica el carácter ficticio (o “ficcional”) de dicha obra⁹. Una consecuencia de este “contrato” con el lector consiste en orientarle a éste la recepción hacia la búsqueda y establecimiento de las semejanzas entre obra y la vida, mientras que en el caso del pacto autobiográfico, donde la identidad de nombre se afirma, el lector investigará las diferencias, esto es, los errores, las deformaciones, etc.¹⁰ Pero ambos convenios —junto con sus desarrollos en pactos referenciales y fantasmales¹¹— se conciertan dentro del espacio autobiográfico. La idea de un espacio novelesco viene entonces sugerida por el intento de explorar lo que rebasa los límites e intereses de los análisis de Lejeune y que podemos enunciar como la relación *específica* que la novela *De sobremesa* establece con la vida de José Asunción Silva, especificidad que ha de considerarse, según anunciamos, en términos de *interpretación*. El gesto generalizador de ubicar la obra en el espacio autobiográfico tiene que dar paso al movimiento singular de insertar la vida en el espacio novelesco, inserción que llamaremos *influjo novelador*. El lugar bien puede concebirse como un escenario; en él, la vida continúa la novela, esto es, deviene teatro. El lector, por su parte, no se dedicará a suscribir pactos, tampoco a contemplar actos: su labor consistirá en experimentar con su propio papel; ya lo decía José Fernández, “es preciso que el lector sea un artista [...]”¹².

Los elementos que nos autorizan a plantear este otro espacio son, para el caso de la novela, la problematización de la figura del artista¹³ y, más específicamente, de la existencia estética; para el caso de Silva, el hecho de que unos días después de terminada *De sobremesa* ocurra su suicidio. Ajenos ya a la constatación

9 Lejeune, Philippe. *Le pacte autobiographique. Nouvelle édition augmentée*. Seuil, Paris, 1996, p. 27.

10 *Ibid.*, p. 26.

11 *Ibid.*, p. 42.

12 DS 236

13 Tendencia finisecular, como lo muestran abundantes comentarios, *Cfr.* Meyer-Minnemann, Klaus. “Silva y la novela al final del siglo XIX”, en: Jaramillo, María Mercedes, Osorio, Betty y Robledo, Ángela I. (comp.) *Literatura y cultura*. Vol. 1: La nación moderna. Identidad, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2000, pp. 89-111.

“Pero ¿qué es la vida real?” Sobre la existencia estética...

explicativamente ineficaz de la presencia amalgamada de elementos biográficos y ficticios, haremos pues el ensayo de leer la novela como el relato de la conversión en obra de una vida —la evaluación estética de la existencia que encarna José Fernández— e intentaremos así comprender literariamente y en virtud del influjo novelador de dicho relato la muerte de su autor como la resolución negativa de la metamorfosis artística. El mencionado influjo —cuyo nombre también podría ser movimiento teatralizador— tiene, pues, en el caso de Silva, un radio de acción (¿de ficción?) más amplio que la novela misma. En este rebase de los contornos librescos la novela termina con un acontecimiento *trágico*.¹⁴

Si un signatario del pacto novelesco, como es el caso de Ricardo Cano Gaviria¹⁵, estudia a *De sobremesa* fijando la atención en las correspondencias entre los personajes literarios y los reales, previa identificación del interés evocativo de Silva en indicios tan palmarios como los nombres, ¿en qué tipo de relaciones reparamos nosotros? Los rendimientos del acercamiento autobiográfico en la persona de un conocedor minucioso de los avatares históricos de Silva no son nada ficticios: a qué figura histórica corresponde Sir John Rivington, de quién es representación el Profesor Charvet, cuál es el referente de carne y hueso de Marinoni, los Miranda; más aún, quién es, con base en esta propuesta, Helena de Scilly Dancourt...¹⁶. Pero como nuestro interés no es localizar los parecidos de la obra con la vida, sino atender a los indicios del impulso por *novelarla*, nos detenemos entonces en los gestos de la vida de José Fernández que denotan la acción de la literatura.

El más indicativo es, como se mostrará más abajo, la confección de un diario para ser leído en público. En la dirección inversa, esto es, en la de la incidencia del mundo artístico sobre la realidad, hay que citar la búsqueda amorosa que da hilo al argumento de la novela como el seguimiento de un deseo febril predeterminado por un cuadro prerrafaelita, causa que emerge como tal en la primera entrevista de José Fernández con Sir John Rivington¹⁷. Ambos ejemplos se refuerzan con las declaraciones del héroe en torno al origen de los poemas que publicó años atrás: “Lo que me hizo escribir mis versos fue que la lectura de los grandes poetas me

14 Gutiérrez, Girardot. “José Fernández Andrade: un artista colombiano finisecular frente a la sociedad burguesa”, en: Orjuela, Héctor H. (ed.) *José Asunción Silva, Obra completa*. 2ª ed. Allca XX, Madrid, 1996, p. 635. Ensayo una comprensión literaria del suicidio de Silva en el sentido de considerarlo el acto simbólico en el que se afirma el silencio que impone el Misterio, lo cual significa también el derrumbe del poeta ante el avistamiento del absoluto.

15 Cano Gaviria, Ricardo. “Mímesis y ‘pacto biográfico’ en la prosa de Silva”, en: Silva, José Asunción. *Obra completa*. Edición crítica de Héctor H. Orjuela, 2ª ed. Allca XX, Madrid, 1996, pp. 603-604.

16 *Ibid.*, 602-622.

17 DS 286-287

produjo emociones tan profundas como son todas las mías, que esas emociones subsistieron por largo tiempo en mi espíritu y se impregnaron de mi sensibilidad y se convirtieron en estrofas”¹⁸. Literatura que provee emociones a modo de materia prima para más literatura: este círculo da la pauta para comprender la geometría del espacio novelesco —siempre y cuando se tenga presente que la trayectoria circular de sus límites atraviesa no sólo la vida de José Fernández sino también la de su creador— y de paso despeja un eventual equívoco en torno a la relación que nos ocupa.

En efecto, ¿se trata de la *unidad* de vida y obra? No. Nietzsche nos es útil para dilucidar la problemática. Dice Gilles Deleuze que, para el autor alemán, la figura del filósofo ha de encarnar la unidad de pensamiento y vida: “Unidad compleja: un paso en la vida, un paso en el pensamiento. Los modos de vida inspiran maneras de pensar, los modos de pensamiento crean maneras de vivir”¹⁹. Esta unidad originaria —era la del sabio presocrático— se recobra en Nietzsche mediante la conversión de “una anécdota de la vida en un aforismo del pensamiento y una evaluación del pensamiento en una perspectiva de vida”²⁰. Pero con todo y que la extrapolación al vínculo entre Silva y su novela resulte tentadora, la simetría entre la transformación de una anécdota en arte y la del arte en anécdota no se produce en el caso de *De sobremesa* y su autor. De hecho, idéntica ausencia es verificable dentro de la novela misma, esto es, en lo que atañe a la vida de José Fernández: arte y vida no se relacionan a partir del equilibrio, de la unidad; la ficción acapara la realidad del artista y con ello se la usurpa:

Un artista perfecto y total está apartado, por toda la eternidad, de lo “real”, de lo efectivo; se comprende, por otra parte, que a veces pueda sentirse cansado hasta la desesperación de esa eterna “irrealidad” y falsedad de su más íntimo existir, —y que entonces haga el intento de irrumpir de golpe en lo que justo a él más prohibido le está, en lo real, que haga el intento de *ser real*²¹.

II

La manifestación sociohistórica de esta *interpretación artística de la realidad* reviste la apariencia de un fenómeno contrario. La irradiación noveladora del arte aparece en la historia de la sociedad occidental más bien como su marginación; se la conoce como sociedad burguesa.

18 DS 232.

19 Deleuze, Gilles. *Spinoza, Kant y Nietzsche*. Labor, España, 1974, p. 211.

20 *Ibid.*, p. 212.

21 Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*, *Op. Cit.*, p. 32.

“Pero ¿qué es la vida real?” *Sobre la existencia estética...*

“Sociedad burguesa” o “sociedad civil”: este nombre designa primeramente un sistema de valores, los de los intereses privados, los de la utilidad, los del hedonismo, los del lujo, los de la riqueza, los de la “democracia”, los que resumió Louis Philippe, el rey burgués, en la consigna “enriqueceos”²².

En esta sociedad, cuyo espíritu pone de presente Gutiérrez Girardot a partir de los análisis de Hegel, el arte carece de lugar salvo que se lo considere como adorno. Se trata del ámbito espiritual en el que es posible constatar que el arte ya ha llegado a su plenitud y por tanto ya no es la forma en que se manifiesta la verdad ni constituye el más alto menester del espíritu. La llegada de Napoleón y la consecuente desaparición del ordenamiento feudal determinan una nueva época, la de la “prosa del mundo”, donde los valores materiales —“el dinero, la industria, el comercio, el ascenso social”²³— adquieren primacía y relegan las actividades artísticas a un segundo plano. El artista, en efecto, no tiene ningún papel que desempeñar en esta sociedad. Como reacción a esta expulsión, los artistas afirmaron su condición de marginados y negaron consecuentemente el mundo y el tiempo en que vivían²⁴.

En *De sobremesa* esta situación queda suficientemente ilustrada en el explícito desdén de José Fernández frente a la sociedad burguesa y en el nítido perfil que adquiere dicha actitud cuando se contrasta con los valores “medicinales” de los dos personajes a cuyo cargo queda la inestable salud del héroe durante el periplo europeo: Sir John Rivington, en Londres, y el Profesor Charvet, en París. Ambos representan el auge positivista de fin de siglo y su respectiva ceguera, pues aunque José Fernández se muestra más bien dócil a las recetas de higiene y aburguesamiento que en cada caso le prescriben los célebres estudiosos, tanto su cuerpo como su espíritu se empecinan en la anomalía.

La crítica de Silva se revela sin embargo más categórica cuando el lector pone en relación las páginas del diario de José Fernández en las que denuncia la miopía de Max Nordau y declara su admiración por María Bashkirsteff²⁵ con las páginas en las que José Fernández es, al modo de la joven rusa, un artista cuyo mal evalúan los médicos del positivismo. Así como la clasificación de las obras de arte que emprende Nordau desde el punto de vista de la patología lo lleva a encasillar con escrúpulo de epidemiólogo el espíritu de ciertos artistas en diversos grados de degeneración, así también Rivington y Charvet se esfuerzan por identificar y contrarrestar el desarreglo psicológico o fisiológico que padece José Fernández.

22 Gutiérrez Girardot, Rafael. *Modernismo. Supuestos históricos y culturales*, *Op. cit.*, p. 31.

23 *Ibid.*, p. 34.

24 *Ibid.*, p. 39.

25 DS 239 ss.

No se trata simplemente de que se les escape la complejidad espiritual del artista, se trata de que el arte no cabe dentro de la jerarquía valorativa del cientificismo finisecular y de sus correlatos socioeconómicos, los valores burgueses.

Ante el relato que de su búsqueda amorosa hace José Fernández —búsqueda, en últimas, de la encarnación femenina del absoluto—, la primera pregunta que formula el psicólogo inglés al paciente reza así: “¿Usted tiene intenciones de casarse con esa hermosa joven si la encuentra, y de fundar una familia?”²⁶. El estupor del artista —“todos los sueños del universo habían pasado por mi imaginación menos éste”— no es obstáculo, empero, para el ejercicio profesional de Rivington, quien a continuación comienza con sus recomendaciones: “Regularice usted su vida y déle una dirección precisa y sencilla”²⁷; “Aplicuese usted a encontrar causas y no a soñar”; “Deseche usted esas ideas místicas”; “prefiera usted la acción al sueño inútil, busque usted desde mañana a la joven, cásele con ella”²⁸; “Deseche esos sueños políticos que son irrealizables”; “abandone los sueños de gloria, de arte, de amores sublimes, de grandes placeres, la ciencia universal, todos los sueños”²⁹; “diviértase, distráigase, no sueñe más”³⁰... Esta enfática descalificación del sueño progresa en Charvet, el otro especialista, en la forma de una recomendación a trivializar: con la condescendiente palmadita en el hombro, le aconseja a Fernández por lo menos tres veces: “Goce usted suavemente de la vida...”³¹.

Como contrapunto de lo anterior, al parecer, interviene en la novela un tercer médico. Se trata de Óscar Sáenz, uno de los amigos de José Fernández que asiste a la velada en la que éste lee su diario. Aunque Sáenz comparte con sus colegas europeos el diagnóstico de que el agitado paciente ha de cambiar sus hábitos si quiere salvaguardar su salud, el sermón con el que se permite reconvenir a Fernández no invita a la ocupación en menesteres prácticos ni a la moderación frívola en el disfrute inofensivo; curiosamente, este cercano contertulio aboga más bien por la consagración al trabajo literario, le critica al anfitrión su nula producción poética en los últimos años y lo exhorta a que reorganice sus intereses para que pueda dar a luz una obra digna de sus fuerzas³². Mientras que Rivington y Charvet recetan una pálida vida de acción, Sáenz prescribe dedicación exclusiva al arte. Que José Fernández, sin embargo, se vea obligado a replicar que él no es poeta, es decir, que

26 DS 284.

27 DS 285.

28 DS 287.

29 DS 288.

30 DS 298.

31 DS 310, 312, 335.

32 DS 231.

“Pero ¿qué es la vida real?” Sobre la existencia estética...

la fascinación ante la poesía es nada más la parte de una fascinación por todo³³, revela que el sentido otorgado por él a la existencia estética desborda el marco del trabajo en una modalidad específica de arte³⁴ y apunta más bien a una experiencia cabal de las múltiples potencialidades de la vida:

[...] como me fascina y me atrae la poesía —explica Fernández al médico—, así me atrae y me fascina todo, irresistiblemente: todas las artes, todas las ciencias, la política, la especulación, el lujo, los placeres, el misticismo, el amor, la guerra, todas las formas de la actividad humana, todas las formas de la Vida, la misma vida material, las mismas sensaciones que por una exigencia de mis sentidos, necesito de día en día más intensas y más delicadas... ¿Qué quieres, con todas esas ambiciones puede uno ponerse a cincelar sonetos?³⁵.

Con todos los ingredientes para ser una contradicción en los términos, la expresión “existencia estética” designa entonces la manera en que el artista es objeto del influjo novelador de la obra ficticia pero también el distanciamiento consciente de una realidad mezquina, ajena y, de todos modos, inhospitalaria con sus expectativas. Ambos aspectos se condensan en la pregunta con que José Fernández responde a las exhortaciones de Óscar Sáenz a propósito de su dejadez creativa y el tumultuoso desorden de intereses intelectuales que, junto con la “docena de chiflados” que le dispensan amistad, lo aíslan todo el tiempo de la *vida real*: “¿La vida real?... Pero ¿qué es la vida real, dime, la vida burguesa sin emociones y sin curiosidades?”³⁶.

Tenemos, pues, por un lado, una obra de arte que en virtud del espacio novelesco inaugurado por ella interpreta la vida del autor en el sentido de someterla a los efectos de su influjo novelador. Este avance de la ficción se manifiesta, de otra parte, en la agudización del conflicto entre la existencia estética y la sociedad burguesa dentro de la que no tiene asiento. El artista no tiene cabida en la realidad —y, en el caso de José Fernández, toma partido por el “sueño”—, porque ya su “íntimo existir” ha sido arrastrado por el devenir arte a que ha dado forma la obra. Es cierto que José Fernández entiende la existencia estética como no circunscrita a la literatura, pero no es menos cierto que precisamente esta comprensión sale al encuentro del lector en una obra literaria. Detengámonos en cómo esta misma obra da cuenta, vía la forma, de una disposición a novelar.

33 DS 233.

34 Esta es la razón por la cual Silva introduce en la novela a Camilo Monteverde, un primo hermano de José Fernández que se dedica a la escultura pero ante cuya avivata ramplonería el héroe sentencia con sorna en su diario: “Monteverde es un hombre práctico, indudablemente” (DS 346).

35 DS 233.

36 DS 233.

III

De sobremesa narra las peripecias espirituales por las que atraviesa José Fernández de Andrade durante su estancia en Europa a lo largo de dieciocho meses en un intervalo incierto de la década de 1890. Acaso el acontecimiento más significativo desde el punto de vista narrativo es el encuentro, en el primer tercio de la novela, de una mujer cuya búsqueda determinará gran parte de los hechos restantes que consigna José Fernández en su diario. Porque, en efecto, se trata de un diario. Comprende los días que van desde junio 3 de 189... hasta enero 16 del año posterior al siguiente. Las páginas de este diario son leídas por el autor ocho años después a un grupo de amigos en una velada de sobremesa, contexto formal dentro del que se inserta lo narrado en las notas personales y que por lo general no es tenido en cuenta en los comentarios interpretativos sobre la estructura de la novela³⁷.

Héctor H. Orjuela, por ejemplo, considera que “el hecho de que *De sobremesa* fuera escrita en forma de diario íntimo es prueba de que Silva imitó a la Bashkirtseff para componer su novela”³⁸. Juan Loveluck, por su parte, entiende que como se trata de “una novela de audaz exploración en la psicología de un artista, Silva elige una modalidad narrativa, el ‘diario’ [...], generosamente expresivo en la intimidad de un carácter”³⁹, postura similar a la de Klaus Meyer-Minnemann, interesado en ubicar a *De sobremesa* dentro de las obras de fin de siglo, cuyo propósito era “hacer ver el mundo de la ficción en su función de representante de la realidad extraliteraria fáctica como simple exteriorización de las aprensiones de un yo inclinado sobre sí mismo”⁴⁰. Más agudamente, pero con la misma omisión, Gutiérrez Girardot declara: “la forma de diario se impone por su propósito: el de refutar artísticamente —no científicamente— las tesis vulgares y pequeñoburguesas de Max Nordau y el de justificar la libertad plena del artista”⁴¹. Ante estas opiniones preguntamos: ¿dónde queda el marco formal dentro del cual inserta Silva lo escrito en el diario?

37 Dos excepciones: Neira Palacio, Édison. “Preso entre dos muros de vidrio. José Asunción Silva entre la hacienda y los mundos del flâneur y el dandy”, en: *Estudios de Literatura Colombiana* 8, Medellín, enero-junio de 2001, pp. 42-52; y Lema Hincapié, Andrés. “De sobremesa de José Asunción Silva: la novela como egología”, en: *Estudios de Literatura Colombiana* 18, Medellín, enero-junio de 2006, pp. 116-130.

38 Orjuela, Héctor H. “J. K. Huysmans, María Bashkirtseff y Silva”, en: Charry Lara, Fernando (comp.), *José Asunción Silva, vida y creación*. Procultura, Bogotá, 1985, p. 471.

39 Loveluck, Juan. “*De sobremesa*, novela desconocida del modernismo”, en: Charry Lara, Fernando (comp.), *José Asunción Silva, vida y creación*, *Op. cit.*, p. 492.

40 Meyer-Minnemann, Klaus. “Silva y la novela al final del siglo XIX”, *Op. cit.*, p. 103.

41 Gutiérrez, Girardot. “José Fernández Andrade: un artista colombiano finisecular frente a la sociedad burguesa”, *Op. cit.*, p. 630.

“Pero ¿qué es la vida real?” Sobre la existencia estética...

¿Habría que desentenderse de la conversación inicial, del pequeño pero significativo intercambio que propicia José Fernández en medio de la lectura —“Yo estaba loco cuando escribí esto”⁴²... — y del inquietante final con que cierra la novela?

Que el diario de José Fernández, además de diario, sea una obra que se preste a la lectura en público indica no sólo que el material biográfico es susceptible de narrarse sino sobre todo que este material *tiene como finalidad ser literatura*. No una vida que se cuenta —la simple forma del diario—, sino una vida para ser contada —el diario leído a quienes buscan entretención literaria—. José Fernández no sólo *escribe* su vida, también se la *lee* a otros: con este artificio Silva redobla la conversión de la vida en literatura y ratifica formalmente el parasitismo que funda una existencia estética. ¿Qué sentido tiene, si no es el de acentuar esta doble teatralidad, la demanda de literatura que subyace a cada una de las exhortaciones con que los amigos de Fernández invitan a éste a que lea su diario y que en consecuencia configuran el contexto dentro del cual ha de entenderse la fábula narrada? Una vez Juan Rovira le dice al diarista que quiere oírle “leer unas páginas”⁴³, Luis Cordovez se permite anunciar: “no son versos de Núñez de Arce... *es prosa tuya* lo que quiero...”⁴⁴; poco después, Máximo Pérez, hablando de las páginas del diario, exclama: “Si nos las leyeras esta noche... Creo que sólo *la lectura de algo inédito* y que me interesara mucho alcanzaría a disipar un poco mis ideas negras”⁴⁵; finalmente, Silva pone en boca de Óscar Sáenz la petición más explícita: “José —pregunta el médico—, ¿no tienes tú, *un cuento o cosa así*, que pasa en París, una noche de año nuevo?”⁴⁶

El cumplimiento cabal de esta tendencia a novelar no se ejecuta, sin embargo, dentro de la obra literaria misma. La vida de un artista que registra sus movimientos espirituales en un diario para luego leerlos como pasajes de cuentos es quizá la forma límite en que la novela puede dar cuenta del singular movimiento usurpador de vida de la existencia estética. Se da un paso más cuando, *por fuera de la obra*, un acontecimiento de la vida del autor sólo es susceptible de interpretarse literariamente. Y quizá se da otro —¿el último?— cuando ese acontecimiento es precisamente la muerte.

“Retrato oval”, la pequeña pieza de Poe (1809-1849) donde se cuenta cómo una pintura adquiere naturalidad expresiva a expensas de la vida de quien retrata, acaso resulte ilustrativa para entender el suicidio de Silva. Se nos ocurre pensar

42 *Ibid.*, 265.

43 DS 237.

44 DS 238.

45 *Ibid.*

46 DS 239, cursivas nuestras en todas las citas.

que la muerte del creador de la novela sobre una existencia embebida en el arte, esto es, de una vida bebida por la obra, puede considerarse el final más *coherente* —si se nos permite la palabra— para una obra con estructura *oval*, es decir, para un producto artístico cuyo torbellino novelador envuelve también a una vida que le es exterior. El necesario final de *De sobremesa* no podía incluirse entonces dentro de sus páginas, era preciso que el problema de la existencia estética trascendiera, como dijimos, sus contornos librescos y se resolviera en la absorción cabal de la existencia por su carácter estético. Ni el arte por el arte, ni el arte para la vida, sino más bien la vida para el arte es la dirección singular de la relación que ata a Silva y desata su muerte. Ahora bien, el devenir arte de la vida no siempre significa su terminación. En Silva se resuelve de esa manera por el modo específico en que asume la existencia estética, esto es, como una aspiración al absoluto. Desde el punto de vista del conflicto con la sociedad burguesa, esta aspiración no tiene lugar y por tanto una existencia semejante es imposible. La aguda percepción de Sanín Cano —quien desvirtuó lúcidamente las interpretaciones “legendarias” de este acontecimiento— ya lo había mostrado así y, además, en una formulación bastante clara: “La vida le llamaba al comercio de las ideas, y él tuvo que decidirse por un comercio simple en un almacén de novedades. El comercio simple en un almacén de novedades señalaba también el camino de la tragedia”⁴⁷. Pero desde el punto de vista del influjo novelador del arte, la muerte constituye el trasfondo irónico del objeto mismo de aquella aspiración imposible. Que el conflicto entre las exigencias sociales y los deseos de absoluto desencadene la muerte es sólo la manifestación histórica e individual del carácter ficticio de este absoluto. La nada de la muerte es el correlato de la nada del todo. Cuando el artista Silva/Andrade siente dentro de sí “bullir y hervir millares de contradictorios impulsos encaminados a un solo fin [...]: poseerlo TODO”⁴⁸, no está pasando nada diferente a que la ocasional sobreabundancia de fuerzas y vitalidad está poniéndose al servicio de un fin —el absoluto, el todo— que tiene el rango de una invención más. En la medida en que, según las palabras finales del diario, José Fernández *se niega* a reconocer este carácter ficticio⁴⁹, la muerte de Silva representa la consecuencia trágica, esto es, negativa del devenir teatro.

47 Sanín Cano, Baldomero. *El oficio de lector, compilación, prólogo y cronología de J. G. Cobo Borda*. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1989, p. 204.

48 DS 248.

49 “¿Muerta tú, Helena?... No, tú no puedes morir. Tal vez no hayas existido nunca y seas sólo un sueño luminoso de mi espíritu; pero eres un sueño más real que eso que los hombres llaman la Realidad. Lo que ellos llaman así, es sólo una máscara oscura tras de la cual se asoman y miran los ojos de sombra del misterio, y tú eres el misterio mismo”. Con este párrafo concluye José Fernández la lectura (DS 350).

“Pero ¿qué es la vida real?” Sobre la existencia estética...

IV

Citemos parte del célebre fragmento de Nietzsche en el que se da expresión literario-filosófica a la metamorfosis del todo en nada:

¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios! [...] ¿Dónde está Dios? Os lo voy a decir. Lo hemos matado; vosotros y yo, todos nosotros somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para vaciar el horizonte? ¿Qué hemos hecho después de desprender la Tierra de la cadena de su sol? ¿Dónde la conducen ahora sus movimientos? ¿A dónde la llevan los nuestros? ¿Es que caemos sin cesar? ¿Vamos hacia delante, hacia atrás, hacia algún lado, erramos en todas las direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Flotamos en una nada infinita? [...]”⁵⁰.

“¿Flotamos en una nada infinita?” El interrogante nietzscheano se extendió por todo el entorno finisecular y la muerte de Dios dio lugar, no a una conciencia del nihilismo, sino a una empedernida búsqueda de sustitutos. La elaboración del luto adquirió matices variopintos, según constata con irritación José Fernández, él mismo otro más de los sedientos “de lo absoluto y de lo supremo”⁵¹. El neomisticismo de Tolstoi, el teosofismo occidental, la magia blanca, el budismo, el culto a lo divino, el culto al yo, el espiritismo... en suma, las “grotescas religiones del fin del siglo diez y nueve”⁵² no son sino las manifestaciones epigonales de un acontecimiento que ya desde el inicio de la modernidad fraguaba su consumación. ¿Qué relación tiene esta sustracción de la totalidad con las pretensiones de una existencia estética? Creemos que es justamente este abandono de lo divino que define el mundo moderno el que hace posible que el arte acapare bajo su influjo novelador la vida del artista. La vida se pone al servicio del arte justo porque el mundo sin sustento divino pierde el fundamento de verdad que lo erigía como mundo real y se ve abocado de golpe a su carácter constitutivamente ficticio. Es el fondo de ficción —la ausencia de fondo— encima del cual flota el mundo tras la muerte de Dios lo que hace posible la existencia estética en el sentido aquí descrito, vale decir, en el sentido de la vida del artista interpretada por la dinámica fabuladora del arte, en el sentido de la inserción en el espacio novelesco. Que el mundo verdadero se haya convertido en fábula, ahora bien, no quiere decir que la solución a la existencia estética sea sólo la que encarnó Silva en su continuación biográfica de la usurpación literaria. Se trata, como hemos dicho, de una trágica coherencia. Pero nos gusta pensar en una alternativa. De hecho, la novela misma la ofrece. Antes de enunciarla, hagamos una síntesis de lo expuesto hasta aquí.

50 Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*. Trad. de Pedro González Blanco. Sarpe, Madrid, 1984, p. 109.

51 DS 336.

52 *Ibíd.*

Hemos propuesto articular, a partir de la noción de influjo novelador, unos hechos de diversa índole y procedencia con el propósito de comprender la especificidad estética de la novela *De sobremesa*. En el orden filosófico acontece la muerte de Dios; en el social, la marginación burguesa del arte; en el artístico, la búsqueda argumental de un absoluto y su apropiación formal por la literatura; y, en el orden biográfico, el suicidio del autor. Lo que hace Silva con *De sobremesa* es, a nuestro juicio, recrear el devenir teatralizador del mundo en la figura de un artista que torna su vida en documento literario; lo que hace con su suicidio es, según lo anterior, experimentar la vertiente trágica de dicho devenir. El rechazo de José Fernández a la irrealidad de Helena es la conducta que en la novela señala en esta dirección negativa, pero hay otro pasaje en el que se vislumbra otra actitud y por tanto una alternativa.

Después de la enumeración que culmina con la mención de las “grotescas religiones del fin del siglo diez y nueve”, José Fernández habla de parodias y plagios y dice: “dejad que un hijo del siglo, al agonizar de éste, os envuelva en una sola carcajada de desprecio [...]”⁵³. Reparando más en la carcajada que en el desprecio, se adivina en este pasaje la posibilidad de una resolución *cómica* del devenir teatralizador desencadenado por la muerte de Dios. Hemos interpretado la muerte de Silva como la respuesta trágica que se deriva de una negación a dicho devenir. ¿Qué respuesta se derivará de una afirmación? Dejamos planteada la pregunta y, tomando lo que Nietzsche dice en la siguiente cita como una invitación válida también para la búsqueda de absoluto y no sólo para la vieja moral, ofrecemos una indicación para pesquisas futuras:

Pero el día en que podamos decir de todo corazón: “¡Adelante! ¡También nuestra vieja moral forma parte de la *comedia!*”, habremos descubierto un nuevo enredo y una nueva posibilidad para el drama dionisiaco del “destino del alma”⁵⁴.

Bibliografía

1. CANO GAVIRIA, Ricardo. “Mímesis y ‘pacto biográfico’ en la prosa de Silva”, en: Silva, José Asunción. *Obra completa*. Edición crítica de Héctor H. Orjuela, 2ª ed. Allca XX, Madrid, 1996.
2. DELEUZE, Gilles. *Spinoza, Kant y Nietzsche*. Labor, España, 1974.
3. GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael. *Modernismo. Supuestos históricos y culturales*. Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1987.

53 DS 336.

54 Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*, *Op. cit.*, p. 30.

“Pero ¿qué es la vida real?” Sobre la existencia estética...

4. GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael. “José Fernández Andrade: un artista colombiano finisecular frente a la sociedad burguesa”, en: Silva, José Asunción. *Obra completa*. Edición crítica de Héctor H. Orjuela, 2ª ed. Allca XX, Madrid, 1996.
5. LEJEUNE, Philippe. *Le pacte autobiographique*, (nouvelle édition augmentée). Seuil, París, 1996.
6. LEMA HINCAPIÉ, Andrés. “De sobremesa de José Asunción Silva: la novela como egología”, en: *Estudios de Literatura Colombiana* 18, Medellín, enero-junio de 2006, pp. 116-130.
7. LOVELUCK, Juan. “De sobremesa, novela desconocida del modernismo”, en: Charry Lara, Fernando (comp.) *José Asunción Silva, vida y creación*. Procultura, Bogotá, 1985.
8. MEYER-MINNEMANN, Klaus. “Silva y la novela al final del siglo XIX”, en: Jaramillo, María Mercedes, Osorio, Betty y Robledo, Ángela I. (comp.) *Literatura y cultura*. Vol. 1: La nación moderna. Identidad, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2000, pp. 89-111.
9. NEIRA PALACIO, Édison. “Preso entre dos muros de vidrio. José Asunción Silva entre la hacienda y los mundos del *flâneur* y el *dandy*”, en: *Estudios de Literatura Colombiana* 8, Medellín, enero-junio de 2001, pp. 41-52.
10. NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Alianza editorial, Madrid, 1997.
11. NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. Trad. de Pedro González Blanco. Sarpe, Madrid, 1984.
12. NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Alianza editorial, Madrid, 2003.
13. ORJUELA, Héctor H. “J. K. Huysmans, María Bashkirtseff y Silva”, en: Charry Lara, Fernando (comp.) *José Asunción Silva, vida y creación*. Procultura, Bogotá, 1985.
14. SANÍN CANO, Baldomero. *El oficio de lector*. Compilación, prólogo y cronología de J. G. Cobo Borda. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1989.
15. SILVA, José Asunción. *Obra completa*. Edición crítica de Héctor H. Orjuela, 2ª ed. Allca XX, Madrid, 1996.
16. VALLEJO, Fernando. *Almas en pena, chapolas negras. Una biografía de José Asunción Silva*. Punto de Lectura, Bogotá, 2002.

Pobreza y riqueza. Derecho de socorro y derecho de resistencia en Hegel

Poorness and Richness. The Right to be Aided and The Right to Resist in Hegel

Por: Klaus Vieweg

Institut für Philosophie

Friedrich - Schiller - Universität Jena

Jena, Alemania

klaus.vieweg@uni-jena.de

Fecha de recepción: 11 de marzo de 2009

Fecha de aprobación: 23 de abril de 2009

Resumen: *En la Filosofía del Derecho, Hegel dedica especial atención a uno de los problemas más preocupantes de las sociedades y los estados modernos: la inequitativa distribución de la riqueza y la consiguiente secuela de inequidades e injusticias sociales. En su análisis, Hegel enfatiza la idea de que la conformación de una sociedad civil justa y de un estado racional o de derecho, depende enteramente del reconocimiento, por parte de esas esferas, de los derechos de todos los individuos a gozar de una vida material digna, que les permita no sólo el aseguramiento de las condiciones elementales de existencia, sino también la participación y el disfrute de los bienes materiales y espirituales que sustentan y dinamizan la vida en común. De acuerdo con el diagnóstico de Hegel, tal reconocimiento tiene, ciertamente, su punto de partida en la esferas del derecho abstracto y se prolonga en la esfera de la moralidad, en las que el individuo es reconocido como persona o sujeto moral, pero es sólo en la esfera superior de la eticidad donde el reconocimiento de todos los derechos que garantizan una vida digna, alcanza validez y necesidad universales, dado que es en dicha esfera, concretamente en la esfera del estado, donde dicho reconocimiento logra asegurarse en las diferentes instancias legales y jurídicas que lo componen. Tal es la vía por la cual la filosofía política de Hegel intenta ofrecer una salida a un problema que, como el señalado, sigue siendo una amenaza a las sociedades del presente y un cuestionamiento a las estructuras mismas del poder. Independientemente de la viabilidad de la solución ofrecida, la filosofía política de Hegel recaba aquí una vigencia pertinente e incuestionable.*

Palabras clave: *Pobreza, Reconocimiento, Sociedad civil, Filosofía del derecho, Eticidad*

Abstract: *In the Philosophy of Law, Hegel devotes special attention to one of the most worrying problems of modern societies and states: the unbalanced distribution of richness and its consequent chain of social inequalities and unjustness. In his analysis, Hegel stresses the idea that the conformation of a just civil society and a rational state or state of law, depends entirely on the Recognizance, on the part of these spheres, of the Rights of all the individuals who shall enjoy with dignity material possessions, that will enable them not only the assurance of the material conditions of existence, but also the participation and enjoyment of material and spiritual goods that sustain and give dynamics to "life in common". According to Hegel's diagnosis, such a Recognizance has, certainly, its point of departure in the realms of Abstract Law and stretches into the realm of Morality, in which realms the individual is recognized as a person and as a moral being, but it is only in the superior realm of Ethics where the Recognizance of all the rights that guarantee an honorable life, acquires universal validity and need, since it is this said sphere, concretely in the sphere of the state, where the said Recognizance can take a hold in the different legal and juridical stances that conform it. Such is the path through which the Political Philosophy of Hegel tries to offer a solution to a problem that, such as the one pointed out, is still a threat to societies at present and questions the selfsame structures of power. Independently of the viability of the offered solution, the Political Philosophy of Hegel begs for a pertinent and unquestionable actuality.*

Key words: *Poverty, Recognizance, Civil Society, Philosophy of Law, Ethics*

En el centro de las siguientes reflexiones se encuentra una temática de la filosofía del derecho de Hegel que se engarza con las ideas acerca del reconocimiento de la *Fenomenología*. Por lo pronto, podemos denominar al conjunto de éstas como el universalismo lógico de Hegel, del cual estudiaremos aquí sólo la determinación de la persona y del sujeto moral. La actualidad de este análisis estriba en su relevancia para los problemas que hoy en día enfrenta la filosofía práctica y en su significado para la situación mundial contemporánea, en concreto, para el tema de la pobreza y la riqueza.

En la exposición de los primeros dos capítulos de la *Filosofía del derecho*—concernientes al derecho abstracto y a la moralidad—, Axel Honneth observa, en su interesante libro titulado *Padeciendo de indeterminación*, “uno de los más grandes desafíos de la filosofía práctica de Hegel, sobre todo, por la reducción manifiesta de la autonomía legal y de la moral”¹. Lo anterior resulta ser acertado, pero para Honneth aquello va de la mano de dos posiciones que a mi parecer son insostenibles: a) la minusvaloración del capítulo sobre la eticidad, especialmente, de la reflexión hegeliana sobre el Estado y b) la afirmación según la cual estos pasajes sobre el derecho abstracto y la moralidad pueden tomarse “de manera independiente con respecto a todas las pretensiones del sistema hegeliano”. Este lastre metafísico, en su opinión, debe ser desechado de una vez por todas. La notoria “pérdida de actualidad” de Hegel—se trata, en realidad, de una pérdida de popularidad en relación a las filosofías de moda hoy en día— la detecta Honneth en la fundamentación de la filosofía práctica sobre la base de la estructura argumentativa lógico-metafísica “que ahora nos parece completamente incomprensible debido a su concepto ontológico de espíritu.” Uno desearía que aquí fuera más claro el discurso sobre este “nos” y sobre esto de “lo incomprensible”, pues de lo contrario terminamos padeciendo una indeterminación en nuestra comprensión de lo “lógico”, de lo “metafísico”, y de lo “racional”². En el discurso de Honneth sobre “nuestros estándares post-metafísicos de racionalidad”, cuyo propósito “evidente” sería el de “salvarnos” de los estándares hegelianos, se postula un principio casi sacrosanto. Quizás debería intentarse hoy lo contrario, a saber, rehabilitar el pensamiento hegeliano frente a estas aburridas leyendas de lo post-metafísico.

El que Hegel otorgue un carácter unilateral a los dos primeros niveles de la *Filosofía del derecho* como indicadores del daño social provocado por las distorsiones patológicas de la realidad social es innegable, pero lo que también

1 Honneth, Axel. “*Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*”. Reclam, Stuttgart, 2001, pp. 41-51.

2 Cfr. *Ibid*, pp. 11-17.

se considera innegable es que aquello implica una simplificación en el ámbito de lo lógico-conceptual —mediante formas *lógicas deficitarias*— que se traduce en una inadecuación del pensamiento, en un fallo de las asociaciones conceptuales, o incluso, también, en un ataque en contra de la voluntad libre. Lo primero que hay que hacer entonces es dejar al descubierto cualquier tipo de *lack of judgement*, pues de él se derivan los prejuicios, los acciones arbitrarias y coaccionadas, así como las consecuencias patológicas. Para decirlo en palabras de Hegel: cuando el pensamiento se equivoca, el obrar y la realidad pagan los costos.

Presento ahora algunas consideraciones preliminares sobre dos aspectos de esta temática, como si se tratase de dos niveles de universalidad:

1. La persona y el reconocimiento universal del yo como sujeto de derecho.
2. Moralidad – intención, bienestar y derecho de socorro.

1. La persona y el reconocimiento universal del yo como sujeto de derecho

La primera determinación de la persona consiste en la inmediatez, en la singularidad del comienzo abstracto, en la simple autoreferencia de la voluntad —la voluntad singular del sujeto, la simple relación de la autoconciencia, la identidad con uno mismo—: en ello consiste el yo como persona. El yo aparece aquí como “esto”, como algo insustituible y, además, como lo opuesto, como una autorelación pura y es, por lo mismo, universal. La respuesta a la pregunta de cómo, en el puro pensamiento, el yo puede volverse un objeto para la autoconciencia, debe remitirse a las exigencias de la lógica y del espíritu subjetivo para determinar al yo abstracto, *primeramente*, como persona³. “La universalidad de esta voluntad libre para-sí

3 Cfr. Quante, Michael. “Die Persönlichkeit des Willens und das Ich als Dieser. Bemerkungen zum Individuationsproblem in Hegels Konzeption des Selbstbewußtseins (Die Persönlichkeit des Willens)”, in: Rózsa, Erzsébet (Hrsg.) *Vermittlung und Versöhnung. Die Aktualität von Hegels Denken für ein zusammenwachsendes Europa*. Lit, Münster/Hamburg/Berlin/Londres, 2001, pp. 53-67. Habría que partir en tres direcciones distintas a este respecto: primero, habría que pensar el concepto de Idea en relación con la *Ciencia de la lógica* como un querer, y con ello volver al “pensamiento puro”, pues con ello la idea se vuelve lo decisivo y se entiende en la manifestación de la voluntad. En segundo lugar, habría que recurrir las reflexiones sobre el espíritu subjetivo y aquí, sobre todo, habría que universas a la triada del parágrafo 35 del “esto”, la “conciencia, y el “yo”, que se desarrolla en el apartado llamado “fenomenología” de la *Enciclopedia*. El tercer nivel incluye, por tanto, el núcleo libre (la unidad del espíritu teórico y práctico) —la identidad del “esto” y de la autoconciencia.

es la unidad formal, autoconsciente, relacionada consigo misma—sólo en cuanto tal el sujeto es persona”⁴. Para expresar esta primera universalidad Hegel utiliza el término “personalidad”, pues en la yoidad, en la mismidad, la persona se sabe infinita y universal y el yo tiene noticia de su libertad (y, por consiguiente, ya no es una simple autoconciencia inmediata)⁵. En el párrafo quinto de la *Filosofía del derecho*, esta abstracción —el respeto que se da por la voluntad individual independientemente de cualquier otra certeza— queda caracterizada como la certeza misma de este comienzo. Se dice que lo individual es lo universal (I-U) —se trata aquí del juicio abstracto en la *Lógica*—⁶, con lo cual se prescinde de la particularidad de la voluntad⁷. En la personalidad se encuentra una *legitimación* absoluta; la voluntad se considera en su carácter general, sin ningún otro sostén o fundamento. Es necesario considerar de manera más atenta tres aspectos de este pensamiento:

a) Este comienzo a partir del simple “yo quiero”, en su discusión sobre el yo —el cual Hegel expone de manera categorial con el concepto de “sujeto de derecho”—, comprende el deber de “ser una persona”, un sujeto que conoce su propia universalidad al modo de una legitimación absoluta, es decir, como un sujeto que se adscribe esa característica a sí mismo. En tanto que se sabe persona, uno se adscribe la capacidad de ser un sujeto de derecho y se reconoce a sí mismo como tal. Todo ello descansa sobre el concepto de reconocimiento, el cual marca todo el itinerario especulativo de la *Filosofía del derecho*. La *autonomía absoluta* fundada en el respeto mutuo obtiene el estatuto de *una legitimación absoluta de la persona individual*. Ahí está presente lo general como lo universal, como lo más válido existente, y vemos ahí también la absoluta igualdad de aquellos que se encuentran en una relación de reconocimiento que, para ser tal, supone que los sujetos se conciben a sí mismos como personas. Hegel describe este principio como el tránsito lógico-especulativo de la razón a la idea⁸ y ve en él la sustancia de toda comunidad. Se trata de un principio que abarca tanto la amistad como el amor, tanto la familia como el Estado.

b) Como hemos mencionado, aquí se prescinde y se abstrae de toda singularidad del querer —por ello el nombre de derecho *abstracto*— así como del

4 Hegel, G. W. F. *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung in einer Nachschrift*. Frankfurt a. M., 1983, § 35.

5 Cfr. Quante, Michael. *Hegels Begriff der Handlung*. Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1993. En esa obra se trabaja de manera adecuada la relación entre la filosofía hegeliana y los debates de la filosofía analítica.

6 *Enciclopedia*, 8, § 166.

7 Hegel, G. W. F. *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung in einer Nachschrift*, Op. cit., § 37.

8 *Enciclopedia*, § 437

provecho, de la felicidad y los móviles que determinan a la voluntad (conocimiento e intención). Aquí contamos con varios elementos: la posibilidad de emprender cierto tipo de acciones y el mandamiento que le impide a uno violentar a las otras personas o, dicho de manera más precisa, la prohibición que le impide a uno dañar o lastimar a las personas. Es por ello que se puede hablar aquí de un derecho *negativo* o *formal*. La máxima según la cual “el hombre *no debe ser discriminado*”, tal como se formula dentro del actual discurso político, es de gran importancia, pero es menester determinarla de una forma positiva.

c) La persona entra en relación consigo misma no sólo en tanto que es un yo —cuya voluntad individual se adscribe a sí misma su universalidad—, sino también a través de la superación de la naturaleza preexistente del agente, la cual se traduce en una trans-formación de lo propio: una a-propiación en el sentido de que mi voluntad y mi libertad se postulan como aquello que me es propio. Aquí se llega a una concepción de la persona libre como fin en sí misma.

Las tres dimensiones mencionadas —el reconocimiento, la invulnerabilidad y la persona como fin en sí misma— se conjuntan en el pensamiento de la igualdad de la persona como un principio universal —encontramos aquí la forma lógica del juicio universal o el juicio sobre la totalidad—, puesto que en él se prescinde expresamente de *cualquier particularidad*. Hegel ve esto como un principio del pensamiento en el cual *el yo es juzgado como persona universal* y todos los sujetos son idénticos: “*El hombre tiene el estatuto de hombre en tanto que es hombre, no en tanto que es judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc.*”⁹ Uno podría añadir: se prescinde de todas las diferencias naturales y culturales, de la edad, el color de la piel, el género, la pertenencia a un grupo étnico, religioso, nacional, etcétera. El derecho universal del hombre es, en el discurso contemporáneo, *el principio universal contra la discriminación*. Para Hegel este principio reviste de una “importancia infinita” para el pensamiento de una conciencia fundada¹⁰. A la luz de este principio universal, todas las diferencias sobre los derechos de las personas quedan excluidas, así como la posibilidad de considerar a las personas como sujetos carentes de autonomía, de constreñirlas o de oprimirlas¹¹. El sujeto con voluntad —el hombre en cuanto tal— es “quien es reconocido *como persona* y tiene derechos jurídicos” y no sólo unos cuantos hombres —éste es el tránsito lógico del juicio

9 Hegel, G. W. F. *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung in einer Nachschrift, Op. cit.*, § 209.

10 *Ibid.*

11 Haller, K. L. von. *Filosofía del derecho*, pp. 202-205. Aquí, pues, todas las referencias a las diferencias naturales están obsoletas, una cosa que ocupa a Hegel en su discusión con Karl Ludwig von Haller, quien no buscaba realizar una fundamentación del derecho en la razón, sino en la violencia de la naturaleza, ahí donde el más fuerte desplaza al más débil.

de lo particular al juicio de totalidad¹². Por estos motivos, Hegel fue calumniado por ideólogos nazis, como Rosenberg, como un anti-alemán, como un cosmopolita que no cuidaba los intereses de su pueblo, como un opositor al Estado nazi —el cual, dicho sea de paso, implantó una política de *anulación de los derechos civiles* y practicó una discriminación violenta que condujo al genocidio.

En la esclavitud como servidumbre, por ejemplo, el esclavo no es aceptado como persona: “lo que le falta al esclavo es el reconocimiento de la personalidad, y el principio de la personalidad es la verdadera universalidad”¹³. En su discusión sobre este concepto, Hegel hace énfasis en que la mera sociabilidad no debe confundirse con la verdadera universalidad, ya que ésta es de gran importancia tanto para nuestro conocimiento como para nuestra praxis. Hegel caracteriza a esta idea como lo verdaderamente *universal* e ilustra a la misma con la reflexión sobre la esclavitud, entendida esta última como una trasgresión del concepto de persona. En cada polis, en cada vida en comunidad en la cual se dé una forma de opresión, de no-reconocimiento y de segregación, el sujeto libre como tal no es respetado completamente ni en su dignidad ni en su legitimación infinitas¹⁴. En vistas a este propósito universalista en la concepción de un tipo ideal de una sociedad moderna, es posible traer a colación un nítido y característico pasaje de Hegel: “El hombre es racional en-sí; en ello radica la posibilidad de la igualdad de los derechos de todos los hombres; con ello se muestra la completa inexistencia de una distinción entre razas superiores y razas sin derechos”¹⁵. El yo debe pensarse como persona universal, como “humanidad”, en la que todos son considerados como iguales por su persona. Ése es el fundamento de una comunidad de derecho. Este principio de la igualdad de las personas fundamenta el discurso sobre la dignidad y el valor (*dignity and worth*) y la inviolable dignidad del hombre¹⁶. “En nuestros Estados”, dice Hegel, “la definición de hombre —como sujeto de derecho— debe colocarse en lo más alto del código penal.” Los derechos universales del hombre como persona son inalienables, imprescriptibles, inviolables, y absolutos “en sí mismos”¹⁷.

12 Esto corresponde al tránsito de un nivel de enjuiciamiento a otro de la *Lógica*.

13 *Enciclopedia*, 8, § 163: “El esclavo tiene el derecho de romper, en todo momento, sus cadenas (...) este derecho le es inalienable”. Hegel, G. W. F. *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung in einer Nachschrift*, *Op. cit.*, § 209; de acuerdo con el manuscrito de clases de Griesheims, K. G. von. (1824/25), in: Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, 1818-1831, Vol. 4. Cannstatt, Stuttgart-Bad., 1973 ff, p. 239. Referido de ahora en adelante como Ilting.

14 *Enciclopedia* 8, § 163.

15 *Enciclopedia* 10, 57-58

16 Dicho de forma todavía más concisa: todos los sujetos con voluntad, pues aquí podría incluirse aquellos sujetos que hasta ahora no han sido conocidos.

17 Hegel, G. W. F. *Naturrecht und Staatswissenschaft nach der Vorlesungsnachschrift von C. G. Homeyer*, 1818/1819, in: Ilting, Vol. 1, p. 263.

Al final del capítulo sobre el derecho abstracto, en el tránsito lógicamente necesario hacia la moralidad, este tema reaparece de forma virulenta y queda de manifiesto de forma notoria el límite del derecho abstracto. En una pena vengativa —el concepto de pena jurídica de Hegel todavía es hoy de gran validez—, el juicio infinito-positivo y el juicio infinito-negativo son simplemente reproducidos, con lo cual el proceso *ad infinitum* sigue su curso. La superación de la forma de juicio deficitaria de la venganza sólo puede resolverse en una tercera clase de juicio, en una tercera instancia donde la justicia penal encuentra su lugar. En ámbito de lo lógico, este tránsito comprende el despliegue hasta el juicio de reflexión y un largo camino hasta el juicio del concepto. En la *Filosofía del derecho*, este largo camino es ilustrado con la instancia del “juez”. Ahí señala Hegel que para llegar al concepto es necesario salir de la esfera del derecho abstracto y llegar a la esfera de la moralidad y de la eticidad cuando nosotros queremos, por ejemplo, determinar quién es un juez en un verdadero sentido jurídico. “Las penas sólo pueden ser administradas dentro del Estado”¹⁸. El “juez” no puede limitarse únicamente a realizar juicios negativos-infinitos, sino que debe, entre otras cosas, presentar el espíritu de la constitución en sus decisiones —un momento fundamental de la eticidad—, con lo cual se alcanza una forma lógicamente superior de enjuiciamiento.

En el tránsito del derecho formal-abstracto quedó todavía más claro que la supuesta inmediatez del querer está mediada por la voluntad particular e individual. Se reconoció ahí la necesidad de superar lo inmediato; no podemos hacer de lado esta característica de la voluntad: ésta siempre queda remitida a sí misma en su singularidad. A partir de la prueba de la estructura lógica de I - U se muestra necesario el pensamiento sobre la universalidad, pues la identidad se distingue en la diferencia, en la no-identidad, en lo opuesto. La personalidad se convierte ahora en su propio objeto; el objeto de la segunda esfera de la moral es el resultado de la primera esfera, no de algo proveniente de lo exterior. Desde la abstracta certeza de la voluntad, desde su ser en sí, desde su inmediatez —la cual manifiesta una relación con la cosa misma y concentra el obrar en lo negativo, en la prohibición (por ejemplo, en la no-discriminación)—, se pasa a la certeza particular y subjetiva, a un *obrar concretamente exigido y mandado*, a una interna *certeza de sí* de la subjetividad; se pasa, pues, de un reconocimiento abstracto-formal de la persona a un reconocimiento reflexivo de la persona como sujeto moral.

18 Hegel, G. W. F. *Nachschrift Griesheim*, in: Ilting, Vol. 4, p. 293.

2. Intención, bienestar y derecho de socorro

La doctrina hegeliana de la voluntad libre contiene —en tanto que el ser-activo es un elemento de la voluntad— la “construcción” del concepto de actividad en tres niveles, los cuales representan tres dimensiones del obrar y tres niveles del reconocimiento:

a) El obrar formal-jurídico del agente como “persona” – Reconocimiento como persona

b) El obrar moral del sujeto moral – Reconocimiento como sujeto moral

c) La acción ética del sujeto (ético) – Reconocimiento como sujeto ético, como ciudadano

De los dos primeros niveles se desprenden algunas determinaciones esenciales del obrar, aunque desde un punto de vista todavía limitado, a saber, desde el punto de vista del derecho abstracto y de la moralidad, y es por ese motivo que aquí todavía no se puede dar una determinación suficiente y completa del concepto de “acción”: únicamente hasta el tercer nivel, en el que se alcanza una comprensión de la acción como acción *ética*, dicho problema puede resolverse. Tanto el obrar legal y el reconocimiento personal como el obrar moral y el reconocimiento de sí como sujeto moral terminan por mostrarse como dos momentos del obrar ético. Se trata, pues, desde un primer momento, de una teoría filosófica del obrar moral, entendida ésta como un idealismo de la libertad.

