

Presentación

A partir del número siguiente, y por razones que tienen que ver con la producción, las fechas de aparición de estudios de filosofía serán diferentes: en vez de febrero y agosto nuestros números saldrán en junio y diciembre.

Este número tiene un contenido voluminoso y muy variado. El trabajo de Carlos A. Ramírez se concentra en la obra de Schelling para vincular la racionalidad a la voluntad como su fundamento y presenta la idea de Dios como mediadora en ese recorrido. Eduardo Álvarez nos entrega un trabajo detallado sobre la relación de Sartre con la fenomenología, centrado en el análisis del yo y su relación constituyente con la realidad. En este análisis se ve cómo se desarrolla su interpretación existencial de la fenomenología a través del repensamiento de dos de sus autores más significativos, Husserl y Heidegger. El trabajo termina afirmando que la experiencia de la guerra llevó a Sartre a abandonar esta filosofía como resultado de su crítica a la perspectiva subjetivista cerrada sobre sí. Julio del Valle presenta un escrito sobre el sentido antropológico de la estética de Baumgarten que nos muestra al *felix aestheticus* como ideal del hombre completo que no se deja dividir por la oposición entre lo universal racional y lo particular sensible. En el campo de la ética, José Luis López de Lizaga nos presenta un escrito que muestra las dificultades para asumir, desde la reciente ética discursiva, cuyos impulsores son Habermas y Apel, la noción kantiana de “*deber hacia uno mismo*”. Estas dificultades estriban fundamentalmente en que dicha asunción produce una confusión entre el derecho y la moral, que no logra ser resuelta adecuadamente porque la ética discursiva suprime los fines de la moral y los reemplaza por coordinaciones de intereses particulares que son ante todo asuntos políticos que producen convenciones oportunas.

Además entregamos una investigación de John Henry que se inscribe en la renovación de los estudios newtonianos. En este caso se quiere mostrar la vinculación profunda entre la teología y la ciencia natural en la reflexión de Newton y cómo ésta correspondía a una preocupación directa y explícita del autor de Los principios matemáticos de la filosofía natural. Esta reflexión insiste en que no se ha consolidado suficientemente en la comunidad de estudiosos la necesaria aceptación de la integralidad de la obra de Newton y algunos de sus miembros persisten en el intento de separar su trabajo de ciencia de su elaboración de la teología. El escrito de Luis Eduardo Gama nos lleva a la dimensión hermenéutica de la obra de Platón y a su impacto en la tradición filosófica de occidente. Se insiste en el valor de mirar dicha obra desde su forma de conversación o de diálogo por encima de sus temas particulares de reflexión. Ello produce como efecto que ésta sea tomada ante todo como praxis y menos como una doctrina sobre asuntos particulares o como

un sistema. De este punto se salta al valor de la filosofía como acción y por ende a su profundo sentido en la vida del hombre. En la misma línea de reivindicación de la dimensión práctica de la reflexión se encuentra el trabajo de Oswaldo Plata, con la diferencia de que se aplica al papel inspirador que tuvo la escritura de Juan Jacobo Rousseau para Kant tanto en la Crítica de la razón pura como en las otras obras enfocadas directamente hacia la dimensión práctica. Rousseau ejerce para Plata, junto a Newton y Hume, una fundamental atracción sobre el pensador de Königsberg. Finalmente, Irina Vásquez nos entrega una reflexión que parte de la obra de Baudrillard y de su estudio del simulacro para replantear el sentido de lo estético en el mundo contemporáneo y la forma como el poder creador de los seres humanos ha llegado a orientarse hacia la destrucción de la realidad para reemplazarla por una suplantación. Este planteamiento que, en un sentido resulta ser un apocalipsis de la dimensión estética de la cultura, curiosamente resulta al final incentivando una reacción voluntarista contra la fuerte deriva negativa. Según la autora, Baudrillard dice que solamente está describiendo, en contra de lo que uno podría inferir a partir de los encadenamientos causales.

Les auguro una entretenida y productiva lectura.

El editor

La cuestión del sujeto en la fenomenología existencial de Jean Paul Sartre*

The subject in the existential phenomenology of Jean Paul Sartre

Por: Eduardo Álvarez González

Departamento de Filosofía

Universidad Autónoma de Madrid

Madrid, España

eduardo.alvarez@uam.es

Fecha de recepción: 15 de febrero de 2008

Fecha de aceptación: 10 de abril de 2008

Resumen: *El presente artículo examina la concepción del sujeto en el pensamiento de Jean Paul Sartre. Dicho examen se lleva a cabo, por motivos históricos y conceptuales, apelando directa e indirectamente a la filosofía de Heidegger, Husserl, et al., siendo éste último el bastión, alterno a Sartre mismo, más importante para el desarrollo del presente texto. Así, dicho análisis del concepto de sujeto, y de sus implicaciones y conceptualizaciones fenomenológicas, se lleva a cabo a través del estudio de varias formas de conciencia: la conciencia del objeto, referida a algo distinto de sí misma, y la conciencia de sí, que, al mismo tiempo, se dice de dos formas distintas, a saber: 1. Como conciencia refleja, no reflexiva; y 2. Como conciencia reflexiva. Gracias a esta distinción y análisis de conceptos como Yo, conciencia y sujeto, Sartre se convierte en un crítico de la filosofía moderna del sujeto y, como consecuencia de ello, con el pensamiento sartreano se llega a la convicción de que lo único real es la conciencia, no el mero Yo. Por tanto, el tratamiento husserliano de la conciencia –que Sartre compartirá–, entendida ésta como una constante actividad intencional, devendrá, necesariamente, en el primado del sujeto, pues el sentido de los fenómenos se origina, finalmente, en él.*

Palabras clave: *sujeto, objeto, conciencia, yo, fenomenología.*

Abstract: *The present article examines the concept of "subject" in Jean Paul Sartre's thought. This examination, due to historical and conceptual reasons, is based directly and indirectly in both Heidegger and Husserl's philosophies (and on other's as well). Husserl's Philosophy is the main foundation, which alternates with Sartre's Philosophy, it is most important for the present text. So, the said analysis of the concept of "subject" and its implications and its phenomenological conceptualizations, is made undergoing the study of various forms of conscience: the conscience of the object, referred to something other than itself, and the conscience of oneself, which at the same time, is said in two different ways, that is: 1. as a reflexed, and not reflexive, conscience and 2. As reflexive conscience. Thanks to this said distinction and analysis of concepts such as I, conscience and subject, Sartre becomes a critic of Modern Philosophy of the Subject and, as a consequence of it, with sartrean thought one reaches the conviction that conscience is*

* Este artículo está vinculado al proyecto de investigación titulado "Influencias de las éticas griegas en las corrientes actuales de la filosofía europea y latinoamericana", a realizar durante los años 2006-2008. La entidad financiadora es el Centro de Estudios de América Latina (4ª Convocatoria de ayudas para Proyectos de Investigación UAM-Grupo Santander para la cooperación con América Latina. Entidades participantes: UAM (España), Univ. de Buenos Aires (Argentina), UNAM (México), Univ. de Sao Paulo (Brasil), Univ. Nacional de Colombia (Colombia), Univ. de Antioquía (Colombia) y Pontificia Univ. Católica de Perú (Perú). Este texto es parte de una investigación más amplia en torno a la suerte y a la discusión sobre el sujeto como paradigma de la modernidad.

the only real, and not mere I. Therefore, the husserlian treatment of conscience – which Sartre will come to share -, understood as a constant intentional activity, will become, necessarily, in the priority of the subject since the sense of the phenomena originates, ultimately, in the subject.

Key words: Subject, Object, Conscience, I, Phenomenology.

1. La concepción no egológica de la conciencia: el cogito prerreflexivo

La posición de Sartre sobre la cuestión del sujeto sólo puede entenderse como un desarrollo de la fenomenología de Husserl reinterpretada en términos de la filosofía de la existencia. Ya en los textos que Sartre publica en los años treinta se observa esa presencia continua de la fenomenología (por ejemplo, en *La imaginación*, en *Bosquejo de una teoría de las emociones*, o en *Lo imaginario*), pero sólo con la publicación en esos mismos años de *La trascendencia del ego* y, sobre todo, con *El ser y la nada*, ya en los años cuarenta, esa concepción adquiere en su pensamiento una dirección original, que el propio Sartre define en el subtítulo de esta última obra como ontología fenomenológica y que de modo más concreto podemos calificar como fenomenología existencialista. No obstante, la reinterpretación sartreana de la fenomenología no entraña una recusación del viejo paradigma del sujeto tal como lo comprende la modernidad –como la que lleva a cabo la reinterpretación hermenéutica de Heidegger-, sino una revisión de la subjetividad moderna a partir de dos ideas fundamentales: en primer lugar, el abandono de la noción del *ego*, que Husserl –siguiendo a Descartes- había entronizado en su concepción filosófica; y, en segundo lugar, la nueva comprensión de la conciencia en la línea de lo que se ha dado en llamar existencialismo.

Por tanto, podemos afirmar que Sartre es en cierto modo el último de los grandes pensadores modernos, pues su obra se sitúa en el terreno de la filosofía de la conciencia y en cierto sentido hace de ésta un absoluto. Sin embargo, la originalidad de su aportación filosófica se presenta ya en un primer momento con su concepción no egológica de la conciencia: el sujeto es conciencia, pero no es un Yo¹. *La trascendencia del ego* es un texto que se encamina precisamente a

1 Algunos autores sostienen que la filosofía de Sartre no es una filosofía del sujeto porque identifican a éste con el Yo, sin más. Ésta es la posición, por ejemplo, de Simone de Beauvoir en su polémica con Merleau-Ponty. Es verdad, por otra parte, que el término “sujeto” rara vez es empleado por Sartre y que la suya es ante todo una filosofía del *cogito*, una filosofía de la conciencia. Pero pensamos, siguiendo en este punto a Merleau-Ponty, que puede ser calificada también como una filosofía del sujeto, con tal de dejar claro que se trata de un sujeto carente de unidad y atravesado por una escisión que le es interior y constituyente. Lo característico de Sartre no sería entonces tanto prescindir del sujeto cuanto someter más bien este concepto moderno a una revisión crítica. Adoptamos esta interpretación aun a sabiendas de la declaración en contra del propio Sartre, quien llega a decir en *El ser y la nada* que “somos sujeto en la medida en que somos *ego*”, pues pensamos que él mismo usa allí el término “sujeto” en un sentido restrictivo y guiado por su sentido gramatical inmediato, como equivalente al Yo unitario.

elaborar esa nueva concepción, que luego encontramos más desarrollada en *El ser y la nada*. En efecto, en aquella obra juvenil Sartre rechaza la visión habitual, según la cual el *ego* es un “habitante” de la conciencia; como argumenta en las primeras páginas de ese texto, el *ego* no es ni un principio vacío de unificación de la experiencia o de las vivencias, en el sentido de tener una presencia formal en ellas (contra Kant), ni tampoco es (en contra de muchos psicólogos) un principio con una presencia material en nuestra vida psíquica, en cuanto centro de los deseos y los actos. Repitiendo a su modo la crítica de Hume, concluye que el Yo no está inmanentemente en la conciencia. Husserl, por su parte, que en las *Investigaciones lógicas* considera al Yo trascendente a la conciencia, vuelve en *Ideas* a la noción de un Yo de hecho, visto como conciencia trascendental de tipo personal. Pues bien, Sartre, aunque sigue a Husserl en cuanto al método fenomenológico, se aparta de él en este punto y considera que la fenomenología debe ser consecuente y desechar la tesis de un Yo unificador y originario: la *epojé* prescindirá de él, pues no hay evidencia apodíctica del *ego*, que de ese modo se revela como trascendente a la conciencia.

En este punto es esencial la distinción que introduce en este texto –y que luego mantendrá en *El ser y la nada*– entre varias formas de conciencia: por una parte, está la conciencia *del* objeto, que es un tipo de conciencia posicional o *tética* –lo que se indica con la cursiva–, referida a algo distinto de sí misma. Pero ésta va siempre acompañada, en segundo lugar, de un percatarse de sí, de un saber reflejo de sí misma que propiamente no es reflexión, puesto que no se objetiva, ya que el objeto le es exterior. Sartre se refiere a ella como conciencia (de) sí, indicando con el paréntesis que no es posicional o *tética*, sino un mero reflejo: es conciencia refleja, pero no reflexiva (*irréfléchie*). Hay además una conciencia de sí misma de tipo reflexivo o conciencia *de* sí, que es posicional, puesto que el objeto al que se dirige intencionalmente en este caso es ella misma, sólo que entraña un cierto fracaso puesto que la conciencia es subjetividad irreductible a objeto alguno. En cualquier caso, si el conocimiento es un movimiento de objetivación, si es posición de un objeto, la reflexión busca el conocimiento de sí aunque no llegue nunca a alcanzarse como objeto. Por eso dice Sartre que se trata más bien de *cuasi* conocimiento.

Así, lo que clásicamente se llama autoconciencia tiene dos modos diferentes: 1. *conscience (de) soi* o conciencia refleja, pero no reflexiva, que es el mero percatarse de sí o experimentarse en la experiencia de cualquier objeto y como parte inseparable de ella, y en la que juega la distinción reflejante-reflejado; 2. *conscience de soi* o conciencia reflexiva, que convierte el movimiento autorreflexivo en algo consciente, pues en ella el sujeto se busca como objeto, y en la cual juega

la distinción reflexionante-reflexionado². Dejamos ahora de lado la conciencia del otro o *conscience de l'autrui*, que entraña otros problemas en relación con el modo de captarse a sí mismo. Sobre ello volveremos más tarde.

Pues bien, la conciencia (de) sí no es posicional, es decir, no contiene la tesis de un Yo, pero acompaña a la conciencia del objeto exterior: es la “presencia a sí” que caracteriza de manera absoluta a la conciencia. Por eso dice Sartre que se trata de la forma más fundamental de conciencia, puesto que esa presencia se halla siempre a sí en cualquier acto que ella realice. Pero en realidad, la conciencia dirigida al objeto exterior es la misma que se refleja a sí misma en él, es decir, en contra de lo que antes se ha dado a entender en aras de la clarificación, no hay aquí dos, sino una sola conciencia que, a la vez que pone el objeto, se percata de sí misma en un único acto que fenomenológicamente tiene esa complejidad dual. Ello, porque la conciencia, lejos de ser un poder unificador, se caracteriza esencialmente, por el contrario, como un principio que se revela al tiempo que introduce la dualidad o la escisión en todos sus actos. En efecto, cuando percibo un objeto, la conciencia de ese objeto es a la vez conciencia de mi conciencia de él. Por otro lado, el placer o el dolor no es nada distinto de la conciencia del placer o del dolor, y la creencia es siempre conciencia de creencia; hay siempre ahí una inmanencia absoluta, es decir, para la conciencia ser y saberse son lo mismo, de acuerdo con esta original reinterpretación fenomenológica del principio de Berkeley *esse est percipi*, que es un principio absoluto para la conciencia. Su ser consiste en estar ante sí misma, o en ser para sí, y esta certeza de sí, que necesariamente acompaña a toda vivencia, que es previa a la reflexión y que en rigor constituye el ser de la conciencia en su forma más originaria, es lo que en *El ser y la nada* denomina Sartre el “*cogito* prerreflexivo”³. Pues bien, esa certeza del *cogito*, que es absoluta y previa a todo conocimiento, constituye la base de la filosofía sartreana y entraña una modificación esencial respecto de toda la filosofía de la conciencia que le precede, ya que para Sartre “ser conciencia de sí” —en contra de toda la tradición, que privilegia el punto de vista del conocimiento— no implica que se ponga ante sí misma como objeto de conocimiento, pero sí entraña siempre la vivencia de estar presente a sí en una especie de desdoblamiento o escisión, que ella descubre como su propia sustancia.

2 *Vide* Sartre, Jean Paul. *La trascendencia del ego*. Trad. de Miguel García Baró. Ed. Síntesis, Madrid, 2003, pp. 29-42; también *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard, Paris, 1943. En los textos citados nos atenderemos a la traducción de Juan Valmar: Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. Alianza Ed., Madrid, 1984. En este caso, pp. 21-26.

3 Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada, óp. cit.*, pp. 21 ss.

Lo anterior significa que la conciencia entraña siempre una escisión que es incompatible con la noción del *ego*, la cual implica la unificación lograda en un principio positivo. El análisis fenomenológico nos muestra que no hay tal unificación, pues la conciencia es escisión o, como dirá Sartre en *El ser y la nada*, el “vacío de sí misma” y, por tanto, no es ninguna unidad positiva. La conciencia (de) sí, aun siendo absoluta en el sentido señalado antes, no es nada independiente de la conciencia del objeto a la que acompaña. Por su parte, la conciencia *de* sí nunca llega a alcanzarse como objeto, puesto que la conciencia es justamente lo que se distingue de todo objeto a la vez que se dirige intencionalmente a él. Así pues, nunca se alcanza como unidad. Ésta es la forma en que Sartre interpreta la concepción de Husserl, según la cual la conciencia es pura intencionalidad orientada a los objetos y, por tanto, radicalmente distinta de cualquier objeto al que su actividad intencional se dirige⁴. De ahí que ella se defina, justamente, como lo que no puede ponerse nunca como objeto y, yendo más allá que Husserl –como luego veremos–, como un poder nihilizador, es decir, como el principio que rompe la identidad introduciendo la dualidad o la escisión, esto es, la nada, que intercala en todas sus experiencias.

En *La trascendencia del ego* Sartre explica lo anterior mediante una diferenciación previa que discrimina, en la conciencia, entre estados, acciones y cualidades. Los estados, tales como el odio o el amor, aun cuando aparecen a la conciencia refleja, son en realidad “objetos” trascendentes a ella porque desbordan la instantaneidad de la conciencia. El odio, por ejemplo, se me puede hacer presente en una vivencia singular, que es lo immanente a la conciencia y lo que me permite darme cuenta de él, pero en su sentido genérico o permanente es algo trascendente a toda vivencia inmediatamente dada en la conciencia. Por su parte, las acciones, tanto las referidas a objetos exteriores (conducir, escribir) como las puramente psíquicas (dudar, razonar), deben concebirse también como trascendencias puesto que comportan vivencias puntuales o momentos cuya unidad objetiva sería la acción misma. Algo similar nos dice acerca de las cualidades o disposiciones psíquicas, tales como ser rencoroso, ser capaz de odiar, etc., que son en rigor potencialidades que entrañan ya una cierta unificación trascendente de estados y acciones. Pues bien, el *ego* es el objeto trascendente que realiza la síntesis permanente de lo psíquico, como la totalidad infinita de los estados y las acciones. La cualidad sería una primera unificación psíquica, y el Yo sería la unificación última de lo psíquico. De este modo, el Yo nunca se deja reducir a un estado o a una acción, y por eso se dice que yo no

4 *Vide*. Ariño Verdú, Amparo. “El problema de la alteridad en “L’être et le néant” y los “Cahiers pour une morale”, en: Aragüés, Juan Manuel (coord.). *Volver a Sartre. 50 años después de “El ser y la nada”*. Mira Ed., Zaragoza, 1994, pp. 33-34.

soy sólo mi odio o mi amor, ni consisto sólo en estas o aquellas acciones: mi Yo no se agota en los sentimientos que me embargan, ni se expresa totalmente en mis acciones, sino que está siempre más allá de ellos. El *ego* es el polo de una intuición referida a la totalidad concreta de estados, acciones y cualidades, en cuanto unidad ideal de todos ellos y *nóema* de aquella intuición. Pero la conciencia refleja no capta nunca el *ego*, ya que éste –como ya lo eran los estados, acciones y cualidades- es un objeto trascendente a la conciencia. El *ego* es objeto, en cuanto unidad ideal –y objetiva- trascendente y, como tal objeto, es pasivo⁵.

Con esta tesis Sartre se opone a toda la filosofía moderna del sujeto que tradicionalmente identificaba la conciencia con el Yo activo. Frente a esa posición clásica, Sartre dice que lo único real es la conciencia, la cual proyecta su espontaneidad refleja en el polo u objeto trascendente *ego*, para luego entenderse a sí misma de manera engañosa como producida por él: el *ego* constituiría los estados y acciones, y éstos a su vez constituirían la conciencia. Pero ocurre, sin embargo, que cuando la conciencia reflexiva –no ya la refleja- trata de contemplarse en su interioridad, se objetiva como un Yo y de ese modo no sólo se distorsiona –puesto que ella es subjetividad-, sino que se desvanece: la conciencia nunca se atrapa a sí misma. Dicho de otro modo, la intuición del *ego* es un espejismo perpetuamente engañoso. Cuando la conciencia vuelve reflexivamente sobre sus vivencias, la fijación sobre éstas la lleva a los estados como objetos trascendentes, de los que supuestamente emanarían las vivencias. Entonces, tras el estado –y tras la acción y la cualidad-, en el horizonte, aparece el *ego*, visto por decirlo así “con el rabillo del ojo”. Pero cuando quiero alcanzarlo él se desvanece junto con el acto reflexivo⁶.

En definitiva, el análisis fenomenológico de Sartre libera el campo trascendental de toda estructura egológica. La conciencia, sin Yo, en un sentido no es nada, ya que todos los objetos, valores y verdades caen fuera del campo trascendental. Pero esta nada es todo, ya que es conciencia de todos esos objetos. El *ego* no es propietario de la conciencia, es objeto suyo⁷. En términos psicológicos sí hablamos de nuestros estados y acciones como producciones del *ego* (yo siento, yo actúo), pero en términos fenomenológicos “nunca tenemos intuición directa de la espontaneidad de una conciencia instantánea como producida por el *ego*. Sería imposible”⁸. Y en cuanto objeto trascendente, la actitud reflexiva que busca al Yo

5 Sartre, Jean Paul. *La trascendencia del ego*, *Óp. cit.*, pp. 54-9.

6 *Ibíd.*, pp. 61 ss.

7 *Ibíd.*, pp. 99-101.

8 *Ibíd.*, p. 102.

sin consumir nunca su tarea se expresa –según señala Sartre- en la famosa fórmula de la *Carta del vidente* de Rimbaud: Yo es otro. Volviendo sobre lo anterior, escribe Sartre:

“Podemos, pues, formular así nuestra tesis: la conciencia trascendental es una espontaneidad impersonal. Se determina a la existencia a cada instante, sin que quepa concebir nada *antes de ella*. Así, cada instante de nuestra vida consciente nos revela una creación *ex nihilo* (...) Para todos nosotros hay algo angustioso en captar así, en acto, esta incansable creación de existencia cuyos creadores no somos *nosotros*. En este nivel, el hombre tiene la impresión de escapar sin tregua de sí mismo, de sobrepasarse”⁹...

El *ego* tiene sobre todo una función práctica, en tanto refleja una unidad ideal, y su papel esencial acaso sea el de ocultar a la conciencia su propia espontaneidad para evitar así la angustia¹⁰. La conciencia constituye al *ego* como una falsa representación de sí misma para huir de la angustia derivada del carácter fatal de nuestra espontaneidad, pero al mismo tiempo ella es la creación continua que escapa sin tregua del Yo que ha creado.

Todo este análisis de Sartre se mantiene ciertamente en el terreno de la filosofía moderna, en cuanto entroniza a la conciencia como su principio fundamental: “El único punto de partida seguro es la interioridad del cogito”¹¹. Pero, al mismo tiempo, es una revisión de la concepción clásica del sujeto. Por una parte, resuelve a su manera la contradicción que late en el cogito cartesiano, que considera a la conciencia al mismo tiempo como actividad y como cosa; según Sartre, la conciencia es actividad, pero no es sustancia o cosa, sino justamente el saber de sí cuando sabe de cualquier cosa. Y, sin embargo, en segundo lugar, la conciencia sí es un principio absoluto aun cuando no sea sustancia; no se sostiene a sí misma (no es una realidad positiva), pero es absoluta en cuanto que –siguiendo a Husserl- el ser de todo fenómeno tiende a ser finalmente idéntico –de acuerdo con la intencionalidad- al fenómeno de ser en o para la conciencia, la cual al mismo tiempo es para sí misma. Por último, la conciencia no es un Yo ni es un principio unitario ni su realidad tiene un carácter positivo. Por eso, no se revela al conocimiento, el cual ni siquiera puede dar cuenta de la conciencia misma, ya que en el cogito prerreflexivo no hay conocimiento de sí. El conocimiento sólo puede captar objetos y, por eso, en cuanto tentativa sólo aparece con la reflexión –que es una especie de cuasi conocimiento-, la cual fracasa en esa tentativa, ya que la conciencia nunca se alcanza a sí misma en objeto alguno que le diera una identidad,

9 *Ibid.*, p. 104.

10 *Ibid.*, p. 107.

11 Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*, *Óp cit.*, p. 272.

pues nunca coincide consigo misma: nunca se reduce a un Yo. En consecuencia, según Sartre –que sigue aquí a Kierkegaard frente a Hegel– la conciencia está ahí antes de ser conocida.

2. El Para-sí y el problema de la nada

Según hemos visto, lo que caracteriza esencialmente a la conciencia es esa no-identidad que la constituye, en virtud de la cual está, por decirlo así, separada de sí misma. Es pura interioridad y exclusión radical de toda objetividad¹², pues su ser consiste en estar ante sí misma, frente a sí, o –según la definición de Sartre– para-sí: tal es su denominación del *cogito*. Esta fórmula que la comprende como el Para-sí tiene la ventaja de recoger al mismo tiempo tanto la noción de la escisión interior (la conciencia no llega a sí, no cierra la distancia que siempre está recorriendo hacia sí o huyendo de sí: está junto a sí, pues ella es esa distancia) como la del saber de sí, y prepara además el concepto de existencia, que comporta esa distancia con respecto a sí (ex-sistencia), y la idea de la libertad (ser para-sí es estar dado a sí mismo para la propia determinación). Pero también entraña la noción de que se trata de un defecto o carencia de ser: justamente lo que le falta al Para-sí es el En-sí. El Para-sí se determina perpetuamente a sí mismo a no ser el En-sí, es decir, se funda a partir del En-sí y contra él¹³, y al mismo tiempo consiste en su propio trascender hacia aquello de que carece en busca de una coincidencia consigo mismo que no se da jamás. En cualquier caso, nunca podemos atrapar su ser en ninguna definición positiva y sólo podemos expresarlo de manera negativa. Por eso repite Sartre reiteradamente en *El ser y la nada* que el hombre, en tanto que ser consciente, es lo que no es y no es lo que es, aunque en rigor el concepto del hombre implica otras cosas fuera de la conciencia. Esa misma fórmula le permite a Sartre comprender todas las cosas y, en general, todo lo que puede ser fenómeno para la conciencia como en-sí, es decir, como realidades positivas que tienen una identidad: son lo que son. Sin embargo, no les pertenece a ellas no ser lo que no son: el no-ser y, en general, toda negación sólo proviene de la conciencia.

Esto último nos permite comprender hasta qué punto Sartre tiene presente a Hegel, incluso cuando lo rechaza. Por eso compartimos la opinión de Pierre Verstraeten, que señala la ambivalencia de la obra de Sartre con relación a Hegel, interlocutor privilegiado en *El ser y la nada*, junto con Husserl y Heidegger¹⁴. Hegel

12 “El objeto es lo que yo me hago no ser, mientras que yo soy aquél que me hago ser”. *Vide. Ibid.*, p. 270.

13 *Ibid.*, p. 119.

14 Verstraeten, P. *Sartre et Hegel. Les Temps Modernes*, Paris, n° 539, junio de 1991, pp. 131 ss.

está omnipresente en la obra fundamental de Sartre, lo cual se pone de manifiesto ya en la terminología del En-sí y el Para-sí, así como en la concepción sobre el ser y la negación, en el modo de entender la escisión de la conciencia o en la discusión acerca de la relación con el otro. Y aunque Sartre se opone casi siempre a la posición de Hegel (sobre todo para rechazar el momento dialéctico de la reconciliación), le reconoce como la cima de la filosofía¹⁵.

La diferencia fundamental con el filósofo alemán en lo que respecta a la ontología, que decide el rumbo de la filosofía sartreana, se halla en su posición respecto de la negatividad. Al igual que Hegel, también Sartre concede un lugar central a la nada, sólo que rechaza de raíz el sentido positivo que Hegel le asigna desde las primeras páginas de la *Ciencia de la lógica*, cuando afirma que la nada es –o el ser es nada– en cuanto devenir. Por el contrario, la noción del ser-en-sí de Sartre está desde el principio concebida en términos antihegelianos: es pura positividad sin negación, lo cual significa que no se puede determinar de ninguna forma –pues eso entrañaría que *no* tendría la determinación contraria–, ni decir nada sobre ello fuera de la afirmación tautológica “el ser es”. Del mismo modo, su idea de la nada es contraria a toda afirmación de ser: no puede afirmarse que la nada *sea*. Es imposible, por tanto, la síntesis del Para-sí y del En-sí, pues aquél no podría alcanzar el En-sí sin perderse como Para-sí, de modo que éste es necesaria e insuperablemente conciencia infeliz, en el sentido hegeliano¹⁶. En rigor, la concepción que tiene Sartre del ser es parmenídea y, sin embargo, reconoce un papel central a la nada en su ontología. En efecto, aunque la diferencia entre ser y nada es radical y no admite transición (o síntesis dialéctica, diría Hegel) alguna entre ellos, la nada se sostiene en la conciencia, puesto que ésta es el poder de *nihilizar* el ser. Pero entiéndase bien: no es que el ser como tal (el ser-en-sí) pueda contener negación alguna o sea susceptible en sí mismo de esa negación, sino que *ante la conciencia o para ella* (y no hay otro punto de arranque para la filosofía, de acuerdo con la concepción fenomenológica) el ser se degrada en diversos escalonamientos como el ser-para-sí o ser-para-otro. Es decir: la conciencia sólo puede verse desde el ser y referida a él –pues es siempre conciencia de algún ser fenoménico– y, sin embargo, ella es siempre el punto de partida, en cuanto de antemano ya es negación del ser. De acuerdo con la fenomenología, Sartre se plantea no tanto lo que sea el ser, sino el

En este artículo su autor se interesa por la presencia de Hegel en el conjunto de la obra de Sartre, y no sólo por la que se encuentra en *El ser y la nada*.

15 En los *Cahiers pour une morale* Sartre dice que a partir de él se produce una regresión y que, a su lado, Husserl y Heidegger son pequeños filósofos y que la filosofía francesa es nula. *Vide.* Sartre, Jean Paul. *Cahiers pour une morale*. Gallimard, Paris, 1983.

16 Esa síntesis imposible de conciencia y plenitud de ser sería Dios; pero no es posible porque la conciencia o Para-sí es por definición carencia o defecto de ser; es ser-en-sí fallido.

modo en que la conciencia lo experimenta en las cosas, o sea, aquello en lo que ya ha penetrado la nada. El ser del fenómeno implica ya una negación del En-sí operada por la conciencia, que lo hace aparecer como mundo. Por eso, ella no puede entender directamente lo que es el ser-en-sí, sino sólo como la negación de sí misma, y de ahí precisamente que Sartre hable de su opacidad o densidad infinita.

“El Para-sí no es sino la pura nihilización del En-sí (...) Esa nihilización es suficiente para que un trastorno total le sobrevenga al En-sí. Ese trastorno es el mundo”¹⁷.

Estas últimas palabras nos aclaran además el carácter mundano del Para-sí, que no es independiente ni anterior al ser-en-sí, sino que sólo existe como su nihilización. Sin embargo, en cierto modo Sartre sigue reservando a la subjetividad un cierto papel trascendental en la línea de Husserl, puesto que el mundo implica ya una penetración de la nada en el ser que necesariamente ha sido operada por el Para-sí; sólo por éste se hace presente el ser de las cosas que constituyen el mundo, el cual, sin embargo, marca un límite a la conciencia, puesto que ésta sólo se sostiene y se sabe en tanto referida intencionalmente a las cosas mundanas. Pero la conciencia no sabe lo que es el ser-en-sí como tal, pues el ser del fenómeno implica ya una negación del En-sí operada por la conciencia que lo hace aparecer como mundo.

A pesar de la centralidad de la conciencia, ésta es concebida, sin embargo, como ser degradado, es decir, como lo que no es aún ser sino que está siempre a distancia de él, sin alcanzarse a sí misma en él, separada de él y, por tanto, de sí misma: el Para-sí es esa escisión del ser. Y si Sartre recurre a todo tipo de metáforas cuando afirma que la nada horada, ahueca o socava el ser, hay que entenderlo en el sentido de que es la conciencia la que *nihiliza* el ser en sí misma y ante sí misma, o sea: la negación sólo existe en la conciencia, que puede definirse como relación negativa con el ser. De hecho, ya la afirmación “ser-en-sí” comporta una proyección de la conciencia sobre el ser, que lo ve –por decirlo así– vuelto sobre sí mismo y ajeno a la negación que ella es (o sea, opaco e impenetrable como tal).

Desde el punto de vista antropológico, esta sombría tesis de *El ser y la nada*, por una parte, señala que el ser de la conciencia, contra lo que cree la tradición, no es la más alta dignidad de ser, sino al contrario una forma degradada del mismo. Y, por otro lado, promueve la idea de lo que podríamos caracterizar como absoluta soledad de la conciencia, que no sólo está separada –como veremos– de las otras conciencias, sino de todo ser en general e incluso de sí misma, porque ella es esa separación o “ahuecamiento del ser”. No hay ningún ser donde la conciencia se

17 Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*, *Óp cit.*, pp. 638-639.

reconcilie consigo misma, puesto que ella es el inconciliable poder negativo que se sustrae a toda identidad. Y el sentido existencial de esta concepción fenomenológica, que aleja a Sartre de Husserl, no lo conduce, sin embargo, hacia la posición de Heidegger. Éste ciertamente rechaza también la comprensión dialéctica de la nada, puesto que para él el no-ser no se conserva como algo que *es*, sino que la nada sólo se sostiene como trascendencia. Pero aunque Heidegger reconoce que el *Dasein* –dicho en términos sartreanos- no es en-sí, su comportamiento negativo con respecto al ser –que se pone de manifiesto en la pregunta que se interroga por él- debe explicarse –según Sartre- por el poder *nihilizador* de la conciencia (y en esto sí sigue al Hegel de la *Fenomenología del espíritu*, aunque sin aceptar el momento de la reconciliación), algo que Heidegger no está dispuesto a conceder debido a su empeño en contra de la metafísica de la subjetividad¹⁸.

Así pues, en contra de Hegel, Sartre sostiene que la negación no está en el ser, sino que procede siempre de la conciencia, tan sólo a través de la cual –como él dice- la nada adviene al mundo y llega a las cosas¹⁹. Por tanto, cuando la conciencia dice lo que es y lo que no es –y dado que el ser como tal es ajeno a ello- no hace sino situarse en el centro de la realidad con su poder negativo: pero no se trata sólo de que sea la conciencia obviamente la que lo diga, erigiéndose, por decirlo así, en portavoz del universo e introduciendo en él el predicado negativo (eso ya lo considera a su manera Aristóteles: el hombre es el ser que dice lo que las cosas son, el animal que hace ontología; y también podría aceptarlo Kant, para quien la negación es una forma *a priori* del sujeto trascendental); sino que, en un sentido más profundo, sólo hay no-ser porque hay nada, porque existe la conciencia, la cual proyecta su no-ser (su nada) sobre el ser-esto o aquello de todas las cosas, *inyectando* –por decirlo así- su nada en ellas²⁰. O, como dice Sartre, la conciencia

18 *Vide. Ibid.*, pp. 53 ss.

19 *Ibid.*, pp. 58-60.

20 Sin embargo, en relación con esto último, mantenemos una duda sobre la coherencia de la posición sartreana, que afecta a lo que antes hemos calificado como su concepción parmenídea del ser. En efecto, cuando Sartre trata de definir el ser-en-sí elige ejemplos como la Luna o la mesa, de las que afirma que sólo puede decirse sin más que esas cosas *son*, algo que Parménides nunca hubiera aceptado porque la pluralidad entraña una forma de negación. Pero, entonces, si lo En-sí de Sartre es plural, ¿cómo puede ser plena positividad? ¿No hay acaso ya una negación que precede al poder *nihilizador* de la conciencia y que entrega a ésta la pluralidad de las cosas como algo ya dado? La respuesta tiene que buscarse quizá en el compromiso de Sartre con la fenomenología, para la cual –siguiendo a Husserl- aun cuando la pluralidad de los fenómenos es algo dado a la conciencia, todo lo dado, y con ello también la pluralidad misma, sólo tiene el sentido que la conciencia erige para ello. Pero con ello tocamos el punto clave y más problemático de la fenomenología.

es “una descompresión de ser”²¹. En un sentido radicalmente fenomenológico –que implica esa prioridad de la conciencia-, Sartre puede afirmar que el ser se recorta necesariamente sobre el fondo del no-ser. Pero si la conciencia misma no *es*, sólo se sostiene entonces como relación negativa con todo cuanto *es*. Es pura relación negativa o –como dice Sartre- la nada de sí misma, expresión que apunta a la idea de un fundamento infundado. Precisamente utiliza el término “*néant*” para indicar que la nada no procede del ser –y que es propiamente la actividad negadora-, en vez de usar el término “*rien*”, que tiene la misma raíz que “*res*” y cuyo significado parece depender de algo previo de carácter positivo que ha sido negado en su totalidad. La nada (*néant*) sólo se da junto al ser o referida al ser, pero no procede de él. Ahora bien, en cualquier caso, según Sartre, la negación apunta a una nada original y es en la subjetividad pura del *cogito* instantáneo donde descubrimos el acto originario por el que el hombre es para sí mismo su propia nada. Porque aunque la negación se formule en un juicio, su origen es prejudicativo y, por eso, la encontramos ya, antes de cualquier juicio, en conductas y situaciones humanas tales como la interrogación, la destrucción, la represión, la sorpresa, la ausencia, el pesar, la repulsión, el distanciamiento, etc., que Sartre denomina “*negatidades*”²² y que apuntan al no-ser como condición de la existencia humana, a la nada original que la conciencia es. La nada no es sino la propia realidad humana -definida por la conciencia- captándose a sí misma como excluida del ser y perpetuamente allende el ser:

“entre el En-sí nihilizado y el En-sí proyectado, el Para-sí es nada”²³.

Al igual que Heidegger, también Sartre afirma que el hombre es aquel que puede interrogarse por el ser, pero esta fórmula tiene otro sentido para él: no es que sea el ente que se encuentra en la apertura del ser, sino que es aquél por cuya conciencia puede distanciarse de la positividad del ser e introducir así la negación en él. El hombre no está en lo abierto del ser, sino en la negación del ser, hecha posible por la conciencia o la nada que él es. También Heidegger admite una trascendencia o distancia del *Dasein* con respecto a lo que es y a lo que él mismo es, y precisamente la noción del *ser-en* (como parte del *ser-en-el-mundo*) indica que es plenamente aquello frente a lo cual, sin embargo, al mismo tiempo, está: ése es el significado de la *existencia* o del proyecto *arrojado*. Pero Heidegger lo explica mediante la noción de la *apertura*, precisamente porque quiere prescindir de la conciencia como base de su filosofía (por eso sustituye el *cogito* por el *Dasein*), lo cual tiene como consecuencia inmediata la pérdida de la noción de la actividad

21 *Ibid.*, p. 108.

22 *Ibid.*, p. 57.

23 *Ibid.*, p. 588.

del sujeto. Por su parte, Sartre no renuncia a la idea moderna de la actividad del sujeto, que él reinterpreta como la negatividad de la conciencia. No es que el ser se *abra* para él o que él se encuentre en el claro del ser, sino que –en la tradición moderna de un pensamiento que llegó a su máxima altura sobre todo con Hegel– el poder *nihilizador* y activo de la conciencia introduce la escisión en medio de lo real y permite la pregunta por el ser²⁴.

3. La nihilización del ser por la conciencia

La comprensión del hombre como Para-sí significa, por tanto, que el hombre es su propia nada y que su realidad se produce como la *nihilización* del ser. Ésta tiene lugar en diversas dimensiones:

- a) Siendo presencia ante sí mismo.
- b) Temporalizándose.
- c) Siendo trascendencia²⁵.

a) En primer lugar, la presencia a sí o ante sí es una estructura inmediata del Para-sí: es el mero percatarse de sí que define de modo inmediato al Para-sí. Con esa noción, Sartre se distancia de Descartes y Husserl para resaltar que el ser de la conciencia no coincide consigo mismo en una adecuación plena²⁶: no es una sustancia ni un Yo; no hay una unidad positiva de la conciencia porque ésta consiste más bien en una fisura del ser. En efecto,

“el ser de la conciencia (...) consiste en existir a distancia de sí como presencia a sí, y esa distancia (...) es la nada”²⁷.

Esa presencia a sí, que entraña la dualidad o escisión como algo constitutivo de la conciencia, es lo que recoge la noción del *cogito* prerreflexivo, que no pone objeto alguno, sino que es intraconciencial y anterior a toda reflexividad. En rigor, ya la expresión “sí” ella sola parece remitir al sujeto, en cuanto indica el carácter reflejo que envuelve la dualidad en relación consigo mismo, o sea, la distancia en

24 La realidad incluye el ser y la nada; es el conjunto de las cosas y de la conciencia que las distingue y se adelanta a ellas estableciendo sentidos y valores en relación con las mismas. Sartre se atiene así al idealismo fenomenológico de Husserl.

25 *Ibid.*, p. 479.

26 *Ibid.*, p. 108.

27 *Ibid.*, p. 112.

la inmanencia. Por eso, en vez de “ser-en-sí” habría que decir “el ser idéntico”²⁸. Y respecto del Para-sí, escribe Sartre que su fundamento ontológico consiste en ser sí-mismo en la forma de la presencia ante sí²⁹. Pero lo que separa al sujeto de sí mismo es la nada, que es...

“...ese agujero de ser, esa caída del En-sí por la cual se constituye el Para-sí”³⁰.

Esa distancia consigo mismo se ensancha en las estructuras del Para-sí examinadas sucesivamente en *El ser y la nada*. En efecto, la presencia ante sí (primera escisión del ser) se determina con un mayor grado de nihilización en la relación del Para-sí con su propia posibilidad, que Sartre denomina “ipseidad”³¹; esa nihilización se hace aún más profunda con la reflexión, en la que la conciencia se separa de sí misma hasta el punto de tratar de captarse como objeto; la nada penetra de modo aún más hondo en el Para-sí cuando éste se capta como “paratrotro”, es decir, como objeto de otra conciencia distinta de la mía. De tal manera que –resumiendo los cuatro momentos mencionados- aun siendo el Para-sí siempre una misma conciencia escindida, el alcance de esta escisión progresa en su interior ensanchándose la distancia consigo mismo: me tengo presente con ocasión de cualquier experiencia con objetos; me busco más allá de mí mismo no encontrándome nunca sino en la posibilidad que proyecto; trato de conocerme como un Yo, pero al tratar de atraparme me descubro como irreductible a objeto alguno; me aparezco a mí mismo como el objeto del Otro, que me desplaza del centro en el que me hallaba...

b) En segundo lugar, el Para-sí se temporaliza por estar siempre a distancia de sí mismo. La teoría de la temporalidad, elaborada extensamente en *El ser y la nada*, concibe los diferentes momentos del tiempo estructurados en una síntesis original, al margen de la cual pierden su sentido y se incurre en una paradoja insuperable: el pasado no es ya; el futuro no es aún; y en cuanto al presente instantáneo parece desaparecer en el límite de una división infinita, como el punto sin dimensión. La temporalidad, por tanto, sólo se puede pensar como una unidad sintética con un carácter dinámico en la que la totalidad domina sobre sus estructuras secundarias. Pero esa totalidad está constituida por la propia realidad humana, tan sólo por cuya nihilización aparecen los *ek-stasis* temporales o elementos del tiempo. En efecto, la temporalidad es “una división que reúne”, porque es a la vez separación y unidad;

28 O mejor, habría que limitarse a decir “ser”, sin más calificaciones, pues –como veremos- Sartre se atiene a aquella vieja idea de que toda determinación encierra una negación.

29 *Ibid.*, p. 111. A ese acto de degradación del ser que origina la presencia a sí lo denomina Sartre “acto ontológico”: *Vide. Ibid.*, p. 113.

30 *Ibid.*, p. 112.

31 *Ibid.*, pp. 135 ss.

una unidad que se multiplica, o –como dice Sartre– “una fuerza disolvente en el seno de un acto unificador”³². Por eso, en cuanto estructura interna del Para-sí, la temporalidad designa el modo de ser de un ser que es sí-mismo fuera de sí. En ese sentido, se aparta de la concepción kantiana del tiempo, como forma *a priori* de la sensibilidad, y sigue más bien la idea de Husserl, que introduce el tiempo en la conciencia, como la pura corriente de sus vivencias. Pero, sin embargo, en cuanto apela a la escisión como el modo de ser de la existencia, Sartre se aleja de Husserl. En efecto, en términos más próximos a los de Heidegger, explica Sartre que el Para-sí, existiendo, se temporaliza, porque no puede ser sino en forma temporal, ya que tiene que ser su ser. No se trata aquí, por tanto, de un tiempo universal que todo lo contenga, incluido el hombre, ni tampoco de una ley de desarrollo de las cosas, porque en el sentido existencial sartreano el En-sí es completamente ajeno al tiempo. Se trata, por el contrario, de la intra-estructura del Para-sí, cuyo ser tiene que serlo “*ek-státicamente*”. Lo que Sartre llama “*ek-stasis*” del Para-sí recoge, por tanto, aunque modificada, una idea de Husserl, prolongada a su manera por Heidegger, según la cual la conciencia se adelanta en cierto modo a sí misma anticipándose a lo que ya es. Sólo que Sartre lo explica a partir de la escisión que separa a la conciencia de las cosas en tanto está separada de sí misma, de modo que esa distancia a sí constituye los *ek-stasis*, los cuales señalan la nihilización mínima. Veámoslo en sus diferentes momentos.

Por un lado, el Para-sí surge como nihilización del En-sí -lo cual, por cierto, constituye el acontecimiento absoluto-, pero eso quiere decir que el Para-sí tiene un pasado del que perpetuamente se desgaja y al que vuelve; un pasado que no es otra cosa que ese espesor del mundo constantemente dado conmigo y frente a mí, y a partir del cual me oriento y me ubico³³. En rigor, no *tengo* pasado –aunque sea *mío*-, sino que soy mi pasado no siéndolo, pues siempre trasciendo a lo que fui. En realidad si fuera mi pasado, entonces sí podría afirmarse que soy lo que soy, porque el pasado es aquello que es sin posibilidad de ninguna clase, o sea, lo que ha consumido sus posibilidades. El Para-sí se hace pasado convirtiéndose en En-sí y llega a serlo enteramente con la muerte, con la que se hace finalmente idéntico a su pasado. Por eso, Sartre cita en este punto a Malraux: “la muerte trueca la vida en destino”³⁴; pues sólo con la muerte soy mi pasado y nada más. Por lo tanto, el pasado es siempre el En-sí que somos (lo ya dado en nosotros –o antes de nosotros- que crece sin cesar), pero también es –al menos, mientras vivimos- aquello que tenemos que ser. Pues el Para-sí está siempre allende lo que es (por eso se dice “era”), y eso explica que no pueda volver al pasado, ya que éste es en-sí y él es para-sí.

32 *Ibid.*, p. 167.

33 *Ibid.*, pp. 170-172.

34 *Ibid.*, p. 147.

El presente, por su parte, no puede ser sino presencia (*adsum*) del Para-sí al ser-en-sí. Es la estructura ontológica del Para-sí por la que éste del modo más inmediato surge en una conexión originaria con el ser, ya que él es en sí mismo testigo de sí como no siendo ese ser al que es presente. Se hace presencia al ser haciéndose ser-para-sí. El Para-sí es presente al ser en forma de huida³⁵.

En cuanto al futuro³⁶, no es sino esa estructura del Para-sí por la cual éste es un venir-a-sí de su ser, porque el Para-sí es por-venir a sí mismo. Si tiene un futuro es porque se trata de un ser que tiene que ser su ser, en vez de ser pura y simplemente: él es el ser que viene a sí mismo, el que se hace existir como teniendo su ser fuera de sí, en el porvenir. Por eso –comenta Sartre-, no hay momento de la conciencia que no esté definido por una relación interna con el futuro, pues éste es lo que tengo que ser en tanto puedo no serlo. Por ser su propia posibilidad, el Para-sí es un proyecto hacia el En-sí, del que está irremediamente separado, el cual sin embargo nunca se deja alcanzar. De ahí la “decepción ontológica” que aguarda al Para-sí cada vez que desemboca en el futuro en el que esperaba reconciliarse con el En-sí. Por eso, el futuro persiste siempre en el sentido del Para-sí presente como su continua posibilización.

Ahora bien, esos tres momentos han de comprenderse en la síntesis unitaria y dinámica que constituye la temporalidad en cuanto estructura interna del Para-sí: el presente retoma perpetuamente el pasado al mismo tiempo que huye hacia el porvenir.

c) En tercer lugar, la nihilización del ser que tiene lugar en el Para-sí significa que éste es trascendencia, precisamente porque no es lo que es. Es decir, la conciencia es trascendente al fenómeno que se da en ella, y éste es trascendente a la conciencia. Y, sin embargo, aun cuando ambos tengan un sentido por separado, lo concreto –según Sartre- es la totalidad sintética de la cual tanto la conciencia como el fenómeno constituyen sólo articulaciones³⁷, porque la conciencia lo es del fenómeno y éste a su vez aparece a la conciencia. Se plantea, por tanto, el problema de su relación, que Sartre examinará en el terreno del conocimiento y de la acción.

El conocimiento se nos revela –siguiendo a Husserl- como la presencia de la “cosa” como tal a la conciencia en la intuición. Pero esa “presencia a” no puede corresponder a lo En-sí, sino que necesariamente es un modo de ser “*ek-stático*” del

35 *Ibid.*, pp. 152 ss.

36 *Ibid.*, pp. 155 ss.

37 *Ibid.*, pp. 201-2.

Para-sí, de modo que, invirtiendo los términos de la definición anterior, diremos que la intuición es la presencia de la conciencia a la cosa³⁸. Pero esa presencia encierra una negación como fundamento de toda experiencia, negación que ha de venir del Para-sí: es éste el que se constituye como no siendo la cosa que se experimenta. Por lo tanto, el conocimiento es un modo de ser:

“...es el ser mismo del Para-sí en tanto que presencia a (...), es decir, en tanto que ha de ser su ser haciéndose no ser cierto ser al cual es presente. Esto significa que el Para-sí no puede ser sino en el modo de un reflejo que se hace reflejar como no siendo determinado ser”³⁹.

El propio Sartre alude a la expresión fichteana “no-yo”, que recoge esa idea de que el conocimiento implica presentarme a aquello que no soy; antes de ser esto o aquello, el objeto –y cualquier objeto- se define como lo que yo no soy. De esa manera, la negación opera en dos niveles en esa forma de trascendencia que es el conocimiento: en relación con el objeto y en relación conmigo mismo, pues el Para-sí es conciencia no tética (de) sí mientras es conciencia tética *de* un objeto que no soy yo. Ahora bien, Sartre distingue entre dos formas de negación: la negación externa y la negación interna. La primera es un puro nexo de exterioridad establecida entre dos seres por un testigo (por ejemplo: “la mesa no es el tintero”); la negación interna, en cambio, es una relación tal entre dos seres que aquel que es negado del otro cualifica a éste, por su ausencia misma, en el meollo de su esencia (por ejemplo: “no soy apuesto”). Pues bien, la negación interna no es aplicable al ser-en-sí (la negación externa sí se la podemos aplicar, aunque no le pertenezca, según ya hemos visto); en cambio,

“el Para-sí se aparece como no siendo lo que él no es, allá, en y sobre el ser que él no es”⁴⁰.

El conocimiento devela que “hay” ser (al cual, se hace presente el Para-sí convirtiéndolo en fenómeno) y que el ser-en-sí se da sobre el fondo de esa nada que es el Para-sí. Y conocer es realizar en los dos sentidos del término –al menos en francés: *réaliser*-: es tanto dar realidad (al fenómeno) como darse cuenta o tomar nota de lo real. Pues bien,

“llamaremos trascendencia a esta negación interna y realizante que, determinando al Para-sí en su ser, devela al En-sí”⁴¹.

Sartre no está diciendo que la conciencia cree o constituya el ser en el sentido del idealismo subjetivo, sino explicando el significado del conocimiento a

38 *Ibid.*, p. 203.

39 *Ibid.*, p. 204.

40 *Ibid.*, p. 206.

41 *Ibid.*, p. 210.

partir del supuesto de que el ser-en-sí es plena positividad donde no hay negación ni realización, y de la exigencia fenomenológica que impone fidelidad a lo dado inmanentemente en la conciencia, sólo que ésta se ha comprendido como negación interna⁴². A partir de ahí, el conocimiento es entendido como trascendencia en la inmanencia, pues el Para-sí en el conocimiento identifica el ser del fenómeno como lo que él mismo (el Para-sí) no es, reflejando su propia nada en el ser que se le aparece. El Para-sí es la nada sobre la que se recorta el ser en cuanto fenómeno, de tal manera que éste se aparece al Para-sí, en el conocimiento, en la medida en que el Para-sí se hace presente al ser. De ese modo, el conocimiento es a la vez realizante y negación interna. Sartre ha interpretado de esta manera la vieja tesis spinozista –y luego hegeliana-, según la cual toda determinación es negación: toda determinación del ser es negación del mismo como fenómeno. Y ello trae además como consecuencia que el Para-sí devela el ser como totalidad⁴³.

Si el conocimiento es una forma de trascendencia del Para-sí, que se hace presente al ser revelándolo sobre el fondo del no-ser, la acción, por el contrario, es una proyección del Para-sí hacia algo que no *es*. Ningún hecho en-sí puede promover una acción, sino sólo el Para-sí, que se trasciende hacia lo que no es. Por tanto, si en el conocimiento la conciencia muestra su poder nihilizador revelando el ser que ella no es (haciéndose presente a él), en la acción ocurre más bien que la conciencia proyecta su no-ser sobre lo que hay arrancándose de esa presencia (rompiendo con su pasado) hacia lo que no es. Y, en conexión con la acción, o como una forma radical de ésta, hemos de comprender lo que es el valor, que sólo aparece en cuanto existe la realidad humana, ya que el valor es el ser de lo que no tiene ser, o –como dice Sartre-:

“el sentido del valor es ser aquello hacia lo cual un ser trasciende su ser: todo acto valorizado es arrancamiento del propio ser hacia”⁴⁴...

No hay valores como entidades en sí en el sentido de Platón o Scheler, ni tampoco proceden de ningún orden divino, sino que sólo provienen del hombre, en tanto éste trasciende su ser hacia lo que no es. El valor es como el sentido y el más allá de todo trascender. Pero el valor no es “puesto” y, en rigor, tampoco es conocido, sino que es dado con la conciencia y como algo consustancial a ésta. Por eso, comenta Sartre que la conciencia reflexiva puede ser llamada conciencia moral, pues no puede surgir sin develar al mismo tiempo los valores⁴⁵.

42 *Ibid.*, p. 215.

43 *Ibid.*, pp. 211 ss. La diferencia esencial con Hegel, a quien Sartre sigue teniendo aquí presente, estriba en que para aquél, finalmente, toda determinación es negación interna, mientras que para Sartre sólo la conciencia lo es.

44 *Ibid.*, p. 126.

45 *Ibid.*, p. 128.

En definitiva, la trascendencia significa que el Para-sí es no-identidad, es decir, falta de coincidencia consigo mismo. En cuanto tal, es “pro-yecto” y posibilidad.

4. La facticidad del Para-sí y la elección originaria

Así pues, la centralidad de la conciencia, de acuerdo con el planteamiento fenomenológico, la convierte en cierto modo en fundamento, aunque de un tipo extraño, pues aunque el Para-sí funda el sentido de los fenómenos, crea el ser del valor, se temporaliza originando el tiempo (se hace pasado convirtiéndose en En-sí; se hace presente como huida de sí; y futuro como el por-venir de sí mismo), etc., la conciencia misma está infundada en el sentido de que no se asienta en ser alguno, sino que más bien es el Para-sí el que se funda a sí mismo como no fundado: es una continua fundación de sí que nunca consolida una base o fundamento. Por eso dice Sartre que el Para-sí se capta a la vez como totalmente responsable de su ser y como totalmente injustificable. Esto se explica porque la conciencia, aun siendo el centro de toda experiencia, no es nada en sí misma fuera de su remisión intencional a aquello que ella no es:

“Si la conciencia es una pendiente resbaladiza en la que no es posible instalarse sin verse enseguida lanzado afuera, sobre el ser-en-sí, ello se debe a que la conciencia no tiene de por sí ninguna suficiencia de ser como subjetividad absoluta, y remite ante todo a la cosa”⁴⁶.

Por eso, el Para-sí es por sí mismo relación con el mundo: al negar de sí mismo el ser (o sea, al nihilizar el ser-en-sí no siéndolo) hace que haya un mundo. De ahí la expresión de los *Carnets de la drôle de guerre*: el mundo es el En-sí para el Para-sí. O, como dice en *El ser y la nada*: “si hay un mundo, es por la realidad humana”⁴⁷. Es decir, Sartre se mantiene aquí en la posición de la fenomenología, para la cual el mundo es ante todo el fenómeno del mundo, el cual entraña una nihilización del ser-en-sí, que está en la base de la experiencia de *mi* conciencia. Lo que el ser como tal sea en sí mismo queda fuera del alcance de la conciencia, pues ésta se constituye como negación de aquél y condición trascendental de todo cuanto puede experimentar, de modo que el ser sólo puede aparecersele como mundo. Por eso dice Sartre que el mundo es la totalidad del ser en tanto que atravesada por lo que él llama “el circuito de la ipseidad”, el cual no es sino la relación del Para-sí con el posible que él es y con el que nunca coincide. Por lo tanto, en esa relación

46 *Ibid.*, p. 639.

47 *Ibid.*, p. 334.

negativa consigo mismo se intercala el mundo, el cual se me aparece en la relación con mi propia posibilidad:

“El mundo, como correlato de las posibilidades que *soy*, aparece, desde mi surgimiento, como el esbozo enorme de todas mis acciones posibles (...) [En este sentido,] el mundo se devela como un ‘hueco siempre futuro’ [cita de P. Valéry], porque somos siempre futuros para nosotros mismos”⁴⁸.

Esa relación entre el Para-sí y el mundo, que inicialmente es sólo su mundo, define a la persona⁴⁹. La conciencia es conciencia del mundo, y éste es fenómeno de la conciencia, de modo que ambos son correlativos, aunque la relación primera va de la realidad humana al mundo:

“Surgir, para mí, es desplegar mis distancias a las cosas y por ello mismo hacer que haya cosas”⁵⁰...

Pero precisamente porque no es una creación del Para-sí, sino la aprehensión nihilizadora operada por la conciencia a partir del ser-en-sí, que es independiente de ella, el mundo tiene una consistencia fuera de mí, es decir: el mundo me devuelve esa relación por la que hago que él se revele⁵¹. Dicho en otros términos, el escaparse del ser por parte del Para-sí adopta la forma de un comprometerse con el mundo. Y ahí arranca toda la reflexión sartreana acerca de la facticidad del Para-sí, que significa su compromiso con una situación. Esa facticidad la comprende Sartre como la necesidad de una contingencia: es una necesidad ontológica que yo sea ahí, comprometido en una situación y con un punto de vista; pero es contingente cuáles sean éstos, e incluso el que yo mismo *sea*. Y el que el Para-sí esté necesariamente sostenido por esa contingencia que no puede suprimir hace que sea al mismo tiempo totalmente responsable de su ser y totalmente injustificable. Pues bien, esa facticidad justamente es lo que expresa el cuerpo. O, dicho en otros términos, aquella necesidad de la contingencia soy yo en tanto que cuerpo. En efecto, el cuerpo es el hecho de que el Para-sí no es su propio fundamento, sino aquél que necesariamente existe como ser contingente comprometido en una situación. Es necesidad, porque el cuerpo es recuperación continua del Para-sí por el En-sí (no se sostiene, por lo tanto, a sí mismo); pero es contingencia en cuanto a su situación particular y al punto de vista concreto que encarna.

No obstante, la pertenencia al mundo no encierra sólo el sentido de un confinamiento al mismo, sino también el que implica rebasar la situación. Porque

48 *Ibid.*, p. 349. Los corchetes son del autor del artículo.

49 *Ibid.*, p. 135.

50 *Ibid.*, p. 335.

51 *Ibid.*

si el mundo es –según leíamos antes– “el esbozo enorme de mis acciones posibles”, entonces mi pertenencia a él incluye, junto al significado de la facticidad, también el de la trascendencia. Y eso es lo que quiere decir Sartre cuando señala que ese índice de mi facticidad, que es el cuerpo, es al mismo tiempo lo trascendido, “lo preter-ido”, el pasado: en cada proyecto, en cada percepción, el cuerpo está ahí como el pasado inmediato, como un punto de vista (en la percepción) y un punto de partida (en la acción) que *soy* y que trasciendo a la vez hacia lo que he de ser⁵², es decir, el cuerpo es aquello contingente que soy como dado de antemano y que la conciencia necesariamente ya es: el punto de partida que nunca capto, porque todo lo capto desde él (es aquello desde lo que y con lo que veo y actúo); el instrumento que soy y respecto del cual no puedo guardar distancia (no puedo tener hacia él una actitud instrumental, porque yo soy ese instrumento, tan sólo a partir del cual puedo usar instrumentos); aquello por lo que soy siempre ya afectado. En definitiva, es la conciencia misma en tanto está corporeizada.

Pero en este punto es importante considerar la distinción que establece Sartre entre el cuerpo-para-sí y el cuerpo-para-otro⁵³. Lo que hemos dicho hasta aquí se refiere al cuerpo-para-sí, que es inseparable de la propia conciencia en cuanto lo que ésta ya es de antemano; es decir, el cuerpo-para-sí es la conciencia en tanto que ya siempre está afectada por el punto de vista y de partida que ella misma es. Se puede decir que es la conciencia del cuerpo, pero no significando con ello que se haga de él objeto de consideración, sino -en el sentido prerreflexivo- en cuanto conciencia no-tética (de) mi afectividad original: es mi ojo viendo y mi mano tocando, y no mi ojo contemplado en el espejo ni mi mano examinada por mi otra mano. Por tanto, no tiene sentido plantearse cómo la conciencia está unida a un cuerpo, puesto que ya lo es siempre de manera necesaria. El cuerpo-para-otro, por el contrario, es el cuerpo en tanto que descubierto por otro y convertido por él en objeto; es también una revelación de su ser, pero el ser que así se me revela es su ser-para-otro⁵⁴. Pues bien, estos dos sentidos del cuerpo constituyen en realidad dos planos diferentes, incomunicables e irreductibles entre sí, pues el cuerpo-para-mí no lo puedo captar como objeto: no puedo ver mi mirada, sino sólo mi ojo; no puedo captar mi cuerpo porque no pertenece a los objetos del mundo; no puedo formarme un punto de vista sobre mi cuerpo, pues él es precisamente mi punto de vista. Sólo a través de la experiencia del prójimo se me revelará la dimensión de mi cuerpo como objeto, como ser-para-otro. Pero a esto último yo no puedo acceder directamente por mí mismo. Y este sentido al que nos estamos refiriendo ahora (como para-sí) implica

52 *Ibid.*, p. 353.

53 *Ibid.*, p. 333 ss.

54 De ello nos ocuparemos en el siguiente apartado.

que el cuerpo es interioridad absoluta y que no expresa otra cosa que la facticidad del Para-sí⁵⁵. Por eso dice Sartre que el cuerpo-para-mí es aquello que la conciencia es en cuanto lo descuidado, lo silenciado⁵⁶. Se puede designar como la conciencia corporeizada o el cuerpo psíquico, ya que es la proyección en el plano del En-sí de la intra-contextura de la conciencia, la materia de todo fenómeno psíquico. En este sentido, el cuerpo determina un espacio psíquico: no es que la *psique* esté unida a un cuerpo, sino que éste es su sustancia y su perpetua condición. Me revela mi facticidad como afectividad⁵⁷.

Ahora bien, el Para-sí no es sólo facticidad, sino también acción, la cual entraña...

“...la posibilidad permanente de efectuar una ruptura con su propio pasado, de arrancarse de él para poder considerarlo a la luz de un no-ser y para poder conferirle la significación que tiene a partir del proyecto de un sentido que no tiene. En ningún caso y de ninguna manera el pasado puede por sí mismo producir un acto”⁵⁸.

Este poder negativo proviene sólo de la conciencia y su condición es la libertad de quien actúa. Si la facticidad representa la recuperación continua del Para-sí por el En-sí para reducirlo a lo ya dado o pasado del mundo (y el cuerpo, en concreto, es mi facticidad como afectividad), la posibilidad permanente de introducir la negación en lo que soy y de modificar la figura del mundo radica en la acción. Pero ésta no surge de lo que ya es, pues ningún estado de hecho puede generar por sí mismo ninguna acción, ningún pasado puede por sí solo producir un acto: ese no-ser viene con la acción, porque ésta significa negación, es decir, ver el ser desde el no-ser. La acción es una proyección del Para-sí hacia algo que no es. Así pues, las nociones de “acción”, “posibilidad”, “proyecto” o “libertad” mantienen una estrecha relación, pues todas ellas apuntan al concepto sartreano del Para-sí, pero visto ahora desde la negatividad o la nada que la conciencia es. Es decir, el Para-sí es por sí mismo relación con el mundo, pero lo es en un doble sentido, referido a su facticidad y a su posibilidad: es siempre ya parte de lo que el mundo es en cuanto su pasado que le absorbe y en el cual está siempre hundido de antemano; pero es también la proyección de sí mismo que le arranca de lo que ya es hacia lo que puede ser.

55 Nótese la similitud entre “el cuerpo-para-sí” de Sartre y “el encontrarse” (*Befindlichkeit*) de Heidegger.

56 Sartre lo compara con la conciencia del signo, porque “el signo es lo trascendido hacia la significación, lo que es desatendido en aras del sentido, aquello más allá de lo cual se dirige perpetuamente la mirada.” *Vide. Ibid.*, p. 357. Sólo que en el caso del cuerpo habría que hablar de una conciencia lateral y retrospectiva (no-tética) de algo imposible de captar y que se confunde con la afectividad.

57 Sartre añade: “esa captación es la náusea”. *Ibid.*, pp. 364-5.

58 *Ibid.*, p. 462.

En este punto es obligada la comparación con Heidegger, que también insistió en esas dos dimensiones del ser-en-el-mundo. Pero Heidegger las concibe enraizadas en dos determinaciones ontológico-existenciales del *Dasein* que denomina “el encontrarse” (*Befindlichkeit*) y “el comprender” (*Verstehen*), tratando así de eludir la interpretación del modo de ser del hombre como sujeto mediante el recurso teórico de concebir esos caracteres existenciales como modos originarios en que se produce la apertura del “ahí” en que se halla el *Dasein*. Es decir, antes de que pueda ser determinado como sujeto y, por tanto, capaz de establecer una distancia consciente con las cosas, el *Dasein* está absorbido en el mundo de manera tan radical que el modo originario de su relación con él no es el que registra la conciencia, sino tan sólo un resquicio en el ser que Heidegger denomina “apertura”. Pero ésta no es una iniciativa de la conciencia y, por eso, no cabe hablar ahí de sujeto en el sentido moderno del término. Dejando de lado lo problemático de esta posición, lo cierto es que Sartre no renuncia a esa noción de la subjetividad moderna, y por eso su idea de la acción y el proyecto arraiga en una filosofía de la libertad.

La cuestión entonces es: ¿Qué es la libertad para Sartre? Este problema es fundamental porque sin darle respuesta no se entiende el sentido de su filosofía del sujeto. Pues bien, sabemos que la acción requiere de la libertad, pero lo que ésta signifique no puede explicarse apelando a los motivos o a los móviles⁵⁹ que impulsan aquella acción, pues eso no responde a la cuestión de fondo, sino que la retrotrae a otro plano que requiere a su vez de explicación. Para no escamotear la cuestión ha de plantearse en su origen radical: Sartre identifica la libertad del Para-sí con el propio surgimiento de éste, entendido como elección de sí mismo. Es decir, su libertad no se distingue de su ser. En la nihilización del En-sí por la que se constituye el Para-sí se ha originado un proyecto fundamental y, con él, todos sus móviles y motivos. El viejo problema de la discontinuidad o ruptura de lo real que debe atribuirse al hombre para hacer concebible su libertad lo encara Sartre señalando que esta libertad no se puede pensar más que como el acto mismo por el que el hombre se constituye originariamente como sujeto: la negación del En-sí por la cual el Para-sí se hace ser como no siendo aquél es al mismo tiempo su irrupción como un proyecto fundamental que ya ha decidido de antemano sobre sus fines. De tal manera que mi libertad no es una cualidad sobreañadida ni una propiedad de mi

59 Sartre distingue entre los motivos y los móviles de la acción: define el motivo como la razón de un acto, o sea, como el conjunto de consideraciones racionales que lo justifican, constituyendo por lo tanto una apreciación objetiva de la situación; el móvil, por el contrario, es algo subjetivo, pues consiste en el conjunto de deseos, emociones y pasiones que me impulsan. Pero tanto los motivos como los móviles requieren –según Sartre– que exista ya una elección original que establece un fin: es mi proyecto original el que crea en su raíz todos los motivos y móviles que puedan conducirnos a acciones parciales. *Vide. Ibid.*, pp. 85-6.

naturaleza, sino “la textura de mi ser”⁶⁰. El primado del sujeto y, con él, el sentido idealista de la filosofía sartreana se deciden en la tesis de que ese surgimiento no le es dado objetivamente al Para-sí, ni es el resultado de un ser que se abra para él, sino que presupone siempre ya una elección originaria: él es necesariamente, sin que eso pueda evitarlo, elección de sí mismo. De ahí la paradoja de que estoy condenado a ser libre. Por esa nihilización del En-sí que él se hace ser, el Para-sí escapa de su ser y es no-idéntico a sí mismo, haciendo que la ruptura en el *continuum* de lo real se presente también dentro de él como escisión interna. Pues bien,

“la posibilidad permanente de esa ruptura se identifica con la libertad”⁶¹.

El sentido existencialista de esta doctrina se encuentra en el significado de esa escisión que me constituye y que determina además el carácter único del proyecto fundamental que soy. Me constituyo como una existencia única en cuanto llevo a cabo una posición de fines que es una elección original de mí mismo anterior a toda esencia determinante. Esa elección original de sí es la conciencia. Por tanto, no tenemos un ser que luego actúa, sino que para nosotros ser es actuar⁶²: he aquí el primado que la modernidad otorga a la acción. La realidad humana es acción, de modo que lo que yo sea es en todo caso el resultado de la acción. Esta tesis, interpretada por Sartre de manera idealista, significa que, a través de la acción, en cierto modo el hombre se anticipa a su propia realidad. Pero en la medida en que esa elección original de sí mismo se hace sin punto de apoyo que la justifique, la elección es absurda, es decir, injustificable. Es absurda porque no tiene fundamento ni razón, ya que esa elección es justamente aquello por lo cual todas las razones y fundamentos llegan al ser. Y esto explica el sentido de la angustia, que también pertenece al significado existencialista de esta doctrina: la angustia se presenta cuando se nos hace manifiesta la falta de base de nuestra libertad y captamos nuestra elección original como absurda o injustificable⁶³.

Ahora bien, si nuestro ser se identifica con nuestra elección originaria, la conciencia prerreflexiva (de) nosotros mismos no es otra cosa sino la conciencia (de) aquella elección, que no es por lo tanto inconsciente. Pero Sartre no está pensando tampoco en una elección puntual en el tiempo, sino en la continua elección de sí mismo que la conciencia es, en cuanto en cierto modo se anticipa siempre como sujeto. No hay una cosa-conciencia previa a la elección que, luego, elige, sino que la conciencia misma no se diferencia de esa elección: elegir y tener conciencia

60 *Ibid.*, p. 465.

61 *Ibid.*

62 *Ibid.*, p. 502.

63 *Ibid.*, p. 504.

(de) elegir son lo mismo⁶⁴. Pero se trata de una conciencia no posicional, no-tética. Ahora bien, también puedo volver reflexivamente sobre mí mismo tratando de esclarecer de manera explícita el proyecto fundamental que soy. Pero eso requiere –según Sartre- de un método fenomenológico especial que él denomina “psicoanálisis existencial”, el cual se diferencia del psicoanálisis freudiano sobre todo en su consideración de la temporalidad. Ya antes, en los primeros capítulos de *El ser y la nada*, y a propósito de la discusión sobre la mala fe, encontramos una crítica del psicoanálisis de Freud, porque –según Sartre- es incompatible con su noción de la mala fe, ya que la idea del inconsciente permite sustituir la dualidad engañador-engañado por la dualidad *ello-yo*, reemplazando así la noción de mala fe por la idea de una mentira sin mentiroso⁶⁵. Si la mala fe es una mentira dirigida a uno mismo y por la cual la conciencia se oculta a sí misma una verdad que ella sabe (es una y la misma conciencia la que miente y la que es engañada), entonces sólo es posible sobre la base de esta fórmula: el hombre es lo que no es y no es lo que es, de modo que la negación que le constituye no está dirigida sólo hacia fuera, sino también hacia sí mismo. Es decir, la mala fe es consustancial al modo de ser humano, pues éste consiste precisamente en rehuir lo que se es. Nos parece, sin embargo, que en este punto Sartre no aprecia en toda su profundidad la aportación del psicoanálisis, que ha elaborado una amplia reflexión sobre las más sutiles formas del autoengaño.

Pero la crítica que ahora nos interesa, a propósito del psicoanálisis existencial y de su comprensión de la acción, es la que se fija en el sentido de la temporalidad. Pues, según Sartre, Freud sostiene un determinismo vertical que remite necesariamente al pasado del sujeto, de modo que la dimensión del futuro no existe para el psicoanálisis. Pero eso significa una reintroducción del mecanismo causal, incompatible con la teoría sartreana de la acción:

“Toda acción es comprensible como proyecto de sí mismo hacia un posible”⁶⁶.

Frente a la concepción freudiana y coincidiendo en este punto con Heidegger y Ortega, Sartre concibe el acto comprensivo como una vuelta del futuro hacia el presente⁶⁷. Pero esta comprensión se basa en su ontología, según la cual la elección original despliega el tiempo (dicho en contra de la concepción instantaneísta de la conciencia, de la que –según Sartre- no pudo salir Husserl) y se identifica con la unidad de los tres *ék-stasis* temporales:

“Elegirnos es nihilizarnos, es decir, hacer que un futuro venga a enunciarnos lo que somos confiriendo un sentido a nuestro pasado”⁶⁸.

64 *Ibid.*, p. 487.

65 *Ibid.*, pp. 84 ss.

66 *Ibid.*, p. 485.

67 *Ibid.*, p. 484.

68 *Ibid.*, p. 491.

De ese modo, la conciencia, en cuanto nihilización del En-sí, está siempre a la zaga de sí misma; es decir, se temporaliza como proyecto que recupera el pasado en el presente.

Aquella elección define un proyecto fundamental, tan sólo a partir del cual se determina el peso de los móviles y los motivos. El móvil, la acción y el fin se constituyen en un solo surgimiento:

“la acción decide acerca de sus fines y sus móviles, y es la expresión de la libertad”⁶⁹.

Por tanto, el móvil no es causa del acto, sino parte de él. De igual modo, no cabe hablar de la voluntad como un tipo especial de causalidad, porque la voluntad no es anterior ni externa al acto mismo, sino que se descubre a sí misma en él, es decir: la acción expresa la elección de sí mismo como una voluntad concreta. Por eso, de acuerdo con la posición de Sartre, no hay primero una voluntad que establezca fines y de la que luego pueda decirse que es libre, sino que la libertad es el ser del hombre, una de cuyas manifestaciones –pero no la única- es la voluntad, la cual entraña ya una cierta decisión reflexiva en relación con los fines que me definen. Pero éstos los determina la libertad. En otros términos: soy libre, y eso significa que me elijo como un proyecto fundamental, que se explicita en los fines que dirigen mi acción. La voluntad decreta que la prosecución de esos fines será reflexiva y deliberada, pero la pasión puede proponerse los mismos fines⁷⁰. Pero tanto la voluntad como la pasión supone el fundamento de una libertad originaria. De ahí que, según Sartre, el hombre sea también responsable de su pasión, tesis que le lleva a atribuir al Para-sí una responsabilidad abrumadora. El sentido antiintelectualista de esta posición estriba en que la libertad precede a toda razón y a toda justificación, las cuales suponen ya un compromiso de la libertad con este o aquel punto de vista.

Sin embargo, esa elección de sí mismo en el mundo siempre se da “en situación”. La situación es la facticidad de la libertad, la cual se me hace presente de múltiples formas: como mi sitio, mi pasado, mis entornos, mi prójimo, mi muerte⁷¹. De tal manera que no hay libertad sino en situación. Y en este punto Sartre recuerda las objeciones habituales en contra de la afirmación de la libertad: parece que no soy libre de escapar a la suerte de mi clase, de mi nación, de mi familia; ni de vencer mis impulsos o mis hábitos, etc. A ello se refiere cuando habla del “coeficiente de adversidad de las cosas”, que nos recuerda nuestra impotencia⁷². Sin embargo, la situación no arruina nuestra libertad, sino que ha de concebirse por el contrario como

69 *Ibid.*, p. 464.

70 *Ibid.*, p. 469.

71 *Ibid.*, pp. 514 ss.

72 *Ibid.*, pp. 506 ss.

condición necesaria de ésta, puesto que mis fines se me revelan sólo en el mundo y a través de sus coeficientes de adversidad. La libertad remite necesariamente a la contingencia de una situación⁷³: a lo que me es dado de antemano y a aquello a lo que mi elección me compromete. Pues sólo a través de la acción sabemos de nuestra libertad iluminando la situación y arrancándonos de lo que ya somos:

“Soy, en efecto, un existente que se entera de su libertad por sus actos”⁷⁴.

Pero aunque la situación sea una condición de la libertad, es ésta sin embargo –según Sartre- la que en realidad se adelanta al mundo, iluminándolo con su elección originaria, pues al elegirnos determinamos su significado para nosotros y, con él, el peso de los móviles y motivos. Como diría Fichte, redescubrimos el no-yo como puesto de algún modo por el yo:

El coeficiente de adversidad de las cosas no puede constituir un argumento contra nuestra libertad, pues por nosotros, es decir, por la previa posición de un fin, surge ese coeficiente de adversidad (...) Nuestra libertad misma constituye los límites con que se encontrará después. Ciertamente (...) queda un *residuum* innombrable e impensable que pertenece al En-sí considerado y hace que, en un mundo iluminado por nuestra libertad, tal peñasco sea más propicio para la escalada que tal otro. Pero lejos de ser originariamente ese residuo un límite de la libertad, ésta surge como libertad gracias a él, es decir, gracias al En-sí bruto en tanto que tal⁷⁵.

Esta posición es enteramente fiel al planteamiento idealista de Husserl, según el cual la conciencia se adelanta en cierto modo a la cosa que se le presenta en el fenómeno prestándole un sentido, que sin embargo no llega a acoger todo lo que la cosa es, pues siempre perdura en ella un resto de alteridad; este resto lo experimenta la misma conciencia provocando en ella nuevamente la acción con la cual reconstruye aquel sentido, constituido ahora de acuerdo con la nueva experiencia, el cual se revelará de nuevo como no idéntico a aquello que quiere captar; y así sucesivamente. De modo que la tarea que describe la fenomenología no es sino la constante actividad intencional de la conciencia que trata de reducir la alteridad del mundo a su propia inmanencia. Esa tarea comporta el primado del sujeto, porque aunque es cierto que éste reacciona ante los fenómenos, no es menos cierto que el sentido de éstos se origina finalmente en el *ego* trascendental. Pues bien, Sartre adopta esta posición, reinterpretándola –como hemos visto- en los términos de su subjetivismo existencialista, de tal modo que la exaltación idealista del sujeto le lleva a comprender la conciencia como la elección original de sí mismo que hace el Para-sí. A pesar de su insistencia en la contingencia del sujeto y el “espesor”

73 Por eso, la situación es la facticidad (o sea, la necesidad de la contingencia) de la libertad.

74 *Ibid.*, p. 465.

75 *Ibid.*, pp. 507-8.

del mundo que le hace frente, con su idea de la libertad Sartre lleva a cabo una mistificación del significado de la realidad objetiva, hurtándose a sí mismo de esa manera la posibilidad de comprender el carácter preeminente de las condiciones naturales y sociales que se imponen al individuo, cuya subjetividad no puede en ningún modo adelantarse al peso abrumador que aquellas condiciones ejercen sobre él. Por eso, según Sartre, sólo la muerte pone fin al primado del sujeto:

“La muerte confiere finalmente un sentido desde afuera a todo cuanto yo viví como subjetividad”⁷⁶.

5. La irrupción del prójimo y la cuestión de la intersubjetividad

Según hemos visto, el poder de nihilizar que –según Sartre- define a la conciencia se encuentra en el Para-sí en distintos niveles de profundidad en los cuales la nada ha penetrado generando nuevas estructuras en él. Pues bien, un momento importante en esa nihilización que se produce en diversas fases se presenta cuando el Para-sí se aparece a sí mismo como el objeto de la mirada del otro o ser para-otro. El Para-sí es para-otro en tanto se sabe observado o considerado por alguien que le mira. Esa mirada le desplaza del centro en el que se hallaba, de modo que su experiencia de sí se ve penetrada de una manera nueva por la nada: el Para-sí se encuentra ahora separado de sí mismo por el otro que irrumpe en su experiencia y le desplaza del centro de su mundo. Pero nótese que el ser-para-otro es una estructura del Para-sí y no una manera de calificar al prójimo. En efecto, lo que dice Sartre es que la mera existencia del prójimo me revela como ser-para-otro, pero eso significa que ese nuevo modo de ser que descubro en mí no reside en el otro, sino que aparece en mí constituido por el otro.

