

PRESENTACIÓN

En amplios sectores de la opinión pública y en algunos medios políticos, académicos y filosóficos se afirma que el paradigma de la igualdad, tal y como éste fue formulado, primero por Locke, Rousseau y Kant, y luego por John Rawls, Jürgen Habermas, Ronald Dworkin, Ernst Tugendhat, Amartya Sen, Philippe Van Parijs y Thomas Pogge, ha llegado a su fin; que el concepto de igualdad en el que se fundamentan las concepciones igualitarias de justicia es insuficiente; que la idea de justicia igualitaria descansa en una ilusión y que es irrealizable y que, por tanto, es necesario crear una alternativa al modelo de justicia distributiva liberal que supere las limitaciones y problemas del igualitarismo. En las discusiones que giran alrededor del cuestionamiento del paradigma igualitario, desarrolladas entre otros por Harry Frankfurt, Michael Walzer, David Parfit, Avishai Margalit, Joseph Raz y Elisabeth Anderson, tienen mucha importancia especialmente tres tesis. La primera dice que el problema central de la concepción igualitaria de la justicia lo constituye la limitación del núcleo central de las libertades individuales realizado a partir de una justificación de la distribución igual de algunos bienes sociales básicos. La segunda, que es realmente una extensión de la primera, afirma que la representación de la justicia distributiva que ha desarrollado el liberalismo es falsa porque en ella se establece que los talentos y capacidades individuales deben ser objeto de la redistribución de bienes y recursos que tiene que realizar el Estado para asegurar la igualdad. La tercera dice que la igualdad no es apta como fundamento de la justicia. La igualdad no posee un valor moral en sí. La igualdad no es un valor moral que por sí mismo deba ser alcanzado, en virtud del cual las aspiraciones igualitarias serían valiosas por sí mismas. Como escribe Harry Frankfurt: “Lo que me convence de eliminar las desigualdades no es que la igualdad tiene un valor moral en sí al que habría que aspirar por sí mismo, y que los fines igualitarios poseen un valor por sí mismos. Se trata más bien del convencimiento pragmático y contingente de que un aumento de la igualdad, igual de la que sea, facilita alcanzar otros fines deseados socialmente. A la igualdad como tal no le corresponde ningún valor inherente y no deducido”.¹

Es ciertamente sorprendente que el modelo igualitario de justicia haya pasado en estos últimos años a un segundo lugar y que las propuestas igualitarias de justicia social estén perdiendo importancia en las argumentaciones públicas, en los discursos políticos y en los círculos filosóficos. Esto es sorprendente frente al hecho real de un aumento de la desigualdad, la pobreza y el desempleo no sólo en los países menos desarrollados sino incluso en los países más desarrollados. Sin embargo, esto puede tener una explicación razonable que voy a presentar mediante tres puntos. Primero, en los países más desarrollados se han creado condiciones para el aseguramiento de las libertades individuales, de las libertades políticas y, a pesar de la crisis del Estado social, el sistema de los derechos sociales sirve todavía como un mecanismo protector de aquellas personas que pierdan su trabajo o que por incapacidad física no puedan conseguir los medios necesarios para su subsistencia. La desigualdad social, especialmente la económica, no es tan visible en estos países de la forma como lo fue en otros períodos del proceso de industrialización o como lo es en los países más subdesarrollados. Segundo, con la globalización y con la importancia que han adquirido las políticas neoliberales han perdido

¹ Frankfurt, H., “Equality and Respect”. En: *Social Research* 64, 1, 1997, p.3.

significado las fuerzas políticas que representaban las luchas sociales por la igualdad. En un mundo cada vez más globalizado, en el que el valor central lo representa una idea de la libertad que se concreta en la autorrealización individualista en el mercado, la igualdad aparece como una vieja conquista de la humanidad que hace parte de la historia pero que ya no juega ningún papel en la conformación de nuestras vidas. Tercero, si se considera que en la mayoría de los países desarrollados y en algunos menos desarrollados se han creado las condiciones para garantizar a todos los miembros de la sociedad la igualdad política y jurídica, la pregunta qué es la igualdad social y por qué se debe buscar su realización, no es de por sí evidente. ¿Qué significa filosóficamente la igualdad social? o ¿qué estatus tienen los derechos sociales? éstas son preguntas que despiertan una muy amplia controversia. En la medida en que la igualdad, a diferencia de la libertad, del poder o de la riqueza, no es un bien individual que todos los hombres busquen para sí mismos, no es claro para muchas personas, en un mundo cada vez más orientado por valores individualistas, en qué consiste propiamente el valor de la igualdad. Estas circunstancias y con seguridad muchas otras que valdría la pena considerar contribuyen a que el clima de opinión para la igualdad social no sea muy bueno. Contra estas tendencias es importante que la Revista Estudios de Filosofía promueva y abra su espacio para una discusión y un debate académico que trascienda las fronteras de la universidad y que ayude a la formación de una opinión pública crítica y racional, que tanto requiere nuestro país en esta época de barbarie.

En este sentido, algunos de los colaboradores de este número 37 de Estudios de Filosofía contribuyen a la promoción de este debate. Menciono primero el artículo del profesor de la Universidad de Tubinga, Otfried Höffe, “La igualdad como principio de la justicia: reflexiones filosóficas en tiempos de la globalización”. En su artículo “los límites morales de la compasión”, Ángela Uribe expone una serie de razones para defender la posición que advierte sobre los riesgos morales de la compasión. Lucy Carrillo presenta una interpretación de la filosofía moral de Schopenhauer como una crítica a la sociedad, que considera a partir de dos perspectivas. Jacinto Rivera estudia algunos argumentos del escrito de Schiller “Sobre la educación estética del hombre en una serie de cartas” (1795) con el fin de mostrar cómo su pensamiento sobre la belleza es presentado como una necesidad transcendental para la configuración y educación del hombre completo y libre. Oscar Cubo Ugarte desarrolla el problema de la libertad en G. W. F. Hegel desde una perspectiva ontológica. En “El problema filosófico de la universalización moral” Miguel Ángel Pérez Jiménez analiza algunas preguntas del pensamiento de Kant con el fin de precisar en qué sentido puede pensarse la universalidad como una exigencia para la filosofía moral y cómo las investigaciones de ese autor pueden contribuir a esclarecer esta cuestión. Finalmente, este grupo de artículos de filosofía práctica se cierra con el ensayo en clave foucaultiana “Poder, estratos y sujeciones: micropolítica en la Colonia” de Sebastián González. Aquí, el autor muestra que la perspectiva historicista de los mecanismos de poder de Foucault sirve para cuestionar los procesos sociales que están a la base de las segmentaciones que operan en el interior de la comunidad antioqueña en la Colonia.

En horizontes filosóficos distintos se ubican los demás artículos. “Implicancias epistemológicas del pensamiento complejo para la articulación de una semiótica de la cultura” de Jorge Brower Beltramin revisa el dispositivo teórico de Morin con el fin de establecer los lineamientos metodológicos básicos sobre los cuales definir la semiótica de la cultura. Y José María Sánchez de León Serrano examina el difícil problema de la conexión esencial que existe

entre la concepción hegeliana del signo y el funcionamiento del discurso especulativo en la Ciencia de la Lógica.

Francisco Cortés Rodas
Universidad de Antioquia
Abril de 2008

Hegel: ¿más allá del bien y del mal?*

Hegel: Beyond good and evil?

Por: Óscar Cubo Ugarte

Grupo de investigación Ontología, Lenguaje y Hermenéutica (Onlenher)

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

Facultad de Filosofía

Madrid, España

oscarcug@hotmail.com

Fecha de recepción: 9 de abril de 2007

Fecha de aprobación: 23 de julio de 2007

Resumen: *Con el título de nuestro trabajo pretendemos investigar el problema de la libertad en la figura de G. W. F. Hegel desde una perspectiva propiamente ontológica. Con vistas a este propósito hemos querido deslindar el problema moral de la libertad de su dimensión propiamente ontológica, sobre todo en un texto como la Fenomenología del Espíritu, que en nuestros días cumple su aniversario doscientos. Por medio de este análisis del problema de la libertad en la Fenomenología del Espíritu, también hemos conseguido sacar a la luz la profunda familiaridad del pensamiento hegeliano con otras corrientes del pensamiento radicalmente genealogistas e immoralistas, como son las de Nietzsche y Spinoza.*

Palabras clave: *moral, juicio, libertad, bien y mal.*

Abstract: *With the title of our work we pretend is to research on the problem of Liberty in the figure of G. W. F. Hegel from an Ontological Perspective. With this aim in view, we have wanted to separate the Moral Problem of Liberty from its own Ontological Dimension, especially in the text: The Phenomenology of the Spirit (that in our days completes its two hundredth Anniversary of publication). Through this analysis of the problem of Liberty in the Phenomenology of the Spirit, we have also achieved to bring to light the profound familiarity of Hegelian thought with other currents thought which are radically genealogist and immoralist, such as Nietzsche's and Spinoza's.*

Key words: *morale, Judgment, Liberty, good and bad.*

En este trabajo pretendemos investigar el problema de la libertad en la filosofía de G. W. F. Hegel. Se trata de un asunto muy complejo puesto que el filósofo se mueve sutilmente entre dos polos de consideración de la libertad, a saber, aquel que la niega por determinismo y el que la afirma moralmente. Debido a este carácter fronterizo del tratamiento que realiza Hegel de esta problemática, las lecturas que de ello se ofrecen normalmente tienden a situarle en un lado o en otro de esta dicotomía. Numerosas veces encontramos lecturas de Hegel que podríamos denominar *conservadoras* donde su pensamiento queda dibujado como una mera legitimación de lo que hay a partir de una mala comprensión de la frase “todo lo real es racional”. En dichas interpretaciones, el problema de la libertad queda

* Este artículo ha sido realizado gracias al programa de becas de la Fundación Caja Madrid. Hace parte de la investigación doctoral *La crítica de Hegel a Kant* realizada en Madrid, España.

prácticamente borrado como tal, a favor de una suerte de determinismo difuso, o de *panlogismo*, que reduciría toda la problemática de la libertad a algo así como una mecánica inhumana de lo absoluto.

Nosotros alejándonos de este modo de plantear el problema tampoco vamos a retomar el problema de la libertad en términos meramente morales, porque el propio Hegel impide esta última salida. En efecto, Hegel plantea el problema ontológico de la libertad en un marco distinto del que establece la moral y su dicotomía entre los valores de bien y mal. Es más, Hegel ofrece una gran ocasión para repensar el problema de la libertad fuera de los supuestos morales de un sujeto *libre*, definido exclusivamente a través de ciertos derechos y libertades. Pues bien, siguiendo la crítica que hace Hegel a la visión *moral* del mundo, nos proponemos situar el pensamiento hegeliano dentro de la corriente *genealogista* e *immoralista*, que va de Spinoza a Nietzsche, y mostrar con ello que la libertad, en el caso de la filosofía de Hegel, no es algo de lo que un sujeto pueda apropiarse sin más, sino algo que en cada caso va apropiándose y configurando al propio sujeto.

Con vistas a esta tarea dividiremos nuestro trabajo en cuatro apartados diferentes: el primero, dedicado a situar el contexto *fenomenológico* en el que Hegel plantea el problema de la libertad. El segundo y el tercero dedicados a exponer la crítica que hace Hegel a lo que él mismo denomina la visión *moral* del mundo. Esta crítica la desarrollaremos en un doble sentido, por un lado, lo haremos presentando a Hegel como un *genealogista* que pone al descubierto la amistad y la hipocresía como fuente última de la conciencia moral; y por otro, situando su crítica a la moral en un terreno que está *más allá del bien y del mal*. En este caso intentaremos mostrar a Hegel como un *immoralista*. Por último, y en cuarto lugar, lo que haremos será deslindar el problema propiamente ontológico de la libertad del problema moral y notar el profundo parentesco que mantiene la crítica hegeliana de la *Moralität* con otras corrientes del pensamiento que, como ya hemos visto, son las de Nietzsche y Spinoza.

1. Contexto fenomenológico del problema

El problema de la libertad atraviesa todo el pensamiento hegeliano desde su comienzo hasta su final. Pero debido a su complejidad, y como homenaje pensante a esa obra tan majestuosa como es la *Fenomenología del Espíritu*,¹ escrita en 1807, que en nuestros días celebra su aniversario doscientos, nuestro tratamiento del mismo se va a centrar en el planteamiento fenomenológico que de este problema hace Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*. En este sentido, pretendemos mostrar a Hegel, releyendo ciertos pasajes de la *Fenomenología* (en especial los dedicados a la *Moralität*), un claro precedente de eso que se ha venido a llamar, durante todo el siglo XX, *filosofías de la sospecha*. En estos pasajes descubriremos, más de lo que se podría pensar a primera vista, indicios claros de una faz genealogista e incluso inmoralista en la filosofía de Hegel. Y notaremos cómo esta sorprendente relación entre Hegel y Nietzsche, a través de Spinoza, surge y tiene como centro de gravedad precisamente el problema de la libertad.

Como ha señalado muy acertadamente P.-J. Labarrière, el problema de la libertad resume el entero proyecto de la *Fenomenología*, así como el de la *Lógica*,² que es tanto como decir del sistema en su conjunto.³ En efecto, el entero proyecto hegeliano se puede y se tiene que leer bajo el *leitmotiv* de la libertad.

En el caso de la obra de 1807, la libertad juega un papel fundamental en cada una de las figuras de la conciencia. Así, por ejemplo, la libertad entendida como reconocimiento de sí y del otro recorre el primer momento de la “Autoconciencia” bajo la forma de la lucha del amo y del esclavo.⁴ La libertad también es un elemento fundamental para las últimas

¹ Remitiremos a esta obra con la abreviatura *Phä.*, y utilizaremos la paginación de acuerdo con la edición alemana de Suhrkamp: Hegel, G. W. F. *Werke* 3. Existe una traducción de esta obra por parte de W. Roces al español: Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*. F. C. E., México, 1993; y otra más reciente de M. Jiménez: Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. Pre-textos, Valencia, 2006.

² La *Lógica* hace sobre todo referencia a la *Ciencia de la Lógica*. Existe una edición al español de esta obra a cargo de Mondolfo, Augusta y Rodolfo: Solar, Buenos aires, 1974. Nos remitiremos a esta obra con la abreviatura de *WdL*.

³ Cf. Labarrière, P.-J. *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*. F. C. E., México, 1985, p. 176.

⁴ Esta figura ha sido profundamente leída a lo largo del siglo XX tanto por el marxismo, como por el psicoanálisis, pasando por Kojéve, y llegando hasta la Escuela de Frankfurt, la hermenéutica, y el pensamiento “posmoderno” como nos hace saber F. Duque en su *Historia de la Filosofía Moderna*. Akal, Madrid, 1998, nota 1169, p. 517.

figuras de la “Autoconciencia”, en especial para el *estoicismo*, el *escepticismo* y la *conciencia desdichada*. Igualmente está muy presente en la sección dedicada a la “Razón”, principalmente en las figuras dedicadas a “La realización de la autoconciencia racional por medio de sí misma” y a la “Individualidad, que es real en y por sí misma”.

Sin embargo, donde más se concretiza e historiciza el problema de la libertad en la *Fenomenología* y donde más claramente podemos estudiarla, es en los capítulos dedicados al “Espíritu” en cuanto tal. En estos capítulos la libertad ingresa en su dimensión propiamente histórica y social. Ahora ya no se trata más de figuras de la conciencia *en* un mundo, esto es, de figuras que como las del *amo* y el *esclavo* no tienen una dimensión propiamente histórica, sino de figuras *del* mundo que aparecen, precisamente, a lo largo de la *historia del mundo* o de la *Weltgeschichte*.⁵ Este es el motivo de que sólo en la sección dedicada al “Espíritu” comience a coincidir en sus *rasgos esenciales* la experiencia de la conciencia con el devenir histórico.⁶ Este mundo *histórico* del espíritu no es, pues, ni el mundo *en* el que se busca la razón teórica, como razón observante, ni el mundo *en* el que se ve inmersa la razón práctica cuando intenta realizar el bien en el mundo, o cuando intenta *examinar* desde fuera lo que hay en dicho mundo.⁷

Desde el punto de vista del mundo histórico, el momento que precede al mundo de la *Moralität*, que es el que nosotros vamos a analizar con mayor atención, es un momento extremo dentro de la propia Ilustración. Este momento se puede localizar históricamente en la Revolución francesa y, especialmente, en el denominado periodo del Terror. El principio

⁵ Cf. Valls Plana, R. *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Estela, Barcelona, 1971, p. 208. Sobre este punto, dice J. Hyppolite que, “utilizando algunas de las expresiones de la filosofía contemporánea, se podría decir, que si la autoconciencia era «historicidad», el espíritu es ahora una «historia»” (Hyppolite, J. *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu*. Península, Barcelona, 1991, p. 294).

⁶ Cf. Duque, F. *Óp. cit.*, p. 521.

⁷ Así, por ejemplo, cuando la razón se convierte en una *razón examinadora*, no llega demasiado lejos, porque el criterio que maneja para dicho examen no es más que una tautología, incapaz de determinar nada. Con este examen la razón no llega muy lejos, puesto que es completamente indiferente a cualquier contenido, y acoge dentro de sí igualmente a un contenido que a su contrario. De tal modo que este *criterio de medida* que vale igualmente para todo contenido, se revela más bien como no siendo, en realidad, “ningún criterio de medida”. Mas esto no es ninguna sorpresa, pues lo que sería realmente sorprendente sería lo contrario, a saber: “que la tautología o el principio de no contradicción, que para el conocimiento de la verdad teórica se reconoce solamente como un criterio formal, indiferente respecto a la verdad o no verdad de las proposiciones, fuese algo más que esto para el conocimiento de la verdad práctica” (*Phä.* p. 319).

que se pone en juego con la Revolución francesa es el principio de la libertad *absoluta*, de una libertad *absoluta* que “desemboca, al contrario de lo pretendido, pero necesariamente, en el Terror”.⁸ Ahora bien, y como veremos más adelante al final de nuestro trabajo, no se debe ni se puede confundir esta libertad *absoluta* de la que habla aquí Hegel con la libertad propia de lo absoluto como tal. Esta libertad *absoluta*, que es el fundamento de todo el Terror revolucionario es cualquier cosa menos “la libertad de lo absoluto, o lo absoluto en libertad”.⁹

La conciencia de esta figura del mundo no se conforma con ser una mera persona jurídica abstracta (como era el caso del *ciudadano romano*), ya que pretende hacer ella misma un trueque *inmediato* de su sí mismo singular por un sí mismo universal, para devenir un *ciudadano revolucionario*. Esta conciencia revolucionaria lo que pretende es eliminar de sí todo lo que pueda haber en ella misma de singular y contingente. Ahora bien, esta pretensión de trocarse *inmediatamente* en lo universal, no le va a acarrear nada positivo, ya que le va a llevar a ella misma a la muerte (recuérdese el caso de Robespierre) por su propia particularidad, y también a todos los demás. En realidad, dice Hegel, el principio de la libertad *absoluta* que se enarbola durante la Revolución es incapaz de crear ninguna obra positiva, porque “lo único que es capaz de producir esta libertad absoluta es una muerte igualmente absoluta”.¹⁰

Podríamos resumir la tragedia y la paradoja de la revolución en esto, a saber, en que el propio gobierno revolucionario consiste en alguien determinado, que toma decisiones determinadas, de tal modo que es ya una voluntad determinada contrapuesta a la voluntad universal.¹¹ De modo que el propio gobierno revolucionario es siempre ya una *facción en el poder* que, precisamente, por ello tiene en ella misma inmediatamente la necesidad de su *declinar* (*Untergangs*).¹² Aunque no lo quiera, el propio gobierno revolucionario es siempre ya una facción particular ante el cual las masas son también siempre sospechosas, porque el

⁸ Duque. F. *Óp. cit.*, p. 522.

⁹ Nancy, J.-L. *Hegel. La inquietud de lo negativo*. Trad. de Juan Manuel Garrido Walter. Arena Libros, Madrid, 2005, p. 76.

¹⁰ *Phä.* p. 436.

¹¹ Cf. Martínez Marzoa, F. *Historia de la Filosofía II*. Istmo, Madrid, 1975, p. 321.

¹² Cf. *Phä.* p. 437.

gobierno tiene conciencia de que él es un singular, que la voluntad universal debe tender a destruir, y sabe que todo individuo, puesto que también es un singular, es alguien en quien siempre se podrá descubrir un crimen (basta con que se lo busque).¹³ Con el Terror, la Ilustración experimenta radicalmente su propia negatividad, y por medio de él, *intuye* su esencia negativa en la forma de la muerte universal. Esta dura experiencia hace que “la autoconciencia absolutamente libre encuentre al final que su *Realität* es completamente distinta del concepto que ella misma tenía de sí, según el cual, la voluntad universal solamente era la esencia positiva de toda voluntad singular, cuya personalidad, se suponía, quedaba conservada en ella”.¹⁴

Sin embargo, esta experiencia atroz de la Revolución lleva consigo el despertar de una subjetividad *libre*, que recoge en su interior este principio abstracto de la libertad *absoluta*. El fracaso de la realización inmediata de la libertad *absoluta* en el mundo, produce en la *Fenomenología* un movimiento de interiorización de dicha libertad en la conciencia *moral*. Ésta, en lugar de pretender alterar el mundo *directamente*, lo intenta transformar partiendo de la *subjetividad*. Con ello transitamos del *ciudadano revolucionario* al *moralista*, que en aras de cambiar el curso del mundo, intenta alterar de un modo *mediato*, por lo pronto, su propia *subjetividad*. Con este proceso desembocamos en el mundo propiamente *alemán* o *prusiano* de la *Moralität* del que Hegel, como veremos a continuación, es uno de los mayores críticos.

2. Hegel, genealogista

Esta imagen moral del mundo que Hegel enmarca en la *Moralität* tiene su concreción histórica, aunque no lo refiera explícitamente así en la *Fenomenología*, en la filosofía moral de corte kantiano que se desarrolló en Alemania durante el siglo XIX, sobre todo a partir de la recepción que hace Fichte de la segunda de las *Críticas* de Kant.

¹³ Cf. Martínez Marzoa, F. *Óp. cit.*, p. 321.

¹⁴ *Phä.* p. 437.

Hegel considera, al analizar esta figura en su primera expresión, que los dos pilares fundamentales de esta visión moral del mundo de la conciencia se centran, por un lado, en la presunta honestidad de la conciencia moral de “decir siempre la verdad”; y, por otro, en poner por encima de cualquier cosa la *moralidad*, incluso por encima de cualquier *amistad*.