Debemos tratar ahora el principio del universalismo lógico adentrándonos más en el texto. Como dijimos, el reconocimiento de la persona se convierte en el reconocimiento del sujeto moral. En la misma línea que Michelet y Quante¹⁹, sostengo que hay que mostrar que, dentro del capítulo de la moralidad, las formas inferiores del juicio subordinadas a los tipos principales de enjuiciamiento construyen, de manera conjunta con la lógica de fines, un *sistema oculto de coordenadas* del progreso. La consideración paralela y conjunta de la lógica de juicios y la lógica de fines es, por tanto, necesaria, pues un obrar moral suficiente sólo puede concebirse como una unidad lógica de la subjetividad —lógica de juicios— y de la objetividad —lógica de fines—. El proceso de la perspectiva ética se desprende del status, de la gradación de este “saber”, de lo teórico: se va desde el mero propósito y se pasa por la intención concreta hasta llegar a la conciencia, o en términos de la lógica, se pasa de P a U. En este proceso no encontramos ningún

19 Quante, Michael. *Hegels Begriff der Handlung*, Op. cit.

teoricismo, como afirma H. Schnädelbach y V. Hösle, pues de lo que se trata aquí es del pensamiento comprensivo de la acción, de un proceso lógico dirigido hacia el saber que excluye de manera estricta todas las apariencias, los pre-juicios, las aseveraciones y las afirmaciones gratuitas. Los hombres tienen “el derecho de exigir que ese hombre sea conciente de lo que hizo”²⁰. Se trata del alma, del espíritu de la acción bajo la forma de una imputación cada vez mayor. “Lo espiritual de la acción debe tener un valor absoluto”²¹. El agente es reconocido, respetado y alabado *como ser pensante y queriente*.

En el apartado “Propósito y culpa”, el juicio de identidad es la estructura de fondo. En el apartado “Intención y bienestar” es el juicio de reflexión y el de necesidad —Hegel subraya esta dualidad de la mediación en el párrafo 114—, y en el apartado “El bien y la conciencia”, dicha estructura es el juicio conceptual.

Intención y bienestar

A través de la acción no sólo se apela o se alude a algo individual sino a un contexto específico. En tanto que el sujeto no sólo es un ser capaz de tener representaciones sino un ser pensante, sus propósitos se transforman aquí en intenciones —y con ello, ingresamos a la esfera del “derecho de las intenciones”. Con esta segunda imputación se alcanza un territorio superior del saber, un modo más elevado del juicio —el juicio singular y categórico—, en el cual “el obrar es una donación” y “la donación es una acción” —sea cual sea el contenido de una acción, éste se asocia con el arbitrio. Aquí se lleva a cabo una clasificación y una categorización del contenido de la acción. El sujeto no puede decir caprichosamente “sólo quemé un pedacito de madera de la casa”. El sujeto puede prever que sus acciones pueden tener consecuencias ulteriores y por ello debe atribuirse la responsabilidad de su obrar. El derecho a la comprensión y a la intención es la capacidad de atestación, la cual puede perderse o degradarse. Así pues, cuando se dice “esta piedra arrojada es obra del diablo”, la comprensión de la acción como *finita* tiene una dimensión azarosa; sin embargo, aquí estamos concediéndole un estatuto superior al agente, pues se le considera un ser pensante y no sólo alguien susceptible de formarse representaciones de las cosas.

El contenido particular de la acción del sujeto, su derecho a hallar retribución en sus acciones y su derecho al bienestar determina aquello que tiene valor para él. Algunas de mis acciones son para mí valiosas, útiles y provechosas. Esta clase

20 Hegel, G. W. F. *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung in einer Nachschrift*, *Op. cit.*, p. 92.

21 *Filosofía del derecho* 8, p. 235.

de juicios son particulares e hipotéticos, por ejemplo: “algunas acciones son donaciones” o “cuando yo hago una donación, consigo alguna ventaja.” El contenido particular se desprende de la comprensión de las inclinaciones, las pasiones, las opiniones y los gustos del sujeto. Obtener así el bienestar es algo calculado, es decir, el contenido de la voluntad es ahí algo simplemente dado, algo de lo cual una parte de forma natural, pero esto dista mucho de alcanzar la racionalidad, pues de lo que ahí se trata es hacer una reflexión y un cálculo que asegure el bienestar privado de todos.

La referencia necesaria al bienestar de todos —mi bienestar no es posible sin el bienestar de todos— constituye el bienestar como total y universal, pero no es todavía un auténtico universal sino una mera “colectividad” (un bien para el mayor número de personas). Por un lado, se toma aquí al sujeto moral como una mera suma de la “serie de sus acciones”, por lo cual tenemos un juicio de totalidad y un juicio disyuntivo: la acción es el aspecto comunitario de la donación, de la violencia, de las mentiras, etcétera, con vistas a una completitud. Pero la evaluación de la acción puede desprenderse del arbitrio o de la causalidad, sus motivaciones pueden ser distintas e incluso contrarias. En estos casos la acción representa “el género” y las distintas realizaciones representan sus especies. Con ello estamos en medio del reino de la particularidad, en el derecho de particularidades, de aquello que comprende las ventajas y desventajas que tenemos por nuestro nacimiento, nuestros talentos y nuestro carácter. Lidiamos aquí, pues, con la diversidad del deber del individuo y la diversidad del bienestar. “Todas las acciones libres deben servir al bienestar”, así es como reza el juicio universalista, pero los fines perseguidos por el particular —y esto es algo esencial— pueden ser conformes con la universalidad o no, es decir, pueden ser meramente útiles para la persona o para la comunidad.

El derecho de socorro como derecho humano – El derecho al bienestar y a la resistencia

La particularidad se encumbra en la vida como la existencia personal. La subjetividad se manifiesta como vida y en ella a todos los hombres se les concede legítimamente el derecho a la supervivencia, el derecho a la existencia corporal como derecho de socorro. La tendencia natural a la vida no constituye ninguna degradación del hombre, sino un momento esencial de su racionalidad. Cuando se encuentra presente la amenaza de una lesión a la existencia de una persona, y con ella se cierne *la amenaza de perder todo derecho y de que la libertad de uno*

se vea dañada²², el derecho abstracto y rígido —sopesando el valor nimio de una cosa individual — debe de quebrantarse: con esto Hegel alude de forma directa a situaciones de auténtica excepción. Cuando una persona hambrienta roba un pan, esto es de acuerdo con Hegel su “derecho”, es el derecho “a poseer la vida”²³. La pena adecuada no se administraría en función de la caridad o de la generosidad. Aquí de lo que se trata es de un derecho inalienable del hombre en el sentido universal de la *justicia*; se trata de un derecho a la alimentación y un derecho que protege a uno frente a las enfermedades y que salvaguarda las condiciones elementales de vida²⁴. Esto se expresa de forma muy enfática en el manuscrito de Otho de la *Filosofía del derecho*²⁵: en vistas a la “indecible cantidad” de infortunios y de pobreza, aparece un derecho más elevado a la conservación de la propia existencia. A todos se les concede este derecho en la sublevación provocada por la necesidad. Este tema se retoma en el capítulo de la eticidad (sociedad civil) en el tratamiento de la pobreza y la riqueza como el problema principal de las sociedades modernas. La siguiente frase de Hegel podría formularse hoy con mayor urgencia y premura todavía. “La desventura de muchos podría remediarse con no muchos recursos, pero éstos, no obstante, son la propiedad de otros”²⁶.

Hay condiciones poco favorables y desventuradas que, ya sea por la naturaleza del medio social u otras características contingentes, pueden conducir al estado de pobreza, al estado de carencia extrema y substancial en el que se tiene menos de lo necesario para la existencia. A este estado de pobreza —un problema fundamental de la sociedad civil— Hegel le presta la atención pertinente. Como “pobres” se pueden describir a aquellos individuos que son miembros con pleno derecho de la sociedad civil, pero cuyas posibilidades de existencia se ven amenazadas. Pero también se puede llamar pobreza —y esto tiene importantes implicaciones— a una limitación masiva de la participación de las personas concretas, la cual va de la mano de una importante marginación que puede conducir hasta la pérdida de las ventajas que implica el vivir en sociedad —una situación que se hace particularmente palpable en cuestiones de educación, de salud y de protección a los derechos. De

22 La persona muerta ya no es un sujeto jurídico: a partir de su muerte, otros son quienes gozan de las distintas atribuciones legales.

23 *Filosofía del derecho* 8, 241.

24 De acuerdo con Hegel, a un deudor deben dejársele abiertas las posibilidades a la alimentación, al vestido, e incluso, las posibilidades que garanticen su existencia (a un trabajador se le debe respetar su instrumento, a un granjero su arado, incluso cuando los derechos de los acreedores se vean involucrados) —*beneficium comptentiae*.

25 Hegel, G. W. F. *Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift* v. H. G. Hotho, in: Iltting, Vol. 3, pp. 398-400.

26 *Ibid.*

acuerdo con Hegel, el hombre pierde así su “naturaleza inorgánica” y deja de ser considerado como miembro de la sociedad civil, con lo cual sus derechos se ven lesionados de forma importante²⁷. Esto es particularmente cierto sobre los niños pobres, los *niños de la pobreza*, con quienes este problema continúa²⁸. Hegel hace una distinción entre la pobreza que procede directamente del contexto del mercado (por ejemplo, el desempleo) y la “necesidad de todo tipo”, la cual se origina a partir de otras condiciones desfavorables (diferencias en las habilidades, marginación, enfermedad, consecuencias de la guerra, oportunidades de educación). Aquí hemos de mencionar las reflexiones hegelianas sobre el derecho de socorro, cuyo principio obtiene sólo hasta este momento su completa validez. A este respecto, el siguiente pasaje es muy competente: “Hemos considerado anteriormente el derecho de socorro como algo referente a una necesidad *momentánea*. Aquí la necesidad no tiene más ese carácter *meramente momentáneo*. En la pobreza el poder de lo particular llega a la existencia frente a la realidad de lo libre”²⁹. Todo miembro de la sociedad civil tiene el derecho a la vida *en la medida que esta vida es condición fundamental de la libertad*. La garantía de la vida y de la subsistencia del individuo no puede tomarse como un acto compasivo, sino como una *cuestión universal*. En la pobreza el carácter momentáneo que marca al derecho de socorro se convierte en la permanencia de la posible amenaza a la subsistencia personal y sus desastrosas consecuencias. En virtud a su incondicionado derecho al bienestar, el individuo tiene un derecho a solicitar ayuda y a ser atendido por la sociedad civil.

Esta problemática se acentúa cada vez más debido a la creciente y acelerada industrialización, la cual es “la generalización de las relaciones de los hombres a través de sus necesidades y modos de producción”³⁰. Esto conduce a la expansión y a la explosión de la “acumulación de las riquezas” y de “la dependencia y la necesidad de las clases sujetas a estos trabajos”, a la concentración de una “riqueza desproporcionada en pocas manos” y a “una insoportable pobreza en masas enteras de hombres”. Debido al desempleo y a los salarios mínimos un grupo se hunde “bajo la media de una cierta forma de subsistencia”. Un gran número de personas “es condenado a trabajos de fábrica o de manufactura que son completamente degradantes, insalubres, e inseguros y las ramas de la industria se

27 Hegel caracteriza a la sociedad civil como una “naturaleza inorgánica” de lo individual. Esta condición existencial amenaza con destruirla. ¡Hegel menciona, también, el ejercicio de las prácticas religiosas!

28 Cfr. Hegel, G. W. F. *Die Philosophie des Rechts: Vorlesung von 1821/22*. Hrsg. v. Hansgeorg Hoppe. Frankfurt a. M. 2005, S. 320. A través de cierto derecho de herencia se cimienta más la división entre los ricos y los pobres.

29 Hegel, G. W. F. *Philosophie des Rechts*. (Manuscrito de Henrich), *Ibidem*. pág., 196.

30 *Filosofía del derecho*, § 243

agotan pronto debido a la moda o a reducciones de los costos que se dan gracias a los descubrimientos en otras tierras; la gran masa de personas involucradas son los pobres, quienes no pueden ayudarse a sí mismos y no tienen otra cosa que hacer más que rendirse” —se trata de una descripción muy atendida de las tendencias fundamentales del actual mundo industrial y globalizado y de sus aspectos más oscuros³¹. La problemática actual de los precios cada vez más alto de los medios más básicos de subsistencia —en particular, del precio de los granos— es algo que Hegel ya conocía: “En Inglaterra el precio de los granos y del arrendamiento de los latifundios ha crecido en los últimos cincuenta años más del triple y el salario diario por el trabajo de campo se ha mantenido igual”³². Como consecuencia de estas situaciones paupérrimas ha surgido una pobreza de masas que se ve marcada por el sentimiento de injusticia, *pues esas personas han visto perdido el derecho —garantizado por las leyes— a participar de forma real en la sociedad civil*. Es por ello que crece el derecho a la sublevación, “el derecho de rebelión frente al orden que niega toda realización a la voluntad de las personas libres”³³. Hegel formula aquí *un derecho de socorro que lleva a la rebelión*, un derecho de resistencia que surge de la necesidad, *un derecho de las personas pobres y marginadas a rebelarse para conseguir el restablecimiento del derecho*; no se trata del derecho de eliminar a la sociedad civil. Se trata aquí de una recuperación del derecho, ¡pero de ninguna forma se trata de un derecho a formar otra sociedad!³⁴ Si los principios constitucionales se ven seriamente agravados o nulificados, se origina con ello el derecho a la restitución y a la recuperación de estos fundamentos, pero no se origina ningún derecho a la revolución, ningún derecho que permita desechar estos fundamentos, pues éstos son las condiciones de posibilidad de la libertad³⁵. Este derecho a la insurrección para la consolidación de los fundamentos de la sociedad civil y de la libertad es un derecho de naturaleza genuinamente política que tiene una justificación civil dentro del Estado.

Ahí donde el derecho no tiene existencia alguna y la subsistencia y el bienestar no están garantizados, el individuo se encuentra totalmente desamparado. El derecho

31 Hegel, G. W. F. Nachschrift Griesheim, S. 232.

32 Hegel, G. W. F. “*Philosophie des Rechts: Die Vorlesung in einer Nachschrift*”. Ed.: Dieter Henrich. Frankfurt a. M. 1983, 11, 567

33 Nachschrift, G. W. F. Henrich, S. 20.

34 Aquí, naturalmente, no se trata del derecho formal-abstracto, ni de una protesta en contra de ese derecho, sino del derecho al bienestar en la sociedad civil que solamente puede ser alcanzado de manera política.

35 Aquí debería ser particularmente claro qué tan profundo e insuperable es el abismo entre la teoría hegeliana y la marxista. Sin embargo, siempre vuelve a haber intentos en vano por reanimar una acercamiento entre Hegel y Marx.

a la resistencia surge cuando las personas discriminadas o marginadas padecen injusticias y se vean reducidas a la condición de esclavos —Hegel dice que el esclavo tiene el derecho a romper en todo momento sus cadenas, pues tal derecho no tiene limitante alguna. A la par de esta dimensión jurídica-formal —el llamado principio de la esclavitud—, surge en la esfera de la moralidad el derecho a la resistencia: por una parte, a partir del principio socrático de la exigida legitimación a través de la propia autoexaminación y de la propia resistencia interna, y, por otra, a partir del derecho de socorro que exige el bienestar, pues en estas columnas descansa el derecho a la rebelión. En una sociedad las carencias adquieren inmediatamente la forma de la injusticia³⁶. A partir de ello surge una necesidad ética que va más allá de la esfera de la sociedad civil y que se anticipa al verdadero contexto político³⁷. Dado que la sociedad civil parte de la particularidad y del propio interés, sus colisiones muestran qué tan imperfecta es en ese estado. Esas imperfecciones sólo muestran qué tan urgente es hallar una solución razonable a esos problemas.

El principio que hemos tratado aquí del derecho de socorro posee una enorme relevancia para el mundo en el que vivimos, pues día tras día una innumerable cantidad de seres libres deben padecer de hambre y morir de enfermedades curables puesto que carecen de los medicamentos necesarios, o bien, porque padecen las consecuencias de la destrucción del medio ambiente. Desde la perspectiva hegeliana, éstas son ofensas flagrantes en contra del derecho. Un Estado o una comunidad de Estados que no puede garantizar tales condiciones no pueden ser reconocidos, en sentido estricto, como Estados o comunidades de derecho. Pero esto no puede estar garantizado de manera suficiente dentro del terreno de la moralidad y del derecho abstracto, pues el derecho y el bienestar se extienden más allá del carácter finito y contingente que tienen en esas dos esferas. El bienestar debe acceder a la verdadera universalidad³⁸. El tratar de remediar en el ámbito de la moralidad el conflicto de la necesidad con los medios disponibles se enfrenta a un abismo infranqueable, pues el derecho se encuentra en franca oposición frente al bienestar. Ahí encontramos un motivo más para afirmar, siguiendo a Hegel, que la eticidad es la forma más elevada del Estado, pues sólo en ella puede superarse el abismo entre el estado y los fines particulares y llegar así a un equilibrio entre ambos —*todos los sujetos tienen un derecho absoluto a exigir esto*. No se trata, pues, de una mera indignación moralizante. Esta fundamentación de la inalienabilidad del Estado como regulador

36 Hegel, G. W. F. “*Philosophie des Rechts: Die Vorlesung in einer Nachschrift*”. Ed. Dieter Henrich. Frankfurt a. M. 1983. § 244, apéndice.

37 Scnädelbach, por el contrario, afirma que Hegel limitó el derecho de resistencia a la resistencia interna.

38 Hegel, G. W. F. *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung in einer Nachschrift*, Op. cit., § 241.

racional de estas “acentuadas oposiciones” se desprende de la “enorme cantidad de infortunios” en el contexto de la acción humana y de la determinación todavía insuficiente del actuar libre en la esfera del derecho y de la moralidad —de ningún modo se deriva de la intención metafísica de Hegel de “endiosar” o “deificar” al Estado: éste no es más que un nefasto cliché que, por desgracia, todavía se encuentra en boga. El mayor escándalo consiste en el hecho de que los Estados modernos parecen encontrarse todavía muy lejos de alcanzar estos derechos universales de los hombres. El derecho como un concepto universal de la voluntad y de la subjetividad y la particularidad como vida son cosas que todavía se encuentran yuxtapuestas: todavía es necesario pensar la idea de su unidad.³⁹

“Ni el fin de la particularidad para sí ni el derecho abstracto para sí sino la unidad de ambos es aquello que comprende el espíritu” —esto es lo que Hegel caracteriza una y otra vez de forma expresa como el “tránsito teórico”⁴⁰, el tránsito de un juicio disyuntivo a uno asertórico, lo cual abarca de nueva cuenta el fundamento lógico de los niveles que se despliegan en el reconocimiento. En esto encontramos un momento de la todavía inagotable fuerza intelectual y actualidad del concepto hegeliano, sobre el cual podría la filosofía práctica contemporánea construir nuevas cosas, sobre todo, en vistas al abismo cada vez mayor que separa a los ricos y a los pobres, un abismo que para una comunidad moderna de la libertad resulta completamente inaceptable y que incluso amenaza con destruir sus cimientos más sólidos.

Bibliografía:

1. HEGEL, G. W. F.. *Naturrecht und Staatswissenschaft nach der Vorlesungsnachschrift von C. G. Homeyer*, in: “*Ilting*”, volumen. 1, pág. 263.
2. HEGEL, G. W. F.. *Nachschrift Griesheim*, in: “*Ilting*”. volumen. 4, pág.. 293
3. HEGEL, G. W. F.. *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung*, in: “*Einer Nachschrift*”. Editado por Dieter Henrich. Frankfurt a. M. 1983
4. HEGEL, G. W. F. *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung in einer Nachschrift*. Ed. Dieter Henrich. Frankfurt a. M. 1983.

39 Hegel, G. W. F. *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung in einer Nachschrift*, *Op. cit.*, § 242.

40 Hegel, G. W. F. *Filosofía del derecho* 8, § 242.

5. HEGEL, G. W. F. *Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift* v. H. G. Hotho, in: *Ilting*. Vol. 3, págs. 398-400.
6. HEGEL, G. W. F. *Die Philosophie des Rechts: Vorlesung von 1821/22*. Hrsg. v. Hansgeorg Hoppe. Frankfurt a. M. 2005.
7. HONNETH, Axel. *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Reclam, Stuttgart, 2001.
8. QUANTE, Michael. *Hegels Begriff der Handlung*. Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1993.

Thomas Hobbes y la geometría del estado: anotaciones sobre el *estado de naturaleza* desde la historia de la ciencia*

Thomas Hobbes and the geometry of the Commonwealth: notes on the state
of nature from the history of science

Por: Sergio Hernán Orozco Echeverri

Grupo de Investigación Conocimiento, filosofía, ciencia,
historia y sociedad

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

shorozco@udea.edu.co

Fecha de recepción: 3 de diciembre de 2008

Fecha de aprobación: 14 de febrero de 2009

Resumen: *El artículo pretende esclarecer el concepto de estado de naturaleza (state of nature) de Thomas Hobbes interpretándolo a la luz de su concepción de conocimiento, la cual lo vincula con la 'nueva ciencia' o la revolución científica. En consecuencia, el artículo ubica a Hobbes, mediante una reinterpretación de su teoría del conocimiento, en algunos problemas y tradiciones de la Revolución Científica, de donde se redefine su concepto de su estado de naturaleza en términos de causa íntegra. Esto, a su vez, permite argumentar la necesidad del Estado, excluyendo el pesimismo antropológico que se atribuye clásicamente a Hobbes.*

Palabras clave: *Historia de la ciencia, Revolución Científica, Thomas Hobbes, Teoría del conocimiento, estado de naturaleza.*

Abstract: *This article pretends to shed light on Hobbes's concept of state of nature, through a reading of his conception of knowledge which makes possible to relate him with the 'New Science' or the Scientific Revolution. In consequence, this article relates Hobbes with some problems and traditions of the Scientific Revolution through a fresh reading of his theory of knowledge, whence the concept of state of nature is redefined in terms of integral cause; this makes possible to argue the need of Commonwealth, excluding the anthropological pessimism traditionally attributed to Hobbes.*

Keywords: *History of Science, Scientific Revolution, Thomas Hobbes, Theory of Knowledge, state of nature.*

* Este artículo hace parte del proyecto "Aproximaciones filosóficas a los orígenes modernos de la concepción de experimento: la polémica entre Robert Boyle y Thomas Hobbes", inscrito en el SUI de la Universidad de Antioquia y financiado por el Instituto de Filosofía y el CODI de la Vicerrectoría de Investigaciones.

La certitud de la geometría y, en particular, del modelo deductivo de los *Elementos* de Euclides, fascinó durante el comienzo de la modernidad, por la esperanza de alcanzar un nivel de validez semejante en otros saberes¹. La extrapolación y la reformulación de lo que los antiguos denominaron análisis y síntesis aparecen extensamente en la literatura del siglo XVII. Pensemos en algunos casos que son usualmente los más destacados: las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes; la *Ética demostrada según el orden geométrico*, de Spinoza; las *Consideraciones y demostraciones matemáticas en torno a dos nuevas ciencias* de Galileo; los *Principios matemáticos de la filosofía natural* de Newton. Estos textos, al igual que aquellos traídos por las principales tradiciones de la historia de la ciencia y la historia de la filosofía como referentes importantes del pensamiento científico y filosófico moderno, han recibido una intensa atención por parte de los estudiosos del método científico, al igual que por los filósofos e historiadores de las matemáticas en particular y de las ciencias en general.

Sin embargo, escasas veces aparece el nombre de Thomas Hobbes y sus *Elementos de Filosofía* en la lista anterior. Incluso cuando aparece, no es más que la mención anecdótica de su primer contacto con la geometría por medio de los *Elementos* de Euclides. Su inmensa actividad creadora en filosofía, ciencias naturales y política se ha eclipsado, tal vez, por los notables destellos de esta última y, posiblemente, por el histórico fracaso de las dos primeras. La importancia del pensamiento político de Hobbes está fuera de toda discusión: aun cuando sus categorías políticas y sus reflexiones sobre el hombre, el poder y el Estado se revisan críticamente, continúan siendo un referente en la búsqueda de las soluciones a nuestras inquietudes sobre la sociedad. Distinta suerte han sufrido, en contraste, sus ideas filosófico-naturales y su concepción sistemática de los *Elementos de Filosofía*: las polémicas y críticas con John Wallis y Seth Ward acerca de los infinitesimales y la geometría, con Thomas White sobre la filosofía natural y con Robert Boyle acerca del papel de los experimentos en el conocimiento de natural han sido acalladas por el triunfo de sus contendores y por el fracaso del Hobbes opositor². Apenas en los

1 Durante finales del siglo XVI e inicios del XVII se libraron, en diferentes escenarios, polémicas en torno al papel que podían desempeñar las matemáticas en el conocimiento del mundo y, en particular, las posibles ventajas epistemológicas que las formas demostrativas de las matemáticas podían poseer con respecto a las formas propias de las demostraciones de las filosofías naturales de raíz aristotélico-escolástica. Para más detalles al respecto, véase Dear, Peter. *Discipline and experience. The mathematical way in the Scientific Revolution*. Chicago University Press, Chicago, 1995.

2 Shapin y Schaffer realizan un interesante recuento de la historiografía sobre Hobbes y de las principales líneas interpretativas que han conducido a la marginación de su papel en la formación del pensamiento moderno y, en particular, han reducido su aporte a la filosofía natural. Véase Shapin & Schaffer, *Op. cit.*, pp. 3-21.

últimos años estas polémicas han recibido atención y, en no poca medida, como ejercicio en sociología del conocimiento científico³.

La formulación hobbesiana del método de análisis y síntesis, su definición del pensamiento como cálculo y su caracterización del conocimiento como conocimiento de causas se han tratado con considerable independencia del pensamiento político: como si el método en que se despliega el pensamiento fuera un molde independiente y disociable del pensamiento mismo que se informa y pudiera extraerse, sin la menor grieta, para ser entendido aparte de su gestación.

A mi modo de ver, las lecturas tradicionales de Hobbes no han concedido el lugar central que posee en su filosofía la aplicación del método geométrico –con su reformulación en términos de causa y efecto– a la constitución del Estado, teniendo en cuenta el significado de este proyecto en el contexto del surgimiento de la ciencia moderna, fuertemente interesada por el carácter epistemológico de sus afirmaciones. Si enfatizamos que Hobbes intenta aplicar el método de la geometría, tal como lo entiende y lo reformula, a la política con el fin de elaborar una Filosofía Civil o Ciencia Política, la imagen que obtenemos es muy diferente: no se trata de un pensador ocupado de inmediato en las vicisitudes de un presente contingente, sino de un filósofo que intenta alcanzar certeza en la reflexión sobre la sociedad, aplicando herramientas novedosas en su época, de modo que ofrecería alternativas no sólo a la guerra en que está inmerso sino que pretendería evitar *toda guerra posible*.

El propósito de este ensayo es avanzar en la revisión del pensamiento de Hobbes por medio del esclarecimiento de uno de los conceptos más influyentes y a la vez más problemáticos de su obra, el *estado de naturaleza (state of nature)*⁴, a la luz de su concepción del conocimiento⁵. La elección de esta categoría es relativamente arbitraria, pues podría ensayarse una relectura de muchas otras o

3 Cfr. Dear, Peter, *Op. cit.*; Shapin, Steven and Schaffer, Simon. *Leviathan and the air-pump. Hobbes, Boyle and the experimental life*. Princeton University Press, Princeton, 1985; Jesseph, Douglas. *Squaring the circle. The War between Hobbes and Wallis*. Chicago University Press, Chicago, 1999; Pinnick, Cassandra. “What’s Wrong with the Strong Programme’s Case Study of the ‘Hobbes-Boyle Dispute?’”, in: Koertge, N. *A House Built on Sand*. Oxford University Press, Oxford, 1998.

4 Diferencio claramente entre estado de naturaleza (*state of nature*) y condición natural del hombre (*mankind natural condition*) que en diversas interpretaciones se entienden como equivalentes. Incluso en la traducción del Fondo de Cultura Económica ambos términos se traducen por “estado de naturaleza”, lo cual conduce a dificultades interpretativas. En el análisis del concepto de estado de naturaleza se verá por qué ambos conceptos son diferentes.

5 Este propósito constituye uno de los ejes centrales del proyecto de investigación al cual se encuentra vinculado este artículo.

incluso de su pensamiento político en general, a la luz de esta postura. Naturalmente, esta última tarea es demasiado ambiciosa para los alcances de este escrito. No obstante, considero que el estado de naturaleza, forjado por Hobbes y retomado por la mayor parte de los contractualistas posteriores, es una categoría clave para esclarecer el entramado conceptual de su filosofía política y entenderla en el contexto de su gran proyecto reformador del saber en general. En efecto, la condición natural del hombre y el estado de naturaleza son los puntos de partida de su argumentación sobre la necesidad de la construcción de la sociedad civil y el Estado⁶, el origen de su concepción del derecho natural y las leyes naturales y, a su vez, uno de los principales blancos de ataque de su pensamiento político. Con el fin de alcanzar dicho objetivo sostendré que el estado de naturaleza es una *causa* en el sentido que Hobbes le confiere en su concepción del método: de este modo, no es una antropología, una sociología, ni una descripción histórica, sino un *conjunto de condiciones* que permite comprender, a partir de una concepción de la *naturaleza* del hombre, la necesidad de creación del Estado. La sustentación de esta tesis se hará en 4 partes: (1) mostraré la concepción hobbesiana del razonamiento entendido como cálculo y, consecuentemente, la tesis de que el conocimiento es conocimiento causal que se hace con palabras; (2) posteriormente identificaré cómo el método de análisis y síntesis, reformulado en los términos de causa y efecto, se sustenta en la concepción del razonamiento y, a la vez, como la herramienta para adquirir y legitimar el conocimiento filosófico; (3) a continuación, mostraré que la investigación y demostración del Estado está regida, para Hobbes, por el método analítico-sintético y analizaré sus afirmaciones acerca del papel de la experiencia en esta investigación; (4) concluiré que, como consecuencia de la reformulación hobbesiana del método de análisis y síntesis y su aplicación a la Filosofía Civil, el estado de naturaleza aparece como *causa* y, en consecuencia, no puede atribuirse a Hobbes un pesimismo antropológico ni sociológico.

1. La razón como cálculo: el problema del conocimiento en Hobbes

Thomas Hobbes se encuentra, desde nuestra perspectiva, en un momento clave del pensamiento filosófico moderno. En efecto, su pensamiento se construye, de manera explícita, en oposición a las corrientes aristotélico-escolásticas dominantes en la época y se nutre de las ideas de sus coterráneos, particularmente de Francis Bacon y William Harvey, y de continentales destacados, como Marin

6 Con el fin de evitar la confusión del término estado cuando se usa en el sentido pre-político (estado de naturaleza) y en el sentido del constructo civil, cuando me refiera a este último lo haré en mayúscula.

Mersenne, Galileo Galilei y René Descartes⁷. Desde este punto de vista, Hobbes plantea los problemas y construye los primeros conceptos de lo que posteriormente se denominaría empirismo filosófico y que se desarrollaría en las islas británicas con Locke, Newton, Berkeley y Hume y, a la vez, reformula las categorías claves del pensamiento político en el nuevo marco del contractualismo. Cabe aclarar que estos dos aspectos del pensamiento de Hobbes no deben entenderse como proyectos distintos. Es precisamente su problematización de la distinción aristotélica entre arte y naturaleza y las consecuencias epistemológicas que dicha problematización acarrea, las que le permiten concebir el carácter social del hombre como un artificio y, por ende, inaugurar el contractualismo. De este modo, es posible hablar de estado de naturaleza y Estado como opuestos, tal como se ve claramente en su introducción a *Leviatán*:

La naturaleza, el arte por el cual Dios creó y gobierna el mundo, es imitada por el arte del hombre de tal modo, como en muchas otras cosas, en que puede construir un animal artificial (...) El Arte va aún más lejos, al imitar aquella obra racional y más excelente de la naturaleza, el hombre. Pues por el arte se crea el gran LEVIATÁN denominado REPÚBLICA, o ESTADO (en latín CIVITAS)⁸.

El proyecto de *Elementos de Filosofía*, que recogería estructuralmente todo conocimiento posible⁹ –y, de modo principal, sus fundamentos– inicia, en consecuencia, con una reflexión sobre la naturaleza del conocimiento humano. Desde el sentido claramente práctico que le otorgará Hobbes al conocimiento, se entiende entonces que el proyecto de los *Elementos* esté precedido por una investigación acerca de la capacidad humana de conocer y, posteriormente, de reproducir o crear. Los primeros seis capítulos de la primera pieza de la trilogía de los *Elementos* exponen los supuestos epistemológicos a partir de los cuales se articularán las investigaciones de Hobbes; estos supuestos son su definición de *conocimiento* (sus límites, alcances y propósitos); *el lenguaje* (su función en el conocimiento natural y civil) y *el método* analítico-sintético. Veremos que, en consideración de lo anterior, el proyecto de Hobbes desarrollará una concepción relacional del conocimiento que se derivará, a su vez, de la tesis según la cual el razonamiento es un cálculo y que apuntará a caracterizar el conocimiento como tal en virtud de su utilidad para el beneficio humano.

7 Sobre la formación de Hobbes en los contextos continentales y británicos véase Malcom, Noel. *Aspects of Hobbes*. Oxford University Press, Oxford, 2002; Skinner, Quentin. *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

8 Hobbes, Thomas. *Leviathan. With selected variants from the Latin edition of 1668*, edited, with Introduction, by Edwin Curley. Hackett, Indiana, 1994, p. 3. Pasajes semejantes se encuentran al inicio del *De Cive*, en el que discute directamente con Aristóteles su tesis de la naturaleza social del hombre. *Cfr: De Cive*, I, 1n.

9 Hobbes equipara conocimiento, en sentido estricto, con ciencia y filosofía. Estos conceptos son sinónimos para el autor.

1.1. El solipsismo de la experiencia y la apertura de la razón por el lenguaje

Constantemente se afirma que Hobbes es un empirista. Para sustentar esta afirmación se cita la bien conocida afirmación del *Leviatán* según la cual “no hay ninguna concepción en la mente de un hombre que no haya sido provocada, totalmente o en partes, en los órganos de los sentidos”¹⁰. A partir de esta cita se concluye que Hobbes está hablando de la razón como una facultad que sirve de espejo de la sensación y que refleja en su cristal lo que se “le da” por medio de los sentidos¹¹. De este modo, se acerca la teoría hobbesiana de la sensación a la de Locke y, en muchos casos, se le hace pasar por un realista ingenuo, descartando en una interpretación simplista la riqueza de matices que aún hoy, desde diversas perspectivas, siguen siendo objeto de discusión.

Cuando se mira en detalle el mecanismo que genera el conocimiento para Hobbes, se obtiene una imagen bastante diferente. Tanto en el *Leviatán* I, como en el *De Corpore* XXV, Hobbes aborda el problema de la sensación como el inicio del conocimiento filosófico o científico. La definición más completa que ofrece Hobbes la encontramos en el *De Corpore*: “*la sensación es un fantasma producido por un conato del órgano de la sensación hacia el exterior, el cual se produce, por reacción, por el conato que proviene del objeto hacia las partes*

10 L: I, 6; EW: III, 1. Cito las obras de Hobbes del siguiente modo: en primer término pongo la abreviatura de la obra, seguida del capítulo en romanos y del número de página de la edición castellana empleada; a continuación cito la abreviatura de la edición de las obras completas de Molesworth, seguida del tomo en números romanos y el número de página en arábigos, edición que he utilizado para contrastar las versiones castellanas. En los casos en que no hay traducción castellana de alguna obra o de no tenerla disponible, cito sólo la edición de Molesworth (EW). Las abreviaturas son: *Leviatán* (L), *Tratado sobre el cuerpo* (DCorp), *Tratado sobre el ciudadano* (DCiv).

11 La caracterización de la teoría del conocimiento de Hobbes en estos términos se debe principalmente a Rorty, quien lo confunde con un representacionista y lo equipara con Descartes. Cf. Rorty, Richard. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton University Press, Princeton, 1979. Incluso Hobbes mismo afirma esto: “The mind of man is a mirror capable of receiving the representation and image of all the world” (“La mente del hombre es un espejo capaz de recibir la representación e imagen de todo el mundo), en: Hobbes, Thomas. “Notes en anglais sur une rédaction ancienne de quelques chapitres du *De Corpore* – National Library of Wales, MS 5297”, in: Hobbes, Thomas. *Critique du De Mundo de Thomas White*, édition critique d’un texte inédit par Jean Jacquot et Harold Whitmore Jones. J. Vrin, Paris, 1973, p. 449. Sin embargo, un análisis cuidadoso de la teoría del conocimiento de Hobbes revela que esta metáfora es inadecuada para caracterizar la relación que se da entre el mundo y el hombre por vía de los sentidos, tal como se encuentra desarrollada de manera madura en el *De Corpore*.

internas y que permanece”¹². Esta definición nos ofrece diversos elementos: de un lado tenemos que la sensación no es la copia de algo exterior, sino un movimiento producido por *nuestro* cuerpo como respuesta a un estímulo sobre algún órgano sensorial. En consecuencia, el material del conocimiento no son los objetos o sus representaciones, sino nuestras reacciones, originadas en nuestro cuerpo, como respuesta a algún movimiento ejercido sobre los sentidos. En otras palabras, el objeto nos permanece desconocido por vía de los sentidos: afirmamos (o suponemos) su existencia por nuestra respuesta involuntaria ante ellos, pero conocer qué sean los objetos sensorialmente implicaría que la sensación efectivamente fuera un reflejo del objeto y ésta, a su vez, se reflejara en la razón¹³. En el *Leviatán* nos aclara que esta reacción, conato o esfuerzo “dirigido hacia el exterior, parece ser algo externo”¹⁴; es decir, creemos recibir información del objeto como tal cuando, según Hobbes, percibimos *nuestra* reacción ante el objeto. Por ejemplo, la luz o los colores de los objetos no están en los objetos, sino en nuestros ojos, pues de lo contrario “no podrían separarse por medio de espejos en la reflexión”, de donde se concluye que: “la cosa vista se encuentra en una parte y la apariencia en otra”¹⁵.

De acuerdo con lo anterior, puede afirmarse que la sensación no nos proporciona un acceso directo a los objetos ni, mucho menos, el conocimiento de los mismos; todo contacto con el mundo está mediado por nuestras actividades como seres sentientes. De modo que la sensación no constituye sino el punto de partida del conocimiento, en el sentido en el que pone en funcionamiento el mecanismo que lo produce: “El inicio de la filosofía se da por el sentido”¹⁶. En el proceso de conocimiento, a la sensación le sigue la imaginación¹⁷. Para Hobbes ésta es “una

12 *DCorp*: XXV, 299; *OL*: I, 319.

13 De manera semejante a la idea cartesiana expuestas en las *Reglas para la dirección del espíritu*: “Así pues se ha de pensar, en primer lugar, que todos los sentidos externos, en cuanto son partes del cuerpo, aunque los apliquemos a los objetos por medio de una acción, es decir, mediante un movimiento local, sin embargo, sienten propiamente por pasión, del mismo modo que la cera recibe la figura del sello. *Y no se ha de pensar que esto se dice por analogía, sino que se debe concebir absolutamente del mismo modo, que la figura externa del cuerpo sentiente es realmente modificada por el objeto, como la que hay en la superficie de la cera es modificada por el sello*”. Descartes, René (1996 [1628]), *Reglas para la dirección del espíritu*, introducción, traducción y notas de Juan Manuel Navarro Cordón, Madrid, Alianza, pp. 117-118 (énfasis añadido).

14 *L*: I, 6-7; *EW*: III, 2.

15 *L*: I, 7; *EW*: III, 2.

16 “*Initium philosophiæ a sensu*”, Hobbes, Thomas. “Notes pour la ‘logica’ et la ‘philosophia prima’ du *De corpore*. Manuscrit autographe de Thomas Hobbes – Chastworth, collection du Duc de Devonshire”, in: Hobbes, Thomas. *Critique du De Mundo*, *Op. cit.*, p. 461.

17 La sensación es un concepto central en la teoría del conocimiento de Hobbes que, en conjunción con una aplicación del principio de la uniformidad del movimiento, genera definiciones derivadas de otros conceptos claves como la imaginación y la memoria. En el *Leviatán* introduce el papel

sensación languidecida o debilitada por la desaparición del objeto¹⁸. Junto con ésta, aparecen otros conceptos asociados, como los de memoria y ensueño. Éstos son los principales procesos que intervienen en la percepción sensible de un objeto y se refieren al proceso interno que desencadena la sensación y cuya explicación última es la permanencia de diversos movimientos en el cuerpo del hombre. Pero las sensaciones no son discretas sino continuas, es decir, no se presentan aisladamente sino en un conjunto. De ahí que para Hobbes, pensar en algo remita inmediatamente a otra cosa; en consecuencia habla de *series de representaciones*¹⁹. Estas series son de dos tipos. Las primeras carecen de orientación; en ellas, las representaciones se suceden sin dirigirse a algún fin y se rigen por relaciones de contigüidad y semejanza²⁰. En contraposición, en el discurso dirigido las representaciones se organizan en torno a un fin o deseo. Al respecto, Hobbes comenta que

[d]el deseo surge el pensamiento de algunos medios que hemos visto producir efectos análogos a aquellos que perseguimos; del pensamiento de estos efectos brota la idea de los medios conducentes a ese fin y así sucesivamente hasta que llegamos a algún comienzo que está dentro de nuestras posibilidades²¹.

Es decir, la serie de las representaciones puede copiar el orden de aparición de la sensación, puede organizarse por relaciones de contigüidad y semejanza, o puede orientarse de acuerdo con un propósito. En este último caso, la orientación puede darse en dos direcciones: “cuando tratamos de inquirir las causas o medios

de la imaginación de la mano del principio de inercia: “Cuando una cosa se pone una vez en movimiento, se mueve eternamente (a menos que algo se lo impida); y el obstáculo que encuentra no puede detener ese movimiento en un instante, sino con el transcurso del tiempo, y por grados. Y del mismo modo que vemos en el agua cómo, cuando el viento cesa, las olas continúan batiendo durante un espacio de tiempo, así ocurre también con el movimiento que tiene lugar en las partes internas del hombre cuando ve, sueña, etc. En efecto, aun después que el objeto ha sido apartado de nosotros, si cerramos los ojos, seguiremos reteniendo una imagen de la cosa vista, aunque menos precisa que cuando la veíamos” (*L*: II, 9; *EW*: III, 3-4).

18 *DCorp*: XXV, 302; *OL*: I, 323.

19 Esto supone, además, que el conocimiento de un objeto se da en el tiempo cuando construimos un objeto por medio de la asociación de diferentes sensaciones. Cf. Pettit, Philip. *Made with Words. Hobbes on language, mind and politics*. Princeton University Press, Princeton, 2008, pp. 9-24.

20 Hobbes plantea el siguiente caso: “[E]n un coloquio acerca de nuestra guerra civil presente ¿qué cosa sería más desatinada, en apariencia, que preguntar (como alguien lo hizo) cuál era el valor de un denario romano? Aun así, la coherencia, a juicio mío, era bastante evidente, porque el pensamiento de la guerra traía consigo el de la entrega del rey a sus enemigos; este pensamiento sugería el de la entrega de Cristo; ésta, a su vez, el de los treinta denarios que fue el precio de aquella traición: fácilmente se infiere de aquí aquella maliciosa cuestión” (*L*: III, 17; *EW*: III, 12-13).

21 *L*: III, 17; *EW*: III, 13.

que producen un efecto imaginado. . . . Otra cuando, imaginando una cosa cualquiera, tratamos de determinar los efectos posibles que se pueden producir con ella; es decir, imaginar lo que podemos hacer con una cosa cuando la tenemos”²².

A partir de este encadenamiento de representaciones, el hombre es capaz de prever faliblemente *acontecimientos* futuros. Esta predicción, de ninguna manera, se acerca a nuestra concepción de la predicción científica. Para Hobbes consiste simplemente en la asociación de sucesiones de acontecimientos anteriores con acontecimientos presentes que nos permiten *esperar* resultados semejantes. En este sentido, la experiencia no es una sensación puntual, actual, sino más bien la acumulación de series de representaciones de la memoria. De este modo, cuando se presente una percepción particular (por ejemplo, la nube gris) podremos *esperar* otra percepción (la lluvia) basándonos en relaciones de contigüidad establecidas anteriormente. Hobbes denomina *prudencia* esta capacidad de esperar resultados semejantes a partir de situaciones semejantes. Sin embargo, en sentido estricto, la prudencia no es conocimiento “al no ser sino la expectación de cosas semejantes a las que ya hemos experimentado”²³. Por esta razón, “no es la prudencia la que distingue al hombre de la bestia. Hay animales que teniendo un año, observan más y persiguen lo que es bueno para ellos con mayor prudencia que lo que puede hacerlo un niño a los diez”²⁴.

¿Debido a que la sensación actual es limitada y la experiencia se constituye a partir del proceso que aquella inicia en la constitución sensorial (que desencadena la imaginación y la memoria), el hombre se vale de *signos* que son marcas por medio de las cuales establece relaciones y puede *recordar* o *comunicar* a otros sus series de representaciones. Estos pueden ser *naturales*, como la nube, que se emplea como *signo* de que va a llover y, a su vez, la lluvia es el signo de la nube que la precede²⁵. Esto de ninguna manera quiere decir que la nube *implique* la lluvia: sólo que el hombre la *asume* como signo de tal. Los signos pueden ser también *arbitrarios*, y responden a las convenciones por medio de las cuales los hombres se comunican unos a otros; por ejemplo “una hiedra colgante para significar que allí se vende vino; una piedra para significar los límites de un campo”²⁶. El último tipo de signo es el lenguaje, un artificio que consiste en “palabras coordinadas de cierta forma”²⁷ o en “nombres o apelaciones y en las conexiones de ellos”²⁸. Hobbes establece una

22 L: III, 17-18; EW: III, 13.

23 DCorp: I, 36; OL: I, 3.

24 L: III, 19; EW: III, 16.

25 DCorp: II, 43; OL: I, 12.

26 DCorp: II, 43; OL: I, 12.

27 DCorp: II, 43; OL: I, 12.

28 L: IV, 22; EW: III, 18.

distinción entre *nota* y *signo*: la primera se refiere a las convenciones que se utiliza un individuo para recordar una serie de representaciones; la segunda se refiere a una convención colectiva, que diversos individuos entienden y comparten con el propósito de comunicarse.

En este punto es necesario explicitar dos supuestos fundamentales del pensamiento de Hobbes: el materialismo y el nominalismo. El primero es una postura ontológica que, en manos del filósofo de Malmesbury, afirma que sólo *el cuerpo, entendido como materia, existe*. En efecto, el universo es, para Hobbes, un gran continuum de materia, desprovisto de sustancias inmateriales o espíritus, cuya actividad o cambio se genera únicamente por la diversidad de los movimientos. En este sentido, la teoría de la sensación afirma que sólo tenemos conocimiento de singulares, esto es, de entidades individuales, particulares. De este modo, no podemos, según Hobbes, afirmar la *existencia* de universales o de ideas absolutas o de categorías de las cosas como entidades independientes de las cosas. No obstante, en el proceso sensorial nos servimos de signos para recordar o comunicar; en particular, las palabras parecen remplazar las cosas e imitar la estructura del mundo. Sin embargo, para Hobbes las palabras son sonidos que *arbitrariamente* asignamos a una sensación o a una serie de percepciones. Esto quiere decir que el lenguaje no tiene una relación de correspondencia ontológica con el mundo; las palabras no *recogen* esencias, ni siquiera rasgos de las cosas. Son simplemente marcas que, por acuerdo y convención, los hombres utilizan para comunicarse.

En consecuencia, los universales pueden existir, pero solamente como artificios del lenguaje que recogen *nombres* o se refieren a otros *nombres* y permiten crear una taxonomía del mundo que, de ninguna manera, *debe* corresponderse con las cosas (si bien esto sería deseable). En el nominalismo hobbesiano, los nombres, en primera instancia, denominan singulares, esto es, cuerpos particulares (como Pedro, Juan, este hombre, este árbol); en segundo lugar, pueden denominar clases o rasgos que consideramos que son comunes a varias cosas (como hombre, caballo, animal); finalmente pueden denominar universales por medio de partículas que acompañan a los nombres (como todo, cualquiera, algo)²⁹. En este contexto, siempre es necesario recordar que los nombres siempre tienen relación con lo nombrado, pero que esta relación es *arbitraria* y que, a su vez, lo nombrado pueden ser otros nombres³⁰. Cuando decimos “todos los hombres” esto no quiere decir que *exista* en la naturaleza tal cosa a la que nos referimos, sino más bien que por medio del

29 L: IV, 22-26; EW: III, 21-23; DCorp, II, 44-49; OL: I, 14-17.

30 DCorp: II, 45; OL: I, 16.

lenguaje reunimos un conjunto (en este caso de “todos”) de cosas particulares que satisfacen ciertas características que, según los hablantes, se denominan “hombres” (como podrían denominarse también “bilitri” o “gavagai”, siempre y cuando este sonido traiga a la mente de los hablantes percepciones semejantes).

Las características hasta ahora mencionadas del hombre nos muestran los rasgos de esta *máquina*: es un sujeto de sensaciones, con imaginación y memoria, capaz de orientarse en el mundo por medio de la *prudencia*. Hasta este punto, es un *cuero* (material) *animal* (dotado de sensación). En cuanto ser del lenguaje se distancia de los animales y es precisamente este rasgo el que permite concebirlo como un ser que razona. Si la sensación sólo le permite acercarse a los particulares y conocer únicamente su reacción ante los movimientos de cosas externas sobre sus órganos sensoriales, el lenguaje, como artificio, le permite superar esta frontera y operar con categorías más amplias, esto es, generales y universales.

En el caso de Hobbes, la comprensión del lenguaje y su papel en el conocimiento requiere de un contexto más amplio que la reflexión misma sobre el lenguaje, pues la manera como operamos con las palabras es una muestra del funcionamiento de la razón. Razonar es una actividad propia de los hombres que Hobbes explica como “*hallar la suma de varias cosas añadidas o conocer lo que queda cuando de una cosa se quita otra*”³¹. Este procedimiento, de ninguna manera, se identifica de manera exclusiva con la producción de conocimiento. Sumar y restar constituyen el *funcionamiento* natural de la razón. Pero ¿qué quiere decir *sumar* y *restar*? ¿Cómo se puede extender este procedimiento, claramente tomado de las matemáticas, a toda forma de razonamiento?

A mi modo de ver, esta explicación matemática de la razón revela dos rasgos esenciales de la concepción hobbesiana del conocimiento: encontramos que sumar y restar son operaciones en las que *relacionamos elementos*, es decir, en las que establecemos conexiones entre partes y conjuntos. En otras palabras, la suma sería la relación de los elementos con miras a indagar cómo componen una totalidad, mientras que la resta sería la sustracción de los elementos de la totalidad. Hobbes explica el funcionamiento de la razón como una facultad que opera de manera análoga a los procedimientos básicos de la aritmética, sirviéndose del modelo mecanicista³². En consecuencia, el conocimiento no es una *percepción*, ni una

31 *DCorp*: I, 36; *OL*: I, 3.

32 Una de las herramientas más poderosas para la amplia aceptación que recibió el mecanicismo fue la concepción de las máquinas como conjuntos de partes, de modo que si se estudiaban las partes y su funcionamiento por separado, se podría alcanzar una comprensión de totalidades complejas. Hobbes mismo se sirve de esta metáfora para la investigación del Estado, tal como

revelación, en tanto procesos instantáneos, sino una *construcción humana* elaborada a partir de los “fantasmas” de la sensación. En este sentido, la serie de percepciones puede traducirse en palabras y construir un discurso siguiendo los principios del razonamiento, es decir, adición y sustracción.

La razón, como calculadora, opera en tres niveles: en la percepción sensible, en el lenguaje y en la filosofía. En el primer caso, sucede cuando percibimos *algo* y vamos añadiendo accidentes a eso percibido, de acuerdo con diferentes sensaciones que se van presentando sucesivamente³³. En el caso del lenguaje, Hobbes expone una teoría del uso correcto del lenguaje que va desde los términos, pasando por las oraciones, hasta el silogismo. En estas construcciones se evidencia cómo se aplican la suma y la resta cuando se dice “X es Y”, con el fin de sumar las propiedades de un cuerpo en el lenguaje hasta construir definiciones como la de hombre, mencionada anteriormente. En este sentido, el lenguaje permite operar con *términos* que pueden ser generales y universales y, de este modo, superar el estrecho margen de la singularidad de la sensación.

La aplicación del razonamiento a la filosofía, entendida como el grado máximo de conocimiento al cual puede aspirarse, supone una sofisticación de las operaciones básicas de suma y resta.