El prójimo es el Para-sí que no soy yo y se me presenta como aquél que me objetiva, es decir, aquél que me permite tomar distancia conmigo hasta poder considerarme como objeto. Mi objetividad no puede provenir de la objetividad del mundo, puesto que –según Sartre- yo soy el ser por el que hay un mundo. Más bien ocurre que en el mundo, que inicialmente es sólo mío, descubro al otro en la experiencia de sentirme mirado por él, tan sólo a través de la cual yo puedo aparecer como objeto. Lo que no consigue la reflexión, a saber, captarme reduciéndome a objeto, lo consigue mi vivencia del prójimo, que me hace sentir objeto-que-está-ahí-expuesto-hacia-afuera-para-él. En ese sentido, el prójimo es el mediador indispensable entre yo y yo mismo, ya que por su mera aparición estoy en

76 *Ibid.*, p. 567.

condiciones de formular un juicio sobre mí mismo como lo haría sobre un objeto⁷⁷. Esto significa que, si no existiera el prójimo, el Para-sí sólo sabría de sí mismo como sujeto esquivo y siempre presente en el *cogito* prerreflexivo; en cuanto a la reflexión, se trata de un intento fracasado de captarse como objeto, ya que cuando cree alcanzarse a sí mismo se descubre siempre diverso de toda identidad, como no siendo lo que era. Pero, ante los ojos del prójimo, me descubro como objeto para él, pues él me hace ser objeto, me cosifica y asigna una identidad: sólo ante su mirada coincido con mi ser, no “para mí”, sino “para el otro”⁷⁸. Ahora bien, es mi experiencia del prójimo lo que ha ensanchado la escisión constitutiva de mi conciencia hasta el punto de permitirme ganar esa distancia conmigo en la que puedo aparecerme como objeto. Pero –como dice Sartre siguiendo a Husserl– el prójimo es alguien que ha aparecido en mi propia experiencia, sólo que mi experiencia de él me remite a algo que queda fuera de toda experiencia posible para mí: me remite a lo que vislumbro como un mundo suyo de vivencias fuera de mi control, mundo cuyo centro no soy yo, puesto que en él soy más bien una realidad objetivada junto a otras:

“El prójimo no es, en mi experiencia, un fenómeno que remite a mi experiencia, sino que se refiere por principio a fenómenos situados fuera de toda experiencia posible para mí”⁷⁹.

Encontramos aquí la idea de Husserl sobre la trascendencia en la inmanencia: dentro de mi propia experiencia y *reducido* a ella encuentro algo que me remite a lo que me trasciende, a saber: la experiencia del otro, la cual aun cuando incluye lo que me es ajeno, ha de poder ser *reducida* a su vez a mi propia experiencia como fuente de todo sentido. Pero Sartre reinterpreta la intencionalidad constituyente de la conciencia de que habla Husserl como el poder nihilizador que introduce la escisión en lo que pretendidamente era la unidad de la experiencia. Y así, mi conciencia se revela como otra que ella misma ante la presencia del otro: es decir, soy radicalmente ser-para-otro, pero eso que el otro me hace ser reside en mí, y no en él.

Por otro lado, la consideración de lo que soy como objeto, junto a mi condición como sujeto, no entraña la concepción del Para-sí como sujeto-objeto. Pues, a diferencia de lo que hemos visto en Hegel, no hay aquí ninguna comprensión dialéctica: no soy sujeto en tanto que objeto y objeto en tanto que sujeto, como diría Hegel, sino que es una degradación de mi ser lo que me convierte en objeto. La mera existencia del otro me degrada, ante mí mismo, a la condición de objeto-para-él, y, sólo a partir de ahí, o sea, a través de él, puedo yo mismo verme como

77 *Ibid.*, p. 251.

78 *Vide.* Verdú, Amparo Ariño. “El problema de la alteridad en “L’être et le néant” y los “Cahiers pour une morale”, *Óp. cit.*, p. 41.

79 Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*, *Óp. cit.*, p. 257.

objeto. Pero, como veremos, nunca soy al mismo tiempo sujeto y objeto –aunque sea ambas cosas–, ya que jamás se reconcilian en mí esos dos momentos de mi ser. El ser-para-sí y el ser-para-otro no pueden coincidir. No hay superación de la escisión que me constituye.

Además, según veíamos antes, mi conciencia de ser una parte de la experiencia del otro incluye la posibilidad permanente de ser visto y de ser juzgado por una conciencia que me objetiva:

“Pues, en efecto, el prójimo no es solamente aquél que veo, sino aquél que me ve”⁸⁰.

Que yo sea mirado por otro significa que soy de pronto alcanzado en mi ser por una determinación que me constituye en ser-para-otro, apareciendo así en mi modo de ser modificaciones esenciales que puedo captar y fijar por el *cogito* reflexivo: la mirada del prójimo provoca en mí una “hemorragia” interna en virtud de la cual mi mundo se “derrama” hacia él en un “deslizamiento coagulado” que me descentra⁸¹.

Mediante estas y otras metáforas similares trata Sartre de expresar la idea de que la relación ontológica entre las conciencias no ha de formularse en términos de conocimiento. Éste es un punto clave de su crítica de Hegel. En éste reconoce la idea genial de que el camino de la interioridad pasa por el otro, rechazando así la tesis tradicional que ve al yo y al prójimo como dos sustancias separadas, y proponiendo en su lugar la concepción de acuerdo con la cual la negación que constituye al otro en relación conmigo es una negación de interioridad; en efecto, esa negación constituyente de la conciencia se presenta ahora como un yo que es otro, como un no-yo. Sin embargo, para eludir el enfoque hegeliano, que –en la línea del idealismo alemán– plantea la cuestión en términos de conocimiento, Sartre recurre a todo tipo de metáforas, mediante las cuales explica que el significado ontológico de la aparición del prójimo se revela en ciertas experiencias que anteceden a todo conocimiento. De hecho, el conocimiento ni siquiera puede dar cuenta de la conciencia misma, ya que en el *cogito* prerreflexivo no hay conocimiento de sí. El conocimiento, en cuanto tentativa, sólo aparece con la reflexión. Pero la conciencia, según Sartre –que sigue aquí a Kierkegaard frente a Hegel– está ahí antes de ser conocida: el ser de la conciencia representa a un individuo y es anterior a todo conocimiento⁸². Del mismo modo, mi vinculación con el prójimo no es realizada por

80 *Ibid.*

81 *Ibid.*, p. 284.

82 Por eso critica Sartre lo que él denomina “el optimismo epistemológico de Hegel”. *Vide. Ibid.*, p. 268.

el conocimiento, ya que el prójimo me aparece inicialmente en ciertas experiencias con un valor afectivo, como, por ejemplo, el sentimiento de vergüenza:

“La vergüenza o el orgullo me revelan la mirada del prójimo, y a mí mismo en el extremo de esa mirada; me hacen vivir, no conocer, la situación de mirado”⁸³.

Así pues, ciertas experiencias que nada tienen que ver con el conocimiento tienen el privilegio de provocar en mí una vivencia que se me impone de modo ineluctable: la vivencia de que hay otro yo que me hace ser objeto. Esa vivencia representa —como dice Sartre— mi “caída original” en la naturaleza. La vergüenza, en particular, es el sentimiento original de tener mi ser afuera, de ser un objeto o cuerpo en tanto que ser-para-otro⁸⁴. Por eso, en la concepción sartreana es esencial la idea del otro como amenaza, pues el prójimo se presenta, en cierto sentido, como la negación radical de mi experiencia, en cuanto no sólo me roba el centro que soy de mi propio mundo de experiencias, sino que me aliena el mundo mismo, haciendo que éste se deslice hacia él conmigo dentro, convirtiéndome así en asunto de su propia experiencia:

“Así, en la brusca sacudida que me agita cuando capto la mirada ajena, ocurre que, de pronto, vivo una sutil alienación de todas mis posibilidades, que se ordenan lejos de mí, en medio del mundo, con los objetos del mundo”⁸⁵.

Eso quiere decir que, en tanto soy objeto para él, me descubro como imprevisible e indeterminado, ya que dependo en mi ser de una libertad que me es ajena⁸⁶. Por eso, el hecho del prójimo me hace estar perpetuamente en peligro⁸⁷, es decir, la relación con el prójimo, en primer lugar, rompe mi interior en cuanto me convierte en objeto para otro; y, en segundo lugar, rompe también la unidad aparente de mi universo, porque a partir de ahí percibo los objetos como no sólo percibidos por mí, sino también por él. Pero es que además, en tercer lugar, a través de esa mirada que me aliena el mundo, descubro en él que hay un afuera para mí. Y este afuera que trasciende al *cogito* se alcanza mediante la experiencia del prójimo.

83 *Ibid.*, p. 289.

84 Recuérdese que el cuerpo como ser-para-otro es el cuerpo ajeno o también el propio cuerpo enajenado, o sea, descubierto por mí como objeto del otro. Y es distinto del cuerpo como ser-para-sí, que está fundido con la conciencia en el sentido de lo que ésta ya es siempre de antemano como punto de vista y de partida. Son dos planos diferentes, comunicables e irreductibles entre sí. *Vide. Ibid.*, pp. 333 ss.

85 *Ibid.*, p. 292.

86 En este punto, Sartre se refiere a la maestría de Kafka para dar expresión literaria a la incertidumbre de mi experiencia en tanto que alienada por el extraño, en personajes como Joseph K., de *El proceso*, o como el agrimensur, de *El castillo*. *Vide. Ibid.*, p. 293.

87 *Ibid.*, p. 302.

Es decir, según este enfoque de *El ser y la nada*, es la relación con el otro lo que me revela que hay una realidad objetiva o intermundo que me trasciende. Por eso, escribe Sartre:

“Si hay un Otro, quienquiera que fuere, dondequiera que esté, cualesquiera que fueren sus relaciones conmigo, sin que actúe siquiera sobre mí, sino por el puro surgimiento de su ser, tengo un afuera, tengo una naturaleza; mi caída original es la existencia del Otro; y la vergüenza es, como el orgullo, la aprehensión de mí mismo como naturaraleza”⁸⁸.

El intermundo es lo que hay entre las conciencias y fuera de ellas: el mundo común compartido que es de todos y de ninguno. Seguramente pensaba en esto mismo Antonio Machado cuando escribió: “lo que sabemos entre todos, eso, no lo sabe nadie”. Y a ello mismo se refería Husserl con la tesis típicamente fenomenológica de que el fenómeno que apunta a un mundo común y compartido en el que nos encontramos ya siempre con los otros tiene que poder ser reducido a una conciencia intermonádica o intersubjetiva como su condición trascendental. En efecto, Husserl reconoce al otro como un centro de experiencia distinto del mío que contribuye al igual que yo mismo a conformar el mundo objetivo. Y lo reconoce además como una conciencia a cuya propia inmanencia reduce todo lo que experimenta como trascendente, y entre ello a mí mismo como objeto que soy de su propia experiencia. Y si hay un mundo de significados comunes, ello apunta a una conciencia intersubjetiva como condición del mismo. Pero, según Husserl, tanto la experiencia que realiza el otro como la propia conciencia intersubjetiva, han de poder ser reducidas al *ego* monádico y trascendental, como condición de todo sentido. Se trataría de una doble reducción, a través de la cual mi-ser-experimentado-por-el-otro se reduce a su vez a mi-experiencia-de-ser-experimentado-por-el-otro-al-que-experimento. Pues bien, también Sartre apunta en cierto modo al *ego cogito* como el último fundamento: la realidad de lo social, de significados comunes que se me aparecen como objetivos y trascendentes, se sustenta en que hay otros con sus experiencias junto a la mía, lo cual a su vez se me revela como parte de mi propia experiencia, en la que ha irrumpido el prójimo. Por lo tanto, el orden de fundación del sentido va de mí a los otros y, a través de éstos, a la realidad objetiva: se inicia en mí y en lo que me aparece como mundo, el cual inicialmente es sólo mío y se hace presente en el “circuito de la ipseidad”⁸⁹; luego alcanza a los otros que aparecen en mi experiencia, y finalmente llega hasta la realidad de los objetos que se me

88 *Ibid.*, pp. 290-291.

89 Ya hemos visto antes que Sartre llama “circuito de la ipseidad” a la relación entre el Para-sí y el posible que él es, y con el que nunca coincide. Y que denomina “mundo” a la totalidad del ser en tanto que atravesada por el circuito de la ipseidad. Por lo tanto, el mundo me aparece en la relación con mi propia posibilidad. Y, por eso, escribe: “si hay un mundo es por la realidad humana”. *Vide. Ibid.*, pp. 135 y 334. Además, ya hemos leído antes que el mundo es un trastorno que sobreviene al En-sí por la nihilización operada por la conciencia.

presentan como trascendentes. Sin embargo, a diferencia de Husserl, en Sartre no se cumple esa doble reducción que retrotrae todo sentido a mi conciencia como su fuente originaria, porque –según él- la irrupción del prójimo me arranca de mí mismo irreparablemente, de modo que a partir de ahí no es superable la alteridad. De este modo el lado existencial de la filosofía sartreana altera el enfoque fenomenológico. La pretensión de reducir a la unidad inmanente del *ego cogito* todo cuanto se le hace presente como trascendencia es un movimiento que en verdad se inicia en la conciencia, pero que se quiebra con la aparición del prójimo:

“La mirada ajena me alcanza a través del mundo y no es solamente transformación de mí mismo, sino también metamorfosis total del mundo (...) Por la mirada ajena realizo la prueba concreta de que hay un más allá del mundo. El prójimo [en cambio] me es presente sin ningún intermediario, como una trascendencia que no es la mía”⁹⁰.

Así pues, si Descartes partiendo del *cogito* recurre a Dios para fundar la realidad objetiva del mundo exterior, en el caso de Sartre la garantía que representa Dios es reemplazada por la pluralidad de las conciencias que me revela el afuera. Pero esta pluralidad, si bien es cierto que me muestra la existencia de un mundo común y compartido, nunca alcanza a fundarlo como un mundo que tenga una unidad objetiva: no hay valores ni interpretaciones que valgan objetivamente para todos más allá del conflicto entre las conciencias. Pero lo importante es que la dificultad de fundamentar la objetividad no se debe –en el plano teórico- a las limitaciones del conocimiento, ni tampoco –en el plano práctico- a consideraciones de tipo social, sino que arranca de la propia ontología, ya que para Sartre la pluralidad de las conciencias es insuperable. Y ello se explica por el modo mismo en que aparece el prójimo, a partir del cual la relación con él está necesariamente determinada por un conflicto esencial. En efecto: el prójimo se me aparece como sujeto cuando se me revela mi propio ser como objeto alcanzado por su mirada; pero si yo me revuelvo y trato de mirar su mirada, ésta se desvanece, puesto que en rigor no puedo mirar la mirada del otro, sino que sólo miro sus ojos, con lo cual yo le objetivo a mi vez recuperándome como sujeto que se impone sobre él. Y entonces, de manera inmediata, el otro nos es dado como “el cuerpo ajeno”⁹¹. Es decir, yo y el prójimo no podemos ser ambos al mismo tiempo sujetos el uno para el otro: si yo me afirmo como sujeto, le convierto a él en objeto; pero si descubro su subjetividad es sólo a través de mi vivencia de ser objeto para él. Por eso, no puedo conocer al otro como sujeto, ni él puede conocerme a mí como tal, ya que –como ya vimos antes- conocer es objetivar. De igual modo, lo que el Para-sí sea para los demás a

90 *Ibid.*, pp. 297-8. La expresión entre corchetes es del autor del artículo.

91 *Ibid.*, p. 373. Por cierto, yo también puedo adoptar esa actitud ante mí mismo cuando, por ejemplo, al colocarme ante el espejo, veo mis ojos, pero no mi mirada. En tal caso, mi propio cuerpo se me aparece como cuerpo ajeno o cuerpo-para-otro.

él mismo se le escapa y se le oculta. De ahí que Sartre se refiera a esa relación con el prójimo, que no es una relación de conocimiento, denominándola “separación ontológica entre las conciencias”⁹²:

“Entre el prójimo y yo mismo *hay* una nada de separación. Esta nada (...) es originariamente el fundamento de toda relación entre el otro y yo, como ausencia primera de relación”⁹³.

Pero eso quiere decir que, en el sentido propio de la expresión, no hay intersubjetividad posible para el Sartre de *El ser y la nada*, puesto que no hay reconciliación posible entre las conciencias que permita una relación entre ellas como sujetos. O, dicho en otros términos, no hay unidad posible en mí entre lo que soy como ser-para-sí y lo que soy en cuanto ser-para-otro. Ése es el sentido de la famosa sentencia de *Huis clos*: el infierno son los otros. En el capítulo titulado “Las relaciones concretas con el prójimo”, a propósito –por ejemplo– del amor, del odio o del deseo, encontramos una amplia ilustración de esta posición: no hay intersubjetividad posible, si entendemos por ésta no la mera relación con el otro, sino la relación de reconocimiento entre los sujetos. Por eso, Sartre polemiza en este punto con la noción hegeliana del espíritu, que incluye el conflicto pero también el momento de reconciliación posible entre las conciencias, porque con esa idea Hegel no se coloca en la perspectiva de una de las conciencias, sino en la de la totalidad que las envuelve y supera sus diferencias. Para Sartre, no hay totalidad sintética posible (como el espíritu de Hegel) que pueda integrar a la pluralidad de las conciencias, porque no es producida ni por el otro, ni por mí, ni por intermediario alguno. Se trataría más bien de una multiplicidad dada en una colección, o –como él dice– de una “totalidad quebrada” o “destotalizada”, pues aunque entre las conciencias hay una implicación y algo así como un proyecto de síntesis, ésta se quiebra en tanto no hay nada que funde su relación sino sólo una doble negación sin resultado positivo: yo niego en mí al otro y él me niega a mí en sí.

Sin embargo, la posición de Hegel debe entenderse sobre todo como un rechazo del subjetivismo que caracteriza a la filosofía del *cogito*, la cual prima la relación unívoca que va de mí –como *ego cogito*– al otro, sin superar nunca del todo la insularidad de las conciencias. En su lugar, Hegel se sitúa desde el principio en la relación recíproca: sólo puedo saber de mí como autoconciencia –capaz, por lo tanto, de objetivarme desde el principio– si soy otro en relación conmigo mismo, es decir, si me veo como otro, o a través del otro que, en realidad, siempre ha formado parte de mí, aunque esta verdad se muestre como resultado. La relación con el otro

92 *Ibid.*, p. 271.

93 *Ibid.*, p. 259.

está ya contenida en la unidad de la autoconciencia, de modo que esa reciprocidad originaria se funda en la comprensión del hombre en términos dialécticos como sujeto-objeto. Es decir, lo que hace Hegel es rechazar el carácter absoluto de la alteridad, pero no por la vía de reducirla a la unidad original e indiferenciada de un yo monádico, sino afirmando el significado dialéctico de esa reciprocidad. Pero la prometedora interpretación de Hegel es abandonada por la filosofía del *cogito*, tanto por la de Husserl como –según nos parece– también por la de Sartre.

Husserl ya había reconocido que el mundo tal y como se revela a la conciencia es intermonádico, pues sus estratos de significación, su riqueza y unidad no pueden entenderse sino sobre la base de que ha sido constituido por el prójimo y es así un mundo común y compartido. Y, en ese sentido, admitía que mi *ego* psico-físico no goza de ninguna prioridad sobre el *ego* psico-físico del prójimo, el cual además es necesario para constituirme como yo mundano. Pero su idea de un *ego* trascendental rompe con aquella reciprocidad y termina por fijar en él el origen último de todo sentido: ese *ego* se anticipa al mundo en cuanto condición trascendental del mismo y de todo yo mundano. Por eso, su teoría de la intersubjetividad es inferior a la de Hegel. Por su parte, Sartre critica el planteamiento de Husserl y pretende volver a la idea hegeliana de la reciprocidad entre las conciencias. Pues, para él, en efecto, el prójimo me define internamente en mi ser afectando a mi relación con el mundo y al sentido que presto a las cosas. Sin embargo, nos parece que Sartre, en primer lugar, no sostiene hasta el final el significado de la reciprocidad originaria en la relación con el otro, porque sigue, al igual que Husserl, atenazado por la filosofía del *cogito*, a partir de la cual el Para-sí es primariamente ante-sí, antes de ser para-otro⁹⁴; y, en segundo lugar –y de manera paradójica, una vez establecido lo anterior–, no supera el significado absoluto de la alteridad, puesto que el prójimo, aunque aparezca con posterioridad a la definición inmediata del Para-sí, una vez ha surgido se me impone como ajeno, irreductible e inconciliable conmigo. Por eso, a partir del planteamiento sartreano, la intersubjetividad no puede pensarse como *una* conciencia intersubjetiva, sino sólo -si acaso- como la vinculación a un mismo mundo por parte de las conciencias, mundo cuyo espesor contribuyen a conformar entre todas ellas dándose la espalda las unas a las otras.

En cualquier caso, nos parece que el problemático concepto de la intersubjetividad no debe entenderse ni como anterior ni como independiente de la socialidad, sino como un momento de ésta, la cual tiene además un componente objetivo irreductible. Porque la intersubjetividad en la que se hace descansar la

94 Entre las denominadas por Sartre “estructuras inmediatas del Para-sí” no se encuentra el ser-para-otro, que es lo que el prójimo me hace ser.

autoconciencia no es todavía por sí sola la realidad social, sino la relación entre los sujetos sin más. Para llegar a constituir la vida social es preciso que esa relación adquiera la forma endurecida que corresponde a la realidad objetiva de lo social, en los modos que la caracterizan, como son, por ejemplo, los ritos, las instituciones, las normas, las costumbres, etc., en las que aquellas relaciones intersubjetivas ya siempre han fraguado. La comprensión dialéctica de la unidad sujeto-objeto quiere decir en este caso que las relaciones intersubjetivas en sí mismas, por su propia inercia, siempre envuelven también una realidad objetiva con aliento propio, y, a la inversa, que en la objetividad social hay siempre un componente de subjetividad sin el cual aquélla es incomprendible en cuanto constructo humano. Por lo tanto, no hay una relación directa o no mediada entre los sujetos, de manera que la intersubjetividad, considerada al margen de la totalidad de la vida social objetiva de la que forma parte y a la que está subordinada, es una abstracción. No existe en abstracto una relación pura entre los sujetos, fuera de la totalidad social en que se hallan. Y, por esa razón, el reconocimiento intersubjetivo entre los individuos –como cualquier otra forma de relación entre ellos- depende de la forma objetiva de la sociedad.

Pero la filosofía del *cogito* abstrae esos dos momentos de la totalidad que conforman y por eso puede plantearse la pretensión de fundar la objetividad de la verdad, los valores, el lenguaje y los significados comunes en general (la objetividad del mundo común y compartido) a partir de la intersubjetividad como su condición trascendental. Eso conduce a Husserl a dificultades insolubles. Pero, en el caso de Sartre, y según el planteamiento de *El ser y la nada*, la cuestión es compleja. Una cosa es la realidad del objeto, que se hace presente como fenómeno a la conciencia, la cual se distingue de todo objeto. Otra cosa es la objetividad del Para-sí, que sólo aparece con la irrupción del prójimo. Y otra cosa es, finalmente, la objetividad del mundo cultural, compuesto de realidades (materiales o no) con un valor simbólico que se me impone: lo que en la *Crítica de la razón dialéctica* llamará lo “práctico-inerte”. Pues bien, una vez ha quedado excluida la posibilidad misma de una conciencia intersubjetiva, al menos en el sentido que se refiere al reconocimiento de una conciencia por otra, esa objetividad sólo puede entenderse como el resultado del conflicto permanente e insuperable entre las conciencias, cada una de las cuales trata de hacer hegemónico su propio proyecto. El resultado de esa interacción crea ese “afuera” común que escapa al control del Para-sí y que éste se encuentra ya siempre constituido con su espesor y opacidad característicos. A partir de ahí, el Para-sí –en la línea de lo que escribió Husserl sobre el yo monádico en la quinta parte de sus *Meditaciones cartesianas*- tratará de apropiarse de ese mundo común para revestirlo de un sentido que pueda incorporar a su propio proyecto individual.

En términos teóricos, no cabe ir más allá desde los supuestos de *El ser y la nada*. Serán la experiencia de la guerra y las vicisitudes sociales y políticas vividas por Sartre en los años que siguen a la publicación de su gran tratado de fenomenología, y no el desarrollo de los hilos teóricos de *El ser y la nada*, lo que promoverá en él un cambio de posición en la dirección de superar el exaltado subjetivismo individualista de aquel enfoque hacia una comprensión nueva de las relaciones intersubjetivas. Pero ello le obligará a abandonar el punto de vista de la fenomenología.

Bibliografía

1. ARAGÜÉS, Juan Manuel (coord.). *Volver a Sartre. 50 años después de "El ser y la nada"*. Mira Ed., Zaragoza, 1994, pp. 33-34.
2. SARTRE, Jean Paul. *La trascendencia del ego*. Traducción de Miguel García Baró). Ed. Síntesis, Madrid, 2003.
3. SARTRE Jean Paul. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.
4. SARTRE Jean Paul. *El ser y la nada*. Traducción de Juan Valmar. Alianza Ed., Madrid, 1984.
5. VERSTRAETEN, P. *Sartre et Hegel. Les Temps Modernes*, Paris, nº 539, junio de 1991.
6. VERDÚ, Amparo Ariño. "El problema de la alteridad en "L'être et le néant" y los "Cahiers pour une morale", en: ARAGÜÉS, Juan Manuel (coord.). *Volver a Sartre. 50 años después de "El ser y la nada"*. Mira Ed., Zaragoza, 1994.

El principio de la estética y su relación con el ser humano. Acerca de la dimensión antropológica de la Estética de Alexander Baumgarten*

The Aesthetic Principle and its relation to human beings.
On the anthropologic dimension of the Aesthetics of Alexander Baumgarten

Por: Julio del Valle

Proyecto de Investigación

La razón sensible. Una aproximación a los fundamentos de la Estética en

Alexander Baumgarten

Departamento de Humanidades

Sección de Filosofía

Director de Estudios de la Facultad de Estudios Generales, Letras

Pontificia Universidad Católica del Perú

Lima, Perú

jdelvalle@pucp.edu.pe

Fecha de recepción: 14 de febrero de 2008

Fecha de aceptación: 25 de abril de 2008

Resumen: *El artículo tiene como eje central la presentación del sentido original con el cual nace la Estética, como disciplina filosófica, de la mano de Alexander Baumgarten. Está dividido en tres partes: la primera con la finalidad de contextualizar históricamente el nacimiento de la Estética y su idea base es que la Ilustración es un movimiento de raíz europea con un cariz preeminentemente antropológico. La segunda parte se concentra en presentar y explicar los conceptos centrales de la Estética de Baumgarten, a saber: que ella es una reflexión acerca de lo particular en tanto particular. La tercera parte vincula la reflexión estética con la dimensión humana. La idea base de esta tercera parte, aquella que le da sentido a todo el artículo, es que la Estética de Baumgarten se dirige hacia la construcción de un ser humano completo, aquella persona que sabe integrar su razón y su sensibilidad, y encuentra en ello una feliz armonía. Tal ser humano será llamado el felix aestheticus.*

Palabras clave: *Ilustración, Estética, verdad estética o extensiva, analogía, felix aestheticus.*

Abstract: *The presentation of the original sense with which Aesthetics was born as a Philosophical Discipline, in Alexander Baumgarten's work, is the central axis of this article. It has three parts. First, with the aim of historically contextualizing the birth of Aesthetics, has as its basic idea that The Illustration is a movement with European roots and with a preeminent anthropological aspect. The second part focuses on*

* Este artículo es parte de una investigación que lleva por título: La razón sensible. Una aproximación a los fundamentos de la Estética en Alexander Baumgarten. La cual actualmente el autor realiza en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

presenting and explaining the central concepts of Baumgarten's Aesthetics, that is, that it is a reflection on the Particular as Particular. The third relates the Aesthetic Reflection with the Human Dimension. The basic idea of this third part, which gives sense to the whole article, is that Baumgarten's Aesthetic is directed to the Construction of a Complete Human Being, the person that knows how to integrate reason and sensibility, and finds in such integration a happy harmony. This human being will be called the felix aestheticus.

Key words: *Illustration, Aesthetics, Aesthetical or Extensive Truth, Analogy, felix aestheticus.*

Quiero comenzar este artículo explicando el título. Ello, porque un tal título nos lleva directamente a un momento histórico determinado. La palabra “principio” tiene el doble cariz tanto de inicio como de fundamento. Mi interés en la estética de Baumgarten, sin embargo, no es meramente histórico (algo completamente válido), sino que nace de una clara y profunda simpatía por una idea central suya y que considero no sólo fundamental estéticamente, sino muy pertinente de exponer, a saber, aquella del cultivo de la sensibilidad como parte inseparable de la humanidad.

El artículo lo divido en tres partes: la primera, breve y general, se concentrará en delinear los contornos de aquello que se llama “Ilustración”, mientras que la segunda, más focalizada en un tema especial, vinculará este recién perfilado espíritu ilustrado con el nacimiento de la reflexión estética, anclando este nacimiento, en su tercera parte, en el proyecto de hacer del ser humano una figura más completa.

Primera parte

Comencemos con lo anunciado con el término “Ilustración”. Distingamos, primero, entre el carácter que el estudioso le imprime a una época y la conciencia misma que en determinado momento se tiene, justamente, del momento en que se vive. Para el estudioso, la “ilustración” es un momento histórico determinado cuyo epicentro es el siglo XVIII. Para el ser humano de este siglo, el término “ilustración” fue de uso común recién a partir de la segunda mitad de siglo y representaba más un ideal que un momento determinado¹.

El ideal consistía en la clara apuesta por la luz de la razón y las expresiones de la época nos hablan de la “luz que brilla en la oscuridad de la sinrazón”, de “la niebla de la superstición”, de los prejuicios y de la inmadurez espiritual sobre la cual había que ejercer el imperio de la razón y del entendimiento. Nosotros, doscientos años después, abrigamos algunos sensatos recelos frente a este ideal. Nuestro contexto es

¹ Cf. Stollberg-Rilinger, B. *Europa im Jahrhundert der Aufklärung*. Reclam, Stuttgart, 2000; Ciafardone, R. *L'Illuminismo tedesco*. Loescher, Torino, 1983 (versión alemana bajo la revisión de Hinske, N. y Specht, R. Reclam, Stuttgart, 1990); Cassirer, E. *La filosofía de la Ilustración*. F.C.E., México, 1997.

distinto. El optimismo ilustrado en la buena luz del imperio de la razón se trastocó en una serie de impropiedades racionales: colonialismo cultural, ciega confianza en la razón técnica, soberbia científica, entre otras desdichas. Tantas, a veces, que nos olvidamos de lo que nos ha dejado, positivamente, la “ilustración”: la conciencia de los derechos humanos, la convicción de la autonomía del individuo, el postulado de la igualdad ante la ley y del estado neutral.

Para ellos, para los seres humanos de la segunda mitad del siglo XVII, que venían de sufrir una atroz guerra religiosa, aquel tipo de conflicto donde en nombre de una fe determinada reluce lo peor del ser humano, liberar a éste del entusiasmo fanático y darle el timón de las decisiones a la “fría” razón esclarecida y no a las pasiones religiosas era una preclara y motivadora urgencia.

Como uno puede darse cuenta, empleo con cierta frecuencia términos vinculados a la luz y a la claridad. La “Ilustración” es el imperio de la luz, metafórica y vitalmente. Se habla, así, en todas las lenguas europeas de la edad de la luz: “*Aufklärung*”, “*lumière*”, “*enlightenment*”, “iluminismo” e “ilustración”. Hay una poderosa convicción en que el destino humano se juega en el triunfo de la luz del entendimiento por sobre las tinieblas de la superstición y de la pasión (religiosa). Característica común es el optimismo en la facultad del sereno entendimiento racional humano. El avance en el entendimiento es lo que define al progreso humano, el cual, además, y he aquí su dimensión antropológica, es posible encontrar en este mundo y no en un hipotético más allá.

Kant la define de manera muy precisa en 1784 en un ensayo escrito para responder a la pregunta ¿Qué es la “Ilustración”?, como parte de un concurso auspiciado por la Academia de Ciencias de Berlín y por el periódico mensual *Berlinischen Monatschrift*. Define Kant la “Ilustración” como la salida del ser humano de su propia y culpable inmadurez, lo que implica el valor de conducir su entendimiento autónomamente.

Independientemente de las sabias y aún actuales palabras de Kant, el concurso de 1784 nos dice dos cosas: primero, que para fines del siglo XVIII no era del todo clara la noción de “Ilustración” (si así lo hubiera sido no habría habido concurso); segundo, que había un soporte material que hizo posible lo que desde nuestros ojos parece un definido momento de la humanidad.

Para nosotros puede haber un definido momento histórico llamado “Ilustración”, pero, históricamente, es muy difícil ponerle un comienzo a lo que llamamos “Ilustración”. Podemos ubicar su comienzo con el tratado que pone fin a la guerra de los 30 años en 1648 (la paz de Westphalia). Podemos también ir

un poco más adelante en el tiempo y hablar del comienzo de la “Ilustración” con el fin de la guerra civil en Inglaterra (*the glorious Revolution* de 1688/1689) y el establecimiento de la monarquía constitucional, o con la revocación del edicto de Nantes por parte de Luis XIV en 1685, que pone fin a la tolerancia religiosa y que obliga a salir de Francia a millares de protestantes, los cuales harán escuchar su voz de protesta desde el exilio.

Como ven, según sea el ángulo, es posible establecer uno u otro comienzo. Ergo, la “Ilustración” es un complejo espacio histórico con una característica común: la convicción de que el desarrollo y el progreso del ser humano deben ir de la mano con la luz de la razón, la cual va a orientar clara y decididamente este progreso. Tal característica común, sin embargo, se va a desarrollar en cada país con características distintas. En Francia va a tener el sesgo de la libertad frente a la represión absolutista; en Inglaterra el sesgo del desarrollo de la tolerancia civil y política, con el sano cultivo del “sentido común”; en Alemania asumirá la difícil tarea de sacar adelante un país de los escombros de una atroz guerra religiosa, lo que involucrará tanto una clara apuesta por desarrollar una nueva cultura de fe, como la convicción de que una abierta educación es la condición del progreso. Por “abierto” entiendo la expansión de la educación y la cultura a todos los ámbitos de la sociedad, lo que en un territorio marcado profundamente por la diferencia entre los estamentos sociales no será una tarea fácil.

Entonces, para fines del siglo XVIII lo que ha de entenderse por “Ilustración” aún no estaba clara y precisamente definido. Lo que sí estaba definido, sin embargo, eran las condiciones materiales para que el debate pudiera darse. Sin las condiciones materiales para la difusión del conocimiento, cualquier debate no alcanza a salir de los centros de producción de saber (en este caso las universidades). Lo que hace a esta época particular, de tal manera que pueda verse como un momento histórico determinado, es que la discusión pública fue muy intensa y ampliamente difundida.

El siglo XVIII es conocido por ser el siglo de la “Ilustración”, pero debemos decir, propiamente, que esta centuria ha sido llamada así debido a que fue el siglo donde el debate acerca del progreso de la humanidad a través de la luz de la razón se intensificó masivamente a través de la multiplicada aparición de un sinnúmero de revistas y periódicos, de academias, salones de discusión, asociaciones, sociedades y cofradías de libre pensadores. Sin esta red de debate no estaríamos hablando en este momento de “Ilustración”. Ambas cosas van de la mano: sin el común optimismo en el desarrollo y progreso del ser humano a través de la luz de su razón no se habría desatado este entusiasmo por la discusión, ni se habrían establecido las bases

materiales para el intercambio de opiniones; sin las condiciones materiales no se habría tenido un escenario tan amplio para la discusión, ni se habrían propagado con tanta rapidez las ideas más fructíferas y sugerentes.

Todo esto nos habla de una gran diversidad, de una gran efervecencia intelectual bajo el amparo de una idea regulativa común: lo mejor para la humanidad es no volver a verse ensombrecida por las tinieblas de la superstición y del entusiasmo fanático.

Como pueden comprender, propagar este ideal es una tarea muy ambiciosa y que tiene varias facetas. La tarea que asume Baumgarten dentro del marco del espíritu ilustrado que lo anima es ofrecer una imagen más completa del ser humano. El resultado de ese esfuerzo es el nacimiento de la Estética.

Segunda parte

Paso, entonces, a presentar al autor medular de este artículo y con él a presentar no sólo el comienzo histórico de la Estética como disciplina filosófica, sino también sus principios. Voy a comenzar, temática y provocativamente, con la segunda Meditación de René Descartes. Cito (extensamente):

Mi espíritu es un vagabundo que gusta de extraviarse y no puede aún tolerar el quedar mantenido en los justos límites de la verdad. Démosle, pues, otra vez, rienda suelta y, dejándole en libertad, permitámosle que considere los objetos que aparecen fuera, para que, retirándose luego despacio y a punto esa libertad, y deteniéndolo a considerar su ser y las cosas que en sí mismo encuentre, se deje, después, conducir y dirigir con más facilidad. // Consideremos, pues, ahora, las cosas que vulgarmente se tienen por más fáciles de conocer y pasan también por ser las más distintamente conocidas, a saber, los cuerpos que tocamos y vemos (...). Tomemos, por ejemplo, este pedazo de cera; acaba de salir de la colmena; no ha perdido aún la dulzura de la miel que contenía; conserva algo del olor de las flores, de que ha sido hecho; su color, su figura, su tamaño, son aparentes; es duro, frío, manejable y, si se le golpea, producirá un sonido. En fin, en él se encuentra todo lo que puede dar a conocer distintamente un cuerpo. Mas he aquí que, mientras estoy hablando, lo acercan al fuego; lo que quedaba de sabor se exhala, el olor se evapora, el color cambia, la figura se pierde, el tamaño aumenta, se hace líquido, se calienta, apenas si puede ya manejarse y, si lo golpeo, ya no dará sonido alguno. ¿Sigue siendo la misma cera después de tales cambios? Hay que confesar que sigue siendo la misma; nadie lo duda, nadie juzga de distinto modo. ¿Qué es, pues, lo que en este trozo de cera se conocía con tanta distinción? Ciertamente no puede ser nada de lo que he notado por medio de los sentidos, puesto que todas las cosas percibidas por el gusto, el olfato, la vista, el tacto y el oído han cambiado y, sin embargo, la misma cera permanece. Acaso sea lo que ahora pienso, a saber: que esa cera no era ni la dulzura de la miel, ni el agradable olor de las flores, ni la blancura, ni la figura, ni el sonido, sino sólo un cuerpo que poco antes me parecía

sensible bajo esas formas y ahora se hace sentir bajo otras. Pero, ¿qué es, hablando con precisión, lo que imagino cuando lo concibo de esta suerte? Considerémosle atentamente y, separando todas las cosas que no pertenecen a la cera, veamos lo que queda. No queda ciertamente más que algo extenso, flexible y mudable².

En la cita se encuentra, de manera negativa, aquello que interesará a la reflexión estética. El pedazo de cera que es, verdaderamente, para Descartes, no es aquel que huele y tiene una cierta forma; tampoco lo será la flor que pueda yo tener en este momento en la mano. El espíritu que se acerca a la cera no debe, si quiere conocer lo que la cera es verdaderamente, dejar vagar libremente su libertad de representación, aún si ésta se ajusta a lo que el pedazo de cera muestra en su particularidad. El pedazo de cera es, positivamente, una extensión sin olor, sin color ni sabor definido: es un algo extenso, flexible, mudable. Lo mismo será la flor que pueda yo en este tener agarrada de su tallo. El objeto particular es indiferente: puede ser una cera, una flor o un frasco de mermelada.

Conocemos las exigencias cartesianas; hemos aprendido a ver a través de su extensión matemática, universal y cuantificable, ajena a cualquier pedazo de cera particular. Sabemos a qué responde y qué implica. La cera que nos presenta no tiene rostro particular. Tal cera, sin embargo, no será aquella de la que estará hecha la vela que coloque frente a mí en mi escritorio para acompañar la escritura de artículos como éste; tampoco será, ni mucho menos, tal flor, aquella que entregará a la persona que amo. La vela que colocaré frente a mí tendrá un penetrante aroma, será de un color que me agrada y tendrá una forma definida; lo mismo la flor: la escogeré por su particularidad: por su olor, por su color, por la tersura de su tacto y por lo que me sugiere su forma. No digo ciertamente nada nuevo, sólo señalo que a la Estética le interesa otra cosa que la extensión cuantificable. A Descartes le interesa el conocimiento de la cosa extensa y no apela a los sentidos como fuente fundamental de conocimiento; la Estética nace como un intento de recuperar la particularidad sensible que ha sido sacrificada en aras de una cuantificación confiable, certera. No apela a la abstracción universal, sino a la sensibilidad particular. El sentido de tal propósito lo veremos a continuación con Baumgarten. El presupuesto que tal recuperación exige es la revalorización de la información sensible y la dignificación de la imaginación. Lo primero se dió a partir del empirismo, lo segundo fue un logro del siglo XVIII.

Asumo que estos dos logros son conocidos y no me detendré, por tanto, a explicarlos. Me concentraré, más bien, en el segundo de ellos y en su vínculo con

2 Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*, en: Obras escogidas. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1967.

el concepto central inicial de la reflexión estética, a saber, el de belleza. ¿Cómo vinculamos imaginación y belleza? Tal pregunta es insólita para nosotros. Antes del siglo XVIII también lo era hasta cierto punto, pero por diferentes razones. Para nosotros es insólita, pues asumimos que la belleza tiene que ver íntimamente con la imaginación creadora, principalmente la artística. Ahora bien, antes del siglo XVIII era una pregunta insólita, pues la belleza tenía que ver, por un lado, con una determinada ontología y, por el otro, con el respeto a la norma (era un asunto de producción, de técnica). Lo detallo un tanto más: El nacimiento de la estética entre los siglos XVII y XVIII es resultado, como dijimos, de la revalorización de la imaginación (tal era el presupuesto) y, agrego ahora, de la confluencia de dos tendencias ligadas a la creación: una que podríamos llamar Calística (de *kalós*, lo bello) y otra que podemos llamar Retórica³. La primera de ellas hunde sus raíces en la tradición platónica y tiene como telón de fondo un ideal metafísico de belleza; la segunda tiene su referente más lejano en Aristóteles y se nutre de la tradición retórica y del énfasis en la expresión y en la perfección formal. La primera de ellas se mantiene en la tradición occidental pasando desde Plotino a la escuela platónica de Florencia y de allí hasta los platónicos ingleses, para echar fecundas raíces en un seguidor de Locke llamado Alfred Ashley Cooper, Lord de Shaftesbury. La segunda de ellas se mantiene activa bajo el influjo de la retórica clásica y con ella del imperio de la norma y de la técnica, desde Horacio y Quintiliano hasta el clasicismo.

La trayectoria de la primera de estas fuentes es, hasta cierto punto, uniforme. La trayectoria de la segunda sigue el sinuoso camino de la historia de la retórica. A este, de por sí, ya sinuoso camino se le une un afluente más en el siglo XVII. Este afluente es el de la expresión sublime, que reaparece en el siglo XVII, exactamente en 1764 con la publicación de un viejo tratado de retórica con el nombre de *Peri hypsous* (*Acercas de lo sublime*), atribuido inicialmente, pero de manera equivocada a Longino, y de allí el nombre de Pseudo-Longino como autor del tratado⁴. La traducción y el estudio preliminar estuvo a cargo del francés Nicolas Boileau y la influencia de este tratado es medular para entender conceptos decisivos de la estética moderna, como lo son el de originalidad y genio.

3 Cf. Zelle, C. *Die doppelte Ästhetik der Moderne. Revision des Schönen von Boileau bis Nietzsche*. Weimar, Stuttgart, 1995.

4 Boileau, N. *De Sublimitate*, Paris, 1674. Las traducciones al inglés, al alemán y a otros idiomas europeos se sucedieron en un tiempo sorprendentemente rápido. Asombrosamente interesante es también que este doble rostro de la estética moderna se encuentra en un mismo autor. Nicolás Boileau es no sólo el traductor del *De sublimitate*, sino el autor del *Arte poético*, obra canónica del clasicismo y publicada también en 1674 (*L'Art Poétique*, Paris 1674. Cf. Boileau. *Satires, Épîtres, Art poétique*. Gallimard, Paris, 1985).

La pregunta sigue siendo, sin embargo: ¿cómo se vincula la imaginación creadora y la belleza con el nacimiento de la estética? La revolución cartesiana le cortó alas a todo aquello que no fuera cuantificable y demostrable *more geometrico*. Platón, Aristóteles (sobre todo) y la tradición clásica, especialmente literaria, fueron arrinconados en un lugar lejos de la luz de la ciencia. Por un lado, la verdad no exige belleza, sino certeza. Verdad y belleza comenzaron así un lento divorcio. Por otro lado, la retórica no es el tipo de disciplina que Descartes tiene en mente como parte del camino seguro de la ciencia⁵.

La belleza pierde, así, asidero metafísico y lugar epistemológico. Pierde pues, de esta manera, su asidero filosófico, pero eso no implica que desaparezca por completo como concepto. Volverá revitalizada de la mano del empirismo, ligada no a una determinada ontología, sino a la representación de la experiencia sensible y acompañada de las emociones que despierta la imaginación en las figuras, en las imágenes que crea cuando reproduce aquello que ha sido percibido por los sentidos. Así, belleza e imaginación empezarán a estar ligadas, y se comenzará a tomar en cuenta la capacidad creativa de la imaginación para despertar emociones, en la medida en que puede crear imágenes vivas y vitales. Autores como Shaftesbury, Hutcheson y Addison discutirán con fervor la importancia no sólo epistemológica, sino también pedagógica y moral de la imaginación⁶. Lo interesante de ello, para nosotros, es el desplazamiento que se da de la belleza metafísica hacia la belleza sensible y cómo lentamente se unen percepción sensible, imaginación y belleza.

La importancia que se le va dando a las sensaciones y a las emociones a ellas ligadas es el gran logro de la tradición empirista. La imaginación despierta emociones, aviva las pasiones y esto no implica decadencia humana, sino que es parte de la adquisición de conocimientos y de una propedéutica moral. Es parte de ésta pues la imaginación creadora que a través, por ejemplo, de la literatura y de las artes visuales, puede moldear para bien las pasiones, las emociones y la sensibilidad despertada por la imaginación. Moldear la sensibilidad es un asunto social y político, es un asunto educativo. De allí que a partir del siglo XVIII adquiera

5 Cf. Descartes, R. *Discurso del método*, primera parte. Trad. de Risieri Frondizi. Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 71 ss.

6 Vide. sobre todo: Shaftesbury. *A Letter concerning Enthusiasm*, en: *Characteristics of Man, Manners, Opinions, Times*, publicado por primera vez en 1711; Hutcheson, F. *An Inquiry concerning Beauty, Order, Harmony, and Design*, 1725; y Addison, J. *On the Pleasures of Imagination*, 1712. El período que va entre el texto de Addison, aparecido en la influyente revista *The Spectator*, y la publicación de Alexander Gerard *Essay on Genius* (1774) es el periodo donde se da el cambio en la valorización de la imaginación.

cada vez más importancia el concepto de gusto⁷. El buen gusto implica el buen, adecuado disfrute de la imaginación. Se trata de una sensibilidad bien encaminada. Para los ingleses ése será un tema cada vez más importante de discusión. Pero no sólo para ellos, su influencia se expande al suelo continental europeo; primero a Francia y Suiza y de allí pasa a Alemania⁸.

Paso entonces a Alexander Baumgarten y con él a exponer las ideas principales ligadas a la segunda parte de este artículo. Las obras referenciales de Baumgarten sobre Estética son dos: su texto de habilitación para la cátedra llamado *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (*Reflexiones filosóficas en torno al poema*) publicado en 1735⁹ y su obra sistemática inacabada, aquella que le da el nombre a esta nueva disciplina, es decir: la *Aesthetica*, publicada parcialmente en 1750 y en 1758¹⁰. En esta obra inacabada desarrolla Baumgarten sistemáticamente lo que había trabajado en sus clases magistrales¹¹ siendo profesor en Halle y luego en Frankfurt en el Oder.

Baumgarten estaba al tanto de la discusión acerca de la imaginación y del gusto y tenía un buen conocimiento del estado de la cuestión en asuntos artísticos y retóricos (el primero de los textos antes mencionados se puede leer, incluso, en clave horaciana). El suelo sobre el cual se asienta su espíritu sistemático es continental y racionalista, según el derrotero de la filosofía de Leibniz y Wolff.

7 Cf. Gadamer, H-G. *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1988, p. 66 ss.

8 Vide. Dubos, Jean Baptiste. *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture, 1719*; Gottsched, Johann Christoph. *Versuch einer Critischen Dichtkunst vor die Deutschen, 1730*; y los suizos Bodmer, Johann Jacob y Breitinger, Johann Jacob. *Kritische Abhandlung von der Natur, den Absichten und den Gebrauch der Gleichnisse, 1740*.

9 Baumgarten, Alexander. *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*. Halle 1735. (Hay traducción alemana: Baumgarten, Alexander. *Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1983; y desde hace algunos años tenemos una buena traducción al español, gracias a Vicente Jarque Soraino y Catalina Terrasa Montaner (Baumgarten, Alexander. “Reflexiones filosóficas en torno al poema”, en: *Belleza y verdad: sobre la estética entre la Ilustración y el Romanticismo*. Alba, Barcelona, 1999).

10 Una impresión fascimular del texto completo apareció entre los años 1961 a 1968 (Baumgarten, Alexander. *Aesthetica*. Georg Olms, Hildesheim, 1970). Extractos de la obra han sido publicados por la editorial Meiner en 1983 (Baumgarten, Alexander. *Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der “Aesthetica”*, versión bilingüe en latín y alemán a cargo de Hans Rudolph Schweizer. Meiner, Hamburg, 1988). La edición completa ha aparecido el año pasado en la misma editorial (Baumgarten, Alexander. *Ästhetik*. Meiner, Hamburgo, 2007).

11 El contenido de estas clases magistrales se conserva en una edición publicada en 1907. Vide. Baumgarten, Alexander. „Kollegium über die Ästhetik: Kollegnachschrift aus SS 1750 oder WS 1750/51“, en: Poppe, B. *Alexander Baumgarten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehung zu Kant*. Diss. Münster, 1907, pp. 61-258. Otras dos publicaciones donde se hayan contenidas también reflexiones sobre arte son: *Philosophischen Briefen des Aletheophilus* (Leipzig 1741) y *Sciagraphia encyclopaediae philosophicae* (1741).

Leibniz introduce una nueva concepción de sustancia. A diferencia de Descartes y de la separación entre *res cogitans* y *res extensa*, que implica al mismo tiempo una separación entre el entendimiento y la sensibilidad, Leibniz encuentra que hay solamente una diferencia de grado entre las distintas formas de conocimiento. Tal concepción señala, a su vez, que en la medida en que no hay separación radical entre ellas, lo que hay es un principio de continuidad, desde las más simples sensaciones, oscuras, confusas (*les petites perceptions*), hasta las intuiciones claras y distintas de la ciencia. Ello conlleva dos cosas importantes para nuestros fines en este artículo: primero, la distinción entre tres clases de percepciones: 1) las oscuras, en las cuales no es posible establecer diferencias (*cognitio obscura*), 2) las claras, pero imprecisas o confusas (*cognitio clara et confusa*) y 3) las percepciones científicas, las cuales son claras y distintas (*clara et distincta*). Segundo, la separación gradual entre conocimientos superiores (*gnoseologia superior*) y conocimientos inferiores (*gnoseologia inferior*). Los primeros dedicados al trabajo con las nociones abstractas y generales; los segundos concentrados en el análisis de la sensibilidad.

Baumgarten se sirve de esta distinción para ubicar el tipo de conocimiento presente en esta nueva disciplina, que él llama Estética. El nombre “Estética” aparece por primera vez en las *Reflexiones filosóficas en torno al poema* y es presentado de la siguiente manera: es resultado de la diferencia entre los conceptos de νοητά y αισθητά (parágrafo 116). El primero es asunto de la Lógica y el segundo debe ser asunto de una επιστήμη αισθητική (una ciencia de la percepción sensible). La Estética, para Baumgarten, tiene que ver, pues, con los conocimientos que recibimos a través de la percepción sensible y que tienen una naturaleza clara, pero imprecisa. Veamos. En los párrafos 13 a 18 de las *Reflexiones* mantiene Baumgarten la terminología leibniziana y discrimina las representaciones estéticas de la siguiente manera: la representación sensible se divide en *obscura* y *clara* (la primera no permite ni reconocer ni diferenciar; la segunda permite reconocer y diferenciar); la representación *clara* se divide a su vez en *distincta* y en *confusa* o *extensive clarior*. La primera de ellas es objeto de la *noesis*, manteniendo la distinción del párrafo anterior; la segunda es objeto de la representación *aisthetica*.

Lo importante aquí, a mi juicio, es que, a diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, Baumgarten no establece una jerarquía peyorativa construida exclusivamente desde la distinción conceptual. La distinción relevante es entre oscuridad y claridad. La Lógica se construye según la claridad distinta; la Estética, según la claridad confusa. Significa esto lo siguiente: la distinción es conceptual (ergo universal y general), la representación sensible es particular y asociativa. *Confusa* significa esto estrictamente: es una representación “no distinta”. Desde

el punto de vista cartesiano, la confusión es una debilidad no sólo epistemológica, sino también ontológica. Sin embargo, la representación sensible no necesita ser distinta, pues, a pesar de reconocer algo como algo, porque es clara, no exige en todos los casos subsumir ese algo bajo un concepto general. La relación que se establece, sensiblemente, no es entre un objeto y su generalidad, sino entre la representación de un objeto y la significación de su particularidad. Eso me parece valioso y pertinente.

Su interés por este tipo de representaciones tiene un doble origen: necesidad sistemática y convicción personal. La necesidad sistemática aparece cuando se da cuenta que el sistema desarrollado por Wolff carece, debido a su prejuicio racionalista, de una adecuada teoría del conocimiento sensible¹². La convicción personal se remite al interés de Baumgarten por la poesía y la literatura en general. Esta convicción personal la expresa en el prólogo a sus *Reflexiones*: “Desde aquel momento [se refiere al comienzo de la adolescencia] (...) [en que] comencé a ser educado para las Humanidades (...) no transcurrió prácticamente para mí ningún día sin la lectura de un texto poético”¹³. Aunque señala poco después que con el tiempo tuvo que dedicarse al estudio de disciplinas más serias, nunca perdió la convicción de que “la filosofía y el arte de escribir un poema, consideradas a menudo disciplinas muy distantes, están en verdad unidas en un muy amistoso matrimonio”¹⁴. Aquí, vale la pena precisar, el matrimonio es, en realidad, doble: la filosofía y el arte están unidas porque ambas están unidas con el mundo. Ambas, desde distintas perspectivas, dan cuenta de lo que hay. Así, se entiende mejor que, para Baumgarten, la sensibilidad poética (en el sentido extenso de la palabra, a saber, creativo) nos ayuda a completar el universo del saber. ¿De qué manera? La complementación del conocimiento adquirido por las ciencias y la filosofía se da a través de algunos recursos artísticos, señala, como la descripción y el símbolo. Ambos expresan un tipo de verdad distinta a la de la Lógica y que es llamada

12 Es clara, a mi parecer, la pretensión correctiva respecto a la *Psychologia empirica* de Wolff cuando Baumgarten abandona la jerarquía wolffiana y se refiere a una independiente facultad cognoscitiva inferior, y cuando aumenta las características que corresponden con esta nueva facultad cognoscitiva. Con Wolff esta comprendía: *sensus, imaginatio, facultas fingendi y memoria*; Baumgarten coloca la *phantasia* en vez de la *imaginatio* y agrega: *perspicacia, praevision, iudicium, praesagitio y facultas characteristic*. Cf. Schweizer, notas a la traducción alemana de algunos pasajes de la *Aesthetica*, *Óp.cit.*, p. 207.

13 “Seit jener Zeit [seit Beginn des Knabenalters], als ich begann, mich den humanistischen Studien zu widmen, [...] verging mir kaum ein Tag ohne Gedicht,., *Meditationes*, *Óp.cit.*, p.3.

14 “daß die Philosophie und die Wissenschaft von Gedichtemachen, die man oft für äußerst auseinandergelegen hält, in Wahrheit in einer sehr freundschaftlichen Ehegemeinschaft miteinander verbunden sind,., *Ibid.*, p.5.

“verdad poética”. La verdad lógica es descrita, coherentemente con lo expresado líneas arriba, como una verdad universal e intensiva (pues distingue y divide); la verdad poética es descrita como extensiva (dado que ensambla, asocia, acumula y por eso es confusa).

En la descripción científica la palabra funciona, para Baumgarten, como un signo conceptual, cuyo contenido está orientado a ofrecer un significado claro, distinto y abstracto. En el lenguaje artístico lo que interesa es la fuerza expresiva y la riqueza de la descripción. No apunta a una universalidad abstracta, sino a una intuición concreta y vital. El sentido y la importancia de esta nueva disciplina radican para Baumgarten en su intención compensatoria. Las verdades poéticas son una fuente de significados y sentidos. Significados y sentidos que no se refieren a la totalidad, sino que nos acercan a la particularidad, a lo individual. Es una compensación, pues recupera aquello que la búsqueda conceptual (universal y abstracta) deja de lado. Completa la imagen del ser humano, pues nos dice que el ser humano no sólo es un sujeto racional, sino también un sujeto sensible. La Estética, pues, la incorpora Baumgarten al sistema filosófico para ofrecer una imagen más completa, más acabada, del ser humano.

Hemos hablado de imaginación y hemos hablado de verdades estéticas: construyamos entonces dos ejemplos que nos puedan ayudar aún más a entender lo que se tiene en mente. Sigamos con los ejemplos de la naturaleza, para no apoyar la asociación casi exclusiva entre la Estética y el arte. Imaginemos un atardecer, algo que todos hemos visto. La verdad lógica nos mostrará la generalidad geográfica y meteorológica; nos explicará, estemos donde estemos, las condiciones que permiten la visión de una puesta de sol. No importa dónde estemos ni importa quién sea la persona que esté en ese momento con la vista puesta en el horizonte. La generalidad del juicio lógico muestra así su alcance, pero también sus límites. Su alcance y fortaleza nos es de sobra conocido (nos permite entender el hecho, el fenómeno dentro de una cadena causal); su limitación se encuentra, sin embargo, en la fría anonimidad. No me dice nada del momento ni de su significado para mí. No tiene por qué hacerlo, pues es una explicación general. En la experiencia estética el naranja, rosado y violeta de los tonos del atardecer de la ciudad donde vivo es una experiencia personal e intransferible, una que nos acerca sentimental, sensible y cognitivamente a ese pedazo de tierra donde estoy parado. La comprensión que tengo del mundo me permite ubicar el fenómeno, pero esas pinceladas de suaves colores me identifican completamente con algo para mí significativo.

Sigamos con el segundo ejemplo. Dejemos la naturaleza y veamos, esta vez, el arte. Traigamos a la memoria (una cualidad intelectual muy importante

para la Estética, además de la sensibilidad) un cuadro que probablemente todos hayamos visto, el *Guernica* de Picasso. La generalidad lógica, abstracta, podrá disertar sobre la guerra y explicar los horrores de ésta. Podrá colocar ejemplos y encontrar casos modélicos. Todo ello es válido, pertinente, interesante, necesario para entender aquel fenómeno humano. Después de la lectura de una explicación cultural, sociológica o histórica de la guerra, podré muy probablemente entender algunos resortes básicos para comprender un conflicto o, incluso, si tuviera una convicción positiva, la matriz de todo conflicto. El cuadro de Picasso se nos enfrenta de manera distinta. En América Latina muchos hemos visto algo parecido, hemos tenido, muchos de nosotros, la experiencia cercana de un conflicto armado, y tenemos magníficos y valientes textos explicativos. Concentrémonos ahora, no olvidando ni la explicación ni la experiencia que tenemos todos acumulada, cómo en el cuadro que he escogido como referencia el pintor limita su paleta solamente a los tonos negros, grises y blancos; miren la simplicidad grotesca de las formas, perciban el movimiento, la angustia y desesperación en los cuerpos. El cuadro de Picasso, a mí, me confronta directamente con viejos recuerdos, me agrade y espanta; me hace sentir otra vez la brutalidad y el llanto; convoca mi misericordia y apela directamente a mi sensibilidad para convocar nuevamente a mi conciencia viejos fantasmas y hacer lo posible para que algo así no vuelva a pasar. Veo con él, claramente, lo que significa el horror de la guerra.

No se trata, dice Baumgarten, de favorecer o privilegiar uno de estos dos tipos de verdades. Se trata solamente de mostrar el carácter y reconocer el valor de esta otra forma de experiencia del mundo. Esta otra forma de experiencia del mundo tiene que ver con la experiencia estética. No busca tal experiencia alcanzar ninguna trascendencia ni revelar el origen del ser. La experiencia estética se detiene ante la presencia particular, propia y vital. A lo largo de la historia de la cultura occidental ha sido el arte mayormente quien ha transmitido tal clase de experiencia. He allí el vínculo claro para Baumgarten entre imaginación creadora, verdad poética y arte. De allí también la fijación teórica entre Estética y Arte.

Ahora bien, en tanto *cognitio sensitiva* lo que demanda la Estética es una *dispositio naturalis ad perspicaciam*. La *perspicacia* es la facultad intelectual que nos permite tener aquella fina sensibilidad para los detalles y para la asociación con otros detalles, aquella que puede formarse una imagen rica, plástica y extensa de aquello que ha llamado nuestra atención (tal como nos lo muestra una pintura o un poema).

En el poema o en la pintura tal *perspicacia* se muestra a través de la analogía¹⁵, que es la cualidad cognoscitiva estética fundamental para Baumgarten. La analogía es para la Estética lo que la razón es para la Lógica (la Lógica es así presentada como un *ars rationis*). De allí que se defina a la Estética como un *ars analogi rationis*. Para Baumgarten, la Lógica, en tanto doctrina del pensamiento, ha cumplido ya con su misión (piensen en el monumental esfuerzo sistemático de Wolff); la Estética debe ahora hacer lo mismo en relación con la sensibilidad. Debe desarrollar los mecanismos para estimular la sensibilidad, de tal manera que ésta sea capaz de formarse una imagen completa (es decir, rica en detalles y sugerente) de la relación entre las cosas. La mejor expresión de tales imágenes completas se da, como señalamos, en el arte. De allí que también sea descrita la Estética como Ciencia de las Bellas Artes.

La belleza de la experiencia estética es descrita como perfección del conocimiento sensible. Por perfección se entiende la armonía de los elementos en una multiplicidad¹⁶. Hay armonía cuando a pesar de la multiplicidad se alcanza a percibir unidad en la representación. La representación de la unidad en la diversidad ciertamente no es alcanzada por la sensibilidad, sino por el intelecto. El intelecto no interviene acá, sin embargo, como interviene en la Lógica. Lo que busca es un consenso entre los elementos como principio unificador. Tal consenso es descrito como una relación feliz entre los pensamientos involucrados (convergencia hacia un elemento unificador).

La *perspicacia*, como responsable de activar la sensibilidad y el intelecto asociativo requieren, pues, de una mirada atenta y abierta a los detalles; una mirada fina y aguda, concentrada, como si fuera una cierta luz. No sería la luz cartesiana, ni el sol platónico, un sol de mediodía. Sería, más bien, un claroscuro a la manera de un magnífico cuadro del Greco, llamado “El soplón” (Nápoles, Museo Nacional de Capodimonte), donde, bajo una luz centrada solamente en el personaje principal, dejando en completa oscuridad todo el alrededor, un niño, concentrada la mirada en el objeto particular delante, sopla lo que parece ser un trozo de madera, un ascua, más precisamente, para con ella encender una vela. Tal luz es llamada por Baumgarten *lux aethetica*.

15 La analogía racional se describe en los §§ 640, 647 de la *Metaphysica* de Baumgarten, en la parte llamada *Psychologia Empirica = Metaphysica*, Pars III y en la *Aesthetica*, Prolegomena §1. Está constituida por las siguientes facultades del alma: 1. *ingenium sensitivum*, 2. *acumen sensitivum*, 3. *memoria sensitiva*, 4. *facultas fingendi* (talento poético) 5. *judicium sensitivum et sensuum*, 6. *expectatio casuum similium o praevisio*, 7. *facultas characteristic sensitiva*. Cf. Franke, U. „Analogon rationis“, en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, *Op. cit.*, tomo 1.

16 *Metaphysika* § 94.

La explicación del concepto de *lux aesthetica* ocupa dos tercios de la segunda parte de la *Aesthetica*, aquella publicada en 1758, desde los párrafos 614 hasta 828. Es, luego de la riqueza, de la extensión y de la verdad, el cuarto elemento constitutivo del espíritu estético. Su importancia está íntimamente vinculada con el tipo de claridad de la experiencia estética y con la relación que a través de ella se establece con los objetos particulares. Se trata, como ya sabemos, de una experiencia distinta a la que nos ofrece la lógica. Aquí, la claridad de la experiencia estética no se mide por la pureza de la distinción, sino por su extensión, es decir, por la riqueza y la vitalidad con la cual es mostrado el particular que es objeto de nuestra atención sensible. Mientras más extensa sea la representación sensible, mayor grado de claridad estética obtiene el objeto, dado que se dispone de una mayor cantidad de elementos para identificarlo en su particularidad¹⁷. Si regresamos al cuadro de Doménikos, la extensión de la luz creada, y que incide de manera distinta en la camisa, en el rostro y en las manos del muchacho, depende de la intensidad del soplo sobre la llama. Podemos hacer extensiva la imagen al ser humano: de la intensidad de su disposición estética dependerá la riqueza y la claridad de su relación con el mundo.

Llegamos así al final de la segunda parte de este texto. La Estética, en tanto disciplina filosófica, es obra de Alexander Baumgarten. Es definida como ciencia del conocimiento sensible y como arte del pensamiento bello (*ars pulcre cogitandi*). Como ciencia del conocimiento sensible y como arte del pensamiento bello permite la Estética, según Baumgarten, completar el universo del saber. Estimula el pensamiento y enriquece la sensibilidad. Pero no sólo eso, la Estética permite a su vez completar la imagen del ser humano. El *felix aestheticus*¹⁸ será aquella persona que alcanza tal equilibrio, tal feliz relación, entre sus capacidades cognitivas y su sensibilidad.

La tercera parte se concentrará, entonces, finalmente, en la presentación y el examen del vínculo entre la Estética y el ser humano.

Tercera parte

Es conocido aquel pasaje del *Fausto* de Goethe donde Mefistófeles describe el trabajo académico como un telar de conceptos. La descripción es espléndidamente

17 Cf. Groß, S. *Felix Aestheticus. Die Ästhetik als Lehre vom Menschen. Zum 250. Jahrestag des Erscheinens von Alexander Gottlieb Baumgartens «Aesthetica»*. Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, pp. 131ss.

18 *Aesthetica* §§ 28-77.

irónica y nos muestra corrosivamente la falta de vida (de espíritu, se dice allí literalmente), la sequedad vital, mejor dicho, del trabajo académico de gabinete; frente a él, más allá de la ventana del cuarto de estudio está una fresca tarde de verano, y con ella la bella lozanía de los jóvenes, la ligera alegría de la calle y la frescura de lo inesperado. En la calle está la vida, mientras Fausto cruje entre rancios muebles y empolvados libros. Se trata de una oposición entre dos modelos de vida: una que la exalta y otra que la empalidece. Tal descripción es tópica en la época¹⁹ y es la antesala de la que se sirve Goethe para contar la historia del precio que va a pagar Fausto por devolverle vida a sus fatigados miembros. A mí me sirve para diferenciar al Fausto de Goethe del *felix aestheticus* de Baumgarten.

El Fausto de Goethe contrapone como rivales a los sentidos, los placeres y las pasiones con la razón calculadora, analítica y determinante. Mefistófeles, disfrazado de profesor, busca deshacerse de la inoportuna visita de un estudiante que le pregunta por el camino del saber acerca de la ciencia y de la vida, mientras Fausto se prepara para salir al mundo con la esperanza de gozar de la vida. El *felix aestheticus* de Baumgarten no subraya la oposición entre el estudio y la vida, sino la complementación que podría y debería haber entre lo general y lo particular, entre el análisis y la sensibilidad, entre la verdad lógica determinante y la verdad estética o poética.

Lo interesante para mí de la estética de Baumgarten es que justamente no ofrece una imagen del ser humano sobredimensionada en alguna de sus partes, sea esta la racional o la sensible, la espiritual o la instintiva, sino que apuesta por la armonía y la complementación entre todos los diferentes aspectos que constituyen

19 Se trata del estereotipo del *Logicus*, del académico de gabinete, sombrío y triste personaje en comparación con el *Aestheticus*, según, por ejemplo, la descripción de G.F. Meier, discípulo de Baumgarten y quien difundió (hasta deformarla, a mi juicio) con mucho éxito la diferencia estética. Cf. Meier, G. F. *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, Band 1, Georg Olms Verlag, Halle 1748, §5. En Goethe desaparece la contraposición con el esteta y se impregna irónicamente con acentos románticos la contraposición entre el *Logicus* y la persona vital (“Grau, teurer Freund, ist alle Theorie/ Und Grün des Lebens goldner Baum”). “Gris es, caro amigo, toda teoría, y verde es el dorado árbol de la vida”, va a decir Mefistófeles al final de esta escena. Cf. Vv. 2038-2039). La razón de ello es que entre Meier y Goethe media la difusión social y cultural de la estética en Alemania, la cual fue vasta y muy distinta a la anunciada por Baumgarten. A principios del siglo XIX se quejaba Jean Paul de la moda estética (“Von nichts wimmeln unsere Zeit so sehr als von Ästhetiker”. “Nada pulula en mayor cantidad en nuestra época que estetas”. Cf. Richter, J. P.F. *Vorschule der Aesthetik*. Meiner, Hamburgo, p. 22). Poco a poco el esteta, hasta fines del siglo XVIII, fue adquiriendo aquel rasgo que hasta cierto punto aún lo acompaña socialmente ahora; aquel personaje harto sensible, con un matiz frívolo y superficial. Cf. Scholz, G. *Schöner Geist, Schönheit. Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 3, columnas 1385-1387. Schwabe & Co., Basilea, 1974.

a esta criatura compleja y heterogénea que es el ser humano. La *Aesthetica* consiste medularmente en una reflexión acerca de los alcances y del sentido de la capacidad poética, representativa y significativa, del ser humano. Se nutre de la tradición retórica y poetológica de occidente (tan exhaustivamente, a veces, que se puede pensar que se trata meramente de una ampliación crítica con fines filosóficos de la *Epístola a los Pisones* de Horacio o de la *Institutio oratoria* de Quintiliano) con la finalidad de dar cuenta de una relación distinta entre el ser humano y el mundo. Para conseguir ello requiere, coherentemente, de presentar a un ser humano distinto.

Debido a la exigencia de certeza, de claridad, de determinación fundamental y definitiva de una cierta esencia, la tradición occidental ha tendido a escindir al ser humano y ha convertido, según sea la intención determinante, la parte en el todo. Lo común a todas estas pretensiones de determinación de la esencia humana es la premisa de que una pregunta verdadera exige una respuesta verdadera, sino no se trataría de una correcta pregunta. Lo común, pues, a todas estas pretensiones es la intención discriminadora de aquello que es lo propiamente humano. En relación con el ser humano, la consecuencia de esta pretensión discriminadora es su desgarramiento teórico; la consecuencia práctica de ello es el desplazamiento de la imagen del ser humano hacia aquella característica privilegiada y el consecuente olvido o negación de todo aquello con no va de la mano con la discriminación lograda. Así, por ejemplo, el ser humano ha sido visto, bajo influencia platónico-cristiana, como un alma perfectible y con pretensiones de semejanza con la divinidad. Desde esta pretensión, coherentemente, se ha tendido, según los matices que cada época le otorga, a desplazar, ocultar, negar o reprimir la dimensión corporal, intuitiva sensiblemente, imaginativa o sensual del ser humano.

Desde el punto de vista más cercano académicamente a Baumgarten, el racionalismo, se considera que el entendimiento constituye la característica determinante, distintiva, del ser humano. El signo de la época le agrega la determinación del concepto de entendimiento y de ello resulta una definición estricta del mismo en sentido matemático-cartesiano. Por otro lado, no será ajeno Baumgarten ni a la perspectiva empirista ni a su correlato sensualista, para las cuales el entendimiento no es sino un reflejo de los sentidos. Para estos, coherentemente, la capacidad sensible representa la determinación primera del ser humano. Para seguir con los -ismos, la controversia entre pietistas y wolffianos le agrega a la disputa un áspero tono de exclusión: de su *alma mater*, la Universidad de Halle, serán expulsados, bajo batuta pietista y protección estatal todos los seguidores de Wolff, baja la acusación de perversores del sano (y correcto) sentido del saber. Nada nuevo, ni lamentablemente olvidado, en verdad.

Para Baumgarten, espíritu ilustrado, como ya se señaló, es claro que la racionalidad es un componente medular de la humanidad; lo diferente suyo es la duda respecto a que esta racionalidad constituya enteramente lo humano, menos aún la racionalidad entendida desde el entendimiento determinante. El ser humano, para él, no es una unidad racional. Hay una unidad metafísica de fondo (un principio de unidad detrás de la multiplicidad), pero no concibe al ser humano desde la incuestionable jerarquía de las facultades racionales superiores, como se decía entonces. Está él suficientemente al tanto de la diversidad humana, de la tensión entre la pasión y la razón, entre la percepción sensible y la determinación intelectual, de la ira ciega, del fanatismo, de la violencia de los afectos, del sesgo, del optimismo y buena voluntad que dirigen las acciones de los seres humanos, que no le resulta convincente determinar exclusivamente al ser humano desde la razón²⁰.

La imagen del ser humano que se desprende de su *Aesthetica* va de la mano, más bien, con la diferencia y la complementación que establece entre la verdad lógica y la verdad estética. Si recogemos lo visto en la segunda parte de este texto y asumimos la verdad como el dar cuenta de lo que es, entonces lo que es puede ser visto tanto desde la universalidad conceptual abstracta como desde la particularidad significativa concreta. La verdad lógica se define, así, desde la correcta distinción conceptual que se adquiere por el entendimiento determinante; la verdad estética se define desde la claridad y riqueza de la presencia significativa individual que se adquiere por el conocimiento analógico sensible. La primera se conforma de géneros y especies, la segunda de individuos o singulares. A la primera le corresponde determinar la verdad y despejar la falsedad, a la segunda le corresponde establecer una escala entre los grados de verdad, desde lo más oscuro hasta lo más claro. Para la primera, los criterios de claridad y distinción son determinantes para su corrección formal; para la segunda la riqueza de la claridad estética constituye su “perfección material” (*materiale Vollkommenheit*, §558). La primera es objetiva en su generalidad; la segunda es subjetiva en su apreciación.

20 En un significativo párrafo, responde a aquellos que piensan que no es digno de la ciencia ocuparse de la sensibilidad y de la imaginación, señalando que el filósofo es un hombre entre otros hombres y que no es bueno pensar que una parte tan importante de la cognición humana no esté a la altura de la dignidad humana. Cf. *Aesthetica*, §6: “Obici posset nostrae scientiae indigna philosophis et infra horiyontem eorum esse posita sensitiva, phantasmata, fabulas, affectuum perturbationes e.c. Resp. a) philosophus homo est inter homines neque bene tantam humanae cognitionis partem alienam a se putat...” (Unserer Wissenschaft könnte weiter entgegengehalten werden: sinnliche Empfindungen, Einbildungen, Erdichtungen alle die Wirnisse der Gefühle und Leidenschaften seien eines Philosophen unwürdig und lägen unter seinem Horizont. Meine Antwort: a) Der Philosoph ist ein Mensch unter andern Menschen, und es ist nicht gut, wenn er glaubt, ein so bedeutender Teil der menschlichen Erkenntnis vertrage sich nicht mit seiner Würde.

Dado, sin embargo, que la claridad y distinción de la corrección formal sólo se alcanza a costa de la “perfección material”, como hemos visto paradigmáticamente según el ejemplo del pedazo de cera, Baumgarten propone compensar esta pérdida a través de la experiencia estética y para ello propone una nueva manera de responder a las exigencias del conocimiento. Estéticamente, la exigencia de una respuesta absoluta y definitiva no tiene mayor peso, tampoco lo tiene la búsqueda de soluciones satisfactorias a problemas cotidianos. Dado que ni la determinación ni la distinción ni la utilidad práctica constituyen su norte, entonces no constituye la Estética una opción relativista. Lo que se encuentra estéticamente, en Baumgarten, más bien, es, según la perspectiva individual y el juego de luces y sombras que la acompañan, una apuesta por la posibilidad de una pluralidad de respuestas; el riesgo aquí es otro: el capricho, la frívola arbitrariedad (la cual se paga con el silencio que acompaña su escasa significatividad).

A tal compensación aspira la imagen del ser humano que propone Baumgarten. El *felix aestheticus* vive en medio de la tensión entre la uniformización de las exigencias orientadoras del entendimiento y la disolución en la particularidad de las pulsiones de la sensibilidad; busca en medio de tal tensión de establecer una fructífera relación entre ambos, de tal manera que la orientación en el mundo no sea anestésica en relación con los particulares, sino significativa. Dar sentido a las cosas implica no solamente enlazarlas con una totalidad y, mayormente, una finalidad, sino también sentirlas. Un tal ser busca completar, por ejemplo, el asombro ante la belleza del cosmos con el asombro ante la tozuda belleza en los pliegues de un viejo árbol o la pálida luz en los ojos serenos de una anciana persona.

Sensibilidad, significación y sentidos. Estéticamente, los sentidos humanos no deben tomarse solamente como órganos del cuerpo que pueden funcionar y ser estudiados separadamente. La Estética en este caso no es una psicología de la percepción ni una fisiología de las sensaciones. Un tal ser, el *felix aestheticus*, siente y engrana sus sentidos con el mundo; sus sentidos se integran entre sí, polivalente y analógicamente, hacia un sentido y establecen de esta manera, corporal y temporalmente, una relación sensible con el mundo. Tal relación, para Baumgarten, es lúdica, mas no arbitraria; está en consonancia, para él, con el saber científico y filosófico. Va de la mano y sirve de respuesta a la exigencia de otro espíritu ilustrado de la época y afín a sus pretensiones. Me refiero a Gotthold Ephraim Lessing, el autor de *Nathan, el sabio*, quien en sus cartas literarias se quejaba tanto de los intelectuales de su época y les reclamaba que muy pocos de ellos eran “espíritus bellos” (*schöne Geister*), como de los “espíritus bellos”, quienes eran en muy contadas ocasiones también entendidos conocedores del mundo²¹.

21 Cf. Lessing, G.E. *Briefe, die neueste Literatur betreffend*, carta 52, del 23 de agosto de 1759. Reclam, Stuttgart, pp. 176-183.

El *felix aestheticus* es así, para Baumgarten, el ideal de un ser humano completo, pero no a la manera de una perfección lograda, sino completo porque resuelve vivir en aquello que hemos llamado una fructífera tensión entre las diversas maneras de situarse inteligible y sensiblemente en el mundo. Para él, los sentimientos, los afectos, la imaginación productiva y reproductiva, el entendimiento y el pensamiento lógico constituyen la totalidad humana. Todos ellos hacen al ser humano. El *felix aestheticus* no es la suma, sin embargo, de todos ellos, sino la feliz relación entre ellos. No es algo acabado, por cierto, sino la representación de un ideal, cuya felicidad consiste, propiamente, en su articulado inacabamiento, en su constante movilidad.

¿Qué relación guarda ello con nosotros? ¿De qué manera nos es pertinente referirnos a Baumgarten para plantear el principio de la Estética desde un punto más amplio y no exclusivamente ligado con el origen histórico? Su pertinencia, a mi juicio, es doble: por un lado permite devolverle a la Estética su relación preeminente con la sensibilidad y no exclusivamente con el arte; segundo, le otorga a la sensibilidad provocativamente una dimensión cognitiva independiente a la determinación conceptual.

Vinculada la Estética exclusivamente con el arte, queda ésta rezagada radicalmente, dado que el criterio fundamental del arte, claramente, desde fines del siglo XIX es la novedad. Quien se interesa por la Estética y entiende bajo ella solamente una filosofía del arte está obligado a sujetarse de la cola de un caballo encabritado. No tengo nada en contra de tal fascinante frenesí, pero no creo que sea lo único relevante.

El concepto de verdad estética es un concepto resbaloso y provocador, pero es coherente dentro del marco de presentación compensatoria estética. Nada, creo, me puedo impedir pensar, y no sólo sentir, que a través de un poema, de una obra plástica, de una película, de un paisaje, a mi manera, ciertamente, desde mi singularidad y a través de la particularidad con la cual me relacione, obtenga una clara conciencia del mundo o de la parte a mí expuesta del mundo. No es obligatorio, ni lo pretendo, que la experiencia creativa me diga siempre algo del mundo; no menosprecio, ni mucho menos, el agradable gusto o la purificación que se siente después de alguna experiencia estética o artística. Tampoco tengo nada en contra de la pura diversión; pero nada puede escamotearme la profunda convicción que tengo de que a través de la experiencia estética mis sentidos entran en una feliz alerta, mis ojos alcanzan a ver más, mi mente es más lúcida y me siento en una mayor e íntima conexión con el mundo. Con todos los matices y las diferencias epocales, eso me ha enseñado a discriminar mejor la lectura de Alexander Baumgarten.

Bibliografía

1. BAUMGARTEN, Alexander. *Aesthetica*. Georg Olms, Hildesheim, 1970.
2. BAUMGARTEN, Alexander. *Ästhetik*. Meiner, Hamburgo, 2007.
3. BAUMGARTEN, Alexander. *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*. Halle 1735.
4. BAUMGARTEN, Alexander. *Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1983.
5. BAUMGARTEN, Alexander. “Reflexiones filosóficas en torno al poema”, en: *Belleza y verdad: sobre la estética entre la Ilustración y el Romanticismo*. Alba, Barcelona, 1999.
6. BAUMGARTEN, Alexander. *Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der “Aesthetica”*. Versión bilingüe en latín y alemán a cargo de Hans Rudolph Schweizer. Meiner, Hamburg, 1988.
7. BODMER, Johann Jacob y BREITINGER, Johann Jacob. *Kritische Abhandlung von der Natur, den Absichten und den Gebrauch der Gleichnisse*, 1740.
8. BOILEAU, N. *De Sublimitate*, Paris, 1674.
9. BOILEAU, N. *Satires, Epîtres, Art poétique*. Gallimard, Paris 1985.
10. CASSIRER, E. *La filosofía de la Ilustración*. FCE, México, 1997.
11. CIAFARDONE, R. *L’Illuminismo tedesco*. Loescher, Torino, 1983
12. DESCARTES, R. *Discurso del método*, primera parte. Trad. de Risieri Frondizi. Alianza Editorial, Madrid, 1985.
13. DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas*, en: *Obras escogidas*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1967.
14. DUBOS, Jean Baptiste. *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, 1719.
15. GADAMER, H-G. *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1988.

16. GOTTSCHED, Johann Christoph, Versuch einer Critischen Dichtkunst vor die Deutschen, 1730.
17. GROSS, S. *Felix Aestheticus. Die Ästhetik als Lehre vom Menschen. Zum 250. Jahrestag des Erscheinens von Alexander Gottlieb Baumgartens «Aesthetica»*. Königshausen & Neumann, Würzburg.
18. LESSING, G.E. *Briefe, die neueste Literatur betreffend*, carta 52, del 23 de agosto de 1759. Reclam, Stuttgart.
19. POPPE, B. *Alexander Baumgarten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehung zu Kant*, Diss. Münster, 1907
20. RICHTER, J. P.F. *Vorschule der Aesthetik*. Meiner, Hamburgo
21. SCHOLZ, G. *Schöner Geist, Schönheit. Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 3, columnas 1385-1387, Schwabe & Co., Basilea, 1974.
22. STOLLBERG-RILINGER, B. *Europa im Jahrhundert der Aufklärung*. Reclam, Stuttgart, 2000
23. ZELLE, C. *Die doppelte Ästhetik der Moderne. Revision des Schönen von Boileau bis Nietzsche*. Weimar, Stuttgart, 1995.