La estrategia de Hegel para criticar este mundo prusiano de la *Moralität* consiste en un doble movimiento: en primer lugar, y mediante su proceder *dialéctico*, saca a la luz todas las contradicciones en las que habita la propia visión *moral* del mundo; y en segundo lugar, gracias a ese mismo proceder *dialéctico*, consigue establecer una *genealogía* entre la *moralidad* y la *no moralidad*. De este modo, en la presunta *honestidad* de la conciencia moral, Hegel descubre una profunda *hipocresía* e incluso una *doble moral* en la cual la amistad de la que se renegaba posee mucho más protagonismo del que se podría esperar.

Sobre el primer pilar de la *Moralität* que consiste en el mandamiento moral de “decir siempre la verdad”, Hegel dedica unas hermosas páginas al tratar la “Razón legisladora” en la *Fenomenología del Espíritu*. En esas páginas, el filósofo se muestra muy crítico con la presunta *honestidad* de esa conciencia que pretende “decir siempre la verdad”,¹⁵ porque a esta máxima, la razón *legisladora* siempre le añade otra cláusula, a saber: la de decir la verdad en la medida en que sea conocida por el individuo. De tal modo que su máxima *incondicionada* de decir siempre la verdad depende en última instancia siempre del conocimiento que cada uno tenga de ella. La razón a su favor dirá que esta *condición* estaba ya unida a su máxima inicial, “pero, con ello, admite, de hecho, que ella infringe inmediatamente esta máxima al pronunciarla; pues ella decía: que cada uno debe decir la verdad, pero suponiendo «al mismo tiempo», que cada uno debe decirlo con arreglo a su conocimiento y convencimiento de ella; es decir, ella decía otra cosa distinta de la que suponía, y decir otra cosa distinta de lo que se supone, significa no decir la verdad”.¹⁶

¹⁵ Respecto a esta cuestión de decir siempre la verdad, J. Rivera de Rosales ha dedicado unas excelentes páginas en su trabajo *La moralidad. Hegel versus Kant (I)*. En: Álvarez Gómez, Mariano y Paredes Martín, M.^a del Carmen (eds.). *La controversia de Hegel con Kant*. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2004. Sobre todo, las páginas 167 y ss., dedicadas a reflexionar sobre el famoso artículo de I. Kant acerca “De un presunto derecho a mentir por filantropía”, que se puede encontrar traducido en: Kant, I. *Teoría y práctica*. Tecnos, Madrid, 2000.

¹⁶ Cf. *Phä.* p. 314/4.

La máxima ingenua de “decir siempre la verdad”, se convierte entonces, según Hegel, en la máxima de que “cada uno debe decir la verdad de acuerdo con el conocimiento y el convencimiento, que en cada caso tenga de ella.”¹⁷ Pero, con ello, lo necesario universal de decir siempre la verdad, se convierte en una completa contingencialidad, ya que el que se diga la verdad queda confiado a algo puramente contingente, a saber, que yo conozca o no la verdad”.¹⁸ De este modo, la razón legisladora no puede dar ninguna necesidad al contenido de su conocimiento, ni tampoco darle un valor en sí mismo universal. Esto la lleva a renunciar a todo contenido, y a defender la necesidad de una *carencia total de contenido (Inhaltslosigkeit)*. Lo que le resta entonces a la razón legisladora es únicamente *la pura forma de la universalidad* o la tautología de una conciencia que se enfrenta a todo contenido. Su *honestidad* se ve así cada vez más impotente al estar desprovista de toda la riqueza del conocimiento disponible en el mundo. Tendrá, por tanto, finalmente que reconocer que es condición de su *honestidad* lo contrario de lo que ella creía inicialmente, ya que nunca está a su disposición la verdad como tal. De modo que decir siempre la verdad requerirá de un elevado grado de saber y conocimiento, no sólo de la verdad en cuanto tal, sino también de las consecuencias deliberadas de “decir la verdad”, y de las consecuencias no deliberadas que están, sin embargo, dentro del alcance de esa imposible acción que es “decir siempre la verdad”.

En lo que respecta a la exaltación que hace la conciencia moral del valor supremo de la moralidad (por encima incluso de toda *amistad*), Hegel comprueba una denodada *hipocresía*. Para Hegel en la distinción que hace esta conciencia entre hombres *buenos* y hombres *malos* se esconde sublimada la distinción que hace la conciencia moral entre sus *amigos* y sus *enemigos*. Si nos detenemos en esta distinción comprobamos que a la hora de hacer esta distinción entre hombres *buenos* y hombres *malos*, la conciencia moral no sólo separa el ser del deber ser, la naturaleza de la moralidad, sino que también y sobre todo tiene que subordinar siempre lo primero a lo segundo. En efecto, en el orden de las *valoraciones* la conciencia moral supone que lo que vale para ella como lo *esencial* es el

¹⁷ En efecto, conocer algo o no conocerlo no puede ser una falta moral.

¹⁸ *Phä.* p. 314/4.

deber y la *moralidad*, y que lo que vale para ella como lo *inesencial* es la *amistad* o la *enemistad*.

Comencemos por la separación que hace la conciencia moral entre naturaleza y moralidad. Por lo que se refiere a esta distinción, la conciencia moral insiste constantemente en la permanente desigualdad fáctica que se da entre la naturaleza y su moralidad, o entre el ser y el deber ser. Por lo pronto, la conciencia moral sólo quiere el deber como puro deber, pero este mismo deber la obliga a actuar, porque “la acción es indispensable y está contenida en la noción misma del deber”.¹⁹ Es entonces en la acción cuando la conciencia moral comprueba la mencionada independencia e indiferencia de la naturaleza respecto de su intención moral. Pero no sólo eso, esta independencia e indiferencia de la naturaleza pueden llegar a invertir, y lo hace en numerosas ocasiones, el sentido y la lógica de lo que la conciencia moral pretendía realizar con toda su buena voluntad. “De buenas intenciones está plagado el infierno”. En esta inadecuación entre la naturaleza de las cosas y su presunta moralidad, la conciencia moral encuentra más razones para quejarse y lamentarse, que para alegrarse, y experimenta que en su caso ambos factores sólo llegan a *coincidir* contingentemente.²⁰

De esta dura experiencia es de donde extrae la filosofía moral kantiana la idea de que el enlace entre virtud y felicidad no puede ser un enlace analítico, como sostenían estoicos y epicúreos,²¹ sino un enlace sintético, *a posteriori*, contingente; aunque *a priori* necesario (de ahí el *Sumo Bien*). Este desajuste entre el ser y el deber es experimentado por la conciencia moral como una gran injusticia, que la limita a tener su objeto como un deber puro que sólo *ocasional* y *contingentemente* puede ver realizado. Sin embargo, para no desesperar en su empeño, la conciencia moral tiene que suponer (al modo de un *postulado* práctico) una unidad *necesaria* entre ambos elementos, al menos en la idea de un *Sumo*

¹⁹ Hyppolite, J. *Óp. cit.*, p. 432.

²⁰ En efecto, “la conciencia moral experimenta que la naturaleza no se cuida de darle la conciencia de la unidad de su realidad con la suya propia, y que, por tanto, la hace tal vez llegar a ser feliz o tal vez no” (*Phä.* p. 443/4).

²¹ Como acertadamente dice Kant en *KpV*, los epicúreos deducían la virtud de la felicidad, lo cual es *immoral*, mientras que los estoicos deducían la felicidad de la virtud, lo cual es *imposible*.

Bien originario, para poder seguir actuando con *fe* y poder seguir teniendo la *esperanza* de que en algún momento del tiempo lleguen a coincidir asintóticamente ambos elementos.

Por esta razón, la conciencia moral no renuncia sin más a la felicidad, ni omite tal momento de su fin absoluto, ya que no puede renunciar a ver realizadas sus buenas intenciones en una realidad que sea conforme a las mismas. En realidad, a lo que la conciencia moral llama *Bien Sumo* es, precisamente, al *todo* formado por estos dos momentos. El *Bien Sumo* será, por tanto, para ella, “que el deber cumplido o realizado sea igualmente una acción puramente moral, y que la naturaleza forme una unidad con este fin universal”.²² Ahora bien, este *fin total* (*ganzer Zweck*), lo que formula es una especie de *armonía preestablecida* entre el orden de la naturaleza y el orden moral, como condición previa a la moralidad.²³ Con ello lo que se está postulando es la *armonía* entre la naturaleza y la libertad como *siendo necesariamente*.²⁴ Lo que no se entiende entonces, dice Hegel, es cómo puede ser incierta la inadecuación de la virtud y de la moralidad si al mismo tiempo se postula su necesaria unidad. Si el postulado de la conciencia moral fuera cierto, entonces el actuar moral se estaría siempre ya realizando.

Sin duda la *pars destruens* de la crítica que hace Hegel de esta visión *moral* del mundo, va dirigida contra las inconsistencias de los postulados prácticos que la conciencia moral se ve obligada a postular para poder actuar moralmente en el mundo. En efecto, para superar el *contingentismo* entre el orden del mundo y su moralidad, la conciencia moral se ve obligada a pensar su enlace como algo *necesario* en un más allá del espacio y del tiempo. A nivel cosmológico, piensa este enlace postulando dos *afueras* del tiempo: postulando la unidad originaria de ambos extremos en *un Autor inteligente del mundo*; y esperando su unidad final como *fin final* de ese mismo *Autor inteligente del mundo*. Y a nivel, por así

²² *Phä.* p. 444.

²³ Ya dijimos al comienzo de nuestro trabajo que Hegel no expone a Kant en su literalidad, y estas líneas de *Phä.* son un buen ejemplo de ello. Por eso, tenemos que advertir que Kant no postula la *armonía* (de raigambre leibniziana) de la virtud y la felicidad, sino que, más bien, las *piensa* como formando parte del Bien Sumo; “la armonía da un paso más, respecto a la mera no contradicción de virtud y felicidad, tal y como aparece en la antinomia de la razón práctica”. (Cf. Valls Plana, R. Desde los postulados prácticos de Kant a los objetos absolutos de Hegel. En: Álvarez Gómez, Mariano y Paredes Martín, M.ª del Carmen (eds.). *Óp. cit.*, p. 16).

²⁴ El término *postulado* ha de entenderse aquí como algo que no es demostrable *teóricamente*, pero que es supuesto *práctico* necesario como condición de la moral misma.

decirlo, de la propia conciencia, realiza esta unión entre naturaleza y moralidad, postulando igualmente otros dos afueras del tiempo: el primero, al proyectar la unidad originaria de ambos en un ideal de *santidad*; y el segundo, esperando la realización final de este ideal por medio de la *inmortalidad del alma*.

Ambos tipos de postulados están presos de las mismas contradicciones. En el caso de los postulados cosmológicos, estas contradicciones se pueden resumir en que, por un lado, la conciencia moral tiene que desplazar siempre en el tiempo la realizabilidad de los mismos, y remitirlos “al infinito, ya que si los llegara a realizar, se suprimiría la condición misma de la moralidad”;²⁵ y por otro, en que la conciencia moral está obligada, por la propia forma del deber, a realizarlos en el mundo. O dicho de otro modo, la situación de la conciencia es, respecto a sus postulados, de lo más paradójica, porque “el cumplimiento de la moralidad no puede nunca alcanzarse realmente, de tal modo que tiene que pensar la moralidad como una tarea absoluta, es decir, como una tarea que ha de permanecer absolutamente como tarea. Y sin embargo, al mismo tiempo, tiene que presentar su contenido, como un contenido realizado, que no puede quedarse como una mera tarea”.²⁶ Todo lo cual, dice Hegel, lleva a la conciencia moral a un sin fin de contradicciones, como la de emprender una tarea, que debe seguir siendo tarea, y que *al mismo tiempo* tiene que ser cumplida, o a la de una moralidad, que para ser realmente efectiva, no puede ser realmente efectiva, etc. Lo que con todo ello comprobamos es, que la *visión moral del mundo* es “toda una trama de contradicciones carentes de pensamiento”,²⁷ en las que la conciencia moral expresa al actuar “que no se toma en serio su primer postulado, pues hace presente (*zur Gegenwart*), lo que nunca debía ser en el presente (*in der Gegenwart*)”.²⁸ Lo paradójico es, pues, que la conciencia moral al hacer presente aquello que nunca tenía que estar presente, esto es, el *Bien Sumo en el mundo*, niega los propios presupuestos de su acción moral en el mundo, y deja de tomarse en serio los postulados de su moralidad en cuanto tal.

²⁵ *Phä.* p. 446.

²⁶ *Ibid.*, p. 447.

²⁷ Hegel da esta cita en la *Phä.* y remite a *KrV* B 637.

²⁸ *Cf. ibid.*

De estas mismas contradicciones están presos también los postulados de la propia conciencia moral que conciernen a su *fin final* en el mundo. Este *fin final*, como dijimos, tiene como meta el ideal de la *santidad*. Sin embargo, para llegar a él, la conciencia moral no puede renunciar a su sensibilidad, ya que son sus propias inclinaciones e impulsos los que la mueven a obrar y a actuar moralmente. Ahora bien, este postulado se ve envuelto para Hegel en las mismas contradicciones que el anterior, porque este postulado ha de ser, por un lado, realizado, y debe, por otro, permanecer inacabado. Ciertamente la tarea de la conciencia moral es llegar a ser santa, y sin embargo, esta tarea ha de permanecer inacabada, porque de no ser así, la lucha entre la moralidad y la sensibilidad cesaría, y “la moralidad habría renunciado con ello a sí misma”.²⁹ Pero también y al mismo tiempo, la conciencia moral tiene que luchar por alcanzar semejante ideal, porque si no la moralidad misma desaparecería.

De todo ello, Hegel extrae la siguiente consecuencia, a saber, que la conciencia, para ser propiamente moral no puede ser totalmente moral, de modo que habrá de permanecer en un *estado intermedio (Zwischenzustand)*, de *no acabamiento (Nichtvollendung) moral*, o si se quiere, en un estado de esencial *no moralidad (Nichtmoralität)*.

Ahora bien, se pregunta Hegel: si esto es así, lo que no se alcanza a ver es “¿cómo es exigida la felicidad por esta conciencia moral en virtud de su dignidad?”.³⁰ Si la conciencia moral ha de permanecer esencialmente en un estado de no perfeccionamiento moral y de no acabamiento moral, entonces lo más que podría exigir es, a lo sumo, una felicidad imperfecta e intermedia conforme *a su estado intermedio* de no acabamiento moral. En realidad, por medio de todo este proceder *raciocinante* de la conciencia moral, lo que se muestra es algo muy distinto de su supuesta *honestidad* y moralidad, ya que por medio de todo este proceder raciocinante lo que la conciencia moral hace realmente es engañar a los otros y engañarse a sí misma. Todos sus subterfugios y cálculos acerca de su felicidad y de su moralidad muestran que “lo único importante para ella no es la moralidad, sino la

²⁹ *Phä.* p. 458.

³⁰ *Ibid.*, p. 459.

felicidad «en y para sí»³¹, es decir, que lo más valioso para ella es precisamente aquello que creía más inessential para su desinteresada moralidad.

En efecto, la conciencia moral se quejaba de que al inmoral muchas veces le va bien, mientras que al moral le va mal. Sin embargo, ahora esta distinción entre un individuo moral y un individuo inmoral no puede sostenerse tan fácilmente porque el propio estatus de la conciencia moral se ha revelado como no moral. Para la conciencia moral es esencial la no moralidad, y el no perfeccionamiento moral. Es más, ahora es cuando se *nos* muestra, dice Hegel, lo que hay detrás del enjuiciamiento moral, que parecía ser completamente bien intencionado. Tras el enjuiciamiento moral hay un enjuiciamiento no moral, cuyo contenido último no es el bien o la bondad, sino la *envidia* resentida hacia los que viven con felicidad.

Para percibir esta *envidia*, “que se reviste bajo el manto de la moralidad (*der sich zum Deckmantel die Moralität nimmt*)”,³² es preciso excavar *genealógica y dialécticamente* hasta el suelo sobre el que se levanta la propia conciencia moral. Pero el proceder *fenomenológico y genealógico* de Hegel no se queda ahí. Este proceder también saca a la luz que el fundamento último por el que la conciencia moral considera que también los justos *deben* participar de la felicidad (en conformidad a su moralidad), no descansa en un juicio puro y desinteresado, sino que tiene como fundamento lo que ella ponía al principio como inessential: la *amistad*. Una *amistad* que sin embargo está encubierta bajo el manto desinteresado de la moralidad.

El fondo de todas las contradicciones de la conciencia moral reside finalmente en que en su base lo que hay es una *dobles moral*, que separa y a la vez confunde constantemente la amistad con la moralidad en un continuo vaivén. Tras ello lo que se descubre es la profunda y peligrosa *hipocresía* en la que descansa esta imagen *moral* del mundo.

3. Hegel, immoralista

³¹ *Ibíd.*

³² *Ibíd.*, p. 460.

En el último apartado de la *Moralität* dedicado al *alma bella* y al *Gewissen*,³³ Hegel hace una caracterización *fenomenológica* de otras dos figuras de la conciencia que están íntimamente relacionadas con la conciencia moral y su imagen *moral* del mundo. Se trata del *alma bella* y de la *conciencia (moral) puramente enjuiciadora*. Aunque ambas figuras ganan todo su sentido en oposición al *Gewissen* y a la *conciencia propiamente actuante*, nosotros nos vamos a detener en este punto sobre todo en la deriva que sufre la conciencia moral bajo la forma del *alma bella* y de la *conciencia enjuiciadora*. No nos interesa tanto detenernos en el *Gewissen* “que obra de un modo inmediatamente escrupuloso (*gewissenhaft*), sin la mediación de aquellas representaciones morales del mundo, y que tiene su verdad en esta su inmediatez”,³⁴ como en la *retórica* que emplean contra él, el *alma bella*, y la *conciencia enjuiciadora* de raigambre esencialmente moral.

En el caso del *alma bella* esto es así, porque el discurso que ella emplea contra el *Gewissen* es una *retórica* exacerbada del deber por el puro deber. A esta *retórica* del *alma bella* se añade su incapacidad para llevar a cabo ninguna acción realmente efectiva en el mundo, ya que eso siempre puede poner en tela de juicio la pureza de su virtud. Es cierto que el *Gewissen* es incapaz de crear ninguna comunidad que no sea la de la confianza en la autocerteza de su acción, pero tampoco el *alma bella* corre mejor suerte a la hora de conformar alguna comunidad. La única comunidad que es capaz de formar el *alma bella* es la que descansa en “la mutua y recíproca aseveración de la escrupulosidad y de las buenas intenciones”,³⁵ es decir, una comunidad en la que lo único “que cuenta, no es tanto, la acción, que en cuanto tal no tiene nada de universal, como la seguridad que da cada cual a los otros sobre la pureza de su corazón y la delicadeza de sus intenciones”.³⁶

³³ J. Hyppolite en su obra *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu (Óp. cit.)*, mantiene el término alemán sin traducir. Nosotros vamos a hacer lo mismo, sobre todo, para evitar ciertos malentendidos. Aunque W. Roces en su edición española de la *Fenomenología* traduce el término *Gewissen* por “conciencia moral”, nosotros, sin embargo, lo dejamos en el original alemán pues consideramos que no hay que confundir este *Gewissen* con la *moralische Bewusstseins* de la *visión moral del mundo* y que hemos traducido en este trabajo como “conciencia moral”. A diferencia de ésta *moralische Bewusstseins*, que siempre está atravesada por el concepto puro del deber y por la escisión entre el ser y el deber ser, el *Gewissen* es un espíritu simple, cierto de sí, que prescinde de toda esta separación en su acción.

³⁴ *Phä.* p. 464.

³⁵ *Ibid.*, p. 481.

³⁶ Hyppolite, J. *Óp. cit.*, p. 467.

El *alma bella* es la figura del espíritu donde más se radicaliza el discurso de las buenas intenciones y de la pureza de los corazones, y por tanto, es la figura que más separa su interior de la exterioridad en general. Pero esta, su pureza, la convierte *al mismo tiempo* en una de las figuras más pobres del espíritu, pues es incapaz de darse ningún contenido y se enorgullece de hacer de semejante vacío su única posesión. Al *alma bella* le falta sobre todo

la fuerza de la enajenación (*die Kraft der Entäusserung*), la fuerza de convertirse en cosa (*die Kraft sich zum Dinge zu machen*) y de soportar el ser (*und das Sein zu ertragen*). Ella vive angustiada por no manchar la gloria de su interior a través de la acción y del ser ahí; y para conservar la pureza de su corazón, rehuye todo contacto con la realidad efectiva, y permanece obstinada en la impotencia de no poder renunciar a su *Selbst*, de no poder darse sustancialidad, y de no poder transformar su pensamiento en ser o de confiarse a la diferencia absoluta.³⁷

Sin embargo, esta impotencia del *alma bella* y su resignación ante cualquier obrar realmente efectivo, se trasmuta en una impresionante fuerza reactiva bajo la figura de la *conciencia enjuiciadora* que es, por así decirlo, su hermanastra. La *retórica* del *alma bella* acerca del deber por el puro deber se convierte ahora en un hiperjuicio moral, que condena todas las acciones en el mundo salvo aquella que consiste en negarlas a todas. La *conciencia enjuiciadora* considera que la única acción moralmente válida es su juicio. De modo que el problema moral ya no es sólo el hecho de que toda acción, por ser particular y contingente, introduce una desigualdad frente al universalismo moral, sino que ahora todo el problema moral se convierte en un problema del Juicio y para el Juicio.

La *conciencia enjuiciadora* se obsesiona entonces por saber si una determinada acción es conforme o no al deber en tanto que puro deber, y comprueba en cada caso un desnivel infranqueable entre toda acción particular y lo universal de la moral. El *alma bella* al convertirse en una *conciencia meramente enjuiciadora* se vuelve una fuerza paralizadora que rechaza todo aquello que se escapa de la pureza de su retórica. Ahora bien, del mismo modo que vimos con la *conciencia moral*, tampoco ahora puede la *conciencia enjuiciadora* mantener esta actitud sino a partir de una profunda *hipocresía* (*Heuchelei*). Al no querer

³⁷ Phä. p. 483.

contaminar la pureza de su intimidad se dedica a enjuiciar y a rechazar toda acción particular, y a reducir toda acción virtuosa a un mero *juzgar*. Esto es, mediante el establecimiento de que la única acción virtuosa no puede ser más que un juicio. Ahora bien, su retórica purista hacia el deber y hacia la virtud, no es más que un sucedáneo con el que intenta sustraerse de la acción realmente efectiva. Con ello intenta enmascarar la propia individualidad y parcialidad que ella es, y que su hiperjuicio moral le impide confesar.