1.2. El método de análisis y síntesis y la filosofía: el conocimiento como relación causal

A diferencia del conocimiento de hecho, que nos proporciona la descripción de una situación actual subsidiaria de la sensación y que puede expresarse en el lenguaje en modo indicativo, el conocimiento filosófico es, para Hobbes, un conocimiento de *relaciones*. Este punto, tal vez uno de los más desatendidos por

veremos más adelante: “Una cosa se conoce mejor a partir de aquello que la constituye. Ya que como sucede en un reloj mecánico o en cualquier otra máquina algo más complicada, que sólo se puede conocer cuál sea la función de cada pieza y de cada rueda si se desmonta y se examina por separado la materia, la forma y el movimiento de cada parte, de igual manera, al investigar el derecho del Estado...” (*DCiv*: Prefacio al lector, 7; *OL*: II, 145-146).

- 33 Así lo expone en el *De Corpore*: “Si alguien ve a lo lejos algo oscuro, aun sin intervenir término alguno, tiene sin embargo la misma idea de esa cosa que la que tiene cuando dice, con intervención de términos, que esa cosa es un *cuerpo*. Y después de acercarse algo más y de comprobar que esa cosa, de forma cierta, ahora se encuentra en un lugar y después en otro, tendrá la misma idea nueva que la que tiene cuando a tal cosa la llama *animada*. Por último, cuando al estar más cerca vea su figura y oiga su voz y contemple las demás cosas que son signos de un animal racional, adquiere una tercera idea, aunque su nombre no exista todavía; es decir, aquella por la cual decimos que algo es *racional*. Finalmente, cuando concibe el conjunto de la cosa ya vista plena y distintamente, aquella idea se compone de las precedentes y, de esta forma, la mente combina dichas ideas en el mismo orden en el que en la oración se combinan estos nombres separados: *cuerpo*, *animado*, *racional*, en un nombre único, o sea, *hombre*” (*DCorp*: I, 36-37; *OL*: I, 3-4)

parte de los estudiosos de la revolución científica, revela las diferencias del filósofo de Malmesbury con la corriente experimentalista de Robert Boyle y la *Royal Society*, para quienes el conocimiento de hecho, proporcionado por una descripción puntual y des-subjetivizada de un suceso puntual, constituye el modelo más fiable de conocer el mundo³⁴.

El conocimiento filosófico³⁵ es, para Hobbes, “*el conocimiento de los efectos o fenómenos por el conocimiento de sus causas o generaciones y, a la vez, de las generaciones que pueda haber, por el conocimiento de los efectos, mediante un razonamiento correcto*”³⁶. Tal como puede apreciarse, la definición es dual: puede conocerse el efecto por la causa o la causa por el efecto. Sea cual sea la dirección, lo importante es que esta definición de conocimiento, teniendo en cuenta el nominalismo mencionado, abandona toda pretensión de realismo y, tal como veremos, desemboca en un utilitarismo, que es más claro en el caso de la filosofía natural que en las demás ciencias. Por lo pronto, vale destacar que el conocimiento filosófico es, en primer término, conocimiento de las relaciones entre los elementos, entre causa y efecto. El conocimiento, en consecuencia, no consiste en la *descripción* de un fenómeno o efecto, sino en la *enumeración* de los factores que intervienen en su generación los cuales, reunidos, constituyen su causa. Ésta, para Hobbes, no es causa en un sentido realista, es decir, en un sentido *originario*, sino más bien en un sentido mecanicista, esto es, *generativo o productivo*. Éste es un rasgo claro del mecanicismo de Hobbes, pues no se pregunta por el origen de los efectos, sino por los elementos (entre los cuales debe estar siempre el movimiento)³⁷ que coinciden para que se siga un efecto³⁸.

34 Hobbes sostiene una acalorada polémica con Robert Boyle a propósito de la publicación, por parte de este último, de sus *New experiments physico-mechanical touching the spring of air* (1660), al cual Hobbes responde con su *Dialogus Physicus* (1661). El punto principal de la polémica es que para Hobbes el conocimiento es condicional, mientras que para Boyle es descriptivo y califica la concepción hobbesiana como conjeturas o hipótesis explicativas, pero no como conocimiento. Hobbes concede esto, al menos en el campo de la filosofía natural, pero en la geometría y en la ciencia civil afirma la certeza. Boyle disiente. Hasta ahora, el mejor estudio al respecto es el de Shapin, Steven & Schaffer, Simon. *Leviathan and the Air Pump. Hobbes, Boyle and the experimental life*. Princeton University Press, Princeton, 1985; para una crítica sugestiva de este estudio véase Jesseph, Douglas. *Squaring the circle. The war between Hobbes and Wallis*. Chicago University Press, Chicago, 1999.

35 En el *Leviatán* Hobbes habla de conocimiento en estos dos sentidos (el filosófico y el de hecho), en el capítulo IX. Sin embargo, en el *De Corpore* reserva el término conocimiento a la filosofía.

36 *DCorp*: I, 36; *OL*: I, 2.

37 En el mecanicismo hobbesiano, todo cambio es producto de un movimiento. Cambio sin movimiento es, para los modernos, una noción oscura y escolástica, absolutamente inaceptable. Por tal razón, para Hobbes, todo efecto tiene que ser la consecuencia de algún movimiento.

38 “No hay efecto de la naturaleza cuya causa no consista en algún movimiento. Pues si todas las cosas permanecen o se mueven, como tales, aparecerán también, como tales. Esta máxima

La causa es, para Hobbes, causa *íntegra* o *integral*, en el sentido en el que debe recoger *todos* los elementos que intervienen, en el agente y en el paciente, en la producción de un efecto. En este sentido, la causa no es un solo elemento singular y discreto, sino un conjunto de factores. Hobbes resalta que esta causa íntegra es causa suficiente para producir el efecto; precisamente en el momento en que se produce el efecto, la causa se hace íntegra. En otras palabras, la producción del efecto muestra el carácter integral de la causa³⁹.

A mi modo de ver, esta concepción de causalidad, claramente diferente de la aristotélica, es la consecuencia de la finalidad que Hobbes atribuye a la filosofía. Incluso a diferencia de muchos autores del siglo XVII, que aspiraban encontrar un método para agotar la realidad en la ciencia y descubrir el auténtico mecanismo detrás del universo o su creador, la filosofía para Hobbes, en todos sus niveles, está encaminada al *bienestar humano*, no a la satisfacción de la curiosidad humana ni a la exaltación de Dios por sus obras. Así lo afirma, de manera contundente, en el *De Corpore*:

El fin o el objeto de la filosofía es que podamos utilizar efectos previstos para nuestra conveniencia (*ad commoda nostra*), o que una vez conocidos esos efectos por la mente por la aplicación de unos cuerpos a otros, se produzcan efectos similares en la medida en que la fuerza humana y la materia de las cosas lo permitan, mediante el trabajos de los hombres, para los usos de la vida humana⁴⁰.

Con esta anotación se esclarece por qué Hobbes no habla de razonamiento verdadero o de ciencia verdadera, sino de conocimientos *correctos*. Debe aclararse, no obstante, que esto no quiere decir que toda la ciencia sea una invención arbitraria, sino que está sometida a la falibilidad humana, a las limitaciones de la sensación y a la convencionalidad del lenguaje.

El conocimiento correcto se construye en consonancia con la razón humana. Si en el nivel de la sensación la mente opera como calculadora (en el sentido en que suma y resta) con el fin de identificar objetos y esperar consecuencias por la experiencia (prudencia), en el nivel de la filosofía el cálculo se sofisticaba con miras a satisfacer el nivel de generalidad o universalidad requerido de conocimiento

asegura al hombre que, cuando alguna otra cosa se asigna como causa natural, además del movimiento que es capaz de producir el efecto, la causa es falsa". Hobbes, Thomas. "Maeximes necessary for those yt from ye sight of an Effect, shall endeavor to assign its Naturall Cause", Royal Society, Classified Papers IV (1), N° 30 in: Jesseph, Douglas. "Hobbes and the method of natural science" in: Sorell, Tom (ed.) *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 90.

39 *DCorp*: IX, 112; *OL*: I, 107.

40 *DCorp*: I, 38; *OL*: I, 6.

filosófico. La sofisticación de estas operaciones fundamentales son los procesos de análisis y síntesis que constituyen la respuesta a las dos formas posibles de indagación filosófica (del efecto a la causa y de la causa al efecto).

El análisis y la síntesis, cómo métodos de resolución y demostración de problemas tienen un largo historial que antecede por mucho el siglo XVII⁴¹. En manos de Hobbes, se convierten en una herramienta que se deriva del funcionamiento natural de la razón y, en esa medida, es aplicable a todo saber posible. El análisis es la sofisticación de la sustracción, en tanto a partir de un fenómeno o efecto, inquirimos por las causas que lo generaron. La síntesis, al contrario, parte de las causas e investiga qué efectos se siguen de las mismas. Detengámonos en este punto.

Para Hobbes, el método analítico y el sintético parten de lo conocido. En el primer caso, es el efecto; en el segundo, la causa. En el método analítico, el efecto o lo conocido son cosas sensibles y, en este sentido, constituyen una totalidad que es más clara que sus partes. Esto quiere decir que la sensación nos proporciona un fantasma o representación como una totalidad; por medio del método analítico podemos investigar cuáles son las partes y, a su vez, las causas de sus partes⁴². A partir de esta *resolución* podemos entender los elementos que componen algo y, por medio de la síntesis, recomponerlo. En el caso de la síntesis, se parte de una causa. Pero a una causa pueden añadirse diversos elementos, con el fin de investigar qué pueden producir. Por ejemplo, si al punto añado movimiento rectilíneo obtengo una recta. Si a esta recta añado movimiento rectilíneo puedo obtener un plano, y así sucesivamente en el caso de la geometría.

El método de análisis, que partiría de una totalidad, descompondría las partes de la misma hasta terminar en definiciones simples que, recompuestas en la síntesis, nos devolverían a la totalidad, con la diferencia que en esta última síntesis estaríamos comprendiendo la relación de las partes que componen el todo. De esto se desprende que el método analítico es un método de investigación, que nos lleva desde una totalidad confusa –en el sentido en el que no entendemos la relación de las partes– al esclarecimiento de sus componentes y su relación, mientras que el método sintético es demostrativo y nos expone, con la certeza de la deducción, el modo en que de la conjunción de ciertas partes o accidentes se siguen ciertos efectos, hasta lograr una totalidad o conjunto.

41 Al respecto, es útil la recapitulación que hace Douglas Jesseph. *Squaring the circle*, *Op. Cit.*, pp. 224-240.

42 Hobbes aclara que las partes no son las partes materiales sino las partes de la naturaleza de las cosas, es decir, los accidentes que combinados, constituyen algo (*DCorp*: VI, 77; *OL*: I, 60).

En el esquema de las ciencias que Hobbes presenta en el *De Corpore*, la aplicación de los diversos métodos otorga diferentes niveles epistemológicos. En cuanto a la geometría, partimos de las causas que son definiciones de las que nadie pueda dudar, debido a su carácter evidente. Y es el hombre quien imprime el *movimiento* para generar el efecto. En este sentido, la geometría es una construcción humana en la que, tanto la causa como el efecto, nos son conocidos con certeza. Para Hobbes, de un punto y un movimiento rectilíneo se sigue una recta; y a la vez, la recta *sólo* pudo generarse de un punto y un movimiento rectilíneo. En el caso de la filosofía natural, en la que se investigan las causas de los fenómenos, el problema es más complejo. Para la investigación de la naturaleza no disponemos de un conocimiento de los objetos: sólo de nuestras percepciones de ellos. De este modo, no podemos conocer con certeza la generación de las representaciones, es decir, el objeto; sólo podemos reconstruir su generación de manera *probable* y siguiendo los fantasmas proporcionados por la sensación en el espacio y el tiempo⁴³. Así mismo, cuando tratamos con las causas del movimiento de cosas exteriores a nosotros (como los astros) sólo podemos servirnos de hipótesis probables, pero nunca conocemos la generación precisa de esos fenómenos⁴⁴. En este contexto, la filosofía civil o ciencia del estado goza, para Hobbes, de un estatuto de certeza idéntico al de la geometría. En efecto, al sernos conocida la causa (el hombre) y el efecto (el estado), y al ser nosotros mismos los generadores del efecto (el contrato por la voluntad), de esta ciencia se esperaría *certeza* y no *probabilidad*.

Pero la filosofía civil reviste otra singularidad: a ella, según Hobbes, se puede acceder por el método analítico, partiendo de la experiencia y la introspección, o por el método sintético, en la derivación general de las demás ciencias, partiendo de definiciones. Esto quiere decir que para conocer las causas del estado no hay

43 La probabilidad del conocimiento está soportada, en el caso de Hobbes, por su voluntarismo teológico: “Los principios de la física, a diferencia de las definiciones y los axiomas de las matemáticas que son sumamente ciertos, son supuestos. Pues la creación de la naturaleza por el mismo Dios, la cual pudo realizar de muchas maneras, nada le impide”. *Problemata Physica*, OL: IV, 299.

44 “Ahora abordo ya otra parte en la que trato, a partir de los fenómenos o los efectos de la naturaleza que nos son conocidos por los sentidos, de un modo de investigar según el cual no digo que se hayan generado sino que se han podido generar. Por lo tanto, los principios de los que depende lo que sigue no los establecemos nosotros ni los formulamos universalmente, como las definiciones, sino que los observamos como puestos en las cosas mismas por el creador de la naturaleza, y no hacemos uso de ellos de una manera universal sino singular. Y éstos no necesitan teoremas sino únicamente muestran la posibilidad de alguna generación, pero no prescindiendo de las proposiciones universales demostradas más arriba” (*DCorp*: XXV, 298; *OL*: I, 318).

que ser un geómetra: sus principios son evidentes e independientes (como los de la geometría) y pueden ser conocidos por cualquiera que razone correctamente, bien sea que parta de otras ciencias o de *su* propia experiencia⁴⁵.

2. La ciencia civil o la política de Hobbes: análisis y síntesis en la investigación del estado de naturaleza

Los supuestos anteriores estructuran epistemológicamente la investigación hobbesiana del estado y le trazan exigencias previas que la filosofía civil pretende cumplir. A mi modo de ver, son estos supuestos los que permiten a Hobbes ubicar su proyecto en el contexto de la nueva ciencia, tal como lo afirma en la carta dedicatoria al *De Corpore*. Allí, refiere que la astronomía no es más antigua que Copérnico, la física no más que Galileo y el estudio del cuerpo humano no más que Harvey. Además, comenta que los avances realizados

en un tiempo muy corto, por Johannes Kepler, Petrus Gassendi y Marin Mersenne, promovieron de forma extraordinaria la Astronomía y la Física universales (...) La física, por lo tanto, es algo muy reciente. Pero la Filosofía Civil lo es mucho más aún, ya que no es más antigua (y esto lo digo por haber sido maltratada, y para que sepan mis detractores lo poco que han conseguido) que el libro que escribí sobre *El Ciudadano*⁴⁶.

Esta afirmación nos proporciona un elemento importante: cuando Hobbes se ubica como el fundador de la filosofía civil (a la que, no obstante, le reconoce una larga pre-historia) lo hace como autor del *De Cive*, no del *Leviatán*. De ahí, a mi modo de ver, es posible concluir que la exposición oficial de su filosofía civil se encuentra en la tercera parte de sus *Elementos de Filosofía* y no en el *Leviatán*. Esto no quiere decir que esta última obra no sea de importancia: en efecto, el impacto que tuvo en su propia época es considerable⁴⁷. Sin embargo, en sentido estricto, el *De Cive* conserva la estructura argumentativa del proyecto de los *Elementos* y, tal como afirma en el *De Corpore* VI, 7, la exposición está libre de las consideraciones de la filosofía moral (reservadas para el *De Homine*) y se introduce de inmediato en el principio de la filosofía civil, a saber, la condición natural del hombre.

45 *DCorp*: VI, 81; *OL*: I, 65.

46 *DCorp*: Dedicatoria, 29; *OL*: I, s.n.

47 Cf. Mintz, Samuel. *The Haunting of Leviathan. Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*. Thoemmes Press, London, 1962. Para una lectura diferente, confróntese Skinner, Quentin. *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*, *Op. cit.*

En contraposición a lo anterior, el *Leviatán* comienza con una exposición de la dotación natural del hombre (sensación, imaginación, lenguaje y razón) y de su respuesta ante el mundo como medio de orientación para la supervivencia (las pasiones). Estas investigaciones aparecen en la trilogía, pero en los capítulos X, XI y XII del *De Homine*. A mi modo de ver, la separabilidad de los principios de la filosofía civil de la filosofía moral no se evidencia en el *Leviatán*, cómo sí sucede en el *De Cive*, aunque éste comienza con una *mención* (más no exposición) de la dotación natural del hombre.

2.1. El estado de naturaleza: la condición natural del hombre y la guerra de todos contra todos

Tal como afirma en el “Prefacio al lector” del *De Cive*, el punto de partida de la ciencia del estado, siguiendo el método que se propone en tal obra, es

que la condición de los hombres es tal, por naturaleza, que si no existe el miedo a un poder común que los reprima, desconfiarán los unos de los otros y se temerán mutuamente y que al ver que todos pueden protegerse con sus propias fuerzas con derecho, entonces necesariamente lo harán⁴⁸.

Detengámonos en estas afirmaciones. Tradicionalmente se afirma que para Hobbes la condición natural del hombre es que sea un lobo para el hombre, basándose en esa famosa cita que introduce al comienzo del de *De Cive*. Sin embargo, del mismo modo que lo expone en el *Leviatán*, la investigación sobre el principio de la sociedad es escalonada, progresiva. A mi modo de leer el pasaje anterior, Hobbes no dice que la condición natural de los hombres sea beligerante. Sólo afirma que “es tal” que bajo un conjunto de condiciones (“que si no existe el miedo a un poder común”) se presenta beligerante.

Hobbes utiliza el término “natural” que, por lo general, en sus obras, hace referencia a la clásica oposición con lo artificial, entendiendo por lo primero aquello que es producto de la naturaleza sin intervención del hombre y por esto último aquello en lo que éste interviene, como imitador de la creación⁴⁹. De este modo, la “condición natural del hombre” hará referencia a su constitución corporal, como ser dotado de “fuerza corporal, experiencia, razón y pasión”⁵⁰ sin tener en cuenta nada más que esto. De la condición natural del hombre, cuando más, se puede concluir que en términos generales, los hombres son *iguales*. Esta lectura se ve

48 *DCiv*: Prefacio al lector, 7-8; *OL*: II, s.n.

49 *DCorp*: Al lector, 33; *OL*: I, s.n.

50 *DCiv*: I, 14; *OL*: II, 157.

confirmada por la anotación que introduce en el capítulo VIII del *De Cive*, cuando retoma el “estado de naturaleza” y afirma: “Si volvemos nuevamente al estado de naturaleza y consideramos a los hombres como si hubieran surgido súbitamente de la tierra (como hongos), y se hubieran hecho adultos sin ninguna obligación de unos con otros”⁵¹. A mi modo de ver, esta acotación aclara que la condición natural del hombre es su constitución como ser humano, tanto en el “estado de naturaleza” como fuera de él, esto es, en la sociedad civil⁵².

Esta caracterización del ser humano pertenece a la “filosofía moral”, es decir, a la consideración sobre “los movimientos de las mentes”⁵³ y no a la filosofía civil. Por esta razón, Hobbes no comienza el *De Cive* como el *Leviatán*, a saber, caracterizando la dotación natural del hombre: sus capacidades, límites y alcances. No obstante, comienza retomando esta concepción como “el principio de la doctrina siguiente”⁵⁴. Si tenemos en cuenta que un principio es un punto de partida, que no necesariamente debe legitimarse en la doctrina sino que su certeza puede venir dada desde fuera, entonces entendemos por qué no es necesaria la investigación sobre la constitución individual del hombre en este punto. No obstante, Hobbes considera que este principio es “universalmente conocido por experiencia y no negado por nadie”⁵⁵. Desde mi análisis, lo que el lector debe conceder no es el estado de guerra de todos contra todos, sino que cada hombre tiene la dotación natural mencionada, es decir, la condición natural del hombre y, en consecuencia, asentir a la igualdad. Lo que sí debe justificarse son las condiciones que se introducen para que la condición natural del hombre desemboque en el estado de naturaleza.

De la constitución natural de los hombres *se sigue* su igualdad. Esta igualdad surge de que todos, “como hongos”, cuentan por naturaleza con las mismas capacidades para obtener lo que desean⁵⁶. Las pequeñas desigualdades entre fuerza corporal se ven subsanadas, según Hobbes, por un ingenio más agudo, por poner un ejemplo, de modo que en general podrían considerarse iguales. De esta igualdad *se sigue* el miedo. Ahora bien, debido a que cada hombre procura su supervivencia y bienestar, puede encontrarse con el otro en esta búsqueda, y tomar lo que otro considera propio. De este modo, el agredido se defenderá, buscando su propio

51 *DCiv*: VIII, 78; *OL*: II, 249.

52 Diferencia condición natural del hombre (*man's natural condition*) de estado de naturaleza (*state of nature*) que los traductores al español suelen equiparar. La condición natural del hombre se mantiene incluso en el Estado, mientras el estado de naturaleza es únicamente la situación de varios hombres previa a la existencia del Estado.

53 *DCorp*: VI, 80; *OL*: I, 64.

54 *DCiv*: I, 14; *OL*: II, 157.

55 *DCiv*: Prefacio al lector, 7; *OL*: II, s.n.

56 *DCiv*: I, 17; *OL*: II, 159.

bienestar. La *propiedad*, en el estado de naturaleza, se define por el triunfo del más fuerte o por la posesión efectiva, lo cual, debido a la igualdad natural, sólo puede decidirse en el combate. Por su constitución natural (sus pasiones), los hombres buscarán lo que es bueno, esto es, lo que los preserve en la vida y evitarán lo que es malo, de modo que cada cual procurará defender su cuerpo y lo que pueda haber conseguido para su bienestar. En este punto aparece el derecho *natural*: la libertad de emplear sus capacidades en consonancia con lo que le dicta su razón. Pero esta defensa se ve agravada porque, si aún la ley civil no ha establecido qué es de quién, entonces por naturaleza *todo corresponde a todos*. De manera necesaria, para Hobbes, este razonamiento concluye en una guerra de todos contra todos.

Hobbes presenta una serie de circunstancias que pueden resumirse en una concatenación lógica de la siguiente manera: 1. de algo que cualquiera puede conceder (su condición natural), si no hay artificio alguno (estado)⁵⁷, 2. tendremos que estos seres *naturales* serán iguales; a continuación 3. buscarán su supervivencia y bienestar, sin tener en cuenta al otro (debido a que los vínculos sociales son artificiales, no naturales); en esta búsqueda de supervivencia y bienestar, 4. podrán tomar lo que el otro considera como propio y, de este modo, agredirse; 5. el otro, en respuesta, se defenderá; lo anterior se hace con 6. derecho, pues no hay aún ninguna repartición (que supondría una autoridad), y además cada hombre procurará con derecho, hacer lo que bien le parece; 7. de esto se sigue una guerra entre los hombres.

A mi modo de ver, en la enumeración anterior se ve cómo para Hobbes, de la naturaleza humana, entendiendo por esta la dotación natural, *si* se suprime el poder artificial, es decir, si no se considera lo artificial, se llega al estado de guerra de todos contra todos. Esta argumentación encaja perfectamente en el orden demostrativo expuesto en la primera parte: Hobbes no dice que el origen del estado *es* tal o cual, sino que establece relaciones entre un principio que para él es innegable (y evidente, por la razón y por la experiencia) y, *sintéticamente*, extrae las consecuencias. La ciencia del estado, por ser ciencia, es *condicional*, no *absoluta*; además, se puede demostrar *a priori*.

Si consideramos que el llamado “estado de naturaleza” se compone, de una parte, de la condición humana y, de otra, de la guerra de todos contra todos, vemos

57 Esta supresión del Estado es paralela a la supresión del mundo que constituye el punto de partida de la investigación en filosofía natural, tal como se evidencia en *De Corpore*: “Un buen comienzo para la Filosofía natural lo adoptaremos (como hemos puesto de manifiesto más arriba) a partir de la privación, esto es, a partir de la ficción de la aniquilación del universo” (*DCorp*: VII, 93; *OL*: I, 82). Esta estrategia de supresión del universo se configura desde la *Crítica al De Mundo de Thomas White*.

que es un *modelo* que Hobbes emplea para determinar la necesidad, en sentido lógico, del estado. Esta lectura, a mi modo de ver, rescata el rechazo hobbesiano a fundar su ciencia del estado (y toda ciencia) en consideraciones ontológicas o absolutas. El estado de naturaleza no es una antropología ni una sociología, sino una consideración *racional* de una serie de condiciones a partir de una concepción del hombre como ser de sensación, de fuerza, de razón y de pasión. En este contexto, nada más desatinado que afirmar que para Hobbes el hombre *es* un lobo para el hombre o atribuirle un pesimismo antropológico.

La Filosofía Civil de Hobbes, en consecuencia, no se basa en una investigación ontológica del hombre, sino en una consideración del mismo como *cuerpo, animado y racional* (lo cual pretende haber demostrado en las ciencias que preceden a la civil o que puede conocerse fácilmente por experiencia). Para argumentar la necesidad del Estado *suprime* el Estado y explora *lógicamente* lo que se seguiría, teniendo en cuenta la condición natural del hombre, en tal caso. De allí se obtiene el estado de naturaleza que conduciría una extinción casi completa del hombre, lo cual es absurdo, pues *por experiencia* vemos que los hombres están agrupados en Estados (unos más perfectos que otros, pero en todos los casos sometidos a un poder común). Esta consideración preparará el camino a la otra gran tesis *lógica* de la filosofía política de Hobbes: el origen del estado en la transferencia del derecho natural del hombre en el contrato.

3. Perspectivas

He sostenido que el estado de naturaleza debe entenderse, en el contexto del pensamiento de Hobbes, como una causa íntegra que se muestra como condición suficiente para la producción del Estado. De este modo se descarta el pesimismo antropológico atribuido históricamente a Hobbes, incluso desde su época. Esta lectura se ha hecho a partir de la relación de los principios de la filosofía política de Hobbes con su concepción del conocimiento, entendido como razonamiento y que se desarrolla en el lenguaje. A su vez, es dicha concepción del conocimiento la que permite ubicar el proyecto de la Filosofía Civil o Ciencia Política de Hobbes en el contexto de la “nueva ciencia” y nos permite entenderlo en el contexto de uno de los acontecimientos culturales más significativos de la historia de occidente: la denominada Revolución Científica.

Bibliografía

1. BACON, Sir Francis (1857-1874). *The Works of Francis Bacon*, collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis, Douglas Denon Heath (facksimile-neudruck der ausgabe von Spedding, Ellis und Heath, London 1857-1874 in Vierzehn Bänden). Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstat, 1989.
2. PINNICK, Cassandra. "What's Wrong with the Strong Programme's Case Study of the 'Hobbes-Boyle Dispute'?" in: Koertge, N. *A House Built on Sand*. Oxford University Press, Oxford, 1998.
3. DEAR, Peter. *Discipline and experience. The mathematical way in the Scientific Revolution*. Chicago University Press, Chicago, 1995.
4. DESCARTES, René. *Reglas para la dirección del espíritu*, introducción, traducción y notas de Juan Manuel Navarro Cordón. Alianza editorial, Madrid, 1996 [1628].
5. GOLDSMITH, Maurice Marks. *Thomas Hobbes o la política como ciencia*. F. C. E., México, 1990.
6. HOBBS, Thomas (EW). *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, XI Vols., Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth. Bart, London, 1839-1845.
7. HOBBS, Thomas (OL). *Thomæ Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quæ latine scripsit omnia*, Studio et labore Guilielmi Molesworth, V vols. Apud Bohn, Londini, 1839-1845.
8. HOBBS, Thomas. *Critique du De Mundo de Thomas White*, édition critique d'un texte inédit par Jean Jacquot et Harold Whitmore Jones. J. Vrin, Paris, 1973.
9. HOBBS, Thomas. *Leviathan. With selected variants from the Latin edition of 1668*, edited, with Introduction, by Edwin Curley. Hackett, Indiana, 1994.
10. HOBBS, Thomas. *Tratado sobre el ciudadano*, edición de Joaquín Rodríguez Feo. Trotta, Madrid, 1999.
11. HOBBS, Thomas. *Tratado sobre el cuerpo*, introducción, traducción y notas de Joaquín Rodríguez Feo. Trotta, Madrid, 2000.

12. HOBBS, Thomas. *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, traducción y prefacio de Manuel Sánchez Sarto. F. C. E., Buenos Aires, 2005.
13. JESSEPH, Douglas. "Hobbes and the method of natural science", in: Sorell, Tom (ed.) *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
14. JESSEPH, Douglas. *Squaring the circle. The war between Hobbes and Wallis*. Chicago University Press, Chicago, 1999.
15. MACPHERSON, Crawford Brough. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford University Press, Oxford, 1967.
16. MALCOM, Noel. *Aspects of Hobbes*. Oxford University Press, Oxford, 2002.
17. PETTIT, Philip. *Made with Words. Hobbes on language, mind and politics*. Princeton University Press, Princeton, 2008.
18. ROGERS, G. A & Ryan, Alan. *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford University Press, Oxford, 1988.
19. RORTY, Richard. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton University Press, Princeton, 1979.
20. SHAPIN, Steven & SCHAFFER, Simon. *Leviathan and the Air Pump. Hobbes, Boyle and the experimental life*. Princeton University Press, Princeton, 1985.
21. SKINNER, Quentin. *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
22. ZARKA, Yves-Charles. "First philosophy and the foundation of knowledge", in: Sorell, Tom. *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 62-85.

Persona. Categoría fundamental y desafío práctico*

Person. Fundamental category and Practical Daring

Por: Andrés Saldarriaga Madrigal

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

aesaldarriaga@gmail.com

Fecha de recepción: 13 de marzo de 2009

Fecha de aprobación: 23 de abril de 2009

Resumen: *Uno de los conceptos básicos de la filosofía práctica es el de persona. Sin este concepto no se dejan pensar coherentemente cuestiones esenciales de la política, la ética, el derecho y la moral. La complejidad de la existencia humana –la cual se “resume” en que nunca se es solamente sujeto de derecho, ciudadano o heredero de una determinada tradición cultural– implica el riesgo del reduccionismo, es decir, de la explicación de lo que significa llevar la vida de una persona desde sólo una perspectiva de la existencia humana. Luego de presentar algunas de las estaciones centrales de la prehistoria y la historia del concepto de persona, el artículo ofrece algunos elementos que podrían servir para formular un concepto no reduccionista de la persona en el ámbito específico de la filosofía de la justicia social.*

Palabras clave: *Persona, Justicia social, Reduccionismo*

Abstract: *One of the basic concepts of Practical Philosophy is that of person. Without this concept some essential matters of Politics, Ethics, Law and Morality cannot be coherently thought out. The complexity of human existence – which is “summarized” in that a person is never only a subject of law, a citizen or an inheritor of a certain cultural tradition – implies the risk of reductionism, that is, of the explanation of what it means to carry out the life of a person from only one perspective of human existence. After presenting some of the central periods of Prehistory and History of the concept of person, the article offers some elements that could serve to formulate a non-reductionist concept of person in the specific realm of the Philosophy of Social Justice.*

Palabras clave: *Person, Social Justice, Reductionism.*

Introducción

El concepto de persona ha recorrido muchas y diversas estaciones, conservando siempre su poder de aclaración y explicación, pero a la vez, paradójicamente, su complejidad y su naturaleza problemática. De él se puede afirmar que hace parte del instrumental básico del pensamiento filosófico. Si bien su origen se encuentra

* El artículo recoge algunos de los resultados de la tesis doctoral que realicé en la Christian-Albrechts-Universität (Kiel, Alemania), y cuyo tema central es el vínculo sistemático entre concepto de persona y filosofía de la justicia.

fuera del ámbito de la reflexión conceptual, llegó a ocupar con el tiempo el centro sistemático de la filosofía práctica. Pensar conceptos como los de acción, libertad, virtud, dignidad, derecho o lenguaje, sin suponer en su base una concepción de la persona, o por lo menos un cierto modelo antropológico, resulta sencillamente imposible. Cada uno de estos conceptos se revela precisamente como manifestación de la existencia que el ser humano conduce de manera específica en cuanto es persona. Es por eso que se puede constatar –para mencionar sólo el caso de la filosofía política– cómo cada fundamentación filosófica del Estado social, cada interpretación del proceso de reconocimiento, cada teoría acerca de la ciudadanía, de la paz, la guerra o la justicia se basa de manera inevitable en una comprensión determinada de lo que es una persona o de lo que significa llevar una existencia como persona.

La posición básica del concepto de persona dentro de los asuntos de la filosofía práctica se explica no sólo desde una perspectiva metodológica, sino además, y quizás en primer lugar, desde un punto de vista práctico y, si se quiere, existencial: en la existencia de los seres humanos como personas es donde se manifiestan de manera más intensa la presencia o la ausencia instituciones políticas, de condiciones sociales justas, pacíficas o adecuadas al específico modo de ser humano. La filosofía práctica no se deja sin embargo resumir bajo el título de la persona, no se deja reinterpretar como pura filosofía de la persona; el concepto de persona logra en cambio resumir en sí los nudos problemáticos de la filosofía práctica.

El problema central del concepto de persona radica en los riesgos del reduccionismo: Dado que la existencia de las personas tiene lugar en ámbitos diversos y múltiples – esto quiere decir que nunca se es sólo un sujeto de conocimiento, o una persona jurídica, o el heredero de una determinada tradición cultural – la reflexión filosófica se enfrenta a una multiplicidad difícil de ordenar y de conducir de manera coherente bajo una fórmula general. Ante semejante complejo de cosas el reduccionismo aparece como una salida urgente para dar respuesta a problemas igualmente urgentes. El modo de proceder reduccionista – que si bien puede proveer alternativas más o menos útiles, y que consistente en definir la persona desde sólo un ámbito de su existencia, bien sea por ejemplo como sujeto de derecho, o como miembro de una comunidad específica, o como un egoísta racional – conduce necesariamente a la mutilación teórica de la diversidad existencial. Los resultados de una concepción de la persona de corte reduccionista dejan ver siempre esa huella de incongruencia entre los presupuestos teóricos y la persona real. El concepto de persona funge, pues, como categoría fundamental de la filosofía práctica. Expresando de otra manera esta relación profunda entre concepto de persona y las respuestas de la teoría a los desafíos de la realidad, se

puede afirmar que las capacidades, facultades y déficits con que una teoría arroja su concepto de persona terminan por determinar la naturaleza de los desarrollos de dicha teoría.

Un ejemplo paradigmático del vínculo directo entre concepto de persona y resultados teóricos lo encontramos en las construcciones de la filosofía política en torno al tema de la justicia social. Expresado como hipótesis de trabajo, este vínculo fundamental entre los conceptos de persona y justicia se deja llevar a las siguientes dos fórmulas:

1. La estructura interna de una teoría filosófica sobre la justicia social está determinada por el concepto de persona que se encuentra a la base de dicha teoría;
2. según se defina al nivel de los presupuestos básicos el concepto de persona, se determinarán luego al nivel de los resultados tanto los bienes a distribuir como la forma misma de su distribución.

Un concepto reduccionista de persona nos llevaría pues, según esto, a resultados indeseables, e incluso ilógicos, en la esfera de la distribución. La crítica del reduccionismo se convierte de esta manera en una posibilidad para subsanar las limitaciones de muchas propuestas de la filosofía de la justicia social.

Ahora bien ¿cómo se puede desarrollar el programa de una crítica al reduccionismo de las concepciones de persona? Toda crítica necesita determinados criterios para poder organizarse de manera coherente en torno a los núcleos problemáticos de la materia a tratar. En el caso específico de la filosofía de la justicia una alternativa estaría constituida por tres movimientos:

1. La postulación de modelos antropológicos fundamentales, los cuales han de servir como base para la formulación de un concepto no reduccionista de la persona;
2. la reconstrucción crítica de los presupuestos acerca de la persona que definen la base estructural de una determinada teoría de la justicia social;
3. la fase positiva, donde tendría lugar la formulación de un concepto no reduccionista de persona.

Posterior a esto se podría entonces articular de manera sistemática un vínculo entre el concepto no reduccionista de persona y la idea de justicia social, relación que por partir de una base compleja tendría quizás más y mejores perspectivas. Como

tal, esta última fase es una de las tareas más urgentes y complejas de la filosofía política contemporánea, y permanece aún como desiderátum.

El programa de una crítica al reduccionismo que aquí se presenta contiene, a parte de las dos hipótesis de trabajo principales, dos hipótesis derivadas. La primera de ellas se puede denominar la hipótesis del *esencialismo*: Ninguna antropología política puede renunciar a la idea de que a la forma específica de existencia humana le corresponden propiedades esenciales, las cuales poseen un carácter universal y son independientes de los contextos concretos en que las personas viven sus vidas. Este concepto de esencialismo se deja dividir en un esencialismo descriptivo y en uno normativo: Mientras el primero se articula como catalogación de propiedades que se pueden reconocer por una observación empírica, el segundo formula y fundamenta propiedades ideales que deberían ser o adquiridas o desarrolladas. De esta segunda forma del esencialismo normativo se deriva la hipótesis del *perfeccionabilismo*. La idea de lo que aquí se denomina perfeccionabilismo contiene la representación de un conjunto de cualidades y capacidades que el ser humano debería desarrollar y perfeccionar si quiere llevar una vida como persona. El viejo concepto de vida buena nos sirve todavía para articular esta exigencia normativa.

Un concepto no reduccionista de la persona acoge las dos tesis derivadas de la siguiente manera: Por un lado se nutre de los dos modos de esencialismo, y por otro lado se cuida de caer en una absolutización del principio del perfeccionamiento de la naturaleza humana. Mediante lo primero se podrían enfrentar problemas como los que ofrece el comienzo y el final de la vida: si en el embrión o en el enfermo terminal no se observan las facultades humanas consideradas como esenciales, el esencialismo normativo puede definir si hay allí una existencia personal en potencia o no. La confianza en el esencialismo normativo está amenazada, sin embargo, por el peligro de degenerar en una tiranía del principio del perfeccionamiento de la naturaleza humana. Una expresión extrema de ello sería la afirmación de que quien no posea un plan de vida carece de una condición mínima para ser persona. Así pues, un concepto no reduccionista de persona debe considerar ambos elementos como partes de su estructura, pero conservando frente a ellos una distancia crítica que le permita tener un contacto coherente con las condiciones reales de la existencia personal. Cómo lograr el equilibrio aquí, es un problema que aún espera ser solucionado.

A continuación se exponen, de manera más bien esquemática, algunos elementos que conformarían una crítica filosófica del reduccionismo teórico en torno al concepto de persona, en el ámbito específico del problema de la justicia social. Se presenta en primer lugar una breve prehistoria del concepto de persona,

para luego pasar a la exposición de los tres modelos antropológicos fundamentales que pueden servir de base a un concepto no reduccionista de persona. El tercer apartado ofrece por último un par de ejemplos sobre el reduccionismo en la filosofía de la justicia.

Prehistoria del concepto *persona*

A las distintas interpretaciones que ha tenido el concepto de persona les antecede una prehistoria, la cual ciertamente carece de la sistematicidad propia de la reflexión filosófica, pero que merece la atención de la filosofía por cuanto en ella se encuentran sugeridos aspectos fundamentales de la idea de persona, los cuales recibirán su determinación sistemática y su realización práctica apenas con la llegada de la modernidad. Es con Kant, por ejemplo, cuando luego de los comienzos descriptivos que nos ofrece la antropología del *Leviatán*, queda consignada de manera categórica la dignidad metafísica de la persona: En el reino de los fines todo tiene o un precio o una dignidad. Al ser humano, en cuanto que persona, le corresponde el título de la dignidad, ya que como ser racional se encuentra bajo el mandato imperativo de nunca tratarse ni a él mismo y ni a las demás personas solamente como medio, sino siempre y al mismo tiempo como un fin en sí mismo. En la definición kantiana se encuentra perfilado el componente moral esencial del concepto de persona, el cual como tal sólo constituye un aspecto de la compleja estructura de una existencia personal.

La ubicación del origen semántico del término persona tanto desde una perspectiva filosófica como desde el punto de vista del lenguaje cotidiano es asunto sólo parcialmente aclarado. De esa prehistoria citaremos sólo un par de estaciones.¹ La expresión griega πρόσωπον (literalmente “rostro, faz”, pero también “máscara, papel”) parece haber sido el origen del término latino *persona*, el cual era usado en los siguientes contextos lingüísticos:

¹ Para la prehistoria y la historia del concepto de persona véase Brassler, M. *Persona. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Reclam, Stuttgart, 1999; Fuhrmann, M. “Persona, ein römischer Rollenbegriff”, in: Marquard, O. / Stierle, K. (Hg.) *Identität. Poetik und Hermeneutik VIII*, München, 1979; Kobusch, Th. *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*. Darmstadt, 1993; Konersmann, R. “Person. Ein bedeutungsgeschichtliche Panorama”, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 2, 1993; Sturma, D. *Philosophie der Person: Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*. Paderborn, Schöningh, 1997; Sturma, D. *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*. Paderborn, Mentis, 2001; Trendelenburg, A. “Zur Geschichte des Wortes Person”, in: *Kant-Studien*, 13, 1908.

- en el teatro *persona* designaba la máscara que portaban los actores y que como tal cumplía la función de ocultar al individuo y mostrar sólo tipos ideales de subjetividad, tales como el avaro, el valiente, el ingenuo, el viejo, etc.;
- en los procesos judiciales se nombraba a las partes involucradas, es decir, al acusador, al acusado y al juez, como *personae*, en tanto constituían roles específicos predefinidos por la codificación jurídica;
- en la determinación de las funciones gramaticales, pues así como las máscaras en el teatro servían para identificar la perspectiva desde la que se hablaba, resultaba apropiado el término *persona* para designar las diversas perspectivas del discurso: primera, segunda y tercera persona;
- en el sentido figurado de rol social o institucional, ya que se trata de papeles sobreindividuales, es decir, modos generales de comportamiento que de alguna manera están sujetos a una codificación, tales como por ejemplo las figuras del padre de familia, del maestro y del líder político.

En todos estos contextos el término *persona* nombra aquello que es esencial en la idea de máscara teatral: *persona* expresa lo que se muestra en la esfera pública y, más aún, lo que por ser de carácter general es significativo. El individuo era “persona” en el momento en que encarnaba un tipo característico de comportamiento.

Resulta significativo que ni el elemento de la individualidad ni el carácter metafísico estén presentes en el origen documentado del término *persona*. Ambos serán productos de la etapa teológica de dicho concepto. Sobre todo en la fórmula de San Agustín (354 – 430) “*tres personae – una substantia*”² se encuentra la persona vinculada a un sentido metafísico y a la idea de la perseverancia en la propia individualidad a partir de una diferencia generada en el seno mismo de la identidad. Tal es la solución que ofrece Agustín al misterio de la trinidad, aquella instancia cuya estructura sobrepasa las capacidades de la razón humana y en la cual tres personas diferentes (υποστάσεις) existen como una sola esencia (οὐσίαν).

Así mismo, durante la etapa teológica queda consignada como inherente a la naturaleza de la persona la característica de la racionalidad. Boecio (480 – 524) definirá al individuo como aquello que subyace, como esencia y substancia, y por

2 *De trinitate* V 9, 10.

lo tanto, como dotado de una cualidad ontológica que lo eleva sobre aquello que es mero accidente. Esta cualidad ontológica se articula bajo la idea de una facultad específica: el hombre es persona porque es un individuo dotado de razón³.

Finalmente, Santo Tomás de Aquino (1225 – 1274), al comentar la definición de Boecio, perfilará aún más la noción de individualidad como constitutiva del concepto de persona. Individualidad significará aquí el subsistir por fuerza propia en la propia especificidad. Dicha autonomía ontológica se corresponde con la naturaleza racional de la persona, ya que es precisamente la facultad de la razón lo que asegura el tipo de libertad característica de una tal individualidad⁴.

Los tres modelos antropológicos fundamentales

La filosofía política se puede definir *grosso modo* como el conjunto de reflexiones sistemáticas sobre las condiciones y los criterios de la vida en comunidad. Dichas reflexiones se elaboran, de manera tácita o explícita, sobre la base de diversas concepciones de la naturaleza humana. Desde este punto de vista, toda filosofía política supone una antropología. Indudablemente existen más de tres modelos antropológicos en la filosofía política. Sin embargo, sólo los aquí considerados muestran la característica de ser modelos *fundamentales*, es decir, modelos en los cuales se encuentra sistematizada una dimensión basal del modo de ser específico de la persona.

Una concepción no reduccionista de la persona se basa en la coexistencia de diversos modelos antropológicos precisamente porque reconoce la complejidad de la existencia personal y porque se sirve de modelos distintos para describir y comprender dicha complejidad. La crítica del reduccionismo es posible sólo sobre la base de una aceptación de tal complejidad y de la recopilación de instrumentos que den cuenta de tal elemento.

Los tres modelos fundamentales son: el ciudadano de la polis, el *homo oeconomicus* y el sujeto moral. Detrás de cada uno se encuentra un gran nombre de la tradición filosófica: Aristóteles, Hobbes y Kant. Un estudio aislado de cada modelo no puede proveer una garantía sobre su condición de modelo fundamental. Sólo el estudio comparado, tanto entre estos modelos clásicos, así como entre ellos y algunos de los modelos contemporáneos más importantes – estableciendo de paso el significado de los modelos fundamentales para las posteriores teorizaciones de la

3 *Contra Eutychem* III 87.

4 *Summa Theologica*, cuestión 29.

filosofía de la justicia – puede darnos el dato de que los tres modelos constituyen prototipos antropológicos que recogen dimensiones irrenunciables de la existencia personal. Estas dimensiones serán las de lo bueno, lo útil y lo justo.

El aristotelismo político se nos presenta de manera reconcentrada en la fórmula que define al ser humano como un animal político por naturaleza⁵. Que el hombre sea un ser político significa que se trata de un ser que alcanza el desarrollo de su constitución esencial sólo en cuanto vive dentro de una comunidad y sólo en cuanto vive como parte activa de esa comunidad. El ciudadano aristotélico es la máxima expresión de una humanidad completamente desarrollada gracias a la existencia de condiciones institucionales favorables, las cuales cobran una sustancia ética al recoger en sí la idea de una determinada concepción del bien. La eticidad objetiva que rodea al ciudadano aristotélico, y que le da su perfil y su contenido, funge en este modelo antropológico como espacio donde se expresa la dimensión fundamental del bien, o si se quiere, como espacio donde se articula el interés existencial en la búsqueda y realización de lo bueno.

Por su parte, la antropología política del Leviatán presenta el prototipo de lo que después se conocerá como el *homo oeconomicus*. Este tipo antropológico se caracteriza por el predominio de la razón instrumental, la cual se concretiza bajo la forma de principios para la acción orientados a la maximización del beneficio propio y al aseguramiento y posterior multiplicación de los recursos destinados a la reproducción de la propia existencia. El tipo *homo oeconomicus* se encuentra ya por fuera de toda eticidad objetivada, y encuentra como único derrotero el principio de la utilidad para disminuir y dominar una situación de caos social y ontológico.

La concepción kantiana de la persona, organizada en torno a tres conceptos de personalidad, a saber, la llamada *personalitas transcendentalis* –el “yo pienso” de la unidad sintética originaria de la apercepción–, la *personalitas psychologica* –“la facultad de hacerse consciente de la identidad de sí mismo en los distintos estados de la propia existencia”⁶– y la *personalitas moralis* –“la libertad de un ser racional sometido a leyes morales”⁷– desemboca en la definición de persona como el “sujeto, cuyas acciones son *imputables*” (ibídem.). Mediante el trazado de una relación entre imputabilidad, autonomía y el concepto de ley, se logra por vez primera en la historia de la filosofía práctica una articulación sistemática entre derecho y moral: la personalidad moral, en cuanto constitución moral de la persona,

5 Aristóteles, *Política* I, 2, 1235 a 2-6.

6 Kant, I. *La metafísica de las costumbres*. Trad. de A. Cortina, J. Conill. Tecnos, Madrid, 1994, p. 223.

7 *Ibid.*

actúa como condición subjetiva de la validez objetiva del derecho. El sujeto moral es entonces la relación entre la persona del hombre, considerada como la facultad de actuar bajo la consciencia de la imputabilidad, y la personalidad moral, considerada como la facultad de autolegislación de la persona.

De manera resumida se puede afirmar lo siguiente: La dimensión de lo bueno aparece en la relación entre el ciudadano y su comunidad, y, más exactamente, como relación mediada por la idea del bien que sustenta el ser específico de esa comunidad – en esta dimensión se cristaliza el interés de la persona en el logro de una vida buena; la dimensión de lo útil aparece en la forma específica de la racionalidad instrumental propia del *homo oeconomicus*, mediante la cual se prepara y realiza la apropiación pragmática de lo necesario para la satisfacción de las necesidades y las preferencias propias; por su parte la dimensión de lo justo gana sus contornos a partir del complejo formado por las ideas de moralidad, universalidad y razón – el sujeto moral ilustra este complejo en el concepto de la personalidad moral.

Es necesario aclarar que las dimensiones fundamentales de la persona no se pueden identificar con facultades humanas, capacidades básicas o características esenciales. Capacidades y facultades tales como razón, lenguaje y sociabilidad se pueden encontrar en cada uno de los modelos, si bien de manera distinta y dotadas de diferentes funciones. El conjunto de todo aquello que se pueda considerar como capacidades y facultades básicas se encuentra presente en cada dimensión fundamental y posibilita la articulación del respectivo interés de la persona en cada una de las dimensiones. *Racionalidad* significaría desde este punto de vista no una dimensión en sí, sino la articulación adecuada de cada dimensión según su propia estructura.

El reduccionismo en la filosofía contemporánea de la justicia

En la reflexión filosófica contemporánea acerca del problema de la justicia social el reduccionismo toma la forma de una absolutización de alguna de las tres dimensiones fundamentales. Por otro lado, en tanto los modelos fundamentales ofrecen arquetipos antropológicos que las teorías posteriores retomarán, se gana la evidencia de que se trata en efecto de modelos que sirven como fundamento y que describen estructuras básicas. El aporte de las pruebas de un tal reduccionismo en un solo autor llevaría más espacio del disponible, así que para ofrecer una mirada panorámica me limito a nombrar las huellas más evidentes del reduccionismo en cuestión en dos de las tendencias determinantes de la filosofía de la justicia contemporánea: el comunitarismo y el liberalismo político de corte rawlsiano.

La figura del ciudadano de la polis es determinante para la antropología política del comunitarismo. A raíz de la dependencia incondicional del yo arraigado del comunitarismo – en oposición al yo encumbrado del liberalismo rawlsiano – con respecto a las exigencias normativas de una eticidad objetivada, se puede hablar de una reducción de la complejidad personal a la dimensión del bien. El vínculo sistemático que el comunitarismo construye entre su concepto de persona y su noción de justicia social es problemático porque los criterios de una distribución justa deben ser extraídos de las formas concretas de eticidad de cada comunidad. No queda aquí lugar para una justificación universal del modo de la distribución ni para la formulación de un concepto general de justicia. Bastante problemático resulta también la elevación – dentro del modo de argumentación comunitarista – especialmente en Michael Walzer – del *factum* de la pertenencia a una comunidad específica a criterio normativo de la distribución: la pertenencia o no a una comunidad no puede determinar los rendimientos de la justicia social⁸.

El modelo rawlsiano de persona adolece por su parte de una fijación en la dimensión de lo útil. La idea de la persona representativa en el experimento mental de la posición original deja ver una inconsistencia entre una fundamentación racional-egoísta en la base de la teoría y la propuesta de un comportamiento moral al nivel de los resultados. En este sentido se puede afirmar que la concepción rawlsiana de la persona representativa se encuentra desgarrada por dos modelos antropológicos, que en sí no tienen por qué excluirse mutuamente, pero cuya coexistencia no es pensada de manera consecuente: se trata de una justificación desde los motivos del *homo oeconomicus* de la subjetividad moral. Por otro lado, el intento de Rawls por superar este dilema, consignado en *Liberalismo político*, no ofrece ninguna alternativa convincente, pues en él el concepto de persona representativa es reemplazado por el ideal del ciudadano, el cual tampoco logra un acercamiento adecuado a las condiciones de las personas reales debido a sus altas exigencias morales, epistemológicas y motivacionales. En esta última fase de la teoría rawlsiana se puede comprobar una fijación en el modelo del sujeto moral, y con ello un nuevo tipo de reduccionismo dentro de la concepción política de la justicia⁹.

La fijación en una de las dimensiones fundamentales tiene como resultado el que teorías de este tipo no logren clarificar el conjunto de condiciones que son necesarias para que los seres humanos desarrollen sus vidas como personas. Así, la dimensión de lo bueno no da cuenta de las estrategias necesarias para la

8 Los nombres ya clásicos para este enfoque son los de Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor y Michael Walzer.