Isaac Newton: ciencia y religión en la unidad de su pensamiento

Isaac Newton: Science and Religion in the Unity of his Thought

Por: John Henry

Universidad de Edimburgo

john.henry@ed.ac.uk

Fecha de Recepción: 30 de noviembre de 2007

Fecha de aprobación: 19 de enero de 2008

Resumen: *Una de las principales razones para el éxito de la filosofía natural de Newton fue el papel que ésta tuvo al desarrollar una teología natural valiosa. Además, Newton mismo publicó las implicaciones teológicas de su propia filosofía natural. Aunque en la primera edición de los Principia no hay ninguna señal de Dios, para la segunda edición (1713) Newton introdujo un “Ecolio General” en el que explícitamente discutía la relación entre Dios y su Creación. La obsesión de Newton por la interpretación de las Escrituras durante algún tiempo fue desestimada como embarazosa. Sin embargo, su importancia para una comprensión adecuada de Newton ahora se reconoce y estimula mucha actividad nueva entre los especialistas. El significado de este trabajo permite ver en la actualidad el núcleo de la pregunta de Richard H. Popkin: “¿por qué uno de los más grandes teólogos anti-Trinitarios se dedicó a escribir obras de filosofía natural, como los Principia Mathematica?”*

Palabras clave: *Filosofía natural, Ciencia, Religión, Teología, Alquimia.*

Abstract: *One of the main reasons for the success of Newton's Natural Philosophy was the role that it played in the development of a valuable Natural Theology. Besides, Newton himself published the theological implications of his own Natural Philosophy. Although in the first edition of the Principia there is no sign of God, for the second edition (1713) Newton introduced a “General Scholium” in which he explicitly discussed the relation between God and His Creation. Newton's obsession with the interpretation of Scriptures was for some time disregarded as awkward. Nonetheless, its importance for adequately understanding Newton is now accepted and it stimulates a lot of new activity on behalf of the specialists. This paper enables one to see at present the nucleus of the question posed by Richard H. Popkin: “Why one of the leading anti-Trinitarian theologians committed himself to writing works on Natural Philosophy, such as the Principia Mathematica?”*

Keywords: *Natural philosophy, Science, Religion, Theology, Alchemy.*

Introducción

La unidad esencial de pensamiento en Newton no es una idea nueva —ya había sido enfatizada por una serie de especialistas: más notablemente por la difunta Betty Jo Dobbs, y por James E. Force; ambos estudiantes del decano de

los especialistas de Newton, R.S. Westfall, quien también tendió a presentar el trabajo de la vida de Newton en este sentido¹. No obstante, tal trabajo no ha tenido el impacto que se merece (en el reciente *Cambridge Companion to Newton* (2002), por ejemplo, no hubo mención alguna a la unidad de pensamiento en Newton), y uno de los principales especialistas de Newton recientemente ha tomado la dirección opuesta, sosteniendo que Newton “compartimentó” su pensamiento, al tratar de manera diferente áreas independientes entre sí². Lo que aquí quiero hacer es tratar de presentar una visión comprehensiva y sinóptica de la unidad del pensamiento de Newton.

Una de las principales razones para el éxito de la filosofía natural de Newton fue el papel que ésta tuvo al desarrollar una teología natural valiosa. En la Inglaterra del siglo XVII floreció el uso de los estudios del mundo natural para probar la sabiduría, omnipotencia y benevolencia del Creador, y la obra de Newton fue adoptada rápidamente por los teólogos naturales. Además, Newton mismo publicó las implicaciones teológicas de su propia filosofía natural. Aunque en la primera edición de los *Principia* no hay ninguna señal de Dios, para la segunda edición (1713) Newton introdujo un “Escolio General” en el que explícitamente discutía la relación entre Dios y su Creación. Al finalizar su análisis, escribió: “Esto concluye la discusión sobre Dios, y tratar a Dios a partir de los fenómenos es ciertamente una parte de la filosofía natural”³. Pero mucho antes de esto, en sus escritos inéditos,

-
- 1 Dobbs, B. J. T. *The Janus Faces of Genius: The Role of Alchemy in Newton's Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991; Force, J.E. “Newton's God of Dominion: The Unity of Newton's Theological, Scientific, and Political Thought”, en: Force, J.E. & Popkin, R.H. (eds.). *Essays on the Context, Nature, and Influence of Isaac Newton's Theology*. Kluwer Academic, Dordrecht, 1990, pp. 75-102; Snobelen, S. “To Discourse of God: Isaac Newton's Heterodox Theology and His Natural Philosophy”, en: Wood, P.B. (ed.). *Science and Dissent in England, 1688-1945*. Ashgate, Aldershot, Hampshire, 2004, pp. 39-65.
 - 2 Cohen I. B. & Smith G.E. (eds.). *The Cambridge Companion to Newton*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002; Iliffe, R. “Abstract considerations: Disciplines, Audiences and the Incoherence of Newton's Natural Philosophy”. *Studies in History and Philosophy of Science*, 35, 2004, p.p. 427-54. Quizá valga la pena notar que el argumento de Iliffe es que Newton siempre se adhiere a las convenciones y procedimientos disciplinares de cualquiera disciplina en que trabaja, y no investiga cuestiones inapropiadas mientras trabaja en cualquiera de ellas. De tal suerte, no trata asuntos filosóficos naturales cuando trabaja en matemáticas, por ejemplo, o temas alquímicos cuando desarrolla investigaciones históricas. En gran medida esto es verdad, pero ello no afecta el argumento de este artículo. Además, existe evidencia de que Newton sí trató de combinar las convenciones de una disciplina con otra; *Vide*. Delgado-Moreira, R. “Newton's Treatise on Revelation: The Use of a Mathematical Discourse”. *Historical Research*, 79, 2006, p.p. 224-46.
 - 3 Newton, I. *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Trad. de Cohen, I.B. y Whitman, A. University of California Press, Berkeley/ Los Angeles/ London, 1999, p. 943.

podemos ver evidencia de la convicción de Newton de que su filosofía natural depende del hecho de que el mundo fue creado por “un Agente voluntario” que es “muy diestro en mecánica y geometría”⁴. A pesar de su silencio sobre Dios en la primera edición de los *Principia* no tenemos, por tanto, razón alguna para dudar de la verdad de la afirmación de Newton a Richard Bentley, en 1692, según la cual,

Cuando escribí mi tratado sobre nuestro sistema, tenía la atención puesta en que dichos principios pudieran servir para aquellos hombres que tienen en cuenta la creencia en una deidad; y nada me puede regocijar más que encontrarlo útil para tal propósito⁵.

La obsesión de Newton por la interpretación de las Escrituras durante algún tiempo fue desestimada como embarazosa. Sin embargo, su importancia para una comprensión adecuada de Newton ahora se reconoce y estimula mucha actividad nueva entre los especialistas. El significado de este trabajo permite ver en la actualidad el núcleo de la pregunta de Richard H. Popkin: “¿por qué uno de los más grandes teólogos anti-Trinitarios se dedicó a escribir obras de filosofía natural, como los *Principia Mathematica*?”⁶ Hoy en día es claro que la respuesta a esta pregunta se puede encontrar en el hecho de que la filosofía natural de Newton era de una sola pieza, no sólo con su alquimia y teología natural, sino también con sus esfuerzos en exégesis bíblica. Cuando alguna vez se le preguntó cómo hizo sus grandes descubrimientos en ciencia natural, se dice que Newton respondió: “pensando continuamente en ello”⁷. Ahora parece que estaba pensando continuamente en su Dios y la naturaleza de su providencia y que todos los diferentes aspectos del trabajo de su vida deberían verse como diferentes formas de descubrir continuamente todo lo que podía sobre Dios y Su relación con el mundo. A juzgar por los manuscritos

El texto completo del “Escolio General” aparece en las pp. 939–44. Esta importante adición a los *Principia* ha suscitado una serie de importantes estudios: Stewart, L. “Seeing through the Scholium: Religion and Reading Newton in the Eighteenth Century”, *History of Science*, 34 (1996), p.p. 123-65; Snobelen, S. “‘God of Gods, and Lord of Lords’: The Theology of Isaac Newton’s General Scholium to the Principia”, *Osiris*, 16, 2001, p.p. 169-208; Ducheyne, S. “The General Scholium: Some Notes on Newton’s Published and Unpublished Endeavours”. *Lias: Sources and Documents Relating to the Early Modern History of Ideas*, vol. 2, 2006, 47 pp.

- 4 Newton, I. *Four Letters from Sir Isaac Newton to Doctor Bentley. Containing Some Arguments in Proof of a Deity*. London, 1756, pp. 3, 8. Reimpresas en: Cohen, I.B. (ed.). *Isaac Newton’s Papers and Letters on Natural Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1978, pp. 279-312, *Vide*. p. 282 y 287. Citado en lo sucesivo como Newton, Four Letters, ofreciendo la paginación original seguida en paréntesis por la paginación de la edición de Cohen.
- 5 Newton, *Four Letters*, p. 1 (280).
- 6 Popkin, R.H. “Newton’s Biblical Theology and His Theological Physics”, en: Scheurer, P.B. & Debrock, B. (eds.). *Newton’s Scientific and Philosophical Legacy*. Kluwer Academic, Dordrecht, 1988, pp. 81-97, p. 81.
- 7 Brewster, D. *Memoirs of the Life, Writings, and Discoveries of Sir Isaac Newton*, 2 vols. Edinburgh, 1855, II, p. 399.

que subsisten de Newton, parece innegable que le dedicó mucho más tiempo, a lo largo de su vida, a estudiar las Escrituras y otros registros Antiguos que a todo lo que se dedicó a las matemáticas o física; e igualmente con sus experimentos en alquimia que con respecto a los aspectos principales de la filosofía natural, incluso ésta le absorbió menos atención que su dedicación en los intentos de establecer la verdadera fe a través de los estudios históricos y de las Escrituras.

La unidad de pensamiento en Newton primero fue sugerida por el especialista español David Castillejo en 1981. Aunque los detalles de los argumentos de Castillejo no resultaron convincentes para la mayoría de los expertos en Newton (si no incomprensibles —basados parcialmente en, por ejemplo, las supuestas similitudes entre los puntos de vista de Newton sobre los rayos de luz y la composición química de una parte y la estructura del Templo de Salomón, de la otra⁸), proporcionó las semillas para un enfoque que ahora gana consenso. La unidad de pensamiento de Newton ha sido reiterada ahora en términos más prácticos. Ha sido explicada por James E. Force en términos del interés de Newton por un Dios de dominio absoluto y una concomitante teología voluntarista, y por la difunta Betty Jo Dobbs en términos de una teología natural en la que los principios activos en la materia son establecidos como causas secundarias que dan testimonio del poder y sabiduría de Dios⁹. Un testimonio convincente de lo correcto de esta forma de apreciar a Newton y su obra lo ofrece el hecho de que es fácil combinar las conclusiones de Force y Dobbs en una sola versión, aunque el primero haya llegado a sus ideas estudiando la teología de Newton, y la segunda su alquimia.

8 Castillejo, D. *The Expanding Force in Newton's Cosmos as Shown in His Unpublished Papers*. Ediciones de Arte y Bibliofilia, Madrid, 1981, pp. 50, 110-11, 116-7. Newton discutió la construcción del templo judío en una serie de manuscritos y en la *Chronology of Ancient Kingdoms Amended* publicada póstumamente (London, 1728). Para una valoración favorable, aunque crítica del libro de Castillejo, véase la reseña de R.S. Westfall en: *Annals of Science*, 39, 1982, pp. 226-7.

9 Force, J.E. "Newton's God of Dominion". *The Unity of Newton's Theological, Scientific, and Political Thought*, en: Force, J.E. & Popkin, R.H. (eds.). *Essays on the Context, Nature, and Influence of Isaac Newton's Theology*. Kluwer Academic, Dordrecht, 1990; Dobbs, B.J.T. *Janus Faces of Genius*. La influencia más importante de este trabajo sobre los estudios de Newton ha sido una creciente concentración en la teología y religión de éste. Mientras que anteriormente estas áreas eran consideradas muy esotéricas, ahora se reconoce su creciente relevancia para la comprensión del trabajo de Newton. Considérese, por ejemplo, los artículos en: Force, J.E. & Popkin, R.H. (eds.). *The Books of Nature and Scripture*. Kluwer Academic, Dordrecht, 1994, e *Idem.*, *Newton and Religion: Context, Nature and Influence*. Kluwer Academic, Dordrecht, 1999.

La teología natural de Newton

Incluso en su primer ejercicio de filosofía natural, el cuaderno de notas universitario titulado *Quaestiones quaedam Philosophicae (Ciertas cuestiones de filosofía)* escrito entre 1664 y 1665, Newton obviamente consideró que la discusión de Dios efectivamente pertenecía a la filosofía natural¹⁰. En una breve pero reveladora entrada “Sobre Dios”, Newton declara que el mundo debió haber sido creado por la inteligencia divina. Esto lo llevó a la entrada “Sobre la Creación” en la que afirma que Dios creó la materia de la nada y que luego la modificó para crear entidades individuales. Aquí procede primero refiriéndose a la Biblia y luego interpretándola a la luz del argumento razonado. De manera similar, en la sección siguiente, usa la naturaleza de la memoria, e incluso de la percepción, para argumentar la naturaleza inmaterial del alma humana. La presencia de tales artículos en un cuaderno de notas sobre filosofía natural no debería considerarse como inusual. La filosofía natural siempre se había considerado como una sierva de la llamada “reina de las ciencias”, la teología. Generalmente se asumía que sólo podía haber una verdad. Cualesquiera que fueran los fenómenos que mencionaban las Escrituras, se asumía por tanto que la correcta filosofía natural los confirmaría, o al menos no se opondría a los pronunciamientos Bíblicos.

Además, mientras que Newton crecía y aprendía filosofía natural, difícilmente podía dejar de ser afectado por el nuevo y floreciente movimiento de filosofía natural en Inglaterra hacia lo que se llegó a denominar teología natural. Este movimiento era un intento por establecer la existencia de algunos de los principales atributos de Dios a través del estudio de Su Creación. Entre los primeros trabajos de esta influyente tradición estaban *Darknes of Atheism dispelled by the Light of Nature (La oscuridad del ateísmo disipada por la luz de la naturaleza)* (1652) de Walter Charleton, descrita por su autor como un “tratado físico-teológico”, y el *Antidote against Atheism (Antídoto contra el ateísmo)* (1653) de Henry More. El trabajo de estos dos autores era bien conocido para Newton, y More, siendo miembro del Christ College y ya una figura líder en Cambridge cuando Newton llegó como joven estudiante, fue una influencia particular sobre él¹¹. En consecuencia, difícilmente

10 Como lo hizo explícito en el “Escolio General” a la segunda edición de los *Principia*, p. 943. Para la el texto completo del cuaderno de notas, y una comentario detallado, *Vide.*, McGuire J.E. & Tamny, M. *Certain Philosophical Questions: Newton's Trinity Notebook*. Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

11 Para la influencia de Charleton y More sobre Newton véase el comentario de McGuire y Tamny en *Certain Philosophical Questions*, y McGuire, J. E. *Tradition and Innovation: Newton's Metaphysics of Nature*. Kluwer Academic, Dordrecht, 1995. La influencia de More la discute también Koyré en *From the Closed World to the Infinite Universe*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1957; Dobbs, B. J. T. *The Foundations of Newton's Alchemy: Or, 'The Hunting of the Greene Lyon'*. Cambridge University Press, Cambridge, 1975, e *Ídem, Janus Faces of Genius*.

puede causar sorpresa que Newton debiera haber considerado su propia filosofía natural como una forma de comprender la naturaleza de Dios a través del estudio de la Creación.

La teología natural juega un papel prominente en uno de los más tempranos, y más notables, ejercicios de filosofía natural. El tratado manuscrito de Newton intitulado *De gravitatione et aequipondio fluidorum* (*Sobre la gravitación y el equilibrio de los fluidos*) fue uno de los primeros intentos, como lo señaló, de tratar con un tema “mediante dos métodos”, matemática y físicamente (o filosóficamente). Este fascinante trabajo escrito probablemente a finales de la década de 1660, o sea como fuere antes de 1672, desarrolla no obstante ideas que Newton continuó sosteniendo y usando mucho después en su carrera¹². La mayor parte de este tratado, que nunca se completó, tiene que ver con una digresión sobre la naturaleza del espacio y el cuerpo. Tomando como punto de partida una crítica a los argumentos cartesianos sobre la naturaleza relativa del movimiento, Newton empieza a desarrollar su propia noción de espacio absoluto que luego llegaría a ser característica de la cosmología newtoniana. Newton señala la contradicción de la posición cartesiana entre los argumentos que dependen de una tendencia de los cuerpos a alejarse del centro sobre el que giran (el efecto de honda) y que afirma que la Tierra y los demás planetas no se mueven debido a que, como parte del vórtice giratorio del sistema solar, permanecen rodeados de la misma materia. Conforme a la definición cartesiana de movimiento, la cual requiere que un cambio

12 Cambridge University Library, MS. Add. 4003. De hecho las similitudes con el material de los *Principia* son tan asombrosas que la difunta Betty Jo Dobbs sostuvo que fue escrito en 1684, como borrador a los *Principia* que fue abandonado. Dobbs, B.J.T. *Janus Faces of Genius*, pp. 138-46. Dobbs ofrece referencias a reconocimientos anteriores de las similitudes entre *De gravitatione* y los *Principia*, pp. 139-40. Hasta ahora sus argumentos no han logrado obtener un consenso, aunque han sido considerados con aprobación en McGuire, J. E. “The Fate of the Date: The Theology of Newton’s *Principia* Revisited”, en: Osler, M. (ed.). *Rethinking the Scientific Revolution*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 271-95. Yo me adhiero a la datación anterior de Hall, A. R. & Hall, M.B. *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton*. Cambridge University Press, Cambridge, 1962, pp. 89-90, a la cual también se unen R. S. Westfall y otros, y que ha sido confirmada por Steinle, F. *Newtons Entwurf “Über die Gravitation...”: Ein Stück Entwicklungsgeschichte seiner Mechanik*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1991, pp. 124-125. Como puede apreciarse a partir de la presente exposición de la obra y trabajo de Newton, a menudo en sus trabajos posteriores él seguía usando ideas anteriores, en particular ideas religiosas y metafísicas, de manera que las similitudes no significan proximidad de composición. Además, parece difícil creer que Newton hubiera dado una definición de la gravedad como la de *De gravitatione*, después de su correspondencia con Robert Hooke en 1679 sobre la gravedad como una fuerza que opera a distancia. *Vide.* más adelante, y Westfall, R. S. *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton*. Cambridge University Press, Cambridge, 1980, pp. 382-8. Para un estudio completo del *De gravitatione*, *Vide.*, Steinle, F. *Newtons Entwurf*.

de lugar debe determinarse por la variación de posición de los cuerpos circundantes, si la materia circundante permanece la misma, en consecuencia no puede decirse que haya ocurrido un cambio de lugar, o movimiento. (El principio de Descartes aquí tiene que ver con el rechazo a una afirmación categórica del movimiento de la Tierra en vista de la condena al copernicanismo por parte de la Iglesia Católica Romana). Sin embargo, para Newton la fuerza centrífuga demostraba la realidad del movimiento, y la naturaleza absoluta del espacio, argumento que habría de desarrollar en los *Principia* con su famoso “experimento mental” del cubo con agua giratorio¹³. Mientras más rápido gira el cubo, más se eleva el agua por los bordes para asumir una superficie cóncava. La superficie, Newton insistía, demostraba el movimiento absoluto del agua, aunque Descartes pudiera afirmar que el agua estaba en reposo debido a que se movía conjuntamente con la superficie circundante del cubo.

Por tanto, es claro que desde sus inicios Newton creía que una correcta apreciación de la naturaleza del espacio era importante de manera crucial para “establecer los verdaderos fundamentos de la ciencias mecánicas” que lo que se podría fundamentar en las nociones cartesianas de extensión. Y no obstante, lo que seguía en *De gravitatione* tenía que ver mucho más con Dios y su relación con el mundo, que con los fundamentos de las ciencias mecánicas. El espacio no es una sustancia ni una accidente, decía Newton, sino que es, desechando la relevancia tradicional de las categorías aristotélicas, “un efecto emanativo de Dios” coeterno con Dios y prerequisite necesario para todo ser.

Ningún ser existe o puede existir sin que esté relacionado con el espacio de alguna manera. Dios está en todas partes, las mentes creadas en algún lugar, y el cuerpo en el lugar que ocupa; y lo que no está en todas partes ni en ningún lugar, no existe.

Newton insiste en que en que no es posible “pensar que el espacio no existe”¹⁴. Lo que quizá es más notable que el concepto de espacio de Newton es la teoría

13 El argumento para el movimiento y el espacio absolutos basado en lo que se observa cuando una cubeta de agua se pone a rotar aparece en el escolio sobre el espacio, tiempo, lugar, lugar y movimiento en la parte introductoria de los *Principia*, antes del Libro I. Véase Newton, I. *The Principia*, pp. 412-3. *Vide*. McGuire, J. E. “Fate of the Date :The Theology of Newton’s Principia Revisited”, en: Osler, M. (ed.). *Rethinking the Scientific Revolution*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 271-295. Para una discusión completa del argumento y su validez *Vide*. Disalle, R. “Newton’s Philosophical Analysis of Space and Time”, en: Cohen, I. B. y Smith, G. E. (eds.). *Cambridge Companion to Newton*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 33-56.

14 Hall, A.R. & Hall, M.B. *Unpublished Scientific Papers*, pp. 131, 132, 136, 137. La explicación clásica del concepto de espacio y su contexto religioso sigue siendo Koyré, A. *From the Closed World*, para una explicación más breve *Vide*. Gabbey, A & Garber, D. *et al.* “New Doctrines of Body and Its Powers, Place and Space”, en: Ayers, M. & Garber, D. (eds.). *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 vols. Cambridge University Press, Cambridge, 1998, 1, pp. 553-623, especialmente pp. 602-8.

íntimamente relacionada del cuerpo. Admitiendo desde el principio que la noción de cuerpo es especulativa, Newton no obstante insiste en que “está en el poder de Dios”. Sugiere que el cuerpo puede no ser más que una parte del espacio que Dios, por un acto de voluntad, hace impenetrable:

Si ejerciera este poder,... parece imposible que no debiéramos considerar que este espacio es verdaderamente un cuerpo, a partir de la evidencia de nuestros sentidos... pues será tangible debido a su impenetrabilidad, y visible, opaco y coloreado debido a la reflexión de la luz, y resonará cuando se golpee¹⁵.

Especulativa como tal, Newton cree que esta teoría sobre el cuerpo tiene una ventaja muy clara sobre las demás:

Pues no podemos postular cuerpos de esta clase sin que al mismo tiempo supongamos que Dios existe, y que ha creado de la nada los cuerpos en el espacio vacío,... Dígase, si así se quiere, cuál de las concepciones ya bien sabidas elucida alguna de estas verdades, o antes bien no se le opone a ninguna de ellas.

Por contraste, Newton inmediatamente sugiere que la concepción cartesiana es “un camino al Ateísmo”. Aquí tenemos, pues, una confirmación anticipada de la afirmación de su amigo, John Craig, según la cual Newton demostró “los errores de la filosofía de Descartes... porque su pensamiento fue hecho con el propósito de ser los fundamentos de la infidelidad”¹⁶.

Pero la teoría del espacio y el cuerpo desarrollada en *De gravitatione* es notable no sólo porque trata de probar la existencia de Dios, sino también debido a la clase de Dios Providencial de la que depende. Newton era un creyente fuertemente comprometido de lo que se llama teología voluntarista, la cual hace énfasis en la omnipotencia de Dios y en la irrestricta libertad de su voluntad. En la teoría del cuerpo en *De gravitatione* el papel supremo de la voluntad de Dios se enfatiza de manera reiterada. Dios crea “por la sola acción del pensamiento y la voluntad”, para la creación es suficiente “una acto de la voluntad divina”, Dios creó “el mundo solamente por un acto de voluntad.”¹⁷. El Dios de Newton era un Dios de dominio absoluto sobre el mundo y sus criaturas.

La teología bíblica de Newton

La concepción particular de Newton sobre la naturaleza de Dios es evidente a partir de una lista de pecados que elaboró en el domingo de Pentecostés en 1662.

15 Hall, A.R. & Hall, M.B. *Unpublished Scientific Papers*, *Óp. cit.*, pp. 138, 139.

16 Cambridge University Library, Keynes MS 130.7, f. 1r.

17 Hall, A.R. & Hall, M.B.. *Unpublished Scientific Papers*, *Óp. cit.*, pp. 139, 140, 141.

Aunque algunos de estos pecados son mundanos, muchos de los que se le ocurrieron cuando compiló la lista eran pecados contra Dios. No respetar el sabbat era común, pero la lista no paraba ahí: “Fijar mi corazón más en aprender los placeres del dinero que en Ti”; “No amarte por sobre todas las cosas”; “No desear Tus mandatos”; “No tenerte temor como para no ofenderte.” Como niño póstumo quizá Newton hizo de Dios su figura paterna de una manera más inmediata de lo que otros jóvenes podrían haber estado inclinados a hacerlo. En realidad, Frank Manuel, autor de uno de los principales estudios sicoanalíticos de Newton, así lo creía. Manuel sugirió que Newton “vivió bajo la mirada del Supervisor riguroso”, y que dicho Supervisor riguroso no era su propia conciencia (al menos no por cuanto tiene que ver con Newton) sino Dios. Muchos años después, en el “Escolio General” escrito para los *Principia* en 1713, Newton les habló a sus lectores de este riguroso Supervisor:

Él lo rige todo, no como el alma del mundo sino como el señor de todo. Y debido a su dominio se le llama Señor Dios *Pantokrator*. Pues “dios” es una palabra relativa y hace referencia a los siervos, y la divinidad es el señorío de Dios, no sobre su propio cuerpo como suponen aquellos para quienes Dios es el alma del mundo, sino sobre los siervos¹⁸.

En *De gravitatione* Newton ya había desestimado la necesidad de un alma del mundo como agente intermediario entre Dios y el mundo:

el mundo no ha de llamarse la criatura de esta alma sino sólo de Dios, el cual podría crear estableciendo un alma de tal naturaleza que surgiera el mundo necesariamente. Pero no veo por qué razón Dios mismo no le da forma inmediatamente al espacio con cuerpos¹⁹.

Cuando Newton llegó a ser miembro menor del “Colegio de la Sagrada e Indivisa Trinidad”, para darle su título completo, en octubre de 1667, tuvo que jurar:

que adoptaré la verdadera religión de Cristo con toda mi alma... también que tomaré la teología como tema de mis estudios y tomaré las órdenes sagradas cuando llegue el momento estipulado por estos estatutos, o resignaré del colegio²⁰.

18 La lista de pecados de Newton está en un cuaderno de notas en el Trinity College, MS R.4.48c, citado de Westfall, R.S. *Never at Rest*, p. 78. Newton, I. *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Trad. de Cohen, I. B. y Whitman, A. University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London, 1999 p. 940; Manuel, Frank E. *The Religion of Isaac Newton*. Clarendon Press, Oxford, 1973, pp. 16-17; para su psicobiografía de Newton véase su *A Portrait of Isaac Newton*. Belknap Press of Harvard University, Cambridge, Mass.1968.

19 Hall, A.R. & Hall, M.B. *Unpublished Scientific Papers*, *Óp. cit.*, pp. 142. En este punto es posible que Newton tuviera en mente el “Espíritu de la Naturaleza” de More, el cual éste invocó como vicegerente de Dios para preservar la trascendencia de Dios. Newton vio esto, en *De gravitatione* y luego (e. g. en el “Escolio General” de 1713), como una concepción superflua y empíricamente sin fundamento.

20 Trinity Statutes, citado de Westfall, R.S. *Never at Rest*, p. 179.

Newton no era alguien que tomara un juramento a la ligera. Cuando el “momento estipulado” (1675) se acercaba, estaba comprometido en el estudio serio de las Sagradas Escrituras. Es difícil de escapar a la conclusión de que quería asegurarse justamente cuál era la “la verdadera religión de Cristo” que había jurado adoptar. Pero, como Westfall ha señalado, no hay ninguna señal de que Newton se forzara a emprender el estudio de las Escrituras como una obligación molesta. La cantidad de documentos que escribió, y la evidente especialización, ambos de gran alcance y meticulosos sobre los que se basó, revelan el compromiso a ultranza de Newton con lo que no creyó que fuera “ningún asunto de indiferencia, sino un deber de la mayor importancia”²¹.

Determinar la fecha de los manuscritos teológicos con alguna certeza es imposible en la mayoría de los casos, pero resulta bastante claro que desde el comienzo Newton llegó a interesarse de manera particular sobre la relación de Cristo con Dios, y la doctrina de la Trinidad. Por tanto, la naturaleza de Dios, y la divinidad misma fue lo que capturó su atención. El Dios de Newton, el Dios de total dominio, en lo referente a la relación de ese término con los siervos, era también el “Dios del Hijo”²². Cristo estaba subordinado a Dios, era un mediador divino entre Dios y la humanidad, pero era un ser creado, *no* “consustancial” con Dios mismo. Cristo también estaba sujeto al dominio del Dios supremo. La exégesis bíblica de Newton, y la erudición histórica sobre los comienzos de la Iglesia Cristiana lo llevaron a creer que la “verdadera religión”, la de la Cristiandad Apostólica, era la del supuesto hereje Arrio (c. 250 – c. 336), quien había sido condenado por el concilio de Nicea en 325. El Trinitarismo, introducido en la doctrina cristiana por Atanasio (c. 296 – 373), llagó a ser visto por Newton como una perniciosa forma de idolatría que erróneamente adoraba a Cristo como Dios²³.

Si el antitrinitarismo fue el foco principal de los primeros estudios teológicos de Newton, pronto llegó a dedicarle mucha energía intelectual a interpretar las profecías apocalípticas. En una de sus consideraciones sobre la subordinación de

21 Jewish National and University Library, Jerusalem, Yahuda MS 1.1, ff. 1-10. Westfall, R.S. *Never at Rest*, p. 310. Manuel, F.E. *Religion of Isaac Newton*, p. 109.

22 Cambridge University Library, Keynes MS 2, f. XII.

23 Ahora parece claro que Newton no sólo era un arriano, sino que su herejía iba mucho más lejos, en tanto abarcaba otros puntos arrianos, incluyendo los de los socinianos. *Vide*. Snobelen, S. “Isaac Newton, Heretic: The Strategies of a Nicodemite”. *The British Journal for the History of Science*, 32, 1999, pp. 381-419; e *Idem*, “Isaac Newton, Socinianism and ‘the one supreme God’”, en: Mulsoy, M y Rohls, J (eds.). *Socinianism and Cultural Exchange: The European Dimension of Antitrinitarian and Arminian Networks, 1650-1720*. Brill, Leiden, 2005, pp. 241-293. Aunque basado en muchas tradiciones reformadoras anteriores, Newton esencialmente desarrolló un sistema ecléctico propio de religión y de herejía.

Cristo había notado que “El Hijo reconoció que la presciencia de todas las cosas futuras era sólo del padre”²⁴. Esto le pudo haber dado el estímulo original para que considerara los escritos proféticos, pero no habría necesitado mucho ánimo. La agitada historia de la Iglesia en la Inglaterra del siglo XVII, los acontecimientos que condujeron a las Guerras Civiles y a través del interregno subsiguiente, llevaron a una proliferación de exégesis proféticas. Una de las figuras principales de este movimiento fue el especialista anglicano Joseph Mede, quien se opuso a las interpretaciones alegóricas del Apocalipsis de San Juan e insistió en que las predicciones, interpretadas correctamente, predecían literalmente un Reino de Dios en la Tierra. Las ideas de Mede fueron adoptadas y difundidas por el platónico de Cambridge que le era bien conocido a Newton, Henry More. Es fácil ver porqué Newton, ya inmerso profundamente en la exégesis bíblica, debiera concentrarse en los libros de Daniel y del Apocalipsis²⁵.

Mede y More escribieron en sus escritos proféticos sobre “la gran apostasía”, que usaban como punto de partida para las cronologías que desarrollaban. Para ellos, la apostasía ocurrió cuando la iglesia apostólica se convirtió en la iglesia católica romana, hacia finales del reino del emperador Teodosio (346-395). Esta fecha les permitió sugerir que la iglesia anglicana era la iglesia apostólica restaurada. No obstante, para Newton la iglesia anglicana no era menos trinitaria, y por tanto idólatra, que el catolicismo, y de esa manera no podía representar la fe apostólica. Para él, la gran apostasía era el trinitarismo el cual a su parecer no triunfó en la iglesia sino hasta alrededor de 607²⁶. A diferencia de More y Mede, Newton no vio nada en su propia época que se pareciera ni siquiera remotamente a la verdadera iglesia. En lugar de usar la exégesis de las profecías para establecer la verdad del anglicanismo, más bien la usó para demostrar nuevamente el dominio de Dios sobre la humanidad y su historia. Las “historias de las cosas por venir” que Newton observó en los libros proféticos, testimoniaban el control de Dios sobre el desarrollo de la Iglesia y su gente²⁷.

De esta manera los estudios que Newton realizó sobre la historia y las Escrituras se relacionan con su teología natural. Cuando el religioso anglicano Richard Bentley le escribió a Newton en 1692 para pedirle su ayuda sobre cómo usar los detalles de su filosofía natural para demostrar la existencia de Dios, Newton estaba muy a gusto de colaborar; respondió diciendo que “nada me puede regocijar más que encontrarlo útil para tal propósito”. Con todo, al final de la misma carta escribió:

24 Jewish National and University Library, Jerusalem, Yahuda MS 14, f. 25.

25 Para una visión en conjunto, *Vide.* Firth, K.R. *The Apocalyptic Tradition in Reformation Britain, 1530-1645*. Oxford University Press, Oxford, 1979.

26 Jewish National and University Library, Jerusalem, Yahuda MS 1.2 ff. 60-1. *Vide.*, Westfall, *Never at Rest*, pp. 320-9.

27 Jewish National and University Library, Jerusalem, Yahuda MS 1.1a, f. 17r.

Sin embargo existe otro argumento para la deidad, el cual considero muy fuerte, pero pienso que es mejor dejarlo en reposo hasta cuando los principios en los que se basa sean mejor recibidos²⁸.

Esta es casi con certeza una referencia al trabajo de Newton sobre la interpretación de las profecías. Como había escrito hacía casi veinte años antes en su “Tratado sobre la Apocalipsis”:

Si entonces las profecías que tenían que ver con la era apostólica fueron dadas para la conversión de los hombres de esa época, para la verdad y para el establecimiento de su fe, y si su deber era buscar con diligencia en las profecías; por qué no debemos pensar que las profecías que tienen que ver con tiempos posteriores en que habitamos nos fueron dadas para un uso similar de manera que en medio de las apostasías pudiéramos ser capaces de discernir la verdad y establecerla en su fe, y que también nuestro deber sea investigar con toda diligencia en esas profecías²⁹.

La intención pues no era usar las profecías para hacer predicciones, ni para tratar de suponer el significado de las profecías que aún no se habían cumplido, sino mostrar cómo lo que una vez fueron profecías tenía que ocurrir por ahora. “La estulticia de los intérpretes”, según Newton, “ha sido predecir tiempos y cosas mediante la profecía, como si Dios las diseñara para hacer profetas.” El asunto de las profecías sin embargo era “que después de haberse cumplido podrían interpretarse mediante el hecho y su propia providencia manifestándose por medio de ello al mundo, no por los intérpretes”³⁰. La correlación entre la primera profecía y la historia subsiguiente puede usarse para demostrar la fe verdadera y para guiar a la iglesia, revelando la providencia de Dios. En Newton, por ende, existe un estricto paralelismo, entre la exégesis de las Escrituras y su teología natural. Ambas son usadas para establecer la existencia de Dios y su dominio providencial en el mundo.

28 Newton, I. “Four Letters from Sir Isaac Newton to Doctor Bentley”. London, 1756, pp. 3, 8. Reimpresas en: Cohen, I.B. (ed.). *Isaac Newton's Papers and Letters on Natural Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., p. 11 (290).

29 Jewish National and University Library, Jerusalem, Yahuda MS 1.1a, f. 2r-3r.

30 Newton, I. *Observations upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John*, In two parts. Printed by J. Darby and T. Browne in Bartholomew-Close. And sold by J. Roberts in Warwick-lane, J. Tonson in the Strand, W. Innys and R. Manby at the West End of St. Paul's Church-Yard, J. Osborn and T. Ungman in Pater-Noster-Row, J. Noon near Merces Chapel in Cheapside, T. Hatchett at the Royal Exchange, S. Harding in St. Martin's lane, J. Stagg in Westminster-Hall, J. Parker in Pall-mall, and J. Brindley in New Bond-street, London, 1773, p. 251. Este trabajo se publicó póstumamente; su editor, Thomas Pellet, lo compiló a partir de dos manuscritos separados ambos escritos en la edad madura de Newton. Aunque este trabajo se basa en puntos de vista anteriores, son lo suficientemente oscuros como para que el trabajo no parezca controversial. Vide. Westfall, R.S. *Never at Rest*, *Óp. cit.*, pp. 816-9.

Alquimia, principios activos y teología natural

Pero durante esta época, cuando aún era miembro menor del Trinity, y se aproximaba el momento cuando debería ordenarse o resignar³¹, Newton también había emprendido sus estudios alquímicos. La alquimia usualmente no era considerada como parte de la filosofía natural —en realidad nunca se enseñó en las universidades como parte del currículo en filosofía natural— sino que se asumía que sus teorías y prácticas eran consistentes con los preceptos filosóficos naturales dominantes³². La mayoría de los practicantes indagaban la alquimia a fin de lograr fines específicos: la transmutación del plomo en oro, la creación de la piedra filosofal, o del álcali que se creía que permitían bien fuera la transmutación o la creación de la panacea medicinal. A pesar de ello, en el caso de Newton la alquimia puede verse como un complemento empírico a la teoría de la materia más especulativa de la nueva filosofía mecánica. Como lo han señalado Westfall, Rattansi y Dobbs, la alquimia de Newton parece haber estado dirigida fundamentalmente a descubrir y entender los principios activos que creía que residían en las partículas de la materia las cuales se suponía que constituían todos los cuerpos, según la filosofía mecánica³³.

Cuándo y cómo llegó Newton a su creencia en los principios activos de la materia es algo que no se sabe, pero su papel en su filosofía natural, en sus teorías

31 Dado el caso, Newton no tenía que renunciar ni jurar algo en lo que no creyera. Estaba preparando renunciar a su membresía en primavera de 1675 cuando una exención de la Corona abolió el requisito de ordenación de todos los que tuvieran a su cargo la cátedra lucasiana de matemáticas. Newton había sido nombrado profesor lucasiano en 1669. Como es habitual, la historia completa está narrada en Westfall, *Never at Rest*, pp. 330-4.

32 Dobbs, B.J.T. *The Foundations of Newton's Alchemy: Or, 'The Hunting of the Greene Lyon'*. Cambridge University Press, Cambridge, 1975, pp. 43-7; Westfall, R.S. *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton*. Cambridge University Press, Cambridge, 1980, pp. 18-23.

33 Westfall, R. S. "Newton and the Hermetic Tradition", en: Allen G. Debus (ed.). *Science, Medicine and Society in the Renaissance*, 2 vols. Heinemann, London, 1972, II, pp. 183-98; *Idem*, *Never at Rest*, pp. 301-7, y "Newton and Alchemy", en: Vickers, B. (ed.). *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*. Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp. 315-35; Rattansi, P. M. "Newton's Alchemical Studies", en: Debus (ed.). *Science, Medicine and Society in the Renaissance*, II, pp. 167-82; Dobbs, B. J. T. *Foundations of Newton's Alchemy*, *idem*, *Janus Faces of Genius*. *Vide* Lawrence Principe, "Reflections on Newton's Alchemy in Light of the New Historiography of Alchemy", en: Force J. E. y Hutton S. (eds.). *Newton and Newtonianism: New Studies*. Kluwer Academic, Dordrecht, 2004, pp. 205-20; Newman, W. "The Background to Newton's Chymistry", en: Cohen, J.B. & Smith, G.E. (eds.). *Cambridge Companion to Newton*, *Óp. cit.*, pp. 358-69.; y Figala, K. "Newton's Alchemy", ambos en Cohen, J.B. & Smith, G.E. (eds.). *Cambridge Companion to Newton*, pp. 358-69 y 370-86 respectivamente.

ópticas, y en su alquimia, es algo absolutamente crucial y así permaneció desde los inicios de su carrera hasta el final. Como observó Westfall, “la meta de Newton era demostrar que la materia depende de Dios”³⁴. Los principios activos establecidos empíricamente para Newton no sólo sirven para un propósito filosófico natural, sino también para una función teológica. En vista de que la materia es, para Descartes, por su propia naturaleza pasiva e inerte, si se pudiera demostrar que la materia de hecho estaba dotada de principios de actividad, tales como la atracción gravitacional, esto constituiría una evidencia poderosa de la existencia de Dios. Los principios activos no son natural ni lógicamente inherentes a la materia (a la manera como lo es la extensión, por ejemplo), así que sólo pueden haber sido implantados en la materia por un supremo creador. En consecuencia Newton repetidamente invocó estos principios activos en las “Cuestiones” al final de la *Óptica*:

Además me parece que estas partículas no sólo tienen una *Vis inertiae*, acompañada de las leyes pasivas del movimiento como naturalmente resultan de esa fuerza, sino que se mueven por ciertos principios activos, tales como el de la gravedad y los que causan la fermentación y la cohesión de los cuerpos³⁵.

Newton insistió en la realidad de los principios activos no sólo en la *Óptica*, sino a lo largo de su carrera. Primero parecen surgir de sus escritos alquímicos. En efecto, puede ser que Newton tomara la alquimia como un medio para establecer la existencia de los principios activos. La noción puede verse claramente en uno de los primeros escritos sobre alquimia, su estudio de la “Vegetación de los metales”, que pudo haber sido escrito alrededor de 1669. Después de sugerir que la mayoría de la masa sensible, si no toda, “es nada más que éter coagulado y entretrejido en varias texturas”, añade:

Nótese que es más probable que el éter sea sino un vehículo para algún espíritu más activo y que los cuerpos pueden componerse de ambos, que en la generación pueden absorber éter así como aire y que en el éter esté envuelto el espíritu. Quizá este espíritu es el cuerpo de la luz 1. porque ambos tienen un prodigioso principio activo, ambos son trabajadores perpetuos, 2. porque a todas las cosas se les puede hacer emitir luz mediante el calor...³⁶

34 Westfall, R.S. *Never at Rest*, *Óp. cit.*, p. 303.

35 Newton, I. *Opticks, or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*. Query 31, London, 1717; he usado la edición de Dover, basada en la cuarta edición de 1730, Dover Publications Inc., New York, 1979, p. 401. Sobre los principios activos de Newton. *Vide.* también McGuire, J. E. “Force, Active Principles and Newton’s Invisible Realm”. *Ambix*, 15, 1968, pp. 154-208, reimpresso en: McGuire, J. E. *Tradition and Innovation: Newton’s Metaphysics of Nature*. Kluwer Academic, Dordrecht, 1995, pp. 190-238; y Gabbey, A. “Newton, Active Powers, and the Mechanical Philosophy”, en: Cohen, I.B. y Smith, G.E. (eds.). *Cambridge Companion to Newton*, *Óp. cit.*, pp. 329-57.

36 Dibner MSS 1031 B (Burndy MS 16), ff. 3v-4r.

Hablando en términos generales, este pequeño tratado de alquimia es, de manera poco característica de Newton, oscuro, pero el hecho de que aparezcan ideas similares en los escritos más públicos suyos demuestra que fueron ideas tomadas muy en serio. Hay eco de las especulaciones del trabajo alquímico de Newton en su trabajo “Hipótesis explicativa de las propiedades de la luz” el cual envió a la Royal Society en 1675:

Quizá toda la trama de la naturaleza [escribió] pueda no ser más que varias texturas de ciertos espíritus etéreos o vapores, condensados como si fuera por precipitación, de manera muy similar a como los vapores se condensan en el agua, o las exhalaciones en sustancias más gruesas, aunque no condensables de manera tan fácil. Y después de la condensación, convertida en varias formas por la inmediata intervención del Creador al principio, y desde entonces por el poder de la naturaleza la cual, en virtud del mandato, se incrementa y multiplica llegando a ser un completo imitador de las copias que ella hace por el protoplasto. De esta manera quizás todas las cosas se pudieron haber originado del éter.

Poco después, luego de haber declarado que la naturaleza es una “trabajadora perpetua”, sugiere que el éter puede estar imbuido en el Sol, “para conservar su brillo y para evitar que los planetas se alejen de él” y que puede ser “el combustible solar y el principio material de la luz.” Luego se nos dice que “la luz y éter actúan entre sí”³⁷. Ideas afines sobre la naturaleza del éter aparecen nuevamente en la carta de Newton a Robert Boyle de febrero de 1679, en el manuscrito inconcluso intitulado *De aere et aethere*, y en las “Cuestiones” de la *Óptica* donde considera la posibilidad de un éter universal que todo lo permea³⁸. Ideas similares a las de la “Vegetación de los metales”, donde la luz actúa como un principio activo impeliendo y dándole actividad a la materia, pueden encontrarse a través del resto de las “Cuestiones”. En la “Vegetación de los metales”, la “Hipótesis de la luz” y en otras de las primeras especulaciones sobre la naturaleza del éter y la luz, podemos observar los comienzos de la convicción de Newton en que todos los fenómenos físicos pueden explicarse en términos de las fuerzas atractivas y repulsivas que residen en la materia. Para empezar, es bastante claro que en la carta a Boyle y en *De aere et aethere*, Newton parece haber pensado sólo en términos de partículas dotadas de una “fuerza mutua de repulsión”³⁹. Por cuanto a la alusión de las atracciones entre los cuerpos, como en la oración final de *De aere et aethere*, la implicación es que se pueden explicar en términos de las fuerzas repulsivas entre las partículas del aire o el éter:

37 Birch, T. *History of the Royal Society of London*, 4 vols. London, 1757, 3, pp. 250-1, 255., reimpresso en: Cohen, I.B. (ed.). *Isaac Newton's Papers and Letters*, A. Millar, London, 1757, pp. 180, 181, 185.

38 Boyle, R. *Works*, 5 vols. London, 1744, 1, pp. 70-3, reimpresso en: Cohen, I. B. (ed.). *Isaac Newton's Papers and Letters*, *Óp. cit.*, pp. 250-54; Cambridge University Library, MS. Add. 3970, fols. 652-3, impreso en: Hall, A.R. & Hall, M.B. *Unpublished Scientific Papers*, *Óp. cit.*, pp. 214-28; Newton, I. *Opticks*. London, 1717, Queries 17-24 (estas cuestiones fueron añadidas en la secuencia de las cuestiones de la edición de 1717), pp. 347-54.

39 Hall, A.R. & Hall, M.B. *Unpublished Scientific Papers*, *Óp. cit.*, p. 225.

Así también la atracción del vidrio, ámbar, azabache, cera y resina, y sustancias similares, parece que es causada de la misma manera por una materia más tenue de esta clase.

Cuando en el prefacio a los *Principia* Newton escribió que muchas cosas lo llevaron a sospechar que todos los fenómenos pueden explicarse bajo la suposición de que los cuerpos “se impelen entre sí... o se repelen mutuamente” parece que esta idea de un balance de las fuerzas de atracción y repulsión había sido algo nuevo⁴⁰.

Parece difícil no llegar a la conclusión de que la adición de fuerzas atractivas a las repulsivas a las que Newton llegó por medio de sus investigaciones en alquimia y óptica, sólo se le ocurrió cuando Robert Hooke le sugirió, en una carta de 1679, que una fuerza atractiva entre el Sol y los planetas podría explicar las leyes de Kepler sobre el movimiento planetario⁴¹. A pesar de lo brillante del trabajo anterior en que Newton pudo demostrar que la gravitación de la Luna hacia la Tierra y la gravitación de los cuerpos en la superficie de ésta concuerdan “casi por completo”, parece claro que Newton estaba pensando todavía en los movimientos de los cuerpos celestes como el producto del balance entre las fuerzas hacia adentro y hacia afuera a partir de sus centros de revolución, como lo hicieron Descartes y otros filósofos mecánicos. Asimismo, pese a considerar las acciones repulsivas a distancia en su trabajo de alquimia, consideró estas fuerzas cósmicas en términos esencialmente cartesianos, como el resultado de las presiones causadas por los movimientos de los cuerpos, sin consideración alguna de las acciones a distancia entre los cuerpos⁴². Durante el intercambio de unas cuantas cartas a finales de 1679 y principios de 1680, Hooke le aclaró a Newton que las leyes de Kepler sobre el movimiento planetario podrían explicarse simplemente suponiendo una sola fuerza de atracción (que actúa, como dijo Hooke, “en doble proporción recíproca a la distancia del centro”) entre el Sol estacionario y un planeta que se mueve tangencialmente. De suerte tal que, como lo anotó Westfall, cuando Newton llegó a escribir los *Principia*, “aplicó la acción a distancia virtualmente a todos los fenómenos de la naturaleza”, bien fueran cósmicos o alquímicos⁴³.

Westfall sugirió que Newton confirmó su creencia anterior en que las “atracciones y repulsiones de corto rango”, las cuales según Westfall podrían verse en *De aere et aethere*, debido a su correspondencia con Hooke. Pero de hecho no hay

40 Newton, I. *The Principia*, *Óp. cit.*, pp. 382-3.

41 *Vide*. Westfall, R.S. *Never at Rest*, *Óp. cit.*, pp. 382-88.

42 *Ibid.*, pp. 147-52.

43 *Ibid.*, p. 388.

fuerzas de atracción en *De aere et aethere*, ni en la carta íntimamente relacionada a Robert Boyle, escrita en febrero de 1679. En dicha carta Newton invoca las fuerzas repulsivas entre las partículas de un éter y las partículas de otros cuerpos (lo cual significa que el ubicuo éter será “más raro” en los poros de los cuerpos que “en los espacios libres”) para explicar, entre otras cosas, la cohesión de los cuerpos. Claramente, las partículas de los cuerpos no tienen fuerzas atractivas por las cuales puedan juntarse en ausencia del éter. De manera similar, el principio de sociabilidad que Newton supone entre algunos licores parece actuar, según el ejemplo de Newton, sólo por acción de contacto; y los espíritus solventes “sociables” (nosotros diríamos ácidos) que actúan sobre los metales, sólo pueden “engancharse entre sí gradualmente” entre las partículas de metal gracias al “continuo tremor que hay en las partículas de metal”; aquí nuevamente no hay sugerencia alguna de que puedan separar las partículas de los metales por sus fuerzas de atracción⁴⁴.

Por consiguiente, parece que el papel de Hooke fue crucial al permitirle a Newton reconocer la acción de las atracciones, al igual que de las repulsiones, operando a distancia en los teatros de la naturaleza. En este caso quizá se le deba dar a Hooke más crédito por su papel al estimular el descubrimiento del principio de gravitación universal a Newton⁴⁵.

La importancia de Hooke tiende a ser desestimada debido a la afirmación de Newton según la cual, ya a la altura de 1666, había comparado la fuerza que actúa sobre la Luna, la cual la mantiene en su órbita alrededor de la Tierra, con la fuerza que actúa sobre los cuerpos que caen cerca a la Tierra. Westfall ha propuesto que la razón del retraso de veinte años entre su primer trabajo sobre la gravitación, durante los llamado *annus mirabilis* de 1665-6 y los *Principia*, retraso al cual llama uno de los problemas persistentes entre los especialistas de Newton, se debió a nada más substancial que al hecho de que Newton se llegó a ocupar por completo en la investigación de la alquimia y de las Escrituras durante ese entretanto⁴⁶. Pero esto es darle mucho crédito a Newton, al dar a entender que ya había llegado al principio de gravitación universal mucho antes de que Hooke le escribiera sobre la idea. Parece claro pues que en 1666 Newton estaba considerando la gravedad en términos

44 Boyle, R. *Works*, I, pp. 70, 71-2, en: Cohen, I.B. (ed.). *Isaac Newton's Papers and Letters*, pp. 250, 251-2.

45 Esto parece que está, al fin, sucediendo. *Vide*, por ejemplo, Gal, Ofer. *Meanest Foundations and Nobler Superstructures: Hooke, Newton and the "Compounding of the Celestial Motions of the Planets"*. Kluwer Academic, Dordrecht, 2002; y el Foro Abierto sobre “Newton vs. Hooke on Gravitation”, *Early Science and Medicine*, 10, 2005, 511-43.

46 Westfall, R.S. “Newton's Theological Manuscripts”, en: Bechler, Z. (ed.). *Contemporary Newtonian Research*. D. Reidel, 1982, p. 131.

cartesianos. Descartes explicaba el orbitar de los planetas en términos de los mismos principios generales, a saber, el descenso continuo de corrientes de partículas que empujan las cosas a un centro de rotación (el Sol en el caso de los planetas, y la Tierra en el caso de los ejemplos cotidianos de la caída de los cuerpos). En 1666 Newton era capaz de demostrar que la fuerza hacia el interior que se requiere para contrarrestar la fuerza centrífuga de la Luna (debido a su movimiento circular) y mantener la Luna en su órbita, y la fuerza hacia adentro que se requiere para impedir que los cuerpos sobre la superficie de una Tierra rotante salgan volando por el aire, era bastante aproximada (por los cálculos de Newton) para sugerir que Descartes tenía la razón. El retraso de veinte años entre esto y los *Principia* no ocurrió porque Newton estuviera distraído con la alquimia y la religión, sino simplemente porque en 1666 creía que todo lo que había hecho era probar que Descartes tenía la razón y que no había más que decirse sobre el asunto. La correspondencia con Hooke fue necesaria para alertarlo de la importancia real de esos cálculos.

También es claro, igualmente, que en 1666 Newton no había considerado aún la posibilidad de que las acciones a distancia operan en la naturaleza, y que cuando pensó en ellas, como resultado del trabajo en alquimia, eran fuerzas de repulsión de corto rango y no fuerzas de atracción. En consecuencia se puede concluir con seguridad que la “sospecha” de la que habló en los *Principia* de 1687, según la cual todos los fenómenos pueden depender de las fuerzas de atracción y repulsión, sólo se le había ocurrido recientemente, y que la oportunidad para ello se la ofreció la correspondencia con Hooke.

Muchas cosas me llevaron a la sospecha de que todos los fenómenos pueden depender de ciertas fuerzas por las cuales las partículas de los cuerpos, por causas aún desconocidas, se impelen unas a otras y se aglomeran en formas regulares, o se repelen entre sí y se alejan.

En los *Principia*, por supuesto, sólo se ocupó de las fuerzas atractivas. Pero, como hemos visto, había “muchas cosas” que lo llevaron a creer en las fuerzas repulsivas entre las partículas que surgen de sus estudios alquímicos, y de sus primeras especulaciones sobre la filosofía natural de la luz. Después de los *Principia*, como hemos visto en el *De natura acidorum* escrito en 1692, se invocaron ambos tipos de fuerzas:

Las partículas de los ácidos... están dotadas de una gran fuerza atractiva... las partículas de las sales... se rechazan entre sí, y al alejarse unas de otras tanto como pueden, se difunden a través de toda el agua⁴⁷.

47 Newton, I. *The Principia*, *Op. cit.*, p. 382.

La teología voluntarista de Newton

En vista del hecho de que los principios activos en la materia, como las fuerzas atractivas y repulsivas, estaban destinados a demostrar la existencia de Dios, Newton no dejó de mencionarlo en sus primeros escritos. Sin embargo, lo que resulta significativo es que no se contentara simplemente con afirmar Su existencia —muestra claros signos de que estaba interesado en afirmar un tipo particular de teología. Por ejemplo, en uno de los primeros trabajos de alquimia que hemos mencionado, la “Vegetación de los metales”, Newton insistió en que “El mundo pudo haber sido de una forma diferente a la actual” porque fue creado por Dios en virtud de “una determinación voluntaria y libre”⁴⁸. En afirmaciones como ésta Newton anuncia que se suscribe a lo que se llama teología voluntarista, en la que se hace énfasis en la absoluta omnipotencia de Dios, y su completa libertad al crear el mundo. La posición teológica opuesta, adoptada por el gran rival de Newton, G.W. Leibniz se conoce como teología intelectualista, o necesitarismo, la cual adoptó la concepción según la cual Dios estaba restringido en la Creación del mundo por ciertos valores absolutos —en particular Dios estaba obligado por su suprema bondad a crear el mejor de los mundos posibles.

Tal vez, el ejemplo más claro de la teología voluntarista de Newton aparece, como hemos visto, en el temprano *De gravitatione et aequipondio fluidorum*, donde afirma que ha “deducido una descripción de la naturaleza corpórea... de tal forma que puede parecer que Dios... ha creado el mundo solamente por el acto de voluntad”⁴⁹. De manera parecida, en su “Hipótesis sobre la luz” defendió la noción de que la luz puede contener un principio de movimiento por el cual se afirma la irrestricta omnipotencia de Dios. “Dios, quien le dio a los animales movimiento propio más allá de nuestra comprensión,” escribió, “sin duda es capaz de implantar otros principios de movimiento a los cuerpos, los cuales podemos entender un poco”⁵⁰. En *De aere et aethere* propuso, como causa de repulsión entre las partículas de los cuerpos, que “Dios pudo haber creado cierta naturaleza incorpórea que intenta repeler los cuerpos y hacerlos menos compactos”⁵¹.

48 Henry, J. “Henry More versus Robert Boyle: The Spirit of Nature and the Nature of Providence”, en: Hutton, S. (ed.). *Henry More (1614-1687): Tercentenary Studies*. Kluwer Academic, Dordrecht, 1990, pp. 55-76; Alexander, H. G. (ed.). *The Leibniz-Clarke Correspondence*. Manchester University Press, Manchester, 1956; y Vailati, E. *Leibniz and Clarke: A Study of Their Correspondence*. Oxford University Press, Oxford, 1997.

49 Hall, A.R. & Hall, M.B. *Unpublished Scientific Papers*, *Op. cit.*, p. 141.

50 Birch, *History of the Royal Society*, 3, p. 256, reimpresso en: Cohen, I.B. *Newton's Papers and Letters*, *Op. cit.*, p. 186.

51 Hall, A.R. & Hall, M.B. *Unpublished Scientific Papers*, *Op. cit.*, p. 223.

Así las cosas, podemos ver el omnipotente “Señor Dios *Pantokrator*” de Newton tras su alquimia y filosofía natural, no menos que en sus estudios sobre la historia Providencial y la profecía bíblica. Los principios activos son completamente necesarios para el funcionamiento del sistema del mundo:

Pues encontramos muy poco movimiento en este mundo, además del que se debe a estos principios activos. Y si no fuera por estos principios, los cuerpos de la Tierra, los cometas, el Sol, y todas las cosas en ellos se enfriarían y congelarían, y se tornarían masas inactivas. Y toda putrefacción, generación, vegetación y vida cesarían, y los planetas y cometas no permanecerían en sus orbes⁵².

Estos principios, en consecuencia, actúan como los siervos de Dios; ellos son las causas secundarias que demuestran su poder y dominio sobre el mundo. “Lo conocemos sólo por las sapientísimas y óptimas estructuras y causas finales,” escribió Newton en el Escolio General, y continuó diciendo que “un dios sin dominio, providencia y causas finales no es nada más que hado y naturaleza” o “ciega necesidad metafísica.” Newton creía que había hecho patente que Dios no era mera necesidad ciega porque había demostrado la existencia de los principios activos que debieron haber sido añadidos a la materia pasiva en la Creación, y además que Dios había sido perfectamente libre de crearlos o no⁵³.

El interés por demostrar que no todo se puede explicar por el “hado y la naturaleza” o por “meras causas naturales” es prominente en las más claras declaraciones de teología natural, las cartas que le escribió a Richard Bentley en 1692 y 1693. En la primera carta, por ejemplo, Newton admite que un universo como el nuestro con “un número finito de grandes masas” distribuidas a través del espacio, podría haber resultado de manera perfectamente natural a partir de condiciones naturales en las que la materia estuviera distribuida uniformemente por el espacio infinito, y en el que cada partícula de la materia tuviera “una gravedad innata hacia toda la demás.” No obstante, a renglón seguido señala algo que no se puede explicar de manera natural: “cómo habría de dividirse la materia en varias clases”, una formando enormes cuerpo luminosos, como el Sol y las estrellas; otra formando pequeños cuerpos opacos, como los planetas. Newton insiste en que este

52 Newton, I. *Opticks*, Query 31, *Op. cit.*, pp. 399-400.

53 El compromiso de Newton con una teología voluntarista ha sido contenido recientemente por Harrison, P. “Was Newton a Voluntarist?”. En: Force and Hutton (eds.). *Newton and Newtonianism*, pp. 39-64. Las afirmaciones de Harrison demandan un examen detallado que pretendo desarrollar en otro escrito. Por lo pronto, la evidencia que se presenta aquí debería servir para señalar lo dudoso de sus afirmaciones. Es significativo, igualmente, que Harrison nunca mencione la correspondencia Leibniz-Clarke que es el lugar principal para una exposición de la teología voluntarista de Newton. *Vide.*, Alexander, S. (ed.). *The Leibniz-Clarke Correspondence*, y Vailati, E. *Leibniz and Clarke*.

estado de cosas no podría haber surgido naturalmente a partir de las condiciones iniciales presupuestas. Sólo existe una razón para esta organización de la materia en dos clases: “porque el Autor del sistema lo consideró conveniente”⁵⁴.

Cabe anotar, no obstante, que Newton no creía que Dios fuera directamente responsable de que las masas enormes iluminaran. El Dios de Newton siempre realizaba sus intenciones a través de los siervos, a través de causas secundarias. Aunque no le dio detalles a Bentley sobre cómo Dios hacía esto, quedando satisfecho con explicar que esto demostraba la existencia de Dios, sí lo explicó en términos indirectos en las “Cuestiones” ópticas. Por ejemplo, en la “Cuestión 11” sugiere que los cuerpos enormes como el Sol, una vez calentados “más allá de cierto grado” seguirán “calentándose más aún” por procesos internos. Pero estos procesos internos, aprendemos en la “Cuestión 31”, son el producto de “principios activos”. Debido a los principios activos, no a Dios mismo, “los cuerpos arden e iluminan,... y el Sol permanece violentamente ardiente y lúcido, y calienta todas las cosas con su luz”⁵⁵.

El mismo punto lo sostiene con respecto al famoso pasaje de la tercera carta donde Newton niega la “gravedad innata” de la materia. Dicho pasaje ha causado cierta confusión entre los especialistas de Newton porque es fácil leerlo como una negación de la posibilidad de que cualquier causa física opere a distancia, y por tanto como una negación de la atracción gravitacional como una fuerza en la materia:

Que un cuerpo pueda actuar sobre otro a distancia a través de un vacío, sin la mediación de nada más, por y a través de lo cual se puede transmitir su acción y fuerza de un cuerpo a otro, es para mí un absurdo tan grande, que no creo que ningún hombre que tenga una facultad competente de pensar asuntos filosóficos pueda caer en ello.

Pero esta lectura fuerza al lector a concluir que el siguiente comentario debe ser una referencia a Dios: “La gravedad debe ser causada por un agente que actúa constantemente conforme a ciertas leyes”⁵⁶. No obstante, esto parece discutible de inmediato porque Newton pasa a decir que está indeciso de que “este agente sea material o inmaterial”. Newton nunca dudó de que Dios fuera inmaterial, de modo pues que aquí debía tener algo más en mente.

De hecho, como lo señaló hace mucho Emile Meyerson es perfectamente posible leer este pasaje de manera diferente⁵⁷. En esta lectura alternativa Newton

54 Newton, I. *Four Letters, Op. cit.*, p. 4 (283). Una explicación completamente física del hecho de que alguna materia del universo brilla fuertemente y da calor, mientras que el resto no, la ofrece el sistema vorticial cartesiano, pero Newton la desestima.

55 Newton, I. *Opticks*, Cuestión 11, p. 343, y Cuestión 31, p. 399.

56 Newton, I. *Four Letters, Op. cit.*, pp. 25-6 (302-3). John Henry, “Isaac Newton y el problema de la acción a distancia”. *Estudios de Filosofía*. 35 ,2007, pp. 189-226.

57 Meyerson, E. “Leibniz, Newton, and Action at a Distance”, en: *Idem. Identity and Reality*. George Allen & Unwin Ltd., London: 1930, pp. 447-56, especialmente p. 453.

expresó vigorosamente una objeción no a la acción a distancia (la cual en otros lugares de sus escritos acepta sin reparos⁵⁸) sino a la afirmación de que la materia pueda atraer otra materia por alguna fuerza innata considerada como inherente a su propia naturaleza. Por su naturaleza, la materia puede afectar otra materia por contacto, pero sólo puede afectar otra materia “sin mutuo contacto” como resultado de la “mediación de algo más, que no es material.” Aquí tenemos una clara referencia a Dios. Nuevamente el argumento de Newton es que la atracción gravitacional no puede explicarse mecánicamente, sino que debe ser el resultado de un principio activo (al que se refiere que puede ser material o inmaterial) y que sólo puede haberle sido dotada a la materia por un Dios omnipotente⁵⁹.

A lo largo de las cartas, pues, Newton llama la atención sobre aspectos del mundo físico que no se pueden explicar solamente por principios mecánicos. Las velocidades, masas, y distancias a partir del Sol de cada una de los planetas son precisamente los valores requeridos para mantener estables los planetas en sus órbitas. Esto, y el hecho de que se muevan alrededor de Sol en la misma dirección, demuestran que la causa de estas cosas no era “ninguna ciega y fortuita, sino muy diestra en mecánica y geometría”⁶⁰.

Isaac Newton, ¿Deísta?

Ahora bien, parece perfectamente claro que la filosofía natural de Newton estaba, desde sus comienzos, vinculada a la teología natural, una manera de probar la existencia y atributos de Dios mediante el estudio de los detalles del mundo natural. Los asuntos que surgen a partir de la filosofía natural y la teología de Newton, bien pudieron llevarlo a estudiar alquimia. Si esto suena demasiado especulativo, podemos tener la seguridad de que la alquimia, no importa cómo hubiera empezado, inmediatamente fue absorbida por la empresa teológico natural de comprender los principios activos de la materia como evidencia del dominio de Dios. Cuando Newton empezó a estudiar la historia de los primeros tiempos de la iglesia y su teología original, cuando se llegaba el momento de tener que tomar las Órdenes Sagradas para seguir con su membresía, pronto se sintió atraído por

58 Considérese, por ejemplo, los comentarios de la *Opticks*, Queries 1, 21, 29, y 31, p. 339, p. 352, p. 371, p. 376 y 396.

59 Confirmación de la precisión de esta lectura puede verse al notar cómo Bentley mismo interpretó las palabras de Newton y la manera como usó este argumento en sus Sermones Boyle. *Vide*. Bentley, R. *A Confutation of Atheism from the Origin and Frame of the World*. London, 1693, Part II, pp. 28-30; reimpresso en: Newton, I. *Papers & Letters on Natural Philosophy*, *Op. cit.*, pp. 340-2. *Vide*. también, Meyerson, E. “Leibniz, Newton, and Action at a Distance”, *Op. cit.*, p. 453; Henry, John. “Isaac Newton y el problema de la acción a distancia”, pp. 217-19.

60 Newton, *Four Letters*, *Op. cit.*, p. 8 (287).

la interpretación de los escritos proféticos. Su meta, empero, no era llegar a ser un profeta, sino nuevamente llegar a ser capaz de establecer el poder y dominio de Dios. Las diferentes facetas de la vida de Newton estaban todas gobernadas por la misma ambición teológica.

Más aún, las ideas que Newton desarrolló al principio de su carrera siguieron reapareciendo para los mismos propósitos en trabajos posteriores. Las ideas sobre los principios activos de la luz y el éter en la “Vegetación de los metales” (¿1669?) aparecieron de nuevo en la “Hipótesis de la luz” (1675) y en otros escritos, y fueron usadas claramente en la “Cuestiones” en la *Óptica* (1704, 1706 y 1717). Un argumento simple para la existencia de Dios en el temprano cuaderno de notas “Cuestiones sobre filosofía” que señalaba la simetría del cuerpo humano como evidencia de que fue cuidadosamente diseñado, fue utilizado nuevamente en la Cuestión 31 de la *Óptica*, y en la sección “Sobre el ateísmo” en el “Breve esquema sobre la verdadera religión” escrito hacia finales de su vida⁶¹. Las ideas sobre Dios y su relación con el espacio que desarrolló primero en *De gravitatione* (¿1668?) surgieron otra vez en el importante “Escolio General” añadido a la edición de 1713 de los *Principia*. Aquí, por ejemplo, Newton dice que Dios “al existir siempre y en todo lugar constituye la duración y el espacio”, que Él es “omnipresente no solo virtualmente sino substancialmente”, y haciendo eco de San Pablo que “en Él están contenidas y se mueven todas las cosas”⁶².

La unidad de propósito de los escritos de Newton está fuertemente confirmada por el hecho de que alguna que otra vez aludió a su investigaciones históricas y de la escritura en sus escritos científicos. En particular Newton no pudo abstenerse de aludir a las conclusiones a las que llegó en un trabajo de teología histórica de gran importancia, reelaborado muchas veces, pero nuevamente inconcluso, intitulado *Theologiae gentilis origines philosophicae* (“Los orígenes filosóficos de la teología gentil”). Basado en la convicción de que la idolatría en algún momento fue el pecado fundamental, y en que “al mundo le encanta ser engañado”⁶³, Newton sostuvo que el verdadero culto era el culto a un Dios verdadero pero que primero había sido corrompido en idolatría después de la muerte de Noé. Todos los pueblos antiguos adoraban a los mismos doce dioses bajo diferentes nombres, sostenía Newton, y aunque los identificaron como sus propios reyes o héroes, derivaban de Noé, sus

61 McGuire, J.E. & Tamny, M. *Certain Philosophical Questions*, *Op. cit.*, pp. 446-7; *Opticks*, Query 31, p. 402-3; Newton, I. *A Short Schem of the True Religion*. Keynes ms. 7, King’s College, Cambridge, impreso en: Cohen I.B. & Westfall, R.S. (eds.). *Newton, Texts, Backgrounds, Commentaries*. W. W. Norton, New York, 1995, pp. 344-8, *Vide*. p. 344.

62 “Pues en él vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser”, Hechos, 17, 28. Newton, I. *The Principia*, *Op. cit.*, p. 941.

63 Jewish National and University Library, Jerusalem, Yahuda MS 1 (Ms. 1.1a), f. 5^o.

hijos y sus nietos. Periódicamente Dios trataba de hacer volver a los pueblos a la verdadera religión monoteísta mediante el envío de profetas como Moisés y Jesús, pero la mayoría siempre volvía a la idolatría; incluso la religión cristiana, al adorar a Cristo como Dios y a la Trinidad se volvió idólatra. Según la investigación histórica de Newton sobre los orígenes de la teología gentil, incluso la cristiandad “no era más verdadera y no se volvió menos corrupta” que otras religiones anteriores⁶⁴.

Significativamente, Newton creía que la teología de los gentiles se derivaba de “el conocimiento de la astronomía y física del sistema del mundo”⁶⁵. Su evidencia para esto se basaba en las afirmaciones de que la mayoría de las formas antiguas de adoración tuvieron lugar en los templos o “Pritaneos” los cuales imitaban el sistema de la naturaleza, como la forma más adecuada para adorar al Dios de la naturaleza:

Ellos reconocían que todos los cielos eran el templo verdadero y real de Dios, y por tanto que un Pritaneo podría merecer el nombre del Templo que construyeron de la manera más adecuada de representar todo el sistema de los cielos. Aspecto de la religión el cual no puede ser más racional.

Conforme a la investigación histórica de Newton, los templos en la religión original tenían en su centro un fuego ardiendo y estaban iluminados por seis luminarias para representar al Sol y los planetas. Mientras que esta forma de templo ayudaba a quienes rendían culto a “llegar al conocimiento de una Deidad... por la estructura de la naturaleza”⁶⁶, la corrupción de la religión condujo a la corrupción de la filosofía natural. La astronomía tolemaica suplantó a la copernicana de la antigua religión.

Resulta muy claro a partir de esto que la investigación de Newton por descubrir la verdadera religión lo llevó encontrar en los registros antiguos una religión que se basaba por completo en la teología natural —le creencia en que Dios podía descubrirse a través de su creación. La filosofía natural de Newton y sus estudios sobre las Escrituras y la historia conjuntamente lo llevaron a concluir que era mejor encontrar a Dios en su Creación. Si hasta ahora en este artículo he tendido a enfatizar la influencia de los intereses de Newton sobre su filosofía natural, a estas alturas deberíamos de ser capaces de darnos cuenta de que, en últimos términos, la influencia fue en otra dirección: la teología de Newton tomó forma por su física, y se basaba en la razón, no en la revelación.

64 Jewish National and University Library, Jerusalem, Yahuda MS 16.2, f. 45^r. *Vide.* Westfall, *Never at Rest*, pp. 351-59.

65 Yahuda MS 16.2, f. 1r.

66 Yahuda MS 17.3, f. 11r.

Estoy de acuerdo por lo tanto con la conclusión de R.S. Westfall según la cual Newton era esencialmente un deísta —alguien que estaba convencido de que Dios debe existir sobre fundamentos racionales (principalmente la evidencia que suministra el mundo natural), pero que no acepta la validez de la llamada “revelación.” Al apoyar a Westfall, difiero de otros comentaristas más recientes de la religión de Newton tales como James Force, Rob Iliffe y Stephen Snobelen todos los cuales insisten en que la cantidad de tiempo que Newton le dedicó al estudio de la Biblia demuestra que no era un deísta⁶⁷. Pero si Newton empezó a descreer que las Escrituras fueran la palabra directa de Dios por la época en que escribió los *Origines*, consideró el Antiguo Testamento sólo como los registros históricos del pueblo Judío y no más digno de autoridad que los registros antiguos de otros pueblos que consultó. De manera similar, el Nuevo Testamento consistía en los registros del ministerio de Jesús cuando él intentó hacer volver a los hombres a la verdadera religión. Para Newton, los evangelistas y Jesús mismo eran solamente humanos: como lo aclaró en los “Doce artículos” de religión que escribió hacia finales de su vida: “Existe un Dios... y un mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo el hombre.” Así que, aunque Newton innegablemente le dedicó muchísimo tiempo al estudio de las Escrituras, no las estaba estudiando como la revelación de Dios, sino como los registros de historiadores humanos. En este sentido pues, se le puede vincular a Spinoza y a otros de los que primero contribuyeron a la creencia de que la Biblia es historia.

Acabo de citar a Newton como si estuviera diciendo sólo que existe un mediador entre Dios y el hombre, a saber, Jesucristo. Pero existen indicios en su trabajo de que quizá se vio a sí mismo como alguien cuyo deber era tratar de que los equívocos idólatras cristianos regresaran a la verdadera fe, como Moisés y Jesús lo habían hecho antes de él. Esto parece insinuarse en las breves alusiones a sus conclusiones religiosas que hizo públicas, o casi públicas, en sus obras impresas. Después de todo, las ideas de Newton eran extremadamente heréticas y podrían

67 Force, J. “Newton’s God of Dominion”, *Óp. cit.*; Iliffe, R. “‘Making a Shew’: Apocalyptic Hermeneutics and the Sociology of Christian Idolatry in the Work of Isaac Newton and Henry More”, en: Force, J. & Popkin, R. (eds.). *Books of Nature and Scripture, Op. cit.*, pp. 55-88; Snobelen, S. “To Discourse of God”, and “Isaac Newton, Heretic”. Westfall sugirió primero que el pensamiento de Newton tendía hacia el deísmo en su *Science and Religion in Seventeenth-Century England*. Yale University Press, New Haven, 1958, pero véase también, *idem*, “The Rise of Science and the Decline of Orthodox Christianity: A Study of Kepler, Descartes, and Newton”, en: Lindberg, D.C. & Numbers, R.L. (eds.). *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*. University of California Press, Berkeley, 1986, pp. 218-37; y “Newton and Christianity”, en: Birtel, Frank T. (ed.), *Religion, Science and Public Policy*, Crossroads, New York, 1987, pp. 79-94, reimpresso en: Cohen, I.B. & Westfall, R.S. (eds.). *Newton, Texts, Backgrounds, Commentaries*. W. W. Norton, New York, 1995, pp. 356-70.

haberlo llevado a que fuera acusado con la ofensa capital de ateísmo, y que sin embargo incluso planeaba discutir este trabajo en público en una serie de ocasiones. Por ejemplo, los párrafos iniciales del *Sistema del mundo* (1686, pero publicado sólo en 1728), diseñado originalmente para ser la parte final de los *Principia* que ofrecía un resumen no matemático de las conclusiones que surgen de la parte matemática, sugieren que muchos de los antiguos conocían la teoría copernicana, y relacionan esto con los ritos religiosos de las ceremonias vestales y las formas de sus templos⁶⁸. Llegado el caso, Newton no publicó este intento de popularización de su física, pero siguió pensando en publicar sus investigaciones sobre las primeras cosmologías. Los llamados “Ecolios Clásicos”, por ejemplo, fueron escritos para una segunda edición proyectada de los *Principia* en la década de 1690 la cual de hecho no apareció. Si bien claramente no proseguían con el mismo sentido de importancia que sus historias religiosas, Newton ahí reunió evidencia que podría demostrar, así creía, que los pitagóricos y otros filósofos antiguos eran conscientes del principio de gravitación universal y su ley del inverso cuadrado de la atracción⁶⁹.

En parte, lo que Newton estaba haciendo en estos propuestos escolios se ajusta a la tradición renacentista a la que los especialistas se refieren como la tradición de la *prisca scientia*. Basada en la creencia de que Adán conoció alguna vez todas las cosas y que esa sabiduría declinó después de la Caída, los intelectuales del Renacimiento esperaban recobrar el conocimiento pasado, antes que descubrir uno nuevo⁷⁰. Esta es la razón por la que pensamos que lo que llamamos la teoría copernicana a menudo por sus partidarios se refirieran a ella como la teoría *pitagórica*. Los escasos registros antiguos según los cuales los pitagóricos creyeron en el movimiento de la Tierra fueron suficientes para establecer el antiguo pedigrí de la astronomía heliocéntrica, aumentando con ello su credibilidad. Si la teoría se

68 Newton, I. *De mundi systemate*, London, 1728.

69 Para consideraciones más completas de los “Ecolios Clásicos”, *Vide*. McGuire, J.E. & Rattansi, P.M. “Newton y las ‘flautas de Pan’”, *Estudios de Filosofía*, 35, 2007, pp. 149-87; y Casini, P. “Newton: the Classical Scholia”. Ambos fueron escritos antes de que los especialistas de Newton fueran concientes de los *Theologiae gentilis origines philosophicae* y por tanto carecen de la vital perspectiva que ese trabajo asociado le brinda, aunque McGuire y Rattansi parecen (¿instintivamente?) relacionar los escolios con otros borradores extraídos directamente de los *Origines*. Véase por ejemplo, “Newton y las ‘Flautas de Pan’”, *Op. cit.*, pp. 164-5. Ahora existe una edición completa de estos escolios. Schüler, V. “Newton’s *Scholia* from David Gregory’s Estate on the Propositions IV through IX Book III of his *Principia*”, en: Lefevre, W. (ed.). *Between Leibniz, Newton, and Kant*. Kluwer Academic, Dordrecht, 2001, pp. 213-65. Y véase también Ducheyne, “The General Scholium: Some Notes on Newton’s Published and Unpublished Endeavours”. *Lias, Sources and Documents Relating to the Early Modern History of Ideas*, vol. 2, 2006

70 Para una consideración de esta tradición, *Vide*. Walker, D.P. *The Ancient Theology*. Duckworth, London, 1972.

podía encontrar en el pasado remoto, existía la posibilidad de que formara parte de la sabiduría adánica⁷¹. En sentido contrario, cualquier nueva teoría que dejara de establecer antecedentes antiguos estaba lejos de que probablemente fuera cierta.

Los “Ecolios Clásicos” de Newton pretendían desarrollar esta tradición. La finalidad no solo era ofrecer una corroboración al principio de gravitación universal de Newton, la cual (dado su éxito matemático) de todas formas difícilmente la necesitaba, sino mostrar que estas ideas sobre la cosmología estaban vinculadas a las antiguas creencias religiosas que se basaban en una verdadera comprensión del Dios de la naturaleza:

Y para los filósofos místicos, Pan era la divinidad suprema que inspiraba a este mundo con una razón armónica semejante a la de un instrumento musical y lo modulaba armónicamente, según el verso de Orfeo “interpretando la armonía del mundo mediante una graciosa canción.” Por tanto llamaron armonía a Dios y al alma del mundo compuestos de números armónicos. Pero decían que los planetas se mueven en sus órbitas por la fuerza de sus propias almas, es decir, por la fuerza de la gravedad que toma su origen de la acción del alma. A partir de esto parece que surgió la opinión de los peripatéticos sobre las inteligencias que mueven los orbes sólidos. Sin embargo los filósofos más antiguos sostenían que las almas del Sol y de todos los planetas eran una y la misma divinidad que ejercía sus fuerzas en todos los cuerpos, de acuerdo con el himno de Orfeo a Vulcano⁷².

No es necesario decir que para Newton la creencia de los más antiguos sabios, antes que la de los peripatéticos, estaba más cercana a la verdad. El Dios uno ejercía su dominio sobre todos los cuerpos, imponiendo en ellos el principio activo de la atracción gravitacional.

En consecuencia, los “Ecolios Clásicos” deberían verse como intentos posteriores de Newton por entender la historia de la fe original antes de que se corrompiera por la idolatría, o como si fuera vuelta a capturar por posteriores pensadores; y para mostrar la íntima relación entre la fe verdadera de una parte, y la verdadera filosofía natural (newtoniana) y la teología natural, de la otra.

Las alusiones a la comprensión por parte de Newton de las vicisitudes históricas de la fe verdadera, como se desarrollan en los *Theologiae gentilis origines philosophicae*, aparecen una y otra vez en sus obras. Aparece en el “Breve esquema sobre la verdadera religión”, por ejemplo, cuando se nos habla de que “la religión de los primeros tiempos hasta que abandonaron el culto correcto del Dios verdadero” y “se corrompieron” al volverse a la idolatría y la inmoralidad.

71 Copérnico mismo, por supuesto, trató de encontrar tales pedigríes antiguos para su teoría. Los discute en el prefacio al Papa Pablo III de su *De revolutionibus orbium coelestium* (Nuremberg, 1543).