La *hipocresía* de reducir el problema de la acción moral al problema del Juicio reside en que la conciencia enjuiciadora quiere demostrar, por medio de su solo juicio, su propia moralidad. Y sobre todo consiste en no confesar que tampoco ella puede realizar ninguna acción que no sea a su vez algo contingente y particular. En realidad, esta *conciencia enjuiciadora*, dice Hegel, tampoco se diferencia radicalmente de la conciencia *actuante* del *Gewissen*, a pesar de lo que ella supone, puesto que ella en el fondo también obra y juzga conforme a un modo igualmente particular y contingente. Su *hipocresía* es un engaño hacia los otros pero sobre todo es un autoengaño, porque lo que ella hace es juzgar y no actuar. Su autoengaño y su *hipocresía* consisten en que ella toma su juicio moral inefectivo (aunque eso sí, muy reactivo) por una verdadera acción moral. Lo que ella quiere tanto de sí como de los demás es “que se tomen sus juicios, como acciones realmente efectivas”,³⁸ y lo que pretende es “demostrar su rectitud, no por medio de actos u obras, sino a través de la proclamación de elevadas o excelentes intenciones (*vortrefflicher Gesinnungen*)”.³⁹

Pero en realidad la *conciencia enjuiciadora* en la que se refugia el *alma bella* es de la misma calaña, o incluso peor, que la *conciencia pecadora* del *Gewissen*, puesto que el *Gewissen* por lo menos reconoce su unilateralidad y su particularidad. Sin embargo, la *conciencia moral* que se esconde bajo esa *conciencia enjuiciadora* mantiene siempre en una cínica desigualdad entre lo universal y lo particular. Gracias a esta separación produce con su Juicio lo mismo que el Terror producía con la guillotina, a saber, negar y castrar toda acción particular en general. En efecto, la conciencia enjuiciadora, al mantener siempre separados lo universal de lo particular, puede siempre juzgar cada acción particular

³⁸ *Ibíd.*, p. 487.

³⁹ *Ibíd.*

como algo contrario a la universalidad del deber. Desde el punto de vista de esta universalidad, ninguna acción particular se puede salvar. Para su hiperjuicio moral ninguna acción puede entonces conformarse a su retórica del deber por el puro deber, puesto que no hay ninguna acción en la que su lado individual y singular no pueda contraponerse al lado universal de la misma.

Este es finalmente el motivo por el que Hegel califica a esta *conciencia enjuiciadora* de conciencia *vil* (*niederträchtig*) y conciencia *hipócrita*. Conciencia *vil*, porque divide constantemente el obrar y mantiene permanentemente esta desigualdad en el actuar mismo; como una conciencia *hipócrita*, porque quiere hacer pasar su enjuiciar, no como otra manera de ser unilateral y parcial, sino como la única manera de conformarse a la moralidad. Este intento de hacer pasar sus “discursos inoperantes (*tatloses*) por una realidad efectiva excelente (*vortreffliche*)”⁴⁰ la sitúa en el mismo terreno que la *conciencia pecadora* del *Gewissen*, con el añadido de que ella, por si fuera poco, se mantiene firme en éste su autoengaño.

El Hegel *inmoralista*, que este trabajo quiere resaltar, pone de relieve el *sustrato común* que mantienen ambas figuras de la conciencia: el *Gewissen* y la *conciencia enjuiciadora*, por mucho que esta última se niegue a reconocer que ella se encuentra en un mismo plano con el *Gewissen*.

Hegel es muy locuaz a este respecto. A la redención y la reconciliación que posibilitan la mutua confesión de los pecados, no llega la *conciencia moral enjuiciadora*. Ella es incapaz de reconocer su unilateralidad y su parcialidad. Se convierte, entonces, en un *duro corazón* que se aferra a su *ser para sí* y que rechaza la continuidad con todo lo que considera indigno e inmoral, es decir, se niega a la continuidad con la *conciencia actuante* (del *Gewissen*), que en virtud de la *confesión* de su parcialidad ha renunciado ya a su particularidad.⁴¹ Por lo que ahora se invierten todos los papeles. El destino final de esta retórica radical acerca del deber por el puro deber es, dice Hegel, la *locura*. En efecto,

⁴⁰ *Ibid.*, p. 489.

⁴¹ Cf. Valls Plana, R. *Óp. cit.*, p. 313.

como ella no reconoce el valor de la confesión de su parcialidad, a saber, *su capacidad de invertir la culpa, y de perdonar los pecados*, ella es abandonada por el espíritu, y se convierte en una abstracción pura⁴² que la conduce hasta la *locura*.

Sin embargo, esta *locura* es para Hegel una posibilidad que queda abierta para la *reconciliación*, porque ella le permite abandonar su duro puritanismo moral y la abre a la posibilidad del *perdón* (*Verzeihung*). Gracias al *perdón* y a la *confesión*, la conciencia actuante del *Gewissen* y la conciencia meramente *enjuiciadora* “devienen un mismo momento del Todo”.⁴³ La terapia para la enfermedad del alma moral puramente enjuiciadora se obtiene para Hegel con el *perdón* y la *reconciliación*. Sólo a través de ese doble movimiento (del *perdón* y de la *confesión*) pueden ambas conciencias renunciar a su *unilateralidad*, y llegar a una *reconciliación* verdaderamente universal: la *conciencia enjuiciadora* que renuncia, después de haber juzgado, a la unilateralidad de su juicio que la llevó hasta la *locura*; del mismo modo que la *conciencia actuante* renuncia, después de haber obrado, la unilateralidad de su acción. Sólo entonces se gana para Hegel “el mutuo reconocimiento, en el que consiste el movimiento del espíritu absoluto”.⁴⁴

4. Hegel y el problema de la libertad

Con este doble movimiento, en el que ambas conciencias renuncian a su unilateralidad, Hegel termina su famosa presentación de la *Moralität* en la *Fenomenología del Espíritu*. Las contradicciones, la hipocresía y sobre todo la unilateralidad en la que acaba situándose la *conciencia moral* bajo la figura del *alma bella* terminan por llevar a esta misma conciencia hasta la *locura*. La libertad a la que accede la conciencia moral está, pues, taimada por su propia visión moral del mundo, y su retórica la lleva finalmente a convertir el entero problema de la libertad en un problema para el Juicio. La libertad pasa entonces a ser un asunto del Juicio, y a reducirse a la cuestión del bien y mal.

⁴² Cf. *Ibíd.*, p. 314.

⁴³ *Phä.* p. 492.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 493.

Sin embargo, Hegel no identifica el problema ontológico de la libertad con este enfoque de la conciencia *moral*, ni utiliza, en ningún caso para plantearlo, los valores morales de bien y de mal. Como dijimos al comienzo de nuestro trabajo, la libertad es el movimiento esencial que propicia y resume todo el proyecto de la *Fenomenología* en cuanto tal. Todas las figuras de la *Fenomenología* son “una metáfora viva de la libertad”.⁴⁵ Pero de una libertad que no se reduce a aquella de la que habla la *Moralität*. Se trata de una libertad que está más allá o más acá de la visión *moral* del mundo. Es una libertad ontológica que se plasma en cada una de las figuras de la *Fenomenología* sin reducirse a ninguna de ellas. No sólo porque en cada una se realice, de algún modo, la libertad de la necesidad lógica (puesta de relieve en la *Ciencia de la Lógica*), sino porque cada una de ellas es su propia carne y contenido. En este sentido, es por lo que dijimos al comienzo de nuestro trabajo que esta libertad, que es *libertad del espíritu* o *libertad de lo absoluto*, no es ni puede nunca identificarse sin más con la libertad *absoluta* del Terror revolucionario, ni con la libertad moral y su conciencia puramente enjuiciadora.

La libertad es el problema central de la ontología y Hegel nunca lo confunde ni lo identifica con el problema moral de la libertad. La libertad de la que habla Hegel es la libertad que *absuelve* la aparente necesidad de todo el transcurso fenomenológico de las figuras de la conciencia a lo largo de la entera *Fenomenología*. La libertad de la que se trata es de “la libertad de la libertad”,⁴⁶ esto es, de la libertad de una libertad que siempre está en cada caso incardinada en alguna de las figuras del espíritu, pero de las que todas ellas dependen. En efecto, esta libertad de la libertad sólo se gana con el recuerdo final que hace la conciencia de cada una de sus figuras con el “Saber absoluto”. Con esta última figura de la conciencia se gana un punto de vista, el de una libertad que, parafraseando a Nietzsche, podríamos decir que está *más allá del bien y del mal*.

Como acertadamente dice J.-L. Nancy, sin esta capacidad de recordar del “Saber absoluto” “uno estaría tentado a concluir apresuradamente que el pensamiento de Hegel es un «panlogismo» o el sistema de una mecánica inhumana de lo absoluto. Pero hacer esto sería

⁴⁵ Véase a este respecto, Gabilondo, A. Una metáfora viva de la libertad. Las figuras en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. *Revista de Filosofía*. Madrid, 3ª época, vol. 3. Universidad Complutense, 1995.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 116.

olvidar, que la necesidad misma de Fenomenología posee ella misma una razón suficiente, es decir, aquello que desde el comienzo de la filosofía se designa con la palabra *logos*”.⁴⁷ Este *logos* sólo se alcanza al final de la *Fenomenología*. Si llega allí la conciencia a ser libre, y si esta palabra tiene todavía sentido, es porque con su actitud rememorante se entrega al movimiento de todo aquello que la constituye. Sólo entonces la conciencia está en disposición de penetrar y digerir toda la riqueza del espíritu. La libertad de la que habla Hegel al final del “Saber absoluto” no es, por tanto, algo que la conciencia pueda ganar como una propiedad o un derecho, puesto que es el elemento en el que se levanta y erige la propia conciencia como tal.

Este pensamiento que sitúa el problema de la libertad en un marco distinto del que establece la propia *moral*, hermana a Hegel con una polémica corriente del pensamiento radicalmente *genealogista* e *immoralista* como la de Nietzsche y Spinoza. Si Hegel puede relacionarse con Spinoza es porque como él mismo dice, Spinoza disuelve ese “espejismo «moral» de los hombres que se creen amos y señores de sus actos, porque ignoran sus determinaciones reales”.⁴⁸ Si Hegel puede relacionarse con Nietzsche es porque cuando habla de libertad, lo hace desde una perspectiva que está *más allá del bien y del mal*. Esta perspectiva, que se abre con el “Saber absoluto”, es la puerta que nos abre “al más terrible, al más problemático, y acaso también al más esperanzador de todos los espectáculos”.⁴⁹

Bibliografía

1. DUQUE, F. *Historia de la Filosofía Moderna*. Akal, Madrid, 1998.
2. GABILONDO, A. “Una metáfora viva de la libertad. Las figuras en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel”. En: *Revista de Filosofía*. 3a. época, vol. 3. Universidad Complutense, Madrid, 1995.
3. HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En: *Werke*. Band 3. Ed. de E. Moldenhauer y K. M. Michel. Suhrkamp, Frankfurt, 1970.

⁴⁷ Nancy, J.-L. *Óp. cit.*, p. 74.

⁴⁸ *Ibíd.*

⁴⁹ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1995, p. 184.

4. HYPPOLITE, J. *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Península, Barcelona, 1991.
5. KANT, I. *Teoría y práctica*. Tecnos, Madrid, 2000.
6. LABERRIÈRE, P. J. *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*. FCE, México, 1985.
7. MARTÍNEZ MARZOA, F. *Historia de la Filosofía. Vol. II*. Istmo, Madrid, 1975.
8. NANCY, J. L. *Hegel. La inquietud de lo negativo*. Arena Libros, Madrid, 2005.
9. NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*. Alianza, Madrid, 1995.
10. RIVERA DE ROSALES, J. “La moralidad. Hegel versus Kant (I)”. En: Álvarez Gómez, Mariano y Paredes Martín, Ma. del Carmen (eds.). *La controversia de Hegel con Kant*. Sociedad Española de Estudios sobre Hegel, Universidad de Salamanca, 2004.
11. VALLS PLANA, R. *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Estela, Barcelona, 1971.
12. VALLS PLANA, R. “Desde los postulados prácticos de Kant a los objetos absolutos de Hegel”. En: Álvarez Gómez, Mariano y Paredes Martín, Ma. del Carmen (eds.). *La controversia de Hegel con Kant*. Sociedad Española de Estudios sobre Hegel, Universidad de Salamanca, 2004.

Implicancias epistemológicas del pensamiento complejo para la articulación de una semiótica de la cultura*

Epistemological implications of Complex Thought for the conformation of a Semiotics of Culture

Por: Jorge Brower Beltramin

Grupo de Investigación Comunicación, cultura y
Semiótica de la cultura
Carrera de Publicidad
Universidad de Santiago de Chile
Santiago, Chile
jbrower@usach.cl

Fecha de recepción: 21 de junio de 2007

Fecha de aprobación: 21 de julio de 2007

Resumen: *El objetivo de este artículo es desarrollar un conjunto de reflexiones teórico-epistemológicas en torno al pensamiento complejo de Morin, que en definitiva sirva como soporte para la proposición de una semiótica de cultura en la cual se integren los principios fundamentales de este pensamiento y de sus implicancias conceptuales directas. Con este fin revisamos aquí el dispositivo teórico propuesto por Morin, para luego establecer los lineamientos metodológicos básicos o instancias analíticas sobre las cuales definir la semiótica de la cultura. Finalmente podemos señalar que el presente trabajo representa un intento de sistematización de una batería conceptual transdisciplinaria cuya potencia gnoseológica hace posible optimizar metodologías de análisis como la semiótica sobre sistemas de significación específicos.*

Palabras claves: *epistemología, pensamiento complejo, paradigma, semiótica de la cultura.*

Abstract: *The objective of this article is to develop a set of reflections of a theoretico-epistemological character on the complex thought of E. Morin, which finally serve as a support for the proposal of a Semiotics of Culture in which the fundamental principles of this thought and its direct conceptual implications are integrated. With this aim in mind we review here the theoretical device proposed by Morin, so as to establish the basic methodological lineaments or analytical instances on which to define the Semiotics of Culture. Finally we can indicate that the present work represents an attempt at systematization of a transdisciplinary conceptual battery whose gnoseological power makes possible the bettering of methodologies of analysis such as the Semiotic on specific Systems of Meaning.*

Key Words: *Epistemology, Complex Thought, paradigm, Semiotics of Culture.*

* Este artículo es parte de las conclusiones del proyecto de investigación núm. 2070729, titulado *La publicidad informal como expresión de identidad local*, aprobado y financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo (VRID) de la Universidad de Santiago de Chile, para el período académico 2007-2008.

1. Presentación

El pensamiento cartesiano inspiró la construcción discursiva de una ciencia, cuya simplicidad y linealidad redujo los acontecimientos dentro de un mundo continuo, en el que las partes que lo componen se articulan de una sola forma y desde un eje espacio-temporal único. Esta perspectiva ha soslayado las diferencias y discontinuidades potenciales y reales que pueden existir entre los componentes de los acontecimientos estudiados. De igual modo, el azar y el caos que pueden producirse en los denominados “objetos de estudio” han sido sometidos a estructuras de análisis rígidas que muchas veces desvinculan la materialidad investigada del *continuum* en el que ésta se desarrolla, enriquecida y modificada por las diversas variables contextuales que le otorgan sentido y que en definitiva permiten su desarrollo.

Por su parte, el pensamiento complejo desborda la perspectiva cartesiana, tensionando sus estructuras teórico-argumentativas, con el fin de instalar una modalidad de conocimiento que incluye, dentro de la riqueza de los acontecimientos en estudio, las múltiples formas de vinculación de sus componentes, así como también la potencial estabilidad/inestabilidad de dichas vinculaciones. Desde este principio fundamental, la perspectiva epistemológica instalada por el pensamiento complejo, re-construye el proceso del conocimiento de manera integral, incorporando tanto las regularidades como las irregularidades presentes en las manifestaciones culturales que se quieren describir y explicar.

Este fundamento básico de la complejidad implica un desplazamiento desde la certidumbre sobre lo conocido hacia la incertidumbre respecto al comportamiento y proyección de sistemas culturales cuyos límites o fronteras se presentan más bien de manera borrosa. Por otro lado, exige una apertura de las máquinas teóricas estructurales, que conocen desde la categorización previa y única, hacia campos discursivos heterogéneos, en donde códigos de diversos ámbitos forman una trama singular cuyo tejido se construye desde campos tan diversos como la política, la economía y los credos religiosos, entre otros.

Es así como las prácticas analíticas sobre el discurso de la cultura, inspiradas en el pensamiento cartesiano, previas a esta postura epistemológica compleja (entre las que se encuentran la semiótica y la antropología en sus períodos de desarrollo más ligados al estructuralismo), no han producido conocimiento respecto a la *semiosis* diversa que proyectan los sistemas simbólicos que regulan la existencia de la sociedades y sus culturas, sino que por el contrario, en una suerte de actividad mecánica, recortan y ensamblan trozos textuales sin un sentido holístico (integrador), produciendo un conocimiento sancionado como verdadero e irrefutable.

El pensamiento complejo, por su parte, ilumina el proceso del conocimiento, permitiendo comprender los sistemas de significación cultural sin cortes ni pausas, en una dinámica que el analista debe seguir teniendo como meta el reconocimiento de la diversidad de lecturas posibles, más allá de la clausura de su análisis entendido como un producto definitivo. Reconocer la incompletud del sentido de los textos es precisamente tomar conciencia de que se trata de un trabajo intelectual que no se puede detener arbitrariamente, cuando quedan espacios semánticos visualizados, pero no abordados.

De esta forma, el análisis totalizante que hemos observado y a veces practicado sobre textos concretos, se presenta a la luz de la complejidad como inútil y vacío, desde su aproximación categorial a un objeto de estudio distante y extraño. Esta perspectiva analítica no ha comprendido la densidad semántica de la trama semiótica por medio de la cual se expresa la cultura y, en consecuencia, tampoco ha podido visualizar de manera productiva la relación que se establece entre esa trama semiótica y los sujetos que la producen.

Por el contrario, la actividad analítica promovida por el pensamiento complejo pretende acortar la distancia con aquello que se conoce, en pos de un conocimiento diverso que dé cada vez más sentido a las articulaciones simbólicas a través de las que se expresa una cultura, sin pretender encontrar un sentido total, al que nunca se accede:

Itineramos en pos de la completud, a partir de una condición de insuficiencia insatisfactoria que nos dispara a la búsqueda: sabemos que no estamos en todo y no somos todo, rasgo éste que provoca el desplazamiento en todas las direcciones, sin tierra prometida garantizada, pero perseguida-imaginada

al fin y al cabo por no sé qué necesidad, obsesión, soledad o patología concedora de la especie (...).¹

Esta forma de ver la actividad analítica-interpretativa, inspirada en el pensamiento complejo, da cuenta, en gran medida, de los elementos que animan una forma de conocer permanente, no clausurante ni totalizadora.

A partir de estas reflexiones, veremos cómo un conjunto de principios articulados dan forma al paradigma de la complejidad. Estos principios constituyen un referente epistemológico de gran valor para el planteamiento formal de una semiótica de la cultura que, por una parte, recoge los aportes de las tradiciones estructuralista y pragmática más notables en el desarrollo de esta disciplina y, por otra, amplía su capacidad de producción de conocimiento validando las múltiples fugas de sentido que se desprenden de estructuras que sólo pueden ser comprendidas como *ficciones operativas* que describen y explican provisionalmente las múltiples y fluctuantes expresiones de una cultura.

2. Proposición de un paradigma de la complejidad

Los conceptos que articulan esta propuesta de paradigma complejo serán tomados en su integridad de los trabajos del pensador francés Edgar Morin.² Sin embargo, es necesario destacar que estos principios articulatorios son deudores de diversas tradiciones, cuyos pensadores más notables irán apareciendo con sus aportes específicos a la formulación de este paradigma.

¹ Gutiérrez, A. Un día antes de la complejidad [en línea]. En: *Actes du Congrès Inter-Latin pour la Pensée Complexe*. Rio de Janeiro, Association pour la Pensée Complexe, septembre 1998, p. 1. Disponible en: <<http://www.complexus.org/rio/part1/04.html>>. Acceso el 11 de abril del 2007.

² Edgar Morin es un pensador de la complejidad, cuyos textos, artículos y conferencias han causado gran impacto en el ámbito intelectual europeo y latinoamericano. Su pensamiento se institucionaliza a partir de la creación del GRI (*Groupe de Réflexion Interdisciplinaire*), constituido en 1983 como una asociación de ciencia y cultura, bajo la presidencia de Henri Atlan y Jacques Robin. Este grupo (GRI) trabaja sobre tres temas centrales: el impacto de las tecnologías informativas, la cuestión de la evolución biológica y los conceptos de autonomía y complejidad. Entre otros destacados intelectuales franceses, participan en este equipo, Cornelius Castoriadis, Isabelle Stengers y Joel Rosnay. A partir de los trabajos emprendidos por el GRI, Morin propone un paradigma de la complejidad, recogiendo los aportes de la biología, la teoría de sistemas de orientación constructivista y la teoría biológica particular de la autoproducción de los sistemas complejos vivos.

Es difícil definir la síntesis explicativa del paradigma de Morin, no tanto por su constitución interna, sino más bien por el tipo de disciplina a la cual pertenece. El despliegue conceptual de este investigador es fundamentalmente transdisciplinario, e intenta una aproximación al hombre y su producción cultural en que ese despliegue se presenta como un texto cuyas conexiones conceptuales dan vida a una visión muy rica de la dinámica de la producción cultural.

Sin embargo, y a pesar del desborde disciplinario del trabajo intelectual de Morin, su mejor ubicación se encuentra en el ámbito de una *antropología compleja* cuya temática fundamental es, por una parte, reintegrar y enraizar lo humano en su dimensión biológica y animal y, por otro, describir lo que este autor llama *dimensión demens*, para referirse a un correlato de la *dimensión sapiens*. Este correlato —*dimensión demens*— es aquel que escapa a los procedimientos racionales con que actúa el hombre y que lo devuelven en su accionar, a su estado más animal, más instintivo.