9 Cfr. Rawls, J. *Teoría de la justicia*. Trad. de M. Dolores González. F. C. E., México, 1979; y Rawls, J. *Liberalismo político*. F. C. E., México, 1995.

apropiación pragmática de aquello que es útil para la realización de mis proyectos, ni tampoco logra expresar la universalidad de la obligación jurídica y el consecuente ordenamiento racional de las voluntades individuales. La dimensión de lo útil por su parte no tiene el vocabulario necesario para dar cuenta del fenómeno moral o para fundamentar la unidad de los miembros de la comunidad más allá del logro de beneficios y preferencias egoístas. La dimensión de lo justo, por último, no expresa el tacto ético necesario para desarrollar un sentido de pertenencia específico a un grupo determinado ni para justificar la realización de imperativos meramente hipotéticos.

El concepto de persona se convierte así en un desafío práctico, no sólo al nivel del proyecto de vida individual, sino al nivel de la formulación de los presupuestos teóricos sobre los cuales se habrá de construir una concepción de la justicia. La situación de la persona depende sin embargo no sólo de su complejidad constitutiva, sino también de las condiciones empíricas que la rodean. Dichas condiciones determinan el modo en que las capacidades, las facultades y los déficits de la persona entran en juego en el proceso de construcción de la propia vida. De esta manera, las personas que viven en sociedades caracterizadas por una alta inestabilidad a todos los niveles tienen un modo distinto de ser personas, e incluso bajo ciertas circunstancias un modo específico de no ser persona, que se diferencia del modo en que individuos en contextos sociales menos inestables viven sus vidas como personas. Aquí radica la importancia política y teórica de una investigación acerca de la naturaleza del concepto de persona y de su relación con la idea de la justicia social. Es válido entonces afirmar que un concepto no reduccionista de la persona puede darnos los medios necesarios para evaluar el sentido, la estructura y las tareas de una teoría de la justicia social. En este sentido un concepto tal podría también inaugurar la posibilidad de una teoría coherente de los bienes, a partir de la cual se pueda establecer qué necesitan los seres humanos, atendiendo a los contextos específicos en los que existen, para vivir sus vidas como personas.

La complejidad propia del concepto de persona no se reduce a la cantidad de presupuestos teóricos necesarios para superar el reduccionismo, sino que se refleja en su naturaleza de noción que pretende sistematizar la multiplicidad existencial del individuo: El concepto de persona constituye por eso un concepto *abierto*. Que sea un concepto abierto no significa que sea vano el intento de formular una concepción completa y aceptable, sino que aunque quizás se pueda lograr una tal formulación, la estructura teórica no podrá nunca dar cuenta absoluta del fenómeno persona, pero ya no por una falla en su proceder argumentativo – falla que se puede definir como reduccionismo –, sino por la riqueza de su objeto y por el misterio fundacional de su condición: ¿qué es una persona? ¿Cuáles son las condiciones necesarias para vivir la vida de una persona?

Bibliografía

1. ARISTÓTELES. *Política*. Trad. de M. García Valdés, Gredos, Madrid, 1999.
2. HOBBS, T. *Leviatán: La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Trad. de C. Mellizo. Alianza editorial, Madrid, 1992.
3. BRASSER, M. *Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Reclam, Stuttgart, 1999.
4. KANT, I. *La metafísica de las costumbres*. Trad. de A. Cortina, J. Conill. Tecnos, Madrid, 1994.
5. KOBUSCH, Th. *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*. Herder, Freiburg, 1993.
6. FUHRMANN, M. “Persona, ein römischer Rollenbegriff”, in: Marquard, O. / Stierle, K. (Hg.). *Identität. Poetik und Hermeneutik VIII*, Munich, 1979.
7. FUHRMANN, M. “Person”, in: Ritter, J. / Gründer, K. (Hg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. VIII. Basel, 1989.
8. KONERSMANN, R. “Person. Ein bedeutungsgeschichtliche Panorama”, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 2, 1993.
9. RAWLS, J. *Teoría de la justicia*. Trad. de M. Dolores González. F. C. E., México, 1979.
10. RAWLS, J. *Liberalismo político*. F. C. E., México, 1995.
11. STURMA, D. *Philosophie der Person: Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*. Paderborn, Schöningh, 1997.
12. STURMA, D. *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*. Paderborn, Mentis, 2001.
13. TRENDELENBURG, A. “Zur Geschichte des Wortes Person”, in: *Kant-Studien*, 13, 1908.

Michel Maffesoli, una crítica de la modernidad desde un posmodernismo afirmativo*

Michel Maffesoli, a modernity's critic in a perspective of affirmative postmodernism

Por: Marco Antonio Vélez Vélez

Grupo de investigación Cultura, Política y Desarrollo Social
Departamento de Sociología
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia
marco_vvg@yahoo.es

Fecha de recepción: 13 de febrero de 2009

Fecha de aprobación: 13 de abril de 2009

Resumen: *Michel Maffesoli es un crítico de la modernidad; su crítica se hace a nombre de un posmodernismo que, a diferencia de otras variantes, es claramente optimista, vitalista y afirmativo. Los conceptos de razón, historia y progreso son puestos en cuestión y son reemplazados por la razón sensible, el destino y la comunidad.*

Palabras clave: *Modernidad, Razón abstracta, Teleología, Razón sensible, Nomadismo y Dionisiaco.*

Abstract: *Michel Maffesoli is a critic of Modernity, his critique is done in the name of a Post-Modern perspective, which differs from other variants of this type of critique, in that it is clearly optimistic, vitalistic and affirmative. The concepts of Reason, History and Progress are questioned and they are replaced by those of Sensible Reason, Destiny and Community.*

Keywords: *Modernity, Abstract Reason, Teleology, Sensible Reason, Nomadism, Dionysiac.*

Podemos considerar al sociólogo francés Michel Maffesoli dentro del amplio espectro de autores de diversas disciplinas e ideologías que, a fines del siglo pasado, realizaron un sistemático esfuerzo por hacer un balance, e incluso más enfáticamente, entre aquellos que llevaron a cabo una crítica de la modernidad

* El artículo forma parte de mi investigación con el grupo Cultura, Política y Desarrollo Social afiliado al Centro de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia.

como época, como experiencia y como discurso¹. La lista de autores es larga, pero solo mencionaremos algunas tendencias y autores fundamentales. Como corriente de pensamiento, el posestructuralismo francés, con figuras de la importancia de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jean Baudrillard, Jean François Lyotard, quienes, cada uno a su manera, desarrollaron una crítica de la modernidad, aunque no siempre éste fuera el tema central de sus obras. De esta lista de críticos Maffesoli se presenta como continuador y, a la vez, nos presenta una particular concepción de la transición de la sociedad moderna a la posmoderna; una concepción apoyada en el concepto de saturación² civilizatoria.

La vindicación del filósofo alemán Friedrich Nietzsche, hecha por los posestructuralistas, deja una impronta en la forma de la crítica de lo moderno en Maffesoli. Más adelante veremos los trazos de dicha huella. Pero, continuando con el tema de los críticos de la modernidad, por el lado de la sociología como disciplina la constelación es amplia y variada: Alain Touraine y su significativo texto *Crítica de la modernidad*³, en Inglaterra Anthony Giddens y su libro *Consecuencias de la modernidad*⁴, en Alemania Jürgen Habermas con el opúsculo *la modernidad un proyecto inacabado*, este último como respuesta a los enunciados de Jean François Lyotard en *La condición posmoderna*, y el libro *El discurso filosófico de la modernidad*⁵, que pretende ser una respuesta a las formulaciones del posestructuralismo. Para citar a más sociólogos, entran en la lista de la crítica de la modernidad Ulrich Beck con sus textos sobre la sociedad del riesgo y el

-
- 1 Véase Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. Una experiencia de la modernidad*. México, Siglo XXI Editores, 1991. Berman, filósofo estadounidense, considera que la modernidad es tanto una época, como un conjunto de experiencias, a la vez que un discurso. En tanto experiencia, es la vivencia de un vértigo, de una vorágine del cambio y la transformación. Una periodización de la modernidad discutida hoy, es la que la caracteriza como modernidad tardía, en cuanto se hace referencia a la contemporaneidad, para ello véase Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Madrid, 1989.
 - 2 Este concepto hace alusión a un punto de inflexión o como dicen algunos teóricos de sistemas, un punto de bifurcación en el desarrollo de lo moderno, que implica que sus posibilidades como época caducaron y se entra en una nueva “combinación”. Para el concepto de bifurcación véase Wallerstein, Immanuel. *Las incertidumbres del saber*. Gedisa, Barcelona, 2004.
 - 3 Touraine, Alain. *Crítica de la modernidad*. F. C. E., México, 2000. Para Touraine, en la modernidad convergen dos fuerzas conformadoras: racionalidad y subjetividad.
 - 4 Giddens, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Alianza editorial, Madrid, 1990. Giddens piensa la modernidad desde el concepto de desanclaje de los sistemas abstractos. En el fondo desde la idea de separación.
 - 5 Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Buenos Aires, 1989. Habermas visualiza a la modernidad, desde el referente de ruptura con las filosofías del sujeto, con el fin de entronizar su concepto objetivista de Razón Comunicativa en tanto alternativa a la razón instrumental de la modernidad ilustrada.

recientemente difundido Zygmunt Bauman en libros como *La modernidad líquida*, *Modernidad y ambigüedad* y *La posmodernidad y sus descontentos*. Se podría extender más la lista y nombrar autores que en su momento impactaron en los balances sobre lo moderno: el filósofo Marshall Berman y su ya clásico *Todo lo sólido se desvanece en el aire, una experiencia de la modernidad*⁶, o desde las orillas de la historia el libro de Jacques Barzun *Del amanecer a la decadencia*⁷, o el sociólogo español Josep Pico con el texto *Cultura y modernidad* y el también español Josetxo Beriain y *Modernidades en disputa*⁸. En fin, sería prolijo enunciar todo aquello que sobre la modernidad como balance o como crítica de la misma se produjo a fines, en las últimas décadas y más, precisamente, en las dos últimas décadas del siglo pasado. Aquí entra una consideración adicional, y es el interrogante de el por qué dicho balance o expectativa crítica se desarrolla con tanta fuerza en dicho momento.

En Maffesoli existe una respuesta a este interrogante y tiene que ver con la ya mencionada saturación civilizatoria. Es como si la sociedad moderna hubiese llegado, específicamente, en la segunda mitad del siglo pasado, a un momento de agotamiento en su proyecto, de límite, de punto extremo en la linealidad de un avance; concepto complejo, pues allí se estaría marcando una ruptura, una discontinuidad con lo anterior vivido históricamente. Saturación es un concepto de la química, lo reconoce nuestro autor, pero a su vez defiende su uso en las ciencias sociales sobre la base de invocar nuevas formas de combinación social, las cuales son el anuncio de una nueva época. Y este referente conceptual pretende hallar el padrinazgo en un clásico de la sociología hoy más bien relegado: Pitirim Sorokin.

Pero, ¿qué es lo que propiamente se satura? ¿Cuáles son los signos de la saturación, según Maffesoli? Aquí no puedo más que invocar aquello que el autor dice explícitamente en sus libros; se agota una forma de civilización basada en grandes significantes: La Historia, La Razón, El Progreso, El Activismo o Productivismo y otros más que singularizan al mundo moderno. Al parecer, Maffesoli está empeñado en desarrollar una crítica bloque a bloque, término a término, de los desarrollos y consecuencias de la modernidad. Es como si a cada fragmento o unidad temática de la experiencia y de la sociedad moderna se le pudiese oponer una forma de desarrollo diferencial que optaría por su rebasamiento posmoderno; un trascender la modernidad desde una nueva lógica civilizatoria.

6 Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Op. cit. Berman concibe a la modernidad como una experiencia de vértigo y de transformaciones asociadas a los procesos de la modernización y del modernismo.

7 Barzun, Jacques. *Del amanecer a la decadencia*. Taurus, Madrid, 2001.

8 Beriain, Josetxo. *Modernidades en disputa*. Anthropos, Barcelona, 2005.

En Maffesoli los significantes enunciados se asocian a temas a poner en discusión frente a la modernidad. La Historia como proyecto entra en cuestión por el privilegio moderno -por lo menos en la modernidad media-⁹, de este concepto. Se pone allí en juego una forma específica de entender la temporalidad; la Historia es presentada no como disciplina, sino como una especie de sustancia en la que se baña, de la que se impregna la modernidad. Pero allí lo que importa es avizorar su linealidad temporal y su proyecto finalizado, su teleología. La razón entra en cuestión como abstracción y como distancia frente al mundo, pero también, y muy en el espíritu de la Escuela de Frankfurt, como ejercicio de racionalización social unilateral y totalitario. Y el Progreso no sería más que la secularización de la visión escatológica del cristianismo. Pero, no podemos dejar de lado la crítica al activismo, al productivismo o para decirlo en términos míticos al prometeísmo de la modernidad. Cada uno de los grandes significantes, que como vimos se enlaza a una gran temática, amerita ser abordado por separado en sus implicaciones para la crítica de la sociedad y el mundo modernos. Se buscará poner en paralelo la crítica a la modernidad con las alternativas que según el autor la rebasan. Pues, es claro, en Maffesoli, que su labor “deconstructora” de lo moderno va de la mano con la presentación de la dimensión epocal posmoderna¹⁰, como superación y vía diferencial a la de la modernidad.

1. La Historia y el progreso modernos: su linealidad y su teleología.

Como ya se enunció, el concepto de historia que recoge Maffesoli en su crítica a la modernidad es el concepto tal cual fue utilizado por los historicistas y marxistas

9 La periodización de la modernidad no es muy frecuente en los críticos, sin embargo, ha sido un gran aporte de Berman y Touraine haber intentado una posible temporalización de cortes. Marshall Berman, por ejemplo, periodiza así: modernidad temprana desde la revolución científica del siglo XVI hasta el siglo XVIII, con la Ilustración y la Revolución Francesa; la modernidad media comienza en 1789 y va hasta la Revolución Rusa, 1917, y, desde allí, hasta la caída del Muro de Berlín, la modernidad tardía. Para estos ejercicios de periodización, esenciales, pero poco abordados por los críticos de la modernidad, *Cfr.*: Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, *Op. cit.*, Prefacio; *Cfr.*, Touraine, Alain. *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. F. C. E., México, 1997.

10 Es importante reseñar esto, para Maffesoli, lo posmoderno no es un talante o una moda intelectual que se singularizaría por la superación de lo moderno en las artes, por ejemplo, o un movimiento caracterizado de nuevas tendencias en la Arquitectura a mediados del siglo pasado. Lo posmoderno es una época que supera a la modernidad, vencida por la saturación de sí misma. Para avanzar en ésta comprensión, *Cfr.*: Maffesoli, Michel. *Postmodernidad. Las criptas de la vida*, en línea, disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/122/12215220.pdf> , consultado: 29/10/2006.

en el siglo XIX al referirse al tiempo histórico. No es una discusión con la historia como disciplina, pero, ¿cuál es, entonces, la concepción del tiempo histórico en la modernidad? ¿En qué momento de la modernidad se acuña esa visión del tiempo histórico que Maffesoli rechaza? La modernidad enunció su particular visión del tiempo en su momento intermedio, es decir, cuando a fines del siglo XVIII y en el siglo XIX se comenzaron a evaluar las consecuencias de la noción de tiempo producto de la gran ruptura que representó la revolución francesa. Es conocida la afirmación hecha por Benjamin, según la cual, uno de los gestos más importantes de los revolucionarios fue haber disparado a los relojes de las iglesias parisinas¹¹ para mostrar cómo la antigua continuidad del tiempo se rompía y así la modernidad entraba en una nueva temporalidad.

Y fue un filósofo del siglo XVIII, uno de los estandartes del movimiento ilustrado europeo, Immanuel Kant, quien en un pequeño escrito de 1798 empezó a marcar la senda de la construcción del moderno concepto de progreso. Decía Kant en el texto que “*si el género humano se halla en progreso constante hacia algo mejor*”¹², era necesario encontrar una experiencia que atestigüese indubitablemente que la especie humana, entendida como la totalidad de los hombres organizados en estados, avanzaba efectivamente por la senda del progreso. Se trataba de plantear la posibilidad de una historia anticipativa de la humanidad o una historia *a priori*. Sin embargo, el pensador alemán consideraba que tal fenómeno debía ser una experiencia que remitiera a la alternativa del mejoramiento y del progreso y, efectivamente, la encuentra en el acontecimiento de la Revolución Francesa. Ella es un signo rememorativo, anticipativo y pronóstico¹³ de que los seres humanos estamos mejorando nuestro ser moral. Pero, no es tanto la revolución en sí como hecho la que atestigua el progreso, es más bien su efecto en los espectadores de la misma, el cual se manifiesta como un afecto, el entusiasmo, del público espectador y participe en la revolución y es esto lo que Kant concibe, realmente, como signifiante de progreso. El pueblo manifestó una participación basada en el entusiasmo, cuyo desencadenante no fue otro que la Idea de República, Idea Reguladora que debe ser concretada en la realidad visible, fenoménica. Allí, en esta interpretación kantiana de la Revolución Francesa, quedó plasmado un concepto de progreso como Idea moral.

11 Benjamin, Walter. *Tesis de filosofía de la historia*. Taurus, Madrid, 1973, Tesis XV.

12 Kant, Immanuel. *Filosofía de la historia*. F. C. E., México, 1985.

13 Este opúsculo de Kant ha recibido comentarios filosóficos contemporáneos. Uno llevado a cabo por Foucault, destacando la actualidad de un Kant para situar la posibilidad de una Ontología de la Actualidad y otro es el texto de Jean François Lyotard *El entusiasmo*, aprovechando el texto kantiano en una perspectiva más bien estética. Véase: Lyotard, Jean François. *El entusiasmo*. Gedisa, Barcelona, 1985.

La más importante concepción del tiempo del siglo XIX, y que marcó la emergencia del concepto de tiempo de la modernidad, fue formulada por el filósofo alemán G. W. F. Hegel, el cual, en su texto *Lecciones sobre filosofía de la historia*, pone en discusión una noción de tiempo histórico en cuanto tiempo de la racionalidad y tiempo finalizado producto de una visión del devenir europeo como teleología. El devenir histórico es el llegar a sí, a su autoconciencia por parte del Espíritu Absoluto, el verdadero sujeto de la historia. Este Espíritu se exterioriza en el mundo y sabe de sí a través de diversas figuras de la conciencia que marcan su advenir y ello, todo este periplo, se realiza en un tiempo lineal y sucesivo, que no puede ser más que un tiempo del ascenso progresivo al saber absoluto y de la racionalidad. O para decirlo en términos de Hegel: "...así pues, la historia mundial es el progreso de la conciencia de la libertad"¹⁴.

Como se sabe, Marx quedó radicalmente marcado por la concepción hegeliana de la historia como devenir de la libertad y de la racionalidad. Aunque su propuesta se construyó sobre la base de poner, como él mismo lo dice, "cabeza abajo" la dialéctica de Hegel, esta inversión metódica mantiene, sin embargo, los elementos esenciales de la idea hegeliana de historia. Se la piensa ahora como historia de la lucha de clases y de los sucesivos momentos de su confrontación, según el esquema de la evolución de los modos de producción. Aunque la visión de Marx rompe con el espiritualismo hegeliano y asume que el sujeto histórico es, ahora, la nueva clase encaminada a liberar a la humanidad, los proletarios, no por ello deja de tener una fuerte impronta teleológica. La consumación del devenir histórico es la concreción de la sociedad socialista y finalmente de la sociedad comunista como espacio de la igualdad entre los hombres y mujeres, como lugar de reconciliación hombre-naturaleza¹⁵, espacio, además de la superación de la división del trabajo.

En esta concepción del tiempo la división temporal entre pasado, presente y futuro, queda prendida de la hegemonía del futuro en tanto tiempo de la igualdad y de la liberación de los seres humanos encadenados por la enajenación del capitalismo, último de los modos de producción basado en la desigualdad y la explotación, según la teleología mencionada. Marx es radicalmente moderno en esta concepción del tiempo histórico; realiza y consume uno de los ideales de la modernidad: la conciencia de la libertad pensada ahora como liberación histórica de las cadenas

14 Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Altaya, Barcelona, 1994.

15 Esta imagen del comunismo como forma social de la conciliación de los contrarios, está muy presente en el llamado "joven Marx", ver: Marx, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*. Altaya, Barcelona, 1993. Y si queremos situar al "joven Marx": Lukács, Georg. *El desarrollo filosófico del joven Marx*. Universidad Nacional, Bogotá, 1986.

que nos oprimen. Esto era plausible en los inicios del marxismo, pero luego de 150 años de devenir histórico las cosas no se acomodaron al esquema de un devenir lineal. La revolución no triunfó donde pensaba Marx que vencería, y allí donde se concretó la transformación social, ésta devino en una nueva forma de sujeción, ahora auspiciada por una casta¹⁶ que pretendía tener en sus manos las llaves de la historia. Por un efecto perverso de la historia, la búsqueda de la libertad produjo una nueva forma de dominación social.

Pero es en *Las tesis sobre la filosofía de la historia*¹⁷, escritas poco antes de su muerte por Walter Benjamin, donde encontraremos representada a la vez que puesta en cuestión esta visión del tiempo histórico heredada del siglo XIX. Dice Benjamin en su primera tesis: “Conocemos la leyenda del autómatas capaz de responder, en una partida de ajedrez, a cada movimiento de su adversario y de asegurarse el triunfo. Un muñeco vestido de turco, con un narguile en los labios, está sentado frente al tablero de ajedrez, apoyado a su vez sobre una gran mesa. Un sistema de espejos genera la ilusión de que la mirada puede atravesar esa mesa de lado a lado. En realidad, en su interior está agazapado un enano giboso, maestro en el arte del ajedrez, que por medio de cordeles dirige la mano del muñeco. Podemos imaginar en filosofía una réplica de ese aparato. El muñeco al que se llama “materialismo histórico” ganará siempre. Puede desafiar intrépidamente a quien sea si toma a su servicio a la teología, hoy, como es sabido pequeña y fea y que por lo demás, ya no puede mostrarse”¹⁸. El entrecomillado del concepto materialismo histórico responde a la idea de Benjamin, según la cual, el marxismo vulgar representado por algunas corrientes del marxismo europeo habían hecho de las llamadas “leyes de la historia” materialistas una especie de nueva providencia, un reemplazo secular de la antigua teología que no permitía establecer los verdaderos nexos del devenir histórico y mucho más en un contexto donde el fascismo anunciaba ya la inminencia de una nueva barbarie.

Para Benjamin, tanto marxistas vulgares como socialdemócratas habían transformado el materialismo histórico en un cerrado dogma del progreso ineluctable de las fuerzas productivas y en la inevitabilidad mecánica, esto es, del advenimiento del socialismo por la vía pacífica y como producto de la evolución orgánica de las sociedades: “a los ojos de Benjamin, el materialismo histórico se convierte efectivamente, en sus manos (ideólogos de la segunda y Tercera Internacional),

16 Se hace alusión aquí a la burocracia como nueva categoría social de dominación en el socialismo, en especial, se trata de la denominada Nomenclatura de la era del estalinismo en la Ex Unión Soviética.

17 Benjamin, Walter. *Tesis de filosofía de la historia*, Op. cit.

18 Löwy, Michel. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. F. C. E, México, 2005, pp 46-47.

en un método que percibe la historia como una especie de máquina que conducen ‘de manera automática’, al triunfo del socialismo”¹⁹. De allí emerge una noción de progreso histórico apoyado en la infalibilidad de unas leyes históricas que como divinidad profana anuncia el resultado ineluctable: el triunfo de la nueva sociedad emancipada. Advendríamos, no propiamente al fin de la historia, pero si al fin de la pre-historia de la humanidad.

Esta ideología de una teleología histórica encontró, en el siglo XX, otro comentarista de primer rango: el filósofo ruso Alexandre Kojève, quien impartió en Francia, a mediados del siglo pasado, una interpretación de Hegel que se volvió canónica para importantes pensadores²⁰ de aquella nación. El tema que explotó Kojève de la filosofía de la historia hegeliana fue el de “el fin de la historia”, es decir, la versión según la cual cuando Hegel presenció la llegada de Napoleón a Alemania, en 1806, habría concebido la ya mencionada tesis polémica: “fin de la historia”, no en el sentido de que ya no ocurriesen más acontecimientos, sino en el sentido de una consumación epocal. Y, sin embargo, Kojève diría que dicho fin no ocurrió en el momento señalado por Hegel, por el contrario, estaba asociado a la vigencia del régimen estalinista en la Ex-Unión Soviética.

“El fin de la historia” representaría el paso a una condición de supervivencia biológica de la humanidad y el paso a una forma de sociedad homogénea: “La desaparición del hombre en el fin de la historia no es...una catástrofe cósmica: el Mundo Natural sigue siendo lo que es desde siempre. Y tampoco es por ende una catástrofe biológica; el hombre sigue viviendo en tanto que animal que está de acuerdo con la Naturaleza o el ser Dado. Lo que desaparece es el hombre propiamente dicho, o sea la acción negadora de lo dado y el Error o, en general, el sujeto opuesto al objeto. De hecho, el fin del tiempo humano, es decir, la aniquilación definitiva del hombre propiamente dicho, o del individuo libre e histórico, significa sencillamente el cese de la Acción en el sentido fuerte del término, lo que prácticamente quiere decir: la desaparición de las guerras y de las revoluciones sangrientas”²¹. “El fin de la historia” es el devenir animal de lo humano resultado de la inacción que introducía la negatividad. Ahora, sin la posibilidad de una polaridad de negación, polaridad dialéctica, la historia humana llega a su conclusión.

19 *Ibid.*, p 48.

20 Entre otros recibieron la influencia de Kojève, Georges Bataille y Jacques Lacan. Dicha difusión estuvo a la base de la presencia importante de Hegel en el pensamiento francés. Luego, llegará una oleada de renuncia y crítica explícita del hegelianismo, particularmente en la obra de Gilles Deleuze.

21 Kojève, Alexander. citado en: Bataille, Georges. *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004, p 326.

Este resultado propuesto por Kojève, en términos del “fin de la historia” y, por tanto, del periclitarse de una concepción del tiempo moderno, da cabida a la opción posmoderna de Maffesoli por el presentismo y por una concepción del tiempo que revaloriza la noción nietzscheana del instante eterno. La posición afirmativa frente a la vida, el enfático decir sí a la vida, del pensador alemán abrió el espacio para una noción cargada de cifras. El instante eterno afirma la vida sobre la base del supuesto de un juego de azares y de necesidad asumida desde la temporalidad del *amor fati*. Un tiempo del retorno y de la repetición, del ciclo, se abre paso. La conclusión hegeliana de la historia posibilita, pues, la afirmatividad del momento actual, por parte de aquellos autores que reciben la impronta de Nietzsche. De allí, que para un autor como Foucault, quien hace explícita su filiación con el pensador alemán, era esencial desarrollar una Ontología de la Actualidad, es decir, una mirada sagital a la condición del presente, luego de haber incursionado en una verdadera etnología de la modernidad²² en sus primeros textos.

Además, en Maffesoli encontramos una referencia a este retorno a una vida biologizada: “Hay que entender con esto la conjunción de la naturaleza y la cultura, de lo salvaje y el artificio. De esta manera encontramos la posible definición que yo había propuesto de la posmodernidad: una sinergia de lo arcaico y del desarrollo tecnológico”²³. Vida salvaje, vida animal, nuda vida²⁴, vida atravesada por los afectos, vida sensible que hace emerger arcaísmos, tales como el tribalismo y el nomadismo. La posmodernidad logra poblar el paisaje con nuevos actores y nuevas referencias temporales luego de asumido “El fin de la historia” hegeliano: el hombre del instante, del *carpe diem*, del presentismo, sin expectativas de utopía; una auténtica deontología del instante como lo enuncia Maffesoli en uno de sus últimos libros²⁵. Esta idea del *carpe diem*, esta valorización del presente y del instante se deja sentir en un texto como *El instante eterno*²⁶. El contexto de dicha valorización es el del retorno desde el tiempo fuerte de la Historia, al tiempo débil de las historias de

22 Esta tesis de un Foucault que desarrolla una “etnología de la modernidad” la recoge Merquior. Véase Merquior, José Guilherme. *Foucault o el nihilismo de la cátedra*. Primera reimpression. F. C. E., México, 2006. El concepto de Ontología de la Actualidad surge en el contexto del comentario al texto kantiano *¿Qué es la ilustración?*, allí Foucault nos presenta a un Kant atento a la contemporaneidad del acontecer.

23 Maffesoli, Michel. *Una sensibilidad primitiva*, en: Revista Estudios Sociológicos, México, Colegio de México, Vol. XXII, N° 66, septiembre-diciembre 2004, p. 552.

24 Como se sabe, este concepto es utilizado por Agamben para hacer referencia a la condición del *homo sacer*. Véase Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos, Valencia, 2003.

25 Maffesoli, Michel. *Le réenchantement du monde*. La Table Ronde, Paris, 2007, p 24.

26 Maffesoli, Michel. *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Paidós, Barcelona, 2000.

los sujetos en la vida cotidiana. El paso a las historias es tanto metodológico -de allí la emergencia de las historias de vida como preocupación cualitativa de las Ciencias Sociales- como una afirmación teórica de la validez misma de la vida cotidiana como fuente de conocimiento y por tanto de saber sociológico. Charles Taylor, en una perspectiva de larga duración y pensándolo para la modernidad, hablaría de una “afirmación de la vida corriente”²⁷. Las referencias, pues, al instante y su vigencia como temporalidad privilegiada no son nuevas ni en la filosofía, ni en la sociología aunque, hay que decirlo, la sociología le ha apostado más a una teorización, en términos de larga duración, por lo menos cuando hacemos referencia a los clásicos de la disciplina: Comte, Marx, Weber recorren siglos y grandes períodos cuando se trata de pensar la sociedad y sus transformaciones.

El concepto temporal del instante eterno está ligado, en Maffesoli, al destino, a lo trágico y a una defensa de las expectativas del actor en la vida cotidiana. Un pensamiento de lo trágico como pensamiento de lo no finalizado y de la vida sin objetivo trascendente. Este elemento es muy importante para el autor pues le permite desligarse de las teleologías y utopías de la modernidad. Afirmar el instante desde un pensamiento cuyas conexiones con Nietzsche ya nos son conocidas supone, a su vez, afirmar una perspectiva en la cual el instante nos pone en conexión con la eternidad y con el retorno. Aquí es pertinente retomar a Heidegger y su trabajo sobre Nietzsche: “Pensar la eternidad exige: pensar el instante, es decir, trasladarse al instante del ser sí mismo. Pensar el eterno retorno de lo mismo requiere la confrontación con el “todo es lo mismo”, con el “no merece la pena”, con el nihilismo”²⁸. El tiempo de la posmodernidad se acerca a una visión del retorno, excluyendo, claro está, toda posibilidad de tener una visión del retorno como cantinela, como mera tautología del tiempo, como repetición vacía.

Tiempo inmóvil y de la lentitud, de la vuelta de lo arcaico en el seno de lo posmoderno, aunque no existe una inflexión de la voluntad -tal cual la piensa Nietzsche- que quiera el acontecimiento y su repetición, en espiral, y quizá como encuentro entre azar y destino. En Maffesoli se trata más de un destino cuya carga de simbolización se atestigua por el recurso a saberes esotéricos²⁹, saberes vitales

27 Taylor, Charles. *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós, Barcelona, 1992.

28 Heidegger, Martín. *Nietzsche I*. Ed. Destino, Barcelona, 2000, p. 360.

29 La defensa de la astrología como saber, forma parte de las tesis menos afortunadas del autor. Esta valorización de lo esotérico al lado de los saberes de la seriedad es muy propia de la sensibilidad posmoderna. La asesoría y defensa de una tesis de la Doctora Teisier, conocida astróloga profesional, configuró un *affaire* muy conocido en el ámbito académico francés y que suscitó encendidos debates. En principio, es dable considerar que no todas las formas del saber son homologables y pasibles de nivelar, esta ya es una ganancia de la modernidad, a la cual no podemos renunciar.

y vitalistas puestos en juego en la nuda vida del sujeto cotidiano, a búsquedas analógicas, a correspondencias, en términos de macro y de micro cosmos. Sociológicamente, el énfasis en un tiempo lento e inmóvil da pie a formas menos productivistas de abordar la relación con lo real, a expresiones de una vida corriente o de vida cotidiana vivida en perspectiva estético-lúdica y no económico-política, como es de esperarse en la posmodernidad. Pero es importante subrayar cómo el concepto de destino, al cual recurre al autor en contraposición al concepto de Historia tiene, además, una fuente de inspiración en el estoicismo como doctrina filosófica; un destino que nos lleva a separar claramente entre aquellas cosas que dependen de nosotros y aquellas otras que no³⁰. Nuestra libertad se afirma frente a las primeras, sobre las otras no podemos intervenir y no vale allí ningún esfuerzo voluntarista. Somos determinados por el hado. Aceptar sus designios es, pues, dejar de lado toda pretensión de afirmación de una voluntad libre y racional como lo quiere el historicismo moderno; la serenidad estoica le sale al paso al activismo moderno.

2. Razón, racionalismo y racionalidad: elementos para una crítica posmoderna.

Al tomar partido por la emergencia de una nueva época, es evidente que Maffesoli busca sacar las consecuencias cognitivas y no sólo ontológicas de su toma de posición. Ello supone distanciarse del concepto de razón propio de la modernidad y de sus secuelas, el racionalismo y el logocentrismo: “De diverses manières on a pou montrer l’etroite relation existant entre le rationalisme cartésien et le *logocentrisme* qui en était la conséquence. Ce ‘je pense’ souverain constitutif de soi et du monde et manufacturant la société semble submergé par une ‘surmoi’ de jouissance”³¹. Dicha crítica parece retomar elementos de la crítica de la razón realizada por otros sociólogos y filósofos; en especial, está muy emparentada con las denuncias a las formas de abstracción de la razón instrumental moderna, tal cual la construye la Escuela de Frankfurt en su primera generación de pensadores, aunque la crítica al racionalismo y al logocentrismo en Maffesoli se hace a nombre del rescate de la imaginación, del onirismo, del sueño, de la presencia de un mundo imaginal, en lo que se distancia de la Escuela ya mencionada.

30 Para establecer esta diferencia véase Epicteto. *Manual y Máximas*. Porrúa, México, 1980.

31 Maffesoli, Michel. *Le réenchantement*, *Op. cit.*, p. 46. “De diversas maneras podemos mostrar la estrecha relación existente entre el racionalismo cartesiano y el *logocentrismo* que es su consecuencia. El ‘yo pienso’ soberano constitutivo de sí y del mundo y manufacturante de la sociedad parece sumergido por un super-yo de goce”). Traducción mía.

Adorno y Horkheimer habían desarrollado, en su famoso texto de 1945, *La dialéctica de la ilustración*, una crítica demoledora de la *ratio* occidental. La razón era allí denunciada por su abstraccionismo, formalismo, matematismo e incapacidad para comprender la totalidad de lo humano: “La abstracción, el instrumento de la ilustración, se comporta respecto de su objetos como el destino cuyo concepto elimina: como liquidación. Bajo la niveladora dominación de lo abstracto, que convierte en repetible todo en la naturaleza, y de la industria para la que aquella lo prepara, los mismos libertos terminaron por convertirse en aquella “tropa” que Hegel designó como resultado de la ilustración”³². Para los frankfurtianos el mayor problema, es, sin embargo, que la razón ilustrada deviene mito y ritualización del procedimiento matemático, además de ser una razón que pierde el horizonte de los fines por ocuparse como mero entendimiento calculador de los medios. La razón ilustrada se transforma en racionalización social.

Maffesoli podría perfectamente suscribir esta crítica y, de hecho podemos aseverarlo, parte de ella como de un presupuesto ya conocido pero le da otros matices a su denuncia de las sinsalidas de la razón abstracta, que así la denomina. Y el sesgo viene por el lado de poner en cuestión el carácter cerrado, dogmático y separado definido por el corte epistemológico³³ de la *ratio* moderna. Ella no tiene otra alternativa que separarse de la vida, de la riqueza del mundo y de las cosas. Es una razón unilateral y que se abstrae, y que por privilegiar el concepto y el modo de acceso conceptual a la realidad deja de lado la proliferación de lo vivido, de lo sensible, de lo intuitivo.

El raciovitalismo es la postura que dice defender el sociólogo francés. Una concepción de la razón cuyos antecedentes en la tradición del pensamiento son multiformes, desde Nicolás de Cusa, hasta el romanticismo, pasando por el renacimiento y no dejando de lado representantes contemporáneos como Edgar Morin y clásicos de la sociología caso Georg Simmel y de la filosofía como Henry Bergson y el ya mencionado Friedrich Nietzsche. El raciovitalismo es la unión de lo inteligible y lo sensible bajo un concepto multívoco y plural de racionalidad, de una razón que no se separa y abstrae, es decir, que pone en cuestión el corte epistemológico de la modernidad. La razón moderna genera como su doble ideológico el racionalismo que es la fe ingenua e irrestricta en la razón y sus productos; una razón cargada de la impronta de la racionalización en cuanto ilusión sobre sí misma y sus poderes³⁴.

32 Horkheimer, Max y Adorno, Theodor. *La dialéctica de la ilustración*. Trotta, Madrid, 1994, p. 68.

33 Vieja noción utilizada en la década de los setenta del pasado siglo por Althusser y su escuela: Althusser, Louis y Balibar, Etienne. *Para leer el capital*. Siglo XXI editores, México, 1967.

34 Morin, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa, Barcelona, 1998.

La unidad de razón y sensibilidad conduce a una forma de pensamiento orgánico de las cosas, una ontología de las analogías. Así, según Maffesoli, de las correspondencias y de lo simbólico emerge en el panorama la posmodernidad; es este el punto de partida para una nueva epistemología³⁵: un pensamiento holístico y globalizante, que se contrapone a las exigencias de separación y objetivación de la modernidad. Aunque esta unicidad invocada sea la expresión de una coexistencia de lo contradictorio y lo plural que no se resuelve dialécticamente, no hay superación hegeliana de los contrarios en una unidad superior. La realidad natural y social prolifera en su multiplicidad y en su composición. Al fantasma de lo uno, propio del monoteísmo de la modernidad, se contrapone la unicidad, la proliferación de lo diverso, el pluralismo de los valores, el politeísmo de las visiones del mundo. Es como si Maffesoli asumiera que el pensamiento racional de la modernidad desecara la vida y la relación con las cosas. Para él, la hegemonía del conocimiento racional es la de la abstracción y separación de los objetos unos de otros y la separación misma entre sujeto y objeto. Es el dejar de lado la co-implicación del mundo y para decirlo con Morin, su complejidad. Por lo mismo, la posmodernidad reivindicaría, entonces, una vida no disecada por el concepto y puesta en escena desde su ambigüedad y ambivalencia. De allí la primacía de las imágenes y de lo imaginal en Maffesoli. Éste comparte con Zygmunt Bauman, otro sociólogo contemporáneo, la determinación del presente como ambigüedad para caracterizar la modernidad³⁶.

El concepto de razón, en tanto razón interna y abierta, tiene una connotación ontológica; como decía más arriba, a Maffesoli no le basta una denuncia epistémica de la razón moderna. Tratándose del paso a una nueva condición epocal el tema deviene ontológico. La razón en las cosas es una razón interna, es aquello que las hace ser, emerger, surgir al mundo; un concepto de razón de resonancia estoica³⁷

35 En ocasiones, Maffesoli concibe los conceptos de *episteme* de Foucault y de *paradigma* de Kuhn, como generando visiones epocales, de conjunto, del conocimiento, aunque, es difícil pensar en una visión global de lo epistémico en Foucault. Pues, la *episteme* en este último está definida por formas localizadas de discurso, generadoras de positividades: Vida, Trabajo y Lenguaje para el siglo XIX. Por otro lado, si es el caso de una *episteme* posmoderna sus referentes son: lo analógico, las correspondencias, la simbolización, el holismo, la simpatía y la semejanza. En Maffesoli advienen una ontología, una epistemología y una socialidad posmodernas.

36 Véase Bauman, Zygmunt. *Modernidad y ambivalencia*. Anthropos, Barcelona, 2005. En esta obra el sociólogo polaco analiza el tema de la ambivalencia en el contexto de la relación amigo-enemigo-extraño. Pero estamos aun en una lógica de la modernidad. De allí se da paso al tema de la asimilación del extraño, en este caso, del judío.

37 Existe un recurso no teorizado por Maffesoli al concepto estoico del *Lógos spermatikós*, es decir, a la idea de una razón seminal, en la cual se ve reflejada nuestra homología con la divinidad. Para este tema véase Epicteto. *Manual y Máximas*, *Op. cit.*; y Marco Aurelio. *Soliloquios*. Porrúa, México, 1975. Para quien quiera profundizar en una visión del estoicismo

se insinúa en ésta concepción. La razón global en la naturaleza se sostiene por la pluralidad de las razones internas que dan cuenta del fundamento de lo existente. Una cosa al existir tiene así una razón de ser, algo que la asiste para emerger al mundo natural y social. Y debemos recordar, por lo demás, la insistencia de Maffesoli en el destino, contrapuesto a la historicidad. Como discípulo de Nietzsche preconiza el *amor fati*, una afirmación del mundo tal como es, en su positividad, o si se quiere la opción por un pensamiento afirmativo, que dice sí a “lo que es”, sí a la vida, en el sentido fuerte que el vitalismo nietzscheano le ha dado a este concepto³⁸.

Maffesoli le da un contenido sociológico al triunfo de la razón abstracta al mostrar los efectos de racionalización social que ella produce. En este sentido se presenta como un heredero del concepto razón instrumental de los frankfurtianos, como ya se ha enunciado. La hegemonía de la razón abstracta se refleja en las instituciones sociales, las cuales se ponen al servicio del control social, de la disciplina, de la hegemonía de lo Uno monovalente. Se entroniza así en el campo social una evaluación de las interacciones humanas en términos de las relaciones medios-fines, que en principio, deja de lado cualquier valoración de fines sociales, para solo poner en juego la absolutización de los medios. Y el caso más diciente lo son las organizaciones sociales y sus esquemas burocráticos autonomizados.

La transformación de la razón abstracta (que para Kant era la facultad de los principios o de los ideales) en racionalización ha sido siempre claro en las construcciones de la Escuela de Frankfurt. El vértigo del cálculo, de la reducción de la razón a mero entendimiento³⁹, la conceptualidad calculística, la hipóstasis de los medios, opera la mutación de la razón en racionalización social. Este tipo de análisis parece suscribirlo Maffesoli, pues no toma distancia de este esquema crítico. La razón abstracta deviene totalitarismo y dominio sobre la naturaleza y sobre el hombre mismo. Violencia totalitaria sobre sí mismo, sobre el otro y sobre lo otro. El totalitarismo de la razón es un sub-producto de la exigencia de corte epistemológico; es una derivación del concepto de separación que el sociólogo francés recupera de otros críticos de la modernidad como lo fueron los situacionistas⁴⁰. Pero quien

romano, desde la perspectiva del cuidado de sí, véase Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. F. C. E., México, 2004. Foucault aborda dicha temática desde una formulación sobre el arte de la existencia, tema que retomará Maffesoli al caracterizar la dimensión ético-estética de las tribus posmodernas.

38 Nietzsche, Friederich. *Así habló Zaratustra*. Alianza editorial, Madrid, 1978.

39 Esta reducción de la razón a entendimiento es el paso de las Ideas a las Categorías, cuya determinación se mueve en los dominios de las condiciones de posibilidad de la experiencia. Para ello ver: Horkheimer, Max y Adorno, Theodor. *Dialéctica de la ilustración*, *Op. cit.*, capítulo “el concepto de ilustración”.

40 Para el concepto de separación y sus implicaciones se puede consultar un clásico del pensamiento social: Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Pre-textos, Valencia, 2002. Dice Debord: “La separación forma parte, en cuanto tal, de la unidad del mundo, de la praxis social global escindida en realidad e imagen”.

deviene totalitaria es la razón convertida en entendimiento calculador y no ella misma situada en su capacidad de poner fines a la actividad humana. Un tema caro a la modernidad es el haber concebido a la razón como la capacidad de poner fines; hasta el propio Marx, tan poco proclive a la especulación filosófica en la definición que propone de trabajo en *El Capital*⁴¹, coloca a la razón en el ámbito de una capacidad general teleológica. Pero el entendimiento es otra cosa: es la posición de la *ratio* en los dominios de la experiencia y de la capacidad ahora limitada de gestionar lo empírico. El entendimiento es, de por sí, racionalidad calculadora y por lo mismo racionalizadora.

Existe un tema asociado al pensamiento de los frankfurtianos, y en especial a la obra de Max Horkheimer, que queda implícito en Maffesoli: la división entre razón objetiva y razón subjetiva o, mejor, la idea según la cual la razón objetiva con un fuerte componente ontológico se transforma, en la modernidad, en razón subjetiva. Y decir razón subjetiva es decir razón formal, instrumental y técnica donde todo el proceso culmina en una epistemología que tiene como soportes al positivismo y al pragmatismo, doctrinas que sancionan en definitiva la irracionalidad o por lo menos la despreocupación por los fines. La subjetivización de la razón es una manifestación de su crisis: “la crisis de la razón se manifiesta en la crisis del individuo, del cual la razón se ha desarrollado como agente. La ilusión que la filosofía tradicional abrigaba respecto al individuo y la razón-la ilusión de su eternidad- está a punto de extinguirse... En el instante de su perfección la razón se ha vuelto irracional y tonta”⁴². El proceso de subjetivización de la razón objetiva se finiquita con el arribo a la irracionalidad, por la instrumentalización y la arbitrariedad en las elecciones de los fines, sobre todo, de los fines sociales. Quizá, Maffesoli buscaría no utilizar el término irracionalidad por las connotaciones de condena de lo imaginario y de lo no-racional que puede conllevar, pero en la visión de un racionalista como Horkheimer este enunciado es el más claro para caracterizar la desontologización de la razón.

La anulación de la diferencia entre razón objetiva, cuyos modelos pone Horkheimer⁴³ en los grandes sistemas filosóficos de occidente, es decir, una razón que pone fines e ideales, y la razón subjetiva, formalista, instrumental y técnica, resulta del entramado pragmático de la modernidad, que por sobre las exigencias

41 Marx, Karl. *El capital*. Edaf, Barcelona, 1967.

42 Frase de Horkheimer citada por Bermudo, J. M. *Filosofía Política. Asaltos a la razón política* III. Serbal, Barcelona, 2005, p. 298.

43 Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Trotta, Madrid, 2002. Ver el capítulo “Medios y fines”. Aquí el pensador alemán hace una nítida diferencia entre razón objetiva y subjetiva. La primera está ligada a los grandes conceptos que son, a su vez, Ideales de la tradición filosófica. Y como razón subjetiva se presenta aquella disponible en el individuo como capacidad de inferencia y capacidad calculística.

especulativas y de verdad objetiva coloca la impronta de lo práctico, exitoso y experimental en el eje de las potencialidades de la racionalidad. La razón subjetiva nivela empíricamente los grandes ideales de la razón objetiva, ontológica. De allí que tanto positivismo como pragmatismo sean los representantes típicos de la hegemonía de la razón subjetiva. Este modelo de análisis frankfurtiano puede ser asumido sin restricciones por Maffesoli, aunque éste sólo muy tangencialmente reconozca su deuda con esta forma de la crítica de la razón.

En Maffesoli, en su propuesta epistémica, se presenta una denuncia de los efectos perversos del positivismo en el campo del conocimiento y en especial en el dominio de las ciencias sociales. El positivismo es la bestia negra reductora de las potencialidades de la imaginación y de los procedimientos analógicos y metafóricos como expresiones de una epistemología de lo imaginario y de las correspondencias. De una epistemología que valora por sobre todo el conocimiento ordinario, banal, de todos los días. El positivismo es una indefectible voluntad de unidad y unificación del mundo: “[...] De esta manera, podemos preguntarnos si la decadencia de occidente no es el precio de esta denodada voluntad de querer conocerlo todo reduciéndolo a la unidad”⁴⁴. Voluntad de unidad y totalización que triunfa en la ciencia, tal cual la concibe el positivismo desde sus orígenes y voluntad de unidad del mundo reduciendo su acentuada pluralidad.

¿Y qué opone Maffesoli al triunfo de la razón subjetiva e instrumental y al positivismo epistémico? La defensa de una epistemología asentada en la imaginación y en los procedimientos típicos de ésta: la analogía, las correspondencias, la metaforización, las construcciones simbólicas. Y, en términos ontológicos, la opción por un formismo que da cabida a una nueva concepción de la estructuración del mundo y a una posibilidad de pensar lo no-lógico, lo no-racional, por fuera de la denuncia de su supuesta irracionalidad y para ello se ve llevado a invocar la figura de un sociólogo poco reconocido por la tradición sociológica, Vilfredo Pareto y su teoría de los residuos sociales. Es importante situarse frente a esta perspectiva maffesoliana que piensa que lo otro de la razón no es, simplemente, lo irracional y que no considera que teorizar sobre lo imaginario es realizar un asalto a la *ratio* moderna. Todo lo contrario, se trata de presentar una visión ampliada y no reductora de la racionalidad y el nombre para ella es el de razón sensible⁴⁵, vitalista, no separada de lo real por el corte epistemológico.

44 Maffesoli, Michel. *El conocimiento ordinario, compendio de sociología*. F. C. E., México, 1993, p. 98.

45 Maffesoli, Michel. *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Paidós, Barcelona, 1997. Esta unicidad de la razón se contrapone a la idea de razón abstracta y separadora de la modernidad. Allí en la razón sensible convergen: lo racional y lo no racional, lo racional y lo imaginario, lo racional y lo intuitivo. Polaridades escindidas por la razón instrumental moderna.

3. Prometeísmo moderno y dionisismo posmoderno: la transición de lo dramático a lo trágico.

Prometeo y Dionisos, un titán y un dios proveniente del oriente: dos figuras y dos expresiones epocales. El prometeísmo está asociado en Maffesoli al activismo y productivismo de la modernidad. El titán aliado de los hombres da a estos el fuego, es decir, la técnica base de todo activismo, pero por sobre todo del activismo de la modernidad. Esta última se habría consagrado al dominio y a la violencia totalitaria, a una experiencia del control sobre las fuerzas de la naturaleza para ponerlas al servicio del hombre. El prometeísmo es un activismo del dominio y la sujeción de lo otro y de los otros. Prometeo es símbolo de la creación, es el creador de los hombres y les otorga el fuego, pero, representa según interpretaciones simbolistas del mito, la imagen del “intelecto-creación”⁴⁶. En tanto figuración, el intelecto encarnaría, visto en perspectiva de la modernidad, la capacidad utilitaria y calculística que los teóricos de la Escuela de Frankfurt le otorgan al entendimiento en el campo de la distinción kantiana entre entendimiento y razón. Como sabemos por Kant, el entendimiento es categorial y en las categorías está expresada su potencialidad de dominio sobre la naturaleza. Prometeo, según Maffesoli, es así el símbolo de la modernidad progresista y teleológica, avocada al ejercicio del control sobre las cosas y la dominación sobre los hombres. Y es el entendimiento quien está más cercano de la experiencia; ella es su campo de aplicación. El intelecto o entendimiento se define por la matematización, abstracción y formalización del dominio de objetos y, como tal, es el símbolo de lo humano en tanto progresivo y evolutivo. Este progresismo se sostiene, según el mito, sobre la base del engaño, que más que subjetivo refleja la actitud incontrolada de dominio, la voluntad de poder del sujeto de la modernidad.

Dionisos es el dios extranjero, ambiguo y paradójico, es el dios del frenesí y de lo orgiástico. Para Maffesoli, como otrora lo fuera para Nietzsche, él encarna una figura de transgresión y de ruptura con la normalidad; no es portador de una voluntad de dominio sino de goce, de plenitud estético-lúdica. Como extranjero representaría la dimensión de lo extraño, de otras tierras que se sustraen a la relación amigo-enemigo; su tierra es Oriente. Nos sale así al encuentro un tema recurrente en Maffesoli y que reflejaría la sensibilidad posmoderna: “los orientes míticos” que logran mezclar e hibridar la experiencia monocorde y centrada del eurocentrismo occidental. El posmodernismo es erotización⁴⁷ de la socialidad; más

46 Diel, Paul. *El simbolismo en la mitología griega*. Labor, Barcelona, 1991, p 238-239.

47 Un parentesco con el Marcuse de *Eros y civilización* es visible en estos planteamientos. Sólo que Marcuse parte de la interpretación freudiana de la cultura, mientras, Maffesoli se sitúa en la heterodoxia de los arquetipos jungianos.

que de energías sexuales desbordadas, a lo que nos remite el sociólogo francés es a una erogenización de las interacciones, a una sensación de efervescencia, de fiesta colectiva y tribal propia de los escenarios posmodernos. Lo lúdico, lo imaginario, lo onírico, los desbordes de lo no-racional caracterizarían a la época, y ello en consonancia con la finalización de las expectativas del progreso y de la linealidad histórica de la realización de la utopía. El ludismo y el onirismo serían afirmados en la cotidianidad misma, no serían frutos de excepción.