72 Royal Society, Gregory MS 247, f. 13^r.

Pero, de manera mucho más significativa, estas ideas también aparecieron públicamente en las palabras finales de la *Óptica*. Las “Cuestiones” al final de esta obra puede verse, por tanto, que reúne todos los aspectos del trabajo de Newton. Hay ecos aquí de la “Hipótesis de la luz” y de la cosmología alquímica en que se basa, los cuales estaban esbozados en la “Vegetación de los metales.”⁷³ En ellas el concepto newtoniano de “principios activos” está completamente articulado más que en cualquier otra parte de su obra. En particular, en las “Cuestiones” fue donde Newton desplegó su insinuación del prefacio de los *Principia* de que todos los fenómenos naturales podrían explicarse por las fuerzas atractivas y repulsivas entre las partículas de la materia.⁷⁴ En algunas de las cuestiones, añadidas a la edición de 1717 numeradas 17 a 24, Newton revivió las explicaciones basadas únicamente en un éter que consiste de partículas dotadas de fuerzas repulsivas, el cual había sugerido en *De gravitatione* y que desarrolló en *De aere et aethere* y en otros lugares.⁷⁵ Asimismo, dejó perfectamente explícito cómo estas ideas de los principios activos se relacionaban con Dios y su voluntad omnipotente y arbitraria, repitiendo argumentos teológico naturales que había desarrollado en *De gravitatione* y en sus cartas a Bentley.⁷⁶ Incluso alude al material de los inéditos “Escolios Clásicos.”⁷⁷ En último lugar, en las palabras finales, hace uso de la historia de la verdadera religión que había empezado a desarrollar en los *Origines*.

En este memorable pasaje final de la *Óptica*, por consiguiente, podemos ver cómo Newton se rehusó a compartimentar las diferentes partes de su empresa. La filosofía natural no sólo lleva a la teología natural, da a entender Newton, sino a un sentido mejorado de la moralidad, y quizá incluso a otra renovación de la religión verdadera que había florecido antes de Noé y sus hijos.

Si la filosofía natural se perfeccionara en todas sus partes siguiendo este método, los límites de la filosofía moral también se ampliarán, pues en la medida en que podamos saber por la filosofía natural cuál es la causa primera, qué poder tiene sobre nosotros, y qué beneficios recibimos de Él, tanto como nuestras obligaciones con Él como hacia el prójimo, de la misma manera nos aparecerá por la luz de la naturaleza. Y, sin duda, si el culto a falsos dioses no hubiera cegado a los gentiles, su filosofía moral hubiera ido más lejos de las cuatro virtudes cardinales; y en lugar de enseñarnos la trasmigración de las almas y a adorar el Sol y la Luna y los Héroeos muertos, nos hubieran enseñado a adorar a nuestro verdadero Autor y Benefactor, como hicieron sus ancestros bajo el gobierno de Noé y sus hijos antes de corromperse.⁷⁸

73 Newton, I. *Opticks*, Queries 5, 21, 30, and 31, p. 339, p. 352, p. 374, p. 405.

74 *Ibid.*, Newton, I. *Opticks*, Query 31, p. 387-9, 394-7, 399-402.

75 *Ibid.*, Queries 17 to 24, pp. 347-54.

76 *Ibid.*, Queries 29, 31, pp. 369, 400, 402, 403-4.

77 *Ibid.*, Query 28, p. 369.

78 Newton, I. *Opticks*, Query 31, pp. 405-6. Compárese con las palabras iniciales de *A Short Schem of the True Religion*, y con la sección final de “Of Humanity”, en: Cohen I.B. & Westfall, R.S. (eds.). *Newton, Texts, Backgrounds, Commentaries, Op. cit.*, p. 344, y pp. 347-8.

Bibliografía

1. ALEXANDER, H.G. (ed.). *The Leibniz-Clarke Correspondence*. Manchester University Press, Manchester, 1956.
2. BENTLEY, R. *A Confutation of Atheism from the Origin and Frame of the World*. London, 1693, Part II, pp. 28-30. Reimpreso en: Newton, I. *Papers & Letters on Natural Philosophy*, pp. 340-2.
3. BIRCH, T. *History of the Royal Society of London*, 4 vols. A. Millar, London, 1757.
4. BOYLE, R. *Works*, 5 vols. London, 1744, 1, pp. 70-3, reimpreso en: Cohen, I.B. (ed.). *Isaac Newton's Papers and Letters*, pp. 250-54
5. BREWSTER, D. *Memoirs of the Life, Writings, and Discoveries of Sir Isaac Newton*, 2 vols. Edinburgh, II, 1855.
6. CAMBRIDGE University Library, MS. Add. 3970, fols. 652-3, impreso en: Hall, A.R. & Hall, M.B. *Unpublished Scientific Papers*, pp. 214-28.
7. CASINI, P. "Newton: the classical scholia", *History of Science*, XXII, 1984, pp.1 – 58.
8. CASTILLEJO, D. *The Expanding Force in Newton's Cosmos as Shown in His Unpublished Papers*. Ediciones de Arte y Bibliofilia, Madrid, 1981.
9. COHEN I. B. & SMITH G.E. (eds.). *The Cambridge Companion to Newton*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
10. COPÉRNICO, N. *De revolutionibus orbium coelestium*. Nuremberg, 1543.
11. DELGADO-MOREIRA, R. "Newton's Treatise on Revelation: The Use of a Mathematical Discourse", *Historical Research*, 79, 2006, p.p. 224-46.
12. DISALLE, R. "Newton's Philosophical Analysis of Space and Time", en: Cohen y Smith (eds.). *Cambridge Companion to Newton*, pp. 33-56.
13. DOBBS, B. J. T. *The Foundations of Newton's Alchemy: Or, 'The Hunting of the Greene Lyon'*. Cambridge University Press, Cambridge, 1975.
14. DOBBS, B. J. T. *The Janus Faces of Genius: The Role of Alchemy in Newton's Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
15. DUCHEYNE, S. "The General Scholium: Some Notes on Newton's Published and Unpublished Endeavours". *Lias: Sources and Documents Relating to the Early Modern History of Ideas*, vol. 2, 2006, 47 pp.
16. FIGALA, K. "Newton's Alchemy", en: Cohen, J.B. & Smith, G.E. (eds.). *Cambridge Companion to Newton*, pp. 370-86.
17. FIRTH, K.R. *The Apocalyptic Tradition in Reformation Britain, 1530-1645*. Oxford University Press, Oxford, 1979.
18. FORCE, J.E. "Newton's God of Dominion: The Unity of Newton's Theological, Scientific, and Political Thought", en: Force, J.E. & Popkin, R.H. (eds.), 1990.

19. FORCE, J.E. & POPKIN, R.H. *Essays on the Context, Nature, and Influence of Isaac Newton's Theology*. Kluwer Academic, Dordrecht, 1990.
20. FORCE, J.E. & Popkin, R.H. (eds.). *Newton and Religion: Context, Nature and Influence*. Kluwer Academic, Dordrecht, 1999.
21. FORCE, J.E. & POPKIN, R.H. (eds.). *The Books of Nature and Scripture*. Kluwer Academic, Dordrecht, 1994.
22. GABBEY, A. "Newton, Active Powers, and the Mechanical Philosophy", en: Cohen, I.B. y Smith, G.E. (eds.). *Cambridge Companion to Newton*, pp. 329-57.
23. GABBEY, A & GARBER, D. *et al.* "New Doctrines of Body and Its Powers, Place and Space", en: Ayers, M. & Garber, D. (eds.). *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 vols. Cambridge University Press, Cambridge, 1998, 1, pp. 553-623.
24. GAL, O. *Meanest Foundations and Nobler Superstructures: Hooke, Newton and the "Compounding of the Celestial Motions of the Planets"*. Kluwer Academic, Dordrecht, 2002
25. HALL, A.R. & HALL, M.B. *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton*. Cambridge University Press, Cambridge, 1962.
26. HARRISON, P. "Was Newton a Voluntarist?", en: Force and Hutton (eds.). *Newton and Newtonianism*, pp. 39-64.
27. HENRY, J. "Henry More versus Robert Boyle: The Spirit of Nature and the Nature of Providence", en: Hutton, S. (ed.). *Henry More (1614-1687): Tercentenary Studies*. Kluwer Academic, Dordrecht, 1990, pp. 55-76.
28. ILIFFE, R. "Abstract considerations: Disciplines, Audiences and the Incoherence of Newton's Natural Philosophy," *Studies in History and Philosophy of Science*, 35, 2004, p.p. 427-54.
29. ILIFFE, R. "'Making a Shew': Apocalyptic Hermeneutics and the Sociology of Christian Idolatry in the Work of Isaac Newton and Henry More", en: Force, J. & Popkin, R. (eds.). *Books of Nature and Scripture*, pp. 55-88
30. KOYRÉ, A. *From the Closed World to the Infinite Universe*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1957
31. MANUEL, Frank E. *A Portrait of Isaac Newton*. Belknap Press of Harvard University, Cambridge, Mass. 1968.
32. MANUEL, Frank E. *The Religion of Isaac Newton*. Clarendon Press, Oxford, 1973.
33. MCGUIRE, J. E. "Force, Active Principles and Newton's Invisible Realm". *Ambix*, 15, 1968, pp. 154-208.
34. MCGUIRE, J. E. "The Fate of the Date: The Theology of Newton's *Principia* Revisited", en: Osler, M. (ed.). *Rethinking the Scientific Revolution*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 271-95.

35. MCGUIRE, J.E. *Tradition and Innovation: Newton's Metaphysics of Nature*. Kluwer Academic, Dordrecht, 1995.
36. MCGUIRE, J.E. & Rattansi, P.M. "Newton y las 'flautas de Pan'". *Estudios de Filosofía*, 35, 2007, pp. 149-87.
37. MCGUIRE J.E. & TAMNY, M. *Certain Philosophical Questions: Newton's Trinity Notebook*. Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
38. MEYERSON, E. "Leibniz, Newton, and Action at a Distance", en: MEYERSON, E. *Identity and Reality*. George Allen & Unwin Ltd., London: 1930, pp. 447-56.
39. NEWMAN, W. "The Background to Newton's Chymistry", en: Cohen, J.B. & Smith, G.E. (eds.). *Cambridge Companion to Newton*, pp. 358-69.
40. NEWTON, I. *A Short Schem of the True Religion*. Keynes ms. 7, King's College, Cambridge, impreso en: Cohen I.B. & Westfall, R.S. (eds.). *Newton, Texts, Backgrounds, Commentaries*. W. W. Norton, New York, 1995, pp. 344-8
41. NEWTON, I. *De mundi systemate*, London, 1728.
42. NEWTON, I. *Four Letters from Sir Isaac Newton to Doctor Bentley*. London, 1756, pp. 3, 8. Reimpresas en: Cohen, I.B. (ed.). *Isaac Newton's Papers and Letters on Natural Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
43. NEWTON, I. *Observations upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John*, In two parts. Printed by J. Darby and T. Browne in *Bartholomew-Close*. And sold by J. Roberts in *Warwick-lane*, J. Tonson in the *Strand*, W. Innys and R. Manby at the West End of *St. Paul's Church-Yard*, J. Osborn and T. Ungman in *Pater-Noster-Row*, J. Noon near *Merces Chapel* in *Cheapside*, T. Hatchett at the *Royal Exchange*, S. Harding in *St. Martin's lane*, J. Stagg in *Westminster-Hall*, J. Parker in *Pall-mall*, and J. Brindley in *New Bond-street*, London, 1773.
44. NEWTON, I. *Opticks, or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*. Dover Publications Inc., New York, 1979.
45. NEWTON, I. *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Trad. de Cohen, I.B. y Whitman, A. University of California Press, Berkeley/Los Angeles/ London, 1999.
46. POPKIN, R.H. "Newton's Biblical Theology and His Theological Physics", en: Scheurer, P.B. & Debrock, B. (eds.). *Newton's Scientific and Philosophical Legacy*. Kluwer Academic, Dordrecht, 1988, pp. 81-97, p. 81.
47. PRINCIPE, L.M. "Reflections on Newton's Alchemy in Light of the New Historiography of Alchemy", en: Force J.E. y Hutton S. (eds.). *Newton and Newtonianism: New Studies*. Kluwer Academic, Dordrecht, 2004, pp. 205-20.

48. RATTANSI, P. M. "Newton's Alchemical Studies", en: Debus (ed.). *Science, Medicine and Society in the Renaissance*, II, pp. 167-82.
49. SCHÜLER, V. "Newton's *Scholia* from David Gregory's Estate on the Propositions IV through IX Book III of his *Principia*", en: W. Lefevre (ed.). *Between Leibniz, Newton, and Kant*. Kluwer Academic, Dordrecht, 2001, pp. 213-65.
50. SNOBELEN, S. "God of Gods, and Lord of Lords": The Theology of Isaac Newton's General Scholium to the Principia". *Osiris*, 16, 2001, p.p. 169-208
51. SNOBELEN, S. "Isaac Newton, Heretic: The Strategies of a Nicodemite". *The British Journal for the History of Science*, 32, 1999, pp. 381-419.
52. SNOBELEN, S. "Isaac Newton, Socinianism and 'the one supreme God'", en: Mulrow, M y Rohls, J (eds.). *Socinianism and Cultural Exchange: The European Dimension of Antitrinitarian and Arminian Networks, 1650-1720*. Brill, Leiden, 2005, pp. 241-293.
53. SNOBELEN, S. "To Discourse of God: Isaac Newton's Heterodox Theology and His Natural Philosophy", en Wood, P.B. (ed.). *Science and Dissent in England, 1688-1945*. Ashgate, Aldershot, Hampshire, 2004, pp. 39-65.
54. STEINLE, F. *Newtons Entwurf "Über die Gravitation...": Ein Stück Entwicklungsgeschichte seiner Mechanik*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1991.
55. STEWART, L. "Seeing through the Scholium: Religion and Reading Newton in the Eighteenth Century", *History of Science*, 34, 1996, pp. 123-65
56. VAILATI, E. *Leibniz and Clarke: A Study of Their Correspondence*. Oxford University Press, Oxford, 1997.
57. WALKER, D.P. *The Ancient Theology*. Duckworth, London, 1972.
58. WESTFALL, R. S. *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton*. Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
59. WESTFALL, R.S. "Newton and Alchemy", en: Vickers, B. (ed.). *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*. Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp. 315-35.
60. WESTFALL, R.S. "Newton and Christianity", en: Frank T. Birtel (ed.), *Religion, Science and Public Policy*, Crossroads, New York, 1987, pp. 79-94. Reimpreso en: Cohen, I.B. & Westfall, R.S. (eds.). *Newton, Texts, Backgrounds, Commentaries*. W. W. Norton, New York, 1995, pp. 356-70.
61. WESTFALL, R. S. "Newton and the Hermetic Tradition", en: Allen G. Debus (ed.). *Science, Medicine and Society in the Renaissance*, 2 vols. Heinemann, London, 1972, II, pp. 183-98.
62. WESTFALL, R.S. "Newton's Theological Manuscripts", en: Bechler, Z. (ed.). *Contemporary Newtonian Research*. D. Reidel, 1982, p. 131.

63. WESTFALL, R.S. *Science and Religion in Seventeenth-Century England*. Yale University Press, New Haven, 1958.
64. WESTFALL, R.S. "The Rise of Science and the Decline of Orthodox Christianity: A Study of Kepler, Descartes, and Newton". En: Lindberg, D.C. & Numbers, R.L. (eds.). *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*. University of California Press, Berkeley, 1986, pp. 218-37.

La ética del discurso y el concepto kantiano de deberes hacia uno mismo*

The Ethics of Discourse and the kantian concept of Duties to one's own self

Por: José Luis López de Lizaga

Proyecto de Investigación
Pensamiento Complejo y Educación para la Ciudadanía
Universidad de Zaragoza
España

lizaga@unizar.es

Fecha de recepción: 14 de febrero de 2008

Fecha de aceptación: 25 de abril de 2008

Resumen: *Este artículo examina si es posible reconstruir desde la ética discursiva de Habermas y Apel el concepto kantiano de deberes hacia uno mismo. Se intenta mostrar, en primer lugar, que el concepto de deber hacia uno mismo tiene difícil acomodo en la ética del propio Kant, si se interpreta esta ética en un sentido procedimental. A continuación se argumenta que es imposible reconstruir la intuición moral prefilosófica de deber hacia uno mismo desde una ética consecuentemente procedimental, como es la ética discursiva. Por último, se examina en qué sentido la interpretación discursiva de los deberes hacia uno mismo revela una tendencia problemática de la ética del discurso: la tendencia a asimilar excesivamente la moral al derecho o la política.*

Palabras clave: *Kant, ética del discurso, deberes hacia uno mismo.*

Abstract: *This text examines the possibility of reconstructing the kantian concept of the Duties to one's own self from the Discursive Ethics of Habermas and Apel. In the first place, it tries to display that the concept of Duty to one's own self doesn't fit easily in the Ethics of Kant himself, if this Ethics is interpreted in a "procedural" sense. Then the text argues that it is impossible to reconstruct the Pre-philosophical Moral Intuition of Duty to one's own self from an Ethics that is consequently "procedural", as is Discursive Ethics. Finally, it examines in what sense does the Discursive Interpretation of the Duties to one's own self reveal a problematic tendency of Discursive Ethics: the tendency to excessively assimilate Morale to Law or to Politics.*

Key words: *Kant, Ethics of Discourse, Duties to one's own self.*

* Este artículo forma parte del proyecto de investigación "Pensamiento Complejo y Educación para la Ciudadanía" (Código: 2007/B015), financiado por la Fundación Universitaria Antonio Gargallo, y desarrollado en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de Teruel (Universidad de Zaragoza, España).

En un pasaje de la *Metafísica de las Costumbres* Kant recurre al lenguaje moral común para ilustrar el concepto de deberes hacia uno mismo: “Cuando se trata, por ejemplo, de la salvaguarda del honor o de la autoconservación, decimos: ‘yo me debo esto a mí mismo’. Incluso cuando se trata de deberes de menor importancia (...) me expreso así, por ejemplo: ‘yo me debo a mí mismo acrecentar mi habilidad para tratar con los hombres’, etc. (...)”¹. No hay duda de que esta observación de Kant es acertada. Forma parte de nuestro lenguaje moral cotidiano, prefilosófico, la idea de que estamos sujetos a ciertos deberes hacia nosotros mismos. Incluso es posible que estos escuetos ejemplos de Kant recojan todos los usos de este concepto, o al menos los más importantes. La idea de un *deber* de salvar la propia vida podría ser un motivo importante para sacar fuerzas de flaqueza en una situación de extremo peligro en la que estuviese en juego la supervivencia. Y de forma menos dramática, nuestras ocupaciones cotidianas incluyen seguramente un buen número de cosas que hacemos cumpliendo cierto deber de “acrecentar nuestras habilidades”, de mejorarnos en sentido amplio. Pero sobre todo, la idea de un deber hacia uno mismo aparece cuando sufrimos una ofensa o cuando somos los perjudicados en una situación manifiestamente injusta. En tales casos, realizamos ciertas acciones simplemente para conservar nuestra propia dignidad, que quizás otros han ultrajado. Nuestros actos muestran en tales circunstancias los mismos rasgos de las acciones que realizamos por deber hacia otras personas, en particular la desatención a las posibles consecuencias negativas de nuestros actos (es decir, a las posibles sanciones). Esta indiferencia hacia las consecuencias es un indicio de que actuamos cumpliendo ciertos principios. En el lenguaje de Kant, diríamos: es un indicio de que actuamos de *conformidad* con un deber, y quizás también *por* deber.

Ahora bien, obviamente esta presencia de los deberes hacia uno mismo en el lenguaje moral común no es, por sí sola, una prueba de la validez ética de este concepto. La reflexión filosófica puede confirmar las certezas de la conciencia prefilosófica, pero también puede negarlas o corregirlas. Y el concepto de deberes hacia uno mismo requiere una consideración detenida porque se trata de un concepto paradójico, si es que no internamente contradictorio. La paradoja estriba, por supuesto, en que el sujeto obligado *por* los deberes hacia uno mismo y el sujeto *hacia* el que se está obligado, son uno y el mismo. El propio Kant reconoce esta paradoja: “Si el yo que obliga se toma en el mismo sentido que el yo obligado, el deber hacia sí mismo es un concepto contradictorio”². Kant creyó poder resolver el problema mediante la distinción entre el hombre como ser natural (*homo*

1 Kant, I. *Metaphysik der Sitten*. Ak VI, 418, nota.

2 Ak VI, 417.

phaenomenon) y el hombre como ser racional (*homo noumenon*)³. Los deberes hacia uno mismo obligarían al hombre fenoménico para consigo mismo en tanto que ser libre. Pero esta solución, claro está, sólo es convincente si se acepta un buen número de supuestos que pertenecen únicamente a la filosofía de Kant, y en última instancia sólo si se acepta el idealismo trascendental, que constituye la base de la distinción entre fenómeno y noumeno. En cambio, la solución de Kant a la paradoja que plantean estos deberes no sería aceptable para una teoría ética que, como la ética del discurso, parte de premisas *postmetafísicas*, que por lo pronto nos obligan a rechazar la distinción (totalmente metafísica) entre *homo phaenomenon* y *homo noumenon*.

En lo que sigue intentaré argumentar que es imposible reconstruir desde el marco conceptual de la ética discursiva nuestra idea prefilosófica de deberes hacia uno mismo. Creo que es preferible reinterpretarlos como pautas de acción quizás muy importantes para la consecución de la *felicidad*, pero que no son deberes. En la terminología de Kant, esto equivaldría a hacer de ellos imperativos del “amor a sí mismo”. Argumentaré también que, a pesar de que Kant daba a estos deberes una enorme importancia, en el fondo no es fácil acomodarlos en el marco conceptual de su teoría ética; o no, al menos, si se privilegia una interpretación constructivista de ésta. No obstante, nuestra discusión de este problema revelará algunas implicaciones problemáticas de una concepción consecuentemente constructivista de la razón práctica, como la que representa la ética del discurso. En concreto, intentaré mostrar cómo la reinterpretación discursiva de los deberes hacia uno mismo revela una tendencia de la ética del discurso a asimilar excesivamente la moral y el derecho.

I

La ética de Kant puede interpretarse como una ética *procedimental* o *constructivista*, en el sentido que este término tiene en la filosofía moral contemporánea. No en vano los más destacados representantes actuales de este enfoque, como son Rawls, Apel o Habermas, se declaran expresamente herederos de Kant. Siguiendo a Rawls, podemos afirmar que la ética de Kant es constructivista en el sentido de que “los imperativos categóricos particulares que dan contenido a los deberes (...) se consideran especificados por un procedimiento de construcción”⁴. Con todo, no será inútil aclarar en qué sentido puede interpretarse la ética kantiana como una ética de este tipo, dado que los textos de Kant admiten interpretaciones muy diversas.

3 Ak VI, 418.

4 Rawls, J. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Trad. de A. de Francisco. Paidós, Barcelona, 2001, p. 255.

Al comienzo de la *Crítica de la razón práctica*, Kant argumenta que ningún “principio práctico material” puede fundar una obligación incondicional, como son las obligaciones morales. Los principios prácticos materiales son aquellos que “suponen un *objeto* (materia) de la facultad de desear como fundamento de determinación de la voluntad”⁵. Para que la representación de un objeto pueda convertirse en un motivo para la acción, tiene que suscitar en el agente un sentimiento de placer. Pero es enteramente contingente, es decir, depende por completo de la constitución empírica de cada sujeto, el que unos objetos u otros susciten ese sentimiento, o su contrario. Por tanto, si nuestras acciones sólo estuviesen motivadas por los fines que deseamos de acuerdo con un orden de preferencias subjetivo y contingente, no podríamos concebir siquiera la idea de imperativos incondicionados. Todos los principios de acción serían hipotéticos, esto es, sólo tendrían fuerza para motivarnos a actuar si se diese la condición (contingente) de que *quisiéramos* realizar el fin del que nuestras acciones son medios. Ahora bien, Kant contrapone a esto el *hecho* (el “*factum*”) de que nos sabemos obligados por imperativos incondicionados, es decir, por imperativos que nos mandan actuar de un determinado modo con independencia de las consecuencias y de toda representación de un fin. Estos imperativos son las leyes morales. La distinción entre la *materia* y la *forma* de las máximas permite explicar cómo estas normas incondicionales nos mueven a actuar. Si son hipotéticos todos los imperativos “materiales”, o fundados en la representación de un fin, los imperativos incondicionales sólo podrán serlo en razón de su *forma*: “Si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales, puede sólo pensarlas como principios tales que contengan el fundamento de determinación de la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma”⁶. Y como es sabido, la forma de los imperativos que los cualifica como imperativos incondicionales, o como normas morales, es para Kant la forma de *universalidad*, expresada en el imperativo categórico.

Aunque en trazos muy gruesos, creo que esta argumentación resume el núcleo del “formalismo ético” kantiano. Pero si nos atenemos estrictamente a la letra de los escritos kantianos, su teoría ofrece un buen número de aspectos oscuros. Por lo pronto, no está claro en qué consiste exactamente la forma universal de las leyes morales. Para nuestra argumentación, partiremos de la hipótesis de que, al hablar de la forma que caracteriza a las máximas “para la legislación universal”⁷, Kant no pensaba simplemente en una propiedad lógica de los enunciados normativos, sino más bien en un *procedimiento* que permitiese determinar su corrección moral.

5 Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Ak V, 21.

6 Ak V, 27.

7 *Ibid.*

Para saber si una máxima es aceptable desde un punto de vista moral, el sujeto debe examinar si sería posible universalizarla, es decir, debe examinar si la máxima no resultaría internamente contradictoria en caso de que *todos* los sujetos actuasen conforme a ella en *todo* momento, como si fuese una ley de la naturaleza. Ejemplos como aquel en el que Kant examina si sería correcto moralmente no devolver un préstamo, aunque no hubiese ningún riesgo de sanción, muestran claramente que Kant interpretaba la exigencia de universalidad de las normas morales en este sentido procedimental⁸. Así, seguramente no traiciona las intuiciones fundamentales de la ética kantiana quien reformula el “formalismo” subrayando sus aspectos más claramente procedimentales. De acuerdo con esta interpretación, Kant propone con su imperativo categórico un procedimiento para enjuiciar la corrección moral de las acciones, las máximas o las normas, consistente en examinar la posibilidad de universalizarlas sin incurrir en una contradicción.

Es obvio que, sólo con estas indicaciones, están lejos de resolverse o aclararse todas las oscuridades y dificultades de la ética de Kant. Los escritos de Kant no dejan muy claro cómo funciona o cómo debe aplicarse exactamente ese procedimiento de fundamentación que es el imperativo categórico⁹. Esta indeterminación suscitó, entre otras, las clásicas objeciones de Hegel, para quien el procedimiento kantiano es completamente vacío y permite justificar cualquier máxima¹⁰. Otro aspecto bastante oscuro de la ética de Kant es la cuestión de la fundamentación (o “deducción”) del imperativo categórico, que Kant dejó sin resolver¹¹. No nos ocuparemos aquí de cómo surgen y cómo podrían resolverse estos problemas desde la propia ética de Kant. Simplemente partiremos del supuesto de que la ética del discurso de Apel y Habermas sugiere vías convincentes para su solución¹². No obstante, hay que admitir que esta reformulación contemporánea de la ética kantiana no se mantiene completamente fiel al espíritu de la filosofía de Kant. Es más que probable que

8 *Ibid.*

9 Cf. Palacios, J. M. “La esencia del formalismo ético”, en: *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*. Caparrós, Madrid, 2003; García-Norro, J. J., “Consideraciones en torno a la esencia del formalismo ético”, en: *Revista de Filosofía*, 1994, núm. 11.

10 Cf. Hegel, G. W. F. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, en: *Werke*, 20 vols., Suhrkamp, Frankfurt, 1969 y sigs., vol. 2; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Stuttgart, Reclam, 1995, § 135.

11 Cf. Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Libro I, cap. 1, § 8, Ak V, 42 ss.

12 Sobre esto, Cf. sobre todo Habermas, J. “¿Afectan las objeciones de Hegel contra Kant también a la ética del discurso?”, en: *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trad. de J. Mardomingo. Trotta, Madrid, 2000; Apel, K. O. “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant”, en: *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Trad. de N. Smilg. Paidós, Barcelona, 1998.

Kant estaría en profundo desacuerdo con sus herederos discursivos. La cuestión de los deberes hacia uno mismo es un buen ejemplo de las profundas diferencias entre la ética kantiana y la ética del discurso.

II

En principio, podría pensarse que la ética de Kant se desentiende enteramente de la materia de las máximas, es decir, de los fines que se propone realizar el agente. Como ya hemos visto, Kant niega que la anticipación de los fines, sean cuales sean, pueda ser el “fundamento de determinación” de la acción moral. A partir de esta tesis, que constituye el núcleo del formalismo ético kantiano, cabría interpretar el imperativo categórico como un criterio meramente *negativo*, que nos permite reconocer cuáles de nuestras máximas son incorrectas moralmente, pero a partir del cual nos resultaría imposible formular fines concretos para nuestras acciones. Los fines procederían, pues, únicamente de nuestros intereses, de nuestras preferencias. Y si éste fuese el sentido de la ética kantiana, sería ésta una ética que mandaría atenerse a las obligaciones morales y, por lo demás, perseguir libremente la felicidad, sea cual sea su aspecto concreto. Algunos pasajes de Kant autorizan, sin duda, esta interpretación: “En qué haya de poner cada cual su felicidad – escribe Kant en la *Crítica de la razón práctica*¹³ – es cosa que depende del sentimiento particular de placer y dolor de cada uno.” Se diría que Kant se desentiende de la materia de las máximas, y que sólo exige que éstas no infrinjan las leyes morales.

Pero lo cierto es que no es ésta la posición de Kant. El hecho de que la materia de las máximas no pueda fundar obligaciones morales no implica que sea irrelevante para la ética. Al contrario, una vez establecido cuál es el principio de todas las leyes morales, Kant se propuso desarrollar, en la *Metafísica de las Costumbres*, el sistema completo no ya de nuestras obligaciones negativas, sino de ciertos *fines* que, según Kant, son independientes de nuestras inclinaciones y preferencias individuales. Estos “fines de la razón pura práctica”¹⁴ no son empíricos, sino racionales; y no son indiferentes moralmente, puesto que hacerlos propios es un deber. Entre estos “fines que son a la vez deberes” hay algunos que se refieren a otros sujetos, y que Kant reúne bajo el concepto de un deber de fomentar la felicidad ajena. Y otros son los deberes hacia uno mismo, cuyo fin es la perfección propia. Estos deberes nos exigen el cultivo de las propias facultades y el perfeccionamiento moral de la voluntad¹⁵.

13 Ak V, 25.

14 Kant, I. *Metaphysik der Sitten*. Ak VI, 381 (Introducción a la Doctrina de la Virtud).

15 Ak VI, 385-389.

Sin duda, los fines que son a la vez deberes parecen contradecir los supuestos del formalismo kantiano. Su interpretación, y la cuestión de su coherencia o incoherencia con el resto de la filosofía moral kantiana, han dado lugar a muchas controversias¹⁶. En Schopenhauer, por ejemplo, encontramos una explicación muy poco benévola de la aparente contradicción entre el formalismo ético de la *Crítica de la razón práctica* y la “doctrina de la virtud” que, un tanto inesperadamente, Kant presenta en la *Metafísica de las Costumbres*. Para Schopenhauer, que califica a esta última obra de “deplorable”¹⁷, la diferencia sería sencillamente un efecto de la senilidad de Kant. Sin embargo, lo cierto es que ya las obras anteriores de Kant incluyen, siquiera en esbozo, el programa de su última ética: ya en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Kant ejemplifica el funcionamiento del imperativo categórico con cuatro casos que se corresponden aproximadamente con la tipología de los deberes de su última obra de filosofía moral. Esta tipología incluye deberes hacia uno mismo y hacia los demás¹⁸. Así, la aparentemente incongruente “doctrina de la virtud” no es un cuerpo extraño en la ética formalista de Kant, sino un elemento que está presente en ella desde sus comienzos.

Pero, naturalmente, la coherencia entre las diversas obras de Kant no nos obliga a aceptar los “deberes de virtud” ni, entre ellos, los deberes hacia uno mismo (o no, en todo caso, su interpretación *como deberes*). Pues podría suceder que, con independencia de lo que pensase Kant, estos deberes fuesen incompatibles con sus propios supuestos formalistas. Las observaciones de Schopenhauer son interesantes en este punto. Schopenhauer veía en los deberes hacia uno mismo “una mezcla de reglas prudenciales y preceptos dietéticos, que no forman parte propiamente de la moral”¹⁹. Ya a él le irritaban las admoniciones de Kant contra las inclinaciones sexuales antinaturales, que el lector actual encuentra ridículas²⁰. Con todo, y tal como señala Schopenhauer, la más importante de las obligaciones que Kant clasifica entre los deberes hacia uno mismo es la prohibición del suicidio. Kant argumenta que esta

16 Cf. el “Estudio preliminar” de A. Cortina en: Kant, I. *La Metafísica de las Costumbres*, *Op. cit.*

17 Schopenhauer, A. *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, en: *Kleinere Schriften*. Zürich, Haffmans, 1988, p. 475.

18 Kant, I. *Grundlegung zur metaphysik der Sitten*. Ak IV, 421-424 (Trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. M. García Morente. Madrid, Real Sociedad Económica Matritense, 1992). Cf. también Palacios, J. M. “La esencia del formalismo ético”, *Op. cit.*, p. 50.

19 Schopenhauer, A. *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. Arthur Schopenhauer Kleinere Schriften, Sämtliche Werke, Band III, Suhrkamp, Stuttgart/Francfort del Meno, 1962, p. 484.

20 Kant, I. *Metaphysik der Sitten*, Ak VI, 424-427.

prohibición no se funda en las obligaciones que tenemos hacia otros sujetos (incluido Dios), sino en las que cada uno, como ser natural, tiene hacia sí mismo en tanto que *homo noumenon*. El argumento contra la licitud del suicidio se basa, por tanto, en las premisas del idealismo trascendental a las que antes nos hemos referido. El suicidio sería una forma extrema de capitulación moral: el sujeto “extirpa del mundo la moralidad misma en su existencia”²¹ por el expeditivo procedimiento de quitarse en medio. Schopenhauer veía en estas consideraciones nada más que “niedades que no merecen siquiera una respuesta”²², y que no convencerían a nadie de que no *debe* quitarse la vida, si así lo desea. Esta objeción es retórica y no va al fondo del asunto. No obstante, hay que concederle a Schopenhauer una cosa: el propio Kant carga tanto las tintas que sus argumentos terminan por resultar ridículos una vez más. Kant llega a afirmar que “dar o vender un diente para implantarlo en la mandíbula de otro” es una forma de “suicidio parcial”, moralmente condenable. En cambio, cortarse el pelo no es un suicidio, ni siquiera parcial, pero sigue siendo moralmente reprochable cuando se hace con el propósito de obtener una “ganancia exterior”²³. Estas disquisiciones sorprenden a cualquier lector de Kant. Pero para nuestros propósitos, lo importante no es si son o no son seniles, como Schopenhauer creía. Lo importante es si pueden realmente fundamentarse en una interpretación procedimental del imperativo categórico.

III

Seguramente no es ajena al espíritu de Kant la idea de los deberes éticos (o de fines que *debemos* proponernos), pero la mejor prueba de que es difícil fundamentarlos recurriendo al imperativo categórico es el hecho de que resulten tan extrañas y poco convincentes las argumentaciones de Kant en este punto. Es significativo, además, que en la “doctrina de la virtud” no encontremos ninguna fundamentación de un deber concreto comparable, por su grado de precisión, a los ejemplos que Kant desarrolla en la *Crítica de la razón práctica*. Cuando aparece el imperativo categórico en la “doctrina de la virtud”, Kant recurre sistemáticamente a las formulaciones menos favorables a una interpretación procedimental. En su lugar aparecen conceptos normativos como el de humanidad. Por ejemplo, Kant considera que la voluptuosidad “antinatural” es moralmente reprochable (más incluso que el suicidio) porque “supone un alto grado de violación de la humanidad en la

21 Ak VI, 423.

22 Schopenhauer, A. *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, *Op. cit.*, p. 483.

23 Kant, I. *Metaphysik der Sitten*, Ak VI, 423.

propia persona”²⁴. Pero Kant no demuestra esta afirmación mediante el imperativo categórico; no desarrolla ninguna argumentación semejante a la que emplea para demostrar la incorrección moral que entraña la acción de no devolver un préstamo. Ahora bien, en la fundamentación de una obligación no es en absoluto indiferente recurrir al imperativo categórico o recurrir a la idea de humanidad. En la *Crítica de la razón práctica* el imperativo categórico se introduce como un procedimiento lógico para distinguir las máximas morales de las que no lo son. En cambio, la idea de humanidad no tiene, en principio, una aplicación procedimental claramente reconocible. Es más bien una idea metafísica, que presupone cierta concepción normativa del hombre, y su empleo nos hace abandonar el terreno de una concepción procedimental (o “constructivista”, en el sentido de Rawls) de la razón práctica para devolvernos a una concepción *intuicionista*, que para Rawls se caracteriza, en términos generales, por la tesis de que existe un orden de principios normativos objetivos (o bien en el mundo, o bien inscritos en la naturaleza humana) que “no incluyen un método explícito, ni reglas de prioridad para valorar estos principios entre sí; [sino que] simplemente hemos de sopesar intuitivamente (...) para averiguar por aproximación lo más correcto”²⁵. Por otra parte, no es extraño que la concepción de la razón práctica de Kant oscile entre el procedimentalismo y el intuicionismo, dado que éste caracteriza a la tradición del derecho natural racional en la que se inscribe el propio Kant²⁶.

Y si resulta difícil fundamentar la idea de deberes de virtud (incluidos los deberes hacia uno mismo) desde las premisas de la ética kantiana, al menos si se privilegia una interpretación procedimental de esta ética, estos supuestos deberes parecen difuminarse por completo cuando se asume la perspectiva de la ética del discurso²⁷. Pues esta ética *no sólo* reformula el imperativo categórico de Kant a fin de precisar su funcionamiento y resolver algunas de sus principales dificultades. La reformulación que propone implica *además* una concepción mucho más consecuentemente procedimental de la razón práctica. La reformulación del imperativo categórico que propone la ética del discurso consiste, como es sabido, en reemplazar el procedimiento *monológico* de fundamentación por un procedimiento *dialógico*. Habermas y Apel parten del supuesto (seguramente muy discutible

24 Ak VI, 425.

25 Rawls, J. *Teoría de la justicia*. Trad. M. Dolores González. FCE, Madrid, 1995, p. 44.

26 Cf. por ejemplo Kant, I. *Metaphysik der Sitten*, Ak VI, 237.

27 Como confirmación de esta tesis, Cf. por ejemplo Habermas, J. *Facticidad y validez*. Trad. de M. Jiménez Redondo. Trotta, Madrid, 2000, p. 180: “La moral racional no puede proporcionar otra cosa que un procedimiento para el enjuiciamiento imparcial de cuestiones en disputa. No puede señalar un catálogo de deberes, y ni siquiera una serie de normas jerárquicamente ordenadas, sino que exige a los sujetos que se formen su propio juicio.”

desde premisas estrictamente kantianas) de que el sentido del procedimiento de fundamentación que propone Kant es examinar en qué medida las acciones, las normas o las máximas respetan por igual los *intereses de todos los afectados* por ellas. La protección del interés de todos sería, según esto, lo que define la corrección moral de una máxima o una norma. Ahora bien, el agente que reflexiona *en solitario* sobre la capacidad que tiene una máxima para proteger el interés de todos puede equivocarse al interpretar los intereses de *los otros* afectados. De aquí deriva el riesgo de subjetivismo que ya criticó Hegel en el procedimiento kantiano. El sujeto que reflexiona en solitario podría considerar universalizable (y en los términos de la ética del discurso esto significa: *aceptable por todos*) una máxima que en realidad atentase contra los intereses de otros sujetos. Habermas propone, en consecuencia, reformular el imperativo categórico en un sentido que excluya este riesgo de subjetivismo. La reformulación discursiva del imperativo categórico se concreta en dos principios. El “principio de universalidad” (U) define las condiciones en que una acción, máxima o norma puede considerarse *imparcial*, y por tanto aceptable por todos los interesados. Su formulación es ésta:

Toda norma válida debe satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos colaterales que resulten (previsiblemente) de su cumplimiento *general* para los intereses de *cada* individuo, puedan ser aceptados por *todos* los afectados (y éstos puedan también preferirlos a las consecuencias de las posibilidades alternativas de regulación)²⁸.

Este principio se completa, además, con la exigencia de que el examen de la imparcialidad de las máximas se lleve a cabo mediante un proceso discursivo *real*, es decir, no meramente imaginado o anticipado por el agente. Esta segunda exigencia se expresa en el siguiente “principio de discurso” (D):

Sólo pueden pretender validez aquellas normas que encuentran (...) el consentimiento de todos los afectados en tanto que *participantes en un discurso práctico*²⁹.

Estos dos principios están internamente relacionados: si se define la corrección moral en términos de aceptabilidad general, el único procedimiento fiable de que disponemos para determinar la corrección de una máxima es el *discurso argumentativo*, en el que todos los afectados por la acción puedan expresar sus intereses y coordinarlos mediante normas establecidas en común³⁰.

28 Habermas, J. “Ética del discurso – notas para un programa de fundamentación”, en: *Conciencia moral y acción comunicativa*. Trad. de Ramón Cotarelo. Barcelona, Península, 1999, p. 86.

29 *Ibid.*, p. 117.

30 En realidad, la relación entre los principios (U) y (D) en los escritos de Habermas es un tanto confusa. No obstante, para nuestros propósitos podemos dejar de lado aquí esta cuestión, y nos atenderemos a esta exposición aporética.

Consideremos ahora en qué medida este nuevo modelo de fundamentación radicaliza el procedimentalismo de la ética de Kant, en detrimento de las interpretaciones intuicionistas. Es evidente que la transformación discursiva del imperativo categórico ya sólo admite una lectura estrictamente procedimental. Los principios (U) y (D) apenas admitirían, siquiera retóricamente, otras formulaciones que oscureciesen su carácter procedimental, equiparables a las formulaciones del imperativo categórico que incorporan conceptos más o menos intuicionistas, como el del reino de los fines o el concepto de humanidad. Por lo que respecta a este último concepto, creo que puede afirmarse que la ética del discurso prescinde metodológicamente de toda concepción normativa de la naturaleza humana. Toma como punto de partida los intereses empíricos de sujetos que se orientan a la consecución de sus propios objetivos particulares; es decir, los intereses de sujetos “racionales” en el sentido de Rawls. Y establece el acuerdo intersubjetivo como único criterio para reconocer la corrección moral de las máximas. Este criterio, sin embargo, no es arbitrario, sino que se impone a los sujetos en la medida en que no son *sólo* sujetos racionales, sino también sujetos *razonables*, por emplear una vez más la terminología de Rawls. Los sujetos son razonables en la medida en que pueden motivarse a actuar no sólo atendiendo a sus propios intereses, sino también a la luz de lo que parecen ser en cada caso las mejores razones, incluso si la acción que se sigue de ellas no les beneficia. El adjetivo “razonable” significa “juicioso”, “dispuesto a atender a razones”, “lo cual quiere decir que se está dispuesto a atender y considerar las razones de los otros”³¹. Para la ética del discurso, este carácter *razonable* (y no sólo *racional*) de los sujetos viene determinado por su condición de *hablantes de un lenguaje*. Las estructuras de la comunicación lingüística dotan a los sujetos de una dimensión de racionalidad que no se agota en la capacidad de disponer los medios adecuados para la consecución de fines dados, sino que consiste en el desempeño argumentativo de pretensiones de validez (entre otras, la *corrección normativa*).

Estas tesis, que pertenecen al marco conceptual general de la ética del discurso, exigirían un examen detenido, que no emprenderemos aquí. No obstante, creo que estas breves indicaciones bastarán para abordar la cuestión que nos ocupa. Así pues, ¿qué lugar podrían ocupar en el marco de la ética del discurso los deberes de virtud kantianos, y en particular los deberes hacia uno mismo? En mi opinión, la respuesta está clara: ninguno. Si la corrección moral de las acciones, las máximas o las normas depende constitutivamente de su aceptación racional por parte de todos los afectados, es completamente imposible reconstruir desde las premisas de la ética del discurso la idea kantiana, y también prefilosófica, de que hay ciertos

31 Cf. Rawls, J. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, *Op. cit.*, p. 181.

fines que *debemos* proponernos realizar, y que entre ellos hay ciertas cosas que nos *debemos* a nosotros mismos. Sólo podríamos fundamentar estos deberes en la medida en que los legítimos intereses de otros estuviesen en juego por ciertas acciones que en primer término nos afectasen a nosotros mismos. Por ejemplo, quizás podría fundamentarse la prohibición moral del suicidio en aquellos casos en los que el suicida perjudicase gravemente los legítimos intereses de otros (como sus hijos pequeños, familiares enfermos, etc.) Pero es obvio que, de este modo, la corrección o incorrección moral del suicidio se considera desde la perspectiva de los deberes *hacia los demás*, únicos que la ética del discurso reconoce. Y justamente esta perspectiva es la que Kant consideraba insuficiente y necesitada de ampliación mediante el concepto de deber hacia uno mismo³². En mi opinión, sólo es posible reconstruir desde la ética del discurso *uno* de los deberes éticos que Kant reconoce. Pero se trata, significativamente, del único deber ético que no es un deber de virtud; es decir, que no obliga a la realización de ningún fin. Me refiero a la obligación ética de que “la acción conforme al deber tenga que realizarse también *por deber*”, o que la motivación de nuestras acciones correctas sea, a su vez, la motivación correcta³³. Desde la ética del discurso, esta intuición kantiana podría reconstruirse en el sentido de que podremos considerarnos no sólo racionalmente mejores, sino también moralmente mejores, cuanto más nos motive a actuar la sola certeza (obtenida en un discurso intersubjetivo) de que nuestras acciones cuentan a su favor con las mejores razones.

Ahora bien, en este punto tenemos que hacer frente a una objeción. La eliminación de los deberes de virtud kantianos plantea una dificultad a la ética del discurso, pues habría que explicar aún cómo debemos interpretar la conciencia prefilosófica de estos deberes, a la que nos hemos referido al comienzo de este escrito. La tarea de fomentar la perfección propia, o la de favorecer la felicidad de otros (más allá de lo que marcan nuestras estrictas obligaciones morales hacia ellos), ¿son fines moralmente indiferentes? ¿Son equiparables desde el punto de vista moral a, por ejemplo, sus contrarios, es decir, a *no* fomentar la perfección propia *ni* la felicidad ajena? Nos topamos aquí con una consecuencia bastante contraintuitiva de la ética del discurso, que amenaza el equilibrio reflexivo entre esta teoría y la conciencia moral prefilosófica. Sin embargo, en mi opinión la respuesta de la ética del discurso a esta pregunta sólo puede ser ésta: estos fines son moralmente indiferentes (en la medida en que puedan concretarse en máximas *universalizables*, esto es, susceptibles de acuerdo racional), pero *pueden* cumplir una función destacada en la consecución de la felicidad propia. A este respecto,

32 Cf. Kant, I. *Metafísica de las costumbres*, Ak VI, 422.

33 Ak VI, 383.

es interesante la distinción que Habermas establece entre *tres* usos de la razón práctica³⁴. Junto a un uso pragmático y un uso moral (correspondientes a lo que en Kant son el uso empírico y el uso puro de la razón práctica), Habermas distingue un tercer tipo de cuestiones prácticas que cabe abordar argumentativamente: las cuestiones propiamente *éticas*. Los razonamientos éticos afectan a la determinación de la “vida buena” o del propio bien a largo plazo. Su peculiaridad más interesante estriba en que son indisociables de la pregunta por la identidad personal. Esto explica el que las respuestas a estas preguntas aparezcan como una síntesis de elección y de descubrimiento: *elegimos* quiénes queremos ser, al tiempo que nos parece *descubrir* quiénes somos realmente. Pues bien, a la determinación de nuestra felicidad (y de nuestra identidad) pertenecen ciertas elecciones de fines fundamentales, que orientan en un sentido determinado, y de forma duradera, la autocomprensión del sujeto y el tipo de relaciones que establecerá con otros sujetos. A este tipo de compromisos fundamentales puede corresponder la elección de esos fines que Kant clasificaba como deberes de virtud.

Así pues, cabe argumentar que, en contra de lo que pensaba Kant, la perfección propia y la felicidad ajena no son deberes, sino ingredientes de *nuestra* felicidad. Sin embargo, seguramente son elementos de ésta mucho más fundamentales que otros fines, más inmediatos y que nos comprometen mucho menos. Esto explicaría su importancia. Importancia que, sin embargo, no es suficiente para que dejemos de considerarlos como imperativos “del amor a sí mismo”, en el sentido de Kant³⁵, y los elevemos al rango de deberes. Creo, incluso, que pueden darse argumentos morales contra la consideración de la perfección propia y la felicidad ajena como deberes. Pues ambas tareas, concebidas como deberes, conducen fácilmente a una especie de *hipermoralización de la vida*, que no sólo puede hacernos totalmente infelices, sino también moralmente peores. El propio Kant nos advierte contra la conciencia “micrológica y sutil” de quien se atormenta considerando desde el punto de vista moral cosas que son, en realidad, moralmente indiferentes³⁶. Aunque Kant no estaría de acuerdo, me parece que la consideración del propio perfeccionamiento como un deber es una de las vías más rápidas y directas hacia esta micrología moral. Una razón excelente para cultivarse y perfeccionarse es, sencillamente, la perspectiva de que al hacerlo seguramente seremos más felices. Y en cuanto a la felicidad ajena,

34 Habermas, J. “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica”, en: *Aclaraciones a la ética del discurso*, *Op. cit.* Sobre la novedad que supone este ensayo para la teoría ética. Cf. Apel, K. O. “Auflösung der Diskurethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas’ *Faktizität und Geltung*”, en: *Auseinandersetzungen*. Suhrkamp, Frankfurt, 1998, pp. 772-786.

35 Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak V, 22.

36 Kant, I. *Lecciones de ética*. Trad. de R. R. Aramayo, C. Roldán. Vasca, Barcelona, 1988, p. 174.

parece claro que quien la fomenta tiene que hacerlo porque quiere, y no porque está obligado. Pues el mérito moral de la benevolencia estriba precisamente en su carácter gratuito. Es más: quien favorece la felicidad ajena pensando que con ello cumple un deber (y añádanse aquí todas las matizaciones que se quiera, y que Kant añade, por ejemplo la de que se trata de un deber de obligación amplia, menos riguroso que las obligaciones morales estrictas), llegará fácilmente a la conclusión de que el beneficiario le debe a él, a su vez, un buen número de cosas que no le debe. Y así, a la *neurosis micrológica* de quien vive tiranizado por el inexistente deber de perfeccionarse corresponde el *rencor vengativo* de quien ha hecho de la felicidad ajena una obligación que nadie le exige.

De este modo, la contradicción entre las intuiciones de la conciencia moral común y las implicaciones de la ética del discurso por lo que respecta a los “deberes de virtud” kantianos, y en particular a los deberes hacia uno mismo, puede resolverse revisando las primeras. No son exactamente “deberes” lo que “nos debemos” a nosotros mismos. Son elecciones prudenciales, sólo que más importantes que otras, porque tienen muchas y mucho más importantes consecuencias para nuestro bien a largo plazo. La conciencia moral prefilosófica cambia también con el tiempo, y sobre todo con el tiempo histórico. Sin duda nuestras intuiciones prefilosóficas contemporáneas no coinciden punto por punto con las de la época de Kant. Pero estas intuiciones no cambian sólo con el tiempo, sino que también pueden modificarse a la luz de las teorías filosóficas, porque el equilibrio reflexivo entre la filosofía y la conciencia moral común supone un ajuste *mutuo*. Si nuestra argumentación en estas páginas ha sido correcta, creo que la reinterpretación de los deberes hacia uno mismo que se sigue de las premisas de la ética del discurso es un buen ejemplo de cómo nuestra conciencia moral puede revisarse y depurarse gracias a una teoría filosófica.

IV

Para terminar, quisiera referirme brevemente a una importante objeción contra la ética del discurso, que parece muy oportuna a la vista de las conclusiones de nuestra argumentación. La objeción puede resumirse de este modo: la ética del discurso tiende a difuminar la especificidad de las cuestiones morales, y a asimilarlas o reducirlas a cuestiones jurídicas o políticas. Y nuestra reinterpretación del concepto de los deberes hacia uno mismo desde las premisas de la ética discursiva pone de manifiesto este problema.

En efecto, si la corrección moral de una máxima se define como su aceptación racional discursiva por parte de los afectados, ¿en qué se diferencia, entonces, una

norma moral de una decisión política adoptada democráticamente, o de una norma jurídica basada en una deliberación política democrática? Si los participantes en el discurso práctico se conciben simplemente como sujetos dotados de intereses racionales particulares, y si el propio discurso práctico tiene la función de coordinar los intereses enfrentados de manera que cada sujeto pueda realizar sus propios fines privados, particulares, sin lesionar los intereses de los demás, ¿cómo puede, entonces, la ética del discurso establecer la diferencia entre la validez incondicional de las normas morales y la vigencia fáctica de los compromisos de intereses? ¿Es una norma moral, según la ética del discurso, algo distinto de una regulación de intereses enfrentados que resulte aceptable para todos?

Esta objeción ha sido expuesta por varios autores³⁷, pero ya la propia filosofía de Kant puede servirnos para plantear el problema. Kant define la corrección jurídica de este modo: “Una acción es conforme a derecho cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal”³⁸. Es fácil ver que, a pesar de las diferencias terminológicas, esta definición de la corrección jurídica coincide con la definición que la ética discursiva propone de la corrección moral. Pero esta coincidencia plantea problemas, puesto que existen obvias diferencias entre el derecho y la moral, diferencias que sería un error pasar por alto. Mencionaré únicamente dos rasgos de las normas jurídicas que no comparten las leyes morales: su carácter positivo y coercitivo. Al menos en los Estados modernos, en los que han quedado desacreditadas las fundamentaciones iusnaturalistas o religiosas del derecho, las normas jurídicas tienen la peculiaridad de ser positivas: su validez depende de la voluntad política del legislador, y de que hayan sido establecidas de acuerdo con procedimientos legítimos e institucionalizados. Además de esto, estas normas son coercitivas en el sentido de que su cumplimiento está respaldado o garantizado por sanciones, cuya imposición es responsabilidad del Estado.

37 Dos buenas exposiciones de esta objeción se encuentran en Wellmer, A. *Ethik und Dialog*. Suhrkamp, Frankfurt, 1986, pp. 114-122; y sobre todo en Tugendhat, E. *Vorlesungen über Ethik*. Suhrkamp, Frankfurt, 1997, octava lección. Cf. también, más recientemente, Lafont, C. “Procedural justice? Implications of the Rawls-Habermas debate for discourse ethics”. En: *Philosophy & Social Criticism*, vol. 29, 2, 2003, pp. 167-185. Hay muchos pasajes de Habermas que, sin duda, justifican la objeción. Cf. por ejemplo Habermas, J. *Facticidad y validez*, *Op. cit.*, cap. III.2, p. 171: “Las cuestiones morales y las cuestiones jurídicas se refieren, ciertamente, a los mismos problemas: el de cómo ordenar legítimamente las relaciones interpersonales y cómo coordinar entre sí las acciones a través de normas justificadas, el de cómo solucionar consensualmente los conflictos de acción sobre el trasfondo de principios normativos y reglas intersubjetivamente reconocidos.”

38 Kant, I., *Metaphysik der Sitten*, Ak VI, 230. Sobre esto, Cf. también Habermas, J. *Facticidad y validez*, *Op. cit.*, pp. 177 ss.

Ahora bien, ninguno de estos dos rasgos caracteriza a las normas morales. Éstas tienen una pretensión de validez incondicional que no encontramos en las normas positivas que son el resultado de una deliberación democrática, pues éstas son modificables y a menudo simplemente establecen un compromiso entre intereses enfrentados. Y por otra parte, aunque algunas acciones que consideramos inmorales están también sancionadas jurídicamente (digamos, el asesinato), lo cierto es que no todo incumplimiento de normas morales acarrea sanciones estatales, y ésta es una segunda razón para diferenciar ambos tipos de normas. Podría responderse a esto argumentado que, en realidad, todas las normas jurídicas no son otra cosa que normas morales positivizadas; es decir, normas morales que han pasado a formar parte del derecho positivo de un Estado, y a las que se ha dotado de la garantía de cumplimiento que representan las sanciones estatales. Pero esta respuesta no es convincente, pues en ámbitos amplísimos de la vida social las interacciones reguladas por el derecho no parecen tener ninguna relación directa con la moral. Ni todas las normas jurídicas tienen relevancia moral (puesto que algunas simplemente son el resultado de decisiones políticas que establecen compromisos de intereses), ni todas las normas morales tienen una sanción jurídica. Ahora bien, si se asimila excesivamente la moral al derecho o a la política, como parece hacer la ética del discurso, surge el problema de cómo distinguir ambos tipos de normas.

No abordaremos aquí este problema, que en mi opinión conduce directamente a las dificultades más serias a que se enfrenta la ética del discurso. Pero es necesario mencionarlo, porque la interpretación discursiva de los deberes hacia uno mismo parece agudizarlo. En efecto, un modo de establecer claramente la diferencia entre las normas morales y otros tipos de normas, como las normas que reflejan compromisos de intereses, podría ser examinar la cualidad moral de los fines que los agentes persiguen con sus acciones. Pero la ética discursiva no admite este recurso, dado que para esta ética la cualidad moral de las máximas o las acciones de un sujeto depende enteramente de su relación con los intereses de otros sujetos. Ahora bien, si todos los fines que puede proponerse un agente son moralmente neutros, y sus acciones sólo adquieren una cualificación moral en relación con los intereses de otros sujetos (y se definen como moralmente correctas cuando no afectan negativamente a dichos intereses, o como incorrectas en caso contrario), entonces es completamente imposible diferenciar las normas morales de los compromisos de intereses. Toda norma consensuada será simplemente la expresión de un compromiso de intereses. Y esto implica, entre otras cosas, que ninguna norma tendrá una validez incondicional, sino que la validez estará condicionada por la existencia de esos intereses, como sucede con los compromisos adoptados democráticamente en el seno de una comunidad política.

Esta dificultad muestra que la solución convincente de un problema ético, el de los deberes hacia uno mismo, puede traer consigo dificultades en otros puntos de la teoría discursiva. Si se priva a los fines de las acciones de toda cualidad moral, parece difícil evitar la asimilación de las normas morales a los compromisos de intereses, y evitar la consiguiente disolución de la moral en el derecho o la política. En el lenguaje de Kant, diríamos que la moral misma desaparece si se suprime la cualificación moral de la “materia de las máximas” y se rechaza el concepto de fines que no son moralmente indiferentes, sino que son a la vez deberes. Concluamos citando al propio Kant, con un pasaje que puede leerse como una objeción a sus sucesores discursivos contemporáneos:

Tiene que haber, pues, un fin semejante [es decir, un fin que sea a la vez un deber, JLL]. (...) Porque si no hubiera fines semejantes, y puesto que ninguna acción humana puede carecer de fin, todos los fines valdrían para la razón práctica sólo como medios para otros fines y sería imposible un imperativo categórico; lo cual anularía toda la doctrina de las costumbres³⁹.

Bibliografía

1. APEL, K. O. *Auseinandersetzungen*. Suhrkamp, Frankfurt, 1998.
2. APEL, K. O. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Trad. de N. Smilg. Paidós, Barcelona, 1998.
3. GARCÍA-NORRO, J. J. “Consideraciones en torno a la esencia del formalismo ético”. En: *Revista de Filosofía*, 11, 1994.
4. HABERMAS, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trad. de J. Mardomingo. Trotta, Madrid, 2000.
5. HABERMAS, J. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Trad. de R. Cotarelo. Península, Barcelona, 1999.
6. HABERMAS, J. *Facticidad y validez*. Trad. De M. Jiménez. Trotta, Madrid, 2000.
7. HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Reclam, Stuttgart, 1995.
8. HEGEL, G. W. F. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*. En: *Werke*, 20 vols., 1969 y ss., vol. 2.
9. KANT, I. *Crítica de la razón práctica*. Trad. de M. García Morente. Sígueme, Salamanca, 1995.
10. KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. de M. García Morente. Real Sociedad Económica Matritense, Madrid, 1992.

39 Kant, I., *Metaphysik der Sitten*, Ak VI, 385.

11. KANT, I. La metafísica de las costumbres. Trad. de A. Cortina, J. Conill. Tecnos, Madrid, 1994.
12. KANT, I. Lecciones de ética. Trad. de R. R. Aramayo, C. Roldán. Vasca, Barcelona, 1988.
13. PALACIOS, J. M. El pensamiento en la acción. Caparrós, Madrid, 2003.
14. RAWLS, J. Lecciones sobre la historia de la filosofía moral. Trad. de A. de Francisco. Paidós, Barcelona, 2001.
15. RAWLS, J. Teoría de la justicia. Trad. de M. Dolores González. FCE, Madrid, 1995.
16. SCHOPENHAUER, A. Kleinere Schriften. Haffmans, Zürich, 1988.
17. TUGENDHAT, E. Vorlesungen über Ethik. Suhrkamp, Frankfurt, 1997.
18. WELLMER, A. Ethik und Dialog. Suhrkamp, Frankfurt, 1986.

Influencia rousseauniana en el sistema kantiano de la razón práctica

Rousseau's Influence in the Kantian System of Practical Reason

Por: **Oswaldo Plata Pineda**

Grupo de Investigación Cultura y Política

Departamento de Filosofía

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

oswaldoplata10@gmail.com

Fecha de recepción: 7 de marzo de 2008

Fecha de aprobación: 15 de mayo de 2008

Resumen: *Este trabajo se propone abordar la influencia ejercida por Rousseau en el pensamiento práctico kantiano. En lugar de ser una influencia de índole metódica (Newton) o epistemológica (Hume), la influencia de Rousseau fue esencialmente moral y, gracias ella, lo práctico –tal y como es concebido en el “Canon de la razón pura”– adquirió una importancia superlativa en el conjunto general del sistema kantiano. La tesis que se sostiene a lo largo del estudio es que Rousseau, más que Hume y Newton, brindó la pauta para la constitución final del sistema filosófico de Kant.*

Palabras clave: *Kant, Rousseau, moral, política.*

Abstract: *This paper considers the influence of Rousseau on the practical Kantian System Theory. In my opinion, the Rousseau influence proves to be more moral than the Methodological influence (Hume) and Epistemological influence and as a result of this, the practice as conceived in “The Canon of Pure Reason” acquired a superlative importance in the Kantian’s System. As such, this thesis defends that Rousseau, more than Hume and Newton supplied the key to the final constitution of the Philosophical System of Kant.*

Key words: *Kant, Rousseau, ethics, politics, social contract.*

En más de un pasaje de su vasta obra, Kant reconoce que el *criticismo*, y particularmente, su teoría del conocimiento (metafísica), tiene dos deudas eminentes: la una con Newton y la otra con Hume. Al primero, Kant, en efecto, le destaca el método preciso que despliega en sus *Principia Matemática*; al segundo, por su parte, en sus paradigmáticos *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, Kant le reconoce la suerte de haberlo despertado de su “sueño dogmático”¹. El reconocimiento de ambas deudas, ligado

1 Kant, I. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Trad. M. Caimi. Ediciones Istmo, Madrid, 1999, p. 260. Ese despertar, confesaba Kant hacia 1783, lo

a una interpretación kantiana aséptica de lo *práctico-religioso*, ha causado que en ciertos círculos académicos se insistiera en demasía en las virtudes y defectos de la razón teórica y se mande casi al olvido -acaso sin justificación- a la razón práctica. Es ciertamente inevitable no toparse con esta escisión de la razón teórica y la razón práctica, en la ya inabarcable literatura kantiana. El olvido constante de la complementariedad de la razón teórica (especulativa) y la razón práctica, atribuible a los primeros kantianos que consideraron los estudios que realizara Kant sobre la política, la historia y la religión como reflexiones de última hora o “charlas de sobremesa, más o menos luteranas”², ha hecho de este *maestro de la humanidad*, como diría Herder, un pintoresco personaje, abstraído de la realidad, preocupado por entidades *nouménicas* y desinteresado, en suma, por las consecuencias prácticas de sus reflexiones. ¿Acaso no habrá otra forma de relacionar la razón teórica y la razón práctica? ¿No será posible hablar no de *escisión* de la razón sino, más bien, de *unidad*, como el mismo Kant lo hace en el “Canon de la razón pura”?

Por supuesto que sí. En el “Canon de la razón pura”, y en general en toda la “Doctrina trascendental del Método”, Kant elabora un sistema filosófico-práctico sobre la arquitectónica de la ‘nueva’ metafísica creada en la primera parte. Una vez resuelta la proposición cardinal del conocimiento humano (“¿Qué puedo saber?”), Kant se da a la tarea de estudiar las implicaciones de ese conocimiento en el mundo ordinario. La razón teórica da paso a la razón práctica. Lo relevante ahora es no tanto *qué, cómo y hasta dónde* puede ‘conocer’ el hombre, sino para qué le servirá ese ‘conocer’ en su vida cotidiana. La razón práctica pasa a ser así la encargada de resolver todo aquello para lo cual la razón especulativa se mostraba deficitaria pero que tocaba directamente la ‘vida’ del hombre: la libertad, la inmortalidad del alma y Dios.

animó a imprimirle a sus investigaciones en el campo de la filosofía especulativa una dirección completamente distinta. Kant, I. Prolegómenos, p. 8. Una brecha de tiempo de casi veinticinco años separa, sin embargo, el generoso reconocimiento de los Prolegómenos y el primer contacto que tuviera Kant con el empirismo humeano. De acuerdo con Maréchal, Kant conoce a Hume por medio de una carta de Johann Georg Hamman en el año de 1759. Con posterioridad a esa fecha, el pensamiento kantiano, bajo el influjo de la obra del inglés, experimentó un marcado alejamiento del dogmatismo (sobre todo el de querencia wolfiana, fuente primaria de sus primeros escritos) y una moderada desviación hacia el empirismo. El semi-empirismo de Kant concluiría, con todo, una década después con la *Dissertatio* de 1770, obra que inaugura el periodo crítico. Conviene señalar que Kant no renegaba de su pasado dogmático y semi-empirista; de hecho, reconocía la deuda equipolente que el criticismo tenía con Newton, Wolff y Hume. Así, pues, Kant admitía que a Hume le adeudaba la idea de someter a crítica la razón pura en orden a poner en evidencia los límites y las condiciones de posibilidad del entendimiento humano, y a Newton y Wolff le adeudaba la idea según la cual la metafísica exigía “de un método tan preciso como la física newtoniana” (Maréchal, J. La crítica de Kant. Ediciones Penca, Buenos Aires, 1946, p. 84) basado en un “ordenado establecimiento de principios”. Kant, I. KrV, B XXXVI.

2 Ímaz, E. “Estudio Introductorio”, en: Kant, I. *Filosofía de la historia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1985, p.5.

Caso de aceptarse esta *unidad* de la razón se tendría razones suficientes para reevaluar la interpretación tradicional, así como para indagar las razones que llevaron a Kant a pensar en esta necesidad de *lo práctico* y a atribuirle esta importancia superlativa dentro de su filosofía. Y aquí es donde aparece la otra gran influencia de Kant: Rousseau. Porque, en efecto, es el filósofo francés quien le viene a confirmar a Kant que es la moral y no la metafísica el centro de gravedad de toda filosofía. Y, sin embargo, qué es la moral para Rousseau y para Kant sino el ‘*estudio*’ de aquello que supo conquistar el hombre moderno: la subjetividad. En los albores de la modernidad, el *cogito* cartesiano le abrió al hombre el camino para que buscara dentro de sí, en su *ciudadela interior*, el sostén que su existencia ética necesitaba. De ahí que el proceso de fundamentación de *lo humano* en la modernidad parta *de adentro* hacia *afuera*. Ya no era Dios quien daba fundamento a *lo humano*, sino que era el hombre mismo quien se lo daba; el hombre era, por decirlo así, *auto-contenido*. Pero no era el hombre ‘*en su generalidad*’ la fuente de ese fundamento, sino, más precisamente, su capacidad moral, su facultad de juzgar lo bueno y lo malo. Si bien Rousseau no es el primero en descubrir y ponderar esta facultad de juzgar, sí es el primero en articularla a un proceso de fundamentación del poder político. Y cuando hace esto, obliga a la política a que se incline ante la moral. En *El contrato social* se lee: “La voluntad particular tiende por naturaleza a las preferencias y la voluntad general a la igualdad”³.

En directa referencia a Hobbes y a Locke, Rousseau impugna la ‘*imparcialidad*’ de los contratos sociales precedentes. Para él, todos comportan desigualdad e injusticia, debido a que las preferencias particulares participan en el juego activo del contrato. La ‘*imparcialidad*’ del contrato procede, comenta Rousseau, de la libertad moral de los hombres, de la razón práctica, diría Kant. Visto así, el nexo que comunica a Rousseau con Kant y al concepto de *voluntad general* con los de *imperativo categórico* y *reino de los fines* se hace cada vez más evidente. Porque, efectivamente, el imperativo categórico kantiano, máxima conquista la subjetividad ética moderna, allende las consecuencias internas que conlleva para el *criticismo*, supone, como su contrapartida, ‘*racionalidad*’, ‘*moralidad*’, ‘*igualdad*’ e ‘*imparcialidad*’.

Teniendo todo lo anterior como telón de fondo, el presente estudio pretenderá (I) mostrar cómo la presencia de *lo rousseauiano* en el *criticismo* corre pareja a la importancia que, paulatinamente, Kant le va atribuyendo a *lo práctico* en el conjunto general de su sistema filosófico, ya desde la segunda parte de la *Crítica*

3 Rousseau, J. J. *El contrato social*. Trad. María José Villaverde. Tecnos-Altaya, Barcelona, 1993, p. 54.

de la razón pura y, a partir de esto, (II) poner de presente los hilos que conectan los enfoques contractuales de Rousseau y de Kant, tratando de caracterizar la estrecha relación existente entre los conceptos de *voluntad general*, *imperativo categórico* y *reino de los fines*.

1. El uso teórico y el uso práctico de la razón en el *criticismo*

En el prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (*KrV*), Kant afirma que la metafísica no ha “encontrado el camino seguro de una ciencia”⁴. Ya desde las primeras páginas, Kant plantea que el problema central de la filosofía, y acaso el más urgente⁵, es el de justificar la posibilidad de la metafísica como ciencia. Al parangonar estas dos disciplinas del pensamiento, Kant rechaza los métodos metafísicos tradicionales, tanto el empirista como el dogmático, y postula que la nueva *metafísica* debe levantarse “enteramente por encima de lo que enseña la experiencia por medio de conceptos”⁶, tal y como lo hace la ciencia natural. El parangón que Kant establece entre la metafísica y la ciencia está determinado, pues, por la manera como se traslada al ámbito gnoseológico el método implementado por la ciencia.

La ciencia que Kant admira, y a la cual quiere asemejar a la metafísica, implementa un método que trabaja con juicios sintéticos *a priori*, que añaden al sujeto un determinado contenido proposicional procedente del predicado, pero cuya confirmación está advertida (*a priori*) en la razón humana⁷. Kant se sirve de una leyenda transmitida por Diógenes Laercio sobre el triángulo equilátero para ilustrar cómo ha sido justamente la utilización de estos juicios sintéticos *a priori* lo que ha provisto a la ciencia de un camino seguro:

[El primero que demostró el triángulo equilátero] advirtió[por un lado] que no debía indagar lo que veía en la figura o en el mero concepto de ella y, por así decirlo, leer a partir de ahí, sus propiedades, sino extraer de estas *a priori* por medio de lo que él mismo pensaba y exponía (por construcción) en conceptos[y, por otro,] que para saber *a priori* algo con certeza no debía añadir a la cosa sino lo que necesariamente se seguía de lo que él mismo con arreglo a su concepto había puesto en ella⁸.

4 Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Alfaguara, Madrid, 2003, B VII.

5 Kant no sólo considera que el problema de la metafísica es el problema más urgente sino, además, el más antiguo y el más olvidado, en: B XIV, Kant anota: “Y ello a pesar de ser [la metafísica] más antigua que todas las demás y de que seguiría existiendo aunque éstas desaparecieran totalmente en el abismo de una barbarie que aniquilaría todo”.

6 *KrV*, B XIV.

7 Por su lado, en los juicios analíticos tal contenido proposicional ya está advertido en el sujeto.

8 *KrV*, B XII.

Según se aprecia en la cita, la investigación que adelanta el geómetra no debe, para ser válida, gozar necesariamente de un correlato en la realidad. Basta con que el sujeto posea una idea *a priori* de la figura geométrica que lo ocupa para que la investigación sea legítima desde un punto de vista epistemológico. Así, una figura geométrica, imposible de representar empíricamente, de una cantidad infinita de lados, puede ser perfectamente estudiada por el geómetra debido a que el rigor de la investigación geométrica sobreviene de lo construido por él *apriorísticamente* a despecho de la experiencia. Se sigue de esto que el rigor de la ciencia proviene de lo construido por el científico con independencia de la experiencia. El mundo se escinde, de este modo, en dos ámbitos distintos: uno, *el natural*, en el cual gobiernan un elenco de leyes inaccesibles al entendimiento humano, y otro, *el científico*, en el cual los conceptos *a priori* del científico elaboran leyes de alcance universal⁹.

Todo esto conduce a concluir que la *crítica* que está a la base de la teoría kantiana del conocimiento consta de dos partes. En la primera parte, la *crítica* obtiene el camino seguro mediante la comprensión de los conceptos *a priori* que pueden darse en la experiencia y, partir de esto, logra, por un lado, explicar “la posibilidad del conocimiento *a priori*” y, por otro, proporcionar “pruebas satisfactorias a las leyes que sirven de base *a priori* de la naturaleza, entendida ésta como compendio de los objetos de la naturaleza”¹⁰. La segunda parte se ocupa de complementar a la primera, puesto que advierte que “jamás podemos traspasar la frontera de la experiencia posible”¹¹. En ese sentido, el método trascendental se ocupa del examen sistemático del conocimiento racional *a priori* en cuanto que éste se refiere al *fenómeno* dejando intacta a la *cosa en sí*. En todas las reflexiones contenidas en la segunda parte de la “Doctrina trascendental de los elementos”, la “Analítica Trascendental”, Kant sostiene que las categorías permiten ‘*pensar*’ los objetos y que las intuiciones que el hombre tiene de tales objetos le permiten

9 Con base en esta escisión del mundo, Kant advierte que todo investigar nace de una teoría, es decir: que el experimento científico intenta responder una pregunta formulada con anterioridad por la teoría. No hay investigar espontáneo, no hay experimento sin orientación preestablecida. Siempre existe una respuesta formulada por una teoría y un experimento que la responde a la luz de aquella. La razón pasa a ser así el juez absoluto de la investigación científica. En palabras de Kant: “La razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales sólo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que ella haya proyectado a la luz de tales principios”. KrV, B XIII. Si bien el científico lleva el experimento en una mano -que es la que traba relación directa con el fenómeno- éste es concebido y desplegado “a la luz de tales principios”, que son llevados en la otra mano. La razón del hombre diseña los experimentos. El científico ya no debe esperar como otrora las respuestas de la naturaleza sino, más bien, obligarla a corroborar “lo que la misma razón pone en ella”. KrV, B XIII.

10 KrV, B XIX. Kant en una nota manifiesta que ha decidido tomar este método porque él permite “buscar los elementos de la razón pura en lo que puede confirmarse o refutarse mediante un experimento”. KrV, B XIX, k.

11 Ibid., B XX.

‘conocerlos’. Aquí la proposición cardinal de *¿qué puedo saber?*, que condensa para sí el principal interés especulativo de la razón, es respondida definitivamente en la medida en que suministra el fundamento metafísico para todo conocimiento. Pero, del mismo modo, en la “Analítica”, Kant advierte que ese ‘pensar’ y ese ‘conocimiento’ de los objetos se encuentran restringidos a la experiencia posible. Las intuiciones que permiten ‘conocer’ son, en efecto, *a priori*, y están dadas en la razón, pero, de igual manera, ellas precisan de la experiencia para que se transformen en conocimiento. Solamente los objetos de la experiencia posible que entran en contacto con la razón, bajo la intermediación de los conceptos e intuiciones *a priori*, son ‘conocidos’ por la razón humana. En esa medida, el hombre sólo traba relación con las *representaciones* de los objetos, no con los objetos. Esto evidentemente reduce el conocimiento humano al ámbito de las *representaciones*, es decir, al ámbito puramente *fenoménico*. Kant es bien explícito cuando se refiere a esta limitación gnoseológica de la razón teórica. No bien abre el “Canon de la razón pura”, Kant ofrece una pesimista descripción del uso puro (especulativo) de la razón:

Es humillante para la razón humana que no consiga nada en su uso puro y que necesite incluso una disciplina que refrene sus extravagancias y evite las ilusiones consiguientes a las mismas. Por otra parte, el hecho de que ella misma pueda y deba ejercer tal disciplina sin permitir otra censura superior, eleva su ánimo y le da confianza en sí misma... La mayor- y tal vez la única- utilidad de toda filosofía de la razón pura es tan solo negativa, ya que no sirve como órgano destinado a ampliar, sino como disciplina limitadora. En lugar de descubrir la verdad, posee el callado mérito de evitar errores¹².

Pero, más adelante, en tono esperanzador, Kant proclama la necesidad de una fuente de conocimientos positivos para la razón pura. Tal fuente es el uso *práctico* de la razón.

Sin embargo, tiene que haber en algún lugar una fuente de conocimientos positivos pertenecientes al ámbito de la razón pura, de conocimientos que, si ocasionan errores, sólo se deba quizá a un malentendido, pero que, de hecho, constituyan el objetivo de los afanes de la razón. De lo contrario, ¿a qué causa habría que atribuir su anhelo inextinguible de hallar un suelo firme situado enteramente fuera de los límites de la existencia? La razón barrunta objetos que comportan para ella el mayor interés. Con el fin de aproximarse a tales objetos, emprende el camino de la mera especulación, pero éstos huyen ante ella. Es de esperar que tenga más suerte en el único camino que le queda todavía, el uso *práctico*¹³.

Así las cosas, el uso *práctico* de la razón es no sólo la fuente de conocimientos positivos (superando de tal modo la función limitadora a la que está sujeta la razón especulativa), sino que es el camino, el *único*, que le queda por tomar al filósofo en su estudio de la razón humana. A diferencia del uso puro o teórico, el uso práctico está compuesto por más de una proposición cardinal:

12 *Ibid.*, A795/B823.

13 *Ibid.*, A795/B823.

Todos los intereses de mi razón (tanto los especulativos como los prácticos) se resumen en las tres cuestiones siguientes:

- 1-) ¿Qué puedo saber?
- 2-) ¿Qué debo hacer?
- 3-) ¿Qué puedo esperar? ¹⁴

La primera de estas proposiciones pertenece evidentemente al campo especulativo. Ha quedado claro que la *KrV* pretende fundamentalmente responder la pregunta *¿qué puedo saber?* La segunda proposición pertenece de suyo al campo práctico, y es respondida por Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (*GMS*) y en la *Crítica de la razón práctica* (*KpV*). Finalmente, la tercera, aun cuando pertenece al campo práctico, “nos [puede] lleva[r], como hilo conductor, a dar una respuesta a la cuestión teórica”¹⁵. Su respuesta se encuentra desarrollada en detalle en *La religión en los límites de la mera razón*¹⁶.

Ya ha quedado, pues, sellado el paso de *lo teórico* a *lo práctico*. La razón teórica da paso a la razón práctica, no sólo porque ella es incapaz de ‘conocer’ más allá de la experiencia posible, en la medida en que sólo alcanza *representaciones* de los objetos, sino porque, además, no se liga de modo eminente a la vida ordinaria del hombre. Con lo anterior, queda claro que la “*omnipotencia*” de la razón especulativa que algunos autores atribuyen a Kant queda disuelta. El mismo Kant desmitifica su poder causal al asignarle a la razón práctica la tarea de resolver todo lo relativo a la existencia ética del hombre. Nada de lo que conforma el conjunto general de la obra kantiana es tan relevante, tan filosóficamente importante, como resolver el contenido conceptual de estas proposiciones cardinales, pues ellas están relacionadas con la vida del hombre y su destino final¹⁷.

14 *Ibid.*, A805/B833.

15 *Ibid.*

16 Kant, I. *La religión en los límites de la mera razón*. Trad. Felipe Martínez Marzoa. Alianza, Madrid, 1995. En la cita, sin embargo, falta una proposición cardinal a la que se dirige también, acaso infructuosamente, la razón especulativa. Se trata de la pregunta por la inmortalidad del alma. En A798/B826, Kant escribe: “La meta final a la que en definitiva apunta la especulación de la razón en su uso trascendental se refiere a tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad y la existencia de Dios”.

17 ¿Cuál destino? En sus *Lecciones de ética*, Kant escribe: “El destino final del género humano es la perfección moral en tanto que ésta sea realizada mediante la libertad humana, y se capacita así el hombre para la mayor felicidad. Si Dios ya hubiese hecho perfecto al hombre y hubiese distribuido a cada cual su cuota de felicidad, todo ello no sería fruto de un principio interno del mundo. Este principio interno del mundo no es otro que la libertad”. Kant, I. *Lecciones de ética*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Vasca, Madrid, 2001, Ak. 469/470.

2. La influencia rousseauiana

De acuerdo con los registros de los kantólogos, el nombre de Rousseau llegó a oídos de Kant mucho antes de haberse iniciado el período crítico (1770). Según la información de que se dispone, la primera obra de Rousseau con que trabó relación Kant fue el *Emilio*, publicada en 1762. Le siguió a ésta *Eloísa*, publicada un año antes. Por aquel entonces Kant frisaba los 38 años de edad y su inextinguible “afán de saber”¹⁸ lo había llevado a estudiar todo el conocimiento que le permitía la pequeña órbita intelectual de Königsberg: las doctrinas de Leibniz, Wolf, Baumgarten, Hume y las leyes naturales de Kepler, Newton y los físicos de la época¹⁹. Pareja a estas notables influencias se encuentra la figura de Rousseau. Sin embargo, la presencia del adalid teórico de la revolución francesa en la formación intelectual de Kant (y, en general, en la de los idealistas del siglo XVIII) representó algo más que un simple componente agregado dentro de su riguroso plan de estudios. Indudablemente, Rousseau fue la influencia teórica más determinante en la gestación del pensamiento ético de Kant, pues fue precisamente él quien vino a confirmarle que es el *sujeto moral*, el de la razón práctica, y no el *sujeto cognoscente*, el de la razón teórica, el centro de gravedad de toda filosofía.