José Luis Solana sintetiza lo señalado así: “Morin desemboca en una visión del hombre basada en la super e hiperanimalidad humana, en la bioculturidad definidora de lo humano y en la demencia consustancial a lo humano”.³

Las consecuencias de este pensamiento son la base de la *antropología moriniana*, y se verán reflejadas en el planteamiento de los principios que dan forma al paradigma complejo. Antes de describir esos principios, resulta de gran importancia conocer parte importante de las motivaciones de Morin para llegar a su formulación.

Para este investigador, el siglo XX fue un período de muerte. Esto, porque se aliaron a su juicio dos formas de barbarie:

una barbarie que viene desde lo hondo de los tiempos históricos, con las destrucciones de ciudades y de civilizaciones, una barbarie que no terminó con el fin de los imperios de la antigüedad. Esta

³ Solana, J. L. La antropología compleja de Edgar Morin: origen, desarrollo y aplicaciones teóricas y prácticas [en línea]. En: *Actes du Congrès Inter-Latin pour la Pensée Complexe. Op. cit.*, p. 1. Disponible en: <http://www.complexus.org/rio/part4/01.html>. Acceso el 11 de abril del 2007.

barbarie de muerte, de tortura, de odio y de fanatismo se ha aliado con una barbarie fría, helada, anónima, posibilitada por un desarrollo técnico y científico que generó una capacidad gigantesca de destrucción y de manipulación.⁴

Para Morin, se trata de una muerte aún más radical, muerte de un proyecto asumido por una parte importante de la humanidad, referida al fracaso de la modernidad. En este sentido, el pensador francés señala:

muerte de la modernidad en el sentido de las significaciones de la modernidad, la fe en la omnipotencia benéfica de la técnica, y esta fe ha muerto. También ha muerto la fe en el desarrollo económico como motor del desarrollo humano. (...) La fe en el progreso como ley necesaria de la historia humana también murió. (...) Hoy día, podemos ver que la aventura de Occidente conduce a un tipo de muerte que es la muerte ecológica, la destrucción de la biosfera. Por todas estas razones, debemos cambiar el sentido de la aventura, porque la aventura occidental conduce al suicidio nuclear o al suicidio ecológico.⁵

De esta forma, el antropólogo de la complejidad va conformando un diagnóstico del proyecto moderno, que permite producir un giro epistemológico que, en la praxis social, signifique una convivencia pacífica entre los hombres y con el entorno natural en el que existimos.

La herencia de muerte del siglo XX, que también incluye la pérdida de la fe en el futuro, dentro del mismo proyecto moderno (este tipo de progreso sólo puede producir un desarrollo basado en la racionalidad moderna, impersonal, desconectada del hombre como realidad integral), deja al hombre enfrentado a su realidad biológica, entendida como herencia, como embrión de un nuevo nacimiento.

El nuevo hombre de Morin, desde su condición biológica, debe ser capaz de enfrentar el nuevo siglo (XXI), con un desafío fundamental: “generar la capacidad para regular y

⁴ Morin, E. Esperando nuestra mariposa [en línea]. *Iniciativa Socialista*. Otoño de 2005, núm. 77, p. 1. Disponible en: <http://www.inisoc.org/>. Acceso el 11 de abril del 2007.

⁵ *Ibíd.*

controlar el desarrollo incontrolado de la ciencia, la técnica y los procesos económicos”.⁶

Este hombre nuevo debe ser respetuoso de la diversidad humana, de la diversidad cultural producida por las múltiples comunidades que habitan el planeta. Debe también cultivar la función de la afectividad, sin la cual la racionalidad es sustituible por cualquier programa sofisticado de computación.

La fraternidad y la capacidad de amar a través de la comprensión más profunda del otro y su forma de estar en el mundo constituyen, en el pensamiento de Morin,⁷ estados básicos que posibilitan poner en marcha un modo de pensar no compartimentado, no fragmentado: “Un pensamiento capaz de contextualizar las informaciones en los hechos, capaz de globalizar, de integrar las informaciones y los hechos. Un pensamiento capaz de comprender la complejidad del mundo en el cual nos encontramos”.⁸

A partir de esta última reflexión, Morin establece los principios de un pensamiento complejo, presentado como un paradigma que debiera ser parte constituyente de otras propuestas que en conjunto posibiliten al hombre una convivencia pacífica y orientada a la realización de las múltiples potencialidades que lo definen, tales como la creatividad en su sentido más amplio, sus credos religiosos, con igual validez explicativa, sus formas de hacer política y sus maneras de expresar la sexualidad, entre otras muchas formas de manifestar la vida como globalidad.

⁶ *Ibíd.*

⁷ Sobre el tema de la fraternidad y el amor entendido como vocación profunda del hombre, orientada a comprender al prójimo y respetarlo en tanto que forma de existencia con la cual es necesario convivir de manera pacífica, Morin es deudor, en cierta medida, de las conclusiones del enfoque de Maturana. Para este biólogo, el amor puede ser definido como el respeto por el otro como legítimo otro en la convivencia, desechando toda forma de invasión de ese otro y, por tanto, respetando su forma particular de existir. Cf. Maturana, H. Fenomenología del conocer. En: *Del Universo al Multiverso. La psiquiatría en busca de un paradigma*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1985, pp. 105-155. También: Maturana, H. *Emociones y lenguaje en educación y política*. Hachette/Comunicación, Santiago de Chile, 1990. En especial la sección 2.9: Emociones e interacciones humanas: el amor, pp. 61-63.

⁸ Morin, E. Esperando nuestra mariposa. *Óp. cit.*, p. 5.

2.1. Principios del paradigma complejo⁹

Como se señalaba en el punto 2 de este trabajo, el desarrollo científico y tecnológico, debido a su carácter disciplinario especializado, sitúa los saberes en compartimentos separados, haciendo imposible una visión de conjunto de ellos. Al respecto Morin agrega: “hasta la mitad del siglo XX, la mayoría de las ciencias tenían por modo de conocimiento la reducción (...), por concepto maestro del determinismo (...), y la aplicación de la lógica mecánica de la máquina artificial a los problemas vivos, humanos, sociales”.¹⁰

Este reduccionismo de los saberes especializados, sacaban a sus objetos de estudio de su contexto, no viendo las interconexiones que ese objeto de estudio tenía con su medio. En el caso de las ciencias de la cultura, este hecho es notable en disciplinas como la antropología estructural, que propone una segmentación arbitraria del discurso oral de las etnias ancestrales. En ese mismo sentido, estos análisis estructurales trabajan con categorías como las de sujeto y objeto, que en la mayor parte de los casos de las comunidades indígenas de la tierra no tienen una correspondencia, en términos de una inteligibilización real, de quién o quiénes son los que hablan o producen los textos dentro de esa cultura.

Para Morin, estas abstracciones alejan a las teorías de las condiciones sociales, históricas, políticas, psicológicas y ecológicas, que son inseparables de toda producción cultural.

El conocimiento, sin embargo, utiliza la abstracción, pero, según este investigador, debe hacerlo en relación con un contexto.

De este modo y frente al saber unidireccional que privilegia la aplicación de categorías a

⁹ Los principios planteados en este trabajo son desarrollados por Morin en su libro: *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa, Barcelona, 1994, básicamente en el capítulo: El paradigma de la complejidad. También son planteados en otra obra de este autor cuyo título es: *Ciencia con conciencia*. Anthropos, Barcelona, 1994. Para efectos de este trabajo, se expondrán los principios y se explicarán utilizando como referencia esta bibliografía, con el fin de desarrollar una interpretación personal de cada uno de ellos.

¹⁰ Morin, E. Le besoin d'une pensée complexe. *Hors Series de Magazine Littéraire*, Paris, núm. 349, 1996, p. 120.

priori sin diálogo con los hechos estudiados, Morin propone una epistemología articulada sobre estrategias complejas, flexibles frente a los fenómenos estudiados, adaptables a concepciones muy diferentes de la vida. A través de estas estrategias complejas, se elabora un pensamiento que une, que enlaza: “*Complexus* significa, originariamente, lo que está tejido en conjunto. El pensamiento complejo es un pensamiento que busca a la vez, la distinción (...) y la unión”.¹¹

La identificación de los elementos de un cuerpo de estudio y la comprensión del todo que genera la articulación de esas partes en un contexto mayor, es el propósito fundamental del paradigma de la complejidad que aquí se propone.

A continuación desarrollaremos sintéticamente los principios que dan forma a este paradigma.

2.1.1. Principio sistémico u organizador

Tiene que ver con el entendimiento de las partes y el conocimiento del todo. Este principio lo encontramos dentro de la teoría de sistemas en la que el todo no es igual a la suma de las partes. Una organización social o una bacteria, en los términos del planteamiento moriniano, se manifiesta con cualidades o propiedades que no se encuentran en las partes consideradas aisladamente. Sólo la interconexión de esas partes genera una forma de existir con un carácter específico.¹²

¹¹ *Ibíd.*, p. 121.

¹² El principio sistémico u organizador de Morin proviene de la Teoría General de los Sistemas, cuyo precursor es Ludwig von Bertalanffy. Con relación a este principio sistémico, Bertalanffy señala: “Es necesario estudiar no sólo las partes y procesos aislados, sino también resolver los problemas decisivos hallados en la organización y el orden que los inspira, resultantes de la interacción dinámica de partes y que hacen el diferente comportamiento de éstas cuando se estudian aisladas o dentro del todo (...), en las ciencias sociales, el concepto de sociedad como una suma de individuos a modo de átomos sociales —el modelo del hombre económico— fue sustituido *por la inclinación a considerar la sociedad, la economía, la nación, como un todo subordinado a sus partes*”. (Bertalanffy, L. El significado de la teoría general de los sistemas. En: *Teoría General de los Sistemas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1989, capítulo 2, p. 31).

2.1.2. Principio hologramático

Este principio se inspira en la teoría holográfica¹³ en donde cada punto contiene casi la totalidad de la información del objeto que representa. De esta forma, el todo de una estructura social, por ejemplo, está inscrito en las partes que lo componen. Al respecto, Morin agrega: “la totalidad del patrimonio genético está presente en cada célula individual; la sociedad está presente en cada individuo en tanto que todo, a través de su lenguaje, su cultura, sus normas”.¹⁴

2.1.3. Principio del bucle retroactivo

Explica los procesos de autorregulación de un sistema.¹⁵ Esta autorregulación rompe con el principio de causalidad lineal. Es decir, la causa actúa sobre el efecto, y el efecto actúa sobre la causa. Para entender mejor este principio, Morin propone los siguientes ejemplos:

en un sistema de calefacción (...) el termostato regula el funcionamiento de la caldera. Este mecanismo regulador permite la autonomía del sistema. (...) De forma más compleja, la homeostasis de un organismo vivo es un conjunto de procesos reguladores fundados sobre múltiples retroacciones. El

¹³ La noción de holograma sintetiza un principio de organización general presente en muchos dominios de lo real. Morin lo desarrolla en el sentido expuesto aquí, en su obra: *La connaissance de la connaissance 1*. Seuil, Paris, 1986. Es posible ver también su exposición en: Morin, E. *Ciencia con conciencia. Óp. cit.*. La idea del holograma ha sido muy trabajada en el campo de la física no lineal, en particular por la teoría del caos. En ese contexto, la noción de holograma se emparenta con la noción de autosimilaridad (investigada por Gleik, J. En: *Chaos. Making a new science*. Viking Penguin, New York, 1987). Un objeto es autosimilar cuando exhibe la misma o parecida estructura en cualquiera de sus escalas de descripción. El punto de vista holográfico aplicado a las ciencias sociales nos muestra que las partes, es decir, los individuos, son constituyentes del todo social, en términos de una síntesis de ese todo.

¹⁴ Morin, E. *Le besoin d'une pensée complexe. Óp. cit.*, p. 122.

¹⁵ El término francés *bucle*, del latín *buccula*, es definido como rizo o cabello en forma helicoidal, es decir, como la figura de una hélice o estría, por el diccionario de la Real Academia de la Lengua. En términos teóricos, el principio retroactivo se refiere fundamentalmente a los procesos de retroalimentación en un sistema. Este concepto, que describe la regulación del sistema y la corrección de su funcionamiento, fue introducido por Wiener, fundador de los estudios de cibernética e inteligencia artificial en la década del cuarenta (1949). El calificativo de *bucle* se refiere a que los procesos de retroalimentación son circulares y vuelven indefinidamente al sistema para entregarle información del ambiente, que permite realizar correcciones sobre lo que el sistema produce. La retroactividad o retroalimentación han sido bastante investigadas en el campo de las ciencias sociales y en particular con relación a la comunicación humana. Sus principales precursores fueron Shannon y Weaver, a través de su obra: *Mathematical theory of communication* cuya mejor traducción al castellano es: *La matemática de la comunicación*. Nueva Visión,

bucle retroactivo (o feedback) permite, bajo la forma negativa, reducir las desviaciones y estabilizar un sistema.¹⁶

2.1.4. Principio del bucle recursivo

Este principio va más allá de la noción de regulación que se exponía en el punto anterior. Se orienta a la autorreproducción y autoorganización de los sistemas humanos. Se trata de un bucle regenerador,¹⁷ en donde productos y efectos son ellos mismos productores o causas de quien los produce. En este sentido Morin propone el siguiente ejemplo: “(...), nosotros individuos, somos el producto de un sistema de reproducción salido del fondo de los tiempos, pero ese sistema sólo se puede reproducir si nosotros mismos nos convertimos en productores acoplándonos”.¹⁸

Este principio se orienta en definitiva a que los seres humanos son productores de las sociedades en que viven, a través de sus interacciones y, a la vez, esas sociedades dan forma a la humanidad de ese conjunto de seres humanos, gracias a la circulación de un lenguaje y, por tanto, de una cultura.

2.1.5. Principio de auto-eco-organización

La auto-eco-organización es tomada de los trabajos realizados en biología, en las últimas décadas (ochenta y noventa). Desde esa disciplina científica, los seres vivos son considerados como seres autoorganizadores que se autorreproducen sin cesar, gastando una cantidad de energía para realizar ese proceso de autonomía. Morin desarrolla este

Buenos Aires, 1972.

¹⁶ Morin, E. Le besoin d'une pensée complexe. *Óp. cit.* p. 124.

¹⁷ El principio de recursividad constituye un proceso muy relacionado con el fenómeno de retroalimentación. En él, se establece una actividad circular en la cual lo producido por un agente social es aquello que da vida y expresión a ese agente. Así mismo, lo modifica y lo hace evolucionar en un proceso recursivo que no termina jamás. Todo acto recursivo entonces, implica una acción y un efecto en donde el efecto retorna a la acción que lo produjo para darle identidad plena. El planteamiento de este principio se encuentra, como base conceptual, en la teoría general de los sistemas, a la que ya se ha hecho alusión en la nota anterior, a propósito del principio retroactivo planteado por Morin.

¹⁸ Morin, E. Le besoin d'une pensée complexe. *Óp. cit.*, p. 125.

principio¹⁹ señalando que:

Como tienen que tomar energía (los seres humanos), información y organización de su entorno, su autonomía es inseparable de esta dependencia, y por tanto, es necesario concebirlos como seres auto-eco-organizadores. El principio de auto-eco-organización se aplica de forma específica para los humanos que desarrollan su autonomía dependiendo de su cultura y también para las sociedades que dependen de su entorno geo-ecológico.²⁰

Lo sustantivo de este principio es que la existencia humana en su dimensión biológico-estructural, está capacitada para una autoproducción, sin embargo, en un contexto más amplio establece una rica relación con el entorno natural y cultural, cuestión no suficientemente desarrollada por la ciencia en general.

2.1.6. Principio dialógico

El principio dialógico da cuenta de una constante comunicación entre el universo y el hombre. Esta situación se remonta a la génesis del universo; en ese estado y a partir de la agitación calorífica (desorden), se producen estados de orden, constituyendo núcleos como los átomos, las galaxias y las estrellas. Para Morin se trata de un diálogo entre el orden y el desorden que da como resultado estados de organización. Este diálogo es válido para el mundo físico, el biológico y el social. En relación con el mundo social, se puede aportar el

¹⁹ En relación con el principio auto-eco-organizativo, Morin es deudor de varias disciplinas que han abordado el tema, al menos desde los años sesenta. En primer lugar, es necesario mencionar los aportes de la biología del conocimiento en la línea del constructivismo epistemológico o de segundo orden. En esa línea investigativa resultan insoslayables los trabajos de Heinz von Foerster como: Bases epistemológicas. En: Ibáñez, J. *Nuevos avances en la investigación social. La investigación de segundo orden*. Suplementos Anthropos 22, Barcelona, octubre de 1990. En el ámbito puramente biológico, Morin recoge los planteamientos de Humberto Maturana y su comprensión del ser humano como sistema autopoiético, es decir, capacitado estructuralmente para la autorreproducción. En ese sentido, trabajos de Maturana como: *Biología de la cognición y epistemología* (Universidad de la Frontera, Temuco, 1990) y del investigador Francisco Varela: *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales* (Gedisa, Barcelona, 1990), son muy significativos para la comprensión del hombre desde una dimensión biológica, fuente de toda posible epistemología o teoría del conocimiento. Por último es necesario destacar que este principio de auto-eco-organización se ha constituido en inspiración de varios movimientos culturales de las dos últimas décadas del siglo XX. Por un lado, el ecologismo profundo que intenta un diálogo con el escenario natural en que vive el hombre se nutre de las ideas expuestas, así como también movimientos de tipo más artístico como el *new age* y su proposición del hombre nuevo en un contexto cósmico o de armonía con el universo, revitalizando además elementos como los musicales de las culturas ancestrales (cantos celtas, cultura de la India y de los aborígenes de todo el planeta).

ejemplo de las revoluciones. Los estados revolucionarios en las diferentes sociedades humanas alteran un orden de vida a través de niveles de caos más o menos violentos. A esta intervención del caos le sigue el establecimiento de un nuevo orden, producto de diferentes expresiones de diálogo que lo constituyen, en un proceso que tiene pausas, pero que se prolonga indefinidamente en la historia cultural del hombre.²¹

2.1.7. Principio de reintroducción del conocimiento en todo conocimiento

La reintroducción del conocimiento²² en todo conocimiento, se refiere a la restauración del sujeto como elemento central en los procesos cognoscitivos. Para Morin “(...) todo conocimiento es reconstrucción/traduccion por un espíritu/cerebro dentro de una cultura y un tiempo dado”.²³

Este principio resulta central, pues sintetiza todos los aportes de la epistemología contemporánea que se expresan a través de una teoría del observador, quien desde su condición biológica, espiritual y social reconstruye la realidad de manera diversa. Bajo el nombre de constructivismo, esta modalidad epistemológica será desarrollada más extensamente en un punto posterior del trabajo, como consecuencia fundamental del pensamiento complejo propuesto por Morin.

²⁰ Morin, E. Le besoin d'une pensée complexe. *Óp. cit.*, p. 125.

²¹ Sobre el principio dialógico propuesto por Morin, no existe un referente explícito o que se pueda inferir con claridad, en términos de una apoyatura teórica de base. Se sabe en términos referenciales que este pensador francés desarrolla estos conceptos en sus textos: *La máquina compleja* y *Determinismo y caldo de cultivo*. Sin embargo, esa materia no ha sido revisada para la elaboración de este trabajo. Por otro lado, tomando en cuenta los intereses científicos de Morin, es muy posible que su proposición dialógica entre desorden y orden provenga en buena medida de la teoría del caos, desarrollada por la física no lineal o cuántica. En este ámbito y en relación con la física clásica que explicaba los estados de desequilibrio y de equilibrio a través de leyes que implicaban relaciones causales precisas y rigurosas (física mecánica newtoniana), la física cuántica introduce un nuevo *explicandum* por medio de la mecánica cuántica, y el principio de incertidumbre de Heisenberg, que postula que no se puede conocer al mismo tiempo la posición y la velocidad de una partícula. Dentro del desarrollo de la mecánica cuántica, aparece la teoría del caos que, en síntesis, propone que “(...) todos los fenómenos son desordenados, irregulares y no pueden reducirse a formas puras. La ciencia del caos encuentra el desorden escondido en un aparente orden real” (Shifter, I. *La ciencia del caos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 19). El desorden subyacente a todo orden es una idea que se encuentra en los postulados de Morin, ya que el principio dialógico establece un proceso en el cual el desorden siempre está de una u otra forma interrogando al orden existente, en un diálogo que lo cuestiona y lo violenta.

²² El principio de reintroducción del conocimiento en todo conocimiento, en donde el sujeto que conoce es punto de partida y de llegada del proceso cognoscitivo, se traduce en la propuesta del constructivismo como postura epistemológica, anterior al planteamiento de Morin. No se dirá nada más aquí sobre la postura epistemológica constructivista, pues será desarrollada posteriormente en este trabajo como aporte fundamental para la articulación de una semiótica de la cultura.

Estos son los principios que dan cuenta del paradigma de la complejidad. El proyecto intencional del pensador francés Morin queda reflejado en sus propias palabras:

No es un pensamiento que expulse la certeza por lo incierto, que reemplace la separación por lo inseparable, que expulse la lógica para autorizar todas las transgresiones. Al contrario, el camino consiste en realizar una ida y regreso incesante entre la certeza y lo incierto, entre lo elemental y lo global, entre lo separable y lo inseparable.²⁴

Finalmente es el propio Morin quien explicita su deuda con un conjunto de disciplinas que le han permitido desarrollar su paradigma complejo. En este sentido, señala:

[E]ste pensamiento se elabora en la intersección de las disciplinas, a partir de pensadores matemáticos (Wiener, Von Neumann, Von Foerster), termodinámicos (Prigogine), biofísicos (Atlan), filósofos (Castoriadis). Este pensamiento ha sido estimulado por las dos revoluciones científicas del siglo. La primera revolución introdujo la incertidumbre con la termodinámica, la física cuántica y la cosmofísica, ocasionando las reflexiones epistemológicas de Popper, Kuhn, Holton, Feyerabend, que mostraron que la ciencia no era la certeza sino la hipótesis, que una teoría probada no lo estaba definitivamente y permanece falsificable, que hay no-ciencia (postulados, paradigmas, temáticas) en el seno de la científicidad misma.