La exaltación de lo salvaje, de los retornos, del goce, del *carpe diem* caracterizan esta sensibilidad dionisiaca. Y, efectivamente, el dios oriental convoca al bosque y no a la urbe, en aquella interpretación que lo aboca a la sensualidad sin límite, a su dimensión bárbara. Busca el gozo y la transgresión en un espacio no reglamentado por fuera de la ciudad. Las mujeres se entregan al frenesí de un culto erotizado y en ruptura con el orden sexual vigente. La posmodernidad sería eso: erotización y transgresión de la normalidad social y sexual, aunque en principio la concepción de Maffesoli sobre la posmodernidad no es muy subvertora en el plano económico-político. Todo lo contrario, en su apuesta por la afirmación de la vida corriente, de la “nuda vida”⁴⁸, no quedan muchos espacios para la acción de resistencia explícita y consciente. Pero la realidad posmoderna misma es ya un fundamento para la transformación de prácticas y formas de vida. Sin embargo, la promoción de lo salvaje y lo orgiástico pudo derivar en una forma de sacralización de la barbarie, podría así, incurrir Maffesoli en una interpretación sesgada de lo dionisiaco en Nietzsche como bien lo insinúa y reconoce el sociólogo Xavier Costa, para quien existen dos maneras de visualizar lo dionisiaco en el pensador alemán: existe un dionisismo griego atemperado por su nexa y polaridad con Apolo y con lo apolíneo. A su vez, Nietzsche nos presenta un dionisismo de la barbarie, cargado de la exaltación de la animalidad y de la reversión de lo humano a una condición de desenfreno sin límite: “Este texto incluye además claramente la vinculación establecida entre el Dioniso bárbaro, lo orgiástico y una perspectiva ‘anarquizante-transgresora’, que incluye esta alianza francesa entre lo libertario y lo libertino (paradigma de Sade). Pero esta visión de Dioniso y de Nietzsche es una interpretación unilateral de Nietzsche pues como ya hemos visto existen dos versiones del dios”⁴⁹.

48 Agamben, Giorgio. *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*, Op. cit. La nuda vida es el fundamento biológico del poder soberano. Es al vida corriente como campo de aplicación del bio-poder, de un poder que se ejerce allí mismo donde la nuda vida emerge, en la cotidianidad.

49 Costa, Xavier. *De la orgía: dioniso sin el bálsamo y la fiesta de Grecia*, en: Revista Anthropos, N° 215, Anthropos, Barcelona, 2007, p. 200. Número monográfico dedicado a la obra de Michel Maffesoli.

La formulación de Costa es interesante en tanto pretende mostrarnos a un Maffesoli entregado a una interpretación que reduciría la complejidad de la figura de Dioniso y buscaría sacar a la luz sólo aquel aspecto de barbarie, de metamorfosis animal implicada en el “estar fuera de sí” dionisiaco. En ocasiones se deja sentir esta visión unilateral de lo dionisiaco en Maffesoli, y partiendo de ella es posible dar sentido a afirmaciones suyas según las cuales la sociedad contemporánea no ha sabido homeopatizar la violencia o, en otros términos, que al no encontrar exutorios para la violencia ésta no tiene más alternativa que manifestarse como brote bárbaro y mudo, sin voz, inarticulado, sin discurso, sin representación. En una entrevista con Vicent Verdú, dice Maffesoli: “... Hay un primer problema y es que nuestras sociedades son sociedades a las que se ha querido volver totalmente asépticas, sin riesgos, seguras, y protegidas en todo ámbito. Y en el fondo, las sociedades asépticas son sociedades potencialmente peligrosas.....Esta explosiones juveniles en Francia son la expresión del hecho de que no sirve de nada evacuar completamente la violencia, sino que, al contrario, hay que encontrar los medios para ‘homeopatizarla’”⁵⁰.

Homeopatizar está del lado de ritualizar, de introducir dosis controladas de violencia simbólica para contrarrestar los efectos de la emergencia de la violencia real. Una vieja fórmula aristotélica, la idea de la catarsis, le sirve al sociólogo francés para sostener una tesis tan discutible. En principio, habría que diferenciar a las sociedades de hoy por los niveles de violencia que toleran y aceptan. En la vieja Europa, es cierto, la aseptización parece ser total, de allí los brotes incontrolados y mudos, sin representación, como en el caso de las *banlieues* parisinas⁵¹. Pero, en sociedades periféricas, donde la violencia ha sido un instrumento de construcción social, o quizá, más bien, un soporte de la anomia social y la desregulación, es menos viable asumir la tesis maffesoliana. Ella podría conducir de hecho a formas más abiertas y desembozadas de agresión sobre el otro. Y no basta, usando otro recurso, defender la violencia simbólica, como forma de homeopatización o ritualización. En ella existen tantos potenciales de agresión sin control que es difícil reducir en su impacto. No es una fórmula muy afortunada el pensar que se puede transigir con la defensa maffesoliana de dosis reguladas y controladas de violencia en la vida social. Lo dionisiaco podría estar, en su otra vertiente, no bárbara, más del lado de una expectativa por la civilidad y la autorregulación de las emociones y

50 Verdú, Vincent. *Michel Maffesoli: una mirada a la violencia social*, en: El País, Enero 8 de 2006, pp 12-18.

51 Brote de una lucha en la perspectiva de las sociedades posmodernas. Los jóvenes de padres inmigrantes, se sienten como republicanos de segunda en la Francia ilustrada. Su emerger no puede ser menos que inarticulado, no representado.

afectos y no en la dimensión de lo salvaje e incontrolado. Un Dioniso cívico era una de las máscaras del dios extranjero, del dios de la ambigüedad. Sus lazos se tendían, también, a la ciudad y no sólo al bosque, o a los mares, o a las islas: “El dios entronizado en la ciudad de Atenas no corre el riesgo de ser confundido con su primo de Tebas. Con diploma de medicina, dirección del departamento de salud, modelo de legitimidad y rectitud, el Dioniso ateniense se instala en los barrios distinguidos con la reputación de un dios prudente que preside la economía de las necesidades y placeres”⁵².

Sin embargo, y en aras de no malinterpretar al sociólogo francés, se debe destacar cómo, en el libro sobre Dioniso, él muestra, en el capítulo dedicado a la unión cósmica⁵³, la vigencia de una religión orgiástica agraria cuyo eje es la figura del dios pensada en la perspectiva de la simpatía universal o de la unidad entre lo cósmico y lo social; es una visión de unificación u holística la que allí se pone en juego. Lo orgiástico y la presencia de religiones del eros sólo acreditan la presencia de la concordancia entre sociedad y naturaleza. Esta última, más que reservorio de explotación, es el campo de relaciones de connivencia con lo humano, campo para un ajuste y colaboración no productivista, con eso otro de lo humano. El orgiaismo sería así expresión de una ley de simpatía y de concordancia universales, que integra en una unificación lograda de lo social, lo cósmico y lo humano.

Para un comentarista de Maffesoli como Ángel Enrique Carretero Pasín, Dionisio puede interpretarse como figura de la socialidad emergente, tal cual la postula el autor para las condiciones posmodernas. La figura del dios híbrido sería el trasunto de una idea de socialidad que se expresa como potencia popular contra el poder, o que da curso a una expresión comunitaria que pone en cuestión el individualismo de la modernidad y da cabida a un vitalismo popular afirmativo. Dice Carretero: “La figura de Dionisos condensa, así, un ansia de trasgresión en donde se desintegran las barreras fronterizas que delimitan y separan las identidades individuales, en donde, por tanto, se fragua un fuerte vínculo comunitario”⁵⁴. El dionisismo posmoderno de Maffesoli condensaría una anulación del principio de individuación y su relevo por un principio comunitario, o por la idea, más concreta,

52 Detienne, Marcel. *Dioniso a cielo abierto*. Gedisa, Barcelona, 2003, p. 78.

53 Maffesoli, Michel. *L'ombre de Dionysos. Contribution a une sociologie de l'orgie*. Librairie des Meridiens, Paris, 1985, pp. 81-143.

54 Carretero Pasín, Ángel Enrique. *La misteriosa naturaleza del vínculo societal*, en: Revista Anthropos, N° 215, Barcelona, Abril-Junio, 2007, p. 83. Este autor español ha dedicado, también, un libro y numerosos artículos a explorar la obra de Maffesoli. Su perspectiva se inscribe en el campo del desarrollo de una Teoría de los Imaginarios Sociales.

de un “querer vivir juntos”, de un vitalismo que hace aflorar las virtualidades de la potencia popular, del pueblo como referente mítico. Lo Uno primordial de la modernidad es transformado en la unicidad de lo popular en la posmodernidad, en las redes tribales que estructuran la masa posmoderna. Dioniso, en la posmodernidad, está del lado de la transformación ético-estética de la realidad, de la transfiguración del eje económico-político del prometeísmo. La potencia popular, en tanto diferente del poder y su ejercicio institucional, aparece en el campo de lo político, de la transfiguración de lo político; la potencia es la fuerza instituyente de lo popular contra las regresiones de lo instituido.

Como se ve, prometeísmo y dionisismo se oponen como figuras o emblemas de épocas distintas. Aquel puede asociarse a un impulso muy propio de la modernidad, presente en perspectivas tanto burguesas como marxistas, y es de resaltar el que algunos comentaristas de Marx habrían encontrado en éste un impulso fáustico reconocible en su obra. Es fáustico el canto y las loas a los cambios que genera en la realidad social el mundo de la técnica. Una cierta épica de la tecnología y sus posibilidades se encuentra en ese texto, por lo demás muy crítico, que es *El Manifiesto Comunista*. Así lo enuncia Marshall Berman: “Marx no es el primero ni será el último en celebrar los triunfos de la moderna tecnología burguesa y su organización social. Pero su cántico es característico tanto por lo que subraya, como por lo que omite. Pese a que Marx se identifica como materialista, no está primordialmente interesado en las cosas que crea la burguesía. Lo que le importa son los procesos, los poderes, las expresiones de vida y la energía humanas: hombres que trabajan, se mueven, cultivan, se comunican, organizan y reorganizan la naturaleza y a sí mismos”⁵⁵. Loas y cantos a la tecnología desarrollada por el capitalismo. Esto es coherente con el espíritu del prometeísmo, como lo plantea Maffesoli. La defensa de la linealidad de un desarrollo productivo, finalizado en la expectativa de la universalidad del desarrollo individual en el comunismo, es una constante en el pensamiento de Marx. Dionisos no entra en los cálculos de Marx, ya que una lógica del desenfreno pondría en cuestión la seriedad de la emancipación obrera y dejaría de lado la ética del trabajo⁵⁶, que está implícita en el pensador de Tréveris.

55 Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. Una experiencia de la modernidad*, *Op. cit.*, p 87.

56 Aunque como se sabe, en la polémica de Marx con la socialdemocracia alemana, asumió que la única fuente de riqueza no es el trabajo, pues, la naturaleza proporciona elementos para la vida humana. Esta “descentración” del concepto del trabajo, sirve para mostrar como, difícilmente, podemos hacer de Marx un defensor de una “religión del trabajo”.

El prometeísmo es una referencia a las exigencias e imperativos de la productividad en los más diversos campos. En el texto *A la sombra de Dionisos*⁵⁷ el prometeísmo está asociado a la sexualidad finalizada, es decir, reproductiva, como expresión de la utilidad en la referencia al cuerpo y al sexo. El orgiaismo, como expresión de lo dionisiaco, da entrada a las formas de lo improductivo, de lo lúdico y del gasto. Es prometeica la sexualidad solo pensada desde la institución matrimonial en cuanto forma de acumulación social. Allí se regulan los gastos, los dispendios y las energías difusas. Las formas de la antiproducción potencian la parte maldita en el sujeto, contrapuestas a la racionalidad del trabajo y de la instrumentalidad. La modernidad se ha mantenido sobre la base de la defensa de la vida productiva. Ahora, entramos a una fase que, reiterando y repitiendo arcaísmos, nos retrotrae al privilegio de la vida improductiva, de gasto, lúdica y abocada al dispendio de las fuerzas.

Sin embargo, para los comentaristas, estas posiciones de Maffesoli son pasibles de las objeciones más variadas. Se lo tilda de desconocer los entramados de lo económico-político productivo, aun vigentes, y quizá con mucha más fuerza hoy, por la presencia de un capitalismo que bajo la hegemonía del libre mercado pretende copar los esfuerzos productivos. El productivismo parecería estar más a la orden del día en la actualidad, que en otras épocas. Así lo enuncian dos sociólogos españoles: “Podemos, entonces, preguntarnos hasta que punto todas estas visiones de la postmodernidad priman en exceso la dimensión microrrelacional, cultural y simbólica. Pero desatienden los componentes esenciales de la economía política, de las formas sociales institucionales, y del orden productivo que encuadran ese mundo de lo imaginario”⁵⁸. Es evidente que el privilegio de la vida improductiva, del orgiaismo y del dionisismo hacen que en la obra de Maffesoli la economía política desaparezca del horizonte de análisis, y esto priva al sociólogo francés de un soporte conceptual más agudo para abordar la complejidad del presente, y no por el simple privilegio o hegemonía que aun podrían tener las categorías de la economía política. Más perentorio sería aludir al hecho, según el cual, la realidad

57 Este libro publicado en francés, en 1985, asume los presupuestos de un lenguaje muy cercano al texto *El erotismo*, de Georges Bataille. De este último autor ver: Bataille, Georges, *El erotismo*, Barcelona, Tusquets, 1979. La anti-producción se sitúa del lado de lo sagrado, aunque en principio Maffesoli, no lo plantee en estos términos. Véase Maffesoli, Michel. *L'ombre de Dionysos, contribution a une sociologie de l'orgie*, ParisOp. cit. Una diferencia entre ambos autores se sitúa al nivel de la insistencia de Bataille en la noción de gasto, desperdicio y dispendio energéticos. Maffesoli, se coloca más del lado de la eferescencia y la organicidad propiciadas por el orgiaismo. El uno habla de economía general, el otro (Maffesoli) de ecología generalizada.

58 Alonso, Luis Enrique y Fernández, Carlos. *La postmodernidad cálida*, en: Revista Anthropos, N° 215, Barcelona, 2007, p. 74.

del capitalismo y su desmesura en la dominación no han desaparecido. Pero ello no debe hacernos olvidar, como no se cansa de repetirnos Maffesoli, que la vida contemplativa como nuda vida es cada vez más el espacio del juego, del dispendio, de lo imaginario y de las opciones de lo anti-productivo y que dicha lógica define de un modo cada vez más perentorio el devenir actual de las sociedades. Lo ético-estético rebasa la dimensión de lo económico-político.

Es de destacar en el tema del orgiaismo la cercanía a la concepción durkheimiana de la efervescencia social o de lo “divino social”. Maffesoli lo plantea en términos de la conjunción entre sociedad y cosmos por la vía del erotismo sagrado y las formas rituales del exceso. Allí es posible encontrar un fundamento comunitario y la base de un “querer vivir” irreprimible: “l’ivresse, l’excès, la prostitution, la débauche, tout cela renvoie a la fusion matricielle, communautaire et par voie de consequence a la fecondité social”⁵⁹. La prostitución sagrada y las formas dionisiacas del exceso ponen en discusión un elemento fusional, aquel que posibilita la perennidad de la vida. El eterno retorno de las cosas como unión del individuo y el cosmos. Esta visión posibilita dejar de lado la visión prometeica de la sexualidad y del erotismo, jugando solo en el tablero de unas relaciones productivas y finalizadas, de un sexo y cuerpo utilitarios⁶⁰. Si bien esta efervescencia tiene sus fuentes en el erotismo sagrado, no por ello resurge menos en la efusión y el dispendio manifestado por los grupos y tribus contemporáneos. La fuerza de lo fusional está allí. El sobrepasamiento del individuo por lo colectivo, por lo “divino social”, atestiguan la intensidad renovada de un dionisismo que se hace inmanente a lo social mismo. Una trascendencia inmanente⁶¹. Es en la vida cotidiana y su posibilidad fusional en la cual podemos hallar las trazas de la embriaguez y de la ambigüedad del dios venido de Oriente, ebrio de indistinción y de comunión.

59 Maffesoli, Michel. *L’ombre de Dionysos*, *Op. cit.*, p. 65. “La embriaguez, el exceso, la prostitución, la desviación, todas ellas reenvían a la fusión matricial, comunitaria y por vía de consecuencia a la fecundidad social” (traducción mía).

60 La autonomía de la sexualidad contemporánea se sitúa del lado de este dionisismo invocado por Maffesoli. El principio del placer colocado por encima del principio de utilidad sexual, manifestado en el solo interés por la procreación, da cuenta de una sexualidad que como relación, busca estar emancipada del lazo prometéico. La diversidad de lo erótico, la búsqueda cada vez más fuerte de un *ars erótica*, y la erogeneidad intensificada, el orgiaismo, expresarían esta posibilidad no acumulativa de lo sexual, en la sociedad posmoderna. Darían cuenta de su carácter fusional.

61 Este es un concepto de la fenomenología Husserliana adoptado y mutado por Maffesoli, *Cfr.* Husserl, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Ediciones Paulinas, Madrid, 1979.

Bibliografía

1. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos, Valencia, 2003.
2. BATAILLE, Georges. *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004.
3. BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad y ambivalencia*. Anthropos, Barcelona, 2005.
4. BENJAMIN, Walter. *Tesis de filosofía de la historia*. Taurus, Madrid, 1973.
5. BERIAIN, Josetxo (comp.). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Anthropos, Barcelona, 2007.
6. BERMUDO, J. M. *Filosofía Política. Asaltos a la razón política III*. Serbal, Barcelona, 2005.
7. BERMAN, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. Una experiencia de la modernidad*. Siglo XXI editores, México, 1991.
8. COSTA, Xavier. *De la orgía: dioniso sin el bálsamo y la fiesta de Grecia*, en: Revista Anthropos, No 215, Anthropos, Barcelona, 2007.
9. DEBORD, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Pre-textos, Valencia, 2002.
10. DIEL, Paul. *El simbolismo en la mitología griega*. Labor, Barcelona, 1991.
11. HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Altaya, Barcelona, 1994.
12. HEIDEGGER, Martín. *Nietzsche I*. Ed. Destino, Barcelona, 2000.
13. HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor. *La dialéctica de la ilustración*. Trotta, Madrid, 1994.
14. HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Trotta, Madrid, 2002.
15. HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Ediciones Paulinas, Madrid, 1979.

16. KANT, Immanuel. *Filosofía de la historia*. F. C. E., México, 1985.
17. LÖWIT, Karl. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Katz editores, Buenos Aires, 2008.
18. LÖWY, Michel. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. F. C. E., México, 2005.
19. LYOTARD, Jean François. *El entusiasmo*. Gedisa, Barcelona, 1985.
20. MERQUIOR, José Guilherme. *Foucault o el nihilismo de la cátedra*. F. C. E., México, 2006.
21. MAFFESOLI, Michel. *Postmodernidad. Las criptas de la vida*, en línea, disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/122/12215220.pdf>
22. MAFFESOLI, Michel. *L'ombre de Dionysos, contribution a une sociologie de l'orgie*. Librairie des Méridiens, Paris, 1985.
23. MAFFESOLI, Michel. *El conocimiento ordinario, compendio de sociología*. F. C. E., México, 1993.
24. MAFFESOLI, Michel. *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Paidós, Barcelona, 1997.
25. MAFFESOLI, Michel. *La conquête du presente*. Desclée de Brouwer, Paris, 1998.
26. MAFFESOLI, Michel. *Una sensibilidad primitiva*, En: Revista Estudios Sociológicos, México, Colegio de México, Vol. XXII, N° 66, septiembre-diciembre 2004.
27. MAFFESOLI, Michel. *La transfiguración de lo político*. Herder, México, 2005.
28. MAFFESOLI, Michel. *Le réenchantement du monde*. La Table Ronde, Paris, 2007.
29. NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Alianza Editorial, Madrid, 1977.
30. SÁNCHEZ CAPDEQUI, Celso (coord.) *Michel Maffesoli. Una sociología de lo actual y lo concreto*, en: Revista Anthropos, N° 215, Barcelona, 2007.

31. TOURAINE, Alain. *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. F. C. E., México, 1997.
32. VERDÚ, Vincent. Michel Maffesoli: una mirada a la violencia social, en: El País, Enero 8 de 2006.
33. WALLERSTEIN, Immanuel. *Las incertidumbres del saber*. Gedisa, Barcelona, 2004.

La justicia económica global en el sistema internacional de estados*

Global Economical Justice in the International System of States

Por: Francisco Cortés Rodas

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia.

franciscocortes@gmail.com

Fecha de recepción: 3 de febrero de 2009

Fecha de aceptación: 24 de abril de 2009

Resumen: *En este artículo se discuten algunas de las propuestas planteadas en la discusión moderna y contemporánea sobre los modelos normativos para un nuevo orden internacional. Se plantea si es posible demandar como un asunto de justicia la transformación de las relaciones de poder en el orden económico y político internacional entre las sociedades más ricas y las más pobres. Se exponen y critican cuatro diferentes modelos de orden estatal interno e interestatal. El modelo realista de un Estado absolutista que establece la paz en el interior y en el exterior mediante la disuasión, y que niega que puedan plantearse criterios de justicia para definir las relaciones entre los Estados. En segundo lugar se presenta el modelo del Estado de Derecho de tipo kantiano. Le sigue el Estado social de Rawls con dos modelos diferenciados del contrato para definir las relaciones en el interior y en el exterior; y viene, por último, el proyecto cosmopolita. Por último, se critica el proyecto liberal de justicia porque reduce el problema de la reestructuración del orden internacional a un asunto de justicia distributiva y no cuestiona las estructuras del actual sistema económico global.*

Palabras clave: *Liberalismo, Realismo, Justicia global, Derechos humanos.*

Abstract: *This article discusses some of the proposals that modern and contemporary discussions offer on the normative methods for a New International Order. It treats of the possibility of demanding, as a matter of justice, the transformation of the relations of power in the International economical and political orders, between the richest societies and the poorer ones. Four different models of Internal and Interstate State Order are exposed and criticized. First) The realist model of the Absolutist State which establishes peace internally and externally through dissuasion, and which denies that a criteria of justice can be formulated to define the relations between states. Second) The Kantian model of State of Law. Third) The Social State of Rawls with two differentiated models of the contract to define the relations in the interior and the exterior and Fourth) the Cosmopolitan Project. Finally, the liberal Project of Justice is criticized because it reduces the problem of the Re-Ordering of the International Order to distributive justice and does not question the structures of the actual Global Economic System.*

Keywords: *Liberalism, Realism, Global Justice, Human Rights.*

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

La exigencia de transformación de las relaciones de poder en el orden económico y político internacional entre las sociedades más ricas y las más pobres se ha planteado repetidas veces y en diferentes formas en los últimos tiempos. En las décadas del sesenta y setenta la desigualdad se convirtió en el centro del debate en la política Norte-Sur. Con el surgimiento de coaliciones de Estados, que emergieron tras el fin del colonialismo, se formó en los países del tercer mundo un sentido de identidad basado en la experiencia común de una injusticia histórica y de una inferioridad material significativa frente a los países del primer mundo. El hecho de la desigualdad en las relaciones económicas internacionales hizo posible que se presentaran demandas por una mayor participación en la distribución de las riquezas entre los países del primer y del tercer mundo, especialmente transferencias de recursos, términos preferenciales de comercio e inversión, y una mejor distribución de las oportunidades en educación, ciencia y tecnología. En las décadas del ochenta y noventa los reclamos basados en la justicia o en la desigualdad de recursos entre los Estados desaparecieron. El argumento liberal de la redistribución de los recursos, basado en las explicaciones estructuralistas y en la teoría de la dependencia, dejó de plantearse. Los países del tercer mundo fueron persuadidos para que liberalizaran y desregularan sus economías y así poder explotar sus oportunidades en una economía global. La idea de que la globalización abriría nuevas oportunidades para los países que hicieran buenas elecciones políticas se convirtió en la consigna dominante; no hay barreras estructurales sino elecciones políticas correctas, se afirmó con el ejemplo de los países asiáticos que pudieron integrarse a la economía global¹. Los defensores neoliberales de las nuevas reglas del juego que gobernaban la economía mundial afirmaron que los resultados desiguales en la economía mundial no son injustos, a partir de asumir que existe igualdad de oportunidades. Pero como lo experimentaron la mayoría de los países en vía de desarrollo, la igualdad de oportunidades es algo que en realidad no existe.

Las reglas que gobiernan la economía mundial fueron así nuevamente la raíz del gran descontento por parte de la mayoría de los países del tercer mundo que intentaban superar la desigualdad buscando incorporarse a la nueva economía globalizada. Estas reglas, establecidas por las tres instituciones que determinan el orden económico internacional, el FMI, el Banco Mundial y los acuerdos de tarifas y de comercio de la OMC, fueron entonces cuestionadas porque afectaban negativamente y de manera desproporcionada a los países del tercer mundo. Las tarifas y subsidios agrícolas permitidas por la OMC han restringido seriamente la

1 Véase Bauman, Zygmunt. *La globalización. Consecuencias humanas*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999; Beck, Ulrich. *La sociedad del riesgo*. Paidós, Barcelona, 1998.

posibilidad para que los productores agrícolas de los países menos desarrollados encuentren mercados para sus bienes. Los acuerdos sobre los derechos de propiedad intelectual establecidos en la Ronda de Uruguay, bajo los auspicios de la OMC, aumentaron la vida de las patentes y otros derechos de propiedad, determinando que la transferencia tecnológica fuera más difícil y costosa para los países del tercer mundo y haciendo que bienes tan importantes como las drogas se convirtieran en absolutamente costosos para sus ciudadanos en necesidad. El comercio internacional se ha concentrado entre los países del primer mundo y, aunque los mercados mundiales se han abierto y las transacciones entre los Estados se han incrementado, las desigualdades entre los países pobres y ricos han aumentado².

En la filosofía política contemporánea, el problema de plantear si es posible demandar como un asunto de justicia la transformación de las relaciones de poder en el orden económico y político internacional entre las sociedades más ricas y las más pobres ha sido objeto de un amplio y profundo debate teórico. En este debate han sido desarrollados, en esencia, cuatro diferentes modelos de orden estatal interno e interestatal. Cada uno de ellos tiene amplios fundamentos filosóficos. Tenemos, por tanto, en primer lugar, el modelo realista de un Estado absolutista que establece la paz en el interior y en el exterior mediante la disuasión, y que niega que puedan plantearse criterios de justicia para definir las relaciones entre los Estados. En segundo lugar, tenemos el Estado de Derecho de tipo republicano, le sigue el Estado social con dos modelos diferenciados del contrato para definir las relaciones en el interior y en el exterior; y viene, por último, el proyecto cosmopolita. Estos diferentes modelos de orden estatal interno y externo, constituyen la materia prima conceptual de los proyectos para la paz, el aseguramiento de los derechos humanos y la superación de la pobreza en la filosofía política liberal moderna y contemporánea. En los siguientes apartados intentaré desarrollar las etapas de un proceso para definir los límites y problemas de un proyecto para hacer posible una situación de justicia entre los Estados. El primer apartado se intitula: La paz hobbesiana en el interior y el estado de guerra entre los Estados; el segundo, La paz y el derecho. El tercer apartado se titula El Estado social y el contrato en dos niveles, y aborda el problema de la diferenciación entre las obligaciones maximalistas domésticas de justicia económica y social y las obligaciones minimalistas de justicia de la

2 Acerca de las consecuencias negativas de la globalización véase Stiglitz, Joseph E. *El malestar en la globalización*. Taurus, Madrid, 2002. Pogge, Thomas. *World Poverty and Humans Rights*. Polity Press, Cambridge, 2002, Cap. 4 y 5. Ocampo, José Antonio. *Reconstruir el futuro. Globalización, desarrollo y democracia en América Latina*. Editorial Norma, Bogotá, 2004. Beck, Ulrich. *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*. Paidós, Barcelona, 2000. Bauman, Zygmunt. *La posmodernidad y sus descontentos*. Akal, Madrid, 2001.

comunidad internacional. El cuarto apartado lleva por título La justicia distributiva internacional. Por último, se critica el proyecto liberal de justicia porque reduce el problema de la reestructuración del orden internacional a un asunto de justicia distributiva y no cuestiona las estructuras del actual sistema económico global.

1. La paz hobbesiana en el interior y el estado de guerra entre los Estados.

Hobbes pensó el problema del origen y la constitución del Estado a partir de las profundas crisis de desintegración social y política de su sociedad. Para Hobbes, la cuestión política fundamental tenía que ver con cómo salvar a Inglaterra de tantas crueldades e insolencias bárbaras a que estaba sometida por no tener una autoridad soberana única, y para esto, entonces, el problema que se propuso aclarar fue cómo establecer y justificar un poder fuerte que funde un Estado, es decir, que establezca una estructura común de autoridad la cual incorpore y someta a todos los ciudadanos que habitan en un determinado territorio y garantice su seguridad. La historia de la influencia de este proyecto para la paz determina de principio a fin el pensamiento de política exterior que se estructuró a partir de la paz de Westfalia y que definió primero el sistema internacional de Estados Europeos como Estados soberanos y alcanza su culminación histórica en el período armamentista del dualismo geopolítico posterior a la Segunda Guerra Mundial. Voy a comenzar con una breve exposición del proyecto hobbesiano para la paz.

Una de las preguntas centrales de la concepción hobbesiana del Estado es ¿qué produce la anarquía o la guerra civil? La respuesta más de fondo dice que los hombres por naturaleza son seres egoístas que actúan siempre movidos por sus pasiones e inclinaciones naturales. Los hombres aspiran continuamente a conseguir determinados objetos e intentan evitar otros; denominan buenos a los primeros y malos a los segundos. Lo que consideran bueno quieren poseerlo y lo malo evitarlo. Así, el poder de un hombre consiste en alcanzar los medios para obtener lo que cada uno considera como bueno y en evitar lo considerado malo. El poder representa una facultad universal que se manifiesta en cada acción individual o colectiva que sea adecuada para obtener determinados bienes. El poder es, en este sentido, instrumental y está determinado por una orientación de cálculo racional entre medios y fines. Los hombres, piensa Hobbes, poseen un incesante afán de poder. La potencialidad original del poder de los hombres consiste en su fortaleza física, en su inteligencia práctica, así como también en que todas las relaciones sociales representan poder, en la medida en que sirven para la obtención de bienes. La potencialidad original del poder tiene como efecto que obliga a los hombres a

tener siempre más poder frente a los otros. El deseo de poder no es, sin embargo, la expresión de una motivación oscura del hombre, sino que tiene fundamentos racionales. Los hombres viven bajo condiciones de escasez, perpetuamente en competencia con otros hombres y siempre ante la perspectiva de un futuro incierto. Por esto la estrategia preventiva de la acumulación de poder es un mandato de la razón. Sin embargo, el éxito que puedan obtener los hombres en relación con sus aspiraciones de poder no es dependiente de la superioridad relativa a cualquier tipo de poder natural, como puede ser el vigor físico o la inteligencia práctica. Los hombres son iguales en el estado de naturaleza porque todos tienen el mismo poder, es decir, la posibilidad de dominar al otro y si se opone de matarlo. El efecto del incesante afán de poder en el estado de naturaleza es que nadie puede estar seguro de su vida y posesiones, todo el mundo le teme a todo y debe estar continuamente preparado para defenderse. De tal forma, se llega a la situación de una disposición permanente para la lucha que se convierte en la única estrategia de supervivencia en el estado de naturaleza. Este estado implica la ausencia de limitaciones institucionales en relación con las pretensiones de poder y, aparte de la propia capacidad de defenderse, significa desprotección de la persona y de los bienes.

El estado de naturaleza es un estado de absoluta inseguridad en el que nadie puede esperar obtener bienes y disfrutarlos. En la argumentación de Hobbes no hay una solución al problema del estado de naturaleza en términos de los principios de justicia que allí imperen, porque los hombres por naturaleza no podrían vivir en paz³. Hobbes plantea que salir de esta situación y buscar la paz allí donde pueda darse, es un deber de los hombres; éste se formula como un dictamen de la recta razón, como una ley natural “inmutable y eterna”⁴, la cual “le prohíbe al hombre hacer aquello que sea destructivo para su vida, o que le arrebate los medios de preservar la misma y omitir aquello con lo que cree puede mejor preservarla”⁵. Así, fuera de la propia capacidad de defenderse en el estado de naturaleza está la protección institucional en la forma del derecho civil, instituido a través del acuerdo contractual. Por medio de éste se establece un poder común, un Estado-

3 Sobre la teoría del estado de naturaleza véanse especialmente los artículos Chwaszcza, Christine. “Anthropologie und Moralphilosophie im ersten Teil des *Leviathan*”, in: Kersting, W. (Hrsg.) *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirlichen Staates*. Akademie Verlag, Berlin, 1996, pp. 83-108; Brown, S. M. “Kritik der naturrechtlichen Interpretation der politischen Philosophie Hobbes”, in: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirlichen Staates*, *Op. cit.*, pp. 177-192.

4 Hobbes, Thomas. *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Editorial Nacional, Madrid, 1980, p. 253.

5 *Ibid.*, p. 228.

Leviatán, que por medio del temor y la amenaza de castigos obliga a los individuos a someterse en forma incondicionada al mandato imperativo de las leyes civiles. En este sentido, el argumento central del *Leviatán* supone que la obediencia y el respeto a los pactos, en la medida en que las palabras y las leyes de naturaleza son tan débiles para mantener a los hombres en el cumplimiento de sus promesas, tienen que descansar en el temor al poder del Estado. El soberano solo reproduce la situación de lucha de los hombres en el estado de naturaleza y adopta la lógica de la disuasión mediante la amenaza de castigos desarrollada para éste. Esto ocurre tanto en lo que se refiere a la política interior cuanto a la exterior. “Por lo que se refiere a la misión de un soberano para con otro, comprendida en aquella ley que comúnmente se llama ley internacional, no necesito decir nada en este lugar [...] Ésta y la ley de la naturaleza son una y la misma cosa y todo soberano tiene el mismo derecho a procurar la seguridad de su pueblo que pueda tener cualquier hombre particular a procurar la seguridad de su propio cuerpo. Y la misma ley que dicta a los hombres que no tienen gobierno civil lo que debieran hacer y evitar, en relación con los demás, dicta lo mismo a las repúblicas”⁶.

En la argumentación de Hobbes resulta posible para los individuos instaurar una autoridad común para superar el problema del estado de naturaleza, pero esta perspectiva está negada para los Estados. En el mundo de los Estados de Hobbes no puede tener lugar una transición productora de orden que vaya del Estado, como una estructura común de autoridad, a un Estado mundial. El realismo hobbesiano afirma que mientras que en el marco doméstico el Estado tiene el monopolio de la violencia, y lo usa sancionando a aquellos que violan las leyes, no puede haber una autoridad supraestatal con un monopolio de la fuerza. Todos los Estados son soberanos. El principio de la soberanía de los Estados no se puede unificar con una autoridad supraestatal. No es que Hobbes rechace por razones morales la idea de un Estado mundial; simplemente no puede esperarse un Estado de este tipo de la diversidad de Estados soberanos celosos de la conservación de su poder. Hay además otra razón conceptual por la que los Estados no se someten a una autoridad supraestatal. La estrategia de renuncia a todo derecho y a todo poder, que hace posible la paz entre los individuos, no puede repetirse en el plano de la soberanía estatal.

La posición realista que se sigue del hobbesianismo se basa en los principios de la autodeterminación y la autoayuda. Cada Estado tiene intereses políticos exteriores que debe realizar contra los otros Estados y cada Estado depende sólo de sí mismo. El instrumento para la realización de los intereses es el poder y el Estado

6 *Ibid.*, p. 424.

debe maximizar su potencial de poder para protegerse en la lucha internacional de todos contra todos. Los Estados tienen que confiar y depender de sí mismos para asegurar su supervivencia debido a que otros Estados son amenazas potenciales y porque en el orden internacional no hay una autoridad más alta que pueda protegerlos si son atacados. El temor a otros Estados y el conocimiento de que operan en un mundo en el que cada uno depende de sí mismo, determina que los Estados se den cuenta que el mejor camino para sobrevivir es ser especialmente poderoso. Esto significa tener, además de una gran potencialidad militar, capacidades materiales, tecnológicas y una población comprometida con el bien común de su comunidad política. El razonamiento es simple: entre más poderoso es un Estado en relación con sus competidores, es menos probable que sea atacado. En la descripción hobbesiana del orden internacional, los Estados permanecen en el estado de naturaleza y están obligados a reproducir la estrategia de superación de este estado para evitar la guerra en las relaciones entre los Estados. La solución de este problema consiste en un equilibrio de disuasión intimidatoria entre los Estados basado en la carrera armamentista. El interés más importante de cada Estado es la aspiración a su seguridad. La seguridad en su interior la obtiene cada Estado a través de armarse, y en caso extremo, prepararse para la guerra, cuando considere que no puede garantizar su seguridad de otra forma. El derecho a la guerra, el *jus ad bellum*, es considerado por el pensamiento realista como la mayor expresión de la soberanía estatal. La paz puede conseguirse, entonces, solamente cuando el riesgo para el posible atacante es muy grande. Un equilibrio de poder, que considera la carrera armamentista como un fin para la disuasión, es en la perspectiva del hobbesianismo un instrumento para asegurar la paz. La función pacificadora del equilibrio de poder, conseguido mediante la competencia armamentista, es el equivalente en el plano de las relaciones entre los Estados de la función generadora de paz de un Leviatán, que por medio del temor y la amenaza de castigos obliga a los individuos a someterse a las leyes. Esto significa que la paz hobbesiana se apoya en un Estado que intimida en lo interno mediante la amenaza de castigos, que disuade en lo externo mediante su desafiante poder militar y que niega que puedan plantearse criterios de justicia para definir las relaciones entre los Estados. La soberanía y el equilibrio de disuasión intimidatoria entre los Estados son los dos elementos centrales de un orden mundial realista.

De cara a la pregunta sobre si es posible demandar como un asunto de justicia la transformación de las relaciones de poder en el orden económico y político internacional entre las sociedades más ricas y las más pobres, el realismo da dos respuestas, ambas negativas. El realismo clásico afirma simplemente que la justicia puede ser una virtud dentro de la sociedad, pero es completamente irrelevante para

definir las relaciones entre los Estados, puesto que cada uno de ellos persigue de forma legítima su propio interés, independientemente de los intereses de los otros y de consideraciones de justicia. El realismo contemporáneo busca superar la idea hobbesiana del orden internacional como una situación de guerra entre los Estados; para esto introduce el concepto de sociedad internacional y propone una concepción de justicia aplicable a las relaciones entre Estados, a saber, la justicia interestatal o internacional⁷. En ésta se determina que a cada Estado le corresponde la tarea de asegurar una política justa al interior de sus propias fronteras; cada Estado reclama igualdad e imparcialidad en sus relaciones con otros Estados; cada Estado posee una soberanía ilimitada, tiene el derecho a la autodeterminación política y el derecho a la no-intromisión en los asuntos internos; y cada Estado reclama que estos derechos deben ser aplicados de la misma forma a los demás Estados⁸.

El realismo contemporáneo sostiene, de un lado, que la función principal del derecho internacional ha consistido en identificar la idea común de una sociedad de Estados soberanos como el principio normativo supremo de la organización política de la humanidad, y, de otro lado, que las demandas de justicia global relacionadas con la transferencia de recursos de los países ricos a los pobres son irrealizables en el orden internacional del presente. En el actual contexto internacional, en el cual los Estados son los principales actores o agentes de la política mundial, políticas como las de transferencia de recursos, las de inmigración, las ambientales, las de control armamentístico, “son asuntos que los gobiernos controlan y sobre los cuales no parecen tener ningún interés en soltar las riendas mientras no ocurran cambios considerables en la sociedad humana”⁹. La realización de demandas de justicia económica global, considera Bull, es un ideal que quizá algún día llegue a tener fuerza pero que todavía no ha llegado a adquirirla. Intentar realizar las pretensiones de justicia global en el contexto del sistema y de la sociedad de Estados implica entrar en conflicto con los mecanismos a través de los cuales se mantiene el orden en la actualidad. “Si queremos encontrar una guía que nos indique cuáles podrían ser los intereses del mundo en su conjunto, por ejemplo, en lo que se refiere al control de armamentos, o a la distribución de la población y de los recursos, o a la conservación del medio ambiente, estamos obligados a fijarnos en cuáles son las percepciones de los Estados soberanos y de las organizaciones internacionales que ellos dominan,” escribe Bull¹⁰. En este sentido, el proyecto de una transformación de las relaciones

7 Véase Hedley, Bull. *La sociedad anárquica. Un estudio sobre el orden en la política mundial*. Editorial Catarata, Madrid, 2005.

8 *Ibid.*, p. 134.

9 *Ibid.*, p. 139.

10 *Ibid.*, p. 137.

de poder en el orden económico y político internacional, planteado mediante una concepción de justicia global, es irrealizable. La única alternativa viable se da a través del mecanismo de la sociedad de Estados soberanos. Pero esta alternativa tiene como problema que subordina la transformación de las relaciones de poder en el orden económico y político internacional a las exigencias de equilibrio, paz y seguridad del orden internacional. Es decir, si las demandas de transformación de las relaciones de poder en el orden económico y político internacional entre las sociedades más ricas y las más pobres suponen un debilitamiento del equilibrio internacional, o constituyen una amenaza para la paz o la seguridad del orden internacional, la sociedad de Estados deja clara su convicción de que el orden internacional es prioritario frente a estas pretensiones de justicia.¹¹ Y la prioridad del orden sobre la justicia significa que la sociedad internacional le da un lugar preferente al mantenimiento de la paz y la seguridad en vez de la protección de los derechos humanos.

2. Kant. La paz y el derecho

A diferencia de la filosofía política de Hobbes, la filosofía de Kant es una filosofía para la paz, la libertad y la autonomía. Estos elementos son los hilos conductores de su pensamiento político. Es cierto que tanto para Hobbes como para Kant, el estado de naturaleza, esto es, la condición que el ser humano debe superar, es un estado de guerra. Sin embargo, la filosofía de Kant interpreta el teorema del estado de naturaleza de forma diferente a como lo hace Hobbes y conduce a una comprensión muy distinta del orden de la paz que ha de superarlo. Según Kant, la tarea de la política es crear las condiciones para que el mundo de la experiencia de los hombres dominado por el estado de naturaleza y de guerra se pueda convertir en un mundo de la humanidad ordenado por el derecho. A diferencia del autor del *Leviatán* que somete la intervención de los ciudadanos en el proceso de creación del derecho a una persona ajena a sus relaciones recíprocas, el autor de la *Metafísica de las Costumbres* hace del derecho el medio a través del cual es posible establecer un mundo público común, tanto en las relaciones entre los individuos como en las relaciones entre los Estados.

Para Kant, la cuestión política que comprende el problema del derecho político, del derecho de gentes y del derecho de ciudadanía mundial, tiene que ver con la superación mediante el derecho de todas las relaciones potencialmente conflictivas en el mundo de la libertad exterior. Por tanto, es necesario que un

¹¹ *Ibid.*, pp. 145 ss.

programa de prevención comprensiva de la guerra, propia del estado de naturaleza, convertida en materia de derecho toda posible relación conflictiva. Así, Kant propone un programa de aseguramiento de unas condiciones mínimas de justicia en el nivel intraestatal, el establecimiento de la paz de acuerdo con el derecho internacional y el establecimiento de una paz cosmopolita y busca articularlos entre sí¹². Kant se representa el imperativo de la paz como un postulado de su filosofía práctica, y muestra que solamente un derecho fundado en la razón presenta el proceso que permite la solución de los conflictos entre los hombres, el cual permite superar la violencia en el interior y la guerra entre los Estados. La teoría kantiana de una paz por medio del derecho es el resultado de una interpretación consecuente de aquellas condiciones que resultan necesarias para la existencia de relaciones jurídicas seguras. En la teoría del derecho de *La Metafísica de las Costumbres* Kant se refiere al estado de guerra en los dos casos: “no debe haber guerra; ni guerra entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados que, aunque se encuentren internamente en un estado legal, sin embargo, exteriormente (en su relación mutua) se encuentran en un estado sin ley”¹³.

Kant desarrolla primero la superación del estado de naturaleza por medio de una paz jurídica interior y plantea posteriormente el caso de la paz entre Estados establecidos. Para establecer la paz estatal interna, el derecho define las condiciones bajo las cuales los individuos pueden interactuar en tanto seres libres. Para esto, mediante el derecho se establecen las fronteras que limitan a cada individuo como sujeto libre capaz de emprender acciones y de responder ante los otros por los efectos que pueda producir con ellas. Con el establecimiento de estas fronteras es circunscrito el ámbito individual del sujeto de derechos, ámbito de cuya protección debe ocuparse el Estado. Este ámbito individual se conforma a partir del derecho a la libertad, que es definido como un derecho originario, innato, que “corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad”¹⁴. Mediante la aplicación del derecho originario a la libertad a las relaciones exteriores, Kant obtiene los derechos privados subjetivos. La función del derecho es, por consiguiente, asegurar que las fronteras trazadas para proteger el ámbito de los derechos individuales de la libertad no sean transgredidas.

12 Acerca de la filosofía para la paz de Kant, véase Höffe, Otfried (Hrsg.) *Kant: zum ewigen Frieden*, Vol. 1. Klassiker Auslegen, Berlin, 1995. Gerhard, V. “Ausübende Rechtslehre. Kants Begriff der Politik”, in: Schönrich G., Kato (comp.) *Kant in der Diskussion der Moderne*. Suhrkamp, Francfort, 1996, pp. 464-488.

13 Kant, I. *Die Metaphysik der Sitten*, Werke in zwölf Bänden, Edit. W. Weischedel. Suhrkamp, Frankfurt, 1997, Vol. VIII, (Cito, conforme a la edición en castellano: Kant, Immanuel. *La Metafísica de las Costumbres*. Tecnos, Madrid, 1989, p. 195 (235)

14 *Ibid.*, p. 49 (238).

Las leyes de la libertad, establecidas por medio del derecho, definen el conjunto de condiciones que posibilitan el desarrollo de los sujetos concebidos como libres, iguales y autónomos. La frontera delimitada por estas leyes es inviolable, y según el principio del derecho quedan prohibidas por principio todas las acciones que perjudiquen esencialmente la posibilidad de coexistencia de los individuos bajo leyes universales. Esta prohibición absoluta afecta a las acciones que tienen que ver con las relaciones externas del arbitrio recíproco, pero no con el uso que cada individuo pueda hacer de su libertad en su esfera privada. Lo que cada uno quiera hacer con su libertad en su dominio privado no es objeto del derecho, ni puede ser asunto sobre el que intervenga el Estado. Comprender el sentido de este momento coactivo del derecho es esencial para entender lo que es el derecho. Lo establecido racionalmente debe ser respetado y la razón está facultada para coaccionar al que se separe de lo que *debe ser* según principios racionales. La amenaza de castigo se convierte en el motivo que determina a los miembros de una comunidad para actuar observando el respeto a la ley¹⁵. El efecto de la coacción es el de evitar las consecuencias negativas que pueden resultar de una acción contraria al derecho. Definitivo es que la coacción en cualquier caso debe poder ser aplicada.

Kant, a diferencia de Hobbes, con quien comparte que el derecho debe ser coactivo, no piensa, sin embargo, que la mera amenaza de la espada y el castigo sea suficiente para obtener la disposición de los hombres al respeto a las leyes de la libertad. La perspectiva de la legalidad desde el punto de vista externo (obligación por coacción externa) es insuficiente para entender el sentido de la obediencia de los ciudadanos a las leyes civiles. Kant piensa que la disposición para actuar respetando el derecho sólo se consigue potenciando el móvil moral a través de la educación, o lo que es lo mismo, mediante el desarrollo de las facultades y capacidades propias del hombre, tanto las de su naturaleza empírica como las de su razón. Así, el establecimiento de un Estado, hecho según el principio del derecho, sería un acto vacío y sin consecuencias si no se ha creado a la vez una cultura del respeto a los hombres, si no se ha dado un proceso de civilización de las costumbres, y un refinamiento de las maneras y el trato, es decir, si no se han dado en la vida social las condiciones para que todos los hombres puedan desarrollar sus talentos y capacidades.

Pero la libertad jurídica de los individuos no sólo depende de la estabilidad interna del Estado en el que vivan, sino que también depende de la fortaleza jurídica de las relaciones exteriores de su Estado con otros Estados. El establecimiento de la paz estatal interna y el establecimiento de la paz entre los Estados son procesos

15 *Ibid.*, p. 40 (231).

interdependientes. Kant considera que de forma análoga al tratado de paz interno entre los hombres para constituir un Estado republicano, se requiere realizar una paz entre los Estados. El acuerdo de paz interno sirve aquí como referencia de lo que significa abandonar el estado de naturaleza y como un modelo en el que pueden leerse por analogía los momentos constitutivos de lo que debería ser la paz entre los Estados. A ese contrato entre Estados le corresponde la tarea de fundamentar el nuevo derecho de gentes basado en la paz¹⁶. Este nuevo derecho debe superar el clásico derecho de gentes de Grocio, Puffendorf y Vattel, que basado en el concepto de soberanía ha sostenido el derecho de guerra y le ha dado a los Estados siempre un pretexto para iniciar nuevas guerras. El nuevo derecho de gentes que Kant propone no reconoce a la guerra como un proceso jurídico; propone en cambio como deber estricto la paz entre los hombres. Según la filosofía política kantiana, otra vez diferenciándose de Hobbes, el Estado, definido como un Estado de derecho, no puede garantizar la paz interna si no se dan simultáneamente los procesos jurídicos de la paz de acuerdo con el derecho internacional y de una paz cosmopolita.

Kant articula en los tres artículos definitivos del imaginario tratado de paz perpetua la relación sistemática entre estos tres órdenes de derecho.¹⁷ El primer artículo, según el cual la constitución de todo Estado debe ser republicana, incumbe al derecho político interno; el segundo, por el cual el derecho internacional debe basarse en una federación de Estados libres, pertenece al derecho de gentes; el tercer artículo, según el cual se establecen las relaciones entre todo Estado y los ciudadanos de los otros Estados, corresponde al derecho cosmopolita. Con el derecho cosmopolita Kant culmina el sistema general del derecho y de esta manera establece las bases de un nuevo orden del mundo y prepara así la realización de la paz perpetua. El derecho cosmopolita se constituye así en una auténtica necesidad para la instauración de la paz en la medida en que actúa como principio regulador del espacio internacional.

En el acuerdo de paz entre Estados se debe fundamentar, considera Kant, no un Estado mundial, sino una federación de tipo especial, “que podría llamarse federación de la paz, *-foedus pacificus-* la cual se distinguiría del tratado de paz en que éste buscaría meramente acabar con una guerra, pero aquélla buscaría acabar para siempre con todas las guerras.”¹⁸ Para Kant no se trata de la conformación de un nuevo tipo de Estado, no es un Estado de naciones, ni es una asociación de Estados,

16 Kant, I. *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Werke in zwölf Bänden, Edit. W. Weischedel. Frankfurt, Suhrkamp, 1997, Vol. XI. (Cito, conforme a la edición en castellano: Kant, Immanuel. *La paz perpetua*. Espasa-Calpe, Madrid, 1982).

17 *Ibid.*, p. 101-117.

18 *Ibid.*, p. 111.

es una república de pueblos libremente asociados. Kant rechaza el modelo de un Estado mundial por razones pragmáticas. Este modelo es considerado peligroso porque un Estado mundial representa un peligro potencial, en la medida en que su autoridad podría convertirse en despótica o tiránica, puesto que un Estado mundial no tendría otro poder que pudiera detenerlo o ponerle límites, si intenta ir más allá de las funciones que le corresponde realizar. Pero Kant rechaza así mismo el modelo de una asociación de Estados. Kant considera que el pluralismo de Estados es una garantía de la libertad y juzga que sería probable que una unificación organizativa de los Estados diera lugar a una unión de Estados adversa a la libertad, que, además, favorecería un centralismo despótico y que éste, a su vez, provocaría reacciones anárquicas de oposición¹⁹. La función de la federación de Estados libres, que es modelo de constitución que Kant favorece, consiste solamente “en mantener y asegurar la libertad de un Estado en sí mismo, y también la de los demás Estados federados”²⁰. Esta federación no se propone quitar ningún poder del Estado, y ningún Estado particular debe someterse a leyes políticas o una coacción legal por un poder exterior supraestatal. Los miembros de esta federación deben ser repúblicas, es decir, Estados en cuya constitución estén asegurados los principios de la libertad, la independencia y la igualdad. Kant busca desarrollar el programa político de una federación de repúblicas, que renuncia no a la soberanía de los Estados, pero sí al derecho a la guerra, cuando postula que el derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres.