A fin de probar la influencia determinante de Rousseau sobre Kant, conviene destacar que es Rousseau quien sella lo que la Reforma alemana había apenas barruntado: “emancipar al individuo y convertirlo en dueño autosuficiente de su propia vida”²⁰. Este volver a la experiencia religiosa íntima, objetivo del movimiento de la Reforma, fue una consecuencia de la búsqueda de las condiciones prácticas de posibilidad de la *Aufklärung*. Dios había muerto en el exterior y, por ello, era necesario buscarlo en las fibras más hondas del ser. Hijo de su época, siglo XVI, Lutero transfirió la dimensión religiosa del hombre de la esfera pública a un terreno eminentemente privado de la vida personal²¹. Así, al afirmar que “en las relaciones con Dios únicamente la autoridad de Dios y de su palabra afectan a la conciencia”²², la Reforma situó al hombre, merced a su capacidad intelectual, en

18 Cassirer, E. *Kant, vida y obra*. Trad. Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 34.

19 Incluso, en su paso por la Universidad de Königsberg, Kant decidió incluir dentro de sus planes de estudio algunos cursos de teología que eran dictados por su antiguo preceptor de la secundaria, el pastor pietista Franz Schultz.

20 Marcuse, H. *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Trad. Julieta Bombona de Sucre/Francisco Rubio Llorente. Altaya, Barcelona, 1994, p. 10.

21 Esta privacidad de la experiencia religiosa no fue para nada novedosa. De hecho, es una de las manifestaciones más significativas del siglo XVIII. En palabras de Gusdorf, “el siglo XVIII ha inventado la vida privada tanto en el orden literario, especialmente con la novela como en el orden de la disposición y la decoración de la habitación”. Gusdorf, G. p.11.

22 Congar, Y. “Iglesia”, en: Fries, Heirich (comp.). *Conceptos fundamentales de teología*. Editorial

el centro del ‘nuevo’ mundo. Marcuse define esta *nueva posición* del hombre en los siguientes términos:

La posición del hombre en el mundo, el modo como trabaja y se recrea, no habría de depender ya de una autoridad externa, sino de su propia actividad libre y racional. El hombre había pasado ya el largo período de inmadurez durante el cual fue víctima de abrumadoras fuerzas naturales y sociales, y se había convertido en el sujeto autónomo de su propio desarrollo. De ahora en adelante, la lucha con la naturaleza y con la organización social habría de ser guiada por los propios progresos de su conocimiento. El mundo habría de ser un orden racional²³.

Otra prueba de que Rousseau fue determinante en la formación intelectual de Kant resulta ser la famosa anécdota que narra como, absorto en la lectura del *Emilio* (una obra que no es de filosofía, sino de pedagogía²⁴), suspendió su habitual paseo vespertino por la plaza de Königsberg para seguir cautivado por la seductora prosa del filósofo ginebrino. Este hecho anecdótico, que para el lector poco familiarizado con las “manías intelectuales” de Kant puede parecer intrascendente, cuando no cómico, muestra lo mucho que significó Rousseau para Kant. El mismo Kant confiesa en sus *Observaciones sobre lo bello y lo sublime* que hubo *algo* en la obra del ginebrino que, de inmediato, lo entusiasmó y lo inquietó. Y que ese *algo*, escondido hábilmente bajo un extraordinario encanto estético, era necesario ponerlo al descubierto. “Necesito- se ordena sí mismo- leer y releer a Rousseau hasta que no captive la belleza de la expresión y pueda analizarlo todo con la razón solamente”²⁵. Merced a su encanto estético, Kant sospechaba que ese *algo* de Rousseau escondía un peligroso lenguaje dialéctico que antes de aceptar era menester descifrar:

La primera impresión que saca de las obras de J. J. Rousseau un lector que no acuda a ellas solamente por la distracción y pasatiempo, es la de que se dan en él una extraordinaria agudeza de espíritu, el noble brío del genio y un alma sensible en un grado tan alto como quizá no se hayan dado juntos en ningún otro escritor de ninguna época ni de ningún pueblo. La impresión siguiente es la de estupor ante las ideas tan extrañas y tan absurdas, tan contrapuestas a todo lo usual que este autor sostiene y que llega uno a presumir que sólo expone para poder demostrar su talento extraordinario y la fuerza mágica de su elocuencia y para parecer como un hombre original que, con sus novedades cautivadoras y desconcertantes, se destaca por sobre todos sus rivales en el campo del ingenio²⁶.

Cristiandad, Madrid, 1966, p.309.

23 Marcuse, H. *Razón y revolución*, *Op. cit.*, p. 10.

24 Un compendio de las lecciones dictadas por Kant en la Universidad de Königsberg fue publicado bajo el título de *Über Pädagogik* (Tratado de pedagogía). En este texto, Kant define la educación “(Erziehung) [como] los cuidados (sustento, manutención), la disciplina y la instrucción, juntamente con la educación. (Bildung, formación moral)”. Kant, I. *Über Pädagogik*. Suhrkamp. B. XII, 1964, S. 691 ff. Trad., Universidad del Valle, Departamento de filosofía, Cali, 2004.

25 Citado por Cassirer, E. *Kant, vida y obra*, *Op. cit.*, p. 110.

26 *Ibid.*

Nótese que el impacto de Rousseau en el pensamiento de Kant no es metódico (Newton) ni negativo (Hume), sino ideológico. Para Kant, el retorno rousseauiano a la naturaleza, al hombre salvaje, a la vida interior del hombre no representó (como fue el caso de varios contemporáneos del francés) el triunfo del sentimiento y de los afectos subjetivos; representó, por el contrario, el triunfo de la objetividad en el campo ético. Educado en Newton, Kant consideraba a la naturaleza como la más elevada expresión de orden, de un orden regido por principios universales y necesarios. Por ello, Kant se atrevió a pensar que así como Newton había descubierto “las reglas objetivas del curso de los astros, Rousseau [había establecido] la norma moral objetiva de las inclinaciones y los actos humanos”²⁷. A la luz de todo esto, todo parece indicar que la idea de *libertad* que sustenta el sistema kantiano de la razón práctica fue extraída del pensamiento rousseauiano.

Pese a la enorme influencia ejercida por esta ‘*revolución rousseauiana*’, Kant no da cima a una obra ética sino hasta 1785, fecha en la que publica la *GMS*²⁸. Ciertamente se dispone de una carta dirigida a Menzer, fechada del año 1764, en la que Kant consigna el deseo de escribir una obra sobre ética. Pero ello no ocurrirá en las siguientes dos décadas²⁹. Así, parece claro que Kant opta por invertir todas sus energías en la elaboración del sistema de la razón teórica. De hecho, la década de 70, la que Manuel García Morente denomina “el gran silencio”, estará consagrada por completo a la escritura de la *KrV*. Esta voluntaria postergación no puede sino significar la necesidad de una arquitectónica para el sistema de la razón práctica, cual es el sistema de la razón teórica. Conviene señalar, de todos modos, que al concluir la *KrV* Kant no consideraba necesaria otra *Crítica*, pues creía que había dado buena cuenta del problema de la libertad en la tercera antinomia en la “Dialéctica trascendental”. En esta parte de la *KrV*, Kant desarrolló una argumentación que favorecía la idea de libertad, no en términos éticos sino cosmológicos, esto es, en cuanto *ratio essendi* de la ley moral, con objeto de adelantar la dilucidación trascendental del significado del mundo como “la unidad absoluta de la serie de condiciones del fenómeno”³⁰. Pero pronto Kant se dio cuenta de que esa explicación resultaba insuficiente, como quiera que, para la filosofía moral, no bastaba con demostrar la ‘*posibilidad*’ de la libertad, sino que era necesario, además, demostrar su ‘*realidad objetiva*’. Y para demostrar tal ‘*posibilidad*’ bastaba, en efecto, con la razón especulativa, pero para demostrar su ‘*realidad objetiva*’ ésta era ciertamente

27 *Ibid.* p. 111.

28 Cabe anotar que por medio de terceros se dispone de documentos que registran la evolución del sistema ético kantiano. Se trata de las anotaciones que realizaron los estudiantes de Kant cuando éste impartía clases de “las más variopintas disciplinas” en la Universidad de Königsberg. Rodríguez Aramayo, Roberto, “La cara oculta del formalismo ético”, “Estudio introductorio”, Kant, I. *Lecciones de ética*. Vasca, Barcelona, 2002, p.8.

29 Cf. Mardomingo, J. M. “Estudio preliminar”, en: I. Kant, *GMS*, p.7.

30 *KrV*, A 334 / B 391.

deficitaria. Las siguientes palabras de Kant, extraídas del prólogo de la *KpV*, confirman tal carácter deficitario:

Con esa capacidad [práctica] también constata ahora como algo indiscutible la *libertad* trascendental, tomada por cierto en aquel sentido absoluto que requería la razón especulativa al hacer uso del concepto de causalidad, para zafarse de aquella antinomia donde inevitablemente se interna cuando quiere pensar en la serie del enlace causal de lo *incondicionado*, un concepto que sin embargo dicha razón sólo podía establecer de un modo problemático en cuanto no resulta imposible de pensar, sin asegurarle su realidad objetiva, sino tan solo para no verse esencialmente impugnada y precipitada en la sima del escepticismo merced a la presunta imposibilidad de algo cuya validez tiene que preservar, toda vez que cuando menos es pensable³¹.

2.1 El sistema kantiano de la razón práctica

Hasta aquí ha quedado claro que la *libertad* es la segunda proposición cardinal de la razón práctica³² y que su contenido se determina a través de la pregunta *¿qué debo hacer?* Inspirado en Rousseau, el sistema kantiano de la razón práctica presupone la existencia de una libertad que hace al hombre responsable de sus acciones. Cuando Kant advierte que la libertad es “la condición de la ley moral”, está, precisamente, presuponiendo, al mejor estilo rousseauiano, que la ley moral ya *está* en el hombre. Esta ley moral, que reside ya en el hombre, es por sí misma el único motivo impulsor necesario de la libertad, de suerte que al convertirse, “en el juicio de la razón”, en máxima del hombre lo convierte en un ser *moralmente bueno*³³. No obstante, ¿Cómo poner al descubierto esta ley que ‘*ya está en el hombre*’?

31 Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Alianza, Madrid, 2004, Ak V,4.

32 Para Kant, la facultad racional práctica no constituye un rasgo antropológico ni un dato empírico, sino, más bien, una facultad normativa de las acciones humanas.

33 La libertad no puede, en ese sentido, fundarse en un motivo impulsor que el hombre no haya convertido en una máxima de acción susceptible de ser universalizada y aplicada por cualquier ser racional. Esta máxima debe, por tanto, brotar de los principios puros de la razón, desbordar “las condiciones contingentes de la humanidad” (Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. Jose María Mardomingo. Ariel, Barcelona, 1996, Ak, IV, 408) y estar “libre de todo lo empírico”. Kant, I, GMS, Ak, IV, 410. Así, es evidente que el proceso de fundamentación de la ley moral es consecuencia lógica de una entera abstracción de fines por parte del hombre. En la GMS, Kant corrobora esta necesidad de hacer abstracción de los fines particulares en pos de la fundamentación de la ley moral. “[El hombre] tiene que abstraer de todo objeto hasta que éste no tenga influjo alguno sobre la voluntad para que la razón práctica (voluntad) no meramente administre interés ajeno, sino que demuestre meramente su propia autoridad imperativa como legislación suprema”. *Ibid.*, Ak, IV, 441.

Esta pregunta remite a dos cuestiones distintas, aunque relacionadas. Plantea, por un lado, la necesidad de determinar los medios para acceder a un fin dado (razón teórica) y, por el otro, la necesidad de establecer los fines de cada acción (razón práctica). Esta problemática no es para nada nueva. En la Antigüedad, sobre la base de un sistema trascendente, Platón había advertido que la razón práctica no era sino la aplicación (inducción) de las verdades descubiertas por la razón teórica. Siglos después, en la modernidad, corrientes intelectuales como el empirismo cuestionaron la certeza de la inducción presupuesta en el argumento platónico. Pero, “sin la evidencia en la existencia de un orden universal y necesario parece que la razón debe limitarse a establecer los medios más adecuados para acceder a un fin dado, mientras que considera que los fines se definen a través de las pasiones o deseos de los individuos”³⁴. Sin negar el *factum* histórico que pone en entredicho la validez universal de la justicia, Kant no renunció a la universalidad de algún criterio universal para la justicia. Su estrategia para desmontar “el Caribdis de la metafísica tradicional y el Escila del escepticismo”³⁵ fue doble: por un lado, la *revolución copernicana*, que pone el énfasis en el sujeto y no en el objeto, y, por otro lado, la diferenciación entre el uso práctico y el uso teórico de la razón, y a la, consiguiente, prioridad de éste último. La primera de estas estrategias es de fuerte inspiración newtoniana, mientras que la segunda, procede inequívocamente de Rousseau.

3. *El contrato social de Rousseau*

Como lo señalé en la Introducción, Rousseau impugna los contratos sociales de Hobbes y Locke porque considera que ellos instauraron la desigualdad entre los hombres en la medida en que estaban diseñados para favorecer a un grupo social determinado. Los intereses y las preferencias de ese grupo viciaron el proceso contractual y dieron lugar a un cuerpo político esencialmente injusto. Rousseau- y Kant lo seguirá en esa tentativa que pretende remediar esa injusticia de los contratos precedentes explotando la racionalidad moral (y no la racionalidad instrumental como habían hecho Hobbes y Locke) de los contratantes. Si bien es cierto que los contratos de Rousseau y de Kant parten, como los de sus predecesores, de una motivación eminentemente prudencial, el cimiento analítico del proceso práctico del contrato es la libertad moral de los hombres. La *voluntad general y el reino de los fines* son justamente la proyección de esa moralidad unida en un ‘*todo ético*’, en un ‘*enlace sistémico*’.

34 Serrano, E. *La filosofía política desde una perspectiva kantiana*. Inédito, p.4.

35 *Ibid.*

En el conjunto general de la obra rousseauiana, *El contrato social* representa la intención de fundar una ciencia (el Derecho Político) sobre las instituciones políticas, hallando la norma “legítima y segura”³⁶ de un orden civil para hombres de carne y hueso, movidos, pero no determinados, por sus propios intereses particulares. Rousseau quiso escribir un tratado político que no cayera en la mera elucubración de un utopista, pues su sueño cívico no era el mismo sueño ideal de Platón³⁷. El hombre que participa en el contrato e integra el yo común de la *voluntad general* no es el hombre salvaje del Estado de naturaleza, que desconoce lo bueno y lo malo; por el contrario, el contratante es el hombre de carne y hueso, que da prioridad a sus preferencias y que persigue su propio bienestar. En palabras de Rousseau:

Quiero averiguar si en el orden civil puede haber alguna norma de administración legítima y segura, tomando a los hombre tal y como son y a las leyes tal y como pueden ser. Intentaré *conjuguar* siempre en esta investigación lo que permite el derecho con lo que prescribe el interés, de manera que la justicia y la utilidad no se contrapongan³⁸.

En la cita, Rousseau advierte que el derecho se contrapone al interés y la justicia a la utilidad y que es tarea del filósofo *conjuguar* en un mismo tiempo los dos elementos de las dos dicotomías. Decir esto significa que en la naturaleza del hombre existe un ámbito afín a cada uno de los elementos de cada dicotomía. En clave platónica, esto significaría que, al menos, una de las dos naturalezas constitutivas del hombre está en relación directa con la justicia, y que la otra, en vista de que tiene que ser *conjugada* con la primera, se relaciona de manera directa con el interés. Esta doble naturaleza es corroborada por Rousseau en las primeras páginas de *El Discurso*. En dicha obra, Rousseau refiere otra dicotomía que alimenta el contenido de las dos anteriores: “Pues no es tarea fácil la de desentrañar lo que hay de *original* y de *artificial* dentro de la actual naturaleza del hombre”³⁹. Según esto, las parejas ‘derecho’ e ‘interés’ y ‘justicia’ y ‘utilidad’ se ligan de suyo a la pareja ‘original’

36 Rousseau, J. J. *El contrato social*, *Op. cit.*, p. 3. El subrayado es mío.

37 Pese a su preocupación, Rousseau no pudo evitar ser interpretado erróneamente por sus contemporáneos. Así lo confirma el propio Rousseau en sus Cartas desde la montaña, donde negando todo carácter utópico de su obra, se lamenta de la suerte corrida por su obra: “Si sólo hubiera elaborado un Sistema, esté usted seguro que no habrían dicho nada. Se hubieran contentado con relegar El contrato social, junto con La República de Platón, y los Severambos, al país de las quimeras. Pero describía un objeto existente, y se pretendía que dicho objeto cambiase de apariencia. Mi libro era testigo del atentado que se iba a llevar a efecto. He ahí lo que no me han perdonado”. Citado por Villaverde, M. J. “Estudio preliminar”, Rousseau, J. J. *El contrato social*. *Op. cit.*, p. XIII, en: *Oeuvres Complètes*. Gallimard, Paris, 1964, tomo III, sexta carta, p.810.

38 Rousseau, J. J. *El contrato social*, *Op. cit.*, p. 3.

39 Rousseau, J. J. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Trad. Mauro Armíño. Alianza, Madrid, 1989, p. 206.

y ‘artificial’. Es decir, que el derecho y la justicia son nociones que están grabadas *originalmente* en la naturaleza del hombre. No así el interés y la utilidad que surgen de la conformación *artificial* de la sociedad civil. De tal suerte, el hombre tiene el derecho y la justicia dentro de sí, y eso es lo *original* que hay en él.

Herederero de una tradición *iusnaturalista* de largo aliento, Rousseau considera que el derecho verdadero, al que se le *debe* rendir obediencia incondicionada, brota de la ley interiorizada en el hombre. Para Rousseau, esta ley se halla oculta detrás de la *artificial* vida en sociedad⁴⁰. En su caracterización del Estado de naturaleza, Rousseau demuestra cómo ha sido precisamente la vida en sociedad la que ha corrompido *lo humano* y le ha hecho perder su inocencia natural. Ajeno a los códigos impuestos por la sociedad, el hombre salvaje de Rousseau carece de atributos morales, vive en armonía con la naturaleza, lucha de manera solitaria y aislada por su auto-preservación y lleva una vida feliz, sana y pacífica. La vida de este hombre transcurre en las selvas, al margen de las industrias, de los otros hombres, del lenguaje y de la guerra. Y como la del animal, su vida se rige por un principio de *auto-conservación*:

Lo veo saciándose bajo un roble, apagando su sed en el primer arroyo, encontrando su lecho al pie del mismo árbol que le ha proporcionado su comida, y ya están sus necesidades satisfechas⁴¹.

Como se ha dicho, Rousseau dice que este hombre salvaje ya tiene dentro de sí el ‘derecho’ y la ‘justicia’. Y en la medida en que son manifestaciones de la corrupción interna del hombre, el ‘interés’ y el afán de ‘utilidad’ son frutos de la sociedad civil, frutos de la invención de la propiedad privada. Anticipándose a Marx, Rousseau afirma que las relaciones de mercado constituyen el fin de la valía moral del hombre. Pues, al ser tratado como ‘cosa’ y al verse obligado a tratar a los demás

40 El modelo *iusnaturalista* defiende un esquema omnivalente de leyes, leyes que son superiores y anteriores a cualquier legislación humana. A la luz de este modelo, la ciencia moral debía cotejar las acciones humanas con el conjunto de reglas universales que, según la convicción de base, estaban siempre dispuestas a ser descubiertas por medio de la razón. Al reducir lo jurídico a ciencia demostrativa, los autores *iusnaturalistas* plantearon que las reglas universales que rigen- o deberían regir- la conducta humana estaban ya en la naturaleza del hombre. Esta nueva tarea de descubrir de los enigmas de la naturaleza humana, y no intérprete de corpus legislativos comunitarios, modificó resueltamente la orientación que hasta ese entonces había distinguido al derecho, pues consideraba que la fuente de derecho no era ya el contextual corpus iuris, esto es, “el terreno inseguro de las leyes positivas que cambian de país a país” (Pufendorf, S. De iure naturae et gentium, (Del derecho de la naturaleza y de las gentes) 1672, L. II. Cáp. III Apartado 7, citado por Bobbio, N. Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 39), sino la universal naturaleza de las cosas.

41 Rousseau, J. J. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *Op. cit.*, p. 210.

de manera semejante, el hombre salvaje modificó su naturaleza, que originariamente era buena (amor de sí mismo), para convertirse en un hombre que persigue su propio 'interés' y que se relaciona con sus semejantes con el fin de extraer de ellos el máximo de 'utilidad' (amor propio). Este nuevo hombre (el burgués), es el que mediante un pacto funda el Estado político, la sociedad y las leyes.

Pese a todo lo anterior, la idea de un primer pacto no acusaba ningún rasgo de parcialidad o injusticia. Sin embargo, lo que fue concebido como término de la injusticia devino en una injusticia mayor. Los intereses de los más fuertes primaron sobre los de los más débiles, y el Estado y las leyes y la sociedad creados mediante el pacto se concibieron con arreglo a esa primacía. La igualdad y la inocencia del Estado de naturaleza se perdieron con el Estado político. Y así, otro fue el Estado y otro fue el hombre. Auto-interesado, de carne y hueso y provisto de una segunda naturaleza (la cultura), este hombre es el verdadero núcleo analítico del contrato rousseauiano.

Ahora bien, como respuesta al pacto burgués, cuyos resultados son esencialmente cuestionables, Rousseau propone un nuevo contrato. De la tríada de contratos iniciada con Hobbes, continuada por Locke y finalizada por Rousseau, es el contrato rousseauiano el que se acerca más al planteado por Kant. Ambos contratos defienden un ideal republicano y hacen depender la legitimidad del contrato de la moralidad de los participantes. Sólo de esta manera la 'imparcialidad' del proceso contractual estará garantizada.

Es importante hacer notar que el contrato rousseauiano presupone un manejo taxativo de la información, es decir, plantea la no participación de los intereses (lo que Kant llama inclinaciones) y "la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad"⁴². Cada contratante ingresa al pacto en igualdad de condiciones, entregando todos sus derechos y dejando de lado sus intereses y preferencias. Al existir la seguridad de que los demás contratantes procederán de la misma manera, el contratante considera que no existe riesgo alguno de que la cesión de derechos sea en vano y "la unión es la más perfecta posible y ningún asociado tiene nada que reclamar"⁴³. El contratante se diluye así en el corpus creado y no hace primar su fuerza ni sus intereses sobre el resto de contratantes. Esta cesión de la libertad natural no implica, de todos modos, la pérdida del hombre mismo. Es una cesión de derechos y no una enajenación de los mismos, pues "enajenar

42 Rousseau, J. J. *El contrato social*, *Op. cit.*, p. 15.

43 *Ibid.*

significa dar o vender”⁴⁴. El contratante cede parte de sí en pos de las garantías necesarias para la preservación de su vida y la realización de su proyecto vital. Rousseau anota:

[El contrato busca la unión de los hombres] para proteger de la opresión a los débiles, contener a los ambiciosos, y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece. Instituyamos reglamentos de justicia y paz con todos los que estén obligados a conformarse, que no hagan acepción de persona, y que reparen en cierto modo los caprichos de la fortuna sometiendo por igual al poderoso y al débil a deberes mutuos. En una palabra, en lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, reunámoslas en un poder supremo que nos gobierne según leyes sabias, que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace los enemigos comunes y nos mantenga en concordia eterna⁴⁵.

Existe, pues, una promesa implícita de que los derechos cedidos serán preservados y respetados por medio de la alineación total que el pacto logra. En el capítulo VI, Libro primero, Rousseau confirma esto que acabo de decir:

Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo⁴⁶.

El hombre se diluye así en el todo ético de la *voluntad general*, sin que ello represente la pérdida de *sí* y la no prosecución en el porvenir de sus más caros intereses. El pacto integra a todos los *yo*es particulares en un todo ético indivisible y en el cual todas las partes valen por igual. Lo cual significa que “no se puede ofender a uno de sus miembros sin atacar al cuerpo, ni menos aún ofender al cuerpo sin que sus miembros se resientan”⁴⁷. El todo vale por la parte, y viceversa. Al dar lugar a un “cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea”⁴⁸, la enajenación del contrato garantiza la existencia ética del hombre, ya que “cada uno recobra sus derechos originarios y recupera su libertad natural”⁴⁹. Asimismo, en tanto que parte del ‘yo común’ de la *voluntad general*, el hombre se transforma en *ciudadano* de la recién constituida *República*, o de la Ciudad-Estado como se llamaba en la Antigüedad.

Y, sin embargo, cabe preguntarse por el tipo de ‘transformación’ o ‘cambio’ que experimenta el hombre una vez deja el Estado de naturaleza (o la sociedad civil) y decide participar en el contrato. Una posible respuesta a esta pregunta puede encontrarse en el capítulo VI del Libro primero:

44 *Ibid.*

45 Rousseau, J. J. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *Op. cit.*, p. 265.

46 Rousseau, J. J. *El contrato social*, *Op. cit.*, p. 8.

47 *Ibid.*, p. 18.

48 *Ibid.*, p. 16.

49 *Ibid.*, p. 15.

Parto de considerar a los hombres llegados a un punto en el que los obstáculos que dañan a su conservación en el estado de naturaleza logran superar, mediante su resistencia, la fuerza de cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. De ese momento tal estado originario no puede subsistir y el género humano perecería si no cambiase de manera de ser⁵⁰.

Nótese que Rousseau afirma que el ‘cambio’ afecta “la manera de ser” del hombre, es decir, que el hombre experimenta una transformación interna (esto es, moral). El contratante no es el mismo hombre que vivía, de manera inocente, en el Estado de naturaleza. Tampoco es el hombre que vivía de manera corrupta en la sociedad civil. Ya es otro hombre, su naturaleza ha ‘cambiado’. Mientras se gestaba la República, algo ocurrió con él, y su naturaleza, la que había sido degenerada por la vida societaria y pervertida, experimentó un ‘cambio’ y ‘retornó’ a su estado moral originario. Ese ‘retorno’ no puede, no obstante, ser tomado al pie de la letra. No es un retorno a la condición del hombre en el Estado de Naturaleza, sino, más bien, un retorno a la vida interior del hombre, esto es, a su vida moral. Es un <retorno> de orden ontológico, no cronológico.

Rousseau es conciente de que este ‘retorno’ a la vida interior es totalmente transitorio. Dura el tiempo en que se consolida el yo común de la *voluntad general*. Mediante el contrato, el hombre sustituye su instinto por ‘justicia’ y sus acciones adquieren “la moralidad que les faltaba”⁵¹. Participar en el pacto e integrar la *voluntad general* moraliza transitoriamente su estructura volitiva. Ya no es el instinto el que orienta su obrar sino la justicia, es decir, la moral.

Es entonces solamente cuando la voz del deber reemplaza al impulso físico, y e derecho, el apetito, y el hombre, que hasta ese momento no se había preocupado por sí mismo, se ve obligado a actuar conforme a otros principios, y a consultar a su razón en vez de seguir sus inclinaciones⁵².

Aquí Rousseau está hablando en un lenguaje enteramente kantiano. La voz del ‘deber’⁵³ se hace sentir y, de inmediato, el influjo de los intereses es apaciguado. La razón “desplaza” al instinto como motivo impulsor del ‘obrar’.

50 *Ibid.*, p. 14. Las cursivas son mías.

51 *Ibid.*, p. 19.

52 *Ibid.*, p. 19.

53 Esta noción de deber introducida por Rousseau tiene un significado harto importante: por un lado, recuerda la idea antigua de que los ciudadanos debían participar en el proceso público de la política, pues mediante ello se garantizaba el bienestar de la polis y se refrendaba, ante el concierto de gentes, el estatuto de ciudadano, y, por otro lado, comunica la idea de que sólo participando de manera activa en la toma pública de decisiones el hombre se hace hombre, pues “el derecho de voto”, esto es, la moralidad del derecho, “impone un deber” inexcusable. Ya en el Estado político, el deber de obedecer no surge, según Rousseau, de la coacción que ejerce desde el exterior un soberano o cualquier fuerza coercitiva. El derecho no se funda a partir de la fuerza. “La fuerza es una capacidad física, de cuyos efectos no veo qué clase de moralidad puede derivarse”. *Ibid.*, p. 7.

Así pues, el deber y el interés obligan mutuamente, y los mismos deben procurar reunir bajo esta misma relación todas las ventajas que depende de ella⁵⁴.

En la cita se encuentra expuesta con claridad la doble naturaleza del hombre. Tanto la razón moral (*deber*) como la razón instrumental (*interés*) representan la condición de posibilidad del contrato. ‘*Interés*’ y ‘*deber*’ se ubican en el mismo plano motivacional para la observancia del contrato. Kant es bien explícito a este respecto:

En efecto, cada individuo puede, en cuanto hombre, tener una voluntad particular contraria o diferente a la voluntad general que tiene como ciudadano. Su interés particular puede hablarle de forma completamente diferente a como lo hace el interés común...⁵⁵

Conviene insistir en que el contrato social no modifica la estructura volitiva del individuo. El contrato no hace que sus prioridades, sus apetitos o sus intereses cambien. El individuo sigue siendo el mismo, sigue estando constituido por dos naturalezas. El contrato lo que logra hacer es apaciguar la estructura volitiva del individuo potenciando su dimensión moral en pos de una promesa de seguridad.

Cierto es que en *El contrato*, Rousseau utiliza el concepto libertad en tres sentidos distintos, a saber: la libertad natural (EN), la libertad civil (EP) y la libertad moral; no obstante, cierto es también que advierte que es ésta última “la única que convierte al hombre verdaderamente en amo de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad”⁵⁶. Como decía antes, Rousseau enlaza la moralidad –entiéndase la ‘*imparcialidad*’ -del contrato- a la no influencia de los intereses particulares en el procedimiento contractual. Rousseau concibe la *voluntad general*, precisamente, como el precipitado de la moralidad de los hombres en la medida en que está limpia de sus inclinaciones e intereses.

Como lo anticipé, el cuerpo ético de la *voluntad general* equivale al *reino de lo fines* de Kant. Como su contrapartida kantiana, la *voluntad general* es un *todo*

54 *Ibid.*, p. 18.

55 *Ibid.* Conviene señalar que Rousseau no es muy riguroso cuando utiliza el término ‘hombre’. En ocasiones, lo utiliza para significar al individuo que, tras haber realizado el pacto, no se asume como ciudadano y no acata los designios de la voluntad. Y, en otras ocasiones, habla del hombre como si no existiese diferencia alguna entre él y el ciudadano. En la cita hay en juego tres categorías antropológicas, a saber: individuo, hombre y ciudadano. La categoría de individuo abarca a la de ciudadano y a la de hombre. El individuo se convierte en ciudadano en la medida en que se ha desprendido de sí, es decir, de sus intereses de hombre, y se ha plgado a la voluntad general.

56 Rousseau, J. J. *El contrato social*, *Op. cit.*, 20.

ético, un *yo* común, que contiene a todos los *yoes* particulares. Para Kant, el punto de unión entre los hombres no son ni las inclinaciones ni los propósitos vitales sino, más bien, la facultad de determinarse a sí mismo (razón práctica) en orden a actuar de conformidad a leyes morales universales. Ese punto de unión es el que posibilita el enlace sistémico del *reino de los fines*, ámbito que congrega el conjunto general de todos los fines de todos los seres racionales⁵⁷. Este enlace sistémico es el resultado de la abstracción de los fines particulares de los seres racionales. En contra de esos fines y de las inclinaciones que los sustentan, el *imperativo categórico* se encarga de eliminar las diferencias sustantivas entre los seres racionales mediante un criterio de *universalización-racional*. Sólo es racional –y necesario– aquello que puede ser universalizado. Durante el test de moralidad del *imperativo* existe una simetría absoluta de los seres racionales. En plena condición de igualdad, ninguno tiene contenido apropiante de la realidad, todos están absolutamente vaciados de fines y sólo pueden apelar a la razón práctica. Esa apelación es la que da lugar a la fundamentación de la ley moral. En el caso de la formulación rousseauiana ocurre algo semejante. Allende la “oposición de los intereses” entre los hombres, la *voluntad general* prueba que entre ellos existe un punto de vista *moral-racional* común, que permite el pacto y la fundación del Estado. Es el ocultamiento transitorio de las preferencias lo que pone en evidencia ese punto de vista *moral-racional*, que es la *lex natura*.

4. El contrato social de Kant

Dentro del sistema kantiano de la razón práctica el método analítico del contrato social no ocupa un lugar ciertamente central. A diferencia de las propuestas filosóficas de Hobbes y de Rousseau, la fuerza normativa del sistema kantiano de la razón práctica no depende directamente del recurso metódico del contrato, sino, más bien, de la capacidad que tienen los hombres para determinarse a sí mismos (*libertad*). Decía líneas arriba que el nexo existente entre el pensamiento político de Rousseau y el de Kant se da entre el *reino de los fines* y la *voluntad general* (a través del *imperativo categórico*). Ambos son estados civiles éticos (ideales morales) que están compuestos por leyes que no nacen de la coacción o del cúmulo

57 En la GMS, Kant describe de la siguiente manera el reino de los fines: “Por reino entiendo el enlace sistémico de distintos seres racionales por leyes comunes. Pues bien, dado que las leyes determinan los fines según su validez universal, tenemos que si se abstrae de las diferencias personales de los seres racionales, e igualmente de todo contenido de sus fines privados (tanto de los racionales como fines en sí, como también de los fines propios que cada cual pueda ponerse a sí mismo) en conexión sistemática, esto es, un reino de los fines que es posible según los principios anteriores”. GMS, Ak, IV, 433.

de inclinaciones o preferencias particulares, sino del convencimiento racional de los hombres. Siguiendo de manera optimista el argumento de Hobbes, Kant considera que una constitución (creada a partir de este convencimiento) para un estado civil tiene aplicación hasta en un pueblo de demonios, pues, incluso, éstos tienen entendimiento (razón práctica⁵⁸) y, si lo tienen, van a procurarse la preservación de sus propios intereses a largo plazo.

En un tono bastante hegeliano, Kant afirma en su opúsculo “Idea de una historia en sentido *cosmopolita*”⁵⁹ que el hombre y los pueblos llevan a cabo, aun cuando lo desconozcan, un plan universal de la *naturaleza*⁶⁰. Ella se sirve del antagonismo entre las disposiciones constitutivas del hombre, para potenciar su progreso, del cual deviene un orden que se hace patente en la tendencia del hombre a vivir en sociedad (ora por comodidad, ora por prudencia); pero, al propio tiempo, de querer salirse de esta vida comunitaria en virtud del hastío que le genera el entorno social. La famosa frase kantiana de la *insociable sociabilidad* refleja tanto la resistencia como la complacencia que le produce al hombre la vida en sociedad. El hombre pasa de un sentimiento de insatisfacción a un sentimiento de comodidad, y viceversa. Se siente sólo y ávido de la comunidad, así que su motivación para agruparse es claramente psicológica y prudencial; resulta más cómodo vivir en comunidad que solo. Pero esta comodidad es pasajera, como

58 En la GMS y en la KpV, Kant responde la pregunta por el “¿qué debo hacer?” con lo que él denomina el imperativo, sugiriendo con ello tres posibles campos de acción de la razón práctica: el pragmático (racionalidad con arreglo a fines), el ético (racionalidad orientada a lo bueno), que corresponden a los imperativos hipotéticos (las reglas de la habilidad y los consejos de la prudencia respectivamente), y, finalmente, el moral (racionalidad orientada a lo justo), que corresponde al imperativo de la moralidad, esto es, al imperativo categórico. Cf. Habermas, J. *Acerca del uso ético, pragmático y moral de la razón práctica*. Universidad de los Andes, Bogotá, 2000.

59 Kant, I. “Idea de una historia en sentido cosmopolita”, en: *Filosofía de la historia*. Trad. Emilio Estiú. Fondo de Cultura Económica, México, 1985, pp. 39-65.

60 Utilizando la perspectiva práctica como arquitectónica, la perspectiva histórica del criticismo presenta la forma general como la libertad externa del hombre se desenvuelve en la andadura de la historia. El factor que determina el devenir de la historia y, más aún, el éxito del proyecto de la Aufklärung, es la tensa relación entre el hombre y sus congéneres en el marco general de los fenómenos. En sus aspectos fundamentales, la interpretación kantiana de la historia efectúa, en primer lugar, un barrido en la historia pasada del hombre (yo) en orden a hallar en los fenómenos un curso regular. En ese barrido, la historia cosmopolita aparece virtualmente enfrentada a la historia sacra. Este enfrentamiento es limado y equilibrado por el propio Kant en opúsculos como “El fin de todas las cosas” e “Idea de una historia en sentido cosmopolita”, textos en los que se analizan tanto las motivaciones determinantes para la conformación de las sociedades humanas como los contenidos esenciales de determinados relatos bíblicos de la creación. En segundo lugar, la interpretación kantiana de la historia, en la arquitectónica de la perspectiva práctica, plantea las condiciones de posibilidad del destino final del hombre, el progreso moral e intelectual, y las amenazas ideológicas a las que se enfrenta dicho proceso, empleando la tutela religiosa como modelo.

quiera que, de inmediato, encuentra una resistencia a sus pretensiones de libertad por parte de los demás. El hombre no puede soportar a los demás pero tampoco puede vivir sin ellos.

Habida cuenta del antagonismo immanente al género humano, la consolidación de una sociedad civil que tenga a bien administrar derecho y compaginar la máxima libertad de los hombres se hace cada vez más inminente. Incluso, Kant dirá que es un deber de la razón el integrar una liga de hombres regida por leyes estatutarias. Semejante salida al conflicto, típicamente liberal, se funda en una concepción antropológica negativa. Paradójicamente, esto acerca a Kant a Hobbes. Si bien la antropología hobbesiana es muchísimo más descarnada y persigue, además, fines totalmente distintos, es evidente que Kant se sabe en un terreno, el *histórico* (empírico), donde su moralidad *deóntica* no tiene *aún* cabida. Kant no está ciego a la realidad. No niega que los hechos acaecidos no sean efectivamente ciertos ni que la historia empírica sea deficitaria. Lo que cree Kant es que la historia debe seguir un hilo conductor *a priori* conducente al cosmopolitismo⁶¹.

Si bien es cierto que las leyes que integran y sustentan este estado civil requieren de la presencia de la coacción en el marco de un estado jurídico, para Kant esto no significa que sea vano o inalcanzable el ideal de la razón práctica: un estado civil ético. Para Kant, este estado es una Idea regulativa de la razón y, como tal, tiene poder causal sobre el '*obrar humano*'. Ya en los escritos que integran la filosofía kantiana de la historia, Kant había dejado ver esta confianza en el progreso humano cuando afirmaba que el hombre era *un hacerse* continuo. En este caso, parece indicar que, para Kant, el Estado civil de derecho constituye una condición necesaria para acceder a un estado civil ético en orden a alcanzar la *perfección moral total de la humanidad*.

Dado que su proyecto está a *medio hacer*, la *naturaleza* le ha fijado al hombre la tarea de desarrollar todas sus disposiciones originarias, entre las cuales la de crear

61 Este 'realismo' kantiano echa por la borda la acusación reduccionista según la cual el fundamento antropológico de 'todo' el criticismo es el Yo Trascendental de la KrV Nada más alejado de la verdad. El yo de la razón práctica comienza a revelarse como imperfecto, débil, y en vista de este factum, se agrupa para procurarse seguridad. Pero, ante todo, el yo de la razón práctica se agrupa para hacerse mejor. Por ello, la educación desempeña la función vital de acercar al hombre a su destino final. La perfección del género humano queda, como para Rousseau, sujeta a un proyecto formativo de las disposiciones del hombre. En su Tratado de pedagogía, Kant define así la educación: "La educación es un arte cuyo ejercicio ha de ser continuamente perfeccionado por muchas generaciones. [Cada generación debe traer al presente los conocimientos del pasado y poner en práctica] una educación que desenvuelva de un modo proporcional y acorde a un fin todas las disposiciones naturales del hombre, conduciendo así a la humanidad a su destino". Kant, I. *Tratado de pedagogía*, § 16.

una constitución política es la más importante, en razón a que aquélla permitirá alcanzar otras intenciones de la especie que le son subsidiarias. En *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*, se lee:

El estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza de que se declaren⁶².

Se sigue de esto que, para hacerse *mejor*, el hombre precisa de “una sociedad en la que se encuentre unida la máxima *libertad bajo leyes exteriores* con el poder irrestricto, es decir, una *constitución civil* perfectamente justa”⁶³. De nuevo, Kant:

La reunión de muchos en algún fin común, puede hallarse en cualquier contrato social; pero la asociación que es fin en sí misma (...) es un deber incondicionado y primero, sólo hallable en una sociedad que se encuentre en condición civil, es decir, que constituya una comunidad⁶⁴.

Se ve, pues, que el hombre se somete a la coerción, negando su libertad salvaje, porque ella es la única prenda de garantía para preservarse a sí mismo. La *insociable sociabilidad* es el concepto que Kant emplea para caracterizar el desarrollo pleno de todas las condiciones humanas. Sin tal concepto, “todo arte y toda cultura, ornatos del hombre, y el más bello orden social”⁶⁵ no son posibles ni pensables. El hombre requiere así del conflicto para ingresar con paso firme en la andadura de la historia *cosmopolita*. Es necesario destacar que Kant insiste en que “el hombre es un *animal* que, cuando vive entre sus congéneres, necesita de un señor”⁶⁶. Aun cuando se diferencia del resto de animales en virtud de su dote racional y de la posibilidad de modificar su presente y su futuro, el hombre es arrastrado por sus más caras inclinaciones y quiere transgredir los límites de la libertad de todos. Y cuando lo hace, y sus propósitos se afectan negativamente por el entorno, el hombre se sabe necesitado de un agente externo que le ponga coto a sus pretensiones y a las de sus congéneres, cuyas acciones se rigen por la misma lógica de acción. En tal sentido, los hombres necesitan de “un *señor*, que le[s] quebrante su[s] propia[s] voluntad [es] y le[s] obligue a obedecer una voluntad valedera para todos, para que cada cual pueda ser libre”⁶⁷. Pero este *señor* no puede, en virtud de

62 Kant, I. *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*. Trad. Rogelio Rovira. Encuentro, Madrid, 2004, p.81.

63 Kant, I. “Idea de una historia en sentido cosmopolita”, *Op. cit.*, p.49.

64 *Ibid.*, p.57.

65 *Ibid.*, p.57.

66 *Ibid.*, p.50.

67 Kant, I. *La religión en los límites de la mera razón*, *Op. cit.*, pp.50-51. De este modo, Kant

su propia condición humana, ser enteramente *justo* pues siempre querrá sacar el mayor provecho de su poder imponiendo su voluntad con arreglo a leyes creadas por él mismo. Es precisamente por este *factum* que, al igual que Rousseau, Kant no se interesa por demostrar la existencia histórica del pacto que dio lugar al Estado político, sino por establecer la estructura de un Estado que cumpla con el principio de justicia universal *Volenti non fit iniuria* (donde existe aceptación voluntaria no hay injusticia). La descripción más detallada del contrato kantiano se encuentra en *Teoría y práctica*. Allí se lee:

Pero respecto de este contrato (llamado *contractus originarius* o *pactum sociale*), en tanto coalición de cada voluntad particular y privada, dentro de un pueblo, para constituir una voluntad comunitaria y pública (con el fin de establecer una legislación, sin más, legítima), en modo alguno es preciso suponer que se trata de un hecho (incluso no es posible suponer tal cosa) [...] Por el contrario, se trata de una mera idea de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas pudieran haber emanado de la voluntad única de todo el pueblo, y a que considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí se la halla la piedra de toque de legitimidad de toda ley pública⁶⁸.

Va de suyo que la legitimidad apuntada en la cita concierne al ideal de la razón práctica. Pues, al eliminar la injusticia del estado de naturaleza ético, la coalición de “cada voluntad particular” en una “voluntad única y pública” proporciona de realidad práctica al ideal moral del *reino de los fines*. La perspectiva práctica y la perspectiva histórica sostienen así que el proyecto de la *Aufklärung* pasa por ser un proyecto moral con asiento político.

Es interesante notar aquí que Kant es consciente de que un Estado jurídico no puede ser enteramente justo, en virtud de que un conjunto de leyes estatutarias no agota la complejidad de los múltiples casos concretos. Sin embargo, Kant considera que sí se le puede exigir a un Estado jurídico que respete tres principios

enlaza el problema de una constitución civil justa con el de la relación legal entre los Estados. El argumento para justificar ese enlace es, naturalmente, el mismo que esgrimió para justificar la asociación civil de los hombres (yoes). La misma motivación prudencial que indujo al hombre (yo) a asociarse con sus congéneres (otros-yoes) es la que lo anima a la creación de una relación legal entre los Estados. La naturaleza “se vale de las incompatibilidades de los hombres, de las grandes sociedades y de los cuerpos de Estado para alcanzar un estado de tranquilidad. Ese estado de tranquilidad es una unión de naciones en la que todos los países, desde el más reducido hasta el más extenso, goza de tranquilidad, la cual deviene “no de su propio poderío o de su propia decisión jurídica, sino únicamente de esa gran federación (Foedus Amphictyonum), de una potencia universal y de la decisión según leyes de la voluntad unida”. Kant, I. “Idea de una historia en sentido cosmopolita”, *Op. cit.*, p.53. Para Kant, toda libertad de la que haga uso el hombre (yo) por fuera del establecimiento es brutal. Este es otro punto coincidente entre Hobbes y Kant.

68 Kant, I. *Teoría y práctica*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Tecnos, Madrid, 1986, pp.36-37.

básicos: 1-) la libertad de cada miembro de la sociedad, 2-) la igualdad de este con cualquier otro, en tanto súbdito y 3-) la independencia de cada miembro, en cuanto ciudadano. Para Kant, estos principios no son leyes positivas, son, por el contrario, principios que estructuran un Estado en conformidad con el derecho legítimo, esto es, de un derecho que respeta las peticiones de la razón práctica. Aun cuando su forma externa es positiva, estos principios son el resultado de una larga historia de conflictos sociales. Es decir, tales principios no dependen de ninguna autoridad sino del desarrollo de la libertad externa del hombre en la andadura de la historia. Por ello, el legislador debe por obligación darle trámite a estos principios racionales mediante su transformación en derecho positivo. Sólo un Estado republicano permite que el hombre, y el sistema de instituciones en cuanto que representación de *lo humano*, se perfeccionen a través del tiempo. El proceso de perfeccionamiento del Estado jurídico admite constantes reformas. De hecho, la función de la práctica política es, justamente, la de adecuar, mediante la introducción en la constitución republicana de estos principios, el ideal de un Estado civil ético y la realidad de un Estado jurídico.

Kant sabe que no basta con argumentar a favor de estos principios. Es necesario que estos principios cuenten con una estructura institucional que determine la mejor forma para su puesta en práctica. En la *Paz perpetua*, Kant afirma que la mejor de hacer esto posible es por medio del republicanismo. Por *republicanismo* Kant entiende la necesidad de crear un ámbito de discusión pública en el que sujetos racionales estructuren de forma voluntaria los fundamentos del poder político. Las condiciones de posibilidad de ese nuevo orden constitucional se enraízan y dependen condicionadamente de la racionalidad moral de las partes. Solo así, el derecho cobra vida y, a la vez, se garantiza la paz perpetua, estadio anti-natural que sólo el consentimiento de los pactantes puede superar.

Por otra parte es necesario subrayar que la *República* de Kant es distinta a la de Rousseau. Inspirado en la Ciudad-Estado griega, Rousseau creyó que el mejor sistema de gobierno era la democracia directa. Kant, por su parte, defiende una democracia representativa:

Pero toda verdadera república es – y no puede ser más que- un *sistema representativo* del pueblo, que pretende, en nombre del pueblo y mediante la unión de todos los ciudadanos, cuidar de sus derechos a través de los delegados (diputados)⁶⁹.

Espectador alejado de las trágicas escenas de la revolución francesa, Kant no incurre en el error de Rousseau de trata de implantar a las convulsionadas

69 Kant, I. *Metafísica de las costumbres*. Trad. Adela Cortina Orts. Altaya, Barcelona, 1993, 341.

sociedades modernas el antiguo ideal republicano de la participación directa de los ciudadanos. El final de semejante contemporización no puede ser otro que el despotismo. Esto fue lo que sucedió en la revolución francesa, en la cual un grupo, los jacobinos, se abrogó el derecho de representar la voluntad de todos y de encarnar la *voluntad general*. A fin de que no suceda esta apropiación particular de la *voluntad general*, Kant plantea la encarnación de una virtud ciudadana, es decir, la participación de los ciudadanos en un proceso de formación moral que los ayude a salir de la minoría de edad, de su culpable incapacidad. Kant une así estabilidad del Estado con educación. A diferencia del ideal rousseauiano, el ideal republicano de Kant se compatibiliza con las características peculiares de las sociedades modernas a través de la implantación de un principio de publicidad. Este principio se compone de dos aspectos: por un lado, la negación de la noción absolutista de Razón de Estado; toda ley o acción política debe ser susceptible de ser conocidas por todos los miembros de la sociedad; por otro lado, la afirmación del uso público de la razón. Kant dirá que el participar libremente en las discusiones que atañen al Estado constituye un deber de los ciudadanos. Mediante su característica escisión entre el *espíritu* y la *letra* del objeto, Kant es bastante explícito respecto a esta obligación de los contratantes:

Pero el *espíritu* de aquel contrato originario (*anima pacti originarii*) implica la obligación, por parte del poder constituyente, de adecuar la *forma de gobierno* a aquella idea, por tanto, si no puede hacerlo de una vez, la obligación de ir cambiándola paulatina y continuamente hasta que concuerde, *en cuanto a su efecto*, con la única constitución legítima, es decir, la de una república pura; y que aquellas antiguas formas empíricas (estatutarias), que sólo servían para conseguir la *sumisión* del pueblos, se resuelvan en la originaria (racional), que sólo tiene como principio la *libertad*⁷⁰.

4. Palabras conclusivas

Debido al lugar marginal que ocupa el método analítico del contrato dentro del *criticismo*, por mucho tiempo se argumentó que Kant no era un verdadero exponente del contractualismo. Sin embargo, esta situación ha venido cambiando en los últimos años. En el contexto mundial, John Rawls y Jürgen Habermas se cuentan entre los no pocos autores que han vuelto la mirada sobre aquellos textos donde Kant elabora su propuesta contractual, encontrando en ellos el *corolario* de la teoría del contrato social clásico. Rawls y Habermas han visto en la formulación kantiana del contrato la confirmación de que la moral es *aún* un terreno políticamente fecundo. Sobre la base de esta '*fecundidad*', ambos autores han edificado sus teorías políticas.

70 *Ibid.*, 340.

Así las cosas, y pese a una larga tradición interpretativa que, como señala Eugenio Ímaz, “ha insistido tanto en la razón especulativa que... ha desfigurado la práctica y [la] ha relegado casi al olvido”⁷¹, una *nueva* lectura de Kant, ‘*libre de anteojeras*’, que no haga caso omiso a la complementariedad de los dos ámbitos de la razón, se ha hecho necesaria, por no decir que *imperativa*. En el caso particular, mis investigaciones han demostrado que, frente al reducido conjunto de expectativas de la razón especulativa, el *criticismo* proporciona un nuevo horizonte tan rico y complejo en matices y problemáticas como su contrapartida: el uso práctico de la razón. Esta complementariedad de la razón teórica y la razón práctica, ignorada sin razón evidente por los kantólogos más reputados, fue planteada por el mismo Kant en la *KpV*:

Cada paso que se da con la razón pura, incluso en el ámbito práctico, guarda de suyo tan cabal correspondencia con todos los hitos de la crítica de la razón teórica, como si cada uno de tales pasos se hubiera fraguado deliberadamente para procurar esa confirmación; tal correspondencia, lejos de ser buscada en modo alguno, viene a presentarse por su cuenta y causa con ello tanta sorpresa como admiración⁷².

Lo práctico-teórico (o más concretamente, hablando, el sistema de la razón práctica) encuentra en la perspectiva religiosa su desarrollo definitivo. Las variaciones introducidas por esta *perspectiva religiosa* al sistema de la razón práctica provocan un traslape del sujeto moral con el religioso y un acercamiento (precedido por el conflicto) de la existencia ética del hombre a la de sus pares. En una fase posterior a la constitución del Estado jurídico, tal acercamiento da lugar a una comunidad ética, regida por leyes de virtud, en la que se lleva a cabo, en comunión con los *otros*, la dinámica de la libertad interior del hombre y se edifica el Reino de Dios en la tierra. El destino final del hombre, pues se desarrollaba según la perspectiva práctica en la libertad interna mediante la unidad conformada por el *reino de los fines*, y, según la perspectiva histórica, en la libertad externa plasmada en la conformación de una sociedad civil (Estado jurídico), se lleva a cabo, ya en la perspectiva religiosa, *únicamente* bajo la orientación de un ser moral santísimo en el marco de una *comuna* (*ekklesia*) Dios⁷³. Se sigue de esto que Kant deposita la suerte del destino final del hombre (*Aufklärung*) en la *experiencia religiosa*, más aún, *eclesial*.

71 Ímaz, E. “Estudio Introductorio”, en: Kant, I. *Filosofía de la historia*, *Op. cit.*, p. 4.

72 *KpV*, A190.

73 Ante todo, la Iglesia descrita en La religión es 1-) el medio en el que se produce la primera integración material del yo con el otro y 2-) la primera comunidad real en la que las existencias éticas de todos se incorporan en su estado más primitivo en orden a alcanzar el Supremo Bien moral. Por ello, La religión proporciona la mejor comprensión de la existencia ética del hombre en virtud de que ella es el precipitado de la evolución del sistema de la razón práctica.

Por descontado, la influencia de Rousseau en todo esto es más que evidente. Fue Rousseau quien indujo a Kant a retornar a la naturaleza interior del hombre. La ley moral interiorizada en el hombre, que al final de su vida Kant identificó con Dios, legado rousseauiano, es el corazón analítico del sistema kantiano de la razón práctica y la condición de posibilidad del destino final del hombre. Habría por ello que considerar si esta influencia rousseauiana no es más determinante para el *criticismo* que las de Hume y de Newton, como quiera que ellas son simplemente o bien un ‘*campanazo de alerta*’ o bien una ‘*estrategia metódica*’.

Bibliografía

1. BIELEFELDT, H. “Autonomy and Republicanism: Immanuel Kant’s Philosophy of Freedom”, en: *Political Theory*, Vol. 25, No. 4. Aug., 1997, pp. 524-558.
2. BOBBIO, Norberto. *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
3. CASSIRER, E. *Kant, vida y obra*. Trad. Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
4. CONGAR, Y. “Iglesia”, en: *Conceptos fundamentales de teología* (comp. Heinrich Fries). Editorial Cristiandad, Madrid, 1966, p.309.
5. CÓRDOVA, A. “De Grocio a Kant: Génesis del concepto moderno de propiedad”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 30, No. 4. Oct. - Dec., 1968, pp. 959-998.
6. GRONDIN, J. “La conclusión de la Crítica de la razón pura”, en: Plata Pineda, Oswaldo (comp.) *Estudios Kantianos*. Cultura y Política, Universidad del Cauca, Popayán, 2006.
7. HABERMAS, J. *Acerca del uso ético, pragmático y moral de la razón práctica*. Universidad de los Andes, Bogotá, 1996.
8. IMAZ, Eugenio. “Estudio Introductorio”, en: Kant, I. *Filosofía de la historia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
9. KANT, I. *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*. Trad. Rogelio Rovira. Encuentro, Madrid, 2004.
10. KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Alfaguara, Madrid, 2003.

11. KANT, I. *Crítica de la razón práctica*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Alianza, Madrid, 2004.
12. KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. José María Mardomingo. Ariel, Barcelona, 1996.
13. KANT, I. *Idea de una historia en sentido cosmopolita*, en: *Filosofía de la historia*. Trad. Emilio Estiú. Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
14. KANT, I. *La paz perpetua*. Trad. Francisco Rivera Pastor. Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
15. KANT, I. *La religión en los límites de la mera razón*. Trad. Felipe Martínez Marzoa. Alianza, Madrid, 1995.
16. KANT, I. *Lecciones de ética*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Vasca, Barcelona, 2001.
17. KANT, I. *Metafísica de las costumbres*. Trad. Adela Cortina Orts. Altaya, Barcelona, 1993.
18. KANT, I. *Prolegómenos a toda metafísica futura que hay de poder presentarse como ciencia*. Trad. M. Caimi. Ediciones Istmo, Madrid, 1999.
19. KANT, I. *Teoría y práctica*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Tecnos, Madrid, 1986.
20. KANT, I. *Tratado de pedagogía*, Suhrkamp, B.XII, 1964, S. 691 ff., Trad. Lorenzo Luzuriaga. Universidad del Valle, Departamento de filosofía, Cali, 2004.
21. KERSTING, W. "Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy", en: *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp.342-366.
22. MARCUSE, H. *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Trad. Julieta Bombona de Sucre/Francisco Rubio Llorente. Altaya, Barcelona, 1994.
23. MARDOMINGO, J. M. "Estudio preliminar", en: Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ariel, Barcelona, 1996.
24. MARÉCHAL, J. *La crítica de Kant*. Ediciones Penca, Buenos Aires, 1946.
25. ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Trad. Mauro Armiño. Alianza, Madrid, 1989.

26. ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Trad. Maria José Villaverde. Tecnos-Altaya, Barcelona, 1993.
27. PATON, H.J. *The categorical imperative*. Hutchinson, Oxford, 1954.
28. RILEY, P. *The "Elements" of Kant's Practical Philosophy: The Groundwork after 200 Years (1785-1985)*, en: *Political Theory*, Vol. 14, No. 4. Nov., 1986, pp. 552-583.
29. RODRÍGUEZ, R. "La cara oculta del formalismo ético", en: Kant, I. *Lecciones de ética*. Vasca, Barcelona, 2002.
30. SERRANO, E. *Insociable sociabilidad*. Anthropos, Barcelona, 2004.
31. SMITH, A. "Kant's Political Philosophy: Rechtsstaat or Council Democracy?". En: *The Review of Politics*, Vol. 47, No. 2. Apr., 1985, pp. 253-280.
32. WOOD, A. "Rational theology, moral faith, and religion", en: Guyer, Paul (ed.). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp.394-416.

Filosofía como praxis y diálogo. Una introducción a la hermenéutica desde Platón*

Philosophy as Praxis and Dialogue [An Introduction to Hermeneutics since Plato]

Por: Luis Eduardo Gama Barbosa

Grupo de Investigación: La hermenéutica en la discusión filosófica
contemporánea

Departamento de Filosofía

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

legamab@unal.edu.co

Fecha de recepción: 17 de mayo de 2008

Fecha de aprobación: 30 de junio de 2008

Resumen: *La filosofía, más que ser una tarea que busca crear e instaurar una teoría absoluta de la verdad, como fue el caso, en la historia de la filosofía misma, del pensamiento cartesiano, el hegeliano, el husserliano, entre otros, es una actividad, es decir, una praxis dialógica que se entiende como introducirse en el medio de un camino que ya otros han recorrido, lo cual presupone, inmediatamente, una concepción de la filosofía como un camino de experiencia siempre abierto. Así, el presente artículo busca analizar el hacer filosófico como una práctica hermenéutica que no sólo se presenta como familiarización con la tradición, la cual se ejemplifica en el texto con la teoría de la reminiscencia platónica, sino también bajo la forma del rompimiento inherente a dicha familiarización. Por tanto, el artículo busca presentar el saber y el hacer filosófico desde una visión hermenéutica, lo que de suyo implica concebirlo como una acción dialógica mediante la cual se estimula el hacer filosófico como recuerdo, es decir, no sólo como mera aprehensión de conceptos e instauración de verdades totalizantes, sino como praxis humana, que es donde la filosofía y, en suma, la experiencia hermenéutica, encuentran su verdadero topos.*

Palabras Clave: *Reminiscencia, historia, praxis, hermenéutica, lenguaje.*

Abstract: *Philosophy, more than being a task that aims at creating and establishing an Absolute Theory of Truth, as was the case in the History of Philosophy itself of Cartesian thought, Hegelian thought, Husserlian thought, is among other things, an activity, that is, a Dialogic Praxis which is to be understood as an insertion in the middle of a road which others have already traveled, and this presupposes, immediately, a conception of Philosophy as a road of experience that is always open. Thus, the present article analyzes Philosophical work as a hermeneutical practice that is not only presented as a familiarization*

* El presente artículo es una versión modificada de la Lección Inaugural de Filosofía dictada en la Universidad del Rosario de Bogotá en el primer semestre de 2007. Recoge en parte motivos desarrollados con más extensión en mi tesis doctoral "Erfahrung, Erinnerung und Text" (Würzburg, Köhingshausen & Neumann, 2004) y que siguen siendo tema de investigación en el marco del grupo de investigación "La hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea" del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia.

with tradition (the example of which is given by using the Platonic Theory of Reminiscence) but also as an inherent break with the said familiarization. Therefore, the article tries to present Philosophical Knowledge and Philosophical Work from a hermeneutical point of view, which as such entails conceiving them as a Dialogic Action through which the Philosophical Work is stimulated as Remembrance, that is, not just as a mere apprehension of concepts or as an establishment of adding up truths, but instead as a Human Praxis, were Philosophy and Hermeneutical Experience find their true topos.

Key Words: *Reminiscence, History, Praxis, Hermeneutics, Language.*

1. Preludio platónico

Se invoca aquí un paraje conocido, un punto de referencia ineludible en la tradición del pensamiento filosófico desde el cual ponernos en marcha. Filosofar es siempre introducirse en el medio de un camino que ya otros han recorrido. Todos nosotros conocemos la teoría de la reminiscencia de Platón. Su formulación más sucinta afirma que conocer es recordar, que el saber genuino no es un saber de la inmediatez sensible de las cosas, sino que tiene lugar como un recuerdo de la realidad en sí, del *eidos* verdadero o la forma universal de lo sensible que el alma contempló en el reino de las ideas antes de su nacimiento. La doctrina se encuentra referida en varios pasajes de la obra de Platón y en innumerables textos de otros pensadores, y cualquier estudiante de filosofía creería poder recapitular sus líneas más generales. Así también Cebes, aquel discípulo de Pitágoras que aparece en el “Fedón”, y que describe allí la teoría en los siguientes términos:

“el aprender no es realmente otra cosa sino recordar (...) y es necesario que de algún modo nosotros hayamos aprendido en un tiempo anterior aquello de lo que ahora nos acordamos (...) Al ser interrogados los individuos, si uno los interroga correctamente, ellos declaran todo de acuerdo a lo real. Y, ciertamente, si no se diera en ellos una ciencia existente y un entendimiento correcto, serían incapaces de hacerlo”¹.

Esta esquemática descripción de Cebes resulta sin duda alguna correcta. Pero justamente no se trata de que sea tan sólo ‘correcta’. Algo esencial falta en ella, algo que resulta decisivo para que desde allí pueda brotar el auténtico ejercicio de la filosofía. Sócrates advierte esta carencia y por ello procede a completar el esbozo insuficiente de Cebes. ¿Qué es la reminiscencia? Después de repetir lo esencial de la fórmula de Cebes, Sócrates se apoya en un ejemplo:

“Desde luego sabes que los amantes, cuando ven una lira o un manto o cualquier otro objeto que acostumbra a utilizar su amado, tienen esa experiencia. Reconocen la lira y, al tiempo, captan en su imaginación la figura del muchacho al que pertenece la lira. Eso es una reminiscencia”².

1 Fedón, 72e-73a.

2 Fedón, 73d.

A primera vista el ejemplo nos deja perplejos. ¿Qué puede agregar de nuevo a lo ya dicho por Cebes? ¿Y acaso el mismo Platón no ha ofrecido en otra parte un ejemplo de la reminiscencia mucho más ajustado, brillante, y definitivo?³ En apariencia, sólo en apariencia. Porque la versión de Cebes omite aspectos centrales de la teoría. Omite p.e. que para que el alma recuerde las ideas eternas contempladas antes de renacer a la vida tuvo primero que olvidarlas; omite luego que para que el alma se disponga a conocer, es decir a recordar, es preciso que reconozca primero este olvido, que reconozca su propia ignorancia; omite, en fin, que ese conocer las ideas que es un recordar no es un proceso que vaya de suyo en una especie de automatismo espontáneo, sino que se da más bien como un permanente ejercicio de reflexión disciplinada que a cada instante se ve amenazado de fracasar enredado en la inmediatez de lo sensible. La versión que Cebes da de la reminiscencia semeja pues un esquema simplificado y pobre al que le falta vida, una descripción sólo epistemológica de un proceso de conocimiento que no tiene en cuenta el necesario impulso interior que empuja el alma hacia el saber. Si el saber filosófico es la reminiscencia de las ideas, Cebes sólo nos ofrece de la filosofía un triste cuadro, un seco concepto teórico de su tarea incapaz de aprehender las verdaderas fuerzas que la determinan: la fuerza metafísica del olvido que define nuestra condición de mortales y la fuerza opuesta del deseo que nos impele a la búsqueda de la verdad, como un leve anhelo por participar brevemente de la eternidad.

Ahora bien ¿Cómo es que el ejemplo de Sócrates resulta superior a la versión de Cebes? ¿Cómo es que se ofrece allí una visión más precisa de lo que es la reminiscencia como forma del saber filosófico? Recapitemos. Una lira es sólo una lira, un objeto más del mundo, indiferente y mudo como cualquier otro objeto, hasta que la mirada de un enamorado se posa sobre ella. Entonces deja de ser una cosa sensible más entre otras muchas, y se vuelve un objeto destacado pues suscita en el amante el recuerdo de aquello que le hace falta: su amado. Si la filosofía es el amor por el saber, el filósofo es entonces un amante, aquel que va en pos de su objeto amado justamente porque sabe que no lo posee, porque experimenta su ausencia. La imagen de la lira y el amante nos ofrece así connotaciones inexistentes en la objetiva descripción de Cebes. La reminiscencia, el camino filosófico a la verdad, no es pues nunca un mero procedimiento mecánico que se realizase sin más, sin esfuerzo alguno, como parece suponer Cebes; al contrario, ella sólo es posible para el filósofo amante de la sabiduría, para aquel que reconoce que no posee la verdad

3 *Menón*, 81e-86c. Cf. la interpretación que de estos pasajes hace Monique Dixsaut, en su comentario al “Fedón”: Platon, *Phédon*. Traducción, introducción y notas por Monique Dixsaut. GF Flammarion, No. 489, París, 1991. Para la lectura de Platón que sigue también me he apoyado en el comentario de David Bostock en: Bostock, D. *Plato's Phaedo*. Clarendon, Oxford, 1986.

pero que justo por ello la desea con ardor. Por otra parte, la reminiscencia no se da nunca de golpe, como en un salto desde el mundo sensible al *eidos* inmutable, sino que brota precisamente de lo sensible inmediato, en tanto una mirada enamorada del saber adivina allí la presencia incompleta de la verdad y se lanza en su búsqueda en un esfuerzo inacabable que sólo a medias la elevará por encima de las cosas más inmediatas; la reminiscencia filosófica, en fin, no alcanza nunca la plena posesión de la verdad recordada, así como en el amante la presencia de la lira sólo deja al final una imagen del amado y no el amado en sí. Con una figura metafórica el Sócrates de Platón logra así ilustrar el punto de una manera más vívida que la que se alcanza con el frío esquema de Cebes, en tanto pone de relieve los impulsos vitales que enmarcan el ejercicio filosófico: el deseo y el olvido, el amor y la ausencia, y nos recuerda de esta forma que filosofar no es nunca la simple ejecución neutral de un proceso cognitivo, sino ante todo una forma de experiencia que debe ser vivida.

Pero hay algo más en la forma como Platón expone la doctrina en boca de su maestro. Pensemos en nosotros, lectores del “Fedón”. Quizás nos complazca más la versión de Cebes. Se trata, como se ha dicho, de una exposición correcta, de una cómoda referencia a una célebre teoría que podemos memorizar y repetir con facilidad demostrando así nuestra ‘cultura filosófica’. Pero de esto no se trata el filosofar para Platón. La presentación teórica de una idea no basta. Lo que está en juego, es la posibilidad de obligar a sus discípulos –y a nosotros sus modernos lectores- a reflexionar por ellos mismos, algo que nunca se consigue por la simple transmisión de un pensamiento ya elaborado. En su carácter enigmático, la imagen de la lira y el amado no nos dispensan del ejercicio de la propia reflexión, sino que hacen parte de esas cosas que obligan a pensar y que para Platón se encuentran al comienzo de todo genuino filosofar⁴. La forma dialógica de la filosofía platónica no es nunca un mero capricho literario del pensador, sino una manera de eludir deliberadamente la simple exposición argumentativa de tesis que dejan la impresión de que se sabe algo, y de estimular en cambio al lector, mediante su inclusión en el curso accidentado y lleno de posibilidades del diálogo, a realizar por sí mismo el verdadero ejercicio del pensamiento y del recuerdo que se llama filosofía.

¿A dónde conduce este preludio platónico? Nuestro tema es la filosofía hermenéutica; nuestro asunto la exposición de sus motivos, presupuestos, lineamientos teóricos, etc., de una manera clara y precisa, como correspondería a una introducción. Nada de eso se ha hecho explícitamente aquí, pero a través de la imagen platónica de la doctrina de la reminiscencia podemos vislumbrar los rasgos esenciales de la reflexión hermenéutica. Como en Platón, la hermenéutica

4 Cf. *República*, 523b.

parte del reconocimiento de los grandes ejes que enmarcan el espacio donde tiene lugar la existencia humana: el olvido y el deseo; el olvido de la esencial finitud del conocimiento humano y el deseo nunca satisfecho, pero siempre espoleado, por superar este olvido en el recuerdo de las dimensiones y fuerzas ontológicas que constituyen nuestro ser. Como en Platón, la filosofía hermenéutica no se presenta a sí misma como una sólida construcción teórica sino como un camino de experiencia siempre abierto, de modo que sus verdades no derivan nunca de un fundamento absoluto como en un modelo deductivo de validez universal, sino que sólo alcanzan sentido y validez para aquel que las experimenta en su propia praxis. Incontables veces a lo largo de su historia, la filosofía se ve invadida por la pretensión de constituirse en una teoría absoluta de la realidad, en un saber totalizante de verdades eternas universales, en la ciencia fundamental que determina los criterios últimos del conocimiento y la acción: es el modelo de la filosofía cartesiana edificada sobre la inmutabilidad del *cogito*, es el motivo interior del saber absoluto hegeliano, de la ciencia fenomenológica de Husserl, del positivismo de Carnap. De manera opuesta, la hermenéutica parte del reconocimiento de la finitud humana, de la imposibilidad de la conciencia por autofundamentarse, del carácter esencialmente histórico del saber humano, de la futilidad de toda teoría que se imponga externamente sobre la realidad y que desconozca por ello que sólo desde el interior de la praxis se gana acceso a las verdades que nos son propias. Que todo esto se encuentre ya prefigurado en la comprensión platónica de la filosofía nos señala que la hermenéutica no debe concebirse como una posición de reciente data en el panorama de la filosofía actual (¡y mucho menos como una posición teórica o metodológica!), sino más bien como la rehabilitación de intuiciones fundamentales siempre sólo latentes, de evidencias que por ser tan cercanas pasan desapercibidas, y más que como una nueva corriente teórica, como un recuerdo de lo originario que siempre ha alentado a la filosofía.

Pero mucho me temo que ya me asemejo a Cebes ofreciendo tan sólo un gris esquema de nuestro tema. En lo que sigue me propongo por ello revisar algunos momentos determinantes de realización de la praxis hermenéutica de la mano de uno de sus representantes más excelsos: el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer. La ilustración que allí se logre no debe confundirse con una real experiencia hermenéutica; si al final sólo quedara en pie el reconocimiento de una inquietud por el problema hermenéutico, y tal vez un leve deseo que estimule la propia reflexión, el autor de este texto se daría ya por satisfecho. La dificultad es sin embargo enorme. Surge del hecho evidente de que nada ni nadie puede ahorrarnos el trabajo de hacer una genuina experiencia.

2. Estar en medio del pasado

Entre el olvido de una verdad contemplada y el deseo de recordarla, en el medio de un saber que es a la vez un no saber, se perfila el terreno sobre el cual tiene lugar la experiencia hermenéutica. Esta experiencia no es así nunca la de un permanente acumulación de saberes: el hombre con experiencia –insiste Gadamer– no es aquel que sabe de todo y que todo lo puede, sino al revés, aquel a quien su experiencia le ha enseñado que no hay nunca saberes definitivos y que hace de este reconocimiento el principio de su praxis⁵. La experiencia hermenéutica vive pues en la incertidumbre de lo meramente provisional, teniendo que reiniciarse y validarse, o no, con cada nuevo día. Ese pathos de la incertidumbre, ese punto medio de la hermenéutica entre tener que olvidar y querer recordar, se muestra de manera paradigmática para Gadamer en la experiencia que hacemos con nuestro pasado.

La experiencia con el pasado es la experiencia que se hace con la tradición. Gadamer la ilustra en los siguientes términos:

“En nuestro comportamiento respecto al pasado, que estamos confirmando constantemente, la actitud real no es la distancia ni la libertad respecto a lo transmitido. Por el contrario nos encontramos siempre en tradiciones, y éste nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta es siempre más bien algo propio, ejemplar o aborrecible, es un reconocerse en el que para nuestro juicio histórico posterior no se aprecia conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición”⁶.

Atiéndase bien. Hemos dicho que la reflexión hermenéutica debe partir del suelo mismo de la experiencia y no abandonarse a modelos teóricos abstractos en la investigación de los fenómenos. Con respecto al fenómeno del pasado, nuestra ‘actitud real’, nuestra praxis genuina consiste en experimentar la tradición como algo propio a lo que pertenecemos y que nos determina a cada instante. Es esta la manera genuina y más inmediata de nuestra relación con el pasado. ¿Parece esto muy evidente? Lo es en efecto. Pero se trata de una de esas evidencias tan cercanas que llegan a olvidarse fácilmente: por ejemplo, en la historiografía moderna del siglo XIX para la cual la verdadera manera de comportarnos frente al pasado es objetivándolo como un hecho histórico que se encadena en una serie causal de eventos. Lo que se olvida aquí es que este procedimiento objetivante de la tradición deriva de nuestra familiaridad original con el pasado, como una manera

5 Gadamer, H-G. *Verdad y Método*. Trad. de Ana Agud y Rafael de Agapito. Sígueme, Salamanca, 1977, Tomo I, p. 431s. Cf. la versión original en: Gadamer, H-G. *Gesammelte Werke*, Bd.1. Mohr Siebeck, Tübingen, 1990, p. 361.

6 *Ibid*, p. 350; versión en alemán, p. 286 ss.

especializada de diseccionar un período específico de la historia, útil quizás para ciertos fines, pero en todo caso nocivo, en tanto neutraliza la latente vivacidad que habita en ella⁷. – Un efecto distorsionante y aletargante similar proviene de todas las formas de filosofía de la historia, desde el modelo hegeliano-marxista, pasando por las posturas apocalípticas tipo Spengler, hasta los más recientes anuncios de un definitivo *clash of civilizations* al final de los tiempos. En todos ellos un modelo abstracto del curso de los eventos se hace ajustar forzosamente al imprevisible transcurrir del tiempo, desconociendo la experiencia irrepetible del instante, de la polifonía de voces del pasado o de la opacidad del porvenir. –Algo semejante ocurre en cierta ahistoricidad metodológica propia de filosofías recientes, que en aras de un visión transversal de los problemas trasladan las preguntas filosóficas a un nivel lógico de análisis desarraigándolas así del contexto histórico vital que las dota de sentido. –Finalmente, también nuestra actitud cotidiana recae con frecuencia en el olvido de esa presencia ineludible de la historia: p.e. en el esfuerzo inútil por romper con un pasado doloroso o en esa atención casi exclusiva al goce del momento presente a la que invita una sociedad narcisa y hedonista, en un intento vano por hacerse invulnerable al inquieto pulsar del tiempo.

Todos estos son ejemplos de ese comportamiento objetivador frente al pasado que lo desvitaliza y nos lo hace ajeno y que Gadamer denuncia en la cita transcrita antes. Todos ellos son en esencia fenómenos del olvido, del olvido de aquello que nos constituye, un olvido que no debe nunca entenderse como una simple carencia psicológica, sino que constituye una verdadera dimensión ontológica de nuestro ser finito histórico. La hermenéutica es la reminiscencia que lucha contra ese olvido, el recuerdo de ese horizonte móvil del pasado en el que siempre estamos pero que una y otra vez perdemos de vista⁸.

7 Lo que sin lugar a dudas representa la objeción central de la segunda de las “Consideraciones Intempestivas” de Nietzsche contra la historia convertida en ciencia. En la argumentación de Gadamer estos reproches se dirigen contra la Escuela Histórica alemana y en particular contra la hermenéutica de las ciencias históricas que Dilthey formuló desde finales del siglo XIX. La discusión se encuentra sobre todo en la segunda parte de *Verdad y método*. Un buen resumen de la misma puede leerse en: Steinmann, M. *Auf den Weg zu einer modernen Epistemologie*, en: G. Figal (Hrsg.). H.G. Gadamer. *Wahrheit und Methode*. Klassiker Auslegen Bd. 30, Akademie Verlag, Berlin 2007. El tema de la experiencia hermenéutica de la historia y sus consecuencias epistemológicas hace parte de un ya largo debate sostenido entre Gadamer y otros académicos. La discusión entre Gadamer y Koselleck brinda un buen panorama de lo que aquí se pone en juego. Cf. Gadamer, H-G., Koselleck, R. *Hermeneutik und Historik*. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1997.

8 La relación entre el fenómeno del recuerdo y la experiencia hermenéutica ha sido destacada por varios comentaristas. Entre ellos cabe destacar el estudio de Dieter Teichert (Teichert, D. *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis. Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamer*. Metzler, Stuttgart, 1991), y el de James Risser (Risser, J. *Hermeneutics and the Voice of the Other*. SUNY Series, New York, 1997, pp. 94-110).

Sin embargo, la experiencia hermenéutica con el pasado no se agota en esa familiaridad con la tradición que hemos señalado. De nuestra constitutiva pertenencia a tradiciones históricas hacen parte también aquellos momentos en que las referencias significativas que la definen se destruyen inevitablemente. Se trata de aquellos instantes, propios del movimiento vital de toda tradición, donde un evento inédito o una reconfiguración de las fuerzas culturales parecen quebrar la continuidad heredada de la historia. La experiencia que de allí resulta no es más la de una pertenencia sin fisuras a un todo histórico de sentido, sino la de una auténtica tensión entre un saber heredado que ya no se adecúa al curso de las cosas y la extrañeza que suscita la nueva situación. La experiencia frente al pasado gana entonces una complejidad que Gadamer describe así:

“La conciencia hermenéutica sabe que no puede estar vinculada al asunto al modo de una unidad incuestionable y natural (...). Existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza (...) También aquí se manifiesta una tensión. La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica*”⁹.

Así se confirma con relación al pasado ese estar en el medio de un saber que es a la vez un no saber, y que ya en Platón define la paradójica situación de aquel que filosofa. Con toda evidencia, el ser del ser humano se proyecta siempre sobre un saber del pasado y de la tradición, que no es nunca un conocimiento neutral y objetivo, sino un reconocimiento del suelo donde está enraizada su existencia y desde donde le brotan sus más propias posibilidades. Con toda evidencia este saber no es nunca definitivo, ni se acumula sin más a lo largo de la vida, sino que en cada nuevo quiebre del camino, con cada nueva encrucijada del destino, debe reelaborarse y reescribirse de modo que dote de sentido a las cambiantes configuraciones de las cosas que permanentemente nos sumen en la extrañeza. Todos conocemos esos decisivos momentos, aquí no hay necesidad de más pruebas, ni de aludir a ejemplos artificiosos; hablo de las experiencias constitutivas de toda existencia individual: nacimiento y muerte, amor y soledad, triunfo y derrota; acontecimientos que son como rupturas en el curso habitual de las cosas y desde las cuales una luz inédita se proyecta sobre el todo de nuestra vida, de modo que también el pasado adquiere nuevos visos y tonalidades. Es este nuestro punto medio entre familiaridad y extrañeza de cara a la tradición y al pasado individual: el estar situados en un claroscuro de comprensión y de perplejidad, provistos de un saber sólo incompleto y transitorio que sin embargo determina en cada caso nuestras

9 Gadamer, *Op. Cit.*, p. 365; versión en alemán: p. 300.

decisiones fundamentales. Y no se trata aquí de una incertidumbre que pudiera ser alguna vez superada con algún dispositivo técnico o un método superior de conocimiento; se trata más bien de la insuperable condición finita de la existencia humana que no brota de una falta de inteligencia o de sagacidad sino del estar arrojados necesariamente en la corriente impenetrable de la vida.

Con esto tocamos la intuición de fondo de la hermenéutica: el *factum* incomprensible del existir que el joven Heidegger puso en evidencia y que sin lugar a dudas impulsó decisivamente toda reflexión hermenéutica posterior¹⁰. Gadamer se refiere así a este momento fundante:

“Es la idea de que la vida no sólo se despierta y brota como una semilla y, por decirlo así, se mantiene abierta a todo ente, lo mismo que se abre una semilla hasta convertirse en flor y en fruto (...) Por el contrario, la vida es tal que crea constantemente encubrimientos y los erige en torno suyo (...) *Das Leben ist diesig* [la vida es brumosa] (...) ‘Se nubla constantemente a sí misma’. Desde luego, la vida despierta es claridad y apertura hacia todo lo que es, y luego, de repente, todo vuelve a estar encubierto y oculto. Así llegamos una y otra vez al límite de toda apertura que constantemente se retira”¹¹.

Recapitulemos. La reflexión hermenéutica pretende iluminar el ámbito originario de la realización de la experiencia histórica, no violentándolo en un modelo teórico impuesto desde fuera, sino insertándose en lo más profundo de las tensiones inherentes a la praxis real humana donde ella encuentra su verdadero topos; lo que de allí resulta es menos una idea abstracta de lo que debería ser la relación con el pasado, que el recuerdo de lo que ésta en esencia siempre es. Pero como ya queda claro, más allá de éste sacar a la luz la forma originaria de comportarnos frente al pasado, lo que persigue la hermenéutica desde allí es poner en evidencia dimensiones ontológicas constitutivas que enmarcan a la existencia

10 Me refiero a las lecciones del joven profesor Heidegger en Marburg a las que asistió no sólo Gadamer sino muchas de las futuras figuras de la filosofía alemana en la segunda mitad del siglo XX. Para Gadamer estos cursos, mucho más que *Ser y tiempo* que apareció posteriormente, fueron fundamentales en la edificación de su filosofía hermenéutica. La mayoría de estos cursos han sido ya publicados y son objeto de debate intenso entre especialistas de Heidegger y la hermenéutica. Cf. Heidegger, M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Gesamtausgabe, Bd. 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1982; Versión en español: Heidegger, M. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. de Jaime Aspiunza. Alianza ed., Madrid, 1999. También resulta fundamental el así llamado ‘Informe Natorp’: Heidegger, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Reclam, Stuttgart, 2002. Sobre el influjo de estos textos en la hermenéutica de Gadamer, Cf. Jamme, Ch. *Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik*, en: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 4, 1986-87.