La segunda revolución científica, más reciente, todavía inacabada, es la revolución sistemática que introdujo la organización en las ciencias de la tierra y en la ciencia ecológica. Esta revolución se prolongará sin duda en revolución auto-eco-organización en biología y en sociología.²⁵

Antes de terminar con la exposición del paradigma de la complejidad propuesto por Morin, resulta de gran valor volver a la intención profunda de esta propuesta. Más allá de los principios articuladores de la complejidad, que pueden ser revisados una y otra vez, que pueden ser también cuestionados por insuficientes o por carecer de solidez conceptual, el pensamiento complejo intenta comprender la naturaleza de la cultura, en un diálogo en el que el hombre y su entorno coexisten de manera pacífica, provocando la creación de la vida y no su destrucción.

²³ Morin, E. Le besoin d'une pensée complexe. *Óp. cit.*, p. 126.

²⁴ *Ibíd.*, p. 127.

²⁵ *Ibíd.*, p. 128.

Por otro lado, este conjunto de principios exige una comprensión del hombre, no sólo desde su dimensión de *homo sapiens* sino también de *homo demens*, dimensiones entre las cuales no hay fronteras nítidas. “Nuestra historia es no solamente la de las conquistas de la razón, sino también la de sus cegueras, sus extravíos y su autodestrucción”.²⁶

Desde esa sensibilidad, previa a los postulados formales, lo que este paradigma explicita es una invitación a la reflexión sobre el futuro de la humanidad, como proyecto que intenta alcanzar la paz entre los seres humanos y con el mundo natural que los cobija. Proyecto que también hacía suyo la modernidad, pero que la evidencia de la historia, sobre todo del siglo XX, se encarga de mostrar como fracasado, en medio de guerras, exterminios étnicos, un desarrollo no regulado de la técnica, y el predominio del sistema económico neoliberal como forma única de un mal entendido progreso del hombre en sociedad.

3. Complejidad y constructivismo²⁷

Revisados los principios que articulan el paradigma de la complejidad propuesto por Morin, se han seleccionado dos elementos epistemológicos que resultan fundamentales para la proposición final de este trabajo.

En primer término se tratará en este punto la necesidad de una perspectiva constructivista para la constitución de la semiótica de la cultura, combinación disciplinar que será desarrollada en el último punto de este texto.

²⁶ *Ibíd.*, p. 1.

²⁷ En relación con el enfoque epistemológico constructivista, sus antecedentes gnoseológicos se remontan a Protágoras. Según Glaserfeld, uno de los fundadores del constructivismo contemporáneo, la idea sostenida por Protágoras en relación con que el hombre es la medida de todas las cosas, es decir, que es el hombre quien determina cómo son las cosas, sería una idea precursora del constructivismo de nuestros días (cf. Glaserfeld, E. *El ojo del observador: contribuciones al constructivismo*. Gedisa, Barcelona, 1995). Por otro lado, esta tendencia epistemológica que plantea al observador, al fenómeno observado y al proceso de observación como una totalidad, congrega a notables investigadores de las ciencias físicas y sociales con sus respectivos aportes. Lo nombres de Piaget, Vigotzky, Goodman, Von Foerster, Glaserfeld, Bateson, Maturana, Watzlawick y Luhman, aparecen contribuyendo a esta postura epistemológica. Se sugiere como textos para introducirse en esta corriente: Berger, P. y Luckmann, T. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Buenos Aires, 1968; Bruner, J. *La elaboración del sentido*. Paidós, Buenos Aires, 1990; y Watzlawick, P. (compilador). *La realidad inventada*. Gedisa, Buenos Aires, 1989.

En segundo lugar, y a propósito de las exigencias del paradigma complejo, se establecerá la relación entre complejidad e interdisciplinariedad en el siguiente subtítulo.

La relación entre complejidad y constructivismo es explicitada por Morin en el séptimo principio desarrollado en la sección 2.1.7 de este trabajo, con el nombre de *reintroducción del conocimiento en todo conocimiento*.

Este principio es vital para la propuesta de una semiótica de la cultura, en la cual el sujeto que conoce, en este caso que interpreta sistemas de significación, reconstruye dichos sistemas a partir de múltiples competencias que integran la dimensión biológica con la cultural. La función fundamental de la interpretación es naturalmente asumida por el intérprete, y en ese sentido la epistemología constructivista resulta un aporte insoslayable, aporte que será desarrollado aquí en sus elementos centrales.

El principio básico del constructivismo es que no hay observaciones sin sus respectivos observadores. En este sentido, Arnold agrega: “las informaciones científicas no pueden sustentarse en observadores neutros de ontologías trascendentales, sino que son relativas al punto de vista y posibilidades del observador, es decir, a un contexto y trasfondo”.²⁸

Desde esa perspectiva este reposicionamiento del sujeto que conoce ha implicado una nueva valoración de las múltiples disciplinas hermenéuticas, tanto de sus marcos teóricos como en especial de sus aportes metodológicos. La antropología y dentro de ella la etnografía han hecho suyos estos aportes de las teorías interpretativas de la cultura, entendida esta última como producción de sistemas simbólicos que por tanto requieren la aproximación semiótica para una mejor inteligibilización de esos sistemas de sentido.

Para el constructivismo, el observador deja de ser un sujeto incuestionable, poseedor de la verdad, del sentido último del fenómeno que estudia, “ya que, en último término, los

²⁸ Arnold, M. Introducción a las epistemologías sistémico/constructivistas [en línea]. *Cinta de Moebio*. Santiago de Chile, núm. 2, diciembre de 1997, p. 2. Disponible en:

conocimientos del mundo se reciben a través de experiencias, las cuales están doblemente condenadas, por su incompletud y su distorsión”.²⁹

La experiencia resulta, desde esta perspectiva epistemológica, central en todo proceso de conocimiento, estableciéndose una relación operativa entre observación y experiencia, para la constitución-construcción de la realidad.

Desde estos postulados y en relación a los intereses del trabajo que aquí se desarrolla, se propicia la formalización de nuevas modalidades de análisis semiótico, dando una potencia distinta al conocimiento logrado desde los corpus textuales y discursivos definidos como objetos de estudio.

En ese contexto de conocimiento, la verdad objetiva resulta ser un valor inalcanzable. “Ya no es posible asegurar observaciones verdaderas o últimas”.³⁰

Lo único asegurable es que el intérprete de la cultura pone en juego un campo de competencias que van desde su capacidad perceptiva como producto de su estructura biológica, hasta sus múltiples experiencias culturales, que él mismo ha traducido como sistemas de significación y que en una relación estratégica enfrenta con las estrategias del discurso cultural para obtener sentidos complejos o polisémicos.

De esta forma, el observador-intérprete siempre está volviendo sobre su patrimonio biocultural. Por esa razón, Morin llama a este principio *reintroducción del conocimiento en todo conocimiento*. Esto significa la imposibilidad de la explicación de manera independiente de las operaciones que producen esas explicaciones. Implica además un proceso de autorreferencialidad en el que el sujeto que conoce no puede dejar de referirse a sus propios mecanismos cognoscitivos.

En términos de Jesús Ibáñez: “se ha pasado del análisis del objeto, al análisis de la

<http://www.moebio.uchile.cl/02/frprinci.htm>. Acceso el 11 de abril del 2007.

²⁹ *Ibíd.*

actividad del sujeto”³¹ para comprender el resultado final del conocimiento, determinando cómo es el encuentro de las estrategias al que se hacía referencia más arriba.

Arnold sintetiza de manera notable las características que dan cuenta del constructivismo como postura epistemológica:

- a. La acción de explicar es la única posibilidad que dispone un observador que no puede acceder a una verdad, que siempre está afuera de sus posibilidades de observación.
- b. Toda observación debe ser contextualizada en las perspectivas asumidas por sus observadores.
- c. Al no haber apelación posible a la objetividad, se admiten sus diferentes versiones, cada una de las cuales puede constituir un dominio de significación.
- d. Múltiples universos de significación pueden, sin afectarse, coexistir simultáneamente (...).
- e. Todas las apelaciones a racionalidades y fines operan en contextos explicativos delimitados por un observador y no por algo externo a él.
- f. La apropiación del sentido y no la distribución cuantitativa de las cosas y eventos es lo que interesa al investigador.
- g. El investigador social es un observador externo, especializado en la observación de observadores, esto es: un observador de segundo orden.³²

En síntesis, la proposición epistemológica constructivista es un enfoque que comprende al individuo en sus aspectos cognoscitivos, sociales y afectivos, como una construcción que se va produciendo a través de un proceso dinámico en el que intervienen los aspectos mencionados. A partir de allí, el conocimiento no puede ser una copia de la realidad, sino una construcción del ser humano a partir de sus esquemas cognitivos.

Esta comprensión del sujeto que conoce y que interpreta su entorno cultural, resulta de gran valor para la proposición de una semiótica de la cultura que tenga por finalidad describir y comprender de manera integral los sistemas de significación que dan cuenta de una cultura.

³⁰ *Ibíd.*, p. 3.

³¹ Ibáñez, J. *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Siglo XXI, Madrid, 1991, p. 23.

³² Arnold, M. *Óp. cit.*, p. 4.

4. Complejidad e interdisciplinariedad.³³

Como se señalaba al comienzo del punto 3 (complejidad y constructivismo), el segundo elemento epistemológico que se desprende de los principios planteados por Morin, relevante para este trabajo, es el de la necesidad de la interdisciplinariedad como forma de aproximarse a tramas semióticas construidas desde diversos ámbitos de la cultura. El propio Morin pone énfasis en el desarrollo disciplinar que ha tenido la ciencia, sin un sentido de integración que pudiera dar información más completa sobre un mismo objeto de estudio. Este reduccionismo de los saberes especializados imposibilita una aproximación compleja a aquello que se desea conocer, en el sentido en que Morin entiende la complejidad.

Se hace necesario entonces la puesta en acción de una interdisciplinariedad en la que diversas teorías y metodologías dialoguen sobre temas concretos.

Las disciplinas *cerradas* se presentan incapaces de una interpretación de aquello que pretenden conocer y, por el contrario, en su actuar compartimentado sólo empobrecen los procesos de conocimiento.

Según Sinaceur, todas las disciplinas científicas que han hecho un aporte sustantivo a la humanidad, se han generado a partir de la colaboración de dos o más saberes: “Lo que llamamos revolución galileica consistió en la conjunción de dos disciplinas antes separadas: la matemática y la física”.³⁴

³³ El tema de la interdisciplinariedad, al igual que el enfoque constructivista que se ha expuesto antes, no es una problemática exclusiva del debate científico actual. Muchos filósofos se plantearon antes la necesidad de la concurrencia de dos o más disciplinas con el fin de enriquecer el conocimiento. Veremos aquí el pensamiento interdisciplinar de algunos pensadores notables, de diferentes siglos: “El orden enciclopédico de nuestros conocimientos (...) consiste en reunirlos en el espacio más pequeño posible, y por así decirlo, colocar al filósofo por encima de este vasto laberinto en un punto de vista suficientemente elevado, desde donde pueda percibir a la vez las ciencias y las artes principales”. D’Alambert, J. *Discurso preliminar de la Enciclopedia*. Aguilar, Madrid, 1965, parte I. Tomado de: Apostel, L. *et al. Interdisciplinariedad y ciencias humanas*. Tecnos/Unesco, Madrid, 1983, p. 35. “Vemos que lo que más podría ayudarnos sería aunar nuestros trabajos, compartirlos con ventajas y regularlos con orden”. Leibniz, G. W. *Philosophische Schriften VII*. Gerhardt, Berlin, pp. 157-158. Tomado de: *Ibid.*, p. 34. “En una palabra, el progreso general de las ciencias ha sido tal, que no hay ninguna que, por así decirlo, pueda ser abarcada en la totalidad de sus principios sin que nos veamos obligados a pedir socorro a las demás”. Condorcet, J. A. *Esquisse d’ un tableau historique des progres de l’ esprit humain*. Éditions Sociales, Paris, 1971, p. 242. Tomado de: *Ibid.*, p. 36.

³⁴ Sinaceur, M. A. ¿Qué es interdisciplinariedad? En: Apostel, L. *et al. Óp cit.*, p. 24.

Sobre este encuentro entre dos o más disciplinas científicas es necesario advertir que el diálogo que se establece necesita de dos requisitos insoslayables: en primer término, la cooperación es entre ciencias establecidas y con una estructura conceptual sólida, sometidas a la producción de conocimientos en sus respectivos campos investigativos. En segundo lugar, la cooperación se debe establecer a partir del resultado de procesos investigativos sobre un mismo tema o problema de interés. Al respecto Sinaceur señala que la interdisciplinariedad “es una «instancia» que invita a puntos de vista diferentes, y por tanto, a que especialistas y expertos den su opinión sobre un tema limitado, expresen una opinión que se puede denominar síntesis (...)”.³⁵

Las precisiones de este autor sobre el trabajo interdisciplinario son muy importantes, pues se ha creído, en términos masivos, que la interdisciplinariedad es una mezcla de un poco de una ciencia con otro poco de otra, haciéndolas perder su carácter de especialidad y a sus investigadores su carácter de expertos.

Por el contrario, la interdisciplinariedad produce “preferencias por la decisión informada, apoyada en visiones técnicamente fundadas, en el deseo de decidir a partir de escenarios contruidos sobre conocimientos precisos”.³⁶

Se puede entender entonces que son las especialidades las que emiten informes sobre un problema que las convoca. Se trata de la reunión de veredictos particulares a partir de una especialidad. “La interdisciplinariedad es más bien la asociación de la *información* procurada por varias disciplinas en su acto final (...)”.³⁷

Esta reunión de conocimientos sustantivos permite tomar decisiones sólidamente argumentadas, promoviendo consecuentemente acciones en etapas posteriores de la investigación bien encaminadas en términos de pertinencia y de los objetivos planificados a más largo plazo en relación con un campo problemático.

³⁵ *Ibíd.*, p. 26.

³⁶ *Ibíd.*, p. 27.

Cuando Morin se refiere a una lógica de la complejidad en el proceso de conocer, ésta tiene que ver precisamente con “una lógica del descubrimiento, una apertura recíproca, una comunicación entre los campos del saber, una fecundación mutua, y no un formalismo que neutraliza todos los significados cerrando todas las salidas”.³⁸

El conocimiento interdisciplinario se articula precisamente sobre esta lógica de la complejidad o del descubrimiento. Morin profundiza su concepción³⁹ de una lógica compleja, señalando en relación con ésta que es

capaz de captar el papel del desorden, del *ruido* extraño, del antagonismo, de la concurrencia en los fenómenos organizativos (...), lógica abierta al mismo tiempo a la indeterminación relativa y a una teoría de los posibles (...). Hay una lógica de la vida más rica que la de nuestras ideas (...). La lógica de nuestras ideas es un producto secundario, por no decir un subproducto de la lógica de la vida.⁴⁰

Esta necesidad de apertura del conocimiento a diversas disciplinas científicas marca el énfasis epistemológico de nuestros días. Evoca, por otra parte, un espacio de conocimiento global que también comienza a incorporar los conocimientos marginales a la ciencia occidental, aportados, por ejemplo, por las culturas nativas.

Como es posible observar, son muy variadas las razones que vitalizan el trabajo interdisciplinario en el campo global de las ciencias. Para sintetizar este punto dedicado a la complejidad y la consecuente necesidad de la interdisciplinariedad, se expondrán a continuación los tres fundamentos sociales que la sustentan, según Smirnov.

1. Integración creciente de la vida social. En nuestros días la realidad social se caracteriza por una interacción cada vez más fuerte entre los procesos técnicos ligados a la producción, los procesos económicos, los procesos políticos y sociales, los procesos culturales y espirituales. (...) En la actualidad, toda modificación brusca introducida en uno de estos campos de la vida social se propaga

³⁷ *Ibíd.*, p. 26.

³⁸ Gusdorf, G. Pasado, presente y futuro de la interdisciplinariedad. En: Apostel, L. *et al. Óp. cit.*, p. 49.

³⁹ Cf. Morin, E. *L'unité de l'homme. Invariants biologiques et universaux culturels*. Seuil, Paris, 1974, pp. 749-750.

⁴⁰ Gusdorf, G. *Óp. cit.*, p. 49.

más o menos rápidamente en el seno de las otras, en función del grado de integración al que todos estos campos han llegado (...), produciendo en estos últimos modificaciones que a su vez vuelven a actuar sobre el *organismo* social completo.

2. Socialización de la naturaleza. La actividad de transformación de la naturaleza por el hombre alcanza hoy día tal amplitud que, a partir del hecho de su integración en la vida social, ésta pierde cada vez más su forma natural original y se metamorfosea adoptando formas sociales de funcionamiento y desarrollo.

3. Internacionalización de la vida social. Además de los que provienen objetivamente de la tecnología industrial, de la economía y de la ecología social, se ve actualmente aparecer y reforzarse fundamentos de la interdisciplinariedad objetivamente ligados a la política (...), hemos llegado al punto en el que la cooperación económica, científica y técnica entre los Estados se ha convertido en una necesidad objetiva de orden internacional; asistimos a la convergencia de los sistemas científicos nacionales en sistemas internacionales, a la realización de proyectos internacionales de investigación científica integrada (...).⁴¹

A partir de la fundamentación social planteada por Smirnov se desprende básicamente la socialización como dinámica en la que se ha puesto el conocimiento. Socialización que atraviesa todas las culturas, de esquemas económicos, políticos y técnicos. Socialización que también involucra al mundo natural, a través de sus múltiples ecosistemas, abordados desde diferentes estrategias de producción y bajo distintas concepciones de desarrollo o progreso.

Esta situación planetaria implica que toda problemática en estudio se encuentre en la intersección de más de una disciplina científica, haciendo de la aproximación unidisciplinar un camino conducente a resultados cada vez más infértiles.

Finalmente, las funciones sociales de la interdisciplinariedad antes expuestas implican la elaboración de nuevos fundamentos teóricos para resolver los problemas de orden social. En términos de los Estados nacionales, ellos requieren del desarrollo de políticas científicas y técnicas, estrechamente relacionadas con la de otros Estados, generando así estrategias de desarrollo a mediano y largo plazo que impliquen al planeta en su conjunto, resguardando

⁴¹ Smirnov, S. La aproximación interdisciplinaria en la ciencia de hoy. Fundamentos ontológicos y epistemológicos. Formas y funciones. En: Apostel, L. *et al.* *Óp. cit.*, pp. 55-56.

los equilibrios internos de cada sistema biocultural.

5. Lineamientos para la articulación de una semiótica de la cultura

En la última parte de este trabajo, presentaremos los lineamientos teórico-metodológicos generales sobre los cuales es posible montar una modalidad semiótica de la cultura orientada al análisis e interpretación de la discursividad cultural.

Esta proposición, entendida como antesala de una instancia en que se hagan operativos instrumentos formales de análisis, es el resultado de una reflexión previa, que se desarrolla en torno a los puntos anteriores, referida a los aportes de Morin al conocimiento científico, a través del paradigma de la complejidad y las implicaciones teóricas y epistemológicas que dicha propuesta conlleva. De este modo, a partir de los principios constitutivos de ese paradigma se seleccionaron dos elementos epistemológicos fundamentales para la articulación de una semiótica mejor preparada para enfrentar los desafíos que representa la comprensión de los sistemas simbólicos mediante los cuales se expresan las culturas desarrolladas por el hombre contemporáneo.

Los elementos epistemológicos seleccionados y desarrollados sintéticamente tienen que ver con el enfoque constructivista y la interdisciplinariedad, entendidos como requisitos que impone el paradigma de la complejidad para abordar cualquier fenómeno cultural en estudio.

A continuación se establecerán los criterios mínimos para la constitución de una semiótica de la cultura que integre en su base teórica tanto el constructivismo como la interdisciplinariedad, con el fin de enriquecer el proceso interpretativo sobre los sistemas de significación cultural en su dimensión más amplia.

Los criterios para la articulación de esta semiótica se organizan en dos puntos. En primer lugar se establecerá la importancia del sujeto que conoce e interpreta la discursividad cultural entendida como un trabajo de construcción simbólica (enfoque constructivista), y

luego se establecerá una relación disciplinar entre la antropología y los procedimientos etnográficos necesarios para la construcción de corpus discursivos, con la semiótica como un caso de interdisciplinariedad instrumental y crítica.

5.1. Antropología, etnografía y conciencia semiótica

La etnografía, dentro del ámbito de la antropología social, ha procurado desde sus inicios un trabajo investigativo consistente en generar metodologías cada vez más específicas para dar cuenta de sistemas culturales específicos. De esta forma, ha puesto su énfasis en un contacto directo con los hechos culturales, pretendiendo que sus estudios representen de manera fiel la cultura de grupos sociales determinados. Esta idea de fidelidad respecto a la realidad estudiada obedece al principio epistemológico de la objetividad preconizado por el positivismo comtiano. Desde esa perspectiva, la observación de los hechos sólo puede traducirse en descripciones verdaderas sin distorsión de lo observado.

Sin embargo, la descripción etnográfica se ha vuelto sospechosa para los antropólogos actuales, quienes ven en este trabajo de investigación básicamente una construcción de relatos tan ficcionales como los obtenidos de sus fuentes.

En este sentido son muy relevantes las observaciones hechas por Geertz. En efecto, quien es considerado como fundador de la *antropología interpretativa*, hace explícita la conciencia semiótica respecto de los investigadores que realizan el trabajo etnográfico. Geertz asume así esta conciencia:

el concepto de cultura que propugno es esencialmente semiótico, creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de sentidos.⁴²

Lo expuesto por Geertz significa que el análisis antropológico en general debe tomar en

⁴² Geertz, C. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, 1990, p. 20.

cuenta, antes que todo, al sujeto que lo realiza y que a partir de su competencia s gnica intenta inteligibilizar estructuras de significación en un campo social determinado.

De esta forma, el trabajo etnográfico apunta a una fase analítica posterior en la que se dé cuenta del entramado simbólico obtenido. Hacia esa dirección se orienta la semiótica de la cultura que delinearemos más adelante.

La conciencia semiótica de los antropólogos actuales se sitúa, de este modo, dentro de la discusión epistemológica, en su vertiente constructivista. El etnógrafo no es independiente de lo que observa, su observación no es objetiva, por el contrario, es el resultado de las propias distinciones que él hace en el lenguaje.