Las dificultades de organización política que Kant encuentra en la determinación de una constitución jurídica adecuada para la paz cosmopolita tienen que ver con el papel que juega, en su argumentación, el concepto de soberanía. De un lado, Kant propone que si el tratado de paz entre los hombres para constituir un Estado ha permitido superar la violencia en el interior, entonces se puede argumentar que para superar la guerra entre los Estados, es necesario unificar la concentración del poder en las manos de una autoridad supraestatal. Pero de otro lado, Kant afirma, siguiendo a Hobbes, que el principio de la soberanía de los Estados no se puede unificar con una fuerza supraestatal. El monopolio de la fuerza, que el Estado realiza sancionando a aquellos que violan las leyes, no permite que otro Estado u otra instancia supraestatal ejerza este monopolio. Esto es una consecuencia del principio de la soberanía y de la tesis de la inmunidad de un Estado con respecto a la jurisdicción de otro Estado. Con ello se cierra la perspectiva de la paz por medio

19 Véase Kersting, W. “Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein”, in: Höffe, Otfried (Hrsg.) *Kant: zum ewigen Frieden*, Vol. 1. Klassiker Auslegen, Berlin, 1995, p. 90 ss.

20 Kant, I, *La paz perpetua*, *Op. cit.*, p. 111.

del derecho en las relaciones entre los Estados. No se puede establecer ninguna estructura supraestatal que imponga el derecho y que sea restrictiva de la soberanía si los Estados mantienen su independencia y dejan intacta su soberanía. Kant no puede concebir una obligación jurídica para su proyecto de derecho cosmopolita, porque su federación de Estados libres no está pensada como un ordenamiento jurídico internacional que disponga de medios normativos de coacción. Kant no concibe que en su federación de Estados libres pueda haber una obligación jurídica porque el marco que ofrecía el orden internacional de su tiempo resultaba bastante inhóspito para la perspectiva de un derecho cosmopolita que no respetara la soberanía de los Estados²¹. El marco del sistema internacional de Estados funcionaba bajo el presupuesto de que sólo los Estados soberanos podrían ser sujetos del derecho internacional. Kant vinculó la posibilidad de la paz entre los Estados a la instauración de una entidad de alcance universal como paso previo a la constitución de un Estado mundial. Por ello, mientras no se llegue a instaurar dicho Estado, el derecho de gentes no pasa de ser un ideal al que la humanidad debía tender, pero es un ideal con pocas consecuencias prácticas.

En relación con la pregunta sobre si es posible demandar como un asunto de justicia la transformación de las relaciones de poder en el orden internacional, la filosofía política de Kant da una respuesta insatisfactoria. La debilidad de esta propuesta consiste en que el derecho cosmopolita no está en capacidad para vincular jurídicamente a los diferentes Estados. Éste debe confiar tan solo en un vínculo moral que los gobiernos se imponen a sí mismos. Pero una unión moral de los gobiernos es insuficiente para asegurar la vinculación de los Estados, que como soberanos siguen existiendo. El derecho de los Estados se refiere aquí a una moral tanto jurídica como políticamente no obligatoria. Esto implica que la federación de repúblicas de Kant no ha abandonado el estado de naturaleza y el inestable sistema basado en la amenaza recíproca de los Estados soberanos. El estado de naturaleza entre los Estados es un estado prejurídico en el que no se ha conseguido una centralización del monopolio de la fuerza y donde falta una instancia objetiva que pueda resolver los conflictos a través de un procedimiento jurídicamente reglado, aceptado y acatado por los Estados. La propuesta kantiana de superación del estado de naturaleza entre los Estados sólo se podrá realizar, como lo mostro Kelsen, cuando los Estados renuncien a su derecho soberano a declarar la guerra a otro Estado y se sometan a una autoridad supraestatal que tenga como función

21 Véase Habermas J.: "La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años", en: Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política, N.º. 16, 1997, Madrid, p. 65.; Höffe, O. "Volkerbund oder Weltrepublik?", in: *Kant: zum ewigen Frieden, Op. cit.*, p. 109-132; Brand, R. "Von Weltbürgerrecht", in: *zum ewigen Frieden, Op. cit.*

imponer sanciones de acuerdo con las violaciones de las normas internacionales²². Kant sabe que esta idea fundamental no pertenece a su tiempo. Es un proyecto para el futuro. Propone la idea de una paz perpetua, instaurada a través de un Estado cosmopolita, como una idea regulativa, como un proyecto que señala una tarea a la humanidad. Kant se planteó la posibilidad de realizar esta idea, es decir, de instaurar un Estado cosmopolita y por eso investigó las condiciones de posibilidad del mismo. Era consciente de que las condiciones requeridas no se daban en la situación política de su tiempo, de modo que al presentar un catálogo estricto de condiciones para alcanzar la paz perpetua, quería indicar un horizonte ideal al que la humanidad debía tender. Con el tiempo la idea de que la precariedad del ordenamiento jurídico internacional sólo puede ser superada por la vía de la creación de una organización internacional ha sido reconocida como una adquisición decisiva en el desarrollo histórico de las relaciones internacionales. La filosofía política contemporánea, buscando superar tanto el modelo del equilibrio de disuasión intimidatoria para la paz, como el modelo de una federación de Estados libres, se ha ocupado de reelaborar el proyecto kantiano de un Estado cosmopolita que limite la soberanía de los Estados nacionales y haga posible garantizar la paz, la seguridad y la defensa de los derechos humanos.

3. El Estado social y el contrato en dos niveles.

La teoría de la justicia que se usa actualmente para plantear las cuestiones globales es una versión del contractualismo kantiano que concibe los acuerdos globales como el resultado de un acuerdo entre personas que buscan superar el estado de naturaleza para pasar a gobernarse a sí mismos a través de la ley. Esta teoría ha recibido un gran impulso gracias al influyente trabajo de John Rawls, quién tras haber establecido en su *Teoría de la justicia*, que los requerimientos liberales de justicia aplican solamente a la estructura básica de un Estado nación unificado, buscó abordar en una segunda fase del contrato, en *El derecho de gentes*, los problemas de la justicia entre Estados. La tesis central de Rawls es que la justicia es algo que debemos, a través de nuestras instituciones compartidas, sólo a aquellos con quienes estamos en una relación política estrecha, es decir a los ciudadanos de nuestro país. Los requerimientos liberales de justicia incluyen un componente fuerte de igualdad entre ciudadanos. Este componente igualitario no aplica a las relaciones entre una sociedad y otra o entre los miembros de diferentes sociedades. Rawls limita así las obligaciones de justicia a las relaciones en las que las personas

22 Kelsen, H. *La paz por medio del derecho*. Editorial Trotta, 2008, Madrid, pp. 91 ss.

están en una comunidad nacional unidas a través de la aceptación común de una concepción de justicia y excluye de estas relaciones a las personas que viven en sociedades nacionales diferentes.

En la *Teoría de la justicia* Rawls desarrolla su enfoque para la justicia doméstica. Rawls afirma que su concepción de la justicia está diseñada para establecer las condiciones bajo las cuales deben darse las interacciones entre los individuos con el fin de que cada uno pueda obtener una garantía para el uso de su libertad²³. La función de una concepción política de la justicia es definir y establecer las condiciones para la interacción de los individuos concebidos como seres libres, autónomos e independientes. El ámbito individual de los derechos lo define Rawls a partir del derecho a la libertad, que es definido como un derecho con una prioridad absoluta, que le corresponde a todo hombre en tanto sujeto de derechos fundamentales. La tarea de una concepción política de la justicia es, por consiguiente, asegurar que las fronteras trazadas para proteger el ámbito de los derechos individuales de la libertad no sean transgredidas. La concepción política de Rawls comprende también una teoría distributiva de la justicia, que se expresa en el segundo principio de justicia, con el cual busca asegurar iguales oportunidades para cada individuo para hacer todo aquello que quiera hacer en su vida. Rawls se apropia con esto de lo mejor de la tradición liberal, al establecer como prioritarios los derechos individuales de la libertad para poder constituir una sociedad justa, pero amplía la perspectiva clásica del liberalismo al introducir en el segundo principio la idea de que se deben satisfacer ciertas condiciones de libertad para lograr lo que llama “el mérito de la libertad”: la posibilidad real de aprovechar los derechos y las oportunidades. Rawls busca así saldar la deuda de justicia del Estado que el liberalismo clásico sólo cumplió a medias. Según Rawls, los principios básicos de justicia en el nivel interno son el principio de libertad, el de igualdad política y el de equidad social. Su tesis es que a la dignidad de los hombres, garantizada por medio del derecho, le sirve poco que el ámbito de la libertad exterior se encuentre regulado con justicia, si al mismo tiempo ellos mismos no tienen acceso a los recursos suficientes para efectivamente poder realizar una vida en libertad ausente de limitaciones.

En *El derecho de gentes* Rawls aborda los problemas de la justicia entre Estados y para esto extiende su concepción del consenso por solapamiento del plano nacional al plano internacional. Mediante la utilización en la segunda fase del contrato del experimento mental de la posición original, en el que las partes

23 Rawls, J. *A theory of justice*. Oxford University Press, Oxford, 1971. (Cito conforme a la edición en castellano: Rawls, J. *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1978)

representan no a individuos, sino a Estados (pueblos), introdujo los principios que serían elegidos por los supuestos representantes de los Estados. Estos principios incluyen la mayoría de los principios conocidos del actual derecho de gentes y son: la autonomía política, la igualdad jurídica de los Estados, el respeto a los tratados, la defensa propia, el deber de no intervención, el respeto a los derechos humanos en el interior, los deberes en la conducción de la guerra, el deber de asistencia a otros pueblos que vivan bajo condiciones no favorables²⁴.

Rawls presupone el Estado nacional como unidad básica de justicia y plantea que las preguntas sobre la distribución justa solamente pueden resolverse al interior de cada unidad nacional respectiva. En este sentido, Rawls afirma que su teoría no es adecuada para resolver problemas de justicia distributiva a nivel internacional o para remediar cuestiones de justicia en sociedades más pobres. Rawls, como defensor y continuador de la tradición liberal, considera que no es legítimo ni viable solucionar los problemas determinados por las desigualdades económicas entre los Estados mediante una limitación de las libertades individuales de los miembros de las sociedades económicamente más desarrolladas. Rawls, considera que la distribución justa de los derechos, bienes y oportunidades no puede convertirse en una regla de distribución internacional para regular las relaciones entre todos los seres humanos a nivel global, puesto que esa distribución es un asunto interno de cada Estado, que se concreta cuando cada sociedad pueda darse una organización en términos de los principios liberales y de justicia social²⁵. Esto no quiere decir que Rawls sea insensible frente a las cuestiones de la desigualdad económica y de la pobreza en los países subdesarrollados. En su argumentación los Estados liberales de las sociedades más desarrolladas tienen ciertamente el deber positivo de apoyar a los Estados menos desarrollados, pero no en la forma de una transferencia de recursos, sino a través de la promoción estructural de sus propias capacidades, contribuyendo al fortalecimiento de la democracia, a la lucha contra la corrupción, y buscando poner fin a las guerras civiles y a la violencia. En este sentido, los principios políticos que deben regular las relaciones entre los Estados en ningún caso pueden ser principios de justicia social, sino que deben ser los principios de la autonomía política y la igualdad jurídica de los Estados. En la perspectiva política de Rawls la ausencia de justicia global no constituye un problema político en el actual orden internacional. Su conclusión tajante es que no existen obligaciones de justicia económica a nivel global.

24 Rawls, John. *The Law of Peoples*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999, p. 37. (Hay versión en castellano: Rawls, John. *El derecho de gentes*. Paidós, Barcelona, 2001)

25 *Ibid.*, pp. 113 ss.

Rawls considera que así como no se puede hablar de justicia económica global, tampoco existe algo así como el proyecto de una ciudadanía mundial. El estatus de la ciudadanía se define con la pertenencia a un Estado. Mediante el estatus de la ciudadanía del liberalismo se establece quienes son y quienes no son los miembros de una sociedad determinada; se definen los derechos y deberes que tienen los miembros de esa sociedad; se establecen las responsabilidades que tiene el Estado frente a sus asociados; y se establece la prioridad de los derechos de los ciudadanos frente a los derechos de los miembros de otras sociedades²⁶. Mediante el concepto de ciudadanía se puede definir las características de los deberes y responsabilidades de los miembros de una comunidad política. Así, lo que nosotros le debemos a otros habitantes del globo a través del respeto de nuestras sociedades por otras sociedades de las cuales ellos son ciudadanos, es diferente de lo que le debemos a nuestros conciudadanos. Los deberes que tenemos frente a nuestros conciudadanos son deberes igualitarios de justicia y de equidad social y económica. Los deberes que tenemos frente a otros hombres y los que gobiernan las relaciones entre los Estados, que incluyen el deber de no agresión, el del respeto a los derechos humanos básicos, el de fidelidad a los pactos y el deber de asistencia, no comprenden nada análogo a la justicia socioeconómica liberal.

Otra idea fundamental de Rawls es que no se puede transformar la responsabilidad política de los Estados mediante la aplicación de un principio distributivo igualitario a los Estados. Los Estados son agentes responsables en la medida en que son capaces de darse una organización colectiva que les permita crear las condiciones para un desarrollo económico equilibrado²⁷. La responsabilidad parcial de los Estados por su nivel de desarrollo económico es un presupuesto de su responsabilidad política. Introducir un principio igualitario de justicia distributiva a nivel global tendría como consecuencia privar a los Estados de su responsabilidad política y negar con esto el pluralismo político de los Estados²⁸.

Rawls considera, además, que el mundo no se puede caracterizar como un sistema de cooperación social en el que encuentre aplicación un principio de justicia que sirva para compensar las desigualdades en las posiciones sociales de cada persona. La idea de la cooperación social está relacionada con la idea de afinidad. En el ámbito interno son inmensamente superiores el grado de organización y de orden, el grado de solidaridad entre los individuos, el grado de centralización del poder y el grado de adhesión. Así, la idea de afinidad que está presente en la sociedad

26 *Ibid.*, p. 34.

27 *Ibid.*, pp. 116 y ss.

28 Véase Chauvier, Stéphane. "Justice and Nakedness" in: Pogge, Thomas (ed.) *Global Justice*. Blackwell Publishers, Oxford, 2001, pp. 91-105.

nacional, y que tanto le interesa a Rawls, no existe en el ámbito internacional²⁹. Junto con la diferenciación de estos dos estándares de justicia y tipos de deberes internos y externos, Rawls refuta el diagnóstico sobre la situación actual del mundo, de origen marxista, según el cual los fenómenos de la pobreza y la desigualdad de los países más pobres, son producidos por el sistema de las instituciones económicas y políticas globales. Según Rawls, estos fenómenos no son el resultado de la imposición de condiciones inequitativas en las transacciones económicas y en las relaciones políticas por parte de las naciones más ricas sobre las más pobres. El crecimiento de la pobreza y de la desigualdad se puede atribuir más bien factores históricos, culturales, antropológicos, o políticos, específicos de algunos de los países más pobres, que condicionan el fracaso de estas economías y la imposibilidad de construir en ellos instituciones políticas democráticas y de alcanzar un nivel mínimo de justicia social³⁰. Esto quiere decir que las desigualdades extremas, la extensión y gravedad de la pobreza en muchas regiones del mundo dependen de factores locales, a saber, el defectuoso funcionamiento de las economías nacionales y de la corrupción e incompetencia de sus élites³¹. Su conclusión aquí es que si la pobreza es causada por la incompetencia o la corrupción de las élites dominantes de los países en vía de desarrollo, entonces, no hay ninguna responsabilidad por parte de las naciones más ricas.

La división de funciones y asignación de tareas, deberes y responsabilidades entre los contextos doméstico y global de la justicia es funcional a la interpretación minimalista de lo que significa asegurar la paz, la seguridad y promover los derechos humanos, propuesta por Rawls. Él plantea que las obligaciones de justicia de la comunidad internacional se reduzcan al deber negativo de prevenir violaciones masivas de los derechos humanos debidas a conflictos armados, tales como la limpieza étnica o el genocidio. Rawls admite que un Estado o que la comunidad de naciones puede intervenir en los asuntos internos de otro en el caso de flagrantes violaciones de los derechos humanos, pero no acepta la redistribución internacional de los ingresos y la riqueza en consonancia con las exigencias de justicia global. Una interpretación tan estrecha de las violaciones de los derechos humanos, que las restringe al deber negativo de prevenir violaciones masivas de los derechos humanos, le permite a Rawls excluir como violaciones de estos derechos aquellas

29 Rawls, John. *The Law of Peoples*, *Op. cit.*, p. 112.

30 *Ibid.*, p. 108.

31 Véase *Ibid.*, p. 105 ss. Esta tesis ha sido defendida también por: Landes, David. *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some Are so Rich and Some so Poor*. Norton, New York, 1998; Lawrence E., Harrinson and Huntigton, Samuel (eds.) *Culture Matters. How Values Shape Humane Progress*. Basic Books, New York, 2001; Walzer, Michael. "The Moral Standing of States", in: *Philosophy and Public Affairs*, 9, 1989, p. 224-5.

que puedan tener un origen económico. Esto le permite también relevar a la comunidad internacional de toda implicación directa en la construcción de una política que se oriente a una nueva regulación del orden económico mundial. Aceptar la argumentación que subyace a la propuesta de Rawls es aceptar, de un lado, que las demandas de justicia en el contexto global deben ser distintas y mucho menos exigentes que las obligaciones de justicia en el nivel nacional y, de otro lado, que es inviable una transformación en las regulaciones actuales del orden económico mundial, que se proponga por razones de justicia económica. Aunque Rawls considera que las sociedades más ricas deben contribuir al problema de la reducción de la pobreza mundial mediante la implementación de políticas de asistencia, desconoce la existencia de los factores estructurales que determinan las asimetrías en las relaciones de poder entre países ricos y pobres. Este desconocimiento determina que su propuesta normativa de un nuevo orden internacional sirva más bien para afirmar el sistema normativo que actualmente regula el orden económico mundial, que para buscar su transformación de acuerdo con las exigencias de justicia global. La propuesta de Rawls no le permite por tanto al liberalismo cumplir con la obligación de justicia global que el liberalismo clásico sólo realizó a medias, y que en el proyecto cosmopolita se plantea como el programa de una transformación institucional del orden internacional de acuerdo con las exigencias de justicia.

4. La justicia distributiva global

El concepto de justicia global fue formulado en el marco de las teorías de justicia distributiva entre otros por Charles Beitz, David Richards, Brian Barry, Henry Shue y Thomas Pogge³². La idea de estos filósofos es que el concepto de justicia distributiva, establecido por Rawls para determinar las características estructurales de las instituciones básicas de una sociedad particular, se debe extender al mundo como una totalidad. Esto quiere decir que los principios que afirman

32 Beitz, Charles R. *Political Theorie and International Relations*. N. J., Princeton, 1979; “Cosmopolitan Ideals and National Sentiments”, in: *Journal of Philosophy*, N°. 80, p. 591-600; Shue, Henry. *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and US Foreign Policy*. Princeton, 1996; “The Burdens of Justice”, in: *The Journal of Philosophy*, N°. 80, 1983, pp. 600-608; Pogge, Thomas. *Realizing Rawls*. Ithaca/London, 1989. “Rawls and Global Justice”, in: *Canadian Journal of Philosophy*, N°. 18, p. 227-256. “Cosmopolitanism and Sovereignty”, in: *Ethics* 103, p. 48-75; “An Egalitarian Law of Peoples”, in: *Philosophy and Public Affairs* No. 23, p. 195-224; *World Poverty and Human Rights*. Polity, Oxford, 2002. Barry, Brian. “Humanity and Justice in Global Perspective”, y “Justice and Reciprocity”, in: *Liberty and Justice. Essays in Political Theory* 2. Oxford, 1991.

las libertades individuales civiles y políticas, la igualdad de oportunidades y el principio de equidad social, deben aplicarse a la “estructura básica” global. Los defensores de la justicia global buscan darle así una dimensión cosmopolita a la idea de justicia distributiva. Esto significa que la distribución y asignación de los derechos, los bienes y las oportunidades debe ser realizada en el mundo entero por encima de las pretensiones de soberanía de los Estados y de las pretensiones de derechos individuales adquiridos por los ciudadanos de cada Estado particular. Esto se traduce, en el lenguaje de los derechos humanos, en que el conjunto de los derechos humanos, civiles, políticos, sociales y económicos, debe ser garantizado sin limitaciones a lo largo del mundo entero. Quienes sostienen que la justicia es universal afirman que el ser humano es sujeto de derechos fundamentales iguales que le corresponden por el hecho de ser hombre; de esto derivan que una concepción de justicia global debe regular las relaciones entre todos los seres humanos en el mundo y asegurar su bienestar individual. Para los globalistas, la justicia se debe entender como una compensación de pretensiones individuales que se debe realizar mediante una política global al servicio de los derechos legítimos de los individuos a una parte equitativa de los bienes producidos a nivel mundial.

Beitz utiliza los recursos argumentativos desarrollados por Rawls, particularmente las ideas de la posición original y el principio de diferencia, para justificar una redistribución de los recursos entre todos los hombres, de tal manera que así pudieran corregirse las profundas injusticias, desigualdades y la extrema pobreza existentes en el mundo. Beitz asume, reformulando la argumentación de Rawls, que las partes en la posición original internacional sabrían que los recursos son distribuidos de manera desigual con respecto a la población, que el acceso adecuado a los recursos es un prerrequisito para una exitosa operación de los esquemas cooperativos domésticos y que los recursos son escasos. Conociendo las proporciones de recursos existentes en sus propias sociedades, las partes en la posición original internacional estarían de acuerdo con un principio redistributivo de recursos que le diera a cada sociedad una equitativa oportunidad para desarrollar instituciones políticas justas y una economía capaz de satisfacer las necesidades básicas de sus miembros. “En cualquier caso, escribe Beitz, el principio de distribución de recursos debe funcionar en la sociedad internacional como el principio de diferencia funciona en las sociedades domésticas”³³. En realidad Beitz sugiere algo más fuerte cuando sugiere que los dos principios de justicia de Rawls deben aplicarse globalmente. Así escribe: “si la evidencia de la interdependencia económica y política global muestra la existencia de un esquema global de cooperación social, no deberíamos ver

33 Beitz, Charles R. *Political Theory and International Relations*, *Op. cit.*, p. 142.

las fronteras nacionales como teniendo una importancia moral significativa”³⁴. De este modo, del planteamiento de justicia global se deriva la propuesta de un Estado cosmopolita. Beitz cree que los principios de justicia distributiva deben aplicarse primeramente al mundo como un todo, y sólo luego, derivativamente a los Estados nacionales. Si los hombres son igualmente dignos de respeto y el deber moral vale de forma universal e imparcial, entonces se sigue que el deber de justicia vale por encima de las fronteras y que éstas son artificiales. Beitz afirma, entonces, que la justicia es requerida cuando se presente cualquier tipo de graves desigualdades de poder y de distribución de bienes, y piensa claramente que éstas se dan en el nivel global; no comparte la forma en que la justicia ha sido dividida entre una justicia nacional más densa y una justicia internacional menos densa; argumenta a favor de una amplia concepción de un mínimo estándar de vida, como un criterio básico de justicia, y a favor del deber universal de establecer instituciones globales para la realización de una justicia mínima.

La propuesta de justicia global de Pogge se diferencia de la de Beitz, en que deriva la redistribución internacional de los bienes y riquezas de la responsabilidad que surge de crear o mantener instituciones injustas y no de una presunción básica a favor de la igualdad. En la argumentación de Pogge no es defendida ni la validez del principio de diferencia como una demanda de justicia global ni la idea de un Estado cosmopolita como el instrumento que haría posible realizar las exigencias de justicia redistributiva a nivel universal³⁵. En su libro *La pobreza en el mundo y los derechos humanos* y en otros ensayos posteriores argumenta a favor de una amplia transformación de la actual “estructura básica internacional”, la cual considera está en flagrante contradicción con los requerimientos de justicia³⁶. Para establecer la responsabilidad que los países más desarrollados tienen en la implementación de las políticas que han generado un aumento de la desigualdad y la pobreza en el mundo, Pogge muestra que hay una relación causal que vincula las situaciones de pobreza existentes en muchas regiones del mundo con el beneficio que han obtenido los países más ricos, los actores determinantes del sistema económico mundial y los grupos más poderosos al interior de las organizaciones políticas de los países pobres. La existencia de esta relación causal la muestra mediante la justificación de tres planteamientos. El primero afirma que la desigualdad existente en el mundo

34 *Ibid.*, p. 151.

35 Pogge, T. *World Poverty and Humans Rights*, *Op. cit.*, p. 210 ss.

36 *Ibid.* Véase también: Pogge, T. “Assisting’ the Global Poor”, in: Chatterjee, Deen K. *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 26-88; “Severe Poverty as a Violation of Negative Duties”, in: *Ethics and International Affairs* 19, 1, 2005, pp. 55-83; “Severe Poverty as a Human Rights Violation”, in: Pogge, T. *Freedom From Poverty as a Human*. Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 11-53.

es el efecto de instituciones comunes, particularmente, el mercado, que con la creciente globalización ha generado una mayor desigualdad. El segundo afirma que en el mundo actual se produce una apropiación absolutamente desigual de las riquezas del subsuelo y de otras materias primas del planeta. El tercero afirma que la desigualdad radical existente en el mundo es el resultado de un proceso histórico atravesado por una masiva violencia.

Mediante la articulación de estos tres planteamientos demuestra que el actual orden mundial es injusto y que los países más desarrollados y los ciudadanos del mundo con mayor bienestar, tanto de los países ricos como de los pobres, están directamente involucrados en la creación y el mantenimiento de la pobreza a nivel mundial. La pobreza y la desigualdad radical no son pues fenómenos distantes con los cuales los países más desarrollados y sus ciudadanos más favorecidos no tengan nada que ver. Por el contrario, los países más desarrollados están implicados en el destino de la población de los países pobres en la medida en que 1) los han obligado a la pertenencia a un orden mundial en el que se produce regularmente pobreza; 2) han contribuido a excluirlos del usufructo de materias primas, 3) han defendido una desigualdad radical que es resultado de un proceso histórico atravesado por violencia. A partir de considerar esta triple implicación tienen, entonces, los países más desarrollados y los ciudadanos del mundo con mayor bienestar, la responsabilidad “negativa” y el deber de no contribuir al mantenimiento del orden actual, obtener provecho de él y en participar en propuestas para cambiarlo. El planteamiento de un dividendo global de los recursos (DRG) es la propuesta de justicia redistributiva que Pogge ha propuesto para hacer efectivas las reparaciones por los daños producidos por el sistema económico mundial. Esta propuesta del (DRG) puede entenderse como parte del programa normativo para implementar “la estructura básica” de un sistema de justicia global. Pogge piensa, sin embargo, que este modelo redistributivo debe ser construido de manera tal que no altere de forma radical el sistema económico global³⁷. Parte del supuesto realista de que un programa redistributivo que exija una transformación radical del sistema económico global es irrealizable. Busca por esto que su propuesta pueda ser aceptada por los representantes políticos de las naciones más poderosas. Y para que sea aceptada por éstos Pogge piensa que la propuesta debe cumplir con las siguientes condiciones: no supone grandes cambios en el actual sistema económico internacional; las cantidades requeridas para erradicar la pobreza aguda no son excesivas, ni llevan a un empobrecimiento de los más ricos, ni a una devastación de la cultura occidental y, corresponden a sumas disponibles en las sociedades más ricas. Es cierto que siempre será difícil conseguir un acuerdo respecto a cambios en las instituciones

37 Pogge, Thomas. *World Poverty and Human Rights*, *Op. cit.*, pp. 204 ss.

económicas, sobre todo si afectan a los intereses de los miembros más poderosos. El problema es que con esta concesión al realismo termina limitando sus propias aspiraciones de justicia económica global. De este modo, aunque Pogge hace un muy agudo diagnóstico del orden mundial contemporáneo, al excluir de su propuesta la necesidad de implementar transformaciones sustanciales en la economía global, termina eximiendo a los países más ricos y poderosos de las tareas implicadas en la transformación del sistema de relaciones de poder dominante en el orden capitalista actual. Y al optar por un proyecto redistributivo minimalista descarga a los países más ricos y poderosos de las obligaciones que tienen por haber creado y sostenido relaciones intersubjetivas de dominio y distribución injustas. Pogge presenta por esto una alternativa ciertamente débil de cara a una transformación de los factores estructurales que determinan las desigualdades sociales y las asimetrías en las relaciones de poder entre países ricos y pobres. Esta debilidad determina que su propuesta normativa de un nuevo orden internacional, convertida en utópica, en un sentido negativo de la palabra, la aspiración de justicia global.

El análisis que he propuesto en este estudio sobre los modelos normativos de orden estatal interno e interestatal critica al realismo porque limita el objetivo de la justicia internacional a la mera regulación normativa de las relaciones de poder entre los Estados y porque niega que entre los Estados pueda existir el deber de compartir su bienestar material con otros Estados. El modelo de Kant da una respuesta insatisfactoria para la instauración de la paz porque el derecho cosmopolita, fundamentado en una autovinculación moral de los gobiernos, no está en capacidad para obligar jurídicamente a los diferentes Estados. La alternativa de justicia global de Rawls es insuficiente porque reduce el asunto de la justicia al aseguramiento y protección los deberes negativos de salvaguardar la paz e imponer los derechos humanos y porque desconoce el entrelazamiento de las causas de la pobreza y el aumento de las desigualdades económicas con las estructuras de dominación del sistema de relaciones de poder en el capitalismo. La propuesta del cosmopolitismo es limitada porque favorece un proyecto redistributivo minimalista y no cuestiona las estructuras del actual sistema económico global. Pero, ¿es verdaderamente plausible pensar que desde un punto de vista normativo, todo lo que la justicia exige de la comunidad internacional es solamente asegurar y proteger los deberes negativos de salvaguardar la paz e imponer los derechos humanos a nivel mundial y que un fin más ambicioso, como el de garantizar los derechos humanos sociales y económicos, no puede ser vinculado a un proyecto de reestructuración del orden económico y político mundial? ¿Es posible en el marco del orden internacional actual hablar de justicia económica global?³⁸

38 En este sentido Cristina Lafont ha planteado también este problema, véase: Lafont, Cristina. “Justicia global en una sociedad mundial pluralista”, en: III Congreso Iberoamericano de Filosofía-Memorias, Estudios de Filosofía, Medellín, Octubre 2008.

Proponer el asunto de la justicia económica global en el marco del orden internacional actual es no sólo algo posible, sino también normativamente necesario si se considera lo siguiente: el orden internacional actual está en evidente contradicción con los requerimientos de justicia. Está en contradicción con los requerimientos de justicia porque afecta de forma negativa a los más pobres. Afecta de forma negativa a los más pobres porque los trata injustamente. Los trata injustamente porque les viola los derechos humanos. Les viola los derechos humanos porque sostiene un orden institucional global, económico y político, que ha generado y mantenido las condiciones de extrema pobreza y desigualdad. La transformación de las relaciones de poder en el orden económico y político internacional entre las sociedades más ricas y las más pobres se impone como una exigencia de justicia. La transformación del orden económico y político global implica, entonces, que es necesario introducir consideraciones de justicia económica en las relaciones entre los Estados. Introducir este tipo de consideraciones en las relaciones entre los Estados significa que la justicia económica global constituye un problema político en el actual orden internacional. Así, tenemos que es no sólo algo posible, sino también, normativamente necesario plantear el asunto de la justicia económica global. Pero, ¿Es viable este proyecto? ¿Intentar realizar las pretensiones de justicia global en el contexto del sistema y de la sociedad de Estados no implica, como lo advierte el realismo, entrar en conflicto con los mecanismos a través de los cuales se mantiene el orden en la actualidad? ¿Existen condiciones en el ámbito de la política mundial favorables a una propuesta de transformación de las relaciones de poder en el orden económico y político internacional en función de las pretensiones de justicia económica global? ¿Posee el sistema de los Estados la madurez suficiente como para pasar de un orden internacional de protección y aseguramiento de los deberes negativos de salvaguardar la paz y la seguridad, a un orden internacional de promoción de los derechos humanos sociales y económicos? Éstas son las difíciles cuestiones a las que intentaré dar respuesta en el desarrollo posterior de esta investigación.

Bibliografía

1. BAUMAN, Zygmunt. *La globalización. Consecuencias humanas*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999.
2. BAUMAN, Zygmunt. *La posmodernidad y sus descontentos*. Akal, Madrid, 2001.
3. BECK, Ulrich. *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*. Paidós, Barcelona, 2000.

4. BECK, Ulrich. *La sociedad del riesgo*. Paidós, Barcelona, 1998.
5. BEITZ, Charles R. *Political Theory and International Relations*. N.J., Princeton, 1979.
6. BRAND, R., “Von Weltbürgerrecht”, in: Höffe, Ottfried (ed.) *Kant: zum ewigen Frieden*. Klassiker Auslegen, Vol. 1, Berlin, 1995, pp. 133-148.
7. CHAUVIER, Stéphane. “Justice and Nakedness” in: Pogge, Thomas (ed.) *Global Justice*. Blackwell Publishers, Oxford, 2001, p. 91-105.
8. CHWASZCZA, Christine. “Anthropologie und Moralphilosophie im ersten Teil des *Leviathan*”, in: Kersting, W. (Hrsg.) *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*. Akademie Verlag, Berlin, 1996, pp. 83-108.
9. GERHARD, V. “Ausübende Rechtslehre. Kants Begriff der Politik”, in: Schönrich, G. und Kato, G. *Kant in der Diskussion der Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt, 1996, 464-488.
10. HABERMAS, J. “La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años”, en: *Isegoría*, Revista de Filosofía Moral y Política, N°. 16, 1997, Madrid,
11. HEDLEY, Bull. *La sociedad anárquica. Un estudio sobre el orden en la política mundial*. Editorial Catarata, Madrid, 2005.
12. HOBBS, Thomas. *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Editorial Nacional, Madrid, 1980.
13. HÖFFE, O. “Volkerbund oder Weltrepublik?”, in: Höffe, Ottfried (ed.) *Kant: zum ewigen Frieden*. Klassiker Auslegen, Vol. 1, Berlin, 1995.
14. HÖFFE, Ottfried (ed.) *Kant: zum ewigen Frieden*. Klassiker Auslegen, Vol. 1, Berlin, 1995.
15. KANT, Immanuel. *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Werke in zwölf Bänden, Edit. W. Weischedel. Suhrkamp, Vol. XI, Frankfurt, 1997.
16. KANT, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten*, Werke in zwölf Bänden, Edit. W. Weischedel. Suhrkamp, Frankfurt, 1997, Vol. VIII
17. KANT, Immanuel. *La Metafísica de las Costumbres*. Tecnos, Madrid, 1989.

18. KELSEN, H. *La paz por medio del derecho*. Editorial Trotta, Madrid, 2008.
19. KERSTING, W. “Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein”, in: Höffe, Ottfried (ed.) *Kant: zum ewigen Frieden*. Klassiker Auslegen, Vol. 1, Berlin, 1995.
20. LAFONT, Cristina. “Justicia global en una sociedad mundial pluralista”, en: III Congreso Iberoamericano de Filosofía-Memorias, Estudios de Filosofía, Medellín, Octubre 2008.
21. OCAMPO, José Antonio. *Reconstruir el futuro. Globalización, desarrollo y democracia en América Latina*. Editorial Norma, Bogotá, 2004.
22. POGGE, Thomas. “An Egalitarian Law of Peoples”, in: *Philosophy and Public Affairs* N°. 23, p. 195-224.
23. POGGE, Thomas. “Cosmopolitanism and Sovereignty”, in: *Ethics* 103, p. 48-75.
24. POGGE, Thomas. “Rawls and Global Justice”, in: *Canadian Journal of Philosophy*, N°. 18, p. 227-256.
25. POGGE, Thomas. *Realizing Rawls*. Ithaca, London, 1989.
26. POGGE, Thomas. *World Poverty and Human Rights*. Polity, Oxford, 2002.
27. RAWLS, J. *A theory of justice*. Oxford University Press, Oxford, 1971.
28. RAWLS, John. *The Law of Peoples*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999.
29. SHUE, Henry. *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and US Foreign Policy*. Princeton University Press, Princeton, 1996.
30. STIGLITZ, Joseph E. *El malestar en la globalización*. Taurus, Madrid, 2002.

Metafísica descriptiva y análisis conceptual en el pensamiento de P. F. Strawson

Descriptive Metaphysics and Conceptual Analysis in the Thought of P. F. Strawson

Por: Víctor Hugo Chica Pérez

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

vchica@une.net.co

Fecha de recepción: 12 de marzo de 2009

Fecha de aprobación: 6 de abril de 2009

Resumen: *El propósito de este texto es aclarar la dirección, los alcances y los límites del análisis filosófico según lo concibe Peter Strawson en *Análisis y metafísica*. Para el autor el análisis filosófico asume la forma de una metafísica descriptiva, esto es, de una teoría que exhibe cuáles son, y cómo se relacionan, los distintos elementos que componen nuestro esquema conceptual ordinario. Para lograr tal teoría descriptiva se debe adoptar un estilo de análisis que el autor denomina conectivo, cuya meta es identificar cuáles conceptos, al interior de nuestro esquema son básicos o fundamentales. A este fin deberán aplicarse tres criterios: generalidad, irreducibilidad y no contingencia.*

Palabras Clave: *Análisis conectivo, conceptos, metafísica descriptiva, filosofía analítica.*

Abstract: *The purpose of this paper is to clarify the aim, scope and limits of Philosophical Analysis as conceived in Peter Strawson's *Analysis and Metaphysics*. For this author Philosophical Analysis takes the form of a Descriptive Metaphysics, namely, a theory that displays which are the different elements that make up our ordinary conceptual scheme, and how they interact. To achieve such a Descriptive Theory a style of analysis that the author calls Connective must be adopted and its goal is to identify which concepts, within our scheme, are basic or fundamental. To this end must be applied three criteria: Generality, Irreducibility and No-Contingency.*

Keywords: *Connective Analysis, Concepts, Descriptive Metaphysics, Analytic Philosophy.*

La noción de 'metafísica descriptiva' fue introducida por Strawson en su famoso escrito '*Individuos: ensayo de metafísica descriptiva*', publicado por primera vez en 1959. En dicho ensayo afirma que la filosofía, tal y como él la concibe y la pone en práctica, aunque existan otras concepciones legítimas del quehacer filosófico, es una actividad analítico-conceptual con intenciones específicamente descriptivas y de esa misma manera ha sido puesta en práctica por muchos otros filósofos en diferentes épocas¹. Strawson denomina el quehacer filosófico así entendido como una 'metafísica descriptiva', es decir, como un estudio no empírico sino puramente conceptual -por eso el recurso a la expresión 'metafísica' - cuya meta

1 Strawson, Peter F. *Individuos*. Taurus Humanidades, Madrid, 1989, p. 14

es describir sistemáticamente esos conceptos que al filósofo le interesan, en general, los que constituyen el núcleo sobre el que se articula nuestra comprensión ordinaria del mundo y de nosotros mismos. Caracterizar esta metafísica como ‘descriptiva’ tiene la finalidad de diferenciarla de otros estudios conceptuales cuya pretensión va más allá de la pura descripción y que se proponen, por ejemplo, reformular algunos conceptos que ya poseemos o proponer conceptos diferentes y alternativos a los que ya usamos ordinariamente². Esas orientaciones diferentes del proceder filosófico Strawson las denomina en general metafísicas ‘revisionistas’³.

En lo que sigue intentaré precisar algunos límites sobre el concepto strawsoniano de ‘metafísica descriptiva’, apoyándome especialmente en su escrito *Análisis y metafísica*⁴ donde justifica de forma sencilla, aunque sintética, la posibilidad de identificar y describir un núcleo conceptual básico o fundamental, el método pertinente y los alcances de tal ejercicio descriptivo.

1. El método analítico

Strawson comienza su exposición llamando la atención sobre el hecho natural de que todos los seres humanos racionales, capaces de un pensamiento maduro, estamos en posesión de un conocimiento implícito de toda una gama de conceptos e ideas que hallan expresión en nuestro lenguaje. Según Strawson “En nuestras transacciones con el mundo manejamos un bagaje conceptual enormemente rico, complicado y afinado; pero ni se enseña, ni se podría enseñar, a dominar los elementos que integran este formidable bagaje cuando se nos enseña la teoría de su empleo”⁵. Esto se debe a que se adquiere dicha gama de conceptos, y se aprende a trabajar con ella, a través de una enseñanza que es fundamentalmente práctica y en

2 Susan Haack caracteriza muy bien la orientación filosófica de Strawson: “The conception of philosophy which Strawson favors... is a composite of several elements. One theme ... is that philosophy should concern itself, not exclusively with the concepts and categories of science, but also with those of other disciplines, and, most centrally, with ‘the structure of our common thinking.’ I shall call this ‘the theme of extra-scientific scope.’ Another is that the central task of philosophy is analysis of conceptual structures and interconnections – ‘the conceptual-analysis theme.’ A third is that this task is to be conducted in a spirit that is descriptive rather than critical... ‘the descriptivist theme’”. Haack, Susan. “Between scientism and apriorism”, in: Hahn, Lewis. (ed.) *The Philosophy of P. F. Strawson. The library of living philosophers*, Vol. 25. Open Court, Illinois, 1998, p. 52

3 Strawson, Peter F. *Individuos*, *Op. cit.*, p. 13

4 Strawson, Peter F. *Análisis y metafísica*. Paidós, Barcelona, 1992.

5 *Ibid.*, p. 49

gran parte por medio de ejemplos; no obstante, el dominio práctico de nuestro bagaje conceptual no implica que comprendamos clara y explícitamente los principios que gobiernan nuestro empleo de ese bagaje conceptual:

Parece enteramente razonable decir que la posesión, por parte del hablante fluido y correcto de un lenguaje, de estas capacidades de construir, interpretar y criticar oraciones implica la existencia de un conjunto o sistema de reglas que el hablante ha dominado en algún sentido. Esto no implica que construya o interprete conscientemente oraciones a la luz de tales reglas, ni que pueda incluso comenzar a formular tales reglas con cierta aproximación a la plena explicitud... no debemos esperar del hablante fluido y correcto de un lenguaje, precisamente porque lo es, que pueda formular la teoría de su práctica⁶.

Esto se ilustra bien recurriendo a la analogía que propone el mismo Strawson con la gramática. Al aprender nuestra lengua aprendemos toda una gama de ‘reglas’ sobre cómo y cuándo usar los distintos elementos que componen nuestro lenguaje, cómo combinarlos, cómo distinguir los casos válidos de los que no lo son, etc., todo esto de forma práctica, mediante la imitación, los ejemplos y las correcciones pertinentes que conducen, en el curso del tiempo, al dominio, en nuestro caso, del español gramaticalmente correcto. Esto no implica que podamos enunciar los principios y las reglas gramaticales que siempre están en juego cuando hablamos nuestra lengua; en general oímos hablar de gramática mucho tiempo después de tener un dominio satisfactorio de ella. Sin embargo estos principios pueden ser enunciados, y de hecho se enuncian de forma explícita, para entender mejor cómo funciona nuestro lenguaje y tener una visión más clara de lo que subyace a nuestra práctica lingüística cotidiana. Igualmente, continuando con la analogía, es perfectamente posible aspirar a una teoría de nuestro bagaje conceptual ordinario, esto es, a una enunciación clara y ‘sistemática’ de los principios que rigen el uso del esquema conceptual que aprehendemos al aprender nuestro lenguaje. Uno de los propósitos de la actividad filosófica es aclarar ese conjunto de conceptos, apreciar cuáles son y cómo están relacionados, esto es, se aspira a una descripción detallada de nuestro esquema conceptual.

Esta concepción descriptiva del quehacer filosófico, al interior de la tradición analítica, está ligada estrechamente a la obra del ‘segundo Wittgenstein’. Como bien comenta Magdalena Holguín “La metodología diseñada [por Wittgenstein] para llevar a cabo las elucidaciones conceptuales es esencialmente descriptiva, pues no pretende en manera alguna explicar el lenguaje como fenómeno; se limita a examinar los usos concretos de los conceptos y este examen no da lugar a teorías, sino que

6 Strawson, Peter F. *Ensayos Lógico-lingüísticos*. Tecnos, Madrid, 1983, p. 150

modifica sustancialmente nuestra comprensión de los conceptos”⁷. Según Holguín Wittgenstein opone al método explicativo de la ciencia su método descriptivo, enfatizando que para el propósito que persigue la investigación filosófica, que es aclarar los conceptos, la descripción ofrece una comprensión más satisfactoria ya que permite eliminar su aparente homogeneidad y apreciar sus características particulares y contextuales, lo que resulta esencial para la comprensión filosófica. “Es aquí donde el recurso a los usos concretos del lenguaje puede apreciarse como una innovación metodológica fundamental”⁸.

Strawson comparte con Wittgenstein esa orientación metodológica pero considera que para describir sistemáticamente nuestros conceptos se requiere de un ‘análisis conceptual’. Él mismo es consciente de lo ambigua que puede ser esta expresión si no se precisa qué entendemos aquí por análisis, ya que esta palabra se ha usado en filosofía de varias maneras; de hecho esta noción ha estado siempre en el repertorio de nociones filosóficas que ocupan un lugar privilegiado, desde la antigüedad hasta el presente; incluso ordinariamente tiene para nosotros distintos usos y significados. Para superar la ambigüedad Strawson ofrece una revisión rápida del concepto de análisis, que ha estado en juego en buena parte de la tradición analítica, el análisis entendido como ‘descomposición’ de lo complejo en lo simple. Según esta perspectiva, una teoría sobre nuestros conceptos ofrecerá una descripción de nuestro esquema conceptual en forma arborescente o piramidal, esto es, identificando y estableciendo prioridades que nos permitan apreciar una jerarquía donde el criterio para la clasificación es la complejidad o simplicidad conceptual. Strawson se refiere a este procedimiento por división o descomposición como análisis reductivo. Para comprender mejor los alcances de la crítica strawsoniana al análisis reductivo intentaré reconstruir esa forma de análisis tomando como caso ejemplar, la doctrina del ‘realismo analítico’⁹ de Bertrand Russell, donde esta forma análisis se expone y se justifica con toda crudeza y sencillez.

1.1. Análisis reductivo

Uno de los intereses de Russell es exhibir la forma esencial como lenguaje y mundo están conectados, esto es, mostrar claramente a qué signos en nuestro lenguaje corresponden determinados elementos en la esfera de lo real. Para Russell, lógica y ontología se compenetran de tal manera que aclaraciones substanciales

7 Holguín, Magdalena. *Wittgenstein y el escepticismo*. Editorial Universidad del Valle, Santiago de Cali, 1997, p. 26

8 *Ibid.*, p. 30

9 Russell, Bertrand. *Análisis Filosófico*. Paidós, Barcelona, 1999.

sobre la estructura de nuestro lenguaje conducen a aclaraciones importantes sobre nuestro mundo de experiencia, y aclaraciones substanciales sobre nuestra ontología pueden ayudarnos a comprender mejor la manera como nuestro lenguaje funciona. Esto es lo que inspira su tesis del ‘realismo analítico’. Según Russell la filosofía es analítica “(...) pues sostiene que la existencia de lo complejo depende de la existencia de lo simple, no a la inversa, y que un constituyente de un complejo es, como constituyente, absolutamente idéntico a lo que él es en sí mismo cuando sus relaciones no se toman en consideración”¹⁰. Se presupone entonces que nos hallamos frente a entidades simples y entidades complejas: “(...) hay en el universo entidades simples, y que tales entidades mantienen relaciones en virtud de las cuales componen entidades complejas.” Consecuentemente con este presupuesto ontológico se introduce otro de carácter epistemológico y es que estamos dotados de una capacidad natural para diferenciar lo simple de lo complejo ya que nos relacionamos cognitivamente de formas distintas con lo uno o lo otro. Así lo simple se nos da perceptivamente, si es un particular, o intelectivamente, si es un universal; a lo complejo llegamos, gracias a la mezcla de percepción e intelección, a través de una descripción, en la que se detalle cuándo un elemento es constitutivo de algo complejo y qué relaciones guarda con otras partes en el todo. Para tal comprensión “es necesario buscar los elementos simples de los que se compone lo complejo, y que las cosas complejas presuponen las simples, mientras que las cosas simples no presuponen las complejas”¹¹.

Desde esta concepción, el análisis tiene como meta obtener una visión clara del mundo o de la realidad, en términos de los elementos últimos que lo constituyen y de la manera como esos elementos se relacionan. Esto se logra a través de un análisis lógico, con el fin de apreciar con transparencia la estructura ‘lógica’ de nuestro lenguaje, que yace sumergida o disfrazada bajo la estructura gramatical que acompaña siempre la expresión de las ideas en el lenguaje ordinario. J. Urmson ilustra muy bien los objetivos de este tipo de análisis:

“Si la estructura de la realidad es, idealmente al menos, representada por la estructura del lenguaje, la metafísica del atomismo se sigue de la práctica del ‘análisis a nuevo nivel’ [análisis reductivo] en el seno de un lenguaje extensional. Este análisis es necesario porque, como dijo Wittgenstein, el lenguaje ordinario disfraza el pensamiento, y, por ende, genera problemas espurios sobre la naturaleza de la realidad, ... En un lenguaje ideal la realidad quedaría representada, reflejada, y ninguna confusión se engendraría. A este fin, el ‘análisis al mismo nivel’ [análisis lógico] corrige nuestra sintaxis, y el de ‘nuevo nivel’ deshace la engañosa simplicidad del discurso ordinario al reemplazar las construcciones lógicas por realidades básicas, eliminando los símbolos incompletos”¹².

10 *Ibid.*, p. 65

11 *Ibid.*, p. 67

12 Urmson, J. O. *El análisis filosófico*. Ariel, Barcelona, 1978, p. 53

Como se ve, el análisis a nuevo nivel o reductivo, como también lo llama Urmson, tiene como meta identificar los elementos últimos constitutivos de la realidad, lo básico, a través del lenguaje que los representa. Éste análisis siempre va acompañado de un análisis al mismo nivel, o análisis lógico, con el fin de evitar malentendidos, mejorando la forma de los enunciados.

Hasta aquí solo he presentado un bosquejo bastante sencillo que ilustra la concepción del análisis a la que alude Strawson y que va a rechazar para, en su lugar, proponer el que él mismo ha llamado ‘análisis conectivo’; primero abordaré las objeciones al análisis reductivo.

Para aclarar las objeciones de Strawson al análisis reductivo quiero considerar primero algunos pasajes de la obra de L. Wittgenstein, *las Investigaciones filosóficas* (IF) quien, como señala Strawson, es el pensador que inaugura la crítica contemporánea al análisis reductivo¹³. La crítica de Wittgenstein denuncia el vínculo entre la doctrina metafísica de los elementos y la creencia en el análisis por descomposición como método de clarificación filosófica. Hay dos grupos de párrafos que, en conjunto, constituyen la más severa crítica al análisis reductivo: el primero presenta una evaluación de la tesis que aparece en el *Teeteto* de Platón sobre los elementos y los compuestos, acompañada de una serie de reflexiones en torno a un juego de lenguaje que describe cuadros de colores; estos problemas se desarrollan a partir de (IF) § 46. El segundo ofrece reflexiones sobre distintos juegos de lenguaje donde se involucran proposiciones sobre una escoba y la distinción que podría hacerse entre expresiones analizadas e inanalizadas que se usan para mencionar la escoba; esto se desarrolla a partir de (IF) § 60. A continuación presentaré ambos grupos de argumentos.

Sobre el primero, Wittgenstein cita el fragmento 201e - 202 a-b del *Teeteto*¹⁴ donde Sócrates menciona una teoría que ha escuchado de algunos, según la cual, todas las cosas deben entenderse en términos de elementos primeros que las constituyen, incluidos también nosotros mismos. Según esta teoría los elementos constitutivos sólo pueden nombrarse, mientras que todo lo compuesto a partir de los elementos, puede describirse y explicarse. El discurso (*lógos*) se entiende así como un complejo constituido también por elementos simples que están relacionados con esos ‘elementos primeros’ los cuales, en la esfera de lo fáctico, son constitutivos de todas las cosas. Esta doctrina, criticada allí por Platón, sirve a Wittgenstein como paradigma de una ontología y una lógica comparable a la del atomismo lógico de

13 Cfr. Strawson, Peter F. *Libertad y resentimiento*. Paidós, Barcelona, 1995, pp. 101 -103

14 Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*. Editorial Crítica, Barcelona, 1988, § 48.

Russell y a la suya en el *Tractatus*. Por eso en (IF) §.47 indica que la pregunta “¿cuáles son las partes constituyentes simples de las que se compone la realidad?” tiene la forma de un problema mal planteado.

Si se piensa, por ejemplo, en una silla o un árbol, podría preguntarse: ¿Cuáles son los elementos simples que componen la silla o el árbol? Por supuesto podrían enumerarse pero esta cuestión “tiene perfecto sentido si se ha fijado ya de qué tipo de composición – esto es, de qué uso peculiar de esta palabra – ha de tratarse.” (IF) § 47. En estos casos concretos hablar de simple y de complejo tiene sentido. Sin embargo, argumenta Wittgenstein, “preguntar ‘¿Es compuesto este objeto?’ fuera de un determinado juego, es parecido a lo que hizo una vez un muchacho que debía indicar si los verbos de ciertos ejemplos de oraciones se usaban en la voz activa o en la pasiva y que se rompía la cabeza pensando si, por ejemplo, el verbo “dormir” significa algo activo o algo pasivo.” (IF) § 47. En este caso ese muchacho no tenía claras las reglas gramaticales que acompañan el uso de los verbos, los tiempos, etc., es decir, los diversos criterios para determinar las posibilidades de conjugación de un verbo en una oración y el sentido de ‘activo’ y ‘pasivo’ en la gramática. Algo por el estilo sucede a quien aplica las nociones de simple y complejo desconociendo las reglas y los criterios que acompañan su uso en juegos determinado donde ambas nociones tengan pleno sentido. Por eso definir simple o complejo fuera de un contexto es como determinar la gramática de una palabra sin tener en cuenta posibles oraciones donde esa gramática se exprese.