11 Gadamer, H-G. *Hermeneutik und ontologische Differenz*. En: Gadamer, H-G. *Gesammelte Werke*, Bd. 10. Mohr Siebeck, Tübingen, p. 63 ss. Versión en español en: Gadamer, H-G. *Antología*. Trad. de Constantino Ruiz-Garrido, Sigueme, Salamanca, 2001, p. 350.

humana: la temporalidad constitutiva del ser del ser humano, la historicidad de allí derivada que impregna su ser cultural, el movimiento brumoso de la vida misma al que cada individuo se encuentra entregado. Es esta iluminación del horizonte ontológico del ser del hombre el que le confiere a la hermenéutica un genuino carácter filosófico. Ella no es un mero correctivo de las formas científicas distorsionantes de entender la historia –lo que sin duda es la labor encomiable de una hermenéutica de las ciencias históricas-; no es tan sólo el poner de relieve la esencial manera de ser interpretante del ser humano respecto del pasado –lo que sería el caso de una hermenéutica filosófica-; en su naturaleza última ella adopta la forma más genuina de la filosofía: ella es ontología, reflexión acerca de las coordenadas esenciales que definen el espacio de realización del ser del ser humano en su existir, pero en tanto esta reflexión no toma pie en una esfera trascendente allende la experiencia, sino que brota de la experiencia misma, se trata finalmente no de una ontología metafísica absoluta, sino de la ontología de una existencia que sin cesar se autointerpreta a sí misma. Este tránsito de una hermenéutica filosófica a una filosofía hermenéutica¹² podemos perseguirlo con más detalle en la peculiar ontología propuesta por Gadamer: la ontología del lenguaje y el diálogo.

3. El acontecer del lenguaje

Hemos querido ilustrar la forma de realización de la filosofía hermenéutica al hilo de la experiencia de la tradición, pues desde allí podíamos confirmar los aspectos constitutivos de ella que habíamos destacado ya con Platón. Sin embargo, la herencia platónica de la hermenéutica se hace latente de manera más explícita en el tratamiento del tema del lenguaje. Antes de hacer evidente este vínculo conviene revisar brevemente la forma en que la hermenéutica ha elaborado este aspecto. Resulta claro que en su versión más técnica, la hermenéutica como doctrina o teoría de la interpretación tenga en el lenguaje su medio de realización, en tanto lo que aquí tiene lugar es un esfuerzo metódico orientado a elucidar el sentido de un texto o de cualquier otro testimonio lingüístico cuando éste no se ofrece de una manera explícita. Pero por supuesto no es este el sentido filosófico en que el lenguaje resulta relevante para una filosofía hermenéutica. Un primer paso en esta dirección lo dio sin duda Heidegger al incluir el lenguaje (o el habla como él dice) dentro del conjunto de estructuras existenciales que definen el horizonte ontológico

12 Tomo esta distinción entre hermenéutica filosófica y ‘filosofía hermenéutica’ de Günter Figal. Cf. Figal, G. *Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie. Ein Problemaufriss*, en: Figal, G., Grondin, J., Schmidt, D. (eds.). *Hermeneutische Wege: Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, p. 344.

del *Dasein*¹³. Pero sin lugar a dudas ha sido la hermenéutica de Gadamer la que de manera más profunda ha elaborado el tema al hacer del lenguaje la dimensión última del ser.

Una primera aproximación a esta cuestión la obtenemos ya en la experiencia hermenéutica con la tradición que acabamos de describir. Para ilustrar esa tensión entre extrañeza y familiaridad, entre saber y no saber, que caracteriza toda comprensión del pasado, Gadamer emplea la imagen de un diálogo con la tradición. El momento de extrañeza, el momento en que parece quebrarse la continuidad de sentido de la tradición lo entiende Gadamer como una *interpelación* de la tradición, como una *pregunta* que ella nos hace; y el rendimiento interpretativo que nosotros hacemos luego con el fin de restablecer el ámbito del sentido y en el cual la tradición se reanima, aparece consecuentemente como nuestra *respuesta* a esa pregunta. De esta forma la tensa relación hermenéutica con el pasado se entiende ahora como la propia de un diálogo de preguntas y respuestas que nunca tiene fin pues nunca se resuelve en un acuerdo definitivo, ya que se reactiva con cada nuevo respirar de la tradición¹⁴. Desde este modelo dialógico la comprensión histórica no puede ya entenderse como al acceso unidireccional de una conciencia metódica hacia un pasado objetivado, sino aparece como el permanente ir y venir desde la finitud de nuestras construcciones de sentido hacia la infinitud de las posibles configuraciones significativas que resuenan por detrás del movimiento de la vida histórica. Entender la experiencia con la tradición como una conversación con el pasado es mucho más que una forma metafórica de expresar las cosas; la experiencia con la historia es dialogal porque en ella se refleja para Gadamer la esencia misma del lenguaje que no consiste en la suma de enunciados posibles, ni en la gramática o la sintaxis propia de las lenguas naturales, sino en su realización permanente como acontecimiento revelador de sentido. Ampliemos este punto.

Según su propio principio la hermenéutica exige, para la elaboración de este tema, atender a la experiencia primaria que hacemos con el lenguaje. Esta no consiste en usar al lenguaje como una especie de herramienta con la cual pudiésemos articular nuestra experiencia del mundo objetivo. Una concepción instrumental del lenguaje tal le otorga a éste sólo el papel secundario de representar una realidad objetiva ya constituida o el no menos derivado de ser medio de expresión del pensamiento subjetivo. Frente a este planteamiento sólo abstracto la experiencia inmediata

13 Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, §33 y §34.

14 Cf. la sección de *Verdad y Método* titulada “La lógica de pregunta y respuesta”, p. 447s. Versión en alemán: p. 375.

pone en evidencia más bien el entramado indisoluble que aúna al lenguaje, con el mundo y con el pensamiento. La evidencia, como vio Humboldt con claridad, es la de que el lenguaje

“afirma frente al individuo que pertenece a una comunidad lingüística una especie de existencia independiente, e introduce al individuo cuando éste crece en ella, en una determinada relación con el mundo y en un determinado comportamiento hacia él”.

Y esta preeminencia del lenguaje sobre la conciencia intencional subjetiva, proviene en últimas de la cooriginariedad del lenguaje con el mundo:

“el lenguaje no afirma a su vez una existencia autónoma frente al mundo que habla a través de él. No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo”¹⁵.

Por supuesto, esa copertenencia de lenguaje y mundo sólo se comprende si entendemos a éste último como mundo de la vida, es decir, como el entramado total de relaciones significativas en el que cada individuo y cultura se encuentra desde siempre inmerso, y que, mucho antes que Husserl, Heidegger identificó como el existencial fundamental del Dasein¹⁶. En este horizonte ontológico originario mundo y lenguaje coinciden: sólo hace parte del mundo lo que accede al lenguaje, esto es lo que gana significación; pero sólo hay lenguaje verdadero cuando desde allí se abre un mundo, un espacio de sentido accesible a todos los que comparten una lengua. Esta experiencia de apertura de sentido es la experiencia originaria que hacemos con el lenguaje, una experiencia más básica que la de la representación de hechos objetivos o la del mero intercambio de opiniones subjetivas. Mucho antes de usarlo como instrumento de comunicación, mucho antes de poder comprender lo que representan sus enunciados, toda forma de lenguaje nos aparece siempre como una apertura de sentido: por exótica y desconocida que fuese nunca confundiremos una lengua humana con un simple ruido anodino; por más hermético y absurdo que nos parezca un poema nunca veremos allí un mero juego de palabras; en ambos casos lo que se pone de manifiesto es una promesa de sentido, la apertura de un nuevo espacio de significación que compartimos aún en su indeterminación.

Evidentemente no se trata de negar la peculiar objetividad del lenguaje, que yace en su capacidad de formular enunciados descriptivos sobre estados de hechos. Pero esta potencia enunciativa del lenguaje reside en su significatividad ontológica básica. Los enunciados son sólo epifenómenos del lenguaje, articulaciones lingüísticas externas de episodios puntuales. En su verdadero significado ontológico

15 Gadamer, H-G. *Verdad y Método*. p. 531; versión alemana: p. 447.

16 Heidegger. *Sein und Zeit*, *Op. cit.*, §18.

el lenguaje no es episodio sino *acontecer*: por supuesto que en sus enunciados se cristaliza un determinado sentido, pero una cristalización tal surge sólo como la actualización puntual de un reservorio infinito de sentidos, que acontece en una constelación socio-histórica concreta, y que por ello se haya siempre expuesta al devenir y al cambio. Justo aquí descansa la idea de que la experiencia hermenéutica con la historia tenga lugar a la manera de una conversación permanente, pues en efecto, lo que en un momento dado portan en sí las lenguas históricas concretas no es más que la experiencia de mundo alcanzada hasta entonces por una cultura, pero por tratarse de una cultura viva esta experiencia es siempre incompleta y se continúa sin cesar en las sucesivas articulaciones de sentido mediante las cuales toda tradición busca seguirle el paso comprensivamente al movimiento cambiante de la historia.

Con esto ya tenemos los elementos centrales de la ontología del lenguaje que sin lugar a dudas constituye el núcleo filosófico más profundo de la filosofía hermenéutica de Gadamer¹⁷. Una vez más, se debe resaltar que no se trata aquí de una simple construcción teórica, sino de un atisbo que brota de nuestra experiencia inmediata con el mundo y con el lenguaje como poder ontológico constitutivo de sentido. Para esta ontología, el lenguaje es un acontecer, una dimensión continua que subyace a toda fijación histórica, concreta de sentido. Se trata en el lenguaje de un ‘todo abierto’, y no de una totalidad cerrada, pues el potencial de significaciones, que en toda lengua se forma y se reconforma sin cesar, es infinito. En este todo abierto del lenguaje se funda la peculiar dependencia de cada palabra individual con relación al lenguaje en su conjunto. Se trata, según Gadamer, de una dialéctica de la palabra

“que asigna a cada una de las palabras una dimensión interna de multiplicación: cada palabra irrumpe desde un centro y tiene una relación con un todo, y sólo en virtud de éste es palabra. Cada palabra hace resonar el conjunto de la lengua a la que pertenece, y deja aparecer el conjunto de la acepción de mundo que le subyace. Por eso cada palabra, como acontecer de un momento, hace que esté ahí también lo no dicho”¹⁸.

Justo en esa relación dialéctica de la palabra individual con el todo del lenguaje que en ella se anuncia reside el carácter especulativo del lenguaje. La realización del lenguaje es especulativa

“en cuanto que las posibilidades finitas de la palabra están asignadas al sentido de su referencia como en una orientación hacia el infinito (...) El decir lo que uno quiere decir, el entenderse, mantiene lo dicho en una unidad de sentido con una

17 Para la ontología del lenguaje en la hermenéutica de Gadamer Cf.: Di Cesare, D. *Das unendliche Gespräch. Sprache als Medium der hermeneutische Erfahrung.*; Barbaric, D., *Die Grenze zum Unsagbaren. Sprache als Horizont einer hermeneutischen Ontologie.* Ambos estudios están incluidos en: Günter Figal (Hrsg.), *H-G. Gadamer. Wahrheit und Methode, Op. cit.*

18 Gadamer, H-G. *Verdad y Método, Op. cit.*, p. 549; versión alemana: p. 462.

infinitud de cosas no dichas, y es de este modo como lo da a entender. El que habla así puede servirse de las palabras más normales y corrientes y puede sin embargo dar con ellas expresión a lo que nunca se ha dicho ni se volverá a decir. El que habla se comporta especulativamente en cuanto que sus palabras no copian lo que es, sino que expresan y dan la palabra a una relación con el conjunto del ser¹⁹.

Conservando el sentido general del término, lo especulativo aquí hace referencia a una relación entre lo particular concreto y el todo general donde éste está inscrito, del modo como un espejo devuelve la imagen de un algo singular enmarcada en el conjunto espacial más amplio a la que éste pertenece. La imagen especular permite entonces ‘ver más’ de lo que una mirada directa puede aprehender. Para la hermenéutica este ‘saber de más’ especulativo no es como lo especulativo en Hegel un saber absoluto que partiendo de los lenguajes naturales captara finalmente en conceptos definitivos la estructura lógica de la realidad, la dimensión absoluta y última del ser. Al contrario, la experiencia hermenéutica no abandona nunca la dimensión histórica y situada de las lenguas concretas hacia la esfera metafísica de un sentido último; no se da ese salto más allá del lenguaje, pues ya en la concreción finita de cada palabra individual resuena el infinito conjunto de posibilidades de sentido que alberga el lenguaje como un todo, y estas potenciales configuraciones significativas definen lo que Gadamer llama el ‘conjunto del ser’. El saber especulativo contenido en la experiencia hermenéutica con el lenguaje no es, consecuentemente, un saber absoluto del fundamento definitivo de la realidad, sino más bien el saber del infinito potencial de sentido que es el ser y la realidad, y, por lo tanto, justo el saber de que no hay algo como un fundamento último, ni un saber absoluto. Es el saber de nuestra finitud, que no se transforma sin embargo en un nihilismo desesperado, pues no anuncia el sin sentido de la existencia, sino que, contrariamente, hace resonar las innumerables posibilidades de sentido que enriquecen a ésta. En consecuencia, el modelo de este saber especulativo que habita en la genuina experiencia con el lenguaje, no se encuentra para Gadamer en el saber conceptual de una filosofía autoproclamada como ciencia absoluta, sino más bien en el saber que yace en la palabra poética. En la palabra lírica se hace visible de manera paradigmática lo que es verdad para toda palabra en general: en ella resuena el todo del potencial significativo del lenguaje. Las palabras del poeta rechazan enérgicamente ser reducidas a enunciados representativos; ellas no están sujetas ni a una referencia externa, ni a la expresión de un pensamiento subjetivo,

19 *Ibid*, pág. 561; versión alemana: p. 473. Sobre lo especulativo del lenguaje, Cf. Wright, K., “Gadamer: The speculative structure of language”, en: Wachterhauser, B. (ed.), *Hermeneutic and modern philosophy*. SUNY, 1986.

sino que tienen autonomía propia, y dirigen al pensamiento hasta el límite donde éste reconoce su finito horizonte de sentido, empujándolo, a la vez, a ir más allá de estas fronteras²⁰.

4. El Platón hermenéutico

No es nuestro interés aquí ampliar este último punto pero ya se hace visible desde allí la estrecha relación entre la filosofía hermenéutica y la literatura como modos de acceso complementarios hacia el horizonte ontológico de la existencia humana. Por lo pronto queríamos sólo destacar que en la capa más originaria de este horizonte tiene lugar ese acontecer de sentido que es la realización más prístina del lenguaje. Aquí yace la intuición fundamental de la ontología hermenéutica. Aún tenemos sin embargo que mostrar, que también con respecto al descubrimiento de esta valencia ontológica del lenguaje la hermenéutica se sabe continuadora de una tradición del pensamiento, esto es, no una teoría originalísima que viniera a ofrecer de una vez y para siempre un punto de referencia seguro para el pensar, sino una interlocutora más en el diálogo ininterrumpido que es la filosofía. Esa tradición tiene uno de sus puntos más altos en la filosofía platónica. Queremos entonces, para culminar, señalar un par de aspectos esenciales del diálogo que entabla Gadamer con Platón²¹. El propósito con esto no es el de apertrear los planteamientos hermenéuticos en el andamiaje de una posición filosófica clásica, sino más bien el de examinar cómo los atisbos centrales de la hermenéutica, lejos de provenir de una teoría artificialmente construida, surgen de la experiencia misma del pensar, que no es nunca un monólogo interior sino diálogo con la tradición y renovación de la misma.

20 Sobre el carácter especulativo del lenguaje poético, Cf. Baker, J.M. “Lyric als Paradigm: Hegel and the Speculative Instanz of Poetry in Gadamer’s Hermeneutic”, en: Dostal, R. (Ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, 2002.

21 Ya desde su disertación doctoral “*Der Begriff der Lust in den platonischen Dialogen*” (1922) y su tesis de habilitación “*Platos dialektische Ethik*” (1931) se ocupa Gadamer con el pensamiento de Platón, y es muy significativo que es justo Platón el autor más citado en “*Verdad y Método*”, aún por encima de Hegel o Heidegger. La poderosa influencia que ejerce este autor sobre la hermenéutica de Gadamer se hace presente aún en sus escritos más tardíos de los años 90’, y está aún pendiente una elaboración filosófica de esta relación. Tal empresa debe considerar no sólo el papel de Platón en la configuración de la filosofía hermenéutica, sino también, la originalísima imagen de Platón que se perfila desde Gadamer. Un buen intento en dirección hacia una sistematización de esta lectura de Platón lo constituye el trabajo de Renaud, F. *Die Resokratisierung Platons*. Academia, Sank Agustin, 1999. Cf. también sobre este tópico: Donald, D. “Gadamer and Plato’s ‘Philebus’”, en: L.E. Hahn (ed.). *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago/ La Salle. Library of living Philosophers 24, Open Court, 1997; Risser, J. “Gadamer’s Plato and the Task of the Philosophy”, en: M. Wischke, M. Hofer (ed.). *Gadamer Verstehen/ Understanding Gadamer*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2003.

Para nuestros propósitos nos centraremos en dos aspectos de Platón que resultan particularmente inspiradores para la hermenéutica. En primer lugar, la crítica a la escritura. El tema aparece en el “Fedro” (274b-278b), en la historia de Theut, el inventor de la escritura. Cuando éste presenta orgulloso su invento como un medio para fortalecer la memoria y ganar así en sabiduría, este es rechazado por el faraón. La escritura no proporciona memoria sino olvido, pues en el tránsito de la oralidad a lo escrito el espíritu vivo del lenguaje, que en el diálogo abierto se revela libremente, resulta encadenado en signos fijos meramente externos. De esta forma el discurso escrito se expone al abuso y la malcomprensión, pues, a diferencia de lo que ocurre en el diálogo oral, los verdaderos argumentos de los que hablan ya no pueden ser defendidos de malas interpretaciones. Por esto la escritura no origina un saber verdadero, sino sólo una apariencia de saber: ella despierta en el lector la impresión de haber sido instruido por los signos, pero en realidad sólo ha generado olvido, olvido del diálogo vivo que constituye el verdadero trasfondo de lo escrito, olvido de la ignorancia esencial que alguna vez motivó ese diálogo. – Para Gadamer, el sentido último de esta sorprendente crítica no es el de rechazar la escritura per se, sino el de indicar la dialéctica de recuerdo y olvido que es constitutiva de toda experiencia de saber. No es la escritura como tal la que es condenada, sino su potencial rendimiento como medio del olvido. De manera consecuente Platón tampoco consideró de manera absoluta al diálogo vivo como el verdadero medio de conocimiento; este sólo se hace tal cuando no ahorra a los que aprenden el esfuerzo por la búsqueda propia de la verdad, sino que los sumerge en el movimiento del diálogo, donde deben probar por sí mismos las opiniones de los otros y aplicarlas finalmente, o no, a su propia situación. En la crítica a la escritura de Platón yace entonces, según Gadamer

“una radical confesión del diálogo, y de ese diálogo interno del alma en busca de la verdad que llamamos ‘pensar’”²².

El diálogo verdadero acontece como recuerdo, pero aquello que allí se recuerda no es nunca como un conocimiento fijo que ahora se posea –ese es más bien el engaño que genera la escritura-; el recuerdo se da más bien al modo de una experiencia, la experiencia del no saber que impulsa al alma a esa conversación consigo misma que es el pensar.

En esta crítica a la escritura vuelve a hacerse evidente la concepción platónica de la filosofía no como teoría universal acabada, sino como experiencia intransferible de búsqueda de la verdad, que se reanima siempre, distendida inevitablemente

22 Gadamer, H-G. *Unterwegs zur Schrift?. Gesammelte Werke (GW)*, Bd. 7. Mohr Siebeck, Tübingen, 1999, p. 268.

entre las fuerzas del olvido y la reminiscencia. El mito de la invención de la escritura muestra además el lugar privilegiado que tiene para Platón el lenguaje como conversación abierta en tanto vía de acceso a la verdad del ser. Aún falta sin embargo reconocer todo el potencial ontológico del lenguaje en Platón, pues es allí donde el vínculo con la hermenéutica resalta aún más. Para ello debemos retornar a la doctrina platónica que introducía esta charla: la doctrina de la reminiscencia o de la anamnesis.

La versión gadameriana de la anamnesis toma pie en un célebre pasaje del “Fedón” en el que Sócrates ilustra al modo de un relato autobiográfico su peculiar concepción del saber:

“me pareció entonces (...) que debía precaverme para no sufrir lo que los que observan el sol durante un eclipse sufren en su observación. Pues algunos se echan a perder los ojos, a no ser que en el agua o en algún otro medio semejante contemplen la imagen del sol. Yo reflexioné entonces algo así y sentí temor de quedarme completamente ciego de alma al mirar directamente a las cosas con los ojos e intentar captarlas con todos mis sentidos. Opiné, pues, que era preciso refugiarme en la manera como hablamos de las cosas (*logoi*), para examinar allí la verdad real”²³.

Con la expresión “refugio en los *logoi*” se apunta con toda evidencia a una forma de examen de la verdad contrapuesta claramente por Sócrates a todo saber meramente empírico o mecánico de lo sensible, saberes estos que en últimas sólo engeuecen el alma. Gadamer interpreta este “viaje a los *logoi*” como el retorno o el recuerdo “de la manera como hablamos de las cosas” y considera entonces que con esto Platón está ofreciendo una determinación de ese saber previo que las almas obtuvieron antes de la vida, que se olvidó al momento del nacer y que el verdadero filósofo busca recordar, según dice la doctrina de la reminiscencia. Con esto Gadamer ofrece una versión no mítica del mito de la reminiscencia²⁴, una que interpreta el recuerdo del saber previamente obtenido por el alma en el Hades, como un paso atrás en dirección al *logos*, esto es, en dirección al medio del lenguaje en el que siempre estamos y que orienta todo esfuerzo por conocer. Así también, la hipótesis de las ideas –pues de hecho de esto se trata en la reminiscencia– resulta ser a la luz de esta nueva interpretación una introducción al horizonte del lenguaje. El Platón de Gadamer resulta entonces un Platón sin metafísica, sin platonismo²⁵, uno que no pretendió formular con la hipótesis de las ideas la doctrina metafísica de los dos mundos, sino que pretendió traer a la luz en ellas la dimensión del lenguaje, como el horizonte ontológico abarcante al que pertenece la existencia humana.

23 Fedón, 99d-e

24 Cf. Gadamer, H-G. *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles*. *GW*, Bd. 7, p. 158 ss.

25 Cf. Gadamer, H-G. *Selbstdarstellung*. *GW*, Bd.2, p. 508.

A partir de la crítica a la escritura y de su reinterpretación de la anamnesis Gadamer traza el camino de los diálogos platónicos. Estos invitan a recorrer dos etapas hacia el saber en forma de una dialéctica de recuerdo y olvido: de la exterioridad de los signos escritos hacia la vivacidad del diálogo, y de este hacia los *Logoi*, es decir, hacia el lenguaje que nos cobija. El alma presa en la materialidad del mundo cae en un doble olvido: primero en el olvido de las dimensiones comunes sobre las que gravita nuestra existencia humana, y luego en el olvido de la propia ignorancia causado por el saber sólo aparente que proviene de lo escrito. Pero al final, el alma supera esta doble capa del olvido, este olvido del olvido, y las coordenadas del horizonte ontológico que nos es común aparecen en primer plano, mantenidas en la memoria y el recuerdo: un sentido de lo bueno, de lo justo, de lo bello, de la virtud, etc. que son los temas recurrentes de los diálogos platónicos. Pero con esto es evidente que el diálogo platónico no es sólo una forma de expresión escogida para inducir a los lectores al ejercicio de la propia razón, sino ante todo un testimonio vivo del horizonte del logos que nos es común, una inmersión en el medio del lenguaje como en el suelo del que manan las significaciones esenciales de nuestra existencia y al que regresamos siempre en nuestro anhelo de saber, en nuestro intento por mantener en el recuerdo lo que siempre hemos sido. Por eso para Gadamer el diálogo platónico representa la ‘forma originaria’ (*Urgestalt*) de la filosofía, pero no en el sentido de su comienzo histórico, sino como el inicio del filosofar que siempre se renueva a sí mismo²⁶.

Y es en efecto un nuevo desplegarse de esta forma originaria del filosofar lo que tiene lugar en la hermenéutica. Allí reaparece ese doble pliegue del recuerdo y el olvido que caracteriza el curso de la dialéctica platónica: la experiencia hermenéutica se origina cuando se quiebra el marco de significados que da sentido a la tradición; de allí surge un primer recuerdo del diálogo vivo en el que se trazó ese marco, es decir, un reconocimiento de la situación hermenéutica concreta y de la finitud de esta perspectiva histórica. No obstante la experiencia no se agota en el recuerdo de este horizonte histórico, sino que siguiendo el camino platónico, se remonta desde la tradición iluminada hacia el acontecer originario del *logos*, en un segundo recuerdo, ya no de nuestra pertenencia histórica a tradiciones, sino de nuestra pertenencia al espíritu del lenguaje que a todos cobija. Solo entonces la experiencia hermenéutica es experiencia ontológica: reconocimiento de la dimensión primaria del lenguaje donde se abre y se renueva el sentido de lo real y de nuestra existencia. Pero este ser del lenguaje que emerge una y otra vez en el curso de la experiencia hermenéutica no es nunca equiparable con una sustancia metafísica inmutable; se trata más bien

26 Wischke, M. *Die Schwäche der Schrift: zur philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*. Böhlau, Köln, 2000, p. 124 ss.

de una latencia pulsante, de un fluido ir y venir entre recuerdo y olvido, pues el recuerdo no logra jamás la fijeza de las verdades definitivas, sino que debe ganar siempre nueva actualidad:

“Esta es la ley de la temporalidad que se le ha impuesto al espíritu humano. Entre olvido y hundimiento de un lado, y retener y mantener, repetir, retomar, recordar y renovar del otro, se mueve lo que le es más propio. Nada es posesión fija en el espíritu humano, todo requiere la superación incansable del olvido y la reconfiguración constante de algo que permanezca en el tiempo”²⁷.

Bibliografía

1. BAKER, J.M. *Lyric as Paradigm: Hermeneutics and the Speculative Instance of Poetry in Gadamer's Hermeneutic*, en: Dostal, R. (Ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, 2002.
2. BOSTOCK, D. *Plato's Phaedo*. Clarendon, Oxford, 1986.
3. DONALD, D. “Gadamer and Plato's ‘Philebus’”, en: L.E. Hahn (ed.). *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago/ La Salle. Library of living Philosophers 24, Open Court, 1997
4. FIGAL, G. *Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie. Ein Problemaufriss*, en: Figal, G., Grondin, J., Schmidt, D. (eds.), *Hermeneutische Wege: Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.
5. GADAMER, H-G. *Antología*. Trad. de Constantino Ruiz-Garrido, Sígueme, Salamanca, 2001.
6. GADAMER, H-G. *Verdad y Método*, Tomo I. Trad. de Ana Agud y Rafael de Agapito. Sígueme, Salamanca, 1977.
7. GADAMER, H-G. *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles*. En: *Gesammelte Werke*, Bd. 7.
8. GADAMER, H-G. *Gesammelte Werke*, Bd.1. Mohr Siebeck, Tübingen, 1990.
9. GADAMER, H-G. *Hermeneutik und ontologische Differenz*, en: *Gesammelte Werke*, Bd. 10. Mohr Siebeck, Tübingen.
10. GADAMER, H-G., Koselleck, R. *Hermeneutik und Historik*. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1997.
11. GADAMER, H-G. *Selbstdarstellung*, en: *Gesammelte Werke* , Bd.2.
12. GADAMER, H-G. *Unterwegs zur Schrift?*, en: *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999.

27 Gadamer, H-G. *Unterwegs zur Schrift?*. *Op. cit.*, p. 265.

13. HEIDEGGER, M. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. de Jaime Aspiunza. Alianza ed., Madrid, 1999.
14. HEIDEGGER, M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe, Bd. 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1982
15. HEIDEGGER, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Reclam, Stuttgart, 2002.
16. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993.
17. JAMME, Ch. *Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik*, en: Diltthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Band 4, 1986-87.
18. PLATÓN. *Diálogos*. Tomo II. Trad. F.J. Olivieri. Gredos, Madrid, 1983.
19. PLATÓN. *Diálogos*. Tomo III. Trad. de Carlos García Gual. Gredos, Madrid, 1986.
20. PLATÓN. *Phédon*. Trad. de Monique Dixsaut. GF Flammarion, No. 489, París, 1991.
21. RENAUD, F. *Die Resokratisierung Platons*. Academia, Sankt Augustin, 1999.
22. RISSER, J. "Gadamer's Plato and the Task of the Philosophy", en: M. Wischke, M. Hofer (ed.). *Gadamer Verstehen/ Understanding Gadamer*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2003.
23. RISSER, J. *Hermeneutics and the Voice of the Other*. SUNY Series, New York, 1997.
24. STEINMANN, M. *Auf den Weg zu einer modernen Epistemologie*, en: G. Figal (Hrsg.), H.G. Gadamer. *Wahrheit und Methode, Klassiker Auslegen* Bd. 30, Akademie Verlag, Berlin 2007.
25. TEICHERT, D. *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis. Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamers*. Metzler, Stuttgart, 1991.
26. WISCHKE, M. *Die Schwäche der Schrift: zur philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamers*. Böhlau, Köln, 2000.
27. WRIGHT, K., *Gadamer: The speculative structure of language*, en: Wachterhauser, B. (ed.), *Hermeneutic and modern philosophy*, SUNY, 1986.

“Querer es el ser originario” La genealogía de la razón en Schelling*

“To want is the Original Being” [The Genealogy of Reason in Schelling]

Por: Carlos A. Ramírez

Departamento de Ciencia Política y Jurídica

Universidad Javeriana de Cali

Cali, Colombia

carlosrescobar@javerianacali.edu.co

Fecha de recepción: 10 de abril de 2008

Fecha de aprobación: 5 de junio de 2008

Resumen: Como bien su título indica, el presente artículo busca dar cuenta de la génesis de la razón humana. Lo anterior se lleva a cabo, en primera instancia, a través del análisis de la Idea de Dios como lo que, según Schelling, es el contenido de la razón humana, aunque por ello, precisamente, él se constituye como algo racional. Es justamente este carácter racional de Dios lo que constituye el paso de lo absoluto a él, es decir, lo que Schelling denomina la forma más primaria del espíritu. Esta búsqueda de la genealogía de la razón se lleva a cabo, en el presente texto, en los libros “Escrito sobre la libertad” (1809) y en las diferentes versiones de “Las edades del mundo” (1811-1815). En estos textos se elabora un análisis de la presencia de pensadores alemanes como Kant y Fichte en el pensamiento schellinguiano y, además, de conceptos como acto, a través del cual se busca dar cuenta de mejor manera de la llamada potencia originaria, es decir, del querer de aquello llamado ser originario. Así, a través de este análisis, se concluye, por ejemplo, que la potencia es lo siempre pensable que genera el acto pensar. Respecto a una teoría de la racionalidad esto significa lo siguiente: la razón, cuya forma ontologizada es Dios, se instituye espontáneamente a sí misma pero sobre una base que ella no ha puesto.

Palabras clave: Dios, Razón, Acto, Querer, Ser originario.

Abstract: As the title well indicates, the present piece is directed to accounting for the genesis of Human Reason and this is achieved, in the first instance, through the analysis of the Idea of God, which according to Schelling, is the content of Human Reason, though because of this, He constitutes Himself as something rational. It is precisely this rational character of God that constitutes the step from the absolute to Him, in other words, what Schelling terms the most primary form of the spirit. This search for the Genealogy of Reason is done, in the present text, in the books “Piece on Liberty” (1809) and in the different versions of “The Ages of the World” (1811-1815). In these texts there is an elaboration of the presence of German thinkers such as Kant and Fichte in Schelling’s Thought and besides of the presence in it of concepts such as act, through which he tries to account in a better way for the so-called originary potency, that is, of wanting that which is called original being. Thus, through this analysis the conclusion is drawn that the potency is what is always thinkable which generates the thinking act. In regard to a Theory of Rationality this means the following: reason, whose ontologized form in God, spontaneously establishes itself but on a base which she has not established.

Key words: God, Reason, Act, Wanting, Original Being

* Este artículo hace parte de la investigación doctoral, en torno a la relación entre acción y metafísica, que el autor lleva a cabo en la Universidad de Heidelberg, Alemania. Buena parte de ella se ha realizado gracias al apoyo de la Konrad Adenauer Stiftung.

La idea de Dios, a juicio de Schelling, es el contenido esencial de la razón humana. Ella no se ocupa con tales o cuales objetos o fines sino con lo ente y esto, desde una perspectiva panteísta, no es nada distinto de Dios. En tal necesaria vinculación de la razón y la idea de Dios Schelling se considera un consecuente seguidor de Kant¹. Si aquella, sin recurrir a la experiencia sensible, busca dar cuenta de los principios incondicionados que garantizan la unidad y la completud del conocimiento, Dios es una idea que cumple, por encima de cualquier otra, sus exigencias. Desde una perspectiva para la cual el alma y el mundo han sido creados, él es la condición de las más altas condiciones y, por tanto, es lo único verdaderamente incondicionado. Si bien Schelling, a diferencia de Kant, no concibe a Dios en función de su valor para el conocimiento de las cosas finitas – tal como aparecía en todo caso en el capítulo acerca del ideal trascendental de la primera crítica – ni tampoco lo considera sólo como una mera representación de un sujeto,

1 Schelling mismo, en una de sus más tardías conferencias, destaca cómo para Kant la Idea de Dios es un contenido necesario de la razón, sin la cual su tendencia a la completud, necesaria para garantizar la unidad de la experiencia, no podría realizarse (SW II,1, 284). El vínculo con Kant va aún más allá, pues, como el mismo Schelling señala, el idealismo alemán puede comprenderse como un desarrollo del concepto de Dios formulado en el apartado sobre el Ideal trascendental en la primera crítica (SW II,1, 283). Allí se trata el problema de cómo se puede concebir que las cosas estén completamente determinadas, esto es, de cómo puede hacerse concebible que a una cosa – y no el mero sujeto lógico de un juicio - se le adjudiquen todos los predicados que le corresponden. Para ello Kant estipula, en primer lugar, la necesidad de pensar en un compendio (Inbegriff) de todos los predicados posibles, de cuyo conjunto sólo uno de cada par de predicados opuestos podría atribuirsele en el caso de que se pudiera recorrer toda la serie (KrV B600). En tanto una cosa no está completamente determinada sólo si se dice sobre ella todo lo que se puede decir sobre ella, sino si ella misma es un algo singular sobre lo cual pueden hacerse afirmaciones, Kant hace la transición de la Idea del compendio de los predicados posibles a aquello que subyace, como sujeto ontológico-trascendental, a todo predicado real. A este algo singular, presente en cualquier predicación, lo denomina el Ideal trascendental (Krv B602). En relación a las cosas, como conjuntos delimitados de propiedades, él mismo puede sin embargo ser concebido como un predicado (lógico) y por tanto ser un elemento esencial del problema en cuestión – aquí se le atribuye a una cosa real (realitas como quidditas) una subsistencia individual. De ese modo se fijan las condiciones ideales y reales de la individuación. Todas las cosas singulares no son sino la exclusión de una cierta porción del todo de los predicados y la copia de lo absolutamente individual. Como la razón tiene la tendencia a alcanzar la unidad completa de las condiciones ella no permanece en el dualismo de lo ideal y lo real sino, luego de considerar las cosas singulares como efectos de un único principio, llega a la Idea de una sustancia real, dotada de predicados esenciales, que es la causa del mundo, esto es, a Dios (Krv B608). Si bien esta Idea es considerada por Kant como una subrepción de la razón, mediante la cual ella cosifica y externaliza sus propios contenidos, sólo con el concepto de Dios, de un ser personal, simultáneamente ideal y real, se alcanza aquel principio absolutamente incondicionado que constituye la condición absoluta de la individuación de las cosas. El concepto de Dios del Escrito sobre la Libertad está fundado sobre esta base.

“*Querer es el ser originario*”. *La genealogía de la razón...*

carente por lo demás de cualquier valor ontológico, Dios significa para ambos un componente esencial y necesario del pensamiento humano, sin el cual la aspiración de este último a un conocimiento más allá de los límites de la experiencia resultaría insatisfecha. El alma humana puede ser en cierto modo todas las cosas – como diría Aristóteles² – sólo porque tiene la idea de Dios.

Ahora, Dios no es sólo un contenido de la razón humana sino que es él mismo algo racional. Lo ente es uno, no es una multiplicidad, pero se muestra en distintas modalidades. Ellas no son meras construcciones del pensar sino que son las formas necesarias y universales en las cuales lo ente mismo se hace presente al pensar humano. Cada una de ellas es autosuficiente pues da cuenta, desde su perspectiva, de todo-lo-que-es, pero sólo en conjunto reproducen el todo. Schelling las toma de los componentes de las que son, según su opinión, las dos manifestaciones centrales de la racionalidad humana: los juicios y la autoconciencia. Así como en todo juicio hay un sujeto, un predicado y una cópula, y así como en la autoconciencia hay algo pensado, algo pensante y un acto de pensar, asimismo puede concebirse que la estructura racional de lo ente está constituida por tres principios análogos³. Lo que Schelling denomina “Filosofía de la identidad” no es otra cosa que una comprensión de lo ente como un todo articulado según esta estructura y, por tanto, una comprensión de lo ente como razón. Con el “Escrito sobre la libertad” esa tesis comienza sin embargo a ser revisada. Ahora esa estructura no es lo absoluto mismo, pues este último la antecede y la trasciende. El problema ahora es mostrar cómo se constituye esa estructura y, por tanto, cómo el ente es posible.

Dado que la estructura del pensar, de la razón humana, es la misma de lo ente, preguntar por la condición de posibilidad del ente es preguntar asimismo por la de la razón. El problema metafísico de hallar el principio último de todo lo que es va así de la mano con una interrogación acerca de las raíces de la racionalidad humana. En este marco es que Schelling formula esta muy citada pregunta: “El mundo entero se halla por así decirlo capturado en la razón, pero la pregunta es ¿cómo ha llegado a esa red?”⁴.

En este marco aparentemente extravagante, el de una teogonía, abordaré a continuación el problema de la génesis de la racionalidad⁵. En el “Escrito sobre la

2 Aristóteles. *De Anima*, 431 b 21.

3 Un isomorfismo que garantiza, de paso, la cognoscibilidad de lo ente, esto es, de Dios. Dios puede ser conocido por la razón humana porque ella tiene la misma estructura y componentes que lo ente.

4 Schelling, F.W.J. *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchener Vorlesungen WS 1832/33 und SS 1833*, Torino, 1.972, p. 222.

5 Schelling, F.W.J. *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchener Vorlesungen WS 1832/33 und SS 1833*, Torino, 1.972, p. 222.

Libertad” (1809) y, de modo especialmente contundente, en los diversos esbozos de “Las Edades del Mundo” (1811-1815), se plantea el problema del paso de lo absoluto a Dios y, por tanto, de la constitución del todo racional. Mediante los conceptos de “amor”, “voluntad” y “libertad” Schelling da cuenta de aquello que posibilita, aunque no causa ni genera, la aparición de la razón. Aunque ella no permanece en ese estado sino que se constituye finalmente como “espíritu”, a través de un proceso cuyos momentos no me detendré a analizar, sólo con en este paso o transición se constituye su forma más primaria. Si desde la perspectiva del hombre la tarea de la metafísica es ascender desde lo múltiple hacia lo Uno, aquí, donde el punto de partida no es la experiencia sensible sino lo absoluto mismo, se trata más bien de reconstruir cómo éste último da lugar en él a una diferencia originaria. Schelling se enfrenta aquí a un problema típico de toda metafísica centrada en lo absolutamente trascendente, a saber, el de cómo puede llegar a surgir algo a partir de un principio por definición no-relacional e indivisible, pero, más allá de esta continuidad con la tradición neoplatónica, aborda también el problema más familiar y contemporáneo de la autonomía y los límites de la razón.

1. La autoconstitución de la razón

El conjunto del idealismo alemán podría ser descrito como la transfiguración de la substancia de Spinoza desde un concepto de subjetividad proveniente de Kant – algo que Kant mismo, no sin referencias a Spinoza, ya había sugerido en su doctrina del ideal trascendental. Esta transfiguración tuvo dos direcciones: mientras con Fichte el sujeto finito adopta las propiedades de la substancia, convirtiéndose en lo absoluto mismo, con Schelling y Hegel la substancia adopta las propiedades del sujeto finito. Lo absoluto es en este último caso definitivamente suprasubjetivo, pero sus propiedades no son otras que las de la subjetividad. La metafísica del idealismo alemán es por ende una comprensión del ser a partir de las estructuras del pensamiento. Todo lo que es debe ser así comprendido en analogía con ellas y, en consecuencia, en analogía con la vida interior del hombre. La estructura de lo ente no depende de la actividad intelectual del sujeto finito, pero en ella se halla una réplica cognoscible de tal estructura.

La obra intermedia de Schelling no cuestiona este presupuesto. La identidad o la indiferencia, los dos conceptos mediante los cuales se responde aquí al problema metafísico de pensar la totalidad de lo que es, tienen su modelo o bien en el uso de “ser” como cópula en los juicios o bien en la capacidad del intelecto humano de percibirse a sí mismo sin mediación de algo exterior. En cualquiera de los dos casos la identidad y la indiferencia, dos conceptos con un pasado en la historia de

la metafísica, adquieren aquí un carácter subjetivista y definitivamente moderno: ya no se trata únicamente de la unidad de los opuestos sino de tal unidad como un libre acto de unificación. Este accionismo metafísico tiene su fuente en Kant, quien definió la unión de los conceptos y las intuiciones por parte del entendimiento como una acción, pero sólo se encuentra con toda su radicalidad en Fichte, para quien el sujeto mismo no es nada por fuera del acto de pensarse. Aunque Schelling, durante el período de la filosofía de la identidad, tiende a suprimir ese elemento dinámico de la identidad, en el período intermedio de su obra ese rasgo se recupera y se lleva hasta sus últimas consecuencias: ahora Dios mismo es pensado a partir de un acto de autoconstitución. Dios es esencialmente acción.

El siempre criticado concepto de *causa sui* reaparece aquí ya no bajo la forma de la substancia, como una entidad incausada, sino bajo la de una actividad que se intuye a sí misma. Con Fichte el lenguaje substancialista es desbancado de la metafísica por el lenguaje de la acción⁶ o, como en el Schelling del “Sistema del idealismo trascendental” (1801), de la producción. Frente al sujeto cartesiano, concebido como una substancia pensante, que se manifiesta en actos intelectuales pero que en principio tiene una constitución más bien cósmica, Fichte entiende la subjetividad como una actividad que no presupone ningún algo que la posibilite. Según este esquema no hay cosas y, además, acciones, a modo de manifestaciones de las mismas, sino que hay acciones, completamente inaugurales, que fundan lo substancial. El sujeto no es algo dado, ni siquiera para la introspección, pues es algo que se constituye en tanto – y sólo en tanto – se piense. Él sólo es al saberse y mientras sepa activamente de sí. En una operación en la cual la libertad de la voluntad, el principio último de la filosofía práctica, es convertida también en fuente de la subjetividad como tal⁷, de modo que el saber sobre sí mismo es considerado como una acción intelectual, Fichte hace del sujeto un efecto de su propia e infundada actividad. El sujeto sólo *es* en el acto de querer. Así lo afirma el joven Schelling en sus “Aclaraciones sobre la Doctrina de la ciencia” (1796/97): “Actuar en toda su pureza (*schlechthin*) se llama querer. Por tanto, sólo en el querer el espíritu se hace inmediatamente consciente de su actuar y el acto de querer en general es la condición más alta de la autoconciencia”⁸. De ahí también que la subjetividad sea incondicionada, pues la libertad, en su sentido negativo, no es

6 Janke, Wolfgang. *Fichte: Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*. Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1970, p. 69-71.

7 “La razón no puede ser ella misma teórica, si ella no es práctica. No hay ninguna inteligencia posible en el hombre, si no hay en él una facultad práctica. La posibilidad de toda representación se funda en este último”. Fichte, SW, I, 264.

8 SW I, 1, 395.

nada distinto que la absoluta independencia respecto a cualquier determinación causal. El sujeto es por tanto para Fichte algo que carece de fundamento, que no tiene nada externo que lo funde, y en ese sentido implica la suspensión del principio de razón suficiente⁹. Algo que se crea a sí mismo, algo que debe su existencia a su propia fuerza, no puede tener un principio por el cual ocurre o por el cual es lo que es. La subjetividad, en términos de Fichte, no admite ningún paso atrás. En suma, puede decirse que en lugar de una metafísica basada en entidades, como lo es según Fichte la del dogmatismo, él reivindica una basada en actividades, la cual, como puede concebirse sin muchas dificultades, toma su certeza de los movimientos del espíritu humano. Bien decía Kant al respecto: “intelectual es aquello cuyo concepto es un hacer”¹⁰.

La identidad o la indiferencia, entendida en estos términos, es la identidad o la indiferencia de lo pensante y lo pensado en el acto puro de pensar o, si se toma como modelo la estructura de los juicios, la cópula como activa unificación de sujeto y predicado. La subjetividad tiene en efecto la particularidad de que ella puede ser a la vez sujeto y objeto, sólo que habitualmente el objeto es algo distinto del sujeto, esto es, un contenido de conciencia que, como dice Reinhold en su famosa definición de la representación, es diferenciado por el sujeto de él mismo pero a la vez, como contenido de su conciencia, puesto en relación con él.¹¹ Sólo cuando la subjetividad se abstrae de todo contenido particular, percatándose de sí misma, se vuelve su propio contenido. El sujeto no sabe de sí a través de su relación con otra cosa sino a través de la autorelación de su *energía* intelectual. Él no es sino esa inmediata y espontáneamente constituida autorelación. Una vez se pone en relación con las cosas – algo para lo cual Fichte recurrirá al difícil concepto de “empuje” (*Anstoss*) – él sabrá de lo otro a la vez que de sí mismo – toda conciencia implicará la autoconciencia – pero inicialmente sólo sabrá de sí, con abstracción de todo contenido determinado. En ese saber de sí inmediato, expresable en el juicio de identidad “Yo soy yo” y al cual Fichte llama “intuición intelectual”, los dos polos de la conciencia habitual, lo pensante y lo pensado, ya están presentes, pero se encuentran aún subsumidos en la actividad de pensar. En un único momento el sujeto piensa que está pensando en su pensar. Lo pensado es aquí la actividad del sujeto y lo pensante la aprehensión de ese mismo contenido por parte de lo mismo

9 Al respecto también resulta ilustrativa la siguiente afirmación de las “aclaraciones” de Schelling: “El espíritu quiere y él es libre. Del hecho de que el quiera no se puede dar ningún fundamento adicional. Pues justamente porque esta acción ocurre en toda su pureza ella es un querer” (I,1395).

10 Reflexión XXVII 4.182.

11 Reinhold, K.L. *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. Hrg. Von Wolfgang Schrader, Meiner, Hamburg, 1.978, p. 78.

que lo ha producido, pero más que el uno o el otro, en esta instancia se halla en primer plano la única actividad que los comunica y, en cierto modo, transita entre ambos: si esa identidad se expresara en un juicio del tipo “A es B” el “es” expresa el tránsito del poner a la reflexión sobre lo puesto”¹². En este marco, en el cual no lo relacionado sino lo que pone en relación es lo que propiamente es, Fichte habla de la “acción-acto” (*Tathandlung*). El sujeto es ciertamente un producto de sí mismo (*Tat*) y, a la vez, es un producirse (*Handlung*), pero él mismo no es lo uno o lo otro, sino el sapiente actuar que los vincula. En palabras de Fichte: el yo “es a la vez lo actuante y el producto de la acción. Lo activo, y aquello que es producido a través de la acción. Acción y acto son uno y lo mismo. Y por eso el Yo soy es la expresión de una acción-acto”¹³. La identidad absoluta de la subjetividad es el acto puro de pensarse en el cual los polos opuestos se hallan por completo subsumidos en la fuerza unificante.

Ahora, esta misma estructura intelectual es elevada por Schelling a principio de todo lo que es más allá de los límites de la subjetividad. Tal expansión de la subjetividad que ya había sido abierta por Kant -bajo las restricciones de su filosofía crítica- al concebir la libertad como un principio cosmológico, y que a los ojos del Fichte temprano no es sino una cierta forma de dogmatismo, da lugar a una metafísica en la cual Dios, como principio de todo lo ente, es la misma identidad absoluta. El Yo como pura actividad aparece ahora ampliado a escala ontoteológica con lo cual, desde una perspectiva histórica, el idealismo recupera y reinterpreta motivos ya presentes en la metafísica clásica y sobre todo cristiana¹⁴.

12 Fichte, J.G. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1997. I, 96. p. 16. Nota al pie.

13 *Ibid.*

14 Afirmar que la “extensión” de la comprensión de la subjetividad como pura autoactividad al concepto cristiano de Dios es ilegítimo, en tanto no habría motivo para atribuirle a Dios una estructura propia del sujeto finito, sería desconocer, a nivel histórico, que sólo sobre la base del pensamiento cristiano y de la idea de creación ex nihilo, pudo llegar a pensarse en la absoluta espontaneidad del sujeto. En consecuencia no es legítimo hablar aquí de una teologización de los conceptos propios del Yo, sino, más bien, de una retroproyección de la espontaneidad e inmediata reflexividad de Dios luego de su paso por el sujeto finito. Más allá de los motivos históricos es claro además que esa “proyección” se justifica además, al menos en el caso de Schelling, sobre la base de una razonable atribución de la estructura de la subjetividad a entidades diferentes del sujeto: en primer lugar a los seres orgánicos (y en este caso el punto de partida lo da la Crítica del Juicio), en segundo lugar a los pueblos (como entidades que saben de sí mismas y pueden actuar sobre sí mismas) y en tercer lugar a Dios mismo (como es habitual en la teología cristiana, cuyo concepto de trinidad es en muchos sentidos una prefiguración del concepto moderno de subjetividad). No hay que olvidar finalmente que el modelo más antiguo de una tal reflexión absoluta – el Dios aristotélico que se piensa a sí mismo – no está inmediatamente ligado a la subjetividad humana.

Describiendo retrospectivamente este giro Schelling afirma: “yo no buscaba romper con Fichte, sino, a partir de Fichte, encontrar el camino al concepto general de la indiferencia de sujeto y objeto”. “Ya no se trataba más del Yo, a cuya existencia en la intuición intelectual se refiere Fichte, sino del absoluto sujeto-objeto”.¹⁵ Si bien lo absoluto, definido de esta forma, sólo es cognoscible mediante la razón humana, su conocimiento implica trascender la subjetividad¹⁶. En un texto del período de la filosofía de la identidad Schelling se refiere de la siguiente manera a este proceso: “Yo exijo en aras de la filosofía de la naturaleza la intuición intelectual tal como ella es exigida en la Doctrina de la Ciencia. Pero yo exijo además la abstracción de lo intuyente en esa intuición, una intuición que me deja lo puramente objetivo de ese acto, lo cual no es de ningún modo igual al Yo, sino el cual es en sí mismo puro sujeto-objeto”¹⁷. Para el Schelling de la filosofía de la identidad la “intuición intelectual” cambiará por eso su significado originario y se convertirá en una autoaprehensión de la razón misma, esto es, en el inmediato conocimiento que Dios tiene de sí mismo como pura identidad o indiferencia. La estructura del concepto se preserva, pero ahora desprendida del sujeto finito, de modo que la referencia a lo subjetivo y lo objetivo, a lo ideal y lo real, ya no alude a lo pensante y lo pensado en la conciencia humana, sino, en términos spinozianos, a lo material y a lo pensante como atributos del mismo Dios. El Dios de Spinoza se convierte así en un macrosujeto que sabe intuitivamente de sí mismo, antes de cualquier relación con las cosas finitas. El dogmatismo es reconciliado con el idealismo cuando el ser de lo en sí mismo absoluto es redescrito en términos subjetivistas.

En el “Escrito sobre la libertad” y en los diversos esbozos de las Edades del Mundo se mantiene esta comprensión de Dios, esto es, del todo racional. En la primera versión de las Edades del Mundo -1811- Schelling habla frecuentemente del acto (*Tat*) originario en el cual Dios se constituye a sí mismo. Dios es pensado como el “medio” o el “vínculo” que liga, antes de toda división, el sujeto y el objeto, pero de tal modo que lo comunicante no es un estado sino actividad: “La primera voluntad efectiva (*wirkende*) no es por eso el medio inactivo sino el medio activo, el vínculo contractivo de sujeto y objeto, a los cuales ella pone - si bien también como opuestos - como no-separados y en ella indiferenciables”¹⁸. Ambos

15 Schelling, F.W.J. *Philosophie der Offenbarung*. Suhrkamp, Frankfurt, 1.993, p. 125.

16 El espiritualismo de la filosofía de la identidad implica abandonar la idea de pensar lo espiritual sólo como Yo o como autoconciencia humana – cuyo opuesto sería la naturaleza, comprendida en términos puramente mecánicos: “El yo pienso, yo soy, es desde Descartes el error fundamental del conocimiento. El pensar no es mi pensar y el ser no es mi ser. Pues todo es sólo de Dios o del universo”. SW I, 7, 148.

17 SW I, 4, 87.

18 WA, p. 28

son en ella diferentes, pues la identidad siempre es la identidad de lo diferente, pero ambos son sólo en tanto predicados o atributos de una única “fuerza” sin la cual ellos no serían. El lenguaje de la filosofía práctica es aquí dominante y por eso se habla aquí de voluntad. Lo primero que existe es un quererse, un activo hacerse a sí mismo, autoconstituirse, que configura una “totalidad”¹⁹ en la cual están ligados los opuestos: lo ente y lo no-ente, el sujeto y el objeto, lo real y lo ideal. Es más, la “existencia” no es nada distinto del acto, completamente infundado²⁰, en el cual se constituye, en su forma más primaria, la mismidad o la autoreferencia: “quererse a sí mismo, acogerse a sí, reunirse, ponerse en su totalidad, es todo uno, es sólo la existencia verdadera y activa”²¹. Tal forma intuitiva de autoreferencia, en la cual Dios no es aún espíritu, esto es, una identidad que se sabe identidad, pero en la cual se da un inmediato aparecer para sí mismo, es la forma primaria de toda existencia. Existir y el autogenerado ser-para-sí-mismo son uno y lo mismo. Aún cuando aquí se trata de Dios y no del sujeto finito, el modelo sigue siendo el de la originaria presencia para sí del sujeto: “Este momento del primer concentrarse, captarse a sí mismo, sólo puede compararse con el momento de la conciencia más vigorosa, en el cual sujeto y objeto, sintiéndose recíprocamente y actuando recíprocamente uno en el otro, constituyen sólo un esenciar indivisible; o bien, debido a que esa intimidad (*Innigkeit*) de la conciencia en la vida cotidiana es tan extraña, a aquellos estados extraordinarios en los cuales un ser humano está completamente en sí mismo y en la más alta claridad interior, pero completamente desligado del mundo exterior”²². Con esto Schelling alude evidentemente a la intuición intelectual, pues ella, tal como él la describe por ejemplo en las “Cartas sobre dogmatismo y criticismo” (1795), es una experiencia en la cual el sujeto, por un acto de libertad, se “retrae” en sí mismo para autointuirse con independencia de todo nexo con los objetos²³. En el contexto ontoteológico de las Edades del Mundo ni los “objetos” son contenidos determinados de la conciencia, pues ellos son las cosas finitas, ni la experiencia interior en cuestión es la de un Yo, pero la estructura y el carácter incondicionado de la intuición intelectual se mantienen: el ser de Dios no es originariamente sino una libre y completamente autosuficiente autointuición.

En el “Escrito sobre la libertad” esta argumentación no aparece aún con la misma contundencia, pero, viéndolo como aquí lo hacemos, desde la perspectiva de las Edades del Mundo, sí se muestra en él con claridad la raíz subjetivista y

19 *Ibid.*, p. 22

20 *Ibid.*, p. 17

21 *Ibid.*, p. 23

22 *Ibid.*, p. 30

23 SW I, 1, 318.

fichteana del concepto de la absoluta unidad de los opuestos. Introduciéndolo, al final del texto, mediante una hipotética oposición entre monismo y dualismo, Schelling concluye allí que en realidad la dualidad no se opone a la unidad porque la unidad no es nada distinto que *la* indiferencia recíproca de lo real y lo ideal, del fundamento y la existencia. En este marco, y recurriendo a un concepto fundamental para la construcción del concepto kantiano de ideal trascendental²⁴, se habla de la “disyunción” como la copresencia de dos principios autosuficientes, el fundamento y la existencia, al interior de una única totalidad²⁵. La “indiferencia” –la cual, en la variable terminología de Schelling, corresponde a la antigua identidad– es la unidad de lo diverso, al modo como lo puede ser la cópula en un posible juicio²⁶. Las reflexiones iniciales en torno al concepto de “identidad”, a partir de la estructura de los juicios²⁷ –lo cual se repetirá en Las Edades del Mundo– pueden así leerse como una preparación, desde el punto de vista de la racionalidad del lenguaje, de las tesis finales sobre la estructura de Dios. Éste es la unidad formalmente diferenciada²⁸ de materia y conciencia antes de toda creación, de modo análogo a como lo es el “es” de los juicios antes de cualquier juicio determinado: él es en efecto lo vinculante pero es también lo que posibilita que haya opuestos, pues el sujeto y el predicado, a modo de atributos del ser supremo, también tienen que ser. El “es” de los juicios, al igual que Dios como indiferencia, no es por eso algo que conecte a posteriori los opuestos sino es el todo en el cual ellos son virtualmente algo separado. Schelling, recurriendo a un concepto lleno de resonancias judías y griegas, se refiere también a esta dimensión inicial del ser de Dios como a la “sabiduría”, la cual es el modelo de

24 A577, B605.

25 SW I, 7, 407.

26 En términos kantianos el pensar, en tanto juzgar, es una manifestación de la subjetividad, pues en el acto de ligar una intuición y un concepto, mediante la cópula, se transfiere en cierto modo la certeza y autoevidencia del Yo a la relación entre ambos elementos. El ser como cópula expresa el (incognoscible) ser del Yo. En consecuencia la racionalidad del lenguaje depende en cierto modo de la razón concebida a partir de la experiencia interior. No obstante, desde la filosofía de la identidad y con él ánimo de desprenderse del subjetivismo fichteano, Schelling acentúa el carácter autónomo de la estructura de los juicios frente a la subjetividad. De este modo el lenguaje, abstraído de la subjetividad, se convierte en la forma eminente de la racionalidad. Si bien la metafísica idealista se basa en la razón, ella puede cobrar distintos sentidos según se acentúe el lado “interno” (la conciencia) o el lado “externo” (el lenguaje) del logos.

27 SW I, 7, 341 -343.

28 En el sentido de la *distinctio formalis* de Duns Scotus, o sea, de modo que la distinción no es ni exclusivamente real (propia del ser de las cosas mismas) ni exclusivamente mental (sólo del intelecto humano) sino efectivamente real pero sólo según la quiddidad o el qué y no numéricamente. Según este concepto, que Schelling hereda de Spinoza, Dios puede ser uno y sus atributos, el fundamento y la existencia, pueden ser sin embargo realmente diferentes. Sobre el concepto de distinción formal en Spinoza *Vide*. Deleuze, G. *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik, Barcelona, 1993, pp. 55-61.

la razón humana: “la razón es en el hombre lo que, según los místicos, es el *primum passivum* en Dios, esto es, la sabiduría originaria, en la cual todas las cosas están juntas y al mismo tiempo singularizadas, son una y sin embargo cada una libre a su modo”²⁹. Aunque Schelling ya sigue aquí la línea que continuará en las Edades del Mundo y que, en últimas, no es en sus rasgos centrales sino una continuación de la filosofía de la identidad, aquí no se tematiza la autoconstitución de Dios como “indiferencia”. Ella aparece aquí como un *factum*, aprehensible racionalmente, desde el cual se puede comprender el ser de uno mismo y del mundo.

No obstante, cuando Schelling describe en términos antropológicos la constitución de “toda esencialidad”³⁰ (*Wesenheit*), hace uso explícito de las categorías fichteanas mediante las cuales, luego, describirá la autoconstitución de Dios. Explicando cómo cada hombre, antes de su aparición fenoménica, ha llevado a cabo una “acción inteligible”, mediante la cual llega a ser lo que es, Schelling muestra cómo la individualidad humana no es nunca un dato sino que es el producto permanente de una autogeneración: “la esencia del hombre es esencialmente su propio acto”³¹. Que un hombre determinado tenga una esencia propia no es algo que le sobrevenga, sino, aún cuando él no se haya elegido a sí mismo conscientemente, es un producto de su propia libertad. No se trata aquí de que hay un ser que a posteriori actúa sino que el ser mismo de tal o cual individuo es un actuar ininterrumpido. En consecuencia, es imposible que él tenga una esencia “anterior e independiente de su voluntad”³². Aunque este uso de los conceptos de Fichte sería ilegítimo desde el punto de vista de su creador, en cuanto para él el Yo absoluto no es identificable con el individuo, Schelling piensa mediante ellos la constitución de la individualidad como un “ponerse” (*Selbstsetzen*) que no es ni “mera autoaprehensión” ni es tampoco un estar dado, puramente objetivo, sino, nuevamente en el lenguaje de la filosofía práctica, “un protoquerer (*Urwollen*) y un querer fundamental, (*Grundwollen*) que se hace a sí mismo algo y que es la base y el fundamento de toda esencialidad”³³. Ese acto no es así ni un ser, en los términos del dogmatismo, ni tampoco un conocer, en cuanto mera reflexión consciente, sino es justamente lo que da lugar al uno y al otro pero no es igual a ninguno de ambos ni a su mera agregación. La esencialidad del hombre y la de cualquiera de los seres, incluyendo a Dios mismo, no es por tanto algo dado, sino es un actuar perdurable, el estar en obra de una fuerza. Como Dios también es una esencia viva, que según

29 SW I, 7, 415

30 SW I, 7, 385. El subrayado es mío.

31 *Ibid.*

32 SW I, 7, 388

33 SW I, 7, 385

lo dicho comunica el fundamento y la existencia, también para él debe valer este supuesto. Schelling no explicita plenamente esta consecuencia hasta las primeras versiones de Las edades del mundo, pero en el Escrito sobre la libertad ya se concibe el ser de Dios en este marco. Si la indiferencia, como afirmé anteriormente, es un *factum*, lo es en tanto acción cumplida, en tanto acto: no hay *factum* sin un hacer. No hay el hecho de la esencialidad sin la continuidad de un actuar.

Ni en el Escrito sobre la Libertad ni en las Edades del mundo el ser de Dios se restringe a tal activa autointuición – en la cual todo lo posible ya está contenido. De igual modo que el Yo no permanece en la intuición intelectual, Dios no se queda tampoco en la indiferencia inicial previa a la creación. Luego de su desarticulación en lo real y lo ideal y de la subsiguiente rearticulación final de estos dos principios en el concepto de “espíritu”, se crean finalmente el mundo, los seres finitos, el hombre mismo y su historia. Dios se apropia reflexivamente de sí mismo, en tanto espíritu, y luego procede, al modo del demiurgo del Timeo, a materializar el todo de las ideas y a idealizar el todo de la materia en el proceso de creación. Dios no permanece en el acto inaugural de autoconstitución. Este momento ontológico resulta sin embargo fundamental en tanto ahí ya está contenida la estructura racional de todo lo que es. Ese acto consiste en el establecimiento de una diferencia entre sujeto y objeto por parte de un querer libre que a la vez reúne en sí mismo ambos polos. Esa estructura triádica es un todo plenamente autosuficiente que, desde una comprensión de la razón a partir de los juicios y la autoconciencia, contiene *in nuce* todas las *funciones* implicadas en cualquier particular actividad racional. Si en todo pensamiento se tiene o bien algo pensante, algo pensado y un cuasivolitivo “dirigirse a” o bien un objeto, un sujeto y un nexa, la cópula, puesto espontáneamente, entonces en la estructura interna de Dios se halla, por anticipado, todo pensamiento posible. Dios es por tanto la forma matriz de la razón o, lo que resulta aquí equivalente, la forma abstracta del espacio lógico. Él no piensa en nada exterior pero en él, a través de progresivo proceso de autoconocimiento, se darán todas las variadas concreciones de su propia estructura que son las cosas finitas. Todo lo real será racional porque, a pesar de que cada cosa supone un mayor o menor peso de los factores implicados – una diferencia cuantitativa –, todas estarán compuestas de lo mismo. Cada cosa es por eso material (*Stoff*), conciencia de esa materialidad y un vínculo consciente entre el uno y el otro donado por el Dios que la crea. El mundo, en tanto compuesto de *criaturas* psicofísicas, es así el producto de la actividad predicativa de Dios, esto es, del uso de la autoconciente facultad de juzgar que él es originariamente. Dado que toda su actividad sintética es una acción y que conceptos relativos a las acciones pertenecen primordialmente al campo de lo práctico, puede decirse que Schelling opera aquí con un concepto ontológico de razón redefinido desde las

categorías de la filosofía práctica. En este sentido Dios, el tema de la filosofía, no es sino la denominación genérica para la estructura racional del ente a la luz del primado de la voluntad³⁴.

2. Potencia absoluta como trasfondo de la razón

El pensamiento de Schelling es menos proteico de lo que parece. A grandes rasgos se suele distinguir en él un período fichteano, casi paralelo a su ocupación con la filosofía de la naturaleza; luego, como conjugación de ambas en un único sistema, el período de la filosofía de la identidad y, finalmente, después de una reformulación y revisión de la misma desde la óptica de la libertad, su filosofía de la mitología y la revelación. No obstante, podría afirmarse que todos sus giros obedecen a la misma regla y que, en cierto modo, Schelling no hace sino aplicarla iterativamente a su propio pensamiento. Su propia evolución, siempre impulsada por la búsqueda de lo verdaderamente absoluto³⁵, puede ser interpretada como una continua interrogación de la autonomía de la razón. En efecto, frente a la absolutización de la autoconciencia en Fichte, Schelling postula una prehistoria de la misma en la naturaleza; ésta también es sujeto. Cuando, bajo este presupuesto, concibe a Dios como un todo absoluto, en el cual se identifican lo real y lo ideal, Schelling entreve entonces la posibilidad de algo que trasciende a la totalidad misma. De allí saldrá la distinción, propia de su obra tardía, entre una filosofía “negativa” cuyo objeto es Dios como idea, en la cual cabe justamente su propia filosofía de la identidad, y otra, la “positiva”, que parte de lo divino como un ser “impensable de antemano” (*unvordenklich*), previo a la idea. Desde un principio, y a pesar de las transformaciones del concepto de razón, Schelling busca rastrear condiciones que la antecedan y, en cierto modo, la posibiliten. Esto no significa sin embargo que

34 Esta dinamización del spinozismo de la mano de Fichte/Kant depara en cierto modo en cierto modo en una metafísica prekantiana: el ocasionalismo. Dado que aquí materia y conciencia y todos sus configuraciones finitas no sólo están contenidas en la substancia única sino que a la vez son creadas libremente por ella, reaparece aquí la idea ocasionalista de un Dios que junta, según su arbitrio, ambas series. Si bien en Schelling las cosas finitas, en tanto expresiones de la autosuficiencia y la libertad divinas, deben tener cierta autonomía – cosa que el ocasionalismo niega tajantemente – y si bien aquí, por ende, no toda comunicación entre un fenómeno físico y uno psíquico requiere de la intervención divina, en Schelling la constitución inicial de cada esfera psicofísica depende, como en el ocasionalismo, de un acto libre.

35 “La meta suprema del investigador filosófico no es exponer conceptos abstractos para tejer sistemas a partir de ellos. Su fin último es el ser puro y absoluto, y su mayor mérito es desvelar y revelar lo que no se puede explicar ni desarrollar nunca a base de conceptos, en definitiva, lo insoluble, lo inmediato, lo simple”. SW I, 1, 186. Este párrafo del joven Schelling puede leerse como un programa válido para toda su obra.

Schelling busque aniquilar su autonomía en nombre de un principio que le resulte heterónimo. Como bien lo vio Walter Schulz en relación a la filosofía tardía su propósito es más bien consumir el idealismo remitiéndose a las condiciones últimas que posibilitan el automovimiento de la razón³⁶. Condiciones que ciertamente no dependen de ella misma pero que sólo se acreditan en ella y para ella. Condiciones que además difícilmente podrían oponerse a su autonomía en tanto constituyen más bien la base de toda autoreferencia. Si Dios no es, en principio, sino una activa autointuición, su prehistoria no será otra cosa que el ser previo a la emergencia de la misma. Aclarar esta dimensión del ser y el vínculo entre ella y la razón misma, es uno de los temas centrales de la obra intermedia de Schelling.

En las Edades del Mundo, como en el Escrito sobre la libertad, el antecedente de Dios tiene las mismas denominaciones: el fundamento de la razón es la “voluntad” o el “amor”. Schelling introduce el concepto de voluntad mediante la evaluación de una hipótesis. Si uno se pregunta que puede estar por encima de lo ente, esto es, no de tal o cual ente, sino de lo ente como tal, del todo de lo que es, la respuesta más plausible sería decir que sólo la nada lo trasciende. Más allá de lo presente como tal, sólo parece estar lo absolutamente ausente, el vacío de presencia. Ahora, la negación puede estar referida a lo interno o a lo externo³⁷. No es lo mismo decir que algo no tiene una propiedad, como en el caso de la negación externa, a decir que algo no es nada en sí mismo, como en la interna. En el primer caso, y este es el que corresponde a la construcción filosófica del concepto de voluntad, la negación no significa la ausencia de ser sino la ausencia de predicados. En este sentido también se afirma en el Escrito sobre la libertad que el único predicado atribuible al “infundamento (*Ungrund*), el cual es la misma forma originaria del amor, es el de la ausencia de predicados³⁸. La voluntad es ciertamente la absoluta negación, pero sólo si se la piensa como la negación de toda propiedad. Ella no puede tener por eso nada exterior: “la perfecta pureza es el resto que queda cuando toda propiedad está suprimida, la pura desnudez (*Blossheit*)”³⁹. Si lo exterior es el ser comprendido predicativamente, lo puramente interior es aquello a lo que aún no se le ha atribuido una propiedad, pero que no por ello es un no-ser. “La voluntad es una nada pero como lo es la libertad pura, como la voluntad que nada quiere, que no desea ninguna cosa”⁴⁰. Schelling identifica aquí la voluntad con

36 Schulz, W. *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Pfullingen, 1955.

37 WA I, 27, 28 p. 15

38 SW I, 7, 407.

39 WA III 4 p 213.

40 WA I, 27, 28 p. 15

un sujeto puro en un sentido lógico-gramatical⁴¹. La voluntad pura, previa a toda intención y objeto, es como un algo indeterminado, privado de toda propiedad y, en este sentido, similar a la nada. La negación, referida a lo exterior, no excluye el ser, pues tanto la voluntad como el sujeto absoluto son eminentemente (como ser en su sentido verbal, no substantivado) pero ella sí excluye toda determinación. En un texto de 1836⁴² Schelling aclara este tipo de negación relacionándola con la distinción, en el libro Δ de la Metafísica de Aristóteles⁴³ – en el libro en el cual se discuten los conceptos de potencia y acto –, entre una negación absoluta y una relativa. Mientras la primera remite a lo que no está siendo actualmente, pero puede serlo, la segunda remite a o que no es de ningún modo, aquello cuya posibilidad misma está excluida. La voluntad o el sujeto absoluto pertenecen evidentemente al primer tipo. Ellos son un algo que no está siendo de una cierta manera pero que pueden serlo. La voluntad puede tener (o no tener) todas las intenciones posibles. El sujeto puede (o no tener) tener todos los predicados. Su no-ser coincide por tanto con la más intensa potencia: “Tal voluntad es nada y es todo. Es nada en cuanto ella misma no apetece ser activa (*wirkend*) ni aspira a alguna realidad. Es todo, porque de ella, como de la libertad eterna, proviene toda la fuerza, porque tiene todas las cosas debajo de sí, todo lo domina y por nada es dominada”⁴⁴. El no-ser es aquí lo que posibilita todo ser como ser en acto. No por casualidad Schelling se refiere, en sus reflexiones sobre la negación, al mencionado pasaje de Aristóteles cuyo trasfondo es una discusión con los megáricos en la cual se rechaza la comprensión exclusiva del ser como ser en acto. La voluntad pura o el amor no son otra cosa que el ser inactivo e inactual pero que puede dar lugar al ser-en-acto. La voluntad es potencia⁴⁵.

Ahora, el ser no es sólo la voluntad pura o el amor: “Pero ahora la metafísica no está satisfecha con esta pura esencia ontológica, sino exige un existente real, uno

41 “La palabra sujeto no significa incluso algo distinto a presuposición. Lo único que puede ponerse con anterioridad a sí mismo, es decir, a lo cual no se le deja poner nada anterior, es sujeto (en el antiguo lenguaje filosófico *subjektum* y *suppositum* significan lo mismo)” SW II,3,78.

42 SW II, 1, 307

43 Aristóteles, *Met.* IV, 2.

44 WA I, 27,28 p. 15

45 En buena medida puede entenderse el concepto antropomórfico de voluntad como una variante del concepto ontológico de potencia ligada a la experiencia interior. “No hay absolutamente nada en lo cual los conceptos de acto y potencia se pronuncien de manera más determinada que en la esfera de la voluntad. La voluntad no es en efecto sólo *potentia passiva*, sino es lo que representa en el reino de la experiencia la más pura *potentia activa*, con lo cual el puro poder ser está emparentado la mayoría de las veces” SW II, 3, 67. La potencia absoluta de Las edades del mundo es sin embargo una potencia pasiva.

del cual se pueda enunciar el ser como predicado⁷⁴⁶. El ser también es ser en acto y el modelo para concebirlo no es otro que el de la pura autointuición del Yo. En una de las lecciones de su “Introducción histórico-crítica en la filosofía de la mitología” (1842-1845) Schelling afirma en esa línea lo siguiente lo siguiente: “Cuando se trata sólo de mostrar lo que es en general acto no erraba Fichte al remitir a lo más próximo a nosotros, a la acción continuada o, tal como él lo expresaba, según su juicio de manera más vigorosa, a la acción-acto de nuestra autoconciencia⁷⁴⁷. Si la primera forma del ser, como potencia, es la voluntad vacía, la primera forma del ser, en cuanto acto, es un querer. En el Escrito sobre la libertad esta idea aparece en esta conocida afirmación: “querer (*Wollen*) es el ser originario⁷⁴⁸”; en las Edades del Mundo figura como “voluntad de existencia” – donde existencia es, conforme a su sentido etimológico, estar-fuera-de. Ella, como es de esperarse, no es causada por algo anterior: “aquí no se puede pensar en un devenir o en un comenzar desde lo precedente⁷⁴⁹. Esta voluntad “se genera a sí misma por completo, es decir, desde sí misma y por sí misma⁷⁵⁰. Conforme a lo ya explicado la voluntad de existencia es un ser que sólo es en tanto actuante y ese actuar es totalmente libre, no depende de nada exterior. Por eso, si bien Schelling habla de la voluntad como el modo primordial del ser, antes de todo acto, es erróneo comprender el acto –la voluntad de existencia– como una autorrealización de la voluntad originaria⁵¹. Él es ciertamente un querer, pero uno que se genera en ella sin su intervención. Él “se genera en ella, con independencia de ella, y sin que ella sea consciente de ello, de una manera inconcebible para ella⁷⁵². Como de costumbre Schelling ilustra esto a partir de una experiencia interior: “Piensa, en caso de que hayas gozado alguna vez de algo semejante, en aquellos extraños instantes de una perfecta y bienaventurada satisfacción, ahí donde el corazón nada exige, ahí donde tú podrías desear que ellos permanecieran eternamente como son, siendo para ti mismo realmente como la eternidad. Représéntate tales instantes e intenta acordarte cómo justamente en ellos, sin que hagas nada para ello o sin que te puedas defender de ello, una voluntad se genera de nuevo, la cual prontamente te atrae y te arrastra a la vida activa. Acuérdate de eso y tendrás una imagen aproximada de lo que aquí intentamos describir⁷⁵³. El ejemplo remite al paso de una conciencia vaciada de todo contenido y no

46 WA I, 192, 193.

47 SW II, 1, 315

48 SW I, 7, 351.

49 WA I, 30, 31 p. 17. WA II, 55, 56 p. 137

50 *Ibid.*

51 Buchheim, T. *Eins von Allem, Die Selbstbescheinung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, pp. 149-151.

52 WA II, 55, 56 p. 137

53 WA II, 53, 54. p. 136

necesitada de ninguno, a un pensamiento determinado que la ocupa y suspende su indeterminación⁵⁴. Ese pensamiento, tal como el acto originario, no surge en la voluntad por obra de ella misma, sino se forma en ella repentinamente y sin su activa intervención. La voluntad es en efecto el espacio de su aparición, pero de ningún modo su causa. Ella es por completo una potencia pasiva. El acto se da en ella y a partir de ella, pero no ocurre por ella. En este sentido, refiriéndose a él como a lo completamente incausado e imprevisto, Schelling lo denomina en su obra tardía el “azar originario” (*Urzufall*). El acto no es por eso ni un efecto de la voluntad, ni tampoco una emanación de la misma, resultante de su propia sobreabundancia. Que él aparezca en el espacio indeterminado que es la voluntad no ocurre debido a ella sino, más bien, a pesar de ella, a costa de su indeterminación.

Si bien el acto originario se crea a sí mismo, no deja de ocurrir por ello en la voluntad. Él no tiene una causa pero tiene, sin embargo, en la terminología del Escrito sobre la libertad, un fundamento o, debido a que aquí se está hablando de una dimensión previa a la forma más primaria de existencia, un infundamento (*Ungrund*): un ser previo a la autoconstitución de Dios. La autoposición, tal como Schelling la entiende, es el acto por el cual algo llega ser en el saber sobre sí mismo, pero, como no todo ser es saber, ese acto no es identificable con el ser como tal. Que algo sepa de sí mismo sólo es posible por obra de una acción infundada, para la cual no se puede dar ninguna causa, pero el algo no es sin embargo el saber mismo. La presencia para sí mismo, la forma originaria del saber, puede de este modo ser algo fundado y a la vez ser completamente independiente. En este marco puede afirmar Schelling lo siguiente en el Escrito sobre la libertad: “Pero la dependencia no suprime la autosuficiencia, no suprime incluso la libertad. Ella no determina la esencia y sólo dice que lo dependiente, sea lo que sea, sólo puede ser como consecuencia de aquello de lo cual es dependiente. Ella no dice lo que sea y lo que no sea”⁵⁵. Esto puede explicarse de la siguiente manera. Desde la perspectiva idealista todo es para una conciencia. Como no hay ser sin conciencia, si no se da el acto de hacerse consciente-de no hay en absoluto ser. La forma primaria del ser tiene por eso la forma de una autoaprehensión. Bien lo aclara, en relación

54 En un texto tardío, que por lo demás muestra la continuidad entre su obra intermedia y su última filosofía, Schelling aclara este punto: “En cuanto la potencia se comporta frente al ser como puro poder, pero todo poder puro no es sino una voluntad que descansa, será un querer aquello en lo cual la potencia se realza y el tránsito no será otra al que cada uno percibe en sí mismo cuando pasa del no querer al querer, y aquí encuentra de nuevo su posición la vieja frase: el ser originario es querer, querer no sólo del comienzo, sino del contenido del primer ser, del ser que surge” SW XI, 388. No obstante habría que anotar que la inversión de la frase, respecto a la del Escrito sobre la libertad, no deja su sentido inicial intacto.

55 SW I, 7, 346.

a las cosas finitas, un significativo pero desconocido pasaje de las recientemente publicadas notas preparatorias de Schelling para la composición de las Edades del mundo: “Nosotros vemos cómo todos los seres temporales sujetan con gran apetito su existencia y buscan activarla incesantemente, en cierto modo con el sentimiento de que ellas no son en sí mismas y que su existencia sólo radica en su hacer”⁵⁶. Ese sentimiento, producto de la reducción del ser al pensar, omite que también sin el hacer de la autoaprehensión hay ser. Ese ser constitutivamente inactual, en lo que respecta a las cosas finitas, es su fundamento. Para que pueda haber una autoprehensión tiene que haber antes algo que se *pueda* aprehender a sí mismo⁵⁷. Schelling parece remontarse así a un fundamento previo a la fuerza intelectual del Yo sin la cual el activo ser-para-sí-mismo no sería posible. Esa fuerza no tiene lugar debido a aquel, pero sin él no podría tener lugar: “ningún ente puede ser como tal sin otro fuera de sí, ningún yo sin un no-yo”⁵⁸. De esta manera Dios puede autoconstituirse libremente sin dejar por ello de ser dependiente. *Su* ser es su ser-para-sí pero él es más allá de su presencia para sí mismo. Su ser precede su autoconciencia⁵⁹.

De esta forma, luego del paso por el acto, resulta aún más clara la naturaleza de la potencia originaria. El amor o la voluntad pura es aquello que “está libre e independiente de sí mismo”, aquello que “no se refiere retrospectivamente a sí mismo pero puede referirse”⁶⁰. Ambos son pura “intimidad” (*Innigkeit*), pero no justamente al modo de la autointuición de un sujeto. Aquí toda autoreflexión está excluida. Schelling insiste en este punto: la voluntad “es la pura satisfacción en sí misma, que no se conoce a sí misma, el sereno deleite que está completamente lleno de sí mismo y no piensa en nada, la calmada intimidad que se alegra de su no-ser”. Ella “no se aprehende a sí misma”⁶¹, “no puede ser consciente de

56 Schelling, F.W.J. *Weltalter Fragmente*. Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart - Bad Cannstatt, 2002, p. 279.

57 En la Doctrina de la Ciencia de 1810, 1811, 1812 y 1813 Fichte se plantea un problema similar mediante la distinción entre “reflexión” y “reflexividad”. *Vide*. De Carvalho, J. „Reflexion und Reflexibilität“. *Fichte-Studien*, N. 28. pp. 187-204.

58 WA III, 6 p. 232. La nota no se alude a alguna forma de intersubjetividad. El otro, el no-yo, es lo otro en una misma cosa. La dimensión no autoconciente de su propio ser.

59 En este marco es que Karl Löwith ha señalado la influencia de Schelling sobre los hegelianos de izquierda. Sobre esta base Manfred Frank desarrolló una interpretación de la filosofía tardía de Schelling en sintonía con el pensamiento de Marx. Véase Frank, M. *Das unendliche Mangel an Sein, Schellings Hegelkritik und die Anfängen der Marxschen Dialektik*. Fink, München, 1.992.