El antropólogo social Sergio Poblete sintetiza esta postura semiótica y constructivista, indicando que

El texto que produce el etnógrafo, como consecuencia de su trabajo de campo, no es una copia fiel de la realidad. Más bien, lo que el texto hace es desencadenar experiencias en el lector. Por tanto, el significado no se destila de las palabras por una propiedad intrínseca a ellas de capturar la realidad —  sta es la metáfora del lenguaje como recipiente—. El significado es el resultado de una amalgama entre el significante, el sujeto y el significado. En el caso de la lectura de un texto ese significado emerge en la relación entre autor-texto-lector, en donde el autor aporta uno de los puntos de vista y el lector, en una tarea de recreación, completa el circuito textual. Por ende, el significado no es objetivo, sino más bien compartido y experiencial.⁴³

Poblete amplia la conciencia semiótica del trabajo etnográfico al circuito comunicacional en el que éste se desarrolla. Las competencias culturales puestas en juego no tienen que ver sólo con las reconstrucciones simbólicas realizadas por el etnógrafo, sino también con el encuentro de esas competencias con las de un lector que aporta una carga de significados producto de su experiencia cultural.

⁴³ Poblete, S. La descripción etnográfica. De la representación a la ficción [en línea]. *Cinta de Moebio*. Santiago de Chile, núm. 6, septiembre de 1999, p. 1. Disponible en: <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/06/poblete.htm>. Acceso el 11 de abril del 2007.

De esta forma se van produciendo penetraciones interpretativas de individuos concretos en campos culturales que no les son propios, generando una cadena de significados (semiosis) que no puede ser analizada en su totalidad.

Ese pensamiento generativo del sentido es a juicio de Geertz “espectacularmente múltiple como producto y maravillosamente singular como proceso (...)”.⁴⁴

Efectivamente, los sentidos son un producto diverso, en tanto que insertos en contextos culturales diferentes y, por otro lado, son el resultado de un proceso intrínsecamente humano, individual, en el cual pareciera que el hombre funciona como síntesis de la cultura.

En relación con la dinámica que adquieren esos sentidos en la cultura Geertz agrega que:

el pensamiento es una cuestión relativa al tráfico de formas simbólicas disponibles en una u otra comunidad (lenguaje, arte, mito, teoría, ritual, tecnología, derecho y ese conglomerado de máximas, recetas, prejuicios e historias plausibles que los engréidos llaman sentido común).⁴⁵

En este tráfico de formas simbólicas, el etnógrafo es, en los términos de Geertz, el autor o más bien uno de muchos autores que produce una escritura que: “en un sentido amplio es tan poética como ficcional (...)”.⁴⁶

Dicha escritura poética y ficcional es para Geertz, recurriendo a un concepto del filósofo Gilbert Ryle, una *descripción densa* que la etnografía asume para describir de manera jerarquizada las estructuras significativas de los cuerpos de estudio. La *descripción densa* explicita

una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las

⁴⁴ Geertz, C. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós, Barcelona, 1994, p. 177.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 179.

⁴⁶ Geertz, C. *El antropólogo como autor*. Paidós, Barcelona, 1997, p. 16.

cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después.⁴⁷

La postura geertziana es, como se señalaba al comienzo de este punto, una visión del trabajo antropológico como una forma de interpretación, asumiendo el carácter semiótico de ese trabajo en el que el sujeto-autor tiene como materia prima los flujos y re-flujos de sentido con los que se construye la trama de la cultura. A partir de esta toma de conciencia semiótica, es posible proponer una semiótica de la cultura formal que sintetice de manera provisional las reflexiones y postulados expuestos hasta este punto.

5.2. La semiótica de la cultura como un caso de interdiscipliniedad instrumental y crítica

La proposición de una disciplina que integre las instancias propias de la metodología etnográfica con el enfoque semiótico sobre la cultura e instancias analíticas de este enfoque, implica un trabajo epistemológico interdisciplinario que incluye un aspecto instrumental y otro crítico.

Dentro de la reflexión epistemológica actual, la exposición provisional de una aproximación analítica como la semiótica de la cultura obedece a dos niveles de interdiscipliniedad que serán explicados a modo de un primer borrador constitutivo de esta disciplina.

En un primer nivel, se trata de una *interdiscipliniedad instrumental*, ya que para dar forma a esta disciplina analítica e interpretativa, colaboran herramientas básicamente metodológicas, tanto de la etnografía como del análisis semiótico general.

Por un lado, la etnografía aporta las instancias metodológicas que sirven para la recolección de la información a partir de los estudios de campo. En esos procesos investigativos, la ya larga experiencia del trabajo etnográfico, intenta la obtención de relatos culturales que en

⁴⁷ Geertz, C. *La interpretación de las culturas*. Óp. cit., p. 24.

buena medida se ajusten al pensamiento de una comunidad, tomando en cuenta la experiencia de los informantes y también el contexto social e histórico en que esas experiencias se generan.

Por otro lado, la semiótica y su preocupación por la organización de los contenidos culturales, contribuye con metodologías para el análisis e interpretación de los textos reconstruidos por la etnografía. Estas metodologías probadas una y otra vez sobre estructuras discursivas como la literatura, la dramaturgia, el lenguaje fílmico y otros, aseguran formas comprensivas de leer el corpus levantado por la etnografía, realizando un proceso de investigación de carácter interpretativo que produce conocimiento sobre las estructuras de significación que subyacen en los corpus estudiados.

Este primer nivel interdisciplinario, en donde la colaboración entre disciplinas es básicamente instrumental, reenvía a un segundo nivel de interdisciplinariedad, fundamentalmente epistemológico. Se trata de un nivel crítico que contiene tres elementos:

1. Una concepción del fenómeno estudiado, es decir, un acuerdo sobre la naturaleza de aquello que se estudia. En este caso el acuerdo se relaciona con el carácter sígnico y simbólico del texto etnográfico estructurado por el sujeto-autor de la observación cultural (concepción que ha sido desarrollada en el punto 5.1).
2. Un replanteamiento de las condiciones de la cooperación que tiene que ver con la evaluación de los dispositivos teórico-metodológicos que se articulan para dar forma a un nuevo enfoque de análisis, así como también con la disposición real de los expertos para asumir el trabajo interdisciplinario, a través de una convivencia que requiere espacios comunes, financiamiento y otros elementos de carácter operacional.
3. Un examen de las consecuencias conceptuales que es necesario testear y evaluar a partir de las ligazones epistemológicas realizadas. El objetivo de esta instancia es procurar el fortalecimiento de las disciplinas científicas ya existentes y el de las que

eventualmente pueden surgir a partir del trabajo interdisciplinario.⁴⁸

5.2.1. Elementos de interdisciplinariedad instrumental para la constitución de una semiótica de la cultura

La colaboración metodológica entre etnografía y semiótica será expuesta en dos fases. La primera, cuyo objetivo de investigación es la reconstrucción, en este caso, del relato cultural, será un aporte de la disciplina etnográfica, y la segunda, en donde el objetivo es el análisis de ese relato, se expondrá como una cooperación de la semiótica.

Primera fase: metodología etnográfica para la reconstrucción del relato cultural

Esta metodología consta de las siguientes instancias:

1. Identificación de un campo problemático (modificaciones culturales, procesos culturales emergentes, re-etnificación, producción de simbolismos religiosos, políticos etc.).
2. Establecimiento de dimensiones intervinientes (herencia biológica y cultural, asimilación a la dinámica de la vida urbana, cruce de tradiciones religiosas, etc.).
3. Elección del espacio y los sujetos que se consideran más adecuados a los fines de la investigación por su representatividad respecto a la expresión cultural que será estudiada.
4. Realización de registros de observación y entrevistas para la constitución del objeto final de estudio: el relato etnográfico.

Segunda fase: metodología semiótica para la interpretación del relato etnográfico

La metodología semiótica consta de las siguientes instancias analíticas:

⁴⁸ Para la fundamentación teórica de la interdisciplinariedad instrumental y crítica de la semiótica de la cultura, resultó fundamental el trabajo de Benoist, J.-M. La interdisciplinariedad en las Ciencias Sociales. En:

1. Segmentación en unidades de análisis, del relato reconstruido por la metodología etnográfica (se trata de unidades discursivas de diferente magnitud como palabras, oraciones, párrafos o unidades mayores dependiendo de su contenido específico y relevancia respecto al corpus mayor de análisis).
2. Identificación de los códigos culturales expuestos en cada unidad de análisis (tales como códigos religiosos, económicos, políticos y otros que den forma a la vida de una comunidad. Esta identificación se enriquece con la información contextual obtenida en el relato etnográfico).
3. Estructuración de campos temáticos, a partir del análisis de las unidades del relato, para delimitar formas simbólicas específicas (simbolismos religiosos, de la sexualidad, etc.).
4. Descripción de los intertextos culturales detectados en las dimensiones simbólicas que exhibe el relato cultural (identificación de códigos culturales provenientes de ámbitos distintos y que pueden implicar diferencias de cosmovisión con sus respectivas creencias, valores y patrones de comportamiento entre otros).⁴⁹

Algunas palabras finales

En relación con el segundo nivel de la interdisciplinariedad, referido a una crítica epistemológica sobre la colaboración de dos o más saberes y que, como hemos visto, consta de tres instancias, no se puede adelantar nada aún, ya que estos trabajos interdisciplinarios empiezan a realizarse con cierta formalidad hace poco tiempo. En este sentido, las proposiciones de sólida argumentación hechas por Geertz han sido decisivas para estimular el trabajo semiótico sobre la cultura.

Apostel, L. *et al. Óp. cit.*, pp. 165-186.

⁴⁹ La proposición de la metodología etnográfica tiene como fuente de referencia los textos de Geertz, antes citados en este trabajo, y otros, dentro de los cuales se puede destacar: Goffman, E. *Ritual de la interacción*. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970, pp. 2-50.

Del mismo modo, la metodología semiótica delineada se inspira en el análisis textual propuesto por: Barthes, R. *S/Z*. Siglo XXI, México, 1983, pp. 2-11.

En relación con esto último, la propuesta específica de análisis hecha en este trabajo, debe ser aplicada a corpus específicos de relatos, insertos en campos temáticos delimitados y que por tanto constituyen lenguajes-objeto posibles de ser analizados desde esta perspectiva.

Sólo en ese momento, y habiendo producido conocimiento concreto sobre ese campo temático, se podrá proceder a evaluar su forma de funcionamiento, los tipos de vínculos conceptuales y la capacidad explicativa general de la disciplina.

En términos intencionales, la semiótica de la cultura articulada desde los aportes de la propia disciplina y de los planteamientos de la antropología, específicamente de la metodología etnográfica, se orientan al desarrollo de un tipo de análisis de los sistemas de significación cultural que aprovecha el instrumental analítico generado por la vertiente estructuralista y la pragmática, potenciando dicha perspectiva de aproximación a complejas tramas sónicas, con la información aportada por los procedimientos etnográficos, a través de un proceso de re-construcción discursiva que contiene una carga semántica más densa y por tanto representa un mayor desafío interpretativo.

Por ahora, este ensamblaje teórico-metodológico se encuentra en una instancia de desarrollo que implica probar diversas metodologías para describir un conjunto de narraciones concebidas como sistemas de significación o entramado simbólico interpretable.

Finalmente, el proyecto intencional global de esta investigación es retomar los principios del paradigma de la complejidad y su fundamento, expuestos por Morin, y establecer relaciones nutritivas con la articulación más definitiva de la semiótica de la cultura. En ese sentido, el trabajo de Morin no es tan importante en términos de la generación de categorías conceptuales, como por la creatividad que significa sintetizar los avances epistemológicos generales de la ciencia, a través de un paradigma que resulta particularmente sugerente para la investigación en Ciencias Sociales.

Bibliografía

1. APOSTEL, L. *et al. Interdisciplinariedad y ciencias humanas*. Tecnos/Unesco, Madrid, 1983.
2. ARNOLD, M. Introducción a las epistemologías sistémico/constructivistas (en línea). *Cinta de Moebio*. Santiago de Chile, núm. 2, diciembre de 1997. Disponible en: <http://www.moebio.uchile.cl/02/frprinci.htm>. Acceso el 11 de abril del 2007.
3. BARTHES, R. *S/Z. Siglo XXI*, México, 1983.
4. BENOIST, J.-M. La interdisciplinariedad en las Ciencias Sociales. En: Apostel, L. *et al. Interdisciplinariedad y ciencias humanas*. Tecnos/Unesco, Madrid, 1983.
5. BERGER, P. y LUKCMANN, T. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Buenos Aires, 1968.
6. BERTALANFFY, L. *Teoría general de los sistemas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
7. BRUNER, J. *La elaboración del sentido*. Paidós, Buenos Aires, 1990.
- 8.
9. GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, 1990.
10. GEERTZ, C. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós, Barcelona, 1994.
11. GEERTZ, C. *El antropólogo como autor*. Paidós, Barcelona, 1997.
12. GLASERFELD, E. *El ojo del observador: contribuciones al constructivismo*. Gedisa, Barcelona, 1995.
13. GLEIK, J. *Chaos. Making a new science*. Viking Penguin, New York, 1987.
14. GOFFMAN, E. *Ritual de la interacción*. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970.
15. GUSDORF, G. *Pasado, presente y futuro de la interdisciplinariedad*. En: Apostel, L. *et al. Interdisciplinariedad y ciencias humanas*. Tecnos/Unesco, Madrid, 1983.
16. GUTIÉRREZ, A. Un día antes de la complejidad (en línea). En: *Actes du Congrès Inter-Latin pour la Pensée Complexe*. Rio de Janeiro, Association pour la Pensée Complexe, septiembre 1998. Disponible en: <http://www.complexus.org/rio/part1/04.html>. Acceso el 11 de abril del 2007.

17. IBÁÑEZ, J. *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Siglo XXI, Madrid, 1991.
18. MATURANA, H. Fenomenología del conocer. En: *Del Universo al Multiverso. La psiquiatría en busca de un paradigma*. Universitaria, Santiago de Chile, 1984.
19. MATURANA, H. *Biología de la cognición y epistemología*. Universidad de la Frontera, Temuco, 1990.
20. MATURANA, H. *Emociones y lenguaje en educación y política*. Hachette/Comunicación, Santiago de Chile, 1990.
21. MORIN, E. *L'unité de l'homme. Invariants biologiques et universaux culturels*. Seuil, Paris, 1974.
22. MORIN, E. *Ciencia con conciencia*. Anthropos, Barcelona, 1984.
23. MORIN, E. *La connaissance de la connaissance I*. Seuil, Paris, 1986.
24. MORIN, E. *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa, Barcelona, 1994.
25. MORIN, E. La relación antro-po-bio-cósmica [en línea]. *Gazeta de Antropología*, núm. 11, 1995 Disponible en: http://www.ugr.es/~pwlac/G11_01Edgar_Morin.html. Acceso el 11 de abril del 2007.
26. MORIN, E. Le besoin d'une pensée complexe. *Hors Series de Magazine Littéraire*, Paris, núm. 349, 1996.
27. MORIN, E. Esperando nuestra mariposa [en línea]. *Iniciativa Socialista*, núm. 77, otoño de 2005. Disponible en: <http://www.inisoc.org/>. Acceso el 11 de abril del 2007.
28. POBLETE, S. La descripción etnográfica. De la representación a la ficción [en línea]. *Cinta de Moebio*. Santiago, Chile, núm 6, septiembre de 1999. Disponible en: <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/06/poblete.htm>. Acceso el 11 de abril del 2007.
29. SHANNON, C. y WEAVER, W. *La matemática de la comunicación*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.
30. SHIFTER, I. *La ciencia del caos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
31. SINACEUR, M. A. ¿Qué es interdisciplinariedad? En: Apostel, L. *et al. Interdisciplinariedad y ciencias humanas*. Tecnos/Unesco, Madrid, 1983.
32. SMIRNOV, S. La aproximación interdisciplinaria en la ciencia de hoy.

- Fundamentos ontológicos y epistemológicos. Formas y funciones. En: Apostel, L. *et al. Interdisciplinariedad y ciencias humanas*. Tecnos/Unesco, Madrid, 1983.
33. SOLANA, J. La antropología compleja de Edgar Morin: origen, desarrollo y aplicaciones teóricas y prácticas [en línea]. En: *Actes du Congrès Inter-Latin pour la Pensée Complexe*. Rio de Janeiro, Association pour la Pensée Complexe, septembre 1998. Disponible en: <http://www.complexus.org/rio/part4/01.html>. Acceso el 11 de abril del 2007.
 34. VARELA, F. *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*. Gedisa, Barcelona, 1990.
 35. Von FOERSTER, H. Bases epistemológicas. En: Ibáñez, J. *Nuevos avances en la investigación social. La investigación de segundo orden*. Suplementos Anthropos 22, Barcelona, octubre de 1990.
 36. WATZLAWICK, P. (compilador). *La realidad inventada*. Gedisa, Buenos Aires, 1989.

Poder, estratos y sujeciones: micropolítica en la Colonia*

Power, Stratus and subjections: micropolitics in Colonial times

Por: Sebastián Alejandro González Montero

Grupo de Investigación Estudios sobre Identidad

Escuela de Ciencias Humanas

Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario

Bogotá, Colombia

sebastiangonzale@gmail.com

Fecha de recepción: 18 de septiembre de 2006

Fecha de aprobación: 17 de febrero de 2007

Resumen: *En este ensayo se insiste en que la perspectiva historicista de los mecanismos de poder de Foucault sirve para cuestionar los procesos sociales que están a la base de las segmentaciones que operan en el interior de la comunidad antioqueña en la Colonia. La hipótesis es que las sujeciones políticas de la Nueva Granada no sólo pueden ser marcadas mediante la diferenciación entre élites dominantes y nativos esclavos, sino que, más bien, hay que tener en cuenta una distribución horizontal nacida de las diferenciaciones económicas, parentales y jurídicas de la época. La primera parte consiste en mostrar que las diferenciaciones sociales en la Colonia suponen una coyuntura económica que tiene que ver con los cambios sostenidos en las relaciones entre el intercambio y la producción aurífera. En la segunda parte, se establece el modo en que el sistema de sujeciones y jerarquías se constituye a partir de los lazos genealógicos de los individuos. En la siguiente parte, se describe el “blanqueo” como una forma jurídica que tiene efectos de poder en la comunidad antioqueña. Finalmente, en las conclusiones se da cuenta de las sujeciones políticas de Antioquia en términos de procesos de exclusión e inclusión.*

Palabras clave: *poder, enunciados, sujeciones políticas, élites, estratos.*

Abstract: *Emphasis is laid in this essay on the fact that the Historical Perspective of Foucault’s Mechanisms of Power serve to question the social processes that are at the base of the segmentations that operate within the Antioqueñan Community during Colonial Times. The hypothesis is that the Political Subjections of New Granada cannot only be marked by means of the differentiation between “dominant elites” and “native slaves”, but that, rather, it is necessary to consider a horizontal distribution originated in economic, parental and legal differentiations. The first part of the essay shows that social differentiations in colonial times suppose an economic juncture related to the changes in the relations between the exchange of gold and its extraction. The second part establishes how System of Subjections and hierarchies are constituted by the genealogical ties of each individual. Following this, the ‘blanqueo’ is described as a legal form that has a powerful influence in the Antioqueñan community. Finally, in the conclusions, there is an account of the Political Subjection of Antioquia in terms of the processes of exclusion and inclusion.*

Keywords: *power, statements, Political Subjections, elites, layers.*

* Este artículo hace parte de la investigación “Ensayos sobre lenguaje, política y poder” de la Universidad de la Salle, Departamento de Investigaciones, Facultad de Filosofía y Letras.

Desde el momento en el que Foucault postula la idea de una “microfísica del poder” se compromete con una perspectiva metodológica que permite describir la organización histórica de la sociedad en términos de dispositivos disciplinarios y formas de producción de subjetividad. A grandes rasgos, la microfísica del poder es un análisis descriptivo de las formas en las que históricamente se ejerce el poder en la sociedad. Esas formas, dirá Foucault, son prácticas sociales que emergen como mecanismos de regulación, exclusión y dominación, pero también de producción e inclusión. Para él, las relaciones de poder componen estrategias operatorias que tienen una función reguladora de los sujetos y sus cuerpos, sus pensamientos, sus deseos, sus placeres.¹ Los mecanismos de poder son aparatos complejos que agencian “relaciones variables, horizontales y verticales” que tienen como consecuencia la disciplina, la vigilancia, la normalización.² Esa manera de entender el poder supone una nueva manera de asumir los problemas políticos de la historia.

Para Foucault, los regímenes discursivos de la tradición jurídica y la filosofía política se refieren a modelos del Estado que se fundamentan en una misma lógica del contrato social inspiradas en Hobbes, Rousseau y Kant, principalmente. En efecto, los modelos de Estado modernos se apoyan en conceptos como contrato, libertad, ley, deber, derecho natural, etc. Esos modelos son unidades discursivas que responden a una concepción según la cual el Estado es una entidad reguladora de las relaciones sociales desde el punto normativo de la ley. De acuerdo con ello, el Estado funciona coordinando las relaciones entre los individuos a partir de un conjunto sistemático de leyes creadas autónomamente por los gobiernos. Visto así, los modelos contractualistas tienen la tarea de mostrar que la legitimidad del poder jurídico del aparato estatal está apoyada en el consenso del pueblo. Hay que entender que la perspectiva con la que Foucault lee la historia controvierte los postulados metodológicos de las teorías contractuales en la medida en que describe los ordenamientos y los dispositivos de poder que están en juego en las relaciones más cotidianas y sutiles de la vida política. De esa manera, él se compromete con un análisis periférico del cuerpo

¹ Cf. Foucault, M. *Tecnologías del yo*. Paidós, Barcelona, 1996.

² Deleuze, G. *Foucault*. Paidós, Madrid, 1994, p. 102.

social que describe las múltiples relaciones de poder que atraviesan y producen mecanismos de ordenamiento de los sujetos en la sociedad. Foucault dirá que los modelos contractualistas son análisis perpendiculares del poder (arriba-abajo) en la medida en que la relación de gobierno entre el soberano y los sujetos-súbditos es jerárquica. Por el contrario, desde el punto de vista genealógico, el poder es una fuerza transversal que recorre la superficie de las prácticas sociales y las reglas del derecho. Así, la relación entre los sujetos y el Estado está centrada en las formas de gobierno que suponen estrategias que hay que cifrar. Otra manera de decirlo es que las relaciones sociales comprometen la manera en que el poder se ejerce sobre los individuos como un “flujo que circula”.