Wittgenstein ofrece numerosos ejemplos de casos donde se genera la pregunta por la simplicidad o la complejidad de alguna cosa, desligada de un contexto claro o sin especificar alguna intención, casos que conducen inevitablemente a ambigüedades y confusiones, por ejemplo: ¿es simple un cuadrado del tablero de ajedrez? ¿Es simple o compuesta mi percepción visual de este árbol? En esos casos puede darse y justificarse tanto una respuesta afirmativa como una negativa.

La reflexión sobre el juego de lenguaje que describe cuadros de colores no solo ilustra este tipo de situaciones ambiguas, además sirve para ilustrar la ambigüedad que subyace a la concepción según la cual, la oración o proposición es un complejo de nombres, al que corresponde algún complejo de objetos. El caso es el siguiente: hay distintos cuadrados de color, donde a cada color corresponde una letra¹⁵; una secuencia determinada de cuadrados se describe con una secuencia ordenada de letras. De forma similar se ha entendido nuestro lenguaje: cada palabra corresponde a un objeto, cualidad, relación, etc., por tanto un hecho complejo cualquiera se describe con una secuencia ordenada de palabras, cada una relacionada

15 *Ibid.*

con alguno de los constituyentes del complejo. La pregunta igualmente será: ¿cómo se aplica en esta situación la noción de simple y complejo? ¿Qué es en sí mismo simple o complejo? Cada cuadrado podría tomarse como algo simple en el conjunto de todos los cuadros de color, o como un complejo si se consideran por separado su forma, su color, sus ángulos, líneas, etc. La pregunta sin una intención y un contexto explícitos genera confusiones.

Igual suerte corre esta teoría aplicada a la proposición, lo cual Wittgenstein intenta mostrar con el juego de oraciones involucradas en el caso de la escoba. Si se supone que el lenguaje exhibe rasgos de simplicidad o complejidad inherentes a las cosas, y por otro, se parte de que a través del lenguaje reflejamos la realidad, fácilmente concluimos que así como descomponemos los objetos y los hechos en partes, es posible también descomponer el lenguaje hasta llegar a los elementos primeros que lo constituyen.

Cuando digo: “mi escoba está en el rincón” -¿es éste en realidad un enunciado sobre el palo y el cepillo de la escoba? En cualquier caso podría reemplazarse el enunciado por otro que diese la posición del palo y la posición del cepillo. Y este enunciado es ciertamente una forma más analizada del primero... así pues, quién dice que la escoba está en el rincón ¿quiere realmente decir: el palo está allí y también el cepillo, y el palo está encajado en el cepillo? – si le preguntáramos a alguien si quería decir eso, probablemente diría que él en modo alguno había pensado en el palo en particular ni en el cepillo en particular. Y ésta sería la respuesta correcta (...)¹⁶

Según el argumento podríamos pensar que una proposición que describa los elementos de un complejo, en este caso, la escoba, es una expresión analizada donde se hacen explícitos elementos que están ocultos y sólo se muestran introduciendo en el lenguaje las variantes adecuadas que saquen a la luz lo que no se aprecia con claridad; por ejemplo el hecho de que ‘escoba’ puede descomponerse en palo y cepillo. Hay que insistir en el error que constituye trasladar una posibilidad fáctica, que el objeto escoba se compone en general de un palo y un cepillo, al lenguaje y suponer que una oración que mencione el palo y el cepillo es una forma analizada de otra que sólo mencione la escoba, o que el concepto escoba es susceptible de descomponerse en los conceptos de palo y cepillo; este es el caso típico de una analogía errónea. Wittgenstein insiste en que distintas proposiciones y distintos conceptos sirven a distintos propósitos; por eso podemos imaginar diferentes contextos donde sea necesario mencionar tanto el palo y el cepillo por separado, como otros donde sólo se requiera mencionar la escoba.

16 *Ibid.*, § 60.

Wittgenstein es enfático en denunciar que la pretendida necesidad de un análisis por descomposición para nuestros conceptos y expresiones tiene su fundamento en dos prejuicios: el primero es el esencialismo, la creencia de que hay algo que permanece oculto en nuestras formas de expresión, precisamente la esencia o el fundamento, y sólo un análisis último puede mostrarlo claramente: “Puede llegar a parecer como si hubiera algo como un análisis último de nuestras formas de lenguaje, y así una única forma completamente descompuesta de la expresión. Es decir: como si nuestras formas de expresión usuales estuviesen, esencialmente, aún inanalizadas; como si hubiera algo oculto en ellas que debiera sacarse a la luz”¹⁷. Esto tiene sus raíces en una falsa analogía con las ciencias naturales, donde legítimamente se supone que mientras no se adquiriera una explicación satisfactoria en términos causales, por ejemplo, de los fenómenos físicos, consideramos que algo aún permanece oculto para nosotros, “la causa del fenómeno” o algo por el estilo. El segundo prejuicio es que existen límites claros y definidos en nuestros conceptos y, por tanto, en nuestras expresiones; estos límites se pueden mostrar y aclarar por medio del análisis, delimitación que constituye una adquisición especial, un conocimiento genuino de los conceptos, sus partes y la manera como deberían articularse correctamente en las expresiones; sobre esto volveré en el último numeral del capítulo tercero.

La crítica de Wittgenstein al modelo reductivo enfatiza que no hay razones claras para considerar que el lenguaje y sus conceptos requieran este tipo de análisis que procede por descomposición, y mucho menos que el método de la filosofía deba ser, en ese sentido, analítico. El lenguaje y los conceptos no son análogos a los objetos empíricos y por tanto su estudio no debe emprenderse análogamente al de los objetos de las ciencias de la naturaleza¹⁸.

1.2. Análisis conectivo

Strawson no solo comparte las críticas de Wittgenstein al análisis reductivo, además ofrece una interesante alternativa dado que para el caso de la práctica del análisis conceptual, ese modelo por descomposición carece de aplicabilidad. Por ello se precisa de una forma de análisis que, como bien señala, sea más fructífera y realista para el caso de la actividad filosófica y sus problemas característicos¹⁹.

17 *Ibid.*, § 91

18 “*Las teorías científicas –comenta Magdalena Holguín– son hipótesis explicativas de los fenómenos que caen bajo ellas como su objeto. A la filosofía, sin embargo, no le corresponde formular teorías semejantes, sino elucidar conceptos mediante la descripción de sus usos en el lenguaje*”. Holguín, Magdalena. *Wittgenstein y el escepticismo*, *Op. cit.*, p. 22

19 Strawson, Peter F. *Análisis y Metafísica*, *Op. cit.*, p. 63

El nuevo esquema de análisis parte de otros presupuestos en torno a la esfera de lo conceptual. A partir de ahora, señala Strawson, el esquema ‘simple ó complejo’ debe abandonarse junto con sus presupuestos sobre el carácter simple e independiente de los conceptos que nos motiva a considerarlos como análogos a los objetos empíricos cuyas propiedades se pueden estudiar de forma independiente en un laboratorio; se debe atender es a la manera como en nuestra práctica lingüística los conceptos aparecen, y a la posibilidad real que se tiene de ofrecer aclaraciones pertinentes sobre los distintos conceptos que puedan interesarnos. Por tal razón lo único que se debe asumir es que nuestros conceptos son elementos fundamentalmente relacionales, esto es, no se puede perder de vista que un concepto no puede pensarse o concebirse independientemente de otros, por ello lo que acompaña todo concepto es su relación con otros. Así lo expresa Strawson:

“abandonemos la noción de simplicidad perfecta de conceptos... en lugar de ello, imaginemos el modelo de una elaborada red, de un sistema, de elementos conectados entre sí, de conceptos; un modelo en el que la función de cada elemento, de cada concepto, sólo puede comprenderse apropiadamente desde el punto de vista filosófico captando sus relaciones con los demás, su lugar en el sistema. Todavía sería mejor sugerir la imagen de un conjunto de sistemas de este tipo formando todo él un dispositivo mayor”²⁰.

Así entendidos los conceptos se aprecia de forma más clara por qué podría ser más fructífero y realista dejar de lado el modelo reductivo por descomposición para adoptar el que podemos denominar modelo ‘conectivo’ del análisis. Desde esta nueva perspectiva asumimos que poseemos todo un sistema de conceptos conectados entre sí de múltiples formas, las cuales habría que aclarar y explicitar; igual que el gramático hace explícitas las formas como se articulan los distintos elementos gramaticales, el filósofo deberá explicitar la manera como se articulan los distintos elementos conceptuales. La meta del análisis será identificar las diversas conexiones y formas de conexión entre los conceptos de nuestro sistema, por supuesto no de todos sino de aquellos que revistan, para nosotros, especial interés.

2. Conceptos básicos o fundamentales

Strawson considera que la confianza en el análisis reductivo descansa, por una parte, en el éxito de dicha forma de análisis en el campo de las disciplinas científicas, donde permiten nuevos descubrimientos, formas de comprensión y una visión más clara de los fenómenos de interés para la comunidad científica; dicha confianza llevó a considerar al filósofo que ésta forma de análisis podría ofrecer

20 *Ibíd.*

nuevas verdades filosóficas o, al menos, una nueva comprensión de los problemas conceptuales de interés para la comunidad académica²¹. Pero existe además otra razón que justifica el exceso de confianza en el modelo reductivo, que Strawson aborda con gran interés, y es el gran atractivo que, para el filósofo en general, ejercen nociones como: lo básico, lo fundamental, lo último, etc., nociones en dirección de las cuales, se supone, avanza un análisis por descomposición; en otras palabras, nos atrae la promesa de una explicación última en términos de los conceptos que el análisis revela como absolutamente simples. Podemos aceptar, con Strawson, que “estas nociones resultan obviamente atractivas” y que “se encuentran entre las que nos atrajeron inicialmente a la filosofía”²². Sin embargo la dificultad será justificar la presencia efectiva, en nuestro esquema conceptual, de elementos con tales características una vez que hemos renunciado al análisis reductivo.

2.1 El sentido de lo básico o la fundamental.

En *Análisis y metafísica* Strawson ofrece diversas pautas para abordar las nociones de ‘básico’ o ‘fundamental’ en relación con los conceptos y el análisis conceptual. Para enfrentar estas nociones y aclarar el camino que conduce al reconocimiento de conceptos fundamentales, quiero primero hacer eco de la reflexión que encontramos en el escrito de L. Wittgenstein *Sobre la certeza*²³, donde el autor ofrece sólidos argumentos orientados a justificar la presencia efectiva, en nuestro sistema de juicios y creencias, de elementos que actúan como soporte de los demás, esto es, que gozan, para nosotros, la comunidad de hablantes de la lengua, de cierta prioridad; como expresa Wittgenstein, son *los goznes* sobre los que giran otros elementos de la estructura.

Casos ejemplares de este tipo de elementos son las proposiciones que aparecen en el famoso ensayo de Moore *Defensa del sentido común*; allí ofrece una lista de trivialidades cuya verdad cree conocer con toda certeza: “en el momento presente hay un cuerpo humano vivo que es mío. Este cuerpo ha nacido en una época pasada y desde entonces ha existido con continuidad... existía la tierra años

21 Ya Wittgenstein señalaba los inconvenientes de adoptar en filosofía el método de la ciencia como paradigma del quehacer filosófico, “Los filósofos tienen constantemente ante los ojos el método de la ciencia y sienten una tentación irresistible a plantear y a contestar las preguntas del mismo modo que lo hace la ciencia... Quiero afirmar en este momento que nuestra tarea no puede ser nunca reducir algo a algo, o explicar algo. En realidad la filosofía es ‘puramente descriptiva’.” Wittgenstein, Ludwig. *Los cuadernos azul y marrón*. Editorial Tecnos, Madrid, 1976. p. 46.

22 Strawson, Peter F. *Análisis y Metafísica*, *Op. cit.*, p. 65.

23 Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la Certeza*. Gedisa, Barcelona, 2000.

antes de que mi cuerpo existiese”²⁴... Para Moore es claro que dichas proposiciones se muestran exentas de toda duda posible, pero tal certeza, según los argumentos de Wittgenstein, no emana del hecho de que tales proposiciones expresan verdades eternas y autoevidentes, sino porque son de tal tipo que están a la base del sistema de creencias que constituye nuestra imagen del mundo; por eso dudar de dichas proposiciones equivaldría a dudar de nuestro sistema completo de juicios, creencias y conceptos lo cual es, de hecho, imposible²⁵. No podemos poner entre paréntesis nuestro sistema, pues incluso la duda razonable, solo tiene sentido, y esta vinculada, con toda una red de creencias; asumimos como un hecho que “algo se nos debe enseñar como fundamento”²⁶.

Los argumentos de Wittgenstein están en estrecha relación con las reflexiones hechas en *Análisis y metafísica*, pues el método de análisis conectivo que Strawson propone para describir sistemática y ordenadamente nuestro bagaje conceptual permite apreciar en qué sentido algunos conceptos de nuestro sistema son ejes sobre los que gira la estructura completa o gran parte de ella. Strawson considera, igual que Wittgenstein, que la metáfora del fundamento es fuente de muchas confusiones filosóficas²⁷, por eso desde el comienzo se debe precisar que el análisis filosófico no aspira a fundamentar teóricamente nada; más aun no se procede bajo el supuesto de hallar algún fundamento último para nuestro esquema conceptual ordinario, no obstante, esto no impide que encontremos elementos que jueguen, para nosotros, un papel especial en el sistema. Cabe entonces preguntar ¿hacia dónde debe orientarse el análisis en la búsqueda de lo básico o lo fundamental? Y ¿Cómo reconocemos un concepto básico o fundamental una vez descartada la idea de simplicidad, propia de un modelo reductivo?

Sobre la primera cuestión la respuesta más fácil y directa, no por eso menos aclaradora, es que el análisis debe orientarse hacia nuestro bagaje conceptual ordinario. Esta respuesta nos libra de malentendidos frente a otras concepciones del análisis donde la noción de lo básico o fundamental, sugiere cierta prioridad que se otorga a unos conceptos sobre los demás en el marco, por ejemplo, de una teoría o disciplina en particular, donde existe una jerarquía conceptual claramente

24 Moore, George E. *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Ediciones Orbis S.A., Barcelona, 1983, p. 50.

25 “Cuando empezamos a creer algo, lo que creemos no es una única proposición sino todo un sistema de proposiciones...” “no son los axiomas aislados los que nos parecen evidentes, sino todo un sistema cuyas consecuencias y premisas se sostienen recíprocamente.” Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la Certeza*, *Op. cit.*, p. 21c, nn. 141-142

26 *Ibid.*, p. 58c, n. 449

27 Strawson, Peter F. *Análisis y Metafísica*, *Op. cit.*, p. 135

definida. Por ejemplo, en psicología, el concepto de mente puede ser, y de hecho se considera, un concepto fundamental; en lógica, el concepto de inferencia. Pero este no es el tipo de prioridad al que la metafísica descriptiva se orienta. Estos conceptos relevantes para las distintas disciplinas se adquieren a través de una enseñanza explícita, bien sea recurriendo a las definiciones, analogías, explicaciones etc., por eso son conceptos cuyo aprendizaje ‘no acontece en un vacío intelectual’; estos conceptos los formamos sobre la base de “los materiales conceptuales que previamente habíamos adquirido”²⁸ y los vinculamos con nuestro bagaje intelectual previo. Strawson es enfático al señalar que “la adquisición de los conceptos teóricos de las disciplinas especiales presupone, y descansa en, la posesión de los conceptos preteóricos de la vida ordinaria”²⁹. Esto, por supuesto, no pretende restar importancia a los conceptos más técnicos o especializados que, sin lugar a dudas, nos permiten construir amplias síntesis sobre nuestro mundo de experiencia o nuestros sistemas de juicios y creencias. La importancia de esta distinción radica en que abre la posibilidad de dar cierto orden a nuestros conceptos en términos de prioridad de la siguiente manera:

La habilidad de operar con un conjunto de conceptos puede presuponer la habilidad de trabajar con otro conjunto, pero no a la inversa. En este caso, podemos decir que los conceptos presupuestos son conceptualmente anteriores a los conceptos que los presuponen. Y ello sugiere, según lo que acabo de decir, que los conceptos filosóficamente básicos, . . . , han de encontrarse entre los que se emplean en el discurso no técnico ordinario, y no entre aquellos conceptos que solo se utilizan en el discurso técnico especializado³⁰.

Así pues, si hay conceptos básicos o fundamentales deben hallarse en nuestro bagaje conceptual ordinario. La dificultad, si apenas obvia, está en que dada la multitud de conceptos que articulan nuestro sistema o esquema ordinario, ¿cómo reconocer allí cuales conceptos son fundamentales y cuáles no? Ésta es la segunda dificultad que mencionaba y que abordaré a continuación.

2.2 Identificando conceptos básicos o fundamentales.

Una vez abandonado el criterio de simplicidad como límite ideal del análisis Strawson propone, en su lugar, tres criterios que pueden orientarnos en el análisis conectivo para identificar conceptos que sean básicos o fundamentales en nuestra red conceptual ordinaria: la generalidad, la irreductibilidad y la no contingencia, criterios que intentaré aclarar en lo que sigue.

28 *Ibid.*, p. 65

29 *Ibid.*

30 *Ibid.*, p. 66.

2.2.1 El criterio de la generalidad.

Es un hecho que nuestra red conceptual aparece en todas nuestras transacciones lingüísticas y en casi todas ellas realizamos referencias explícitas a nuestro mundo de experiencia; en otras palabras, nuestros conceptos ordinarios siempre están ligados a la experiencia a través del juicio o la proposición; estos juicios y proposiciones articulan también un sistema que ponemos en juego cada vez que interactuamos con los otros y con los objetos de nuestro entorno.

No es difícil para nosotros, como usuarios de conceptos, advertir que algunos de ellos tienen una aplicabilidad más amplia que otros, en tanto son considerablemente más numerosos los objetos, cosas o hechos que vinculamos con esos conceptos. Por ejemplo, comparemos los conceptos ‘violín’ e ‘instrumento musical’; como diría Strawson el primero es ‘mucho más concreto que el segundo’, lo relacionamos, puede decirse, con un número más limitado de objetos de experiencia. En cambio el segundo, en relación con el primero, es mucho más general, es decir, en la práctica lo vinculamos con una mayor cantidad de objetos de experiencia. Frente a esos dos el concepto mismo de ‘instrumento’ será mucho más general; aquí podemos introducir objetos manufacturados o no de todo tipo y para un sin número de fines; si pensamos ahora en el concepto de ‘objeto material’ vemos que es bastante general, lo relacionamos con una incontable gama de cosas y objetos de experiencia, posee, en términos de Strawson, una generalidad ‘extrema’.

La generalidad alude entonces a la posibilidad que tienen algunos conceptos de permitirnos, a partir de una amplia aplicabilidad, una visión comprensiva de extensos sectores de la realidad, de nuestro mundo de experiencia; sin embargo, puede suscitarse la siguiente cuestión ¿por qué considerar un concepto altamente general como básico o fundamental en nuestro esquema? y ¿cuál es la importancia de esos conceptos para el análisis filosófico? Ambas cuestiones pueden responderse: estos conceptos que exhiben gran generalidad nos permiten apreciar diferentes rasgos característicos de nuestra estructura conceptual, por ejemplo, en el caso anterior, que poseemos una red amplísima de conceptos de objetos materiales. Strawson resalta el hecho de que habitualmente no tenemos ocasión de utilizar una clasificación tan comprehensiva como la que nos proporciona esta clase de conceptos altamente generales; si el análisis filosófico persigue estos conceptos ordinarios no es con el objetivo de reclamar ‘el sentido’ o ‘el uso’ genuinamente filosófico de estos conceptos; nuestra intención es puramente descriptiva. Identificar conceptos con un alto grado de generalidad nos permite “hacer clasificaciones más generales que las que ordinariamente tenemos ocasión de hacer”³¹ y, por ejemplo, advertir

31 *Ibid.*, p. 68

rasgos importantes de nuestra ontología. Quiero ampliar este último aspecto que Strawson trata extensamente en el capítulo tercero dedicado a Moore y Quine pues ambos pensadores, según Strawson, ofrecen una reflexión orientada a delimitar conceptos de extrema generalidad que, por cierto, adopta la forma de una reflexión sobre los rasgos fundamentales de nuestra ontología. Sólo haré referencia al caso de Moore.

Strawson parte de una afirmación de Moore que aparece en el texto *Some main problems in philosophy*, publicado en 1953: “el primer y más importante problema de la filosofía es este: dar una descripción general de todo el universo”³². Según aclara Strawson “el problema que tiene en mente Moore es el de cuáles son las clases más importantes de cosas que hay, o que existen, o que se sabe o se piensa que es probable que haya o que existan; y, todavía más, cómo se relacionan unas con otras o cómo se las ha de definir”³³. Aunque no tendría sentido, según Strawson, preguntar por los géneros más importantes de cosas que existen sin algún trasfondo de supuestos, o alguna indicación sobre el interés o el tipo de investigación pertinente, lo que nos interesa es apreciar cómo puede ser relevante lo que Moore llama el punto de vista del sentido común para una metafísica descriptiva y qué relación guardan los géneros que Moore propone con el criterio de la generalidad.

Sobre la primera cuestión, el punto de vista del sentido común alude a expresiones, frases e ideas que cualquier lector u oyente ordinario estaría dispuesto a aceptar, y que no conllevan, de hecho, ambigüedades o desplazamientos de sentido en su uso. Se refiere pues a expresiones y conceptos ordinarios, compartidos por una comunidad de hablantes de una lengua y allí, como ya se señaló, es que dirige sus esfuerzos el metafísico descriptivo. Sobre la segunda cuestión es fácil advertir que la reflexión de Moore sobre las clases de cosas más importantes que hay, a saber, los objetos físicos o materiales y los ‘actos o estados de conciencia’, exhiben una clasificación de extrema generalidad pues ofrece conceptos que vinculamos con un sin número de hechos o estados de cosas. Esta reflexión de Moore coincide en intenciones y alcances con la del filósofo analítico, en que pretende develar los aspectos más generales de nuestra ontología.

Strawson prefiere el estilo conceptual de hablar sobre los alcances, límites e intereses del análisis, frente al estilo ontológico o metafísico de Moore, pues el primero nos permite tener un control más firme de nuestro propio proceder filosófico, pues preguntar por las clases más importantes de cosas que existen puede

32 *Ibid.*, p. 74

33 *Ibid.*, p. 75

involucrar supuestos y creencias que no se hacen explícitas y que, sin embargo, están en juego y condicionan el resultado del análisis. Preguntar por los conceptos más generales de nuestro esquema nos deja mejor situados para evaluar y advertir dichos presupuestos, si se tiene una imagen clara de cómo funcionan nuestros conceptos al interior de nuestro esquema, cuales son y cómo se relacionan entre sí. En todo caso las preguntas y reflexiones de Moore son un ejemplo claro del proceder filosófico orientado a la descripción de los rasgos más generales de nuestra ontología por tanto la diferencia con dicho pensador, como sugiere Strawson, no es tan grande como pudiera parecer. Las nociones de ‘objeto material’ y ‘estado de conciencia’ que Moore propone nos permiten reconocer que “hay conceptos y tipos de conceptos de elevada generalidad, que están omnipresentes en nuestro pensamiento y nuestro discurso sobre el mundo; que no hay de hecho casi ninguna porción de ese pensamiento y ese discurso que no los ilustren o los presupongan”³⁴.

2.2.2 El criterio de la necesidad o no contingencia.

La noción de ‘necesidad’ o ‘no contingencia’, en relación con el ámbito de lo conceptual, es difícil de precisar ya que no hay unanimidad sobre el uso que debe tomarse en consideración cuando se utiliza en contextos decididamente filosóficos. Strawson sugiere que con la pregunta ‘¿cuáles conceptos son necesarios?’ lo que pretendemos es preguntar: “¿cuál es la estructura conceptual mínima que subyace a todo nuestro discurso y pensamiento ordinario?”, entendiendo por mínima el que sin dicha estructura no podría producirse discurso o pensamiento en absoluto. Para entender mejor la perspectiva que propone Strawson se debe aclarar cómo se aplican a la esfera de lo conceptual las nociones de ‘necesidad’ y ‘contingencia’. Hay dos sentidos en los que puede entenderse la pregunta por los límites de la contingencia. Primero “una proposición es contingente, si en estricta lógica su negación no genera una autocontradicción, incluso aunque su negación sea obviamente falsa”³⁵; por ejemplo, es contingente que existan los seres humanos, y en este sentido, es contingente que se use el concepto de humanidad, alma, etc. El segundo es un sentido ‘más fuerte’, y es el que cobra, para nuestros fines, mayor relevancia.

Comencemos haciendo el ejercicio, que propone Strawson, de imaginar que ciertos conceptos o grupos de conceptos, que de hecho poseemos y son importantes en nuestro esquema de cosas, no jugaran ningún papel en nuestra imagen del mundo o en nuestra concepción de la experiencia de ese mundo. Consideremos el concepto de ‘color’, que propone el autor, y el de ‘experiencia visual’ en general.

34 *Ibid.*, p. 77

35 *Ibid.*, p. 69

Según el argumento de Strawson “podemos, o parece que podemos, forjarnos una concepción perfectamente inteligible y coherente de un tipo de experiencia de la que está ausente un determinado rasgo, y por consiguiente, también el concepto de dicho rasgo”³⁶. En este caso es posible concebir una experiencia del mundo donde no juegue ningún papel la visión y el color, y puede pensarse que dichos conceptos y otros que vinculamos con estos, son conceptos de los que podríamos prescindir en nuestro sistema.

Según lo anterior podemos decir que el concepto de ‘color’, ‘visión’, y toda la red conceptual vinculada con estas nociones es contingente ya que la idea de un mundo sin color y formas visuales no es autocontradictoria; es además perfectamente inteligible para nosotros pues aquí “no sentimos que nuestra concepción de nosotros mismos como seres pensantes y como sujetos de experiencia esté en peligro”³⁷. Sin embargo, como advierte Strawson, “parece improbable que no haya límites a esta clase de desmonte conceptual de nuestra experiencia, y que más allá de esos límites se desvanezca nuestra concepción misma de la experiencia. Es decir, parece probable que nuestra experiencia tenga rasgos estructurales esenciales a cualquier concepción de la experiencia propia de seres humanos auto-conscientes”³⁸. El procedimiento consiste en desmontar porciones de nuestro sistema conceptual y evaluar la coherencia que exhibe para nosotros dicho esquema de cosas en ausencia de esos conceptos que desmontamos; si en ausencia de ellos nuestro esquema de cosas pierde coherencia, se vuelve ininteligible, con seguridad nos encontramos frente a conceptos necesarios en nuestro sistema.

Strawson, para ilustrar la posibilidad de identificar dichos límites, recurre a un eminente filósofo cuya reflexión se orienta en este mismo sentido del análisis; fue Kant, quien según Strawson, llevó a cabo el esfuerzo más serio y decidido por establecer la necesidad de una cierta estructura conceptual mínima. En la *Crítica de la razón pura*, como es bien sabido, Kant pretende exhibir cuales son los límites de nuestra facultad de conocer, esto es, los límites en los que se enmarca nuestra experiencia del mundo natural. Para ello, en la estética trascendental, propone y realiza el ejercicio de desmontar todo lo que en dicha experiencia encontramos de contingente. Como resultado de ese ‘desmonte’ conceptual Kant llega a las nociones de espacio y tiempo que, tal parece, no pueden ser suprimidas pues se hallan a la base, como condición de posibilidad, de cualquier juicio de experiencia posible.

36 *Ibid.*, p. 70

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*

Los siguientes fragmentos de la *Crítica de la razón pura* exhiben su esfuerzo por trazar límites en el sentido que aquí nos interesa:

(...) para poner ciertas sensaciones en relación con algo exterior a mí (es decir, con algo que se halle en un lugar del espacio, distinto del ocupado por mí) e, igualmente, para poder representármelas unas fuera o al lado de otras y, por tanto, no solo como distintas, sino como situadas en lugares diferentes, debo presuponer de antemano la representación del espacio³⁹.

(...) jamás podremos representarnos la falta de espacio, aunque si podemos muy bien pensar que no haya objetos en él. El espacio es, pues, considerado como condición de posibilidad de los fenómenos, no como una determinación dependiente de ellos, y es una representación a priori en la que se basan necesariamente los fenómenos externos⁴⁰.

Obsérvese que Kant es enfático en que la concepción de una experiencia sin espacio o de un mundo sin espacio es, desde todo punto de vista, contradictoria e incoherente; el espacio se presupone, está como condición de posibilidad y sirve de base a cualquier otro concepto de lo externo, o lo que es lo mismo, del mundo empírico. De manera semejante procede Kant con la noción de tiempo:

(...) es una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones. Con respecto a los fenómenos en general, no se puede eliminar el tiempo mismo... sólo en él es posible la realidad de los fenómenos. Estos pueden desaparecer todos, pero el tiempo mismo (en cuanto condición general de su posibilidad) no puede ser suprimido⁴¹.

Estos breves pasajes ilustran bien un caso de metafísica descriptiva que ofrece como candidatos a conceptos básicos, las nociones de espacio y tiempo; ninguna puede ser desmontada de nuestro esquema sin que éste se torne incoherente o sea ya ininteligible. Kant constituye un ejemplo ilustre de esa tradición metafísica que ha intentado ofrecer un panorama claro de los rasgos fundamentales de nuestro esquema de cosas trazando los límites de la contingencia.

Lo anterior exhibe una concepción de la estructura conceptual fundamental ‘más fuerte’ que aquella que ofrece Moore orientada exclusivamente por el aspecto de la generalidad. Dado que los conceptos que poseemos no pueden significar nada para nosotros a no ser que se relacionen, directa o indirectamente, con una posible experiencia en la que puedan aplicarse en un juicio⁴², el calificativo de ‘necesario’ o

39 Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid, 1998, p. 68.

40 *Ibid.*

41 *Ibid.*, p. 74.

42 “no es tan solo que sin experiencia de lo real no debiéramos poder formar creencias verdaderas sobre lo real; se trata de que los conceptos mismos en cuyos términos formamos nuestras creencias primitivas –las fundamentales o menos teóricas– adquieren sentido para nosotros en la medida en que son conceptos que juzgaríamos que se aplican en situaciones de posible experiencia”. Strawson, Peter F. *Análisis y Metafísica*, *Op. cit.*, p. 101.

‘no contingente’ se puede usar para caracterizar aquellos conceptos que juegan algún papel en la conformación de todos, o casi todos, nuestros juicios o creencias.

De todas formas, como sugiere Strawson, ambas concepciones, la más fuerte y la más débil, en torno a la estructura conceptual que efectivamente poseemos, aunque suscitan dificultades, orientan positivamente el análisis. Ya, de por sí, constituye un reto identificar los rasgos más generales de nuestra estructura conceptual, se pueda o no mostrar que son rasgos necesario o no contingentes de cualquier concepción humanamente inteligible de la experiencia.

2.2.3 El criterio de la Irreductibilidad.

Para comprender qué significa que un concepto es irreductible, y cómo un concepto así puede ser básico o fundamental, es preciso retomar la distinción que nos ocupó al inicio de este artículo entre el análisis reductivo y el conectivo, ya que la irreductibilidad está estrechamente ligada al problema del método. Recordemos que el análisis reductivo, en términos generales, pretende develar los elementos simples de los que se compone lo complejo. Desde esta concepción, un concepto será irreductible si no es susceptible de ser descompuesto, es decir, la simplicidad conceptual coincide con la irreductibilidad. En el modelo de análisis conectivo, donde no tiene lugar la distinción complejo–simple, la irreductibilidad adquiere otra connotación. Para aclarar cómo puede entenderse la irreductibilidad en el modelo conectivo se debe recurrir a la noción de circularidad.

Strawson ilustra cómo la idea de circularidad aparece, en principio, vinculada al modelo reductivo del análisis, como una fórmula útil para ejercer control sobre un grave inconveniente que puede surgir en el proceso de descomposición conceptual. Un análisis es circular cuando:

el filósofo ha incluido entre los elementos de su análisis, aunque puede tal vez que de una forma encubierta... el concepto mismo que dice que analiza... Si lo que tenemos presente es el modelo de análisis mediante la descomposición de una estructura compleja en sus elementos más simples, en un proceso que termina únicamente cuando se alcanzan las piezas que no pueden ser ellas mismas desmontadas, nos encontramos con que el proceso de descomposición ni siquiera ha comenzado a llevarse a cabo cuando una de las presuntas piezas resulta ser, o contener, la cosa misma, el concepto mismo, que había que desarmar⁴³.

La situación es del todo diferente en lo que respecta al modelo conectivo; aquí se aprecia fácilmente que la acusación de circularidad pierde fuerza, pues el análisis

43 *Ibid.*, p. 63.

se orienta a exhibir las relaciones entre conceptos en términos de sus conexiones con otros conceptos; así, a la hora de explicar un concepto, la circularidad puede presentarse con frecuencia sin ser esto un indicador de fallas en el procedimiento. Por ejemplo, “podríamos llegar a la conclusión de que es imposible elucidar completamente el concepto de conocimiento sin hacer referencia al de percepción sensorial; y que no cabe explicar todas las características del concepto de percepción sensorial sin hacer mención al de conocimiento”⁴⁴. Con base en lo anterior, Strawson propone redefinir la irreductibilidad como la circunstancia de que un concepto no pueda definirse, sin circularidad, en términos de aquellos otros conceptos con los que se halla necesariamente relacionado⁴⁵.

La irreductibilidad como criterio para identificar conceptos básicos o fundamentales no es fácil de ilustrar en la historia de la filosofía pues la tradición filosófica en general adopta un estilo de análisis reductivo. Strawson mismo no ofrece algún caso que ilustre un análisis conceptual orientado por la búsqueda de elementos irreductibles, sin embargo usaré algunos apartes de su capítulo ‘*La experiencia sensible y los objetos materiales*’⁴⁶ dedicado a la noción de ‘objeto material’, con el fin de ilustrar un posible caso de irreductibilidad conceptual en la misma filosofía de Strawson.

Según el autor, es fácil advertir la estrecha relación de este concepto, que posee una generalidad extrema, con las nociones de espacio y tiempo. El autor señala cómo nuestra experiencia de objetos materiales se caracteriza por ser una experiencia espacio – temporal, esto es, una experiencia desde una región central, la que ocupa el sujeto que tiene la experiencia, y que se extiende desde su perspectiva; todo objeto que ocupe un lugar en esta perspectiva es un objeto material. Dicha experiencia, para nosotros, implica además un sentido del pasado y del futuro, esto es, conciencia de la memoria y la expectativa que rodean ese centro en el que ocurren las experiencias. Como bien señala Strawson, inevitablemente debemos recurrir al concepto de experiencia, más precisamente, nos vemos obligados a introducir la idea de ‘experiencia sensible’ siempre que pensemos o hablemos de objetos materiales. La noción de ‘experiencia’ juega un papel central, para nosotros, a la hora de aclarar conceptos como ‘conocimiento’ y ‘verdad’, pues dicha experiencia se considera la fuente de los juicios objetivos sobre el mundo, juicios que, para nosotros adquieren valor de verdad y que en buena medida constituyen ‘el canon’ de realidad que se adopta para corregir a los demás; este canon son las adscripciones de cualidades sensibles que se asocian a condiciones normales de observación⁴⁷.

44 *Ibid.*, p. 64.

45 *Cfr. Ibid.*, p. 67.

46 *Ibid.*, p. 109.

47 *Cfr. Ibid.*, p. 117.

La experiencia del mundo, propia de un sujeto que usa conceptos, y que construye juicios sobre el mundo, es una experiencia “que se extiende en el tiempo desde un cierto punto de vista espacial... esta es la forma más general de la noción de percepción sensible”⁴⁸. En líneas generales podemos decir que poseemos un concepto de experiencia “que acontece en el tiempo y cuyo carácter depende de una determinada distribución espacio – temporal de rasgos objetivos, relacionada con una cierta región espacio – temporal central; la región ocupada por el sujeto”⁴⁹. Estos elementos, aunque son necesarios, no son suficientes para que alguien tenga experiencia sensible, es decir, no es suficiente estar ubicado en el espacio y en el tiempo y responder sistemáticamente a su entorno, esto sucede también en el caso de las plantas y aparatos de medición sobre los cuales no aceptaríamos posiblemente el juicio de que tienen experiencia sensible; tal vez diríamos que son sensibles a estímulos, pero esto no coincide con nuestro propio concepto de experiencia. En nuestro caso hablamos de “algo cuya sensibilidad adopta la forma de conocimiento consciente de su entorno. Estamos hablando de sujetos que emplean conceptos para formar juicios sobre el mundo, juicios que resultan de la experiencia tenida en la percepción sensible”⁵⁰.

Como se ve, el elemento conceptual es fundamental en tanto nuestros conceptos y juicios dan sentido y configuran nuestra experiencia perceptiva. Lo que sostiene Strawson es que nuestra experiencia sensible se compone tanto de los rasgos objetivos, de carácter espacio – temporal, que colman nuestros conceptos, como de los conceptos ordinarios, comunes o preteóricos, que condicionan el carácter de la experiencia misma: “la experiencia perceptiva debe ser causalmente sensible al mundo que hay a nuestro alrededor; y también he señalado que se halla plenamente impregnada de los conceptos que empleamos al formar juicios perceptivos sobre el mundo. Pero es claro igualmente que si esos juicios han de ser verdaderos en general, los conceptos utilizados en ellos deben ser, en general, conceptos de géneros de cosas que están realmente en el mundo y conceptos de propiedades que esas cosas realmente tienen.”⁵¹

A partir de las líneas de conexión que Strawson describe entre estos conceptos se deduce que la noción de ‘experiencia’ está estrechamente vinculada, primero, con el hecho de ser afectados por un mundo objetivo, un mundo que se caracteriza por objetos que guardan entre sí relaciones de carácter espacio – temporal; segundo, con el hecho de poseer un bagaje conceptual que se pone en juego cada vez que se

48 *Ibid.*, p. 110.

49 *Ibid.*, p. 111.

50 *Ibid.*, p. 112.

51 *Ibid.*, p. 114

construyen juicios sobre ese mundo objetivo y que son condición de posibilidad de una experiencia perceptiva propia de seres humanos maduros.

Regresemos ahora al criterio de la irreductibilidad por el cual recurrí, para efectos de claridad, al análisis que realiza Strawson sobre el concepto de ‘objeto material’. Tenemos que dicho concepto es irreductible, pues su elucidación exige el concepto de experiencia que, como se vio, al tratar de ser definido, nos conduce de nuevo a la noción de objeto espacio – temporal perceptible, esto es, de ‘objeto material’. Aquí se ilustra un caso típico de irreductibilidad conceptual donde la circularidad, en vez de ser dañina para el análisis, es reveladora ya que exhibe la relevancia de un conjunto entero de nociones que siempre están entrelazadas en nuestra forma ordinaria de hablar y de pensar y que se soportan mutuamente.

3. Conclusión

En este artículo he procurado reconstruir la forma que adopta el análisis filosófico y el objeto propio de ese análisis según se concibe y pone en práctica en la obra de P. F. Strawson; concepción del quehacer filosófico que el autor caracteriza como “metafísica descriptiva”. Una metafísica descriptiva se ocupa de nuestro esquema conceptual ordinario, no de todos nuestros conceptos sino de aquellos que exhiben el status de básicos o fundamentales al interior de nuestro esquema; estos se reconocen por su gran generalidad, irreductibilidad y su ‘no contingencia’. El propósito de la metafísica descriptiva es finalmente obtener una visión clara de las conexiones entre dichos conceptos básicos y otros conceptos de nuestra red y del empleo que hacemos ordinariamente de dichos conceptos.

Bibliografía

1. BURTT, E. A. “Descriptive metaphysics”, in: *Mind*, Vol 73, 1963.
2. FREGE, Gottlob. *Sobre sentido y significado*, en: *Escritos lógico-semánticos*. Tecnos, Madrid, 1974.
3. GLOUBERMAN, M. *Doctrine and method in the philosophy of P. Strawson*, en: *Philosophy and phenomenological research*, Vol. 36, N°. 3. March, 1976.
4. HAHN, Lewis E. *The philosophy of P. F. Strawson*. The library of living philosophers, Vol. 25. Open Court, Illinois, 1998.
5. HOLGUIN, Magdalena. *Wittgenstein y el escepticismo*. Editorial Universidad del Valle, Santiago de Cali, 1997

6. KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid, 1998.
7. MOORE, George E. *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Ediciones Orbis S.A., Barcelona, 1983.
8. RUSSELL, Bertrand. *Análisis Filosófico*. Paidós, Barcelona, 1999.
9. SKIDELSKY, Liza. *Análisis Filosófico: Strawson entre Wittgenstein y Quine*. Dianoia, Universidad de Buenos Aires, 2003
10. STRAWSON, P. F. *Análisis y metafísica*. Paidós, Barcelona, 1992.
11. STRAWSON, P. F. *Ensayos lógico-lingüísticos*. Técnos, Madrid, 1983
12. STRAWSON, P. F. *Entity & Identity and other essays*. Clarendon Press, Oxford, 1997.
13. STRAWSON, P. F. *Individuos*. Taurus Humanidades, Madrid, 1989.
14. STRAWSON, P. F. *Libertad y resentimiento*. Paidós, Barcelona, 1995
15. STRAWSON, P. F. *The Bounds of Sense*. Routledge, New York, 2005.
16. URMSON, J. O. *El análisis filosófico*. Ariel, Barcelona, 1978.
17. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Los cuadernos azul y marrón*. Editorial Tecnos, Madrid, 1976.
18. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1988.
19. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Sobre la Certeza*. Gedisa, Barcelona, 2000.

Nietzsche y su crítica teórica en el período de juventud a la filosofía schopenhaueriana

Nietzsche and his early Theoretical Critique to Schopenhauer's philosophy

Por: John Fredy Ramírez Jaramillo

Grupo de Investigación de Teoría e Historia del Arte en Colombia

Instituto de filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

jframija@yahoo.com

Fecha de recepción: 5 de marzo de 2009

Fecha de aprobación: 3 de abril de 2009

Resumen: *Entre octubre de 1867 y abril de 1868 Nietzsche escribe una larga anotación en donde consigna toda una serie de importantes reparos al sistema filosófico de Schopenhauer. Estos apuntes gozan de significativa importancia ya que, vistos desde una amplia perspectiva, muestran la preocupación del joven filósofo por clarificar a partir de esa temprana época el horizonte conceptual del cual parte; a su vez, desde un punto de vista más específico, nos permiten rastrear algunos de los elementos iniciales que motivarán la posterior crítica radical a la filosofía schopenhaueriana. En este ensayo se analizan los distintos cuestionamientos formulados por Nietzsche frente a la homologación de la voluntad como cosa en sí y la argumentación con la que se define su tránsito hacia el plano de la representación.*

Palabras clave: *Voluntad, Cosa en sí, Metafísica, Representación, Sensación.*

Abstract: *Between October 1867 and April 1868 Nietzsche writes a long note where he states a whole series of important objections to Schopenhauer's philosophical system. These notes enjoy a significant importance due to the fact that, when approached from a wide perspective, they show the preoccupation that the young philosopher has to clarify at this early stage the conceptual horizon from which he takes his bearings; at the same time, from a more specific point of view, those notes enable us to follow up some of the initial elements that will motivate his further radical critique to Schopenhauer's philosophy. This essay analyzes the different questions formulated by Nietzsche about the standardization of Will as a Thing-in-itself and the argumentation with which is defined its transition towards the representation level.*

Keywords: *Will, Thing-in-itself, Metaphysics, Representation, Feeling.*

Introducción

Es sabido que Nietzsche lee por primera vez *El mundo como voluntad y representación* en el año de 1865. El hallazgo de este libro estuvo precedido, como él lo admite, por una fuerte crisis anímica que en buena medida determinaría su

recepción en torno al significado del mundo que es allí expuesto¹. Sin embargo, tal influjo no fue absoluto. En 1866 lee la crítica que Rudolf Haym hace contra la filosofía schopenhaueriana. Por esa época también lee el libro de Friedrich Albert Lange *Historia del materialismo*. A través de este autor, quien –como lo refieren sus biógrafos– produce una similar o quizás mayor impresión que la del propio Schopenhauer, entra en contacto con problemas vigentes de la filosofía, al igual que se ve motivado a conocer el pensamiento de Kant. En 1867 comienza a leer la monografía de Kuno Fischer *Historia de la filosofía moderna*, en donde ampliamente se hace referencia a la filosofía kantiana. Y es entre finales de 1867 y comienzos de 1868 que completa su lectura con el estudio de la *Crítica del juicio*². Sin duda alguna el acercamiento a estos autores lleva a Nietzsche a perfilar nuevas consideraciones respecto a lo que es la filosofía y el modo como existencialmente puede ser concebido el mundo.

Si bien ante sus amigos seguidores de la doctrina schopenhaueriana Nietzsche sigue mostrando un gran entusiasmo por la luminosidad del filósofo³, la verdad es que ya en su fuero interno se concentran dudas frente a algunos aspectos esenciales que plantea esta filosofía. Precisamente, entre octubre de 1867 y abril de 1868 escribe una larga anotación en donde consigna toda una serie de importantes reparos. Estos apuntes gozan de significativa importancia ya que, vistos desde una amplia perspectiva, muestran la preocupación del joven filósofo por tensar, separar y clarificar el horizonte conceptual del cual parte. A su vez, y esto es quizás lo más relevante, el contenido de dichas notas nos permite rastrear algunos de los elementos iniciales que motivan en Nietzsche aquella crítica radical

-
- 1 El propio Nietzsche reseña en su escrito autobiográfico “Mirada retrospectiva a mis dos años en Leipzig, del 17 de octubre de 1865 al 10 de agosto de 1867”, el singular impacto que causa en su espíritu la lectura de dicha obra: “Ahí, en cada línea, clamaba la renuncia, la negación, la resignación; allí veía ya un espejo en el que, con terrible magnificencia, contemplaba a la vez el mundo, la vida y mi propia intimidad. Desde aquellas páginas me miraba el ojo solar del arte, con su completo desinterés; allí veía yo la enfermedad y la salud, el exilio y el refugio, el infierno y el paraíso. Me asaltó un violento deseo de conocerme, de socavarme a mi mismo”. Nietzsche, F. *De mi vida*. Trad. de L. Moreno Claros. Editorial Valdemar, Madrid, 1996, p.273.
 - 2 Cfr. Blunck, Richard. *Friedrich Nietzsche. Biografía: Infancia y juventud*, en: Janz, C. *Friedrich Nietzsche. Biografía. Vol. I*. Trad. de J. Muñoz. Alianza, Madrid, 1981, p. 174.
 - 3 Un ejemplo de ello lo podemos observar en carta dirigida a Erwin Rohde a comienzos de noviembre de 1867, en donde le expresa –en su época de formación militar en Naumburg– la íntima filiación al pensamiento schopenhaueriano: “Te aseguro, [...], que mi filosofía tiene ahora una oportunidad de serme útil en la práctica. Hasta ahora no me he sentido humillado en ningún momento, más bien he sonreído con frecuencia como ante algo fabuloso. Alguna vez también susurro escondido bajo la barriga del caballo: “Schopenhauer, ayúdame”; y cuando llega a casa agotado y cubierto de sudor, me tranquiliza una mirada al retrato suyo que tengo sobre mi mesa, o abriendo el *Parerga*, que ahora, junto a Byron, son para mí más simpáticos que nunca”. Nietzsche, F. *Correspondencia I. Junio 1850 – Abril 1829*. Trad. de L. de Santiago Guervós. Trotta, Madrid, 2005, p. 468.

que paulatinamente ejercerá hacia Schopenhauer bajo la forma de una genealogía deconstructiva la cual, como lo señala Michel Haar, “se revela en los hilos más continuos de su obra”⁴.

En este ensayo proponemos analizar los alegatos que presenta Nietzsche en el mencionado escrito frente a la validación hecha por Schopenhauer de la voluntad como cosa en sí y la argumentación teórica con la que define el tránsito de la voluntad pura hacia el plano de la individuación. A través de cinco momentos presentaremos esta crítica. En el primero, veremos cómo Nietzsche comparte la tesis kantiana respecto a la imposibilidad del conocimiento de la cosa en sí. En el segundo, distinguiremos las contradicciones que son reseñadas al pretender homologarse la voluntad como la cosa en sí. En el tercer momento, indagaremos las razones por las que son refutados los atributos metafísicos de la voluntad. En el cuarto, veremos por qué Nietzsche alega la imposibilidad de que un sistema filosófico, instalado necesariamente en el limitado plano de la representación, pretenda describir conceptualmente el significado de la totalidad del mundo y de su esencia fundante. En el quinto y último momento se expondrán los motivos que aduce la reflexión nietzscheana para señalar que la argumentación idealista de Schopenhauer no alcanza a explicar con entera satisfacción el surgimiento de la representación.

La traducción de los apuntes de Nietzsche que presentamos está hecha a partir de la versión que Marc de Launay hiciera para la Editorial L’Herne, en el Cahier que en el 2000 se dedicó a dicho filósofo. Estas notas se encuentran originalmente en la edición histórico-crítica de las obras de Friedrich Nietzsche: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe*. 5 Vol. H. J. Mette y K. Schlechta (Ed), Beck, München, 1933-1940. Escritos de juventud *Jugendschriften* vol. 3, pp. 352 – 361.

1. La imposibilidad del conocimiento de la cosa en sí

La primera crítica de Nietzsche a la metafísica schopenhaueriana está señalada en los siguientes términos: “De hecho no hay que ocultar que esta fórmula distinguida en tanto que núcleo del sistema schopenhaueriano, puede ser criticada fructíferamente desde cuatro puntos de vista: 1.El primero y el más general, que sólo está dirigido contra Schopenhauer en la medida en que él no fue más allá de Kant, precisamente, allí donde era necesario; centra su atención en el concepto de cosa en sí y sólo ve ahí, para hablar como *Ueberweg*, únicamente una “categoría

4 Haar, M. *La critique nietzschéenne de Schopenhauer*, en: Lefranc, J. (ed.). *Schopenhauer*. L’Herne, Paris, 1997, p. 304.

oculta”⁵. Para comprender la validez o no validez de este cuestionamiento debemos aclarar inicialmente en qué sentido es que Schopenhauer argumenta que ha rebasado a Kant.

El autor de *El mundo como voluntad y representación* afirma que ha superado a su maestro porque cree que aunque como seres humanos no podemos acceder de un modo directo al nùmeno, dadas las limitadas condiciones de la estructura de nuestro entendimiento, sí es posible que desde la orilla de lo fenoménico obtengamos algunos datos sobre esta esencia. Esto lo justifica al considerar que la cosa en sí no es algo que sea completamente independiente del fenómeno, sino que es algo que se encuentra también dentro de él. Para confirmar esto apela al cuerpo, único objeto que permite ser conocido externa e internamente por parte del sujeto⁶. De acuerdo a Schopenhauer el conocimiento interior dado por la autoconciencia revela un modo de manifestación de la esencia del mundo que se corresponde en sus permanentes modulaciones con las manifestaciones que dicha esencia realiza exteriormente. Obviamente, volvemos a insistir, este conocimiento guarda, en el marco del pensamiento schopenhaueriano, unas sensatas proporciones acordes con las limitadas capacidades que otorga nuestra estructura de representación. Es en estos términos que plantea propiamente el significado de su metafísica:

la tarea de la metafísica no es sobrevolar la experiencia en la que se encuentra el mundo sino comprenderla a fondo, ya que la experiencia, externa e interna, es de hecho la fuente principal de todo conocimiento; que, por lo tanto, la solución del enigma del mundo sólo es posible vinculando de forma adecuada y en el punto correcto la experiencia externa a la interna, y conectando así esas dos fuentes de conocimiento que son tan heterogéneas; *si bien todo ello dentro de unos ciertos límites que son inseparable de nuestra naturaleza finita, de modo que lleguemos a una correcta comprensión del mundo mismo sin que en todo caso alcancemos una explicación de su existencia que sea concluyente y elimine todos los problemas ulteriores*⁷.