60 Schelling, *Weltalter Fragmente*, *Ibid*. p. 402.

61 WA II 50, 51 p. 134

“*Querer es el ser originario*”. *La genealogía de la razón...*

sí misma”⁶², ella es como un Yo que aún “no se ha encontrado y se ha sentido a sí mismo”⁶³. Esta interioridad, previa a todo predicado, no es por tanto la del inmediato ser-para-sí-mismo, previo al estar en relación con los objetos, sino es una aún más fundamental, en la cual este ser-para-sí-mismo, la existencia, aún no se ha formado. El sujeto absoluto, completamente indeterminado, es aquello que se mantiene en un estado previo al hacerse-presente-para-sí-mismo que comporta todo lo yoico. Cuando Schelling, siempre pletórico de metáforas antropomorfas, asocia esta dimensión del ser con la “satisfacción” o el “deleite” sólo está describiendo, en términos reproducibles para la experiencia interior⁶⁴, la permanencia de esta particular negatividad de la voluntad originaria. En el lenguaje kantiano el placer, en oposición al dolor, designa una tendencia a permanecer en un estado. Schelling intenta mostrar aquí que al más primario principio de lo ente le resulta esencial un activo mantenerse en ese estado, un paradójico ensimismarse de lo que no tiene (para sí mismo) mismidad: él es un “ir en sí mismo” y, por ende, una continua tendencia a la interiorización que suspende toda estable presencia-para-sí-mismo. La voluntad pura o el amor es lo radicalmente preyoico o, dicho de otra forma, es el más puro desasimiento. En ese sentido afirma Schelling: “el amor es la nada de la singularidad (*Eigenheit*)”⁶⁵.

3. La dependencia de la potencia respecto al acto

La distinción entre fundamento y existencia vale para las cosas finitas pero, al modo de voluntad pura y voluntad de existencia o, en el lenguaje del Escrito sobre la libertad, de no-fundamento (*Ungrund*) y existente, vale también en relación a

62 WA I, 30,31 p. 17

63 WA I, 30, 31. p. 17

64 Sólo para ella son verdaderos los conceptos metafísicos. La estructura de Dios no es el tema de la metafísica sino es, más bien, un tipo de experiencia que es preciso reproducir interiormente. Sólo a partir de esa experiencia, y sus implicaciones éticas, es preciso comprender su verdad (Véase SW II, 2, 53). El antropomórfico lenguaje de Schelling, su uso de conceptos relativos al hombre y su vida interior para describir problemas lógicos y ontológicos, se justifica desde esta perspectiva. La filosofía es un saber cuyos conceptos no se pueden abstraer de la vida interior, porque quien se ocupa en pensar en problemas filosóficos debe estar involucrado en lo pensado. Si bien puede haber formas de saber en las cuales no se adopta la perspectiva del participante, estas quedan fuera del rango de la filosofía. Schelling comparte con la metafísica, en el sentido en que actualmente la entiende la filosofía analítica, el interés por una descripción de las estructuras del lenguaje que predeterminan nuestra comprensión de la realidad. No obstante, se aleja radicalmente de esta última en cuanto para él el lenguaje no se deja abstraer en ningún caso de la conciencia y sus experiencias. Este es sin duda un límite de las valiosas interpretaciones recientes de Schelling desde el marco conceptual de la filosofía analítica (Hogrebe, Buchheim).

65 WA I, 34,35 p. 19

lo absoluto. Según lo dicho lo existente depende materialmente del infundamento. A pesar de crearse a sí mismo él precisa de un substrato desde el cual y en el cual pueda emerger una autoaprehensión. Aún si el acto no es una autorrealización de la voluntad, él sólo puede darse si ya hay algo distinto de él. Dado que lo existente es Dios mismo, la razón en su forma absoluta, Dios o la razón en sí misma parece depender así de algo indeterminado que lo trasciende. Schelling le da distintos nombres: el amor, la voluntad absoluta, el infundamento, la ingenuidad (*Einfalt*), el poder ser, la libertad. Sea cual sea la denominación el resultado es sin embargo el mismo: el pensar absoluto no es lo absoluto mismo. La razón, como autoreferencia de una fuerza intelectual, aparece como algo condicionado. No obstante, esta primera impresión debe ser relativizada. Como mostraré a continuación hay una doble dependencia de lo absolutamente trascendente respecto a la autopoición de la razón. Aquel es en efecto lo que *da lugar* a Dios pero es también algo que sólo es *como tal* en él y a diferencia de él. Veámoslo en detalle.

Lo en sí mismo absoluto o la potencia pura es algo completamente indiferenciado. En contraste con el pensamiento absoluto no tiene una estructura análoga a la de los juicios. En él no puede distinguirse un sujeto, un predicado y una cópula, o sea, algo real, algo ideal y un elemento que los vincule y anticipe. Lo absoluto es puro sujeto (gramatical). Cuando se da el acto de autoaprehensión esa estructura aparece, pero no de tal forma que forme un mundo paralelo a él, pues ese acto transfigura el sujeto originario. Especialmente en sus anotaciones preparatorias a las Edades del Mundo Schelling describe este proceso mediante el concepto de “anziehen” (vestir/atraer). El acto es aquello que hala hacia sí la potencia, que la atrae hacia su campo de acción, mientras simultáneamente la encubre, reviste y oculta – pues, tomada en sí misma, ella es la “voluntad desnuda”⁶⁶. La potencia no es simplemente puesta detrás de él como algo superado. Si el acto es el único verdadero “comienzo” (*Anfang*) de lo ente se debe a que él captura (*fängt*) o sujeta en sí mismo a la potencia. “Tal como la voluntad del ánimo (*Gemüt*) captura y liga al ánimo mismo, así sujeta la voluntad propia y contractiva al amor”⁶⁷. La “voluntad propia” alude aquí a un querer que concentra en sí mismo las fuerzas anímicas y las priva de su indeterminación. Estos juegos etimológicos se justifican en cuanto describen adecuadamente la inclusión y transfiguración de lo absoluto tras el acto de autoaprehensión. Una vez él tiene lugar el sujeto inicial es convertido en un contenido del pensar y, en cuanto tal, desplazado a la posición de predicado⁶⁸. El

66 Schelling, F.W.J. *Weltalter Fragmente*, p. 183

67 WA I, 40,41 p. 22

68 “En mi saber el ser de lo absoluto no es captado como un ser-unitario, sino el yo se comporta como sujeto y el absoluto como objeto. Él es por eso condicionado por mi saber, por tanto no incondicionado y absoluto, tal como las cosas reales no son absolutas porque ellas son mi saber mismo, no son nada fuera de él” SW I, 6, 127.

ser puro deviene predicado: ahora designa la propiedad de subsistir que es propia de la autoconciencia. Aquello que era en principio independiente se convierte en un momento de una estructura de la cual él no es la causa. Al interior del acto de contracción el sujeto absoluto queda referido a algo diferente y de lo cual, ahora, resulta dependiente. Esto también podría describirse, con ciertas restricciones, como el paso de la substancia al objeto; mientras la substancia es completamente en sí misma, el objeto está puesto frente a otra cosa distinta de él. Justamente por eso es *Gegenstand*, una entidad que se encuentra (*steht*) frente a otra, confrontada (*gegen*) a ella. En contraste con él la substancia, tal como lo dice el Schelling tardío, es el “*Urstand*”, el originario estar puesto de algo, sin confrontación con otra cosa. En los términos del Escrito sobre la Libertad se trata del paso del “infundamento” al fundamento. Lo Uno, carente de todo predicado, se divide en dos principios, el fundamento y la existencia (*Existenz*), pero lo existente (*Existierende*) como tal es justamente la indiferencia o el todo disyuntivo de ambos. En lo existente lo Uno es pensado, representado por otra cosa, a saber, por la existencia, pero con ello, una vez envuelto en esa relación, ya no es el infundamento sino es el fundamento de la existencia. El “infundamento” (*Ungrund*) no sólo se denomina así por ser lo que no tiene un fundamento ulterior, por ser aquello más atrás de lo cual no es posible remontarse, sino también porque inicialmente no es fundamento de ninguna otra cosa, porque no le sirve a otra cosa de base o principio de su ser. En esto se convierte sin embargo una vez aparece lo existente.

Ahora bien, la potencia es incorporada al acto como uno de sus momentos pero no por ello deja de ser en sí misma, externa a su apropiación por parte de la razón. El motivo es el siguiente: el ser inicial no es algo externo a toda forma de conciencia, tal como si se hablara por un lado del ser y luego, como algo añadido gratuitamente desde fuera, del pensar. Lo propio del ser inicial no es la exclusión de la conciencia sino de la reflexión. Desde el inicio aquella ya está presente. Lo está de un modo latente, pasivo y parasitario, al modo de un hacerse-presente del ser. Como este tiene un sentido verbal – por lo cual habla Schelling de “*Wesen*” como “esenciar” –, esa conciencia sólo es en él la mera reproducción ideal de su automovimiento. En ese sentido es que en el ser hay un constante buscarse a sí mismo. Allí sin embargo la conciencia no se ha hecho, como sucede con la emergencia de la razón, algo para sí misma. Cuando esto ocurre, cuando se da tal potenciación (en sentido matemático) de la conciencia, surge la razón como un ser autosuficiente, desprendido del ser primario. Con ello este queda convertido en base o fundamento del conjunto de la relación de la conciencia consigo misma y, a la vez, en cuanto él ya contenía una dimensión ideal, queda también convertido en contenido de esa conciencia emergente. La razón, superponiéndose al ser originario,

surge como potenciación del lado ideal de este último. Ella es la relación consigo mismo del pensar sobre la base del ser⁶⁹. Lo reflexionante presupone aquí un ser que para él aparece como su producto (como pensamiento pensado), pero que él mismo no ha generado realmente. Aquí, sin que ella lo sepa, la autoaprehensión del pensar se ejecuta sobre un ser del cual ella no dispone. En cuanto el contenido de la conciencia emergente no es sólo la misma actividad consciente – al modo de la intuición intelectual – sino, de modo indirecto, la conciencia del automovimiento del ser, la autoconciencia nunca logra ser transparente para sí misma. En este sentido, pero refiriéndose en este caso a las cosas finitas, es que Schelling escribe estas conocidas palabras del Escrito sobre la libertad: “esto es en las cosas la base inasible de su realidad, el resto que nunca se deja reducir, aquello que ni con el mayor esfuerzo se deja disolver en el entendimiento sino eternamente permanece en el fundamento”⁷⁰. Estas frases, muy citadas pero poco comprendidas, no postulan arbitrariamente un límite de la razón en aras de hacer valer alguna forma vitalista de irracionalismo. Esta afirmación se deriva más bien del hecho de que la razón siempre permanece referida a algo que ella no ha puesto en tanto la reflexión de la conciencia no logra nunca hacer abstracción de los contenidos a los cuales estaba ligada la conciencia originaria. Si bien ella incorpora en su espacio de acción el ser originario nunca logra disolverlo en pura conciencia y, de este modo, ponerse como algo absolutamente autosuficiente, pues la forma más elemental de la conciencia permanece involuntariamente referida a algo que no es conciencia y que la arrastra en su automovimiento. La actividad de la razón, que en el marco de la ontoteología de Schelling figura como la creación del conjunto de las cosas reales, viene a ser así el continuo e infinito proceso de apropiación del fundamento por parte de la razón.

Conforme a esto pareciera entonces que en realidad la potencia inicial conserva su independencia frente al acto. Este juicio puede desmentirse sin embargo con rapidez, en cuanto sólo con la emergencia del pensar – y no antes de él – lo

69 La razón es la unidad subjetiva de sujeto y objeto. Gracias a la mediación de un tercer elemento, el cual no es sino una potenciación de la conciencia inicial, la relación sujeto-objeto se relaciona ahora consigo misma. Bien podría hablarse en este sentido del paso de una reflexión externa a una reflexión interna, esto es, de una relación de una entidad consigo misma en la cual ella no sabe que aquello con lo que se relaciona es ella misma, a una reflexión interna, en la cual ella sí se sabe relacionada consigo misma. Dado que la razón implica asimismo un hacer puede decirse entonces que ella se autoconstituye cuando el ser y la conciencia pasiva son puestos como contenidos de un espontáneo acto de conciencia. Con ella lo absoluto se hace presente, para uno de sus momentos originarios, como absoluto. La razón surge así mediante un juicio de identidad, en el cual lo que no sabía de sí mismo se identifica a sí mismo.

70 SW I, 7, 360.

absoluto se hace presente como tal. El motivo es sencillo: el acto es la condición de posibilidad de la potencia, pues sólo porque hay acto puede pensarse en algo que lo posibilitó. La potencia precede efectivamente al acto, pues el ser para-sí mismo la presupone y surge en ella, pero, como la potencia sólo es ella misma en la medida en que algo se diferencie de ella (en cuanto sea determinada *como* potencia en oposición al acto) y como ese otro algo no depende de ella misma, la potencia sólo existe como tal en la medida en que el acto tenga lugar y sólo luego de que ese acto tenga lugar. En otras palabras: si bien la potencia es el antecedente del acto, ese antecedente sólo se puede conocer a posteriori, pues sólo después de que él ha ocurrido, es posible remontarse a aquello que lo posibilitó⁷¹. En esa medida puede decirse que las condiciones de posibilidad sólo se conocen a posteriori. Ellas siempre están en el pasado. Sólo cuando algo ha llegado a ser posible puede preguntarse por su fundamento. No se trata entonces de que haya una potencia, cognoscible por sí misma, que luego se efectúa, pues, mientras no haya efecto, no puede hablarse de su existencia – sólo cuando *se* ha dado en ella su salir-de-sí se muestra como tal. De la posibilidad, como Aristóteles sugiere, sólo se puede saber si ya ha ocurrido algo y porque ha ocurrido⁷². O, en código kantiano: de la substancia sólo se sabe a través de la acción⁷³. De lo que ha sido antes, esto es, de la potencia puramente indeterminada, no se puede saber sino a través de lo que ha resultado de ella: de lo actual. Como el acto no es sin embargo ni un efecto ni una consecuencia lógica de la potencia, remontarse a la potencia no es en ningún caso hallar una causa o un axioma. El uso que hace Schelling del principio de razón suficiente no hay que entenderlo ni en términos causales ni en términos lógicos. Decir “nada de lo que existe es sin fundamento” significa más bien decir: “nada que ha llegado a existir

71 *Vide.* Buchheim, T., *Ibid.*, pp. 41-47.

72 Met. IX, 8. 1051^a 29

73 Si bien la substancia es para Kant una de las categorías del entendimiento, esto es, un concepto y si bien en el marco de las analogías ella es pensada como un concepto ligado al tiempo en la forma de la permanencia, sigue siendo un problema cómo explicarse un concepto que en principio no implica ninguna relación y que, en esa misma medida, se sustrae al conocimiento por predicados - el único que Kant reconoce explícitamente. De ahí que en las analogías Kant deba entonces buscar un “criterio empírico” de la substancia tal como si ella por sí misma no pudiera dar cuenta por sí misma de su presencia empírica. Lo permanente o substancial termina así dependiendo de la categoría de causalidad, en la forma de sucesión, pues sólo a partir de la acción en la cual se pasa de una determinación a otra se sabe propiamente de lo substancial (B250; A205). Que Kant considere a la substancia como una categoría de relación no altera la situación, pues, aun cuando ella sea pensada en su relación con los accidentes o determinaciones, esa relación no es cognoscible sin mediación de la causalidad y del cambio de determinaciones. Esa relación de la substancia consigo misma es por sí misma incognoscible. De ahí que Kant afirme respecto a la categoría de substancia: “De ahí que esta categoría se halle bajo el título de las relaciones más como condición de estas que como conteniendo ella misma una relación” (B230; A187).

podría haber sido lo que es si no hubiera un substrato del cual se ha desprendido libremente”. Remontarse a la potencia equivale por tanto a *descubrir* el substrato desde el cual emergió una cierta actividad. Como este último, según lo dicho, siempre es algo más que el acto, en cuanto el substrato nunca puede ser completamente expresado por su manifestación en el pensar, el proceso de buscar el fundamento nunca da exactamente con un principio que conduzca unívoca y necesariamente al acto, sino a una fuente de posibles determinaciones. La primacía del acto sobre la potencia no implica por tanto que sólo es posible lo que ya existe y que nada que no haya ya ocurrido pueda ser considerado como posible⁷⁴, sino que, a pesar de la dependencia de la potencia respecto al acto, siempre hay más estados de cosas posibles que los que ya han tenido lugar, porque el substrato siempre excede la misma actualización que lo posibilita. En el pasado de las cosas, en tanto esencias o entidades singulares que se aprehenden a sí mismas, resta inevitablemente un fondo de estados de cosas que ellas pueden descubrir progresivamente en sí mismas y por sí mismas. El fundamento es ciertamente el fundamento de la existencia pero, a la vez, permanece como algo esencialmente inexistente y, en esa medida, pudiente. No hay fundamento sin existencia, esto es, no hay potencia sin acto, pero la potencia resguarda su potencialidad frente a cualquiera de sus manifestaciones.

De este modo puede decirse que la potencia depende en un doble sentido del acto – en tanto es pensada en el acto de autoaprehensión y en tanto sólo cuando él ocurre ella se muestra *como* lo inactual – pero sin que por ello lo posible se reduzca a lo efectivo. La dependencia inicial del acto respecto a la potencia no es suprimida por lo dicho sino es ahora localizada, luego de ese tránsito por la primacía del acto, en el puesto y las dimensiones que le corresponden. La potencia es lo siempre pensable que genera el acto pensar. Respecto a una teoría de la racionalidad esto significa lo siguiente: la razón, cuya forma ontologizada es Dios, se instituye espontáneamente a sí misma pero sobre una base que ella no ha puesto. Ni la reflexión absoluta ni las proposiciones se dan a causa de algo distinto del acto de reflexionar o del acto de juzgar, pero ambas presuponen un ser prejudicativo y prerreflexivo. Ya sea que se interprete esto como base para una teoría de la subjetividad basada en el “sentimiento de sí” (M. Frank)⁷⁵ o de la irreductibilidad de los nombres propios en relación a toda predicación (T. Buchheim) o del no-saber como base irreductible de todo conocimiento (W. Hogrebe)⁷⁶, el resultado común es señalar los límites de la

74 Una posición presente por ejemplo en el determinismo estoico.

75 Frank, Manfred. *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002.

76 Hogrebe, Wolfram, *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings „Die Weltalter“*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.

conciencia-reflexiva-de-sí y del lenguaje proposicional. El pensar, en la perspectiva de Schelling, conserva la espontaneidad que le habían atribuido Kant y Fichte, pero aparece ahora relativizado por condiciones que lo desbordan. Cada proposición o cada forma de intencionalidad pasa a ser vista como un evento, carente de necesidad, que surge desde un fondo preracional. Ese fondo no es algo a lo cual pueda accederse como tal sin mediación de la razón, pues, según lo dicho, sólo aparece una vez ella ha surgido, pero él no es originariamente su producto. Hacer la genealogía de la razón, a través de una ontoteología, no apunta a aniquilarla sino a describirla desde el horizonte de su inevitable finitud. Ella es ciertamente un todo en el cual están preconstituidos todos los momentos de lo-que-está-siendo. O bien el lado noético, noemático y el acto de referirse-a involucrados en toda representación, o bien el sujeto, el predicado y el acto de sintetizarlos involucrados en todo acto de juzgar. No obstante, más allá de esta tríada y de la actividad libre que la instituye originariamente y en cada caso (cada acto intencional o cada juicio es una réplica del acto originario) subyace necesariamente el ser, prerreflexivo y/o preproposicional, que trasciende las instanciaciones de las funciones posibles en su interior. Sólo sobre su base, sobre la base de un pasado del cual no logrará nunca desprenderse, es que la razón puede desplegar su actividad pero justamente debido a él hallará siempre un límite al ideal de la plena autoapropiación. Bajo esas condiciones el representar y el juzgar se ven envueltos en un proceso inagotable y, por tanto, se hace imposible allí la anulación de la temporalidad. Razonar no será sino la tarea inagotable en la cual el pensar enfrenta su más íntima opacidad.

Bibliografía

1. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. Gredos, Madrid, 1988.
2. BUCHHEIM, T. *Eins von Allem, Die Selbstbescheinung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.
3. CARVALHO, J. „Reflexion und Reflexibilität“. *Fichte-Studien*, N. 28. pp. 187-204.
4. DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik, Barcelona, 1993.
5. FICHTE, J.G. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1997.
6. FICHTE, J.G. *Sämmtliche Werke*. herausgegeben von I. H. Fichte, 8 Bände, Berlin, Veit und Comp., 1845-46.

7. FRANK, M. *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002.
8. FRANK, M. *Das unendliche Mangel an Sein, Schellings Hegelkritik und die Anfängen der Marxschen Dialektik*. Fink, München, 1992.
9. HOGREBE, W. *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings „Die Weltalter“*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.
10. JANKE, W. *Fichte: Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*. Walter de Gruyter. Berlin. 1970.
11. REINHOLD, K.L. *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. Hrg. Von Wolfgang Schrader, Meiner, Hamburg, 1978.
12. SCHELLING, F.W.J. *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchener Vorlesungen WS 1.832/33 und SS 1.833*. Torino, 1972, p. 222.
13. SCHELLING, F.W.J. *Philosophie der Offenbarung*. Suhrkamp, Frankfurt, 1993.
14. SCHELLING, F.W.J. *Sämtlichen Werken, hg. von K.F.A. Schelling, Stuttgart (Cotta) 1856-1861*
15. SCHELLING, F.W.J. *Weltalter Fragmente*. Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart - Bad Cannstatt, 2002.
16. SCHULZ, W. *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Pfullingen, 1955.

La transestética de Baudrillard: simulacro y arte en la época de simulación total

Trans-aesthetics of Baudrillard: Simulacrum and art in an Epoch of

Total Sham

Por: Irina Vaskes Sanches

Investigación estética postmoderna
Departamento de Artes Visuales y Estética
Facultad de Artes Integradas
Universidad del Valle
Cali, Colombia
irinavs@univalle.edu.co

Resumen: *El presente trabajo está dedicado al concepto de simulacro de Jean Baudrillard. Al definirlo como exterminio fundamental de la ilusión, el autor proclama la desilusión total que tiende a desaparecer la realidad y destruir su representación referencial y significativa. Con la simulación total, el arte y la estética entran en su etapa transestética cuando ellos mismos pierden su propio fin y especificidad. Desde el enfoque en el aspecto estético-artístico del simulacro, se presentan varios modelos de la simulación artística y se analizan las consecuencias que ellos producen en el arte, cuyo estado Baudrillard define como el complot del arte.*

Palabras clave: *simulacro, ilusión, desilusión, hiperrealidad, transestética, arte.*

Abstract: *This article describes simulacrum, a principal notion of Jean Baudrillard. Defining present simulacrum as the most fundamental extermination of illusion, the author claims the total disillusion that tends to disappear reality and to destroy referential and significant representation. With total simulation, Art and Aesthetics go through the transaesthetic period when exceeding themselves they have been losing their own purpose and specificity. From aesthetic and artistic approach to simulacrum, various models of artistic simulation are presented, and their consequences for art are analyzed, which present state is considered by Baudrillard as conspiracy of the art.*

Key words: *simulacrum, illusion, disillusion, hypereality, transaesthetics, Art.*

Esto es la historia de un crimen, del asesinato de la realidad. Y del exterminio de una ilusión...
Lo real no desaparece en la ilusión, es la ilusión la que desaparece en la realidad integral.
J. Baudrillard. El crimen perfecto.

Es bien conocido que las transformaciones transcurridas en la sociedad actual frecuentemente ponen en cuestión la modernidad y sus imperativos categóricos, lo

que determina la necesidad de elaborar los nuevos conceptos para describir la esencia de “nuestra contemporaneidad” que a menudo no tiene análogos históricos en lo que antes llamaban arte, estética y cultura. El objetivo del presente artículo consiste en contribuir al debate estético, abordando el concepto de simulacro -la noción principal del pensador francés Jean Baudrillard (1929-2007) –como categoría que puede proporcionar una herramienta adicional para analizar y comprender la estética y el arte en la época la que nuestro autor determina como simulación total.

No fue Baudrillard quien “inventó” este concepto. En la tradición francesa el simulacro entró en el uso gracias a los textos de G. Bataille y P. Klossowski; también G. Deleuze emprendió el análisis del antiguo “*simulacrum*”- la palabra con que Lucrecio tradujo el “*eicon*” de Epicuro – y lo convirtió en la base de su crítica de la filosofía de Platón.

Sin embargo, hoy en día el simulacro firmemente se asocia con el nombre de Baudrillard. Este concepto ya se menciona en su primer libro *El sistema de los objetos* (1968); en el otro libro, *El intercambio simbólico y la muerte* (1976), donde el autor enuncia el advenimiento del principio de simulación frente al principio de realidad, el simulacro si bien no logró una definición rigurosa, si alcanzó su propia estructura y un lugar entre otros conceptos. En los textos posteriores el autor nunca lo abandonará, pues cualquier lectura está hecha desde la perspectiva del principio de simulación.

Esta afirmación no contradice a lo que *de facto* se observa en *Contraseñas*¹, donde el autor, en forma de glosario ampliado, hace una especie de “balance intermedio” de su obra, presentando sus conceptos claves como el *objeto*, la *seducción*, lo *obsceno*, lo *virtual*, la *aleatoriedad*, el *crimen perfecto*, etc., y donde el simulacro no aparece. Esta situación es explicable por que, a nuestra manera de ver, en el fondo, todos los conceptos mencionados son derivados del simulacro; el último los implica a todos.

Definir este concepto no es una tarea fácil. Por un lado, el estilo de Baudrillard, que es del empaque superficial y propagandístico, podemos decir “pop-filosófico”, le asegura el acercamiento más orgánico al arte postmoderno. Por el otro, exactamente ese mismo estilo fragmentario, ensayístico y metafórico propio de Baudrillard, distrae al lector. Su teoría, principalmente no-sistemática, no tiene una perspectiva rigurosa y consistente, se adapta a las hipótesis más fantásticas y, en este sentido, es una circunstancia agravante desde el punto de vista conceptual lo que dificulta y “oscurece” sus argumentaciones, abriendo, frecuentemente, espacio

1 Baudrillard, J. *Contraseñas*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2000.

a “una contradicción lógica obvia”. El mismo autor confiesa que sus suposiciones no están dirigidas por ese “piadoso deseo de una era perpetuada por las Luces” de encontrar la verdad, cuya lógica actualmente le parece averiada. Su obra es una renuncia a cualquier axiomática, mas bien es un “juego axiomático” a la manera de Pascal: ¿que perdimos y que adquirimos si la realidad y el sujeto no existen y están reemplazados por los simulacros? Baudrillard no convence, no acude a los argumentos sino *seduce*; su estilo no es probatorio sino aforístico, donde el aforismo es el instrumento perfecto de la seducción. “¿De que sirve la teoría? Si el mundo apenas es conciliable con el concepto de realidad que se le impone, está claro que la teoría no esta ahí para reconciliarle, está allí, al contrario, *para seducirle*... Y, en verdad, ella misma paga las consecuencias con una profética autodestrucción”².

En 1999 apareció el libro *El intercambio imposible* – las reflexiones de Baudrillard sobre la imposibilidad de la representación – en que el filósofo una vez más manifiesta que el cambio entre el pensamiento y el mundo, la teoría y la realidad, el sujeto y el objeto es imposible. Como consecuencia, la filosofía es precisamente este “intercambio imposible” donde el conocimiento ya no es lógicamente posible, porque sus principios y postulados no pueden funcionar.

Con estas previas observaciones sobre la radicalidad de la teoría baudrilliana que simultáneamente es de transparencia absoluta y extremadamente compleja, pues, “no reivindique un pensamiento definitivo, con pretensiones edificantes”³, pasamos al análisis de su principal noción – el simulacro que, según su lógica, no puede ser definitivo ni conclusivo. En la primera parte del artículo analizamos el significado general que le otorga nuestro autor al este concepto y en la segunda, enfocamos su aspecto estético, o mejor transestético, presentando varios modelos de la simulación artística (*ready-made*, “iconoclastia contemporánea” de A. Warhol, *kitsch*) y mostrando las consecuencias que este fenómeno produce en el arte, provocando su estado actual que Baudrillard llama el “complot” del arte.

1. Concepto de simulacro

En el contexto del pensamiento de Baudrillard el simulacro perdió la aceptación que tradicionalmente lo relacionaba con la teoría de la mimesis, que buscaba en la *imitación* de la Naturaleza el supuesto sentido de su fundamento: “simulacro es una imagen a semejanza de una cosa”.

2 Baudrillard, J. *El otro por sí mismo*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1988, pp. 81-82.

3 Baudrillard, J. *Contraseñas*, *Op. cit.* pp.9-10

El simulacro de Baudrillard ya no constituye el resultado de la imitación de la realidad, sino lo contrario: su nueva interpretación manifiesta el fin de la imitación y la aniquilación de cualquier referencia. Tal es el sentido de nuestro concepto que constituye el “tercer orden de simulacro”, muy distinto de los modelos anteriores de representación de realidad que utilizaban otras formas de similitud. En *El intercambio simbólico y la muerte*⁴ el autor habla sobre tres órdenes de simulacros, que se fueron reemplazando uno a otro en la cultura europea desde la época del Renacimiento cuando el orden feudal fue cambiado por el orden burgués:

I. La *falsificación* es el esquema dominante de la época “clásica”, o sea, desde el Renacimiento hasta la revolución industrial. “Es pues en el Renacimiento cuando lo falso nace con lo natural”⁵, con la *imitación* de la naturaleza. El simulacro de primer orden, de la era de la falsificación, del doble, del espejo, del juego de máscaras y de apariencias, no suprime jamás la diferencia; supone la porfía siempre sensible del simulacro y lo real. Ese tipo de simulacro como la “copia” renacentista garantizaba la verdad de original (“verdad sobre verdad”).

II. La *producción* es el esquema dominante de la era industrial donde el orden de la falsificación ha sido tomado por el de la producción serial, liberado de cualquier analogía con lo real (el simulacro de segundo orden). Se acabó el teatro barroco, comienza la mecánica humana. En la “serie” de la industrialización los objetos producidos en masa no se referían a un original o un referente sino que generaban sentido el uno en relación con el otro, según la referencia a una lógica de mercancía, por eso mismo desafiando el orden natural de la representación y del sentido.

III. La *simulación* es el esquema dominante de la fase actual. Aquí estamos en los simulacros de tercer orden, ya no hay falsificación de original como en el primer orden, pero tampoco se encuentra la serie pura como en el segundo: sólo la afiliación al modelo da sentido, y nada procede ya según su fin, sino del “significante de referencia” que es la única verosimilitud. En este nivel de la simulación la *reproducción indefnida de los modelos* pone fin al mito de origen y a todos los valores referenciales, se acaba la representación: no más real ni referencia a que contrarlo; el simulacro “ya no es del orden de lo real, sino de lo hiperreal”⁶. Es

4 Baudrillard, J. *El intercambio simbólico y la muerte*. Monte Avila Editores Latinoamericana, Caracas, 1992.

5 *Ibid.*, p.60.

6 *Ibid.*, p. 7. El término de la hiperrealidad fue enunciado por nuestro autor para definir la época actual como era de simulación. Fue tomado por él de la tendencia pictórica norteamericana de los años setenta denominada *hiperrealismo* y cuyos orígenes debemos buscar en *pop-art* de la década de los sesenta.

cierto que esa tendencia fue inaugurada por el realismo; el último, sin embargo, nunca redoblaba lo que dijo con un efecto de realidad; la representación clásica basada en “las viejas ilusiones de perspectiva y de profundidad (espaciales y psicológicas)” no es equivalencia, es transcripción, interpretación y comentario. En este sentido, “lo hiperreal representa una fase mucho más avanzada, en la medida en que incluso esta contradicción de lo real y lo imaginario queda en él borrada. La irrealidad no es en él la del sueño o del fantasma..., es la de *alucinante semejanza de lo real consigo mismo*”⁷. Si la propia definición de lo real es “aquello de lo cual es posible dar una reproducción equivalente”, lo hiperreal “es no solamente lo que puede ser reproducido, sino *lo que está siempre reproducido*”⁸, y, podemos decir, preferentemente a partir de otro medio reproductivo – publicidad, foto, etc. – de médium en médium lo real se volatiliza y se hunde en lo hiperreal – triunfo de los simulacros.

Como resumen de esta genealogía de los simulacros podemos presentar el siguiente cuadro:

Época	Orden de la representación	
1. Clásica	Falsificación	simulacro como imitación
2. Industrial	Producción	simulacro como producción en serie
3. Postindustrial (posmoderna)	Simulación	simulacro como reproducción del modelo (hiperrealidad)

Así, aparece la simulación como un tercer estadio, desde la mimesis clásica que distorsionaba la realidad a la producción que la duplicaba o parodiaba hasta la simulación (re-duplicación), sinónimo de implosión e hiperrealidad.

En resumidas cuentas, el simulacro es, por un lado, “no-realidad”, el “exterminio de realidad”⁹, una forma vacía. Por otro, Baudrillard lo identifica con la hiperrealidad, la “más real que lo real”¹⁰, la “realidad de alta definición”¹¹, perfecta, absoluta y pura. ¿Cómo equiparar esas definiciones adversas y, desde el primer punto de vista, incompatibles: simulacro como “no-realidad” y como la “proliferación de demasiada realidad”? ¿Cómo comprender la siguiente afirmación

7 Baudrillard, J. El intercambio simbólico y la muerte, *Op. cit.* p.85.

8 *Ibid.*, pp.86-87.

9 Baudrillard, J. *La ilusión vital*. Siglo veintiuno de España Editores, Madrid, 2000, p.53.

10 *Ibid.*, p.39.

11 Baudrillard, J. *El crimen perfecto*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1996, p.47.

de Baudrillard que si en el simulacro “lo real está desapareciendo, no es debido a su ausencia; es más, hay demasiada realidad. Y es este exceso de realidad lo que pone fin a la realidad”¹².

Para aclarar este punto es indispensable articular el concepto de simulacro con el *problema de la representación*, más exactamente, con *la crisis de la representación* que es uno de los grandes temas de la posmodernidad. Baudrillard elabora una visión de la realidad contemporánea como simulación total que tiende a subvertir la representación, a destruir toda su lógica referencial y significativa, haciendo desaparecer la realidad y enmascarar al mismo tiempo su desaparición; donde la cuestión de lo real, del referente, del sujeto y el objeto ya no se puede presentar.

La representación, como la establece el proyecto moderno, dominada por la filosofía de la subjetividad, obligatoriamente implicaba una dialéctica reconciliadora entre sujeto y objeto, donde el sujeto poseedor de la razón, que le procuraba el conocimiento y la verdad, poseedor del lenguaje que lo hacía posible, poniéndole frente sí la realidad, su verdad objetiva, la construye a su imagen y semejanza, la somete y la domina por medio de la razón hasta tal punto que sólo aquello que es representado es tomado como existente. Así, el sujeto, garante de la existencia de la realidad, y la razón, creadora de efectos de verdad, articulaban el orden de representación que enunciaba la modernidad.

La revisión de ese modo de pensar la representación, de su principio de realidad, de conocimiento y de verdad, se comienza con la *sospecha nietzscheana*: sospecha, precisamente, del pensamiento ilustrado y, ante todo, de su categoría central: el sujeto. En su obra *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, dedicada a la cuestión del lenguaje, Nietzsche suspende el dualismo del pensamiento occidental (*mundo inteligible* = razón, verdad, bien/ *mundo sensible* = instintos, pasiones, vida) como fundador del clásico orden de la representación y creador de los “viejos valores” absolutos. Frente a ellos proclama que el mundo del conocimiento y/o de las representaciones humanas no son más que ficciones lingüísticas. “Todo este mundo que a nosotros nos afecta y en el cual tienen sus raíces nuestras necesidades... lo hemos “creado” nosotros, “los hombres”, y lo hemos “olvidado” hasta el punto de imaginar luego un creador de todo esto”¹³. Por ello mismo – dirá Nietzsche - “*las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son*”¹⁴; “*Lo*

12 Baudrillard, J. La ilusión vital, *Op. cit.* p.57.

13 Nietzsche, F. *Aforismos y otros ensayos filosóficos*. Editorial Andrómeda, Buenos Aires, 1977, pp. 164-165.

14 *Ibid.*

que tiene únicamente el derecho llamarse realidad es precisamente esta realidad ilusoria, todo es apariencia, y la apariencia suele transformarse en ilusión”¹⁵.

Esa idea de Nietzsche –lo que tiene únicamente el derecho de llamarse realidad es precisamente la realidad ilusoria - forma la base de la hipótesis de Baudrillard: el mundo tal cual no es absolutamente el mundo “real”, porque “*lo real sólo es el hijo natural de la desilusión*”¹⁶ y “*la simulación es exactamente esta gigantesca empresa de desilusión* – literalmente: de ejecución de la ilusión del mundo a favor de un mundo absolutamente real. Por consiguiente, lo que se opone a la simulación no es lo real..., sino la ilusión”¹⁷. Con esas afirmaciones de nuestro autor llegamos al punto crucial en la determinación del *simulacro como exterminación más fundamental de lo real (de la ilusión), como no-realidad, o sea, la desilusión total* : “final de la ilusión salvaje del pensamiento, de la actuación, de la pasión, final de la ilusión del mundo..., de lo verdadero y de lo falso...: todo eso queda volatilizado en la telerrealidad, en el tiempo real, en las tecnologías sofisticadas que nos inician en los modelos, en lo virtual, en lo contrario de la ilusión – en la desilusión total”¹⁸.

Para proseguir, debemos aclarar el concepto de ilusión como aparece en el contexto de Baudrillard: “Mientras una ilusión no es reconocida como un error, su valor es exactamente equivalente al de una realidad. Pero una vez reconocida la ilusión como tal, deja de serlo. Es, pues, el concepto de ilusión”¹⁹. De esta manera, en contra de la ilusión metafísica y subjetiva, la del sujeto que se equivoca con la realidad, que confunde lo irreal con lo real, la ilusión como decepción y falacia, el autor plantea *la ilusión objetiva* del mundo, *la ilusión radical*, la principal imposibilidad de una presencia real de objetos o seres. Esta ilusión más elevada – no reducible e indestructible – *la ilusión vital* no se combate con la verdad, porque la ilusión objetiva es la imposibilidad de una verdad objetiva, dado que el sujeto y el objeto ya no son distintos. O sea, Baudrillard, en su definición de la ilusión, va más allá de Nietzsche, pretendiendo establecerla como una forma inmanente a los fenómenos del mundo. Según él, la ilusión objetiva es el hecho físico de que en ese universo no hay cosas que coexisten en tiempo real, el mismo tiempo “real” no existe: “El mundo tal como es, es inmanente, es ilusión, es decir es apariencia pura. Una de las realidades... son precisamente las estrellas. Nunca tenemos su

15 Nietzsche citado por: Puig Peñalosa, X. *La crisis de la representación en la era postmoderna. El caso de Jean Baudrillard*. Ediciones Abya-Yala, 2000, Quito, p. 31 (cursiva agregada).

16 Baudrillard, J. *El crimen perfecto*, *Óp. cit.* p. 25.

17 *Ibid.*, p. 30.

18 *Ibid.*, p. 52.

19 *Ibid.*, p. 76.

representación real pues, dada la velocidad de la luz, nos llega con cierto desfase, cierta distorsión: las estrellas siempre están ausentes en el momento en que nos las representamos. Esta es la ilusión radical del mundo y reside en el hecho de que las estrellas ya están apagadas cuando percibimos su luz. Esto es cierto también para los objetos más cercanos... Esto quiere decir que nunca somos contemporáneos, que siempre están ausentes... unos a otros. Eso es la ilusión del mundo y es algo muy bueno... Si todo el mundo estuviese sincronizado, es decir, si fuese instantáneamente simultáneo, sería la muerte. Y de todas maneras, ello es imposible²⁰.

Esta apreciación es especialmente importante para el mundo actual, en cuyo contexto de las tecnologías digitales e informáticas cada vez más sofisticadas, la relación entre verdad y ficción es mucho más compleja. La enunciación del principio de simulación (desilusión y, por eso, no-realidad) frente al principio de realidad (ilusión) es para el pensador francés consecuencia de la expansión de la esfera tecno-electrónica-digital, a merced de la cual prácticamente ningún ámbito de la representación ha podido sustraerse a sus efectos. Esta tecnología, exterminadora del secreto y de las apariencias, nos proporciona la profusión de imágenes de alta definición donde la realidad imaginaria e ilusoria se pierde: “Basta con pensar en la Opera de Pekín, donde con el simple movimiento de sus cuerpos, el anciano y la muchacha escenificaban la extensión del río... Allí la ilusión era total. ... Hoy, el escenario sería alimentado con toneladas de agua²¹”.

Otro ejemplo es del cine: en el curso de su progreso técnico, al pasar del cine mudo al parlante, al color, a la alta tecnicidad de los efectos especiales, en otras palabras, en la medida en que la técnica y la eficiencia cinematográficas evolucionan y dominan cada vez más, la ilusión se desvanece; en términos generales, el cine actual ya no la conoce - se entrega a un modo hipertécnico, hipersofisticado, hipervisible lo que provoca que el silencio y el secreto se van de la pantalla. Las películas cada vez de mayor realismo, más “rellenadas” aumentan la desilusión y pierden irreversiblemente la magia cinematográfica.

Hoy no vivimos en el imaginario del espejo, del desdoblamiento y de la escena, sino en la “pantalla total” (TV, vídeo, pantalla interactiva, multimedia, Internet, realidad virtual), que mediante la abolición de la distancia entre el escenario y la sala, entre los protagonistas y la acción, entre el sujeto y el objeto, entre lo real y su doble, que permitan la circulación del sentido, supone la definitiva quiebra de la ilusión representativa que había fundamentado y legitimado el orden de la

20 Baudrillard, J. *La ilusión y la desilusión estéticas*. Ed. Sala Mebdosza, Caracas, 1997, pp. 101-102.

21 Baudrillard, J. *El crimen perfecto*., *Óp. cit.* p. 48.

representación moderna. La última desaparece en el beneficio de pura inmediatez de la presencia: un locutor habla para su audiencia sin permitir nunca una respuesta y, de hecho, confirma el silencio de sus oyentes simulando respuestas diversas, ya sea por teléfono, por el público en el estudio, por el sistema de votación entre los espectadores y demás formas de “interacción” fingida. De tal manera, los medios de comunicación de masas producen incomunicación.

Miremos la misma situación desde otra perspectiva. Es cierto que hoy en día en todas partes triunfa el reportaje en directo, el flash, la foto-impacto, el documento-testimonio, etc.; se busca el “corazón del suceso”, el *in vivo*, el frente a frente, en otras palabras, el vértigo de una presencia total en el acontecimiento real. Con eso no dan cuenta de que la verdad de la cosa vista, televisada, grabada en la banda magnética, es precisamente lo que asegura que *yo no estaba allí*, es “el estar allí sin estar”, es un fantasma. El corazón de la realidad, la que nos dan los medios de comunicación, está precisamente *allí donde no ocurre nada*. Las imágenes y los mensajes que “consumimos” son signos tranquilizadores que constituyen nuestra tranquilidad asegurada por la distancia que nos separa del mundo real y, de esta manera, por la exclusión máxima de la realidad.

Ahora bien, la lectura de una pantalla es completamente diferente a la de su mirada. Ha cambiado todo el paradigma de la sensibilidad. Su tactilidad no tiene el sentido orgánico del tacto, significa simplemente la contigüidad epidérmica del ojo y de la imagen, el fin de la distancia en la mirada. Por no existir una distancia entre el espectador y la escena, la pantalla crea, de esta manera, una dimensión que ya no es exactamente humana. Ese efecto, producido por la segunda naturaleza tecnológica no era exactamente el descubrimiento del pensador francés. El principio de la reproducción en el seno mismo de la producción fue enunciado ya por W. Benjamin en su clásico trabajo *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, donde, por primera vez, la técnica se había tomado no como “fuerza productiva” (en el caso de máquinas tradicionales) sino reproductiva (en el caso de las nuevas tecnologías), demostrando que la reproducción absorbe el proceso de producción y cambia sus finalidades. Este proceso W. Benjamin lo demuestra en el terreno del arte, cine y fotografía, porque es allí donde se abren en el siglo XX nuevos territorios, sin tradición de productividad “clásica”, colocados de una vez bajo el signo de la reproducción. “La actuación del actor de cine es transmitida al público a través de todo un aparato técnico. Esto tiene dos consecuencias. Este montaje no está sujeto a respetar íntegramente la actuación. Bajo la dirección del camarógrafo, estos aparatos toman a lo largo del film *posición* respecto a dicha actuación. Estas tomas sucesivas de posición constituyen el material con el cual el *cutter* realizará el montaje definitivo... Así, la actuación del actor está sometida a

una serie de *tests* ópticos... Segunda consecuencia: el público (que no tiene contacto personal con el actor) se halla en la situación de un experto: no se identifica con el actor sino en cuanto se identifica con el montaje técnico. Adopta, por lo tanto, el mismo comportamiento que ese aparato: somete a *test*²². Bajo estas condiciones la contemplación se vuelve imposible porque las imágenes fragmentan la percepción en secuencias sucesivas, en estímulos a los cuales no hay más respuesta que la instantánea, mediante sí o no; o sea, tenemos reacción del público abreviada al máximo de tal manera que la película no permite que usted se interrogue sobre ella, es ella la que interroga a usted directamente.

Actualmente no sola la producción artística, sino también toda la producción material, entran en la esfera de los simulacros. La irrupción del esquema binario pregunta/respuesta desarticula todos los discursos, pone en corto-circuito a todo lo que fue dialéctica de un significante y un significado, de un representante y un representado. La lógica hiperreal del montaje que anula el proceso contradictorio de lo verdadero y lo falso, de lo real y lo imaginario, nos conduce directamente a la célebre fórmula de McLuhan: “*the medium is the message*”, constantemente citada por Baudrillard. McLuhan es verdadero profeta de esa coalescencia de la pantalla con cualquier contenido, que trae confusión entre el emisor y el receptor, el actor y el espectador y con ello el fin de toda comunicación e información posibles. La teoría de *the medium is the message* constituye la matriz de la desaparición de cualquier sentido: efectivamente es el medio, el modo mismo de montaje, del recorte, de la interpelación, de la demanda, lo que regula el proceso de significación y determina la más baja definición de su mensaje.

Benjamín y McLuhan, dice Baudrillard, vieron más claro que Marx, que el verdadero mensaje *estaba en la reproducción misma*. A partir de esa constatación de la reproductibilidad basada en la serie, Baudrillard declara la entrada definitiva en el tercer orden de los simulacros, es decir, en la actual era de la simulación.

Según nuestro autor el mundo sólo existe gracias a la ilusión que proviene de la imperfección radical, la que nos asegura la existencia del mundo accidental, criminal, violento, enfermo, en otras palabras – imperfecto (por eso, sólo nos puede ser dado como ilusión). Que si bien da fuerza a la existencia y a la felicidad, otorga todavía mayor fuerza al mal y a la desdicha. En el mundo natural de imperfección radical la misma perfección es imposible. El ser humano en concreto también es una imperfección, ya que la perfección pertenece al orden de lo inhumano. En el

22 Baudrillard, J. *El intercambio simbólico y la muerte*, *Op. cit.* p. 73.

mundo expurgado de las viejas “infecciones” e imperfecciones, en un mundo clínico “ideal”, se elimina lo “humano, demasiado humano” en nosotros: nuestros deseos, defectos, locuras, nuestro inconsciente e incluso nuestra sexualidad. Al excluir lo anterior estamos tratando de construir un mundo perfecto y totalmente positivo. A este universo espectral, sin problemas, sin conflictos y contradicciones, a esta pura y absoluta realidad es a la que Baudrillard llama el *crimen perfecto* (donde el crimen es la propia perfección), la realidad virtual, perfectamente homogeneizada y numerizada, que sustituye a la otra porque es perfecta, controlable y no contradictoria, es decir, porque está más “acabada”. Es esa realidad virtual de alta definición que sustituye a lo real y sobre lo que Baudrillard ha fundado el simulacro. Quiso examinar, aunque en forma breve, algunos de sus diversos aspectos:

- *La alta definición de la imagen (ready-made, reality shows, holograma, imagen tridimensional, virtual o hiperreal, etc.)*. Significa la más baja definición representativa y menos aún la ilusión estética que queda anonadada por la perfección técnica; se trata de la imagen indiferente, sin encanto, sin auténtico placer, sin posibilidad de contemplarla sino absorberla visualmente; es la imagen en cuyo horizonte lo real desaparece.
- *La alta definición del tiempo* (el tiempo real como la instantaneidad y la simultaneidad de un acontecimiento o de un discurso, su transcripción inmediata, el más presente que el presente). En realidad virtual la transparencia absoluta converge con la absoluta omnipresencia del acontecimiento que significa que la imaginación del tiempo, su duración y complejidad se hacen inútiles a partir de que todo proyecto es inmediatamente realizable. En el tiempo “directo”, “vivo”, ante la imposibilidad de que algo se acabe y, al mismo tiempo, ante la imposibilidad de ver más allá del presente, el retraso, la demora, el suspenso, tan esenciales para la idea, la palabra, la contemplación, se reducen en la interacción inmediata y se vuelven anoréxicos²³.
- *La alta fidelidad* (la alta definición de la música). Es una especie de desaparición de la música por exceso de los efectos especiales de ultrafidelidad, de los efectos estereofónicos y holofónicos; se refiere

23 Con el tiempo real que no tiene pasado, ni memoria, ni futuro, la historia llega a su fin, destruida por la instantaneidad y omnipresencia del acontecimiento. Este es el punto donde Baudrillard introduce *lo transhistórico* y *lo transpolítico*, es decir, las esferas donde la historia lineal y la idea del progreso propias de la modernidad ya son imposibles; y donde los acontecimientos no pueden ocurrir porque se producen y se emiten precisamente “en tiempo real”.

a la música reproducida digitalmente donde gracias a la tecnología se alcanza la perfección absoluta – clínica, estéril-, cuando ya no hay ruido alguno.

- *La alta definición del pensamiento* (la inteligencia artificial). Se trata de pensamiento “real”, es decir, finalmente realizado, plenamente materializado por la interacción de todas las virtualidades de análisis, de síntesis y de cálculo: la descomposición de las operaciones en sus elementos más simples, su siguiente digitalización para después sintetizarlas a partir de ciertos modelos. Como resultado, este tipo de pensamiento no contiene ni sombra de un artificio, de la ilusión, de la seducción, del juego, mucho más sutil, perverso y arbitrario, los últimos desaparecen en el interfaz con la máquina. Es que la máquina informática y cerebral²⁴, como codificación y clonación del pensamiento humano, no puede ser la dueña de las apariencias, sólo domina el cálculo que destruye cualquier ilusión mediante la falsificación del mundo en tiempo real. El hombre virtual, inmóvil delante de su ordenador, se vuelve no solamente un paralítico físico, sino también cerebral, porque allí, dice Baudrillard, el pensamiento ni siquiera puede plantearse.
- *La alta definición del lenguaje* (los lenguajes numéricos). En el ciberespacio lingüístico la ultrasimplificación de los idiomas digitales prevalece sobre la complejidad de los lenguajes naturales; con la codificación y descodificación binaria, propia de los lenguajes numéricos, se pierde la dimensión simbólica del texto o el discurso - el mismo intercambio simbólico se convierte en una función inútil-, se borra la magia misma del lenguaje natural, su multiplicidad, su belleza, aseguradas por su carácter singular, incomparable e irreducible. La tendencia actual consiste en que estamos condenados a la programación universal de la lengua, a la comunicación “democrática”, en la que se reconcilian todos los lenguajes, perjudicando cualquier sentido y/o el sentido común. “Con los lenguajes virtuales estamos a punto de inventar la anti-Babel, la lengua universal, la auténtica Babilonia” que se opone a la ilusión de la alteridad lingüística. “Menos mal que Dios intervino dispersando las lenguas y sembrando la confusión entre los hombres. Pues la dispersión de las lenguas sólo es un desastre desde el punto de vista del sentido y de la comunicación. Desde el punto de vista del

24 Es necesario aclarar que en relación con las máquinas tradicionales no existe esta ambigüedad producida por las máquinas nuevas (vídeo, televisor, computadora). El trabajador siempre era, en cierto modo, extraño a la máquina y por tanto alienado por ella. Pero las nuevas tecnologías, las pantallas interactivas, por ejemplo, no lo alienan en absoluto, sino forman con el hombre un circuito integrado.

lenguaje en sí, de la riqueza y de la singularidad del lenguaje, es una bendición del cielo – en contra de la secreta intención de Dios, que era castigar a los hombres, pero ¿Quién sabe?, tal vez era una astucia del Todopoderoso”²⁵.

Eso es un mundo virtual, de Alta definición, de perfección absoluta que totaliza lo real eliminando la ilusión y cualquier alternativa imaginaria, que, con exceso de realidad, la liquida; eso es el mundo del simulacro - de la desilusión total²⁶.

2. Transestética del simulacro

El simulacro de Baudrillard como concepto filosófico-ontológico es de carácter universal: actualmente lo aplican al análisis del efecto alucinatorio producido por la televisión, de los problemas de comunicación, de la esencia simulativa de la actualidad social, de los problemas éticos, de la política en su estado “imposible”, del “fin de historia”, de transeconómica, transcultura, de la influencia global de la red de Internet (la cual el mismo Baudrillard nunca utilizaba), etc. En otras palabras, el mundo occidental consumista entró en la época de la simulación total que abarca todas las esferas: epistémico-científica, ético-moral, político-social y, por supuesto, estético-artística, la que nos interesa especialmente en esta parte del presente artículo.

Ahora bien, hablando sobre la tradición platónica de la comprensión de la imagen como equivalencia a la realidad, Baudrillard destaca tres fases de su desarrollo bien equiparadas con los ordenes del simulacro examinados anteriormente:

Fase de simulación	Fase del desarrollo de la imagen
• Falsificación	Imagen imita la realidad
• Producción	Imagen disimula y deforma la realidad
• Simulación	Imagen no tiene ninguna relación con realidad

25 Baudrillard, J. *El crimen perfecto*, *Op. cit.* p. 124.

26 En este artículo no se mencionan las otras formas del simulacro citadas por el autor, como, por ejemplo, la alta definición del medio (la más baja definición del mensaje), la alta definición del cuerpo (el código genético y el genoma), la alta definición del otro (la más baja definición de la alteridad y el intercambio), la alta definición del sexo (la pornografía, más sexual que el sexo), etc., por cuanto consideramos que, de cierta manera, son ajenas a nuestra problemática enfocada en el simulacro como categoría estética.

Aplicando esta división a la imagen artística podemos destacar sus siguientes formas sucesivas:

- La imagen artística como reflejo de la realidad, como creadora de efectos de verdad: “verdad sobre verdad” (realismo);
- La imagen artística como la deformación de la realidad (cubismo, expresionismo);
- La imagen artística como la disimulación de la ausencia de la realidad (arte abstracto);
- La imagen artística como la resurrección paródica de la realidad: “mentira sobre verdad” (surrealismo y dadaísmo); y
- La imagen artística como la pérdida de cualquier relación con la realidad: “verdad sobre mentira” y es ya puro simulacro.

Es cierto que, *grosso modo*, todo el arte es un simulacro, pero el simulacro dramático, que tenía el poder de la ilusión. La simulación actual (del tercer orden), escindida del principio de ilusión, testifica el “grado cero del arte”, su *etapa transestética*²⁷, cuando el arte y la estética, rebasándose a sí mismos, pierden su propia especificidad. El análisis de esta etapa transestética, o sea “simulativa”, del arte y de la estética es el objetivo de este parte de artículo.

La ilusión es el eje sobre el que giran la estética y el arte. El arte está hecho para seguir siendo ilusión; no puede ser la realidad misma o su reflejo mecánico, sino más bien el espejo hiperbólico del mundo real: en su forma antropológica, el arte es antes que nada un *trompe-l'oeil*, un efecto engañoso. La representación pictórica que le quita una dimensión a los objetos reales, por eso mismo les proporciona la ilusión, el efecto mágico, el encanto de una fábula o del sueño. La fuerza del arte, según Baudrillard, está en la ausencia de la realidad, en el misterio, en el secreto y de ellos nace su poder.

Presentemos a manera de ejemplo el erotismo y la pornografía. Desde punto de vista estrictamente biológico, lo que en realidad existe en ambas modalidades debe ser el sexo físico. Sin embargo, entre la pornografía y el erotismo hay una diferencia sustancial: la pornografía es el sexo real, crudo, mientras el erotismo

27 Lo que he llamado “transestética” “quiere decir que la estética está ya realizada, generalizada y que por ello mismo, se rebasa a sí misma y pierde su propio fin” (Baudrillard, J. *La ilusión y la desilusión estéticas*, *Op. cit.* p. 58). Por eso, cuando Baudrillard habla del fin del arte, literalmente no se trata de eso, se trata de su forma transestética: cuando todo es estético, ya nada es bello ni feo, y el mismo arte desaparece debido a la estetización general.

evita toda esa evidencia del sexo: es apenas la seducción sexual; el sexo físico está prácticamente inalcanzable en erótica porque es imaginario. En el erotismo no hay sexo, salvo para una imaginación que lo desea, el sexo real sólo se anuncia en el fondo, en la perspectiva. La pornografía, al añadir una dimensión más a la imagen del sexo, le quita el deseo y descalifica toda la seducción erótica. La pornografía desvela el secreto que allá ya no existe, la erótica, como el arte mismo, promueve el sexo a la categoría del secreto.

La ilusión del arte que provenía de su facultad de oponerse a lo real inventando otra escena, actualmente, dice Baudrillard, es imposible porque las imágenes ya no pueden imaginar lo real, ni transfigurarlo, sino que han pasado a formar parte de las cosas, se han vuelto ellas mismas reales. La imagen se ha convertido en realidad virtual de transparencia y de visibilidad total. Como consecuencia, el dominio de la ilusión y de la ausencia se pierde; se ha vuelto imposible el mismo juicio estético y sin un juicio estético no hay estética ni arte: “el arte no muere de sus carencias, muere de exceso”²⁸.

Ya mencionamos diferentes ejemplos que nos sirven de modelo del simulacro. Entre ellos citamos, por ejemplo, los *reality shows*, los programas televisivos donde cualquiera puede venir a vivir en directo, en tiempo real en la pantalla de televisión. Son buena ilustración de cómo la vida misma, la más banal puede transformarse en la virtual. Sin embargo, aunque los *reality shows* pueden corresponder a una fase de la producción del arte, más bien forman parte del universo de la comunicación y la información. Por eso, cabe mencionar un ejemplo de simulacro, propio de la esfera artística como *ready-made*, el objeto real, sin ilusión, sin aura, que se sitúa más allá de la estética y por eso mismo, propio de su fase transestética.

El *ready-made* puede ser considerado como antepasado de los *reality shows*: de la misma manera como sacan la gente de su vida real para ponerle ante la pantalla, Duchamp igualmente sacó su famoso *Portabotellas* del mundo real y sin transcripción alguna, lo pasó “al otro lado de la pantalla”, en un campo que, como dice Baudrillard, todavía llamamos “el arte”, una hiperrealidad indefinible. En este *acting out* el artista al mismo tiempo pone fin al portabotellas como objeto real y al arte como acto creativo, produciendo de esta manera una ambigüedad definitiva entre lo real y el arte: “Duchamp extrema las dos formas: el portabotellas, que queda... sacado de su contexto, de su idea, de su función se vuelve más real que lo real; y el arte se vuelve más arte que el arte, se vuelve transestético – una especie de transestética de la banalidad, de la insignificancia, de la nulidad, en la que se despliega hoy, para mí, la forma pura e indiferente del arte”²⁹.

28 Baudrillard, J. *El paroxista indiferente. Conversaciones con Philippe Petit*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1998, p. 158.

29 Baudrillard, J. *La ilusión y la desilusión estéticas*, *Op. cit.* p. 80.

A partir de ese momento el arte, en lugar de inventar una escena de la ilusión, cada vez más se contenta con apropiarse de la realidad. El *ready-made* da paso a una estetización total cuando cualquier objeto (detrito, plancha, pala, etc.) puede convertirse en obra de arte; esta conversión inmediata conduce a una virtualidad generalizada, a hiperrealidad que pone fin a la ilusión estética. “El arte se ha realizado hoy en todas partes. Está en los museos, en las galerías, pero también en... la banalidad de todas las cosas hoy sacralizadas sin ninguna forma de proceso. La estatización del mundo es total³⁰... Nos quejamos de la comercialización del arte, de la mercantilización de los valores estéticos. Pero esto es una vieja historia. Hay que temer más la transcripción de todas las cosas en términos culturales, estéticos y signos museográficos... Esta es la amenaza más grave. Es el grado Xerox de la cultura”³¹ y, también, podemos decir, el grado cero del arte.

Con la proliferación de simulacros como objetos transestéticos, el arte se ha vuelto iconoclasta. No en el sentido que destruye las imágenes, como de la historia, sino que fabrica imágenes en las que no hay nada que ver, sin ningunas consecuencias estéticas. Como ejemplo de esta “iconoclastia contemporánea” Baudrillard nombra a Andy Warhol, otra muestra de simulacro incondicional. Es este artista quien inicialmente atrajo la atención de Baudrillard (Duchamp vino después) y con quien, según el autor, se produce la fractura antropológica en la historia del arte- el final del principio artístico.

Para Baudrillard, Warhol y Duchamp, aunque ambos son autores de simulacros, son artistas bastante diferentes. Es cierto que Duchamp, Dada o los surrealistas hicieron estallar la obra de arte, reconstruyendo la representación, pero ellos siguen formando parte de una vanguardia y proceden de una u otra manera de la utopía crítica. Ellos separan los objetos de su función, los elevan en su trivialidad subversiva, en una reminiscencia de la esencia perdida y de un orden de lo auténtico que se evoca a través de lo absurdo. Dentro de su asimiento del objeto puro, hay todavía una percepción poética. Hay un gesto revolucionario cuando Duchamp descubre el objeto y estetiza de golpe todo el campo de la realidad cotidiana. Su *ready-made* forma parte de la simulación moderna, de cierto modo dramática y heroica; es un momento original, pero sólo ocurre una vez.

Aquí es necesario aclarar que para Baudrillard la simulación no es en absoluto una esfera homogénea y uniforme. En un momento dado hay un principio de realidad

30 En la estatización de la realidad Baudrillard llegó hasta tal punto que presentó el derribamiento de las Torres “Gemelas” y las torturas de los prisioneros iraquíes en calidad de los objetos transestéticos por lo que ocasionó un gran choque entre sus lectores.

31 *Ibid.*, p. 11.

y en otro, un principio de simulación, que es un fenómeno distinto que choca con el primero. Hay en el arte una simulación auténtica y verdadera, pero que ocurre una sola vez, y hay una simulación inauténtica, falsa que ya no es original, sino forma una prótesis estética (es la simulación posmoderna, actual). Por ejemplo, cuando Warhol pinta las sopas Campbell en la década de los sesenta es, según nuestro autor, un brillo sorprendente de la simulación: de un solo golpe, el objeto-mercancía queda irónicamente sacralizado. Pero cuando las pinta en 1986, es decir, veinticinco años más tarde, ya no está en absoluto en el brillo sino en el estereotipo de la simulación. En el primer momento, él atacaba el concepto de originalidad de una manera original, pero en 1986, por el contrario, reproducía lo no original de una manera también no original, mejor dicho, vuelve a hacer exactamente lo mismo. Algo parecido sucedió con el arte abstracto, que fue una gran aventura de la modernidad artística en su fase inaugural, formando una historia triunfante de la pintura. Pero todas las múltiples formas de la abstracción posterior están más allá de esta peripecia revolucionaria.

Warhol, dice Baudrillard, ya no pertenece a la vanguardia ni a ninguna utopía. Con sus imágenes puras, indefinidamente reproducidas, repetidas y multiplicadas en serie, con la reapropiación lo que hace, él es quien mejor expresa la desaparición del arte como acto creativo. Con Picabia y con Duchamp, la máquina sigue siendo presente como mecanicidad surrealista, no como maquinabilidad. Warhol se identifica puramente con lo maquinal. Eso quiere decir que no usa la máquina para rehacer arte, como lo hacen muchos artistas cuando toman la imagen en bruto y rehacen con ella algo nuevo, explotando la técnica para crear ilusión; sino que Warhol emplea técnica para reproducir automáticamente los objetos ya fabricados, así sea una lata de sopa o el rostro de una estrella del cine, para entregar la ilusión pura de la técnica. Es eso lo que Baudrillard llama el esnobismo maquinal de A. Warhol.

Las semejantes imágenes, de la figuración absoluta, sin la menor transfiguración resultan de una transparencia total, sin imaginación y sentido, sin ningún tipo de emoción y sentimentalismo. Las llamamos frecuentemente banales, pero no son banales porque reflejan un mundo banal; sino por ser éstas de exactitud estupefaciente que ni siquiera produce el deseo de interpretarlas. En esas imágenes maquinables ya no existe un espacio crítico, el espacio con una presencia real del sujeto y el objeto: es una imagen sin objeto, o sea, indiferente respecto al mundo, a la cual le falta también la imaginación del sujeto: “cada una de las imágenes de Warhol es a la vez insignificante en sí y de un valor absoluto, el valor de una figura de la que se ha retirado todo deseo trascendente, dejando lugar únicamente a la inmanencia de la imagen. En este sentido es artificial. Warhol es el primero que

nos introduce en el fetichismo moderno, en el fetichismo transestético, el de una imagen sin cualidad, de una presencia sin deseo³².

En su libro *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras* Baudrillard nos presenta otro ejemplo de la estética de simulación - el *kitsch*³³ que tiene su fundamento en la cultura de masas de la sociedad de consumo y que se opone a la estética de la originalidad. Lo define como pseudoobjeto, es decir, como simulacro – el objeto ficticio al que falta la significación real. El *kitsch* nunca innova; reproduce los objetos, cambiando su tamaño natural, imitando los materiales originales, remedando las formas de las obras actuales y del pasado o combinándolas de manera disparada³⁴, en otras palabras, las repite sin haberlas vivido. El último momento es la esencia de todo lo *neo-* que festeja a la vez la desaparición de lo real y su resurrección caricaturesca³⁵. Este *remake*-reciclaje propio del *kitsch*, aunque en su vértigo de los modelos pretende ser irónico, no es más que el resultado de la desilusión estética de las cosas.

Después de esta especie de excursión por diferentes tipos de simulacros transestéticos, es bueno analizar las consecuencias que ellos producen en el arte, cuyo estado Baudrillard define como una gigantesca conspiración - el *complot del arte*³⁶.

Los siguientes efectos provocados por los simulacros son, según el autor, causantes de la “complicidad vergonzosa” del arte actual:

- La conceptualización del arte y la desaparición de la crítica del arte;
- La universalización o/y “democratización” de la creación y de los creadores;

32 Baudrillard, J. *El crimen perfecto*, *Óp. cit.* p. 106.

33 *Vide* Baudrillard, J. *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Plaza&Janés, Barcelona, 1974, pp. 158-160.

34 Eso es lo que hace el pintor estadounidense Russell Connor a quien lo menciona Arthur C. Danto en su libro *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*. Este artista recombina partes de conocidas obras maestras para hacer sus pinturas. Toma las mujeres de *Les demoiselles d'Avignon* de Picasso, y las sustituye por las de *El rapto de las hijas de Leucipo* de Rubens, dándole el ingenioso título de *El secuestro del arte moderno por los neoyorquinos*. “El resultado es una obra maestra posmoderna... que muestra exitosamente una de las formas en que se puede pintar... en el momento posthistórico” (Danto, A. *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*. Editorial Paidós, Barcelona, 1999, p. 215).

35 “Como decía Marx, refiriéndose a Napoleón III: ocurre que los acontecimientos se producen dos veces en la Historia. La primera vez tienen un alcance histórico real; la segunda, no son más que un recuerdo caricaturesco” (Baudrillard, J. *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*, *Op. cit.* p. 145).

36 Baudrillard, J. *La ilusión y la desilusión estéticas*, *Op. cit.* p. 36.

- la interacción que se establece entre el artista y el público (la obra y el espectador), cuyo resultado es la desaparición del sistema de percepción que tradicionalmente especificaba el arte.

Ya se expresó que la muerte del arte se remonta al *ready-made* de M. Duchamp, ejemplo por excelencia de transestética de la banalidad y de la insignificancia. Para decir qué es el *ready-made*, es habitual repetir la fórmula que empleó André Bretón en 1934: es el objeto manufacturado, modificado o no, *promovido a la dignidad de objeto de arte por la sola decisión arbitraria del artista*; de lo que se deduce que el valor estético-artístico de esos objetos es puro acto mental. De esta manera, el arte se libera de la ilusión propiamente estética: “ya no creemos en el arte, sólo creemos en la idea del arte, la cual obviamente no es en absoluto estética”³⁷. El arte se vuelve conceptual, porque fetichiza en la obra el concepto, y abstracto, debido a que está atravesado más por la idea que por la imaginación de las formas (la abstracción en este caso no es lo opuesto a figuración).

Puesto que el arte se ha convertido en idea, la crítica del arte, en cierta medida, se ha visto “vampirizada” por el propio arte o, podemos decir, el arte ha absorbido la crítica. Tal como la ejercería Baudelaire, la posición crítica ya no existe; no porque ella perdió su sentido o porque ya no hay buena crítica como lo había antes, sino porque hoy todo el arte se ha vuelto crítico y comentarista; porque las obras de arte se han cercenado de su significación que tienen unas respecto a otras. “Cada vez más... en cualquier *performance*, cualquiera instalación, cualquiera obra, hay un comentario, hay discurso. Además, se va a buscar a filósofos e intelectuales para que comenten sobre todo eso... Precisamente porque (el arte) no cree ya en su propia pulsión estética, ... y porque ya no está seguro de su finalidad, necesita asegurarse un lenguaje externo, y para esto viene a socorrerlo una especie de literatura artística, estética que se produce incesantemente. Pero esto es un comentario y ya no una verdadera crítica porque no hay la distancia necesaria para el juicio”³⁸, a lo que podemos añadir, que no hay el mismo juicio estético porque el arte ya no pertenece al orden de la aventura estética. Así, el arte y la crítica tienen el mismo destino: ambos desaparecen en su especificidad.

De otro lado, en la actualidad, dice Baudrillard, ha surgido la idea de que existe una creatividad natural del hombre³⁹, solamente basta resucitarla. Cualquier

37 *Ibid.*, p. 27.

38 *Ibid.*, pp. 64-65.

39 “El arte ha perdido la noción de que es un artificio, se ha asimilado... a la idea rousseaniana de un fundamento natural del hombre” (Baudrillard, Jean. *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*, *Op. cit.* pp. 163-164).

persona puede meterse en la creación y la tesis de M. Duchamp y de J. Beuys de que “todo el mundo es un artista” e igualitarismo generalizado de Warhol confirman eso. Del mismo modo, en una perspectiva igualitaria y “democrática” cualquier objeto puede tener derecho a llamarse obra de arte y figurar en un museo. Esa extensión de la democracia y de su principio igualitario al universo artístico no es solamente grotesca sino además tiene consecuencias nefastas: cuando Duchamp y Warhol, universalizando el proceso de creación, transforman las cosas banales en obras artísticas, automáticamente se convierten en los instigadores de la liquidación del arte, diciendo por eso mismo que no hay más creación ni creadores.

La “democratización” y la universalización del arte afecta peligrosamente su relación con el espectador cada vez más y más decepcionado: “En la estatización general, - dice Baudrillard, - hay efectivamente un público. Pero ese público, ¿sigue siendo un público conocedor? ¿Tiene aún los elementos del juicio o elementos de placer? Lo dudo. Cuando uno va a esas grandes exposiciones en una galería o un museo, fuera del pequeño círculo de los iniciados, vemos circular la gente en una actitud que no es siquiera simplemente pasiva sino de absorción, una especie de metabolismo indiferente”⁴⁰. La verdadera relación dual cómplice y secreta entre la obra y el público es reemplazada por una coalescencia sin electricidad estética, sin admiración, sin la seducción que apasiona.

Ante esta desolación del espectador de no saber cómo tomar la obra, cómo reaccionar ante ella, pues, ya no le concierne, el objeto comienza a recurrir a una especie de irrisión y hasta, podría decirse, de admiración forzada, de chantaje. Parece decir a la gente: “si no me reconocen, si no son capaces de admirarme, es porque no entienden nada; no son suficientemente educados”. Entonces, el público, que tampoco es un tonto, entra en el juego, pero es un juego falso en el que no hay complicidad positiva y entusiasta, sino más bien negativa, debido a que ni el objeto está seguro de ser verdaderamente una obra de arte, ni quien lo mira está seguro de tomarlo por una obra de arte.

En esta situación, el artista, inseguro de sí mismo, comienza a buscar desesperadamente incluir al público en la realización de su obra, dejándola abierta para su participación. A partir de ahora el espectador-creador puede, por ejemplo, cambiar la instalación o hacer su auto- *performance*. Una de las últimas “estrategias” de los museos del arte consiste en aspiración de atraer la gente ya no *ante* la pintura, o sea contemplar las cosas a distancia y tomar su distancia

40 Baudrillard, J. *La ilusión y la desilusión estéticas*, *Op. cit.* p. 66.

gracias a la representación, sino ponerla *dentro* de la pintura, meter al espectador audiovisualmente en la realidad virtual de tal o cual cuadro. De esta manera, el actual espectador-participante puede entrar en el cuadro, vivirlo en tiempo real, respirar su ambiente y hasta cambiar la escena. Esta actitud, lo que se llama hoy en día la *interactividad*, es el asunto de vida o muerte para instituciones culturales: cuando la pasividad del público, su indiferencia ya no da más dividendos, entonces hay que acudir a la estrategia interactiva para conseguir a todo precio una respuesta. Con esta activa postura se acaba el viejo estatus “kantiano” de ante del espectador contemplativo y pasivo.

La semejante “cooperación” del público, su intervención en el acto creativo, actualmente muy común, decepciona, por no decir otra cosa, a Baudrillard: “Sí, es una participación, pero es una falsa complicidad, imitada mediante la simulación y que imita la que debería ser (lo que fue sin duda) una forma de seducción⁴¹ ... Debería ser una creación colectiva, pero dista mucho de serlo: simplemente se juega a esa colectividad”⁴², la simula.

3. Conclusiones

Como conclusión, podemos decir que el simulacro de Baudrillard no tiene *happy end*. El mismo autor pone en duda sus perspectivas: la epidemia de simulación trae la catástrofe tanto para el arte que se disolvió en la “transestética de banalidad” – la estatización total de la cotidianidad, como para la estética que en otro tiempo fue la teoría de la belleza y actualmente, rebasando a sí misma, perdió su propio fin y especificidad. En esta situación ¿Habrá todavía una ilusión estética? ¿Habrá lugar para una imagen, para el secreto de la seducción, de la magia; lugar para la percepción estética, lugar para una fuerza efectiva de la ilusión, para una verdadera estrategia de las formas y de las apariencias? – pregunta el autor. No responde a estas interrogaciones retóricas ni apunta a proporcionar salidas: “no tengo soluciones,... simplemente hago un diagnóstico”⁴³. Un diagnóstico grave, pues, anuncia, ni más ni menos, la desaparición de arte y la llegada de la etapa transestética - desilusión total.

No obstante, cuando se trata sobre un pensador tan extraordinario como Baudrillard, cualquier conclusión definitiva es poco probable. En efecto,

41 La seducción para Baudrillard es lo que, mucho más que el principio del placer, nos arrastra más allá del principio de realidad y del sentido; es el sinónimo de un máximo de intensidad y encanto.

42 *Ibid.*, 68.

43 *Ibid.*, 97.

inesperadamente resulta que el crimen perfecto - la destrucción de ilusión- es literalmente imposible e irrealizable, “es una hipótesis de radiante optimismo”⁴⁴. Otro “salvavidas” lo encontramos en la idea de “después de la orgía” en la que insiste Baudrillard en varios de sus textos: en plena orgía, un hombre murmura al oído de una mujer una frase secreta: “¿Qué haces *después* de la orgía?”. Con esa pregunta no sólo se demuestra que la orgía no es suficientemente interesante, sino que hay sitio para el optimismo: hay un después y el punto final aún no está puesto.

Bibliografía

1. BAUDRILLARD, J. *Contraseñas*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2000.
2. BAUDRILLARD, J. *El complot del arte. Ilusión y desilusión estéticas*. Amorrortu Editores, Madrid, 2006.
3. BAUDRILLARD, J. *El crimen perfecto*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1996.
4. BAUDRILLARD, J. *El intercambio simbólico y la muerte*. Monte Avila Editores Latinoamericana, Caracas, 1992.
5. BAUDRILLARD, J. *El otro por sí mismo*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1988.
6. BAUDRILLARD, J. *El paroxista indiferente. Conversaciones con Philippe Petit*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1998.
7. BAUDRILLARD, J. *El sistema de los objetos*. Siglo veintiuno editores, México, 1999.
8. BAUDRILLARD, J. “La precesión de los simulacros”, en: Brian, Wallis. (ed.). *Arte después de la modernidad. Nuevos planteamientos en torno a la representación*. Ediciones AKAL, Madrid, 2001, pp. 253-281.
9. BAUDRILLARD, J. *La ilusión y la desilusión estéticas*. Ed. Sala Mebdosza, Caracas, 1997.
10. BAUDRILLARD, J. *La ilusión vital*. Siglo veintiuno de España Editores, Madrid, 2000.

44 Baudrillard, J. *La ilusión vital*. Óp. cit. p. 69.

11. BAUDRILLARD, J. *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Plaza&Janes, Barcelona, 1974.
12. BAUDRILLARD, J. *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1991.
13. BENJAMÍN, W. “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en: Benjamín, W. *Discursos interrumpidos I*. Editorial Taurus, Madrid, 1982.
14. DANTO, A. *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*. Editorial Paidós, Barcelona, 1999.
15. NIETZSCHE, F. *Aforismos y otros ensayos filosóficos*. Editorial Andrómeda, Buenos Aires, 1977.
16. PUIG PEÑALOSA, X. *La crisis de la representación en la era postmoderna. El caso de Jean Baudrillard*. Ediciones Abya-Yala, Quito, 2000.

Voluntariedad, decisión y responsabilidad*

Voluntariness, Decision and Responsibility

Por: **Christof Rapp**

Institut für Philosophie

Humboldt-Universität zu Berlin

Berlin, Alemania

RappC@philosophie.hu-berlin.de

Traducción por: Juliana Acosta López de Mesa

Fecha de recepción: 2 de mayo de 2008

Fecha de aprobación: 16 de junio de 2008

Resumen: *Los conceptos de voluntariedad y decisión trabajados en la Ética Nicomaquea de Aristóteles permiten pensar bajo qué condiciones se atribuye la responsabilidad de una acción a una persona. Como primera condición para ello tal acción no se puede efectuar de una manera involuntaria (akô), donde se actúe por ignorancia o coacción. De esta forma se hace evidente que la responsabilidad recae sólo en un caso voluntario (hekôn), donde éste implica un decisión entre dos o más opciones. Así, en el presente texto se evalúa en qué consiste el concepto de decisión, siendo éste una deliberación que lleva a una determinación o juicio (Krisis), en donde solamente se delibera lo que se esté en poder de realizar. Por ello la decisión, que se da bajo una consideración voluntaria, fundamenta la acción y de esta manera ésta última se convierte en responsabilidad de la persona que decide.*

Palabras clave: voluntariedad, involuntariedad, decisión, acción, responsabilidad.

Abstract: *The concepts of voluntariness and decision which are dealt with in the "Nicomachean Ethics" of Aristotle are a source to consider under what conditions responsibility of a certain action can be attributed to a person. As a first condition for such attribution, the action cannot be made involuntarily (akô), because in such a case the person acts through ignorance or coercion. Thus it is evident that responsibility is appropriate only in the case of a voluntary action (hekôn), where a decision was made between two or more options. Therefore in this study there is a valuation and a determination of the concept of "decision", that is, a deliberation that leads to a determination or to a judgment (Krisis), in which only what is in one's power to realize is deliberated upon. So the decision, given under a voluntary consideration, bases action and action becomes a responsibility of the person that has chosen.*

Key words: voluntariness, involuntariness, decision, action, responsibility.

En el libro III de la *Ética nicomaquea*, Aristóteles se ocupa de lo voluntario (*hekôn*) y lo involuntario (*akôn*) así como de la decisión (*prohairesis*). La investigación de estos conceptos fundamentales debe continuar y completar el debate general a cerca de la virtud, tema del libro II: "porque alabanza y censura conciernen a lo voluntario", [...] "para quien estudia la virtud, podría ser requisito investigar lo voluntario y lo involuntario"¹. En efecto, ya es conocido en el libro II, que es a causa de la virtud o del vicio que llegamos a ser loados o reprobados²; las virtudes, se dice allí, son decisiones o en todo caso no suceden sin decisión. Desde este momento y en razón de estas relaciones entre la virtud y lo voluntario,

1 *Ética nicomaquea*, III 1, 1109 b 31 ss.

2 *Ética nicomaquea*, II 4, 1105 b 31 ss.

es seguramente falso decir que la diferencia entre “voluntario” e “involuntario” no juega ningún papel en la comprensión de la virtud hecha por “los antiguos”³ o que las virtudes, como las menciona Aristóteles, son innatas⁴.

Se puede leer la investigación de Aristóteles sobre lo voluntario como fundamento de una doctrina de la responsabilidad penal⁵. De hecho, la mayoría de los ejemplos de este capítulo son tomados también del derecho. De manera distinta, pero semejante a Platón, quien en el libro IX de las *Nomoi* introduce expresamente lo voluntario y lo involuntario como parte de una teoría del derecho, para Aristóteles se trata, en primer lugar, de la imputabilidad de las acciones en general, de la estructura de la decisión y de la relación entre decisión y virtud.

Las explicaciones sobre este tema se descomponen esencialmente en tres partes:

1. En los cap. III 1-3⁶ Aristóteles discute sobre lo voluntario y lo involuntario. Para ello investiga bajo qué condiciones podemos hacer a alguien responsable de una acción o cuáles razones reconocemos como excusas⁷.
2. En los cap. III 4-5 se desarrolla el concepto de decisión. La decisión pertenece, claro está, a lo voluntario, pero es algo más específico. Ésta exige que, con base en una deliberación, se le dé preferencia a una de por lo menos dos opciones de acción. De esta manera, el concepto de decisión debe explicar qué quiere decir que alguien sea considerado como origen de una acción.

3 Hume, D. An Enquiry Concerning the Principles of Morals, Appendix IV.

4 Schopenhauer, A. *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, en: *Sämtliche Werke (SW)*, Vol. 3. Ed. De Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1994, p.731 (Über die Grundlage der Moral).

5 Cf. Loening, R. *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, Jena, 1903 (Repr. Olms, Hildesheim, 1967).

6 Los capítulos tal y como aquí se presentan corresponden a la edición alemana de Franz Dirlmeier. A continuación estableceré dichos apartados conforme a la citación de Bekker.