Para Foucault, el poder es un sistema de relaciones heterogéneas que resulta ser la base constitutiva de las jerarquías sociales y no la voluntad autónoma del pueblo. Eso significa que el poder no es un componente natural de los gobernantes ni del Estado, sino que constituye una fuerza que se desplaza a lo largo de la sociedad. En esa medida, el poder no es un sustrato metafísico que se posee; más bien, es un conjunto de *relaciones* que se sintetizan en dinámicas sociales con efectos políticos. De allí que el análisis genealógico esté centrado en cómo el poder constituye formas de afección sobre los individuos en términos de las integraciones, proximidades y sujeciones. A partir del concepto de poder, Foucault propone dos aspectos de las relaciones sociales que se pueden diferenciar claramente, pero que se encuentran articulados en la historia. Por un lado, el poder hace posible una función según la cual el cuerpo es controlado y disciplinado de acuerdo con ciertas categorías afectivas: incitar, suscitar, producir, negar. Por otro lado, el poder pone en juego un sistema de procedimientos que están apoyados en aplicaciones de las funciones del discurso: educar, cuidar, castigar, someter, confesar.³ Las relaciones de poder y las formaciones de saber son irreductibles las unas a las otras en tanto que componen complejos sistemas involucrados en la organización de la sociedad. De tal forma, ni unas ni otras son excluyentes en la medida en que operan conjuntamente; se activan y desplazan, constituyen prácticas que se actualizan abriendo el paso a diversos dispositivos de poder. En síntesis, el agenciamiento de las relaciones de poder y las formaciones de saber tiene

³ *Ibid.*, p. 106.

unos efectos disciplinarios y de control sobre los sujetos que se manifiestan en las prácticas que buscan encauzarlos y potencializarlos en virtud de múltiples objetivos: hacerlos más productivos, obedientes, sanos, puros, educados, etc.

De allí se desprenden varias conclusiones. Una de ellas es que para Foucault las relaciones de poder y formaciones de saber componen dispositivos de dominación irreductibles a la jerarquía soberano-súbdito. En ese sentido, Deleuze diría que el campo social está constantemente animado por movimientos del poder, complementarios y coexistentes, esto es, grandes cuerpos jurídicos, procesos económicos, organizaciones institucionales y regímenes significantes que se expresan en prácticas administrativas, disciplinarias y de dominación. Eso quiere decir que la política supone una complejidad del sistema de las relaciones jurídicas, lingüísticas, institucionales y procesos sociales relacionada con un “mundo de microdeterminaciones”: “poderes, Iglesia, imperios, ricos-pobres, hombres-mujeres”.⁴ De allí que la tarea del historiador consiste en determinar el sistema de relaciones (dispositivo de poder) implícito en los fenómenos jurídicos, económicos, lingüísticos y sociales propios del campo social; es decir, se trata de describir el punto de condensación de los procesos sociales entendidos como dispositivos de poder que afectan la existencia de los sujetos en el marco de su organización social. Pero cuando se habla de la cuestión de los dispositivos de poder hay que entender que ellos están atados a la singularidad de la historia. La descripción histórica del poder remite al desciframiento de la forma en que opera *como sistema*, pero en la efectividad histórica de sus elementos: sin duda cada dispositivo de poder responde a las condiciones jurídicas, económicas y políticas del campo social. Evaluar las codificaciones sobre la vida de los seres humanos supone que hay que determinar el periodo de coexistencia de esos elementos. Por eso, el problema del poder compromete la *conexión* y la *conjunción* de los elementos del dispositivo de manera particular en la historia de cada campo social. Dicho de otra manera, las descripciones de las determinaciones del poder dependen del sistema de referencia social y sus dinámicas históricas.

⁴ *Ibíd.*, p. 224.

Vista así, la microfísica del poder presenta una perspectiva que da las condiciones conceptuales para determinar el funcionamiento de los dispositivos de poder en escenarios social e históricamente diversos. Es cierto que las investigaciones de Foucault están ligadas a los dispositivos de poder en Europa, pero dado que el concepto de poder conecta procesos políticos estrictamente heterogéneos, no sólo por su función sino por el dominio histórico en el que aparecen, es posible tratar de encontrar el sistema de relaciones en otras comunidades humanas. La microfísica es suficientemente flexible como para poder establecer descripciones sobre la política en otros tejidos sociales.

Por esa razón, podemos decir que es legítima la tarea de describir los dispositivos de poder que emergen en la sociedad colonial en Colombia a partir del siglo XVII. Nuestro objetivo es describir cómo ciertas prácticas sociales, económicas y jurídicas constituyen un dispositivo de poder que hace posible unas formas de sujeción en la Nueva Granada. A partir del concepto de genealogía, creemos que se puede establecer la especificidad de los elementos de los dispositivos de poder en la Nueva Granada describiendo la dinámica con la que esas prácticas aparecen en ese dominio histórico. Hay que aclarar que se trata de mostrar cómo históricamente se pueden reconocer relaciones de poder allí, en el sentido en el que queremos descubrir la racionalidad implícita en la política colonial. Las referencias a las investigaciones de Foucault tienen como objetivo mostrar el marco teórico desde el cual se perciben las formas de exclusión e inclusión, teniendo en cuenta que no se trata de forzar las prácticas sociales que aparecen en la Colonia en relación con los conceptos de la microfísica del poder; se trata de hacer de esos conceptos una herramienta que permita entender las relaciones sociales que aparecen en la Nueva Granada. Dicho de otra manera, si se toman en serio los postulados de Foucault es posible acercarse a la política como un ejercicio del poder que hay que cifrar en su operatividad propia y en su singularidad histórica.

El dispositivo de poder en Antioquia se compone de un sistema de relaciones entre 1) la economía de la minería, 2) las estructuras sociales establecidas por las redes parentales y 3) las leyes que ponen en juego la figura del “blaqueado”. La configuración de ese

dispositivo de poder tiene unos efectos de sujeción directos sobre la vida de los nativos, los mestizos y los colonos de Antioquia en la medida en que determina su distribución en la estructura social. Nuestra hipótesis es que la movilidad de las propiedades agrarias depende de las estructuras familiares a través de la sucesión hereditaria. Eso supone que las castas familiares refuerzan ciertos privilegios políticos (como la legitimidad de la coerción para obtener mano de obra y acceso a los recursos económicos de la región) propios de las comunidades recién llegadas a la Nueva Granada. Por esa razón, el papel de las redes parentales es indispensable para dar cuenta de la forma en que opera el anudamiento entre los círculos familiares, la distribución de la tierra y los beneficios económicos de su explotación dando origen a una estrategia de exclusión. Sin embargo, hay que tener en cuenta que los procesos de mestizaje introdujeron una nueva diferenciación social que tiene que ver con la filtración de la “sangre nativa” en las familias “castas”. Con la complejidad de la población dada por los cruces entre españoles y nativos, junto con las diferenciaciones económicas establecidas por la división del trabajo emerge una forma jurídica conocida como el “blanqueado” orientada a la acreditación de la sangre y los aportes económicos de algunas familias de mestizos. A través de las Cédulas otorgadas por la Corona se configura una estrategia de inclusión que pretende conjurar las fracturas en el poder político causadas por los procesos de “combinación de razas” en la región.

Los procesos de sujeción componen un dispositivo de poder que opera excluyendo e incluyendo simultáneamente, por una parte, por la forma en que se configuran las redes parentales en Antioquia y, por la otra, la manera en que las prácticas sociales desbordan la legislación de las Indias sobre el dominio político y económico de la Colonia. A partir de allí, el dispositivo de poder opera de dos maneras: I) sacando a los nativos de la vida política y económica y a la vez II) incluyendo a los sujetos de procedencia mestiza en los puestos políticos, en los negocios y certificando su pertenencia a la “familia española” a través del título de “Don”.⁵

⁵ El título de “Don” es una forma de reconocimiento de los servicios prestados a la Corona. Las Chancillerías y las Audiencias Reales otorgan a unos cuantos sujetos adinerados una mención honorífica “sobre una base material como los mayorazgos, las encomiendas, las vinculaciones, las capellanías y las mitas, entre otras”.

Una última aclaración tiene que ver con que nos ocupamos del modo particular en que opera el dispositivo de poder en Antioquia mostrando que los elementos económicos, políticos y jurídicos funcionan simultáneamente. No hay que olvidar que aunque aislamos cada componente para mostrar los procesos de exclusión e inclusión en Antioquia, los elementos del dispositivo operan en conjugación. En otras palabras, desmontamos el dispositivo para mostrar el funcionamiento de los negocios de las minas, las redes parentales y la figura de los títulos nobiliarios como estrategias que buscan excluir e integrar a los sujetos en Antioquia teniendo en cuenta que son elementos que funcionan sincrónicamente. La minería, la estructura familiar de las élites y el “blanqueado” se distinguen por ser elementos del dispositivo, pero sus operaciones de distribución social se coordinan. Así, las relaciones económicas, jurídicas y sociales determinan el lugar de los sujetos como “fuerza de trabajo”, al tiempo que fijan los reconocimientos jurídicos del “individuo político” y establecen las condiciones de vida de los “indios, negros o mestizos”.

1. Élites españolas y minería

Las diferenciaciones sociales en la Colonia suponen una coyuntura económica que tiene que ver con los cambios sostenidos en las relaciones entre el intercambio y la producción aurífera. Colmenares sugiere un vínculo muy estrecho entre “el núcleo europeo” y la “periferia colonial”: para él, la unión de esos dos elementos permite explicar el desarrollo de la economía minera en la Nueva Granada y su influencia en los fenómenos sociales. Colmenares afirma que la crisis del oro en Europa condujo al aprovisionamiento de metales preciosos por parte de las familias asentadas en la Colonia. Según él, “la economía europea estaba ‘hambrienta’ de metales amonedables para mantener el ritmo de los precios y con ellos un estímulo a la producción”.⁶ Esquemáticamente hablando, las razones por las cuales

(Álvarez, J. y Uribe, M. T.. *Las raíces del poder regional: el caso antioqueño*. Editorial Universidad de Antioquia, Medellín, 1998, p. 192).

⁶ Colmenares, G.. La economía y la sociedad coloniales, 1550-1800. En: *Nueva Historia de Colombia*. Planeta, Bogotá, 1989, p. 122.

la minería se impone tan fuertemente tienen que ver con 1) las necesidades económicas de Europa, 2) la capacidad de los transportes, sobre todo teniendo en cuenta la relación de los productos con el valor por peso-volumen; finalmente, 3) con la disponibilidad de la mano de obra.⁷ Esos tres factores fueron los motores de la ocupación de la tierra por parte de los terratenientes y de la expansión de la actividad minera en la Colonia. Según Colmenares, “los metales preciosos representaban la posibilidad de mantener un nexo permanente con el Viejo Mundo”.⁸

Ahora bien, aunque el mercado europeo es una de las razones que explican la creciente economía minera en la Colonia, hay que hacer énfasis en que el aprovechamiento de la tierra y “sus frutos” fue posible por los beneficios de las élites españolas sobre la mano de obra disponible para la minería: es cierto que la actividad minera está montada sobre las existencias auríferas en el territorio de la Colonia y que el éxito económico de la explotación se da por el déficit del mercado europeo de metales preciosos; pero es importante tener en cuenta que los nativos fueron indispensables para la obtención del oro y, con ello, para la alimentación del mercado extranjero. La razón de ello es que los asentamientos mineros más privilegiados coincidían con la existencia de poblaciones indígenas numerosas que además habían desarrollado una tecnología para la extracción del oro muy superior a la alcanzada por los españoles.⁹ Gracias a eso y sobre la base de la figura de la repartición de indios,¹⁰ la mano de obra requerida para la explotación estuvo al alcance de los terratenientes: en virtud de la población disponible para la mano de obra y

⁷ Cf. *ibíd.*, pp. 122-123.

⁸ *Ibíd.*, p. 124.

⁹ Las técnicas de extracción varían históricamente durante la Colonia: en el transcurso del siglo XVII la técnica de la veta fue muy popular para la extracción del oro; hasta bien entrado el XVIII, las diferentes formas de explotación de oro utilizaron la técnica del aluvión (extracción del metal de los playones de los ríos). Sin embargo, ambas técnicas requerían de la inversión previa la fuerza de trabajo —exceptuando el mazamorreo—. Según Restrepo, los mineros usaban frecuentemente la técnica de canalón para liberar de escombros el cauce superior del río y poder encauzar el agua con la fuerza requerida para separar las arenas con contenido de oro de otros materiales. Las labores de construcción de los canalones demandaban un consumo enorme de mano de obra; de allí que los terratenientes mineros tuvieran la necesidad de “echar mano” de las comunidades indígenas, generalmente asentadas en los territorios de los cuales eran propietarios. (Cf. West, R. *La minería de aluvión en Colombia durante la época colonial*. Imprenta Nacional, Bogotá, 1972).

¹⁰ *Recopilación de las Leyes de los reinos de las Indias*. Tomo II, Libro IV, Título XVIII-XXVI, folios, 249-263.

los privilegios políticos de los recién llegados sobre esa fuerza de trabajo es que la actividad minera fue posible.

Desde ese punto de vista, la minería no sólo constituye una empresa naciente de altos rendimientos económicos; además es uno de los factores que determina la conformación de las élites de terratenientes, al tiempo que hace posible la sujeción de los nativos. El auge de la minería, como una actividad privilegiada de las “familias de dueños” supone unas ordenaciones sociales entre aquellos que tenían el dominio sobre la tierra y quienes pertenecían a “los engranajes” que hacían funcionar esa actividad: esas ordenaciones están relacionadas con las prerrogativas jurídicas que la Corona tiene sobre los “recién llegados” y sobre el hecho de que los indígenas forman parte de la riqueza de los terratenientes como fuerza de trabajo. Así, la relación entre la minería y estratificación del campo social antioqueño se debe a que la explotación de la tierra es una actividad económica muy atractiva para las familias españolas por las posibilidades de acumulación de capital que implica. Las élites de la región de Antioquia, deben ser entendidas como estructuras familiares cuyos parentescos genealógicos constituyen grupos muy reducidos de individuos adinerados que, generalmente, cuentan con títulos de minas, registros de mercaderías, etc.¹¹ En contados casos, los miembros de estas familias eran funcionarios públicos; por el contrario, eran personas que importaban mercancías a la Provincia. Las élites coloniales no ocuparon cargos públicos, sino que se apropiaron rápidamente del mercado de las minas, los negocios y la producción de la tierra. De acuerdo con Twinam, en Antioquia esto es más evidente que en otros lugares de la Nueva Granada. Allí no existen funcionarios de la Iglesia o de las instituciones del Estado que tuvieran alto rango. Comúnmente, los cargos públicos son ocupados por nobles españoles recién llegados con títulos y recomendaciones de la Corona. Eso ocurre porque el aislamiento de la mayoría de las zonas de la región (Medellín y otros cabildos) hace poco atractiva la idea de ocupar un puesto público. Como Medellín no era la capital colonial, afirma Twinam, “los cargos en el cabildo no conducían

¹¹ Twinam, A. *Mineros, comerciantes y labradores: las raíces del espíritu empresarial en Antioquia*. Faes, Medellín, 1985, p. 187.

a una relación muy cercana y ventajosa con el gobernador y los administradores fiscales”.¹² Por ello, la influencia de los funcionarios era insignificante en relación con la renta de las minas y la tenencia de la tierra. Todo lo contrario, quienes eran realmente determinantes sobre la fundición de oro y el uso de la tierra eran las familias arraigadas en la región por varias generaciones y cuya fortuna venía de la “cuna”.

La conexión entre las castas familiares y la actividad minera está dada por la figura del terrateniente. Colmenares muestra que fue el carácter privado de la minería el que promovió el surgimiento de una actividad privilegiada para “aquellos” con los beneficios jurídicos y riquezas suficientes para la explotación aurífera.¹³ Esas prerrogativas de los terratenientes se fundamentan en la constante necesidad de la Corona por mantener el dominio sobre el territorio después de la invasión. A la conquista militar, dice Colmenares, le sucedió un intenso juego político que debía determinar la repartición de privilegios para mantener la estabilidad del dominio español: esos privilegios consistían en el dominio de la tierra y sobre las poblaciones de indios. El auge de la economía minera se da por las posibilidades de acumulación de riqueza que se derivaban, por un lado, de las existencias de metales preciosos en el territorio y, por el otro, de la numerosa mano de obra indígena.

En efecto, las diferenciaciones sociales en la época colonial provienen, de un lado, de los privilegios de los recién llegados sobre la explotación de la tierra y, del otro, de la competencia “cuasi” profesional de los indígenas para la explotación de las minas. Los indios y, posteriormente, los mestizos quedaron condenados al ejercicio del oficio artesanal de la minería, por lo cual se vieron ubicados en un extremo de la sociedad colonial: los indígenas esclavos suministraron la mayor parte de la fuerza de trabajo que fundamentaba el sistema económico de la minería mediante las figuras de la encomienda, la mita, el concierto/alquiler o la esclavitud.¹⁴ Por ello, es un error suponer que los ordenamientos sociales que jerarquizan el papel de los indios, los negros y los españoles provienen de sus “tonalidades de piel”, según una expresión de Colmenares. Más bien, es el juego entre las

¹² *Ibíd.*, p. 189.

¹³ *Cf.* Colmenares, G. *Óp. cit.*, p. 145.

¹⁴ *Cf. ibíd.*, p. 144.

estructuras jurídicas y las actividades mineras el que introduce, junto con las estructuras familiares y las Leyes de Indias, esos ordenamientos.

2. Sujeciones y estratos sociales en Antioquia

En Antioquia aparece un sistema de sujeciones y jerarquías constituido a partir de los lazos genealógicos entre los españoles y sus descendientes: en un extremo del conjunto de la población están los indígenas y los negros; en el intermedio los mulatos y los mestizos y, en el otro extremo, las élites españolas y criollas. La manera como se produce esa escisión en la población se fundamenta en la configuración de una estrategia de poder que consiste en la forma como se organizaron las grandes familias “blancas” en Antioquia. Una de las expresiones de la estratificación racial de la población en esta región consiste en la discriminación que sufren los sujetos y sus familias cuando son tachados de mestizos. En muchas ocasiones, las disputas por la “sanidad de la sangre” se evidencian en los pleitos judiciales los cuales en su mayoría se tratan de gentes defendiendo sus abolengos. Jaramillo muestra cómo “esta expresión pulula en los documentos oficiales y privados como razón de ser peticiones de gracias y exenciones, y lo que es más significativo, como arma de competencia social entre quienes tenían enemistades o litigios penales o civiles”.¹⁵

Un ejemplo de cómo opera la estrategia de estratificación racial en la población de Antioquia es la historia que trae Twinam de una familia prestigiosa en Antioquia. Los pertenecientes al linaje de “los Muñoz de Rojas” sufrieron el estigma de la mezcla entre razas. Twinam relata cómo Don Francisco Muñoz de Rojas nació originalmente en Mariquita, aunque se estableció en Medellín donde tuvo a sus hijos. La primera vez que su descendencia fue víctima de la imputación sobre sus apellidos se dio cuando el Procurador General del Cabildo de Medellín no quiso dirigirse a Antonio Muñoz (hijo de Don Francisco) con el tratamiento de “Don”, lo cual era tanto como negarle su título de noble y, sobre todo, su título original de “noble de cuna”. En la época, eso significaba no sólo un

¹⁵ Jaramillo Uribe, J. *Ensayos sobre historia social colombiana*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1968, p. 182.

insulto personal, sino que ponía en riesgos su prestigio y posición en relación con otras familias adineradas. En respuesta a esta ofensa, Antonio demandó al Procurador. En el alegato, este último afirma que la madre de Antonio no había legitimado su apellido y bienes, además de que era mestiza: a pesar de que la madre de Antonio había contraído matrimonio con Don Francisco, su linaje contenía rastros de la raza indígena. La primera parte de alegato de Antonio era que el Procurador tenía otros motivos para arrojar dudas sobre su procedencia familiar. Antonio trajo a colación una disputa entre él y un hermano suyo por los derechos de propiedad de una tierra. La segunda parte de la defensa sostenía que la comunidad en Medellín y, en otras provincias, consideraba su nombre como “blanco”. Además, Antonio argumentaba que una prueba de la pureza de su sangre era que algunos de sus hermanos habían sido alcaldes en Santa Rosa y Sopetrán.¹⁶ Incluso, dirá él, un hermano suyo tuvo el honor de ser sacerdote en la Universidad en Santafé de Bogotá.¹⁷ En resumen, según él, todos estos puestos ocupados por los integrantes de su familia confirmaban su posición de “Don”.¹⁸ Antonio se sostenía en su posición diciendo que como ciudadano y miembro de la sociedad contribuía al bienestar de la región. Tanto él como sus hermanos eran comerciantes y propietarios de minas que daban rendimientos que pagaban impuestos a la Corona.¹⁹ El hecho de que se le rechazara de la comunidad negándole el apelativo de “Don” no sólo lesionaba su estatus económico, sino que afectaba su lugar entre los comerciantes. Según él, “su reputación y honradez disminuiría y sus negocios sufrirían, puesto que mantenía tratos con muchos individuos por fuera de la Villa”.²⁰ Los alegatos de Antonio fueron convincentes y la parte legal intervino mientras se aclaraba la procedencia familiar del apellido Muñoz, así que el juez ordenó que se le tratara como “Don”.²¹

¹⁶ Según las Leyes de Indias, los cargos públicos sólo podían ser ocupados por individuos de descendencia española. *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*. Tomo I, Libro VIII, Título IV, Ley CXVIII.

¹⁷ “Los testigos afirmaban que la validez de la aseveración de Jaramillo (Procurador) se sostenía en que el apellido de la familia de la madre de Antonio era Taborda; apellido indígena típico”. Don Antonio no aparece en la genealogía de Arango Mejía, pero su enumeración de los nombres permite situarlo dentro de la genealogía de la familia Muñoz (Twinam, A. *Óp. cit.*, p. 199).

¹⁸ *Cf. ibíd.*, pp. 195-199.

¹⁹ *Cf. ibíd.*, p. 200.

²⁰ *Ibíd.*

²¹ De acuerdo con Twinam, la documentación no permite establecer cuál fue el resultado legal de la cuestión (*cf. ibíd.*). Lo que sí se puede establecer, afirma él, es que independientemente de la decisión legal, la comunidad antioqueña juzgó que la familia Muñoz de Rojas no era legítima. De tal forma, ni Antonio ni sus hermanos más cercanos ocuparon nunca un puesto en el cabildo, incluso cuando se sabía claramente que eran

El caso de la familia Muñoz muestra que en Antioquia la riqueza no era el único factor que podía ofrecer un lugar en la comunidad (mucho menos en las élites) y, así, que el hecho de que en el tronco genealógico se pudiera sospechar de algún miembro era muy importante a la hora de comerciar con otras familias.²² Dicho de otra manera, en Antioquia aparece una forma de exclusión que tiene que ver con la “pureza de sangre” en la medida en que sólo los descendientes de la “cuna española” podían pertenecer a las élites que dominaban la vida política y económica de la región. En efecto, el mestizaje sirve como pretexto para evitar que algunos individuos puedan tener un lugar en las instituciones del Estado, pero sobre todo para ilegitimar los bienes de los individuos. Así, algunos “Dones” prósperos fueron proscritos en virtud de las barreras que la raza y el nacimiento daban.