-
- 5 Nietzsche, F. “Sur Schopenhauer”, in: Crépon, M. (ed.) *Nietzsche*. L’Herne, París, 2000, p. 28. A partir de ahora cualquier referencia que se haga a este fragmento se hará con la abreviación *Sur Schopenhauer*.
- 6 Schopenhauer explica del siguiente modo por qué motivo cree que ha ido un paso más allá de Kant: “Kant había pasado por alto que, aunque el conocimiento objetivo o el mundo como representación no nos ofrecía más que fenómenos junto con su conexión y regreso fenoménico, nuestra propia esencia pertenece también necesariamente al mundo de las cosas en sí, en la medida en que tiene su raíz en él: a partir de ahí, y aun cuando no podamos extraer directamente esa raíz, hemos de poder concebir algunos datos para explicar la conexión del mundo de los fenómenos con el ser en sí de la cosas. Aquí, pues, se encuentra el camino por el que yo he ido más allá de Kant y de los límites por él trazados, pero manteniéndonos siempre sobre el terreno de la reflexión (...)” Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación. Complementos*. Trad. De P. López de Santamaría. Trotta, Madrid, 2003, p. 331. A partir de ahora toda referencia que se haga a este texto se hará con la abreviación *Complementos*.
- 7 Schopenhauer, A. *Crítica de la filosofía kantiana*. Trad. de P. López de Santamaría. Trotta, Madrid, 2000, p. 38. El resaltado es mío. Este pasaje se encuentra en estrecha conexión con lo dicho en el capítulo 17 de los *Complementos, Op. cit.*, p. 222.

No podemos dejar de reconocer los valiosos aportes que Schopenhauer hace a nivel de la subjetividad y las ciencias, guiado por esta consideración en la que la experiencia interior y la experiencia exterior del sujeto tienen un posible punto común de relación. Aún así, dicho filósofo admite que con esto no se llega a una definición concluyente del significado esencial de la existencia. Para Nietzsche, tal limitación del conocimiento del fundamento del mundo pone en evidencia que Schopenhauer realmente no rebasó a Kant en cuanto a su prescriptiva teórica que explica la imposibilidad de conocer las cosas en su completa determinación.

Para el Kant de la *Crítica de la razón pura* el concepto de número es un concepto límite que tiene una significación sólo negativa. Observamos así que, cuando es tomado como fundamento real del mundo fenoménico, se muestra como algo inaccesible a la experiencia humana. Y, a la vez, cuando es tomado como una posibilidad que está más allá del ordenamiento sensible, con ello se afirma que ninguna intuición se corresponde con todo cuanto allí sea postulado bajo la forma del conocimiento inteligible. Como se quiera, lo numérico rebasa toda posibilidad de alcance de las categorías de conocimiento. Cuando se intenta convertir el valor negativo de lo numérico en un valor positivo, inmediatamente se cae en el terreno de las simples hipótesis o ilusiones indemostrables. A Nietzsche le llama la atención que desde la antigüedad distintos pensadores se hayan preocupado por determinar la relación entre el fenómeno y la cosa en sí. Sin embargo, no comparte la tesis de que esta realidad última de las cosas sea identificable. Por la época en que escribe sus consideraciones sobre Schopenhauer, también se encuentra estudiando la filosofía de Demócrito. Es sabido que tanto Aristóteles como Platón se opusieron a los pensamientos de este filósofo. Una de las cosas que sostiene Demócrito y que son reseñadas por el joven pensador, tiene que ver sobre la realidad última de las cosas. El filósofo fundador de la teoría del atomismo, considera que el hombre además de estar alejado de lo real también está impedido para saber y conocer qué es lo real. Nietzsche destaca en Demócrito esta primera forma de idealismo que, podemos atrevernos a decir, le sirve como un referente más para establecer el alejamiento con respecto a la metafísica schopenhaueriana.

2. La aporía resultante de la homologación de la voluntad como la cosa en sí

La segunda crítica nietzscheana está planteada en los siguientes términos: “Pero, igual si se le da descargos a Schopenhauer de querer seguir a Kant sobre esta vía peligrosa, lo que él sustituye a la incógnita kantiana, la voluntad, sólo

resulta de una intuición literaria, aunque las pruebas lógicas investigadas no pueden satisfacer ni a Schopenhauer ni a nosotros”⁸. Para saber por qué motivo Nietzsche hace esta aseveración, observemos las razones que llevan a Schopenhauer a tomar la voluntad como la cosa en sí.

Como ya lo señalamos, el autor de *El mundo como voluntad y representación* apela al único objeto que puede ser conocido por dentro, nuestro cuerpo, para argumentar que la cosa en sí se encuentra inmersa en lo fenoménico. Tomando como punto de partida las permanentes modulaciones del sujeto volente, concebidas aquí como el fenómeno más transparente que se da en la interioridad del individuo, establece una identidad común entre todos los fenómenos. Sin embargo, Schopenhauer aclara que al elegir la palabra voluntad para definir aquella identidad común de todos los objetos del mundo, no debe tomarse por ello en el sentido habitual del término en donde hay implicada una entidad, una conciencia, un rasgo absolutamente subjetivo y proyectado hacia fines. Lo que pretende expresar más bien con la denominación voluntad es una actividad que tanto en el propio cuerpo como en los demás cuerpos u objetos materiales del mundo se manifiesta, caracterizándose por ser una ciega tendencia que impulsa todos los movimientos, presiones, fuerzas y transformaciones del universo. Schopenhauer introduce el concepto de voluntad para señalar un elemento universal que está presente tanto en nuestros cuerpos como en los demás cuerpos que habitan la espacialidad. La intuición íntima y no la razón es lo que le permite a cada individuo tener una evidencia cercana de esa esencia. No obstante, la homologación schopenhaueriana de la voluntad con el nùmeno presenta un escollo insalvable. Si tenemos en cuenta que la palabra voluntad además de estar asociada a lo más íntimo de nuestra interioridad, está asociada a algo que es impersonal, a un impulso inconsciente, carente de sentido, esto nos lleva a pensar en una serie de determinaciones que en última instancia son inintuibles. Lo que hace que nuevamente el misterio se sobreponga ante lo que en un comienzo nos era familiar⁹. Es en virtud de estas argumentaciones que el concepto de voluntad, como lo refiere Nietzsche, presenta una enorme dificultad al pretender sustituir la incógnita kantiana.

Un aspecto llamativo de la filosofía idealista posterior a Kant es que el punto de partida de sus sistemas ya no radica en la reflexión sobre la ciencia físico-matemática o en la reflexión sobre la conciencia moral, sino sobre el carácter de lo absoluto o incondicionado. Si antes en el criticismo lo que importaba era constatar las categorías y los procesos que definen el mundo fenoménico, colocando el

8 Nietzsche, F. *Sur Schopenhauer*, *Op. cit.*, p. 29.

9 Cf. Magee, B. *Schopenhauer*: Trad. de A. Bárcena. Cátedra, Madrid, 1991, p. 160.

número como punto límite de la indagación, ahora lo que protagónicamente interesa es discriminar y objetivar el número. No podemos desconocer que esta tendencia otorgó otro impulso y direccionalidad al conocimiento y a la moral en este período de la reflexión filosófica europea. Fichte parte de lo absoluto y lo intuye bajo una especie del yo general. Schelling también parte de lo absoluto concibiéndolo como la unidad viviente en la que armoniosamente se recogen todos los contrarios. En Hegel lo absoluto, como punto de inicio de su filosofía, es la razón comprendida como una potencia dinámica de donde se derivan todos los fenómenos y posibilidades de la existencia¹⁰. Para Schopenhauer el centro de su sistema gira en torno a la definición de lo absoluto, comprendido, claro está, como voluntad. No está por demás señalar que en cada una de estas posturas se manifiesta de una u otra forma la influencia del misticismo romántico que promueve una búsqueda de la unidad primordial¹¹.

Otto Liebmann, en su texto *Kant y los epígonos*, critica la filosofía idealista por sus fantasías especulativas respecto a lo absoluto. Considera que el conocimiento de la cosa en sí, tal y como lo advierte Kant, es del todo imposible. Es por ello que propone que la filosofía vuelva a los lindes kantianos para así superar su decaimiento. Esto significa que ya no se debe partir de lo absoluto, sino de un análisis de la realidad que permita discriminar rigurosamente lo que hay en ella en su aspecto fenoménico y en el modo como se da su ordenación. Liebmann admite sólo la metafísica en los términos en que lo señala la filosofía crítica, como una determinación de ideas regulativas de la razón que tiene como fin direccionar el conocimiento hacia nuevas fronteras de indagación en las que se fortalezca un saber unitario y sistemático. Al cuestionar la metafísica schopenhaueriana y criticar la homologación de la cosa en sí con la voluntad, Nietzsche tiene en cuenta este tipo de apreciaciones críticas que Liebmann dirige hacia toda filosofía que busca la objetivación de lo absoluto¹².

10 Cfr. García Morente, M. *Lecciones preliminares de filosofía*. Encuentro, Madrid, 2000, pp. 308 – 324.

11 Hermann Hesse describe el romanticismo como un contramovimiento que se opone a la consideración clásica del mundo. Tal tendencia espiritual hace que el análisis del mundo ya no se centre exclusivamente en lo fenoménico, sino también en su esencia fundante, la cual a cada momento busca clarificarse y contemplarse. Al respecto Hesse precisa: “Ahora bien, como visión del mundo, como filosofía, como fundamento para la actitud del alma, cada una de estas dos concepciones es tan buena como la otra y es irrefutable. La postura clásica pondrá el énfasis en los límites y en las leyes, aceptará la tradición y contribuirá a crearla, y se esforzará por agotar y perpetuar el instante presente. La postura romántica tenderá a borrar las leyes y las formas y a dar prioridad a la fuente originaria de la vida, a sustituir la crítica por la veneración, el intelecto por la contemplación, apuntará a lo atemporal y sentirá la nostalgia del retorno a la divina unidad, al igual que el hombre clásico es impulsado por la voluntad de hacer durar lo percedero”. Hesse, H. *Pequeñas alegrías. Escritos póstumos*. Trad. de M. Olasagasti. Alianza, Madrid, 1979, p. 215.

12 Cfr. Montinari, M. *Lo que dijo Nietzsche*. Trad. de E. Lynch. Salamandra, Barcelona, 2003, p. 59.

Nietzsche considera que el concepto que sustituye la incógnita kantiana, la voluntad, surge de una “intuición literaria” o intuición artística y por lo tanto de un despliegue de la capacidad imaginativa del genio schopenhaueriano. Para comprender esta apreciación vale la pena reseñar un interesante precedente de intuición literaria vertida a la filosofía. Kant en sus *Prolegómenos* define las Ideas del alma, del mundo y de Dios, bajo la forma de ilusiones que habitan en la conciencia del hombre como ideales de conocimiento tendientes a orientar y motivar en él un afán de perfección. Es a raíz de esta reflexión que el propio Kant admite la existencia de un mundo inteligible independiente del mundo fenoménico. En dicho mundo, que sólo es cognoscible por la razón, es donde tiene cabida la libertad absoluta, el libre albedrío. En el contexto de la ética kantiana la idea del deber moral va asociada a la idea de la posibilidad de cumplir con tal mandato en virtud de que este mandato proviene del mundo inteligible en donde se encuentra afinado como un ideal de realización la libertad. Friedrich Albert Lange define ese mundo inteligible como un “mundo de poesía”, esto es, como una bella ilusión que si bien no existe en la realidad reviste de un enorme valor y dignidad, (al igual que todos los mitos, poesías, religiones, abstracciones, hipótesis o verdades metafísicas), ya que por su carácter de ideal en el espíritu humano motiva el desarrollo de pensamientos legítimos y necesarios para el afianzamiento de la vida de los hombres¹³.

En correspondencia con el planteamiento langeano para Nietzsche la metafísica, entendida como doctrina que pretende descifrar la esencia del mundo, no deja de ser más que una ficción perteneciente al orden de la religión y el arte. Piensa que sólo delimitándola a estos contextos, con sus respectivas consideraciones especulativas y posibles aportes benéficos para el enaltecimiento del espíritu, es que es admisible su existencia. La religión como metafísica busca seguir manteniendo viva una fe a través de valores que, en todo caso, buscan *edificar* al hombre. El arte, además de ser edificante, mantiene vigente la infinita posibilidad de la imaginación. La poesía es un ejemplo, por excelencia, de esta potencia imaginativa. Nietzsche cuestiona toda metafísica que pretende develar la verdad absoluta, el en sí del mundo. Pues la imposibilidad de que este conocimiento ficcional se adecue a la realidad del mundo empírico, la invalida ya como ciencia¹⁴. Es por eso que cree

13 Cfr. Lange, F. *Historia del Materialismo*. Tomo II. Trad. de V. Colorado. Juan Pablos, México, 1974, p. 196.

14 Una carta que evidencia dicho rasgo, es la que escribe en mayo de 1868 a Paul Deussen. En ella es consciente de las fronteras que delimitan el saber epistemológico y científico del conocimiento especulativo; de la finitud y rigurosa precariedad del primero y de la vastedad y libre recursividad del segundo: “(...) quien tenga presente el curso de las investigaciones es este campo, sobre todo las fisiológicas, desde Kant en Adelante, sobre el hecho de que los límites son tan conocidos con tal seguridad e infalibilidad, que fuera de los teólogos, de algunos profesores de filosofía

que la metafísica schopenhaueriana se encuentra inscrita de un modo indistinto en las pretensiones de la metafísica general.

3. Refutación de los atributos metafísicos de la voluntad

La tercera crítica nietzscheana es descrita en los siguientes términos: “En tercer lugar, nosotros estamos obligados a alegar falsedad contra los predicados de los cuales Schopenhauer dota su concepto de voluntad y que militan a favor de un puro y simple impensable, del mismo modo que son completamente extraídos de la oposición al mundo de la representación, aunque, entre cosa en sí y fenómeno, el concepto de oposición no tiene ningún sentido”¹⁵. A este respecto vemos que Schopenhauer distingue y caracteriza la voluntad dentro de dos planos. A nivel puramente metafísico y a nivel de manifestación en lo fenoménico. Es a partir del análisis de la naturaleza en su aspecto interior y exterior que se deduce inductivamente la existencia de un impulso ciego, inconsciente, carente de sentido, impersonal, que pone en marcha todos los procesos de la vida. Ahora bien, cuando Schopenhauer aísla esta esencia de lo fenoménico para determinarla objetivamente como existencia en sí, admite que su indagación está ya inmersa en un terreno que rebasa las capacidades de nuestro intelecto. De ahí que cuando habla de la unidad de la voluntad se ve completamente necesitado de acudir a una descripción que sólo puede extraer por vía negativa del mundo de la representación¹⁶. En este sentido observamos que su metafísica encarna el mismo problema por el cual Kant delimitó las funciones de la metafísica dogmática a raíz de que lo que intentaban describir

y del *vulgus*, nadie puede hacerse ilusiones a este respecto. *El reino de la metafísica, y con él la providencia de la verdad “absoluta”, han sido irremisiblemente desplazados dentro de una única categoría junto con la poesía y la religión.* Quien quiera conocer algo, que se limite ahora a una relatividad consciente del saber – como por ejemplo todos los famosos investigadores de las ciencias naturales. Así pues, para algunos la metafísica pertenece a la esfera de las necesidades del alma, es esencialmente edificante; por otro lado es arte, o sea, que permite la poetización del concepto; pero una cosa es cierta: la metafísica, sea como religión o como arte, no tiene nada que ver con lo que se llama “lo verdadero o el ente en sí”. Nietzsche, F. *Correspondencia I. Junio 1850 – Abril 1829, Op. cit.*, p. 495. El resaltado es mío.

15 Nietzsche, F. *Sur Schopenhauer, Op. cit.*, p. 30.

16 “La mencionada *unidad* que, más allá del fenómeno, posee *aquella voluntad* en la que hemos conocido el ser en sí del mundo fenoménico, es de carácter metafísico, por lo tanto trasciende el conocimiento de la misma, es decir, no se basa en las funciones de nuestro intelecto y no se puede comprender con ellas. Da ahí resulta que aquella unidad abre en la investigación un abismo cuya profundidad no permite ya una visión totalmente clara y siempre coherente sino solamente miradas aisladas con las que se la puede conocer en esta o aquella relación de cosas, bien en el aspecto subjetivo, bien en el objetivo”. *Complementos*, p. 366.

tocaba el límite de la indecibilidad. Es por esto que Nietzsche también dice, al evocar el primer párrafo del parágrafo veintitrés de *El mundo*, lo siguiente:

Lo que sorprende en esta explicación, de la cual encontramos muchas variantes a todo lo largo de los escritos de Schopenhauer, es su tono dictatorial que enuncia toda una serie de predicados *negativos* a propósito de esta cosa en sí absolutamente exterior a la esfera del conocimiento, lo que, por consecuencia, no concuerda absolutamente con la afirmación según la cual la cosa en sí no sabría concernir a la forma más general del conocimiento: ser un objeto para un sujeto¹⁷.

Convertir en objeto de conocimiento lo que por su carácter incondicionado nunca puede ser objetivo encierra un engaño. Para Nietzsche la aporía schopenhaueriana no encuentra salida al pretender explicar con una noción que pertenece al plano fenoménico, una categoría que aduce un carácter completamente trascendente¹⁸. La separación hecha entre la voluntad comprendida como cosa en sí, libre de la esfera de la espacio-temporalidad y causalidad, y la voluntad manifestada en lo fenoménico genera una dicotomía que trae incongruencias teóricas para la misma argumentación del sistema schopenhaueriano. Pues esto mostraría que allí la visión del mundo se encuentra tajantemente escindida entre el plano puro de la voluntad y el plano de la representación. Esta escisión de alguna manera revive la interpretación metafísica de corte platonizante entre un mundo verdadero y un mundo aparente. Para Nietzsche si bien existe un fundamento del mundo, éste en ningún momento puede ser comprendido dentro de un esquema dualista de oposición con el mundo fenoménico.

4. Los límites de la capacidad representacional

La cuarta crítica se centra en la imposibilidad de que un sistema filosófico, instalado necesariamente en el limitado plano de la representación, pretenda describir conceptualmente el significado de la totalidad del mundo y de su esencia fundante.

Esta es la ocasión para la cuarta crítica. La trama fundamental de Schopenhauer se enreda entre sus propias manos: en parte, por cierta inhabilidad táctica de su autor,

17 Nietzsche, F. *Sur Schopenhauer*, *Op. cit.*, p. 30.

18 A este respecto, Charles Andler enfatiza el reproche que Nietzsche mismo hace sobre la antinomia schopenhaueriana: “Si la cosa en sí jamás es un *objeto*, si ella no es *representable*, ¿cómo darle el nombre de un objeto? Pues el nombre de querer-vivir del cual se la reviste, ¿no es prestado de un objeto definido que nos representamos en nuestro querer consciente? Seguramente Nietzsche no ignora que para Schopenhauer el conocimiento irracional metafísico permanece inadecuado con respecto a éste del cual habla y Schopenhauer reconoce unas fisuras. No se puede hablar de lo que está más allá de los fenómenos más que en términos prestados a los fenómenos”. Andler, C. *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, Vol 1. Gallimard, Paris, 1958, p. 80.

pero, en lo esencial porque el mundo no se deja articular tan fácilmente en el sistema como Schopenhauer lo había esperado, cuando él estaba motivado por el entusiasmo inicial de su descubrimiento. A su edad, se quejaba de que el problema filosófico más difícil no estaba resuelto por su propia filosofía. Él comprendía de ese modo el problema de los límites de la individuación¹⁹.

Frente a esto seríamos completamente injustos si admitiéramos que la metafísica schopenhaueriana busca un develamiento total del en sí de la existencia. Ésta es y seguirá siendo inaccesible; el mismo Schopenhauer lo reconoce y así lo hemos hecho ver. La sustitución de la incógnita kantiana nunca podrá hacerse de un modo directo. La elección de la palabra voluntad es hecha porque con ella, según este autor, se muestra de un modo familiar al menos un aspecto de lo que es esa esencia que internamente se encuentra en todos los objetos materiales del mundo. Sin embargo, el hecho de que Schopenhauer elija el término voluntad para referirse al número, que en su análisis metafísico aisle esta sustancia de toda relación con el plano de la representación, (algo que como tal puede ser argumentable mas no demostrable), y que, adicional a esto, se esfuerce por determinar sus cualidades metafísicas, (las cuales por siempre serán insabibles para el entendimiento humano), hace que el desarrollo orgánico de su sistema presente irremediables contradicciones. Nietzsche cuestiona toda metafísica que busca determinar de un modo objetivo lo absoluto. Pues advierte que este tipo de argumentaciones desemboca en el terreno de la hipótesis improbable. Los sistemas filosóficos que buscan explicar la totalidad de la existencia se topan siempre con una insuperable barrera. Esta barrera es la individuación que no permite que la totalidad del mundo sea encarnada de un modo adecuado en la singularidad de un sistema. La filosofía schopenhaueriana no escapa a esta consideración; es por ello que se motiva esta cuarta objeción.

5. Cuestionamiento a la forma de aparición del mundo de la representación

Otro aspecto que Nietzsche discute en los planteamientos schopenhauerianos es el modo como argumenta el surgimiento del mundo de la representación. Considera que la explicación que allí se hace del tránsito de la voluntad única al plano de la individuación, no es lo suficientemente dilucidadora. Para comprender con una meridiana claridad esta objeción, es importante analizar la teoría schopenhaueriana de la representación. Recordemos la premisa que abre la exposición de *El mundo como voluntad y representación*: “*El mundo es mi representación*”. Esta afirmación da a entender que el mundo no está dado, y que sólo se hace determinable y real a través del despliegue perceptivo que ejerce una conciencia. Esto significa que las cosas no pueden existir sin la presencia de una mente que haga representación de

19 Nietzsche, F. *Sur Schopenhauer*, *Op. cit.*, p. 30.

ellas. Un objeto se configura en la medida en que hay un sujeto que lo percibe, lo conoce y lo representa ante su propio pensamiento. Esta deducción es precisada en los siguientes términos: “Ninguna verdad es, pues, más cierta, más independiente de todas las demás y menos necesitada de demostración que ésta: que todo lo que existe para el conocimiento, o sea, todo este mundo, es solamente objeto en referencia a un sujeto, intuición de alguien que intuye; en una palabra, representación”²⁰. Este sujeto cognoscente se hallaría encarnado en cada ser vivo de la esfera animal dotado de una forma de intelecto en la que mínimamente se hacen perceptibles sus deseos y las posibilidades de satisfacerlos o no, en mayor o en menor grado²¹. En lo que respecta al hombre, éste es considerado como el ser que efectúa la más depurada representación del mundo, debido al desarrollo que ha alcanzado su intelecto.

Amparado en el idealismo trascendental Schopenhauer reconoce que la *realidad empírica*, (esto es, todo el conjunto de representaciones que configuran el mundo), se encuentra determinada por la aplicación que el entendimiento hace de las formas puras del conocimiento. Las formas intuitivas del espacio y el tiempo, (las cuales Kant reconoce como categorías *a priori* de la intuición), proporcionan al sujeto el marco estructurante básico de enlace que permite encuadrar coherentemente el conjunto de las sensaciones a partir de las cuales se construye la experiencia. El mundo comprendido como representación nos habla del decisivo papel que tienen todos los mecanismos y principios cognoscitivos que participan en esta actividad con el propósito de ampliar y refinar los fines vitales de conservación que mueven a todas las individualidades del reino animal.

De una manera sumamente clara Schopenhauer ha descrito los procesos físicos que participan en la construcción de la percepción. Tenemos así que antes del proceso abstractivo en el que se vincula la experiencia, hay una interactuación conjunta del aparato sensorial, del sistema nervioso y de la mente para conformar la diversidad de los objetos materiales. Tomando como referente los órganos corporales de los animales y la definición de sus acciones concretadas durante el proceso evolutivo, podemos decir que así como la función básica, por ejemplo, del corazón es la de bombear la sangre a todo el cuerpo, y la del estómago digerir los alimentos, la función propia del cerebro es la de configurar imágenes. Esta actividad la hace de una manera completamente inconsciente y casi que instantánea. Es por esta razón que Schopenhauer habla de la subitaneidad con que se da el tránsito de las sensaciones que transmiten los órganos sensoriales a la conformación de la

20 Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*. Trad. de P. López de Santa María. Trotta, Madrid, 2004, p.51. De ahora en adelante cualquier referencia que se haga a este texto se hará con la abreviatura *MCVR*.

21 *Cfr. Complementos*, p. 242.

imagen mental: “así como con la irrupción del sol se presenta el mundo visible, igualmente el entendimiento, con su simple y única función, transforma de *un golpe* la oscura e insignificante sensación en intuición”²². Por mucho que queramos aprehender valiéndonos de la observación consciente más profunda este proceso de producción de percepción, directamente es imposible percibirlo. Simplemente sucede como igual sucede con las demás funciones de nuestros órganos que se dan a un nivel completamente inconsciente. De acuerdo a Schopenhauer, es a través de esta función transformadora del cerebro y sólo después de que es llevada a cabo completamente que podemos hablar de una experiencia perceptiva, de una representación coherente del mundo.

Cuando se hace referencia al despliegue completo que realiza el entendimiento para la conformación de la percepción empírica, debemos recordar que en esta actividad se encuentran participando conjuntamente las estructuras formales del tiempo y del espacio. Es por medio de la unión de ambas categorías intuitivas puras que puede hablarse propiamente de la conformación de una representación. El mundo como forma fenoménica es visualizado en la simultaneidad de existencia de los diversos objetos. En cada uno de ellos es objetivada su extensión, su divisibilidad, su permanencia, su mutación, su movimiento. La representación al estar referida a la exterioridad, implica siempre el correlato de la espacio-temporalidad. Si no se cumple esta condición no puede hablarse de una intuición completa y de una realidad empírica que pueda ser conocida por otro. Siguiendo a Kant, para Schopenhauer el mundo como representación integra además del tiempo, la cualidad espacial. Así, todo aquello que se perciba por fuera de la espacialidad y por lo tanto sin el uso del sentido externo es una percepción incompleta de la representación; es por esto mismo que afirma: “toda intuición es espacial”.²³ Recordemos que la experiencia del tiempo en la más pura introspección del sentir del individuo, es tomada como algo que, al prescindir de lo exterior, no cumple completamente con el requisito de ser una representación, en los términos que aquí hemos venido señalando. Sin embargo, en tanto que experiencia fenoménica en la que tenemos conciencia de lo más íntimo de la subjetividad, es la puerta que, según este planteamiento, nos permite el conocimiento más cercano o, por lo menos, uno de los rasgos posibles de la cosa en sí.

Schopenhauer combate la idea lockeana de que las solas sensaciones son las que conforman la intuición objetiva de las cosas. Éstas de por sí se encuentran transmitiendo una información que todavía está en bruto y que necesita ser

22 *MCVR*, p. 60. El subrayado es mío.

23 *Complementos*, p. 234

discriminada por el cerebro. Las manchas de luz que atraviesan la retina, la doble imagen que perciben los ojos, las ondas sonoras que llegan al oído, la presión que ejerce sobre nuestro tacto un cuerpo determinado, todo ello necesita ser objetivado bajo una extensión y forma, bajo un carácter de impenetrabilidad, duración, mutación y situación, algo que el entendimiento se encarga de representar mediante la aplicación de las categorías de tiempo, espacio y causalidad. Para Schopenhauer, el papel que desempeñan las impresiones sensoriales en la conformación de la representación, es el de simplemente recoger una información emitida desde la exterioridad (dada a través bien sea del color, del sonido, del sabor, del olor, de la temperatura), en tanto que el intelecto tiene una actividad más compleja como es la de discriminar, someter y configurar aquellos datos bajo la forma de una intuición. El aparente papel pasivo de las sensaciones es lo que lo motiva a tomarlas en un grado secundario de importancia dentro de la conformación de la representación²⁴.

Las sensaciones por moverse en un plano completamente inconsciente se encuentran de alguna manera en la dimensión de lo indiferenciado. De acuerdo al esquema dualístico schopenhaueriano, en tanto ellas sigan siendo simples excitaciones corpóreas aún no ingresadas en la forma representacional que posibilita la facultad del entendimiento, pertenecen al ámbito de la cosa en sí²⁵. Ontológicamente el mundo individuado no es otra cosa más que la manifestación de la voluntad, mediada por la capacidad de un intelecto o forma de intelecto en el que se definen estructuras básicas de representación. Nietzsche resume esta consideración schopenhaueriana del siguiente modo: “La voluntad sin fondo, sin inteligencia aparece por medio de una estructura de representación, como mundo”²⁶. Debemos reconocer aquí que la expresión “estructura de representación” alude a las cualidades apriorísticas (espacial, temporal y causal) que dan al sujeto la facultad de conocer.

Schopenhauer insiste en señalar que la voluntad hace percepción de su querer y se configura como mundo objetivo, únicamente a través de la mediación de una conciencia²⁷. Desde el momento en que la voluntad fisiológicamente constituyó

24 Cfr. Schopenhauer, A. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. de L. Palacios. Gredos, Madrid, 1981, p. 91. Igualmente véase *Complementos, Op. cit.*, p. 49.

25 En Schopenhauer toda la actividad inconsciente que se encuentra expresada en el reino vegetativo (en donde se incluye toda la actividad de los órganos corporales), aunque es una manifestación fenoménica, revela por su inescrutabilidad misma un significado de la cosa en sí. Este argumento se basa en la siguiente reflexión: “lo que en el fenómeno *no* está por el tiempo, el espacio y la causalidad, ni puede reducirse a ellos o explicarse por ellos, será precisamente aquello en lo que se revela inmediatamente lo que se manifiesta, la cosa en sí.” *MCVR*, p. 173.

26 Nietzsche, F. *Sur Schopenhauer, Op. cit.*, p. 28.

27 En el sentido en que Schopenhauer define que es una conciencia, esto es, como una función del intelecto a través del cual un organismo regula sus relaciones con el mundo exterior obedeciendo de este modo a un fin de conservación. Cf. *Complementos*, p. 239.

la primera forma de organización cerebral, inauguró para sí el inicio del mundo configurado como representación. Es de suponer que el devenir de las primeras formas de conciencia se logró de un modo gradual, tras innumerables procesos evolutivos marcados por las necesidades vitales de cada organismo de la especie animal. Las primigenias estructuras cerebrales que se volcaron hacia el reconocimiento de la exterioridad del mundo no se constituyeron de un modo inmediato. Por las mismas hipótesis teóricas que ha hecho la ciencia de la antropología y la evolución, admitimos que su formación fisiológica debió estar precedida por una inconsciencia y posteriormente por muchos titubeos y débiles intentos de una actividad representacional. Sin embargo, observamos que el esquema dual de escisión del mundo, en donde por un lado está la voluntad y por otro la representación, es lo que obliga en Schopenhauer a tener sólo en cuenta para la definición de la realidad del mundo, el punto evolutivo a partir del cual fisiológicamente se encuentran ya claramente definidas las mínimas formas de inteligencia²⁸.

Bajo esa consideración es que argumenta que el mundo como representación desde sus inicios surgió de un modo súbito. Tanto que pareciese como si de un momento a otro se hubiese encendido una bombilla para iluminar el contorno de lo que antes había sido una oscura habitación y determinar de este modo su realidad y habitabilidad. En este caso la luz se la ha proporcionado a sí misma la voluntad a través de la estructura cerebral con el objeto de comprenderse en su vasta pluridiversidad²⁹. Justamente, es esta consideración bipartita del mundo la que lleva a reducir la definición de la realidad fenoménica y por lo tanto del sujeto, (que es en últimas quien efectúa el acto de percepción de ese mundo), a partir de la capacidad consciente de representación³⁰.

28 Schopenhauer hipotetiza la evolución del mundo natural y el surgimiento de la conciencia en los siguientes términos: “(...) la ley de causalidad y el análisis e investigación de la naturaleza que la siguen nos llevan necesariamente a suponer con seguridad que en el tiempo cada estado más organizado de la materia ha seguido a uno más simple: que, en efecto, los animales han existido antes que los hombres, los peces antes que los animales terrestres, las plantas antes que todos estos y lo inorgánico antes que lo orgánico; que, por consiguiente, la masa originaria ha tenido que atravesar una larga serie de cambios antes de que se pudiera abrir el primer ojo. *Y, no obstante, de ese primer ojo que se abrió, aunque fuera de un insecto, sigue siempre dependiendo la existencia de todo aquel mundo*”. *MCVR*, p. 78. El subrayado es mío.

29 “Más con ese recurso, esa *mexané*, aparece de golpe el *mundo como representación* con todas sus formas: objeto y sujeto, tiempo, espacio, pluralidad y causalidad. El mundo muestra entonces su segunda cara. Hasta el momento mera *voluntad*, ahora es al mismo tiempo *representación*, objeto del sujeto cognoscente. La voluntad, que hasta entonces seguía su impulso a oscuras con suma seguridad y sin fallos, en este nivel ha encendido una luz como medio que se hacía necesario para superar la desventaja resultante del amontonamiento y la complicada índole de sus fenómenos, precisamente los más perfectos”. *Ibid.*, p. 205.

30 Concretamente, Schopenhauer afirma: “Pero el mundo como representación (...) no comenzó

Nietzsche va a cuestionar dentro de la reflexión schopenhaueriana el hecho de que la voluntad se determine como mundo fenoménico sólo a partir del momento en que el primer ojo se abre hacia la exterioridad, esto es, cuando se da la representación consciente. Pues con ello pareciera estar dejándose de lado la importancia de los impulsos y afecciones que también participan en la percepción y elaboración de las imágenes conscientes.

En este punto, y para entender con un poco más de claridad lo que va a argumentar el pensamiento nietzscheano, frente al valor de las sensaciones, es necesario hacer una breve referencia a Schelling y a la explicación que da sobre el límite que tiene la conciencia dentro del yo, a la vez que el modo en que aquella se origina. Observamos que en el *Sistema del idealismo trascendental* se busca conciliar dos disciplinas contrarias. La que parte de la conciencia y su despliegue cognoscitivo a través del cual se construye el mundo, y otra que partiendo de la naturaleza determina en ella procesos de una gradual depuración espiritual, en donde se encontraría el antecedente de la conciencia. Estas dos corrientes teóricas son, respectivamente, el idealismo y la filosofía de la naturaleza. Schelling admite que el mundo se da por medio de representaciones, sin embargo, considera que para entender el significado de la representación y reconocer que todo saber tiene que ser deducido por el Yo, en tanto fundamento de la realidad, éste debe ser analizado en una relación recíproca con la naturaleza. La naturaleza en el Yo se expresa como *actividad completamente ciega*³¹. Algo que lleva a considerar que lo inconsciente es el soporte previo, límite y a la vez guía de la actividad consciente. A la luz de la filosofía de la naturaleza la inteligencia consciente tiene un devenir en medio de la naturaleza inconsciente. En el capítulo tercero del sistema se procura explicar este devenir distinguiéndose una serie de gradaciones en las que la autoconciencia ha tenido su historia. De este modo se conciben tres épocas determinantes. La primera que se inicia con la sensación original hasta que el yo se eleva a intuición productiva, la segunda que parte de esta intuición hasta llegar a la reflexión, en tanto que la tercera partiendo de la reflexión llega al acto de voluntad en donde tiene su comienzo el yo práctico.

Con esta muy somera descripción queremos demostrar que filósofos como Schelling, hablan de un desarrollo gradual del intelecto en el que está presente un devenir de la naturaleza. Un aspecto importantísimo que se desprende de esta reflexión es que al momento de considerarse el sujeto, encontramos que éste no

hasta que se abrió el primer ojo, ; y sin ese medio del conocimiento no puede existir, así que tampoco existió antes. Pero sin aquel ojo, es decir, al margen del conocimiento, tampoco había ningún antes, ningún tiempo”. *Ibid.*, p. 79.

31 Cfr. Schelling, F. *Sistema del idealismo trascendental*. Trad. de J Rivera de Rosales y D. López Domínguez. Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 186-187.

se reduce a las actividades de su conciencia, sino que también se le concede un lugar a sus actividades inconscientes. Siendo en este trasfondo propiamente dicho en donde se establecen las actividades espontáneas del Yo de las que se derivan productos que llevan el sello de lo inconsciente³².

Desde un punto de vista ‘objetivo’, es decir, externo, Schopenhauer indaga sobre cómo se ha constituido la estructura de la representación. Se pregunta por el proceso evolutivo que ha llevado a la voluntad a reconocerse a sí misma a través del intelecto y por lo tanto a ejercer una actividad autoperceptiva. Es así como admite que la voluntad se ha objetivado en el mundo de la naturaleza a través de una serie de estadios. Las fuerzas de la naturaleza y su acción en el mundo inorgánico marcarían ese inicio gradual de objetivación en su nivel más inferior. A medida que va ascendiendo su objetivación se va haciendo más compleja, tal y como lo observamos en el complejo de características que empiezan a derivarse dentro del reino vegetal y en un grado más ascendiente dentro del reino animal. Ahora, es en este último ámbito en donde la voluntad, para satisfacer las necesidades cada vez más crecientes e intrincadas de cada individuo, crea el intelecto como un medio auxiliar (*mexané*) “que en ese grado de objetivación de la voluntad resulta necesario para la conservación del individuo y la propagación de la especie”³³. Ya hemos visto que por medio del intelecto cada forma individuada animal hace consciente su deseo y su posibilidad de colmarlo. Por medio del conocimiento, representado por un cerebro o lo que hace las veces de éste en las formas más elementales, los animales ya no obedecen exclusivamente a las excitaciones corporales, sino que tienen la posibilidad de objetivar aquello que motiva su movimiento y necesidad de nutrición. El hombre tiene en común con el pólipo el hecho de que ambos a través de su conciencia desean y rechazan, anhelan o rehuyen aquello que de manera directa o indirecta afecte su existencia, bienestar o reproducción³⁴. Nietzsche destaca esta consideración que hace Schopenhauer de la siguiente manera:

Schopenhauer se imagina así una sucesión evolutiva de manifestaciones de la voluntad, acompañada de necesidades vitales en progresión constante: a fin de satisfacerlas, la naturaleza pone en marcha una sucesión correspondiente de medios entre los cuales figura también el intelecto, desde la sensación más confusamente tenue hasta la lucidez más extrema³⁵.

Empero es esa afirmación schopenhaueriana la que pone en evidencia que previo a la aparición del intelecto hay de por medio un despliegue de las leyes del devenir. En el mundo inconsciente de la naturaleza hay una actividad a través de

32 Cfr. Hartmann, N. *La filosofía del idealismo alemán*. Tomo I. *Fichte, Schelling y los románticos*. Trad. de H. Zucchi. Sudamericana, Buenos Aires, 1960, p. 192.

33 *MCVR*, p. 204-205.

34 *Cf. Complementos*, p. 242.

35 Nietzsche, F. *Sur Schopenhauer*, *Op. cit.*, p. 31.

la cual se originan productos que quedan inmersos en ese plano de lo inconsciente dados en el mundo inorgánico y orgánico. De esto se desprende que la actividad fenoménica no está limitada al campo de la conciencia, ésta también se da a nivel inconsciente. Paradójicamente, Schopenhauer llama cosa en sí a lo que todavía se encuentra regido por el principio de individuación. Nietzsche destaca esta contradicción:

Una concepción tal presupone un mundo fenoménico que es previo al mundo de los fenómenos, si es necesario mantener la letra misma de lo que Schopenhauer dice de la cosa en sí. Incluso antes de la aparición del intelecto, se puede observar el *principium individuationis*, la ley de causalidad en plena actividad. La voluntad se apodera frenéticamente de la vida y busca por todos los medios en manifestarse; comienza modestamente por etapas completamente inferiores y de algún modo sale poco a poco del rango. En este sector del sistema schopenhaueriano, todo se disuelve en palabras y metáforas: todas las determinaciones originales de la cosa en sí, y casi hasta la memoria han desaparecido. Y cuando la memoria reaparece sin embargo, ella no hace más que poner en evidencia la contradicción acabada³⁶.

La filosofía idealista nos enseña que, ante la pregunta por el origen del mundo, debemos tomar como punto de partida la doctrina trascendental en la que se explicita que el sujeto es quien construye el mundo a través de la intermediación de la categoría espacial, temporal y causal cuya naturaleza es completamente de orden subjetivo. A esto Schopenhauer añade que el correlato sujeto-objeto, base de la representación, no puede analizarse aplicando una relación causal que diga cuál de estos dos elementos es primero, si el sujeto o la materia. Ambos se dan de manera simultánea. En el parágrafo quinto de *El mundo como voluntad y representación* son señaladas las discusiones y aporías insoslayables a la que llegó tanto la filosofía dogmática aparecida como idealismo o realismo y el escepticismo, al pretender definir la realidad del mundo exterior. No cabe duda que la filosofía idealista inaugurada por Kant da una mejor respuesta al significado de la realidad del mundo exterior. El mundo sólo se hace definible como mundo en la medida en que hay un sujeto que efectivamente lo representa. Para Schopenhauer el mundo nunca está por fuera de la representación, esto es, por fuera de la cabeza de quien ejerce conocimiento. El mundo de la experiencia no puede independizarse de la capacidad de experiencia.

En lo concerniente a la explicación de los procesos evolutivos que previamente surgieron a la constitución del mundo orgánico, Schopenhauer plantea que esto sólo debe abordarse desde un punto de vista hipotético en beneficio de una ciencia epistemológica coherente que como tal busca ampliar las posibilidades de

36 *Ibíd.*

conocimiento³⁷. La evolución comprendida como la larga serie de cambios que ha tenido la materia en distintos estadios de la naturaleza, al tomarse como una simple suposición evita la antinomia a la que llega el realismo trascendental a propósito de las relaciones causales que ligarían un suceso con otro y que conducen a la pregunta de si hubo alguna vez un primer estado de cosas.

Tenemos también que ante la antinomia que se genera por reconocer, de una parte, que el inicio del mundo depende del primer ser cognoscente y, de otra, que ese primer animal cognoscente igual “depende de una larga cadena de causas y efectos que le precede, y de la que él mismo es un pequeño eslabón”³⁸, (y que conduce nuevamente a la pregunta por la existencia de un primer estado de cosas), Schopenhauer la resuelve partiendo del sujeto como ser representacional. Lo que viene a significar que la sucesión de causas y por lo tanto el tiempo en que ellas se dan, no es algo que deba definirse de manera externa a la conciencia. Pues es sólo a partir de ésta que es concebible el tiempo, porque es sólo en ella que existe así como el espacio. Es esta reflexión la que lleva a Schopenhauer a negar la existencia de aquello que es anterior a la representación, es decir, el mundo de la naturaleza en su devenir inconsciente, el cuerpo en sus distintos grados de constitución evolutiva, el cerebro mismo en donde la representación se constituye; todo esto queda reducido a un simple factor hipotético. La aporía de inmediato salta a la vista. La cosa en sí, siendo en el contexto schopenhaueriano aquello que es anterior a la representación, se convierte de este modo en una simple hipótesis. Vemos con esto que Schopenhauer no alcanza a explicar con suficiente claridad la necesaria comunicación que debe haber entre lo inconsciente y lo consciente, entre la voluntad y la representación, entre el cuerpo y la mente. La conclusión nietzscheana es la siguiente:

Pero preguntamos, después de estas consideraciones prudentes, en qué condición la aparición del intelecto fue alguna vez posible. La existencia de la etapa inmediatamente anterior a la aparición del intelecto es sin embargo tan hipotética como la de las otras etapas anteriores, es decir, que no tuvo lugar puesto que ninguna conciencia estaba presente. A la etapa siguiente, el intelecto tuvo que haber aparecido, dicho de otro

37 Nietzsche reseña la siguiente cita extraída de *Parerga y Paralipómena*: “Los procesos geológicos terrestres anteriores a toda vida jamás estuvieron presentes para ninguna conciencia: ni en los procesos geológicos mismos, pues en ellos nunca la hubo, ni en ninguna otra cosa, puesto que no había nadie. Por consecuencia [...], ellos simplemente no estaban, ya que ¿qué sentido tendría el hecho de que ellos se hubieran dado? En el fondo ahí no hay nada sólo hipótesis; en efecto, si en esas épocas primitivas hubiera habido una conciencia, esos procesos se hubiesen representado; es esto a lo que nos conduce el *regressus* de los fenómenos; la esencia de la cosa en sí implicaba pues que ella se manifestara a través de procesos similares. No son nada más, dice Schopenhauer en la misma página, “que unas traducciones en el lenguaje de nuestro intelecto intuitivo”. *Ibid.*

38 *MCVR*, p. 114.

modo, instantánea e inmediatamente tuvo que haber surgido la flor del conocimiento de un mundo no existente. Al mismo tiempo, es necesario que haya tenido lugar en el seno de una esfera desprovista de temporalidad y de espacio, sin la mediación de la causalidad: ahora bien, lo que proviene de un mundo así desmundanizado debe necesariamente, según Schopenhauer, ser una cosa en sí. Se deduce una de estas dos cosas: o bien el intelecto es un nuevo predicado eternamente correlativo de la cosa en sí, o bien ella no pudo tener intelecto pues nunca hubo intelecto³⁹.

Esta formulación es planteada para reseñar cuán difícil e improcedente resulta la explicación del mundo como representación, entendido como producto de un despliegue brusco e inicial de la capacidad intelectual. Llevando al límite del absurdo las posibles consecuencias de dicha formulación, con el objeto de poner en evidencia la contradicción que encierra, Nietzsche muestra cómo la voluntad schopenhaueriana en última instancia sigue siendo cautiva del principio de individuación y las leyes de la causalidad. Lo que además deja aún sin resolver el interrogante de la totalidad y la esencia fundante del mundo.

Ahora bien, existe un intelecto: por consecuencia éste no sabría ser un instrumento del mundo fenoménico, como lo exige Schopenhauer; luego, sólo puede ser cosa en sí, es decir, voluntad. La cosa en sí schopenhaueriana sería, entonces, a la vez *principium individuationis* y fundamento de la necesidad; en otros términos, el mundo existente. Schopenhauer quería descubrir la incógnita de una ecuación, sin embargo, el resultado de su cálculo es esta incógnita misma; luego, él no la encontró (...) ⁴⁰.

El modo como Schopenhauer pretende validar el surgimiento del mundo de la representación, tiene el defecto de mantener la escisión entre el plano metafísico de la voluntad única, opuesto a un plano en donde toda la posibilidad de representación surge de golpe⁴¹. Nietzsche pone de manifiesto la dificultad schopenhaueriana al intentar explicar el surgimiento del entendimiento:

Es necesario señalar con qué circunspección Schopenhauer esquivo la pregunta del origen del intelecto: al estar en la órbita de esta pregunta y al esperar secretamente que

39 Nietzsche, F. *Sur Schopenhauer*, *Op. cit.*, pp. 31-32.

40 *Ibid.*, p. 32.

41 Charles Andler expresa esta pugna de Nietzsche frente a la concepción schopenhaueriana de la aparición del intelecto en los siguientes términos: “Es necesaria una comunicación entre el fenómeno y la cosa en sí, entre la inteligencia y la causa de la inteligencia. Él no está seguro que en el sistema de Schopenhauer la inteligencia sea todavía explicable. La inteligencia supone un organismo. Ella se origina en un cerebro. Bruscamente, despliega delante de nosotros la imagen del mundo. Pero, ¿qué había, cuando no había aún inteligencia? ¿No había universo? ¿Los grandes fenómenos geológicos anteriores a la aparición de la vida no existían, cuando no había percepción viviente para reconstruir la imagen? Si su existencia es una hipótesis ¿cómo pudo salir súbitamente de la hipótesis lo real y lo necesario? Pues la inteligencia se representa como real y necesaria toda la serie de hechos que engendraron el universo tal como nos aparece”. Andler, C. *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, *Op. cit.*, p. 81.

él va a tratarla, se hunde en una especie de niebla aunque sea patente que el intelecto en el sentido schopenhaueriano presupone ya un mundo prisionero del *principium individuationis* y de las leyes de la causalidad⁴².

Ante las disyuntivas que plantea la explicitación schopenhaueriana del mundo de la individuación y la aparición del intelecto, debemos señalar un aspecto crucial. Que la representación no puede circunscribirse de manera exclusiva y tajante a partir del momento en que el intelecto se abre como conciencia desplegando sus capacidades causales y espacio-temporales. El mundo como realidad perceptiva también involucra elementos previos al acto intelectual. Estos elementos están dados por la esfera inconsciente de lo sensorial⁴³. Lange destaca el papel determinante que tienen las sensaciones en la actividad de la conciencia, ya que es de acuerdo a sus relaciones de agrado o desagrado que se determina el origen y la calidad de las ideas allí desplegadas. Comparte el criterio sensualista promovido desde la antigüedad por Demócrito que define la sensación como el sustrato que otorga firmeza y seguridad a todas las actividades de la conciencia⁴⁴. Nietzsche presta cuidadosa atención a estos apuntes langleanos y a las teorías que explican la capacidad representacional del hombre a partir de los estados preconscientes, inconscientes y pulsionales. Sus hallazgos y conclusiones propias las veremos en buena medida reflejadas en sus primeras reflexiones sobre la estética y la teoría del lenguaje.

Finalmente, es importante señalar que si bien Nietzsche durante los tres años siguientes a la redacción de este escrito, influido en buena medida por la atmósfera romántica que se desprende de Wagner, busca una definición del fundamento del mundo que pueda legitimar un significado universal de la estética y el arte, se aleja de cualquier forma de argumentación trascendente, tal y como ocurre con la metafísica schopenhaueriana. Luego, la noción de “voluntad única”, con la que define el ser esencial de la existencia, será presentada como algo que se encuentra ligado al plano de la immanencia aunque siga siendo incognoscible en su totalidad. Para Nietzsche si es viable hablar de un principio fundacional del mundo éste no es otro que el de la vida misma enmarcada en el ámbito de sus más puras afecciones

42 Nietzsche, f. *Sur Schopenhauer*, *Op. cit.*, p. 32.

43 Schelling al referirse a la primera época de gradación de la conciencia, define cómo en el estado de sensación primordial el Yo se intuye a sí mismo sin ser consciente de esa intuición: “Este momento de la autoconciencia debe ser denominado en lo sucesivo el de la sensación originaria. Es aquel en el cual el Yo se intuye en la limitación originaria sin ser consciente de esta intuición o sin que esta misma intuición se haga a su vez objeto para él. En este momento, el Yo está totalmente fijado y, en cierto modo, perdido en lo sentido”. Schelling, F. *Sistema del idealismo trascendental*, *Op. cit.*, p. 217.

44 Cfr. Lange, F. *Historia del Materialismo*. Tomo I. Trad. de V. Colorado. Juan Pablos, México, 1974, pp. 32-33.

pulsionales. Al igual que Goethe, Nietzsche, después de su primer entusiasmo con Schopenhauer, comienza a considerar la realidad del universo como un vasto entramado de fenómenos⁴⁵. Bajo esta interpretación es que su reflexión va a rebasar la tendencia idealista de querer hacer objetivable un principio trascendente de la realidad⁴⁶.

Bibliografía

1. NIETZSCHE, F. *Sur Schopenhauer*, en: Crépon, M. (ed.). *Nietzsche*. Éditions de L'Herne, París, 2000.
2. NIETZSCHE, F. *De mi vida*. Trad. de L. Moreno Claros. Valdemar, Madrid, 1996.
3. NIETZSCHE, F. *Correspondencia I. Junio 1850 – Abril 1829*. Trad. de L. de Santiago Guervós. Trotta, Madrid, 2005.
4. ALLISON, D. *Nietzsche n'admet nul noumène*, en: Crépon, M. (ed.). *Nietzsche*. Éditions de L'Herne, París, 2000.
5. ANDLER, C. *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*. Vol 1. Gallimard, Paris, 1958.
6. BLUNCK, Richard. *Friedrich Nietzsche. Biografía: Infancia y juventud*, en: Janz, C. *Friedrich Nietzsche. Biografía. Vol. I*. Trad. de J. Muñoz. Alianza, Madrid, 1981.
7. GARCÍA MORENTE, M. *Lecciones preliminares de filosofía*. Encuentro, Madrid, 2000.
8. HAAR, M. *La critique nietzschéenne de Schopenhauer*, en: Lefranc, J. (ed.). *Schopenhauer*. Éditions de l'Herne, Paris, 1997.
9. HARTMANN, N. *La filosofía del idealismo alemán*. Tomo I. *Fichte, Schelling y los románticos*. Trad. de H. Zucchi. Sudamericana, Buenos Aires, 1960.
10. HESSE, H. *Pequeñas alegrías. Escritos póstumos*. Trad. de M. Olasagasti. Alianza, Madrid, 1979.

45 Cfr. Andler, C. *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, *Op. cit.*, p. 80.

46 Cfr. Allison, D. *Nietzsche n'admet nul noumène*, en: Crépon, M. *Nietzsche*, *Op. cit.*, p. 300.

11. LANGE, F. *Historia del Materialismo*. Tomo I y II. Trad. de V. Colorado. Juan Pablos, México, 1974.
12. MAGEE, B. *Schopenhauer*. Trad. de A. Bárcena. Cátedra, Madrid, 1991.
13. MONTINARI, M. *Lo que dijo Nietzsche*. Trad. de E. Lynch. Salamandra, Barcelona, 2003.
14. SCHELLING, F. *Sistema del idealismo trascendental*. Trad. de J Rivera de Rosales y D. López Domínguez. Anthropos, Barcelona, 1988.
15. SCHOPENHAUER, A. *Crítica de la filosofía kantiana*. Trad. de P. López de Santamaría. Trotta, Madrid, 2000.
16. SCHOPENHAUER, A. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. de L. Palacios. Gredos, Madrid, 1981.
17. SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación*. Trad. de P. López de Santamaría. Trotta, Madrid, 2004.
18. SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación. Complementos*. Trad. de P. López de Santamaría. Trotta, Madrid, 2003.