Capítulo 1, III: 1109 b 30-1110 b 17

Capítulo 2, III: 1110 b 18-1111 a 21

Capítulo 3, III: 1111a 22-1111b 3

Capítulo 4, III: 1111b 4- 1112 a 17

Capítulo 5, III: 1112 a 18-1113 a 14

Capítulo 6, III: 1113 a 15-1113 b 2

Capítulo 7, III: 1113 b 3-1114 b 25. N. T.

7 Cf. 6.1

3. El cap. III 7 aplica la discusión de la imputabilidad de acciones a la virtud. Porque, según Aristóteles, nosotros solamente elegimos los medios, no los fines, ya que los fines son asunto de las virtudes⁸, Aristóteles se pregunta si tanto los fines como las virtudes pueden estar en nuestro poder o si, en este caso, se trata simplemente de que aceptamos algo ya dado previamente en la educación⁹.

6.1 Lo voluntario y lo involuntario (III 1 - 3)

Aristóteles se sirve de la observación como fundamento para su investigación acerca de la imputabilidad, con el fin de saber bajo qué tipo de circunstancias en general nos abstenemos de elogiar o censurar a alguien por una determinada forma de acción. Él investiga entonces las razones que estamos dispuestos a aceptar como disculpas. De este modo, dice, disculpamos una acción que ha sucedido involuntariamente y que parece ser involuntaria, la cual es producida o bien por coacción o bien por ignorancia.

Entonces se establecen claramente casos de acciones involuntarias si sobre el agente se ejerce coacción o violencia, si, más exactamente dicho, “el principio (*archê*) es externo y de tal manera que en él ni el agente ni el paciente contribuyen, como cuando el viento lo lleva a uno a cualquier lugar o cuando los hombres ejercen sobre nosotros su dominio”¹⁰. Aristóteles explica aquí las acciones como una especie de movimiento y, de esta manera, puede exponer como característica distintiva de las acciones forzadas el que la causa del movimiento sea externa a la persona afectada. En la medida en que se toma este criterio literalmente, la clase de acciones forzadas queda muy restringida. De aquí que la coacción pueda servir como excusa en situaciones tan anómalas como aquellas en las que alguien toma nuestra mano y con ella golpea a otra persona¹¹. Pero Aristóteles no se detiene por mucho tiempo en estos ejemplos claramente indiscutibles, sino que estudia una clase más compleja de casos: “pero lo que se hace por temor a grandes males o a causa de algo noble, como cuando un tirano ordena hacer algo vergonzoso y tiene a los padres y los hijos en su poder, en donde si realiza el acto son salvados, pero si no mueren, entonces se podrían tener dudas de si el acto es voluntario o involuntario.” De manera semejante se comporta quien para salvarse en una tempestad arroja los objetos de valor¹².

8 *Ética nicomaquea*, 1144 a 7 ss.

9 Cf. *Ética nicomaquea*, 6.3.

10 *Ibid.*, 1110 a 1- 4.

11 *Ibid.*, V 10, 1135 a 27.

12 *Ibid.*, 8 ss.

La clasificación de tales casos plantea el siguiente problema: Por una parte, alguien que, bajo semejantes circunstancias, comete una mala acción, no es señalado como un hombre malo. Por otra parte, tampoco es el caso que en semejantes situaciones el comportamiento de un hombre pueda ser eximido simplemente de ser juzgado moralmente. La manera como se comporta la persona implicada y aquello por lo cual se decide pueden ser claramente objeto de loa o reprobación¹³.

Por el contrario, no hay nada que juzgar ante el comportamiento de alguien que ha sido llevado por el viento a cualquier sitio. De manera similar, Aristóteles llega a un resultado ponderado. Tales acciones serían, según él, mixtas¹⁴, las cuales se parecen, antes bien, a las acciones voluntarias, pues nadie, por cierto, elegiría algo así por sí mismo (*kath' auto*) (por ejemplo arrojar los objetos de valor), pero uno se ha decidido por ello y actúa voluntariamente en el momento en que lo realizó¹⁵. En ese momento recae en el agente mismo actuar o no de esta manera¹⁶.

Por tanto, las acciones mixtas son para Aristóteles, en principio, voluntarias, aunque con una parte involuntaria. Pero ¿Cómo se entiende pues cuando Aristóteles tan insistentemente describe esta parte involuntaria, de tal manera, que nadie elegiría simplemente (*haplôs*) o por sí misma una acción de tal índole? Es evidente que Aristóteles ve el aspecto involuntario de las acciones mixtas como tratándose de tipos de acción a las cuales, por cierto, ningún ser virtuoso aspiraría, (como por ejemplo arrojar los objetos de valor o actuar injustamente, etc.) pero las cuales éste prefiere bajo circunstancias concretas a cualquier otra opción (como por ejemplo un mal mayor). Por esto, podemos encontrar por lo menos los siguientes aspectos en el “en sí”: Así como Aristóteles habla de bienes que se eligen por sí mismos (*di' auto*)¹⁷, se trata aquí sobre tipos de acción que por sí mismos serían evitados. Además, se evita un determinado tipo de acción virtuosa en tanto ésta es considerada en sí, es decir, haciendo abstracción de las circunstancias concretas bajo las cuales ésta se produce en cada situación. Finalmente, esto pudiera significar, que la acción en tanto que acción, es decir, que la acción en su resultado observable y sin consideración de la decisión que la fundamenta, es vista como involuntaria.

Mientras que en este caso la acción mixta es, en su aspecto general, algo que ningún hombre virtuoso elegiría y en este sentido es algo involuntario; la acción individual concreta de este tipo es voluntaria (como cuando por ejemplo alguien

13 *Ibid.*, 1110 a 19 – b 1.

14 *Ibid.*, 1110 a 11

15 *Ibid.*, 12-15 y 19

16 *Ibid.*, 17 ss.

17 *V. gr. Ibid.*, I, 5 1097 a 30 ss.

en una tormenta determinada arroja sus cosas de valor). Aristóteles justifica esto de dos modos diferentes: primero¹⁸, explica que lo que es en sí involuntario se vuelve voluntario cuando se elige una posibilidad en lugar de otra bajo determinadas circunstancias (*anti tōnde hairēta*). Elegir algo en lugar de otra cosa (*anti-/prohairesin*), describe entonces precisamente el proceso de la *prohairesis*, lo que nosotros traducimos como “decisión” o “elección” o algo parecido. El argumento para lo voluntario versa allí simplemente en que en un caso tal, de hecho, una decisión ha tenido lugar. La manera de actuar que se evita por sí misma llega de este modo a ser preferida en un caso concreto. En segundo lugar, Aristóteles explica con ello lo voluntario de una acción concreta: tal que el principio (*archē*) del movimiento de la parte instrumental está en el agente mismo¹⁹ y por ello recae sobre él el actuar o no actuar. “Las partes instrumentales” (*organika merē*) pudieran ser los miembros utilizados como herramienta. Al parecer, Aristóteles quiere excluir con estas formulaciones otros tipos de causas. Luego, rechaza la opinión de que lo noble y lo agradable, por los cuales hacemos algo, hacen que nuestra acción sea algo forzado²⁰. Los objetivos o las causas finales, como aquí lo noble y lo agradable, no podrían ser mencionados como respuesta a la pregunta por quien sería la causa de una acción²¹.

No obstante, la causa del movimiento define únicamente un criterio débil, que realmente implica, sobre todo, la realización del movimiento y la ausencia de coacción exterior. En este sentido, nosotros también somos causa de los comportamientos supuestamente involuntarios, como cuando alguien se acaricia la barba incidentalmente. Para completar la exposición de la causalidad del movimiento se proponen dos explicaciones: primero se explica que la cláusula adicional “los miembros *utilizados como herramientas*” significa que el movimiento correspondiente siempre sirve a un fin diferente del mero movimiento. Ciertamente, el criterio sigue siendo la causa del movimiento²², pero solamente en tanto que el movimiento causado se encuentre bajo un fin. También es probable que la expresión “tener la causa en sí mismo” se entienda en el sentido de una formulación utilizada posteriormente: quien ha tomado una decisión, dice Aristóteles aquí²³ conduce el origen de la acción hacia sí mismo y la acción se explica como debida a su parte directiva (*hēgoumenon*)²⁴. En todo caso, la causalidad de esta parte directiva del alma no ha sido considerada exclusivamente con relación al movimiento y en ningún caso como causa libre del movimiento.

18 *Ibid.*, 1110 b 3 ss. y 5

19 *Ibid.*, 1110 a 15 ss.

20 *Ibid.*, 1110 b 9-15

21 *Ibid.*, VI 2, 1139 a 32

22 O causa eficiente, como le ha denominado la tradición.

23 *Ibid.*, III 5, 1113 a 5 y ss.

24 Dicha parte directiva corresponde a la parte racional del alma. N. T.

La investigación de las acciones mixtas conduce a Aristóteles a formular como criterio positivo de su teoría de la causa de la acción, el que ya estaba negativamente implícito en su definición de la coacción, el cual aplica a la descripción de las acciones mixtas. Sin embargo, a partir de la idea de causalidad, surge un problema en la descripción aplicada de la acción mixta: si el agente manifiestamente es la causa de la acción, ¿cómo se explica la participación de lo voluntario en las acciones mixtas? El concepto aristotélico de causa accidental promete una explicación²⁵. Aristóteles dice del cocinero, quien se muestra solícito ante la preparación de deliciosos platos, que éste ciertamente causa el placer por excelencia pero es causa de la salud solamente en sentido accidental²⁶. Lo que Aristóteles quiere mostrar también es un modo de efecto secundario. Esta idea explica igualmente las acciones mixtas: por ejemplo, quien hace algo reprobable para salvar los parientes no elige la acción reprobable como tal, sino la salvación de los parientes. Luego, ciertamente él es causa de la acción, pues causa la acción reprobable, pero solamente en sentido accidental. Así, quien actúa de modo reprobable pero solamente por accidente, puede por ello no llegar a ser visto como un hombre malo en sí mismo²⁷.

Actuar por ignorancia

Según Aristóteles, lo involuntario en una acción llega a ser no solamente a través de la coacción (*bia(i)*), sino también a través de la ignorancia (*di'agnoian*). De hecho, es para nosotros muy familiar una disculpa del tipo “eso yo no lo sabía”; el feligrés que olvida quitarse el sombrero y es por ello censurado, puede disculparse con esta excusa, arguyendo no tener conocimiento del reglamento correspondiente. Ahora bien, cabe anotar que Aristóteles quiere, por una parte, excluir aquellos casos en los que la característica de la ignorancia se cumple claramente, mientras que, por otra parte, menciona los casos en los que la acción no lleva realmente la marca de un déficit de conocimiento. Observemos en primera instancia, los ejemplos que Aristóteles mismo menciona. Cuando alguien cuenta algo sin saber que es un secreto²⁸ entonces éste actúa involuntariamente, en la medida en que ciertamente cuenta algo, pero no deseaba con ello revelar ningún secreto. Igualmente en los otros ejemplos: cuando se golpea a alguien y no se sabe que éste a quien se golpea

25 Cf. Sauvé - Méyer, S. *Aristotle on Moral Responsibility*. Character and Cause, Oxford, 1993, pp. 93 – 121.

26 Met. VI 2, 1027 a 3 ss.

27 *Ética nicomaquéa*, 1135 b 2-5

28 *Ibid.*, 1111 a 8 ss.

es el padre²⁹; cuando alguien quiere mostrar una catapulta y ésta se dispara; cuando alguien por defenderse golpea a otro y sin querer lo mata, etc³⁰.

En los dos primeros casos, de hecho se presenta una falta de conocimiento. Cuando se golpea a alguien y se desconoce que éste es su propio padre, entonces se dirá con razón que “eso yo no lo sabía”; igualmente sería apropiado decir “eso no era lo que yo quería”. En los demás casos, por el contrario, —por ejemplo, cuando simplemente una persona quiere golpear a alguien, pero lo mata—, se puede objetar ciertamente no haber deseado tal hecho, pero esto no tiene nada que ver con un déficit de conocimiento. Ambos tipos de casos tienen en común el que la acción no corresponde con el resultado que el agente tenía como intención. La diferencia reside en que en el segundo tipo de caso no se puede hablar realmente de ignorancia o de un déficit de conocimiento³¹. ¿Cómo llega entonces finalmente Aristóteles a esto, a emplear el criterio de ignorancia en estos casos? Lo involuntario, dice Aristóteles, ocurre únicamente a partir del desconocimiento de los factores particulares de las circunstancias; en esto cuenta, quién actúa y qué es, a cerca de qué, en qué, con qué, para qué y cómo se comporta³². Si se toma, por ejemplo, el *qué* de un tipo de acción, entonces se observa que generalmente el resultado de la acción no se separa del tipo de acción y que una acción con otro fin es un tipo de acción diferente: Cuando alguien ya está muerto solamente se puede hablar de un homicidio, pero cuando la persona implicada es simplemente herida, entonces es un tipo diferente de acción, más exactamente una lesión. Quien cuando queriendo herir a alguien lo mata, éste, como diría Aristóteles, no conoce el *qué* de la acción y en este sentido actúa por ignorancia y; por tanto involuntariamente.

Esta explicación establece la relación entre los ejemplos de los casos del primer y el segundo grupo: quien desea golpear a alguien pero lo mata, se encuentra en desconocimiento de una de las características de la acción, como el hombre quien sin saberlo golpea a su propio padre. Empero, existen buenas razones para que la particularidad del conjunto de estos casos, que son tomados como ejemplo, sea vista en algo distinto a una carencia cognitiva. Para juzgar al agente, es decisiva la discrepancia entre la intención y el resultado de la acción, y únicamente en el primer grupo de casos viene de suyo el que esta discrepancia sea causada a través de una forma de carencia cognitiva. En el segundo grupo de casos, la persona implicada no puede disculparse diciendo que no *sabía* que la

29 *Ibid.*, 1135 a 10 ss.

30 *Ibid.*, 1111 a 10 ss.

31 El agente puede alegar que su intención no era matar, pero este no puede alegar desconocimiento sobre lo que hizo, es decir, que su acción es un homicidio, como se verá más adelante. N. T.

32 *Ibid.*, 1111 a 2 ss.

acción que efectuó es un homicidio, sino porque no *tenía la intención* de cometer homicidio. Por consiguiente, el criterio de ignorancia de Aristóteles comprende al mismo tiempo un criterio de intencionalidad: una acción es involuntaria o una de sus características, en tanto no fueron objeto de intención; cuando una acción es involuntaria de este modo, siempre hay simultáneamente una acción de otro tipo que es voluntaria. Como cuando alguien, por ejemplo, cuenta algo sin saber que es un secreto, entonces ciertamente éste no quería revelar un secreto, pero sí quería contar algo.

Desde otro punto de vista, el criterio de ignorancia que propone Aristóteles es tan estrecho como nuestro tipo de disculpa “eso yo no lo sabía”, sobre todo cuando se trata de la ignorancia en la pregunta sobre lo que es bueno o lo que se debe hacer. En principio, es por ello importante establecer la siguiente distinción: Quien actúa de determinada manera debido a la ebriedad o la ira, actúa a veces *ignorantemente*, pero no *por* ignorancia³³. Es decisivo, como se dice después³⁴, que la persona implicada tenía en su poder el no embriagarse, y ella misma tiene la responsabilidad sobre su ignorancia. Así, la ignorancia puede servir de disculpa solamente cuando uno mismo no tiene responsabilidad. El corazón de estos argumentos parece ser ahora que esto solamente puede corresponder a proposiciones descriptivas sobre juicios de valor particulares, pero nunca a juicios de valor generales, prescripciones, etc.: “Así, todo hombre malvado es ignorante de lo que debe hacer o dejar de hacer, y en razón de tal error se obra mal y se llega a ser generalmente malvado. Pero “involuntario” no debe querer decir que uno no conoce lo beneficioso. La ignorancia en la elección no es realmente una razón para lo involuntario, sino para el vicio, como tampoco lo es la ignorancia de lo universal...”³⁵. Aquí se excluye el desconocimiento de tales factores, cuyo conocimiento es evidente para el hombre virtuoso y los cuales cualquiera podría conocer si solamente fuese virtuoso. Luego, no saber o no tener conocimiento de lo que se debe o no hacer no tendría para Aristóteles en general ninguna excusa. Cuando nombra la ignorancia de lo provechoso y de lo universal así como la ignorancia en la decisión (y por consiguiente, claro está, del objetivo que se persigue con la decisión respectiva) es claro que se trata de afirmaciones corrientes sobre lo bueno y lo malo para nosotros. Como en el primer ejemplo mencionado de la ebriedad y la cólera, la ignorancia se remonta a la mala acción de alguien. El argumento implícito parece ser que, quien actúa en ignorancia pero no *por* ignorancia es él mismo responsable de tal estado y no puede disculparse con su ignorancia.

33 *Ibid.*, 1110 b 24 - 27

34 *Ibid.*, III 7, 1113 b 24 - 27

35 *Ibid.*, 28-32

En el libro VII se subdivide la reflexión sobre el resultado de una acción en dos pasos³⁶. En el así llamado “silogismo práctico” una proposición general normativa hace las veces de premisa mayor (por ejemplo: vivir saludablemente es bueno/es ordenado), y una proposición singular constituye la premisa menor, la cual, en un caso dado, está subsumida bajo el concepto general de la premisa mayor. Si ahora la ignorancia de las proposiciones universales y normativas no produce involuntariedad, entonces parece que con la ignorancia de lo particular, que puede generar involuntariedad, se nombra un error con respecto a la premisa menor del silogismo práctico.

El tipo de ignorancia, que hace involuntaria una acción, es por consiguiente un error en la identificación de un caso particular (como cuando este preciso modo de acción no resulta ser saludable). Esta descripción aplica al primer grupo de casos de ejemplos aristotélicos (como golpear al propio padre por error), el segundo grupo (matar sin intención) puede ser apenas interpretado como un error en la premisa menor; sin embargo, fue señalado cómo se produce la relación entre los distintos ejemplos de casos en el concepto de la intención de la acción³⁷.

Algunos problemas de interpretación

Hasta ahora habíamos partido de que Aristóteles, en III 1-3, pone condiciones necesarias bajo las cuales nosotros imputamos acciones a alguien o lo podemos hacer moralmente responsable de una acción. El texto contiene, no obstante, una serie de particularidades, las cuales hicieron concluir a distintos intérpretes que la investigación no trata en general sobre la responsabilidad moral³⁸. Trataremos de manera sucinta las objeciones más importantes.

1. La involuntariedad puede producirse por ignorancia, por consiguiente, la sola ignorancia no representa ningún criterio suficiente. De hecho, quien hace algo por ignorancia y no experimenta en ello ninguna pena, dice Aristóteles³⁹, ciertamente no se comporta voluntariamente, para ello le falta el conocimiento necesario, pero tampoco involuntariamente, pues no experimenta ningún arrepentimiento. Aristóteles toma tales acciones como la clase autónoma de las acciones no-voluntarias (*ouch hekôn*) donde sucede a la vez que ciertamente no son voluntarias, pero tampoco tiene lugar lo involuntario.

36 *Ibid.*, 1147 a 25 ss.

37 El término empleado en alemán es *Handlungsansicht*. N.T.

38 Cf. Sauv e - Meyer, S., *Op. cit.*, pp. 1-3.

39 * tica nicomaquea*, 1110 b 19-22.

Que Aristóteles relacione la pregunta en juego, sobre cuál sentimiento experimenta el agente posterior a la acción, con lo voluntario, se considera ampliamente como error⁴⁰. Para la voluntariedad de una acción los sentimientos que precedieron a esta acción podrían jugar un papel, en tanto ellos menoscaban la elección libre y deliberada; ¿pero cómo deberían tener importancia los sentimientos posteriores? O tiene Aristóteles un concepto erróneo de lo voluntario. Este punto es mucho menos desconcertante, cuando uno piensa que las explicaciones sobre lo voluntario completan el tratado general sobre la virtud. En adelante, Aristóteles plantea también la decisión como lo más característico de la virtud y más aun, que las acciones permiten esclarecer lo que es propio de las virtudes⁴¹. Pero en el juicio de las virtudes del agente los sentimientos que acompañan una acción juegan un papel realmente considerable⁴²: por ejemplo, solamente quien se abstiene del gozo con alegría es prudente, sin embargo, quien por ello siente pena no es considerado en este sentido como virtuoso. A partir de esto se esclarece cuál función satisface la diferencia entre acciones no-voluntarias e involuntarias. La acción que en sentido estricto es involuntaria no permite, por demás, sacar conclusiones sobre el carácter virtuoso del agente. Lo contrario ocurre en el caso de la acción no-voluntaria: la acción concerniente no es por lo menos contraria al carácter del agente o incluso encontró posteriormente su aprobación.

Una razón para el amplio rechazo de esta diferencia debió residir en la siguiente suposición. Con la exigencia del sentimiento de dolor, Aristóteles atribuye todavía un tipo de responsabilidad al agente de una acción involuntaria. Sin embargo no existe ninguna indicación de que él pudiera haber pensado algo así —a no ser que nosotros identifiquemos cada tipo de emoción negativa que sigue a una acción con el sentimiento de culpa. Podríamos exigir algo semejante solamente a quien es responsable de la acción correspondiente. Pero parece que Aristóteles quiere señalar otro tipo de sentimiento: el sentimiento de dolor es la reacción al hecho de que el implicado hubiera deseado que la acción no hubiera sucedido como efectivamente se llevo a cabo. La situación producida sin intención se encuentra en oposición con lo que el implicado dispuso o con lo que constituye su carácter; esto se sentirá con dolor, sin sufrir por ello algo comparable al sentimiento de culpa.

1. Aristóteles se refiere siempre una y otra vez en el curso de su investigación a si una acción merece loa (*epainos*) o censura (*psogos*) o si es excusable o suscita piedad⁴³. Al criterio de que algo merece ser loado o censurado

40 Cf. Kenny, A. *Aristotle's Theory of the Will*. Duckworth, London, 1979, p. 169.

41 *Ética nicomaquea*, III 4, 1111 b 5 y ss.

42 *Ibid.*, II 2, 1104 b 3 ss.

43 *Ibid.*, 1109 b 3 ss.

bajo determinadas condiciones históricas y sociales, se le puede objetar que nada tiene que ver con la pregunta acerca de la responsabilidad; o mejor dicho, aquí se señala que Aristóteles acepta el *ethos*⁴⁴ como medida del comportamiento respectivamente predominante en una polis. Esta objeción es debilitada cuando se observa el papel que realmente juega en Aristóteles la referencia a la loa y el reproche: Aristóteles diferencia lo voluntario y lo involuntario no porque encuentre loa o reproche en uno y en el otro no; antes bien, investiga bajo cuáles condiciones realmente nosotros estamos dispuestos a atribuir responsabilidad a una persona por sus acciones. Ahora se puede señalar que Aristóteles nunca se detiene en la mera percepción de estas condiciones, sino que pregunta por sus razones y las pone en una relación coherente. El reconocimiento o la reprobación moral, que las personas o sus acciones reciben, constituyen por ello solamente el hilo conductor para la pregunta por bajo cuáles condiciones es conveniente atribuirle responsabilidad a las personas. Entonces, por ejemplo, la observación del elogio y la censura, en las llamadas acciones mixtas, no proporciona ningún esclarecimiento directo sobre lo voluntario. Sólo cuando Aristóteles designa el acaecimiento de una decisión como condición para que nosotros elogiemos o reprobemos una acción de manera adecuada, él puede apreciar que las acciones mixtas se parecen más bien a lo voluntario. Por lo tanto, el tratamiento de las acciones mixtas en relación con las acciones forzadas prueba prima facie, el que más bien se tenga la tendencia a incluir las acciones mixtas entre lo involuntario, este resultado representa en cierta manera la corrección de una propagada precomprensión.

2. Aristóteles determina lo voluntario en III 1-3 solamente ex-negativo mediante casos flagrantes de involuntariedad. Por esto se supuso que Aristóteles considerara como inútil o imposible una definición positiva de lo voluntario y la responsabilidad. Todo lo que resta por decirse sobre este tema se halla más bien en la investigación de las posibles excusas⁴⁵. Contrariamente a esta opinión, las explicaciones de la decisión mostrarán que Aristóteles sigue bien de cerca una parte del tema, en el cual muestra de hecho en qué medida somos “origen” de nuestras acciones.
3. La definición puramente negativa de lo voluntario por la ausencia de coacción e ignorancia conduce a un concepto muy amplio de lo

44 El *ethos* constituye el conjunto de reglas y de deberes que rigen las relaciones que se dan al interior de una polis.

45 Cf. Austin, J. L. “A Plea for Excuses”, en: *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford, 1961.

voluntario. En este sentido, nosotros podríamos hablar también de acciones voluntarias en los animales y los niños.⁴⁶ Se objetará con razón que no se puede hablar de responsabilidad en sentido estricto en el caso de los niños y de los animales. Por esto debe venir a agregarse un momento posterior para la completa comprensión de la responsabilidad moral, que diferencia una acción plenamente responsable de la acción de los menores o de los animales. Ahora, las siguientes explicaciones deben mostrar que el concepto aristotélico de la decisión cierra esta laguna.

6.2. Decisión (III 4-5)

Como ya hemos visto, la decisión (*prohairesis*) tiene la estructura de una elección preferencial: se prefiere una posibilidad a otra posibilidad. Aquí, Aristóteles delimita la decisión en dos direcciones, por una parte, contra el mero apetito (*epithymia*) y el querer (*boulêsis*)⁴⁷ y por otra, contra la mera opinión (*doxa*). Ya en este punto se hace explícito que Aristóteles atribuye en cierto modo una doble naturaleza a la decisión. Por consiguiente, la decisión intenta alcanzar algo como pasa con el apetito y el querer y juzga algo como correcto tal como la opinión. En efecto, una decisión también puede ser *correcta*, aunque la opinión sólo tiene que ver con “lo verdadero” y “lo falso”⁴⁸. De manera distinta, pero similar a la decisión, la opinión permite juzgar las cosas como correctas, como ellas son; pues, en la opinión no se trata de perseguir o evitar algo⁴⁹. De aquí que a la opinión le falte un momento de apetito o de querer, y en el caso del mero apetito o el mero querer falta el aspecto del juicio. Por esto no se considera más el apetito que se da también en los animales. Pero también el querer se comporta de manera diferente a la decisión. Pues deseamos también cosas por las que uno no se puede decidir, pues estas son inalcanzables o porque no está en nosotros alcanzarlas. Como la inmortalidad o la victoria en el campo de batalla⁵⁰. El tipo de reflexión, que satisface este tipo de características, la encuentra Aristóteles en la *bolulesis* o la *boule*, una forma de consideración, ponderación o planeación dirigida a una posible acción.

El concepto de consideración o planeación permite a Aristóteles determinar más precisamente hacia qué se dirige la decisión —a diferencia del deseo racional: el objeto de la decisión es exactamente sobre el cual podemos hacer consideraciones

46 *Ética nicomaquea*, 1111 b 8 ss.

47 *Ibid.*, 1111 b 10 ss.

48 *Cf. Ibid.*, 1111 b 33 ss.

49 *Ibid.*, 1112 a 5

50 *Ibid.*, 1111 b 22 ss.

o deliberaciones de si debemos llevarlo a cabo o no. En principio, de esto resulta, sobre cuáles cosas no hacemos *ninguna* consideración planeada; en efecto, esto es así sobre lo que es eterno o que por necesidad natural se comporta siempre igual. Tampoco sometemos a consideración lo que se comporta siempre de otra manera, como el clima o lo meramente fortuito, cual es el caso de encontrar un tesoro⁵¹. Tampoco sometemos a consideración lo pasado, por ejemplo la destrucción de Troya⁵², del mismo modo sobre lo futuro y lo posible no consideramos todo: Ningún espartano delibera sobre cuál es el mejor modo en el que los escitas deben ordenar su estado⁵³. Se concluye que consideramos las cosas que se encuentran en nuestro poder o que son realizables⁵⁴. Esto tiene una importante consecuencia para el campo de aplicación de la decisión: Así, cuando deseamos la salud o la suerte, no podemos sin embargo decidirnos por ellas, parece que en general el querer hace referencia a los fines y la decisión más bien al medio para alcanzar estos fines⁵⁵. En general, para nosotros los fines no están disponibles, sino lo que nos lleva a éstos. Dado un fin, nosotros deliberamos sobre cuál sería el camino más apropiado para llegar a él, o deliberamos sobre cómo se obtiene el medio para alcanzar el fin y cómo es obtenido este medio por otra vía, hasta estar convencidos de encontrar lo que está en nuestro poder⁵⁶.

Con esto están completamente desarrollados todos los momentos del concepto aristotélico de la decisión. La decisión es una deliberación que lleva a una determinación o a un juicio (*krisis*)⁵⁷. Por consiguiente, es elegida la manera de actuar “de la que sabemos con mayor seguridad que es buena”⁵⁸; a través de este proceso son descartadas opciones alternativas. Solamente se considera lo que uno mismo puede realizar. Al mismo tiempo la decisión presenta un deseo (*orexis*) en conformidad con la precedente deliberación. Ella se sigue del deseo de un fin, pero tiene en sí misma por objeto lo que lleva al fin (*ta pros ta telos*). Por ello, Aristóteles define también la decisión como “el deseo que se alía con la deliberación de lo que está en nuestro poder”⁵⁹.

¿En qué medida contribuye en algo el concepto de la decisión a la pregunta por lo que significa atribuirle una acción a alguien? Lo que se requiere, más allá de

51 *Ibid.*, 1112 a 21-27

52 *Ibid.*, VI 2, 1139 b 6 ss.

53 *Ibid.*, 1112 a 28 ss.

54 *Ibid.*, 30 ss.

55 *Ibid.*, 1111 b 26 ss.

56 *Ibid.*, 1112 b 15-20 y *Met.* VII 7, 1032 b 18-26.

57 *Ibid.*, 1113 a 4 y 12

58 *Ibid.*, 1112 a 7 ss.

59 *Ibid.*, 10 ss.

la mera ausencia de coacción e ignorancia, para hacer responsable a alguien de una acción, ya lo ha mencionado Aristóteles en la disertación acerca de lo voluntario: La persona implicada debe ser principio (*archê*) de una acción. Esta formulación es recogida por Aristóteles luego de haber deducido las características particulares de la decisión⁶⁰. Es claro que el concepto de decisión debe mostrar en qué medida las personas son origen de sus acciones. Con este fin, Aristóteles presenta el siguiente argumento: Quien continuamente emplea la deliberación debería avanzar hasta el infinito. Lo que se delibera y lo que se decide, es realmente lo mismo —sólo que por lo que se decide está ya determinado (*apôrismenon*). A diferencia de la deliberación, la decisión contiene ya una determinación⁶¹. Él continúa: “De hecho alguien cesa de preguntarse cómo debe actuar cuando ha reconducido el origen hacia sí mismo y en sí mismo hacia la parte directiva. Luego, es así que toma las decisiones”⁶². Estas explicaciones resultan muy sucintas para esclarecer exhaustivamente la relación entre la decisión y la responsabilidad. Pero de todos modos, la comprensión es facilitada por el hecho de que Aristóteles principalmente se apoya en un tipo de argumentación, que presenta más detalladamente en muchos otros lugares, a saber, la elusión de un regreso al infinito. En este punto no es completamente claro qué forma tendría este regreso. Relacionado con la pregunta ¿Cómo debo actuar? es posible el regreso “¿cómo debo hacer A? En tanto tú haces B ¿Cómo debo hacer B? En tanto tú haces C, etc.” Con una mirada a la solución, el agente mismo sería el origen de la acción, pero más bien se esperaría un regreso en la justificación de la forma “¿por qué A? Porque B. ¿por qué B? Porque C, etc. ¿Pero qué tiene que ver un tal regreso en la justificación con la deliberación práctica sobre las opciones de acción? Es posible pensar la siguiente aclaración: sea A una manera de actuar aún no realizada, la cual está en nuestro poder. Ahora podríamos preguntar “¿Qué sería una razón para A?” en el sentido de “¿Qué sería una razón suficiente para la realización de A?”. En relación con esta pregunta, parece que Aristóteles quisiera decir que se daría el siguiente regreso: “¿Cuál sería la razón para A?” B. “¿Cuál sería la razón para B? C, etc.”, y esto se daría mientras no se reconozca que solamente la persona misma que actúa debe ser considerada como origen de la realización de A en la pregunta, en tanto elige esta manera de actuar en vez de otra. Porque para A ahora se trata de la pregunta por la forma de acción, la repetición de la pregunta por la razón para esta forma de acción llevaría a que permaneciera indeterminada la manera como de hecho uno debe actuar en tanto no se encuentre una razón suficiente, es decir, que nunca tendría lugar ninguna acción⁶³.

60 *Ibid.*, 1112 b 31 ss.

61 *Ibid.*, 1113 a 2-5

62 *Ibid.*, 5-7

63 Para otra interpretación Cf. Dirlmeier, ad loc.

Un regreso infinito de causas o de justificaciones es evitado solamente a partir de una primera causa, la cual no es causada en sí misma de la misma manera, o una primera razón que no debe, ni siquiera en primer lugar, ser justificada. Aristóteles hace uso de esta figura argumentativa todo el tiempo; ejemplos conocidos son el motor inmóvil, los axiomas y principios indemostrables. Análogamente debe ser válido para la causalidad de la acción, es decir, el agente debe ser una primera causa para la acción. Mientras alguien causa también una acción, no es en sí mismo únicamente el miembro de una cadena de causas, sino que se pone en el principio de esta causalidad. Aquí se presenta en efecto una forma distinta de la relación causal, como sólo puede existir entre el hombre y sus acciones⁶⁴. Cuando Aristóteles dice además que el agente reconduce el origen hacia la facultad directiva en sí mismo, entonces la causalidad primera quiere decir que, en esta facultad, la decisión tomada no puede, por su parte, ser causada por los impulsos de otra facultad del alma.

¿Pero cómo puede llegar a ser exactamente el agente un origen tal de la acción? La respuesta de Aristóteles a esta pregunta parece estar contenida sólo en la estructura de la decisión: alguien causa una acción en tanto prefiera esta acción a otra acción. Ahora podemos establecer por lo menos cuatro condiciones, que deben ser cumplidas para que la preferencia de una opción de acción conduzca realmente hacia la acción correspondiente. Como veremos, efectivamente Aristóteles tiene en cuenta todas estas condiciones.

1. Preferir un modo de actuar significa en Aristóteles que, en vista de un fin determinado, la realización de una acción A se considera mejor que la realización de la acción B. Este considerar-mejor solamente da lugar a la acción correspondiente si incluye que se quiere o desea la realización de A, en mayor medida que la realización de B, esta condición la toma en consideración Aristóteles, en tanto determina la decisión como un tipo de deliberación (*bouleusis*) práctica que, a diferencia de la pura opinión, siempre está dirigida a evitar o asir el objeto de su valoración⁶⁵. El considerar-mejor, que procede de la deliberación práctica, comprende por eso directamente una aspiración.
2. El que se quiera o desee en mayor medida la realización de A que la realización de B, no debe estar atado a ningunas otras condiciones. Este sería mas o menos el caso sólo si en general se prefiere A en vez de B, lo que no excluiría que bajo determinadas condiciones deba preferirse B. Las afirmaciones de preferencia de la forma “A es para mí en **general**

64 Cf. *EE*, II 6, 1222 b 16 ss.

65 *Ibid.*, III 4, 1112 a 5

preferible que B” o “A es bajo determinadas condiciones mejor que B” no tienen por ello el carácter de una recomendación para la acción. Quien reflexiona a cerca de cómo debe actuar en una determinada situación, busca una afirmación de la forma “A es mejor que B y punto”. Aristóteles subraya entonces, que con la decisión, a diferencia de la mera deliberación, algo ya está definido⁶⁶. Con esto, la deliberación encuentra un fin definitivo, pues la forma de acción correspondiente es expresamente elegida “en lugar de otras” (*anti tónde*)⁶⁷ y por lo tanto a partir de la exclusión de otras opciones.

3. Con A y B, debería querer nombrarse formas de acción, cuya ejecución en una situación determinada convienen directamente y las cuales el agente, en esta situación, también puede llevar a cabo. Cómo hemos visto, Aristóteles analiza esta condición a partir de su definición de la deliberación práctica.
4. Que se quiera o desee en mayor medida la realización de A que la realización de B, debe implicar sin problemas la realización de A, en tanto no se manifieste ningún obstáculo. De esta condición da cuenta Aristóteles con su concepto del deseo (*orexis*): cuando uno dirige el pensamiento o la facultad de representar hacia lo que uno desea, dice Aristóteles (*De motu animalium*),⁶⁸ uno lo hace inmediatamente. Por el contrario, pensar no mueve nada⁶⁹. De este modo, en la decisión se llega a un fin, el cual se considera como deseable, una opinión sobre la manera como puede alcanzarse el fin a través de esta acción, de tal suerte que la aspiración hacia el fin pone en marcha la acción sin problemas, en tanto no se presente ningún obstáculo.⁷⁰ El papel del deseo queda aquí estrictamente delimitado: Que una determinada acción sea realizada se remonta a la decisión y no al deseo.

Bajo tales condiciones, se hace claro en qué medida el agente se convierte en el origen de una acción a través de la decisión. Porque a través de la decisión el agente se convierte en la primera causa de una acción. Se hace claro además, que para Aristóteles la decisión no puede ser por su parte un producto de los determinantes de la decisión. En tanto que alguien se decide por una determinada

66 *Ibid.*, III 5, 1113 a 3 ss.

67 *Ibid.*, 1110 b 4

68 *Ibid.*, 701 a 29 ss.

69 *Ibid.*, VI 2, 1139 a 35

70 *Cf. Ibid.*, VII 5, 1147 a 30 ss.

acción, él es responsable de llevar a cabo esta acción en el pleno sentido. Para poder juzgar de esta manera el carácter, la actitud y la virtuosidad de una acción, se debe observar la decisión y no solamente la acción exterior o su resultado;⁷¹ es decir, se debe observar si realmente ha tenido lugar una decisión y qué fin fue perseguido con esta. Sin embargo varias acciones de los hombres se siguen espontáneamente o sin estar precedidas de deliberación o decisión.⁷² Como hemos visto, también se puede llegar ser loado o censurado por tales acciones, bajo la condición de que estas no hayan sido producidas involuntariamente.

6.3 ¿Están las virtudes en nuestro poder?

En este punto, se puede formular una grave objeción: en todo esto se olvida que Aristóteles siempre habla de la elección del medio, pero nunca sobre los fines en sí mismos. Por consiguiente, los fines deberían estar preestablecidos. Exactamente esto quiere decir Aristóteles, cuando dice que los fines correctos serían objeto de la virtud⁷³ y la virtud surge de un hábito permanente. Lo que veíamos como una contribución al concepto de la responsabilidad moral, se reduciría a algo poco llamativo: la responsabilidad por la elección del camino a través del cual alcanzamos fines preestablecidos. Pero aquello de lo cual realmente se trataría en la praxis moral, los fines perseguidos y las virtudes correspondientes, quedaría excluido de la influencia del agente. El siguiente pasaje debe reunir algunos aspectos, los cuales muestran finalmente en qué medida esta objeción es inapropiada.

De hecho, raramente habla Aristóteles de un establecimiento de fines. Los fines son asunto del carácter y la virtud procura que los fines sean buenos. Concluir de esto que nosotros no seríamos responsables de los fines que perseguimos, reposa sobre varios malentendidos. En primer lugar, la objeción parte de que para Aristóteles el mundo se divide en fines y medios, con lo cual, la clase de los fines queda excluida de la disposición del agente. Pero para Aristóteles no se trata de semejante división rígida; la diferencia entre medios y fines tiene otras razones: Ante todo ésta es la estructura de la decisión, la cual exige que se dé algo que esté en nuestro poder, el medio, y algo que no esté en nuestro poder para la respectiva decisión, a saber, el fin, en relación con el cual son juzgadas las opciones de acción disponibles. Luego, sólo con miras a un fin determinado se pueden encontrar razones para la elección de una opción de acción determinada. Además, si debiéramos sopesar los fines en una decisión, así como los medios con miras a un fin, esto

71 *Ibid.*, III 4, 1111 b 5 ss.

72 *Ibid.*, III 4, 1111 b 8 ss.; V 10, 1135 b 8 - 11

73 *V. gr. Ibid.*, VI 13, 1144 a 7 ss.

conduciría a un regreso y no sabríamos nunca cómo deberíamos actuar entonces. Con esto, no se ha excluido que el fin de una decisión sea elegido como medio en otra decisión; así como en principio, podemos considerar cada fin de elección como un camino hacia una vida lograda; Aristóteles habla también por ejemplo de la elección de una forma de vida determinada⁷⁴.

Un fin no es por principio algo de lo que no podamos disponer, sino que es aquello que no es elegible en una decisión. Un fin determinado no es algo disponible, en la medida en que le da expresión a nuestros deseos y a nuestras representaciones de vida feliz a largo plazo, y estos no dejan sustituirse caprichosamente (exactamente en *este* sentido los fines son también asunto de la virtud). Tales fines pueden cambiar progresivamente o ser derogados en determinadas situaciones. En las acciones mixtas por ejemplo, el fin aparece en un instante⁷⁵. Y también en el caso de la incontinencia (*akrasia*) estos fines a largo plazo son puestos de lado, en el fondo, en provecho de deseos que surgen repentinamente.

La razón por la cual la decisión debe referirse al medio, es porque nosotros solamente nos podemos decidir por las cosas que se encuentran en nuestro poder. Pero esto no quiere decir en lo absoluto que los fines simplemente estarían preestablecidos para nosotros. De hecho, el argumento se apoya sólo en que los fines que queremos alcanzar están asociados a un criterio de éxito, y que esto no depende únicamente de nosotros, en el sentido de ser exitosos en la acción; ciertamente, nosotros no podemos decidir atrapar peces, pero sí decidimos, a pesar de todo, ir de pesca. Lo que aquí diferencia el fin del camino es únicamente el aspecto del éxito, y a excepción del éxito, todo en esta acción está en nuestro poder. Pero solamente porque el éxito de una acción no dependa únicamente de nosotros, no se disminuye la responsabilidad de una elección.

La objeción de que Aristóteles trata los fines como algo simplemente preestablecido, supone la completa autonomía de los fines de lo que está disponible en la decisión. El ejemplo del último apartado, mostró, sin embargo, que el discurso sobre los fines en Aristóteles en ningún caso implica que haya algo más allá (*para*) de la acción designada como medio. Ciertamente, las acciones se producen por otra cosa (*alio* *ti*)⁷⁶, pero de ninguna manera por cualquier fin. A este respecto, el mal entendido también se remonta al papel de los fines y también a una dificultad de la teoría de la acción: Si las acciones se producen por otra cosa, ¿cómo puede entonces afirmar Aristóteles, 1. Que a diferencia de la producción en la acción no

74 *Ibid.*, I 3, 1095 b 20

75 *Ibid.*, 1110 a 13 ss.

76 *Ibid.*, 1112 b 33

haya ningún fin ubicado por fuera de sí mismo⁷⁷ y 2. que las acciones virtuosas se realicen por sí mismas⁷⁸? Ciertamente, Aristóteles debería tomar los fines como algo distinto (*allo*) de lo que son las acciones, pero no están más allá, ni al lado (*para*) de ellas. Efectivamente, Aristóteles llama la atención sobre una importante ambigüedad⁷⁹: “acción” (*to prakton*) significa tanto el resultado como las acciones que realizamos para alcanzarlo⁸⁰. El resultado difiere (*allo*) también de la verdadera acción, ya porque —el primer significado de “acción correspondiente” designa un tipo de situación. Ahora, el resultado puede ser un estado inmanente (*hexis enhyparchousa*)⁸¹, que hace que la acción llegue a ser lo que es, así como la percepción es un estado necesario e inmanente del percibir. De esta manera, ya en cada acción existe un fin⁸². Por eso se diferencia la acción de la producción (*poiesis*), aunque la acción se produce por otra cosa, el fin de la producción se encuentra más allá de la actividad. Una acción virtuosa se produce por sí misma, por esto es elegida por un fin inmanente o por los fines tales que son realizados por medio de la realización de la acción misma. Con la mirada sobre tales fines inmanentes resultaría ahora manifiestamente extraño hacer responsable a alguien solamente por la acción pero no por el fin.

Por lo demás, incluso si la cantidad de fines que están disponibles para el virtuoso es limitada, en una polis determinada, entonces cada decisión representa, para una determinada manera de actuar, por lo menos una afirmación del carácter deseable de sus fines inmanentes. Así, la objeción de que Aristóteles ve los fines como preestablecidos se basa también en una adaptación inapropiada de los fines de la acción a los resultados externos de la actividad productiva.

Cuando Aristóteles dice que la acción virtuosa es elegida por sí misma, quiere decir además con esto, justamente, que excluye todos los motivos ajenos a la acción. Hemos visto que quien elige una acción virtuosa solamente por temor, lo hace por analogía, la acción virtuosa sería causada sólo accidentalmente, de tal suerte que el hecho no podría dar ninguna claridad sobre el carácter del agente. La diferencia entre fines inmanentes a una acción y fines meramente accidentales juegan aquí también un papel para el juicio de la responsabilidad. Solamente quien elige una acción por sus fines inmanentes da un ejemplo de su virtuosa o mala actitud. Ahora, la libertad de elección respecto del modo de acción, sin la cual no hay ninguna

77 *Ibid.*, I 1, 1094 a 4 ss.

78 *Ibid.*, II 3, 1105 a 32 ss.

79 Cf. Charles, D. “Aristotle: Ontology and Moral Reasoning”, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4, Oxford, 1986, pp. 119-144.

80 *Ética nicomaquea*, EE. I 7, 1217 a 35 ss.

81 *Ética nicomaquea*, X 4, 1174 b 31 ss.

82 *Met.* IX 6, 1048 b 22 ss.

acción responsable, es irreconciliable con la preexistencia de fines inmanentes, pues cada modo de actuar tiene distintos fines inmanentes. Entonces, también debe ser posible —por lo menos indirectamente, a través de la elección del modo de actuar— una elección entre fines inmanentes; pero, en todo caso, somos responsables de tales fines. Además, si elegimos las acciones por sí mismas, entonces se excluye justamente el que nosotros las elijamos *porque* haya para nosotros determinados fines preestablecidos. En consecuencia efectivamente, nosotros no elegiríamos las acciones por sí mismas sino que las elegiríamos por la preexistencia de los fines. Elegir una acción por sí misma quiere decir exactamente que nosotros consideramos esta acción y sus fines inmanentes como dignos de nuestra aprobación. Pero en la medida en que también podríamos no dar esta aprobación⁸³, somos completamente responsables de las acciones que elegimos.

Finalmente, a esto se añade que, según Aristóteles, también somos responsables de la virtud del carácter, la cual debemos a los fines, y de este modo también tenemos influencia, indirectamente y a largo plazo, sobre los fines que se nos presentan como no disponibles en la decisión particular. La virtud, como el vicio, está en nuestro poder⁸⁴. En esta constatación, se podría ver un apoyo a favor de la objeción según la cual cada concepto sobre la responsabilidad moral supone la posibilidad de un libre establecimiento de los fines, en tanto que depende de nosotros ser virtuosos, los fines se encuentran en nuestro poder. De hecho, Aristóteles no introduce en ninguna parte la responsabilidad que tenemos por nuestra virtuosidad como condición para la imputabilidad de las acciones. El argumento de que la virtud o el vicio dependen de nosotros (*eph'hêmin*), juega con mucho un papel más modesto: Nosotros no podemos disculpar las malas acciones aduciendo una mala disposición (*hexis*), pues entonces, primero, donde el actuar está en nuestro poder (en el caso de una disposición dada), está también en nuestro poder el no actuar⁸⁵, y segundo, una disposición está en nuestro poder por lo menos en el comienzo⁸⁶. El papel limitado del argumento se muestra en que Aristóteles señala, en múltiples ocasiones, que en todo caso el vicio no es menos voluntario que la virtud⁸⁷ por lo tanto, la voluntariedad de la virtud o el vicio juega el mismo papel que el del argumento sobre la ebriedad. Quien comete una acción ebrio e ignorando las circunstancias relevantes de la acción, no puede excusarse detrás de su ignorancia, porque él mismo ha causado el estado que provocó su ignorancia.

83 *Ibid.*, III 7, 113 b 7 ss.

84 *Ibid.*, III 7, 1113 b 6 ss.

85 *Ibid.*, 1113 a 7 ss.

86 *Ibid.*, 1114 b 32 ss.

87 *Ibid.*, 1114 b 12 s. y 19 ss.

El papel limitado de este argumento hace claro por qué es suficiente para Aristóteles una misma causalidad⁸⁸ con el fin de justificar la disposición virtuosa o viciosa. El dice expresamente que *de cualquier manera*⁸⁹ nosotros somos responsables de las disposiciones del carácter, aunque no del mismo modo como lo somos de las acciones, porque en el caso de las disposiciones sólo somos dueños del comienzo, pero no lo somos del fin⁹⁰. Pero ¿cómo podemos también influenciar únicamente el comienzo de una disposición, si ésta es creada a través de un largo hábito desde la más temprana edad? Así como cada uno se comporta, del mismo modo llegará a ser también⁹¹.

Llega a ser virtuoso el que toma decisiones virtuosas, pero sin elección no hay virtud⁹². Por tanto, el niño puede a lo sumo acostumbrarse a realizar acciones virtuosas por analogía; la disposición virtuosa se origina primero a través de las decisiones tomadas responsablemente. Cuando Aristóteles dice que nosotros somos *con* causa de nuestra virtud o vicio, con esto quiere decir lo siguiente, que nuestras decisiones son condiciones necesarias, pero no suficientes para las disposiciones correspondientes⁹³ y que no podemos producir determinadas disposiciones de carácter del mismo modo en que tampoco podemos producir los fines de la acción. Por tanto, si las virtudes o disposiciones son determinantes para nuestros fines, entonces esto quiere decir solamente que nosotros no podemos disponer la orientación fundamental de nuestra acción, como sí podemos disponer sobre la *intentione recta* de los intereses cotidianos; no obstante, esto no significa que estos fines estén preestablecidos sin nuestra participación.

Resumamos. En el capítulo III 1-7, Aristóteles investiga bajo qué condiciones podemos imputar a alguien una acción y cuándo es compatible una acción censurable con una disposición virtuosa del agente. Es condición necesaria para la imputabilidad de una acción, que ésta no se efectúe involuntariamente. La ausencia de coacción e ignorancia define un concepto amplio de lo voluntario, porque no todo lo que no es involuntario se debe a una elección. Por el contrario, en un sentido más restringido una acción intencional es debida a una decisión; a través de ésta el agente llega a ser origen de una acción. En caso de duda también (como en el caso de las acciones “mixtas”) lo voluntario de una acción se reconoce únicamente en que el agente se pudo decidir entre dos opciones. Una acción que es debida a una decisión, es

88 *Ibid.*, 1114 b 22 ss.

89 *Ibid.*, 1114 b 1

90 *Ibid.*, 1114 b 30 ss.

91 *Ibid.*, 1114 a 7

92 *Ibid.*, II 4, 1106 a 3 ss.

93 *Cf. Met.* V 5, 1015 a 20 ss.

imputada por completo al agente (Pero una acción también es reprochable, si alguien no toma ninguna decisión deliberada —como el incontinente—, cuando podía y debía). La decisión particular se dirige siempre al camino para alcanzar un fin determinado, pero esto no quiere decir, que los fines estarían sustraídos a nuestra responsabilidad; pues lo que una vez está preestablecido como fin, puede ser en otra ocasión objeto de nuestra decisión —como camino a un fin superior—. Por otra parte, nosotros somos también co-responsables de las disposiciones duraderas, de las cuales proceden los fines.

Bibliografía

1. AUSTIN, J. L. “A Plea for Excuses”, en: *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford 1961.
2. CHARLES, D. “Aristotle: Ontology and Moral Reasoning”, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4, Oxford, 1986, pp.119-144.
3. HUME, D. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Appendix IV.
4. HURSTHOUSE, R. “Acting and Feeling in Character: Nichomachean Ethics 3.i”, en: *Phronesis Assen*, Vol. 29, N° 3, 1984, pp. 252-266.
5. IRWIN, T. “Aristotle’s on Reason, Desire and Virtue”, en: *Journal of Philosophy*, Vol. 72, 1975, pp. 567-578.
6. IRWIN, T. “Reason and Responsibility in Aristotle”, en: Amélie Rorty (Hrsg.) *Essays on Aristotle’s Ethics*, Berkeley, 1980, pp.117-155.
7. KENNY, A. *Aristotle’s Theory of the Will*, London, Duckworth, 1979.
8. KUHN, H. “Der Begriff der Prohairesis in der Nikomachischen Ethik”, en: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Festschrift für H. G. Gadamer, Tübingen, 1960, pp. 123-140.
9. LOENING, R. *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, Jena, 1903 (Repr. Olms, Hildesheim, 1967).
10. MOLINE, J. N. “Aristotle on Praise and Blame”, en: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Vol. 71, N° 3, 1989, pp.283-302.

11. SAUVÉ MÉYER, S. Aristotle on Moral Responsibility. Character and Cause, Oxford, 1993.
12. SCHOPENHAUER, A. Die beiden Grundprobleme der Ethik, en: Sämtliche Werke (SW), Vol. 3. Ed. de Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1994.
13. SORABJI, R. Necessity, Cause and Blame. Duckworth and Cornell University Press, Ithaca, 1980.

RESEÑAS

Francisco Cortés Rodas y Miguel Giusti (editores). Sobre las causas de la pobreza y el déficit en la realización de derechos. Notas en torno a *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*. Siglo del hombre-Universidad de Antioquia-Universidad Católica del Perú, 2007.

“Mientras tengamos suficiente confianza de que una sociedad moralmente ideada puede perdurar entre los seres humanos, podremos tener la esperanza de que será alcanzada por nosotros u otros, algún día y en alguna parte, y podremos entonces también trabajar hacia su realización”.

T. Pogge¹

En los países latinoamericanos, y en Colombia particularmente, el pesimismo de la razón impide sentir una satisfacción duradera por el relativo crecimiento de la economía y la disminución de la inflación, pues los resultados en términos de reducción de pobreza y miseria son muy desalentadores. Mientras más crece la economía pareciera que más deben crecer proporcionalmente nuestras reservas y preocupaciones en torno a los mecanismos implantados que han traído consigo el crecimiento

económico promedio (apertura de mercados, liberalización de precios...), ya que a su vez han agudizado la (ya enorme) brecha de la separación social: hundiendo a los pobres en un abismo de miseria e insuficiencia en la realización de sus derechos mínimos, y elevando a un pequeño grupo hacia el bienestar y los bienes suntuarios. Si bien no es este el lugar para detenernos en estadísticas, conviene señalar que en el mundo 6 de cada 100 niños no llegan al primer año de vida y 8 no sobreviven a los 5 años²; el número de personas que murieron (no sólo en el Holocausto sino) en toda la Segunda Guerra es igualado cada tres años por las muertes globales relacionadas con las situaciones de pobreza³; y en Colombia la mitad de ciudadanos siguen estando bajo la línea de pobreza; quienes padecen condiciones de miseria ascienden a los 11 millones y la mortalidad infantil registra un alarmante 35%⁴, por lo cual puede repetirse, entonces, que la economía va bien pero el país va mal.

En este desolador panorama resultan de acuciante vigencia los análisis enfocados desde la filosofía política hacia (1) la justicia global y la responsabilidad, (2) la pobreza, los derechos humanos y la globalización, (3) la política global, la democracia y el multiculturalismo, y (4) las perspectivas de paz en un mundo globalizado; en torno a estas cuestiones se estructuran los 16 aportes presentes en el libro en comentario.

1 Pogge, T. “A Brief Sketch of Rawls’s Life”, en: Richardson, H. & Weithman, P. (eds.). *The Philosophy of Rawls*. Garland Press, New York. 1999. Vol. 1. Vers. cast. de L. García J. y M. G. Otoyá, en: Grueso, D. I. (ed.). *John Rawls. Legado de un pensamiento*. Universidad del Valle, Cali, 2005.

2 Banco Mundial. *World Development Report (2000/2001)*. Oxford University Press, 2001.

3 Ver la contribución de Pogge al libro, “Reconocidos y violados por la ley internacional”, pp. 34 y 35.

4 Uprimny, R. “La pobreza del crecimiento”, en: *Revista Semana.com*, julio 21 de 2007.

Debido a las características de un ensayo como éste no puedo hacer justicia con las distintas agendas de investigación de cada uno de los autores, pero diría que el libro en general gira en torno al problema que se presenta por una agresiva globalización que ha concentrado la riqueza e incrementado la desigualdad, lo cual ha derivado en situaciones de pobreza estructural y, por ende, en un déficit en la realización de derechos y en la extinción de millones de vidas humanas. En esta reseña me concentraré, por tanto, en destacar uno de los principales aspectos que a mi juicio arroja el estudio del libro, a saber, el hecho de que las teorías invocadas en sustento de los diversos planteamientos atrás señalados tienen un grado sustancial de adaptación (no sólo de mera adopción) local, lo cual redundará en aportes cualitativamente superiores al empeño por realizar reconstrucciones teóricas a partir de “interpretaciones originalistas”, con lo cual quiero señalar aquellas que sólo pretenden desentrañar los sentidos objetivos e inequívocos de los textos a partir de las intenciones de quienes los elaboraron, y sin alejarse de sus ambientes socioculturales y realidades históricas.

El libro resulta del mayor interés porque responde a los dos retos que afronta una investigación cuyo fundamento es en gran parte el canon central de autores filosófico-políticos contemporáneos: me refiero al *reto teórico* y al *reto sociológico*. El primero tiene que ver con la fidelidad, precisión y propiedad con la que se analizan teorías (de cualquier materia) entendiendo correctamente aquello que los autores quisieron decir en sus libros, lo que es claramente importante en un medio en

donde, de un lado, aumenta cada vez más el interés por las tesis de autores que hacen aparición en el escenario académico global, y, de otro, se presentan también en algunas ocasiones lecturas sin el rigor deseable. Pero dentro de la filosofía política y en un contexto como el colombiano, cercenado por el crimen, la violencia y la desigualdad, podría decirse que este no es el único reto, pues se demanda el (que he llamado aquí) sociológico, es decir, el que procura trascender las teorías de amplia circulación transnacional para ponerlas a hablar en clave de recepción, honrándolas en sí mismas pero problematizándolas respecto a los problemas que ocupan y aquejan las distintas jurisdicciones políticas y sociales –además de académicas– de los países receptores de teorías.

Al presentarse las teorías transfiguradas y mutadas por los contextos de recepción, se constituyen más factiblemente en alternativas sólidas para hacer realizables ideales normativos. Recuérdese al respecto que Rawls desde temprano en su obra justificó, pero también condicionó, el recurso a la abstracción en la filosofía política. Sostuvo que “una concepción política debe ser practicable, esto es, debe caer dentro del arte de lo posible”⁵. Posteriormente expresó la misma idea al decir que “La filosofía política no se aparta, como algunos han pensado, de la sociedad y del mundo (...) *el trabajo de abstracción no es gratuito; no se hace abstracción por la*

5 Rawls, J. “The Domain of the Political and Overlapping Consensus”, en: *New York University Law Review*. Vol. 64, No. 2, New York, 1989. Se cita a partir de la versión en: *Collected Papers*. Freeman, S. (ed.). Harvard University Press, 1999, p. 486.

abstracción misma (...) Es un error pensar en las concepciones abstractas y en los principios generales como los que siempre pasan por encima, atropellando nuestros juicios más particulares”⁶.

De lo anterior surge otro de los principales atributos del libro, pues, al

6 Rawls, J. *Liberalismo político*. Fondo de Cultura Económica, México, 1995, pp. 64-65 (énfasis añadidos). En diversos pasajes de su obra se encuentran alusiones precisas a esta cuestión. Concibe el trabajo de la abstracción como “una manera de proseguir la discusión pública cuando los acuerdos que se compartían sobre niveles menores de generalidad, se han derrumbado” (*Liberalismo político. óp. cit.*, p. 65). En “Kantian Constructivism in Moral Theory” dice que “El objetivo de la filosofía política, cuando se presenta en la cultura política de una sociedad democrática, es articular y hacer explícitas las nociones y principios compartidos latentes en el sentido común (...). La tarea real consiste en descubrir y formular las bases más profundas que, se espera, estén incorporadas al sentido común o, incluso, producir y diseñar puntos de partida para el entendimiento común por medio de la expresión, de una forma renovada, de las convicciones políticas halladas en la tradición histórica, concentrándolas con una amplia gama de las convicciones meditadas de las personas: aquellas que se resisten a las reflexiones críticas” (en: *Journal of Philosophy*. Vol. 77, No. 9, 1980, p. 518). Luego, en “The Idea of an Overlapping Consensus”, escribe que “La filosofía política está vinculada a la política porque debe estar interesada, de una manera en que la filosofía moral no necesariamente lo está, con las posibilidades políticas prácticas” (edic. orig. en: *Oxford Journal for Legal Studies*. Vol. 7, No. 1, 1987. Se cita aquí a partir de la versión en: *Collected Papers. óp. cit.*, p. 447).

procurar adaptar las teorías filosófico-políticas contemporáneas a las penurias sociales más acuciantes de nuestro tiempo, se posibilita acceder a las teorías aprehendiéndolas para que sean susceptibles de pensamiento propio, es decir, para que sea posible plantearles objeciones, no en sí mismas sino en la manera como han sido derivadas consecuencias adicionales (y comúnmente insospechadas) gracias a los intentos efectivos de aplicación. Esto también posibilita que sean visibles nuevos caminos investigativos respecto de aquellos originalmente trazados por los autores, quienes muchas veces incluso han circunscrito de manera expresa el ámbito de aplicación de sus modelos teóricos (piénsese, por ejemplo, en Rawls, Dworkin, Habermas y Walzer⁷).

Considero que de forma idéntica a la académica se presenta el fenómeno desde la perspectiva económica, pues precisamente una de las causas de la pobreza en gran parte del continente americano es la falta de atención a las condiciones y características propias (desde lo político, social y cultural) de los contextos en los cuales se pretenden implantar instituciones y modelos de crecimiento ideados para países de condiciones radicalmente distintas.

7 Para el primero, la suya es una teoría filosófica ideal de la justicia para sociedades bien-ordenadas. Dworkin sostuvo que su teoría está postulada para una sociedad como la norteamericana del siglo XX. Walzer reconoció que su planteamiento se circunscribe al ámbito de la cultura nacional norteamericana. Habermas manifestó en una conferencia en México que su teoría se enfoca fundamentalmente en los problemas observados en Alemania y Europa en general.

John Williamson⁸ argumenta que tiene sentido concentrar los esfuerzos en el crecimiento económico en regiones que presentan condiciones de igualdad social, tales como el sur de Asia donde casi todo el mundo es pobre, pero la implementación de tal estrategia es un despropósito en países como los latinoamericanos por las menores condiciones de igualdad, pues el 10% más rico obtiene el 48% del ingreso⁹. Es por tanto desacertado pretender adaptar de forma automática el modelo económico del crecimiento, que ha sido concebido para otros contextos. El libro recomienda que sean consideradas estrategias locales específicas que permitan lograr una mayor igualdad, no sólo porque es deseable en sí misma, sino además porque dada la inequidad existente no hay una reducción significativa de la pobreza si se piensa únicamente en términos del crecimiento. Para disminuir la desigualdad y consolidar así regímenes democráticos justos e incluyentes, insertos en economías globales de mercado, debe existir, entonces, una política económica propia que suscriba el hecho de que los principios normativos de la economía respondan más a realidades específicas que a fórmulas rígidas y estandarizadas.

En el libro se articulan en un diálogo armónico las tesis sustentadas, y las problemáticas denunciadas, por una

8 Kuczynski, P. P. & Williamson, J. (eds.). *After the Washington Consensus. Restarting Growth and Reform in Latin America*. Institute for International Economics, Washington, 2003.

9 El mismo porcentaje es del 29% en los países desarrollados y del 37% en Asia. Cf. Informe del Banco Mundial cit, en: Ferranti, D. de (et al.), *Desigualdad en América Latina*. Banco Mundial – Alfaomega, Bogotá, 2005.

multiplicidad diversa de *historiadores* (Braudel, Polanyi o Hobsbawm), *filósofos* (Aristóteles, Kant, Arendt, Tugendhat, Habermas, Nussbaum, Walzer), *juristas* (Hohfeld, Austin, Hart, Dworkin), *economistas* (Sen, Smith, Hayek, Landes, Friedman), *expertos en temas de derechos humanos* (Forst) y *globalización* (Bauman, Stiglitz, Fukuyama, Held, Beck). En el aspecto económico el libro resulta, de manera interesante, particularmente crítico. Sin embargo, al reparar en las referencias de los autores del libro sobresale la obra de John Rawls así como la de quien fuera uno de sus profesores asistentes, Thomas Pogge: el primero a través de aquel indiscutido canon de la filosofía política contemporánea y el segundo por *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. En torno a dos cuestiones fundamentales, sencillas pero a la vez profundas, puede sintetizarse el cometido de estos autores: “no importa cuán eficientes y bien-ordenadas sean las leyes y las instituciones, deben ser reformadas o abolidas si son injustas. Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia, que incluso el bienestar de la sociedad en general no puede atropellar. Por esta razón, la justicia niega que la pérdida de libertad de algunos sea presentada como correcta por el bienestar mayor que compartan otros” (Rawls), y por qué podría ser entendido como un deber moral el que ciudadanos y gobiernos de países ricos deban asumir la responsabilidad por la situación global de pobreza para propender así a una transformación del orden institucional (Pogge)¹⁰.

La propia contribución de Pogge al libro, y en general la vasta obra que la

10 Idea que también se expresa en la frase que sirve de epígrafe a este ensayo.

precede, señala el proyecto globalizador de los países acaudalados como responsable en gran parte de la pobreza en otras naciones. Si bien muchas leyes reconocen formalmente los Derechos Humanos, materialmente son desconocidos en la medida en que se crean o sostienen sistemas institucionales que contribuyen a la violación de derechos al obstruir las aspiraciones de poblaciones pobres al autogobierno democrático, a los derechos sociales y a una mínima suficiencia económica; violaciones que continua y previsiblemente ocasionan muertes prematuras debido a las consecuencias de la pobreza (hambre, diarrea, neumonía, malaria...) ¹¹. Pogge, quien de forma conveniente adopta tesis políticamente más pragmáticas respecto a otras con altos niveles de generalidad y abstracción, critica la perspectiva rawlsiana de la justicia global y, en particular, el tratamiento de las causas de la miseria y la concepción de la responsabilidad moral que tienen los países ricos respecto a la pobreza como un deber meramente asistencial ¹². Sobre este asunto,

11 Pogge articula sugestivamente la lucha por suprimir el hambre en el mundo con una crítica a la defensa de Dworkin de la legalidad del aborto, y sustenta que tal lucha es mucho menos despilfarradora y costosa para la armonía civil y para la situación de la moralidad en nuestra cultura, y que es igualmente importante y su urgencia moral es menos debatida. Cf. “Dworkin, the Abortion Battle, and World Hunger”, en: Zanetti, V. & Wesche, S. (eds.). *Ronald Dworkin*. Ousia, Bruselas, 1999. Vers. cast. de L. García J. & P. R. Arango. “Ronald Dworkin, la controversia sobre el aborto y el problema del hambre global”, en: *Universitas Philosophica*. Universidad Javeriana, Facultad de Filosofía, Bogotá (en prensa).

12 Sobre tal cuestión, ver también, Pogge, T. “The Incoherence between Rawls’s Theories

Cortés, Arango y Grueso también presentan sugestivas objeciones al denominado “derecho de gentes”.

Podría decirse que el libro concuerda con que “Parte del trabajo de algunas personas radica en explorar y defender lo políticamente imposible” (Van Parijs) ¹³, pues en gran parte se dirige en contra de factores institucionales globales, tales como los acuerdos comerciales (que conforman el derecho internacional de los países que los suscriben), que explican gran parte del déficit en la realización de los Derechos Humanos, el cual se debe combatir con reformas institucionales a gran escala que, contra lo que pudiera pensarse, no tendrían mayores consecuencias en el orden global y, particularmente, para los países y las empresas (que sólo dejarían de enriquecerse tanto), pero sí serían suficientes para impedir la mayor parte de las víctimas ocasionadas por las situaciones de pobreza. Los gobiernos y las corporaciones interesadas en diseñar e imponer un orden institucional global que sirva exclusivamente a sus propios intereses, así esto tenga como consecuencia perpetuar un esquema que le cuesta la vida a millones, han bloqueado las reformas presentadas en este sentido ¹⁴. La magnitud

of Justice”, en: *Fordham Law Review*. Vol. 72 No. 5, 2004. Versión en cast. de: D. Álvarez. “La incoherencia entre las Teorías de la Justicia de Rawls”. En: *Revista Internacional de Filosofía Política*. No. 23, 2004.

13 Van Parijs, P. “Reply”, en: Cohen, J. & Rogers, J. *What’s Wrong with a Free Lunch?*. Beacon Press, Boston, 2001, p. 124.

14 Nick Stern, jefe del Banco Mundial, sostuvo que en muchos países las vacas reciben subsidios anuales que superan el ingreso de la mayoría de seres humanos.

de las violaciones a los Derechos Humanos, dice Pogge, hace de estas reformas nuestra tarea moral prioritaria.

El libro contiene todos los ingredientes para ser importante, pues asimismo se articula con otras convenientes formas de hacer filosofía política recientemente publicadas en nuestro medio¹⁵. Además del compromiso intelectual y académico, desarrolla problemáticas relacionadas con la falta de *responsabilidad* colectiva, que debe primar sobre la individual (Gosepath), así como con las clases de deberes y obligaciones de las empresas transnacionales respecto a los derechos laborales (Kreide). Se destaca que el problema de *pobreza* que sufren millones de personas no está necesariamente ligado al desempleo, pues muchas de ellas trabajan 15 horas diarias todos los días de la semana, pero el salario que perciben no les permite siquiera llevar una vida digna.

La *globalización* se evalúa y critica como generadora de violencia, pero a la par como paradigma que ha desarrollado innovaciones destinadas a controlarla, tales como la consagración constitucional de los derechos (Rabossi). Las críticas al

modelo actual de globalización comportan también discusiones por la carencia en el reconocimiento efectivo a la diversidad étnica y cultural de las naciones (Grueso) y por la justificación moral de la guerra (Monsalve).

Se demuestra que la realización de la *justicia global* es obstaculizada por limitaciones (conceptuales, materiales y políticas) que ocasionan desprotección a los Derechos Humanos (Arango). En un escenario de justicia global la renta básica se constituye en una herramienta que, de implementarse, resquebrajaría la estructura injusta de nuestra sociedad (Giraldo), lo cual debería merecer la atención de los analistas y de quienes diseñan las políticas públicas, las cuales conjuntamente con los modelos económicos deben reorientarse para solucionar el problema de la *pobreza* (Dieterlen – Patrón). Entendida cualitativamente como privación de capacidades, la pobreza hace imperativa la necesidad de instaurar un modelo renovado de desarrollo que extienda las libertades efectivas (Patrón). Contribuir a la fundamentación y justiciabilidad de los derechos sociales, a partir de las cuales se podrían aminorar los impactos de la pobreza, toma preeminencia sobre la consecución de otros valores y bienes (Arango – Bernal).

El problema de la pobreza global, desde la óptica del derecho internacional, debe enfrentarse también mediante una fundamentación jurídica de los Derechos Humanos (Salmón), teniendo en cuenta, empero, el cuestionamiento culturalista a estos derechos por su universalismo moral (Giusti). En el libro se abordan

Cf. con la contribución de Pogge al libro (p. 39).

15 Otros ejemplos locales de este tipo de estudios, son: Mejía, O. *Teoría política, democracia radical y filosofía del derecho*. Temis, Bogotá, 2005. Cortés, F. *Justicia y exclusión*. Siglo del Hombre – Universidad de Antioquia, Bogotá, 2007. Arango, R. (ed.) *Filosofía de la democracia*. Siglo del Hombre – Universidad de los Andes, Bogotá, 2007. Hernández, A. *La teoría ética de Amartya Sen*. Siglo del Hombre – CIDER, Bogotá, 2007.

igualmente los dilemas de la implementación y exigibilidad de los Derechos Humanos en sociedades mundiales (*Weltgesellschaft*, dice Habermas) caracterizadas por el pluralismo.

Desde estos puntos de vista, entre otros, la *justicia distributiva* presenta retos de diversa índole, pues al replantear los conceptos de responsabilidad y deber moral, se sustenta la insuficiencia de la redistribución para lograr la justicia (Dieterlen – León). El que existan deberes inter-estatales de justicia distributiva es otro de los puntos tratados, por lo que se analiza la tensión entre la soberanía estatal y la protección internacional de los Derechos Humanos; al sustentarse lo prioritario de ésta sobre aquella el principio de la no-intervención no puede ser entendido en sentido absoluto (Cortés); antes bien, las alianzas regionales permitirían extender los criterios nacionales de justicia (Hoyos).

Si bien se observa una polifonía de perspectivas, el libro es consistente con sus cuatro centros de interés en torno a preocupaciones perfectamente distinguibles que guardan coherencia con el propósito general. Esta última característica me permite señalar que los editores tienen el mérito de haber estructurado armónicamente las ponencias que se presentaron en los dos eventos que lo precedieron¹⁶.

Por el rigor teórico y la preocupación sociológica el libro motiva su lectura,

16 Ambos llevados a cabo en septiembre de 2005, a saber, Universidad de Antioquia, Medellín: “*Justicia global, pobreza mundial y política transnacional*”. Universidad Católica del Perú, Lima: “*Pobreza, igualdad y Derechos Humanos*”.

enseñanza y discusión, e invita igualmente a que se supere otro tipo de pobreza, me refiero a la del interés por la suerte de tantos miles que sufren las consecuencias ocasionadas por el déficit en la realización de los derechos, ya que mucha conciencia se ganaría en el mundo si sólo una fracción del horror aberrante que ocasionó globalmente el Holocausto se trasladara a las situaciones de pobreza¹⁷ que padecen millones de seres cuyas heridas físicas se convierten fácilmente en “heridas morales”¹⁸.

Leonardo García Jaramillo
Universidad de Caldas
Manizales, Colombia

17 Pogge ha comparado la cuestión de la pobreza global con el Holocausto. En una conversación informal durante su última visita a Medellín sostuvo que, si bien es más grave moralmente accionar una cámara de gas o fusilar a varias personas al lado de una zanja donde luego serán enterrados sus cadáveres, un gobernante ocasionará directamente miles de muertes (así no tenga la intención *dolosa* de hacerlo) al firmar una resolución que alza de forma significativa los impuestos (y, por lo tanto, los costos) de los alimentos básicos y del cuidado a la salud. Los fenómenos son equiparables al considerar que era tan urgente moralmente durante la Segunda Guerra que los gobernantes de los países neutrales hicieran algo para detener la matanza y el exilio de millones, como es urgente ahora que las potencias mundiales hagan algo para que se reduzcan los índices de pobreza y las millones de muertes que se causan por ella.

18 Honneth, A. “Reconocimiento y obligaciones morales”. Trad. de F. Cortés. En: *Estudios Políticos* No. 14. Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, Medellín (enero-junio) 1998.

Steiner, George. *Los logócratas*. F.C.E., Ediciones Siruela, México, 2007.

La obra de G. Steiner (1929), representa un sólido trabajo intelectual como ensayista, filósofo y narrador, en torno al arte, la concepción del lenguaje y su visión de Europa, entre otros tópicos. Textos notables en los que ha desarrollado estos temas son: *Después de Babel*, *Heidegger* y *Sobre la dificultad y otros ensayos*, por mencionar parte de su lúcida y extensa producción.

Los logócratas es un libro interesante y sugerente ya que expone una revisión sintética del pensamiento de Steiner sobre una de sus preocupaciones teóricas centrales: el lenguaje natural como elemento central de la comunicación humana. Esta síntesis cuenta con referentes teóricos fundamentales que siguen el camino de una filosofía del lenguaje que nos conduce finalmente a Platón. Sin duda, la visión “logocrática” del lenguaje ocupa un lugar central en este libro siendo expresión, como ya señalábamos, de uno de los intereses recurrentes del autor. Esta visión *logocrática* del lenguaje es abordada con gran prolijidad conceptual en la primer parte de libro titulada *Mito y Lenguaje*. En ella, Steiner recurre a reflexiones de De Maistre, Heidegger y Boutang, con el fin de delimitar y afinar argumentalmente un punto de vista “logocrático” desde el cual se concibe el lenguaje natural. Dicha perspectiva representa, a juicio del autor, una radicalización del postulado respecto al origen divino del lenguaje humano. De este modo, “el misterio del *incipit*” del *logos* aparece como anterior al hombre y,

por tanto, la utilización del mismo y su capacidad numinosa puede entenderse como una forma o acción de usurpación.

Steiner recorre con erudición y pertinencia los momentos en que se ha pensado este modelo “logocrático”, haciendo alcances al *orfismo*, al fragmento sobre el *logos* de Heráclito y a reflexiones en torno al sentido hechas por Parménides. El objetivo de esta exposición sintética es introducirnos en los aportes desarrollados por De Maistre, Heidegger y Boutang, respecto a la concepción logocrática del lenguaje.

En el caso de Joseph de Maistre, sus afirmaciones respecto al origen del lenguaje son recogidas por Steiner para ir construyendo esta visión logocrática. De Maistre es enfático en señalar que toda lengua ha sido lanzada “antes de todos los tiempos del ser de su principio”. En esta perspectiva, el lenguaje es tan antiguo como la eternidad. Estas afirmaciones nos llevan a comprender el origen de las lenguas en el ámbito o lugar del Verbo encarnado. Se entiende, de esta forma, que el habla humana emana directamente del *logos* divino.

Steiner avanza, desde las afirmaciones de De Maistre, hacia la fecunda producción filosófica de Heidegger en torno a la relación entre *Dasein* (existencia, “estar-ahí”) y *Sprache* (lenguaje). Para Heidegger, en el lenguaje es el ser el que habla. De aquí se desprende su afirmación: “*Die Sprache ist das Haus des Seins*” (el lenguaje es la casa del ser). En esta perspectiva, el hombre es el guardián del *logos* y su deber es presentarse absolutamente vulnerable frente a la llegada misteriosa y hermética del

lenguaje. Así, el ser se expresa en y a través del *logos*, ante el cual debemos mostrarnos receptivos, aprendiendo a escuchar lo que el *habla*, como morada, nos dice respecto a la existencia humana. Para Steiner, la postura heideggeriana da cuenta de una “logocracia” absoluta, en la cual la llegada y revelación del lenguaje nos permite entrar en la *Lichtung*, en el claro o esclarecimiento del ser aprehendido y cuestionado en tanto que existente.

La delimitación hecha por Steiner sobre la concepción logocrática del lenguaje termina con la referencia a algunos argumentos entregados por Pierre Boutang que ayudan a dar forma a dicha delimitación conceptual.

Para Boutang el lenguaje contiene un secreto, un “hacia dentro” que es previo a todo acto de comunicación. Esta interioridad, que posibilita dicho secreto, es la que genera el discurso y la que lo valida en una comunidad o en una sociedad. En este sentido “el secreto del ser en el habla” es aquello que entrega autoridad al lenguaje. Lo sustancial de estas reflexiones de Boutang respecto al origen del lenguaje desde una perspectiva logocrática radica precisamente en la comprensión de éste a partir del “secreto del ser en el habla”. Desde esta perspectiva, lo que se propone es una verdadera *ontología del secreto* en la que el lenguaje contiene al ser como verdad trascendente.

La revisión hecha por Steiner de estos autores le permite configurar una perspectiva acabada sobre la concepción logocrática del lenguaje, asociando esta concepción a una lingüística trascendente

que, en síntesis, postula un origen del lenguaje anterior y exterior a la evolución humana en un sentido secular y naturalista. Para Steiner, dicho origen es finalmente teológico. Esta condición teológica de la perspectiva logocrática implica en primer lugar que la revelación del ser en el *logos*, como manifestación de Dios, es antes que todo autoritaria y, por tanto, cargada de imperativos esenciales para el hombre.

Por otro lado, una segunda implicancia importante para Steiner del “modelo logocrático” tiene que ver con que éste contiene un “*Kulturpessimismus radical*”. Este pesimismo se relaciona, en términos generales, con la decadencia del hombre hasta llegar a estados de barbarie. De manera más específica, esta decadencia se puede visualizar en la contaminación del habla civilizada. En este sentido, el *Gerede* o verborrea a la que alude Heidegger, se expande en todas las sociedades y culturas, eclipsando el *logos* y sus posibilidades de expresión. En la perspectiva logocrática, este eclipse del *logos* representa una catástrofe; la del olvido del ser, en último término, la de la ausencia de Dios.

Finalmente, y como tercera implicancia relevante de la concepción logocrática del lenguaje, Steiner plantea que su comprensión exige un “orden cultural elitista” que podría encontrarse sólo en castas como las sacerdotales o la de los mandarines. Así, las sociedades tecnócratas y de consumo imperantes hoy en el mundo moderno no posibilitan la realización plena del ser en el lenguaje, por el contrario, ahogan su voz de manera absoluta.

Como se puede observar en esta apretada síntesis, Steiner da cuenta de una concepción del lenguaje asociada a la *logocracia* y a los *logócratas* que la han pensado. En forma oportuna y acertada, el autor recurre a filósofos y pensadores en general que nutren de manera brillante esta concepción, situándola en definitiva dentro del ámbito de una lingüística trascendente de origen teológico. El planteamiento filosófico desarrollado en *Los logócratas*, orientado a explicar el origen del *logos* resulta ser, como señalábamos al comienzo de este artículo, una postura sugerente para confrontarse con otras teorías del lenguaje. Sólo por mencionar algunas de ellas, sería interesante revisar los postulados de la lingüística generativa transformacional de Chomsky o la propuesta de los actos del habla, en el contexto de una lingüística pragmática, desarrollada inicialmente por Austin y Searle, para ver posibles zonas de contacto y de diferencias con esta teorización trascendente del *Logos* presentada en forma brillante por Steiner. En este mismo sentido, una concepción trascendente del lenguaje como la presentada por este autor debiese reinstalarse en las discusiones teóricas sobre la comunicación en todos los niveles y dimensiones. Tanto las aproximaciones estructuralistas, funcionalistas y pragmáticas, entre otras, de pronto no visualizan ni incorporan aportes de ámbitos como la filosofía del lenguaje, para comprender mejor, mediante el trabajo crítico, un vector central de los procesos comunicativos como lo es el habla en su dimensión teórica y práctica. El espacio de la enunciación, como ámbito de la producción del lenguaje, sigue siendo un tópico fundamental sobre el cual generar conocimiento, ya sea desde su estructuración y organización profunda, como también

desde la posibilidad de asignar cualidades trascendentes y teológicas a este proceso de producción de sentido, expresado finalmente en complejos sistemas de significación simbólica que dan vida a la comunicación entre los seres humanos.

Jorge Brower Beltramin
Universidad de Santiago de Chile
Santiago, Chile