Ese proceso de exclusión se puede sintetizar en lo que Álvarez y Uribe llaman las redes parentales en Antioquia.²³ Las redes parentales, según ellos, operan a través de dos líneas complementarias de parentesco. La primera, se refiere a la filiación de varias generaciones de individuos identificadas con un apellido; la segunda, es la alianza como un instrumento utilizado por las familias de altos recursos para reunir varios apellidos en una sola casta. La filiación se establece a través de un apellido que atraviesa varias generaciones de familias de conquistadores recién llegadas a la Nueva Granada. La filiación es fundamental porque es la base de los títulos y reconocimientos que la Corona tiene sobre los servicios y trabajos

miembros de grupos dominantes en el negocio de las minas. Lo curioso de esa situación es que, según Twinam, “sus totales en minería y comercio sobrepasaban fácilmente los promedios (5.500 fundición; 11.000 registro de mercaderías) de los funcionarios por elección de más alto rango, los alcaldes primeros. Josef Muñoz fundía 7.203 pesos e importaba 6.956 pesos en mercaderías y Antonio Muñoz llevaba 700 pesos a la Casa de Fundición y registraba mercaderías en la aduana por valor de 31.139 pesos” (*ibid.*, p. 200).

²² La exclusión de esta familia era tan fuerte que se extendió a otros miembros. Don Gabriel Muñoz (tío de Antonio) tuvo que instaurar una demanda contra Don Pedro Elefalde en el momento en el que decidió no llamarlo “Don”. De la misma manera que con Antonio, la procedencia de Don Gabriel fue puesta en duda con el argumento de que su padre había sostenido una relación afectiva con una mujer, al mismo tiempo que estaba comprometido para matrimonio. Gabriel fue el resultado de esa indiscreción y, aunque su padre contrajo matrimonio con su prometida, lo reconoció como su hijo, le dio su apellido y lo educó en el seno de su familia. En el caso de Don Gabriel contra Don Pedro, la parte legal se decidió a favor del primero, pues logró proporcionar pruebas suficientes de la legitimidad de su apellido. Además, Don Gabriel había solicitado un “blanqueado” en 1792 que legitimaba todas las prerrogativas de un hijodalgo. (Cf. Arango Mejía, G. *Genealogías de Antioquia y de Caldas*. Imprenta Departamental-Colección Libros raros y manuscritos BBLA, Medellín, 1942, p. 104).

²³ Cf. Álvarez, J. y Uribe, M. T.. *Óp. cit.*, pp. 187-292.

prestados por las familias tradicionalmente asentadas. La función fundamental de la filiación es la de mantener el monopolio sobre la tierra y las relaciones económicas producto de los dotes del padre o la madre. La conservación del apellido sirve como instrumento de conservación de la riqueza puesto que garantiza la permanencia de los individuos en el núcleo de la producción de la región.

De forma complementaria, la alianza reúne varias generaciones de distinto linaje a través del matrimonio como un instrumento que sirve para conservar el dominio económico de las familias que se organizaron en torno a la explotación del oro en las minas. La alianza se trata de un acuerdo entre familias influyentes para mantener el legado económico.²⁴ El mecanismo de filiación es propio de la población criolla, pues en algunas otras regiones es más fuerte la presencia de un apellido que circula por varias generaciones y, sobre todo, porque los mayorazgos se mantienen por el nombre, el título y la herencia.²⁵ De esa manera, “los mayorazgos son formas corporativas pactadas en las capitulaciones de los agentes coloniales con la Corona española y conforman, tanto en la Nueva Granada como en la América hispánica, una especie de nobleza criolla”.²⁶ El linaje asocia los títulos de las tierras y los vínculos con la Corona de tal forma que sirve para mantener el dominio sobre la tierra. Pero, es la alianza la forma privilegiada de un mecanismo de exclusión que se fundamenta en la configuración de las familias en Antioquia.²⁷ Lo que están diciendo Álvarez y Uribe es que el linaje es característico de los españoles recién instalados en la Nueva Granada cuyo patrimonio es respaldado por la Corona a través de títulos. Por el contrario, en el caso de la población criolla la alianza es la forma de anudamiento de las líneas parentales españolas con los viejos troncos de familias de pobladores mestizos. Esa

²⁴ Cf. *ibíd.*, p. 192.

²⁵ Las regulaciones jurídicas de las Leyes de Indias son claras y precisas en relación con las sucesiones legítimas entre padres e hijos de procedencia racial mestiza. Según las leyes de sucesión, sólo los hijos pueden ser herederos en su calidad de descendientes legítimos de españoles o sujetos reconocidos por las Audiencias. De tal forma, si fuese el caso en el que un sujeto casado tuviera un hijo de indios, la herencia le corresponde exclusivamente a la viuda y los hijos del matrimonio legítimo. Incluso, si no tuviera hijos la herencia quedaría para la viuda y la sucesión de los bienes quedaría, si fuese el caso, para los repartimientos de un segundo matrimonio de ella. *Recopilación de las Leyes de los reinos de las Indias*. Tomo II, Libro VI, Título XI, Ley i, ii, iii, iiiii y v principalmente, folio 279 y 280.

²⁶ Ortiz Elías, S. *Colección de documentos para la historia de la Colonia*. Nelly, Bogotá, 1965, pp. 14-15.

²⁷ En el caso particular de Antioquia, “el mecanismo privilegiado para la constitución de las élites es la alianza” (Álvarez, J. y Uribe, M. T. *Óp. cit.*, p. 193).

es la manera como los individuos criollos pueden acceder a los grandes apellidos y, con ello, a los requisitos formales necesarios para la posesión de la tierra.

Los lazos de filiación y alianza hacen posible un mecanismo de exclusión que permea las relaciones de trabajo y el monopolio sobre el capital. Sobre ese punto, dirán Álvarez y Uribe, “el papel de las redes parentales consiste en que organizan unas relaciones de poder que secularizan la población en Antioquia entre unos grupos con distinciones honoríficas, los indígenas y los negros”.²⁸ En efecto, este mecanismo tiene que ver con la población en el sentido en el que estratifica el conjunto social de la región entre propietarios con apellidos e indígenas y negros: la fractura que divide a mulatos e indígenas de los españoles recién llegados es la expresión de un mecanismo de poder que aplica sobre la forma en que las redes parentales y los beneficios jurídicos otorgados por las Leyes de Indias sirven para mantener el dominio sobre los modos de producción y la vida política. Las redes parentales, tal y como las describen Álvarez y Uribe, constituyen un dispositivo de poder que opera discriminando ciertos grupos socio-raciales a través de las ideas de “blancura” y “nobleza”. Hay que entender que este dispositivo no se reduce al hecho de que los apelativos de mulato y mestizo son denigrantes y ofensivos para cualquier individuo de la comunidad. Las élites se apropian de los beneficios sociales de la riqueza, pero sobre todo, de la influencia política para producir barreras muy restrictivas que impiden el acceso a los puestos públicos, a los negocios lucrativos de las minas y a la vida política en general. El monopolio de las élites sobre la economía y la política de algunas regiones se apoya en las ideas de “nobleza de cuna” y “pureza de sangre” configurando una práctica de exclusión de la raza mestiza y mulata.

3. Mestizaje y procesos de inclusión

Aunque las prácticas de exclusión en Antioquia son generalizadas hasta bien entrado el siglo XVIII, uno de los problemas que enfrentan las élites es que gracias a los procesos de mestizaje los troncos genealógicos de descendencia española se cruzan con algunas castas

²⁸ *Ibíd.*

nativas. Teniendo en cuenta que en el contexto jurídico de la época todas las prerrogativas y privilegios legales reposaban sobre las familias recientemente llegadas de España, el hecho de tener un gen recesivo de origen negro o indígena representaba un riesgo para la legitimidad de la riqueza. Sin embargo, gracias a la modalidad del rescate minero las familias criollas adquieren una considerable capacidad económica, por lo que aparecen ciertas formas de inclusión en la organización de la comunidad en Antioquia. De acuerdo con Álvarez y Uribe, “la diferenciación étnica pierde importancia y al filo de la Independencia empieza a mostrar claros síntomas de resquebrajamiento”, por lo que es la riqueza la que adquiere relevancia a la hora de acceder a las élites políticas.²⁹ Con ello, se evidencia un nuevo proceso de distribución social en la región en el que la Corona se involucra directamente porque no puede desconocer los tributos y las influencias políticas que las familias criollas tienen.³⁰

La razón que da origen a ese proceso es la posibilidad que tienen algunas familias criollas de contraer vínculos con otras con títulos legítimos y negocios en las minas. Ello hace que los integrantes —sobre todo femeninos— de ciertos grupos estén obligados a legalizar su condición de “blancos”. Así, emerge una práctica social que consiste en el acoplamiento de las élites cuya procedencia viene de España o los “recién llegados”, según una expresión de Álvarez y Uribe, con grupos familiares de distinto origen étnico asentados por varias generaciones en la región de Antioquia. Una de las razones por las que esta práctica se generaliza es que la expansión de los negocios en la Nueva Granada es un gran incentivo para que las familias tengan un interés en mantener lazos matrimoniales con distintos sectores de la población criolla. Esa práctica es la expresión de una forma jurídica que tiene como objetivo legitimar la pertenencia de grupos segregados, pero con riqueza, por representar la mezcla de la sangre y la raza. El “blanqueado” surge como un medio que permite resolver el problema de la mezcla racial y la ilegitimidad de las propiedades que

²⁹ *Ibíd.*, p. 211.

³⁰ Un ejemplo de ello es la élite antioqueña preindependentista. De acuerdo con Álvarez y Uribe, esta élite se constituye a partir de “diez españoles de nacimiento y diez de origen criollo, provenientes de los principales poblados; todos vinculados con la actividad mercantil especulativa, en torno a la cual se desarrolla la economía provincial” (*ibíd.*).

impiden el acceso a las fuentes de la riqueza y el dominio económico. Con la cédula del blanqueado se logra insertar desde una familia indígena hasta mulatos en las élites. El blanqueado constituye un mecanismo jurídico que sirve para “convertir mestizos” en blancos.³¹

La filiación y el mestizaje hicieron posible un proceso de formación de élites y, con ello, una forma de sujeción relacionada con la legitimidad de los sujetos con apellido. Las familias poderosas eran preponderantes en los sectores económicos de la minería, el comercio y las haciendas. Por eso, los matrimonios se realizaban entre mujeres y hombres que ocupan los más prestigiosos grupos a los que después de algunas generaciones les fue negada la legitimidad de sus riquezas por razones que tenían que ver con la procedencia racial de los padres o algún miembro familiar.³² Después de que las familias se reunieron para hacer alianzas con los criollos que pertenecían a los grupos dominantes de la economía de las minas o el comercio, fueron proscritos por la Corona y por la comunidad en general. Una de las razones de esa presencia tan fuerte del linaje indígena, negro o mestizo es que si bien las familias más poderosas conservaron el monopolio de la tierra y el negocio de la minería, algunos grupos de mestizos pudieron acumular riqueza, entre otras cosas, por el carácter invasor de la minería. En la época colonial, “el rescate” fue adoptado por las comunidades de mestizos como la manera más efectiva para la adquisición de fortuna.³³

³¹ “En la legislación de la época se denominaron Cédulas de gracias al Sacar; este documento permite acceder a los derechos de los blancos y eximen de las discriminaciones raciales que pesan sobre las castas de las tierras” (*ibíd.*, p. 215). Álvarez y Uribe traen en una nota al pie de página una investigación de Beatriz Patiño que sirve para mostrar cómo una de las vías para conseguir la cédula del blanqueado es “hacer parte de las milicias pardas que desempeñan un papel muy importante en el sojuzgamiento del levantamiento de esclavos en 1782”. Otra manera de acceder al título de “Don” es presentando una solicitud a la Real Audiencia en España junto con certificaciones de su “honor familiar” conforme a sus méritos y tributos considerables (*cf. Recopilación de las Leyes de los reinos de las Indias*, Ley XVII, folio 221). De acuerdo con las Leyes de Indias, el Virrey y el presidente de la Audiencia presentan sus votos a la solicitud declarando posteriormente si son dirigidas o no al solicitante (*cf. Recopilación de las Leyes de los reinos de las Indias*, Ley X y XI, folio 220). En las Leyes de Indias, se cobijan casos de peticiones dirigidas expresamente a solicitantes como solicitudes de prórrogas de cédulas anteriores otorgadas a antecesores, casados, extranjeros, etc. En relación con las leyes de provisiones y cédulas, las Leyes de Indias tienen dedicado todo el libro II, título I, folio 217 ss.

³² *Cf. Twinam, A. Óp. cit.*, pp. 189-199.

³³ Álvarez y Uribe muestran cómo en “Buriticá los indios Juan Valentín Manco y Félix Úsuga poseen y explotan minas en la quebrada de Buriticá y, Juan Silvestre Guinque, indígena de Sopetrán, tiene una floreciente propiedad agrícola” (Álvarez, J. y Uribe, M. T. *Óp. cit.*, pp. 221-222).

Sin embargo, cerca del final del siglo XVII, estas actividades necesitaron de la legalización por medio del amparo de los títulos que daba la Corona por el pago de impuestos.³⁴ Dicho de otra manera, son muchos los casos en los que los indígenas que obtienen propiedades y riqueza individual, legalizan su oficio y hacen el tránsito hacia una actividad registrada en los títulos de la Corona. Esta forma en que se configura la sociedad en la Nueva Granada hace que, independientemente de la adscripción racial, los individuos se asienten política y económicamente en la vida social de la región en Antioquia en la medida en que los negros, los mulatos y los indios tienen cada vez más propiedades y negocios importantes.³⁵

El proceso de mestizaje es fundamental para entender el proceso de inclusión que nace de la figura del blanqueado, pues hace que las garantías jurídicas de los troncos genealógicos de descendencia española se extiendan a algunas castas criollas.³⁶ Se puede decir que la Corona tiene muchos reparos en otorgar títulos nobiliarios a otros grupos sociales que no vengan directamente de España, por los efectos que pueden tener en la jurisdicción del Estado, más aún si se tiene en cuenta que algunas familias de criollos tienen la suficiente capacidad económica para influir sobre los negocios. Jaramillo afirma que “por consideraciones políticas se negó siempre a perpetuar las encomiendas y a crear una nobleza con fueros y privilegios jurídicamente protegidos”.³⁷ Pese a esa oposición, los procesos de mestizaje son tan fuertes que introducen una mixtura social que la Corona no puede desconocer: al finalizar el siglo XVIII, un gran número de títulos son proporcionados por la Corona por motivos exclusivamente fiscales, aunque no se alcanzó a producir una nobleza en estricto sentido, es decir, una clase con privilegios, fueros e inmunidades

³⁴ Cf. *ibíd.*, p. 221.

³⁵ Álvarez y Uribe muestran la razón de cómo las razones de ese proceso tienen que ver con que “las vías del enriquecimiento son mucho más flexibles en esta provincia que en el resto de la Nueva Granada” (*ibíd.*, p. 223).

³⁶ Ya vimos cómo eso constituye un problema para las élites en Antioquia en la medida en que todas las prerrogativas y privilegios legales posan sobre los sujetos de nacionalidad española y el hecho de tener un gen recesivo de origen negro o indígena representaba un riesgo para la legitimidad de la riqueza. En ese sentido, las investigaciones de Álvarez y Uribe muestran cómo las élites de la región en su gran mayoría tienen, en alguna línea de descendencia (padre o madre), un familiar de origen indígena o negro. Por ello, las familias más adineradas y tradicionales de la región se manifiestan interesadas en los títulos de la nobleza que otorgada la Corona (*cf. ibíd.*).

³⁷ Jaramillo Uribe, J. *Óp. cit.*, p. 179.

hereditarias. Desde finales del siglo XVII hasta casi la mitad del siglo XVIII, los títulos de “Don” o hidalguías se conceden con bastante precaución.³⁸ Para aspirar a un título, se tenía que recurrir a las Chancillerías de Valladolid y Granada para demostrar la descendencia “pura”, además de gastos y gravámenes.³⁹

Esquemáticamente hablando, el blanqueado es una forma jurídica que tiene que ver con la “limpieza de la sangre” y la “nobleza” del origen, la cual debía ser comprobada ante la Real Audiencia por medio de testimonios y otros alegatos.⁴⁰ El blanqueado pone en juego una práctica de inclusión de las poblaciones criollas adineradas que aspiraban a los títulos nobiliarios. Las estratificaciones del conjunto de la sociedad entre grupos de “blancos nobles” y mestizos o mulatos se fundamenta en una escisión entre los hidalgos, los que nombraban nobles a pesar de su descendencia indígena o negra y los españoles “limpios”.⁴¹ Esas prácticas inclusivas logran invadir el dominio jurídico en la medida en que son comunes las peticiones de “cédulas de gracias al sacar” en los documentos oficiales para evitar los conflictos entre las élites y las familias criollas con negocios prósperos en la Colonia.

La tendencia hispánica del ennoblecimiento expresa la emergencia de una nueva clase de los letrados con títulos de honra y reverencia que sólo eran concedidos a algunos pequeños grupos de hidalgos. En América, el uso del “Don” reforzó la inclusión de la población criolla a partir de los títulos otorgados por la Corona. El distintivo de “Don” es una forma

³⁸ Las leyes sobre los títulos nobiliarios de las Indias rezan de la siguiente manera: “Nuestras Audiencias de las Indias guarden las executorias de hidalguías a los que las tuviesen, y asimismo los privilegios de execución; y en cuanto al oír y determinar las castas de la hidalguía, no conozcan en ello y lo remitan a las Audiencias de estos Reinos de Castilla, donde se debiere conocer”. *Recopilación de las Leyes de los reinos de las Indias*. Ley CXVIII, Libro II, Título XV.

³⁹ Cf. *ibíd.*

⁴⁰ Jaramillo relata cómo “Don Antonio Mazuera, alcalde de Cartago, se dirige a la Real Audiencia en demanda de una Real Provisión Auxiliatoria para que ninguna persona le ponga estorbo ni impedimento en el uso y ejercicio de las excepciones, honores, privilegios y prerrogativas que le corresponden como hidalgo reconocido, a lo cual responde el fiscal que el autor ha probado que el Rey reconoce las armas y hazañas de los Manzuera, pero no la hidalguía, que debe probarse ante la respectiva cancillería de España” (Jaramillo Uribe, J. *Óp. cit.*, p. 180).

⁴¹ A partir de estas distinciones, nacen otras que están relacionadas con el hecho de ser noble, pero no “limpio”: las sentencias más recurrentes de la Corona sostienen que “en cuanto a la nobleza, que ocurra donde le corresponda y sólo se le ampara en la posesión de clase que le corresponde por derecho” (*ibíd.*, p. 181).

de tratamiento social que tiene su origen en la España medieval. Ese apelativo se refiere al carácter nobiliario y a la distinción de sangre de los individuos y sus familias. En la Nueva Granada, todos los empadronamientos comienzan con la tributación de algunas familias a la Corona, pero también se daban por el tratamiento judicial que tenían ciertos individuos que lograban demostrar las “hazañas” y bienes de su familia. Jaramillo afirma que, “la costumbre de conservar el Don como forma distinguida de tratamiento, se prolonga invariablemente a través de los siglos XVI, XVII y XVIII, hasta las vísperas de la Independencia”.⁴²

Una de las consecuencias del título de “Don” es que pone a los sujetos en un lugar específico en la sociedad colonial, sobre todo porque se refiere a aquellos que integran pequeñas aristocracias adineradas. Eso significa que junto con las riquezas y las conexiones políticas, el “Don” expresa la delegación por parte de la Corona de unos privilegios legales contenidos explícitamente en las Leyes de Indias. Por ejemplo, aquellos acreditados por el título pueden ocupar puestos públicos de diversa índole como la presidencia del Consejo Real en la Colonia, las chancillerías, los registradurías, las fiscalías, etc.⁴³ De esa manera, lo que resulta característico de esta forma jurídica es la función integradora que tiene en el conjunto de la comunidad: a través del “Don” se divide a los hombres en blancos e indígenas y negros, pero también se integra a los criollos en la organización social de la Colonia. En ese sentido, Jaramillo relata varios casos en los que se nota claramente cómo el tratamiento de “Don” era signo de ser considerado “blanco” y “limpio de sangre” a pesar de tener descendencia nativa.⁴⁴

Teniendo en cuenta el hecho de que en muchos casos tenían algún contacto con los troncos familiares indígenas o negros, la manera en que las familias criollas se resistían a la práctica de exclusión iniciada por las Leyes de las Indias tiene que ver con el proceso en el cual las

⁴² *Ibíd.*, p. 198.

⁴³ *Recopilación de las Leyes de los reinos de las Indias*, Tomo I, Libro II, títulos I al XXXIV, folio 217.

⁴⁴ Jaramillo afirma que “como en los casos de ofensas al honor por aplicación de los peyorativos raciales que ponían en duda la limpieza de la sangre, también aquí se incubaban porfiados y costosos procesos cuyas últimas instancias solían llegar hasta la Real Audiencia” (Jaramillo Uribe, J. *Óp. cit.*, pp. 199 ss).

familias asentadas en la región de Antioquia compran cédulas de blanqueado con el fin de legitimar su posición económica y política en la comunidad. Pero, la importancia del blanqueado no se reduce al hecho de que los criollos pueden acceder a las garantías jurídicas que la Corona daba a los “nobles de cuna”, sino que remite a la forma en que los títulos de nobleza ponen en juego un proceso de subjetivación. Blanquearse significa, afirman Álvarez y Uribe, que “las diversas etnias dominadas en Antioquia adoptan el cristianismo, a la lengua castellana, la forma de vida, las prácticas sociales y el derecho blanco”.⁴⁵ Se trata de un dispositivo de poder que pone en juego una práctica social que consiste en interiorizar la forma de existencia de quienes se apropiaron a través de la violencia de la tierra, la moneda y los modos de producción de la Nueva Granada. De allí que las familias criollas acepten las relaciones de poder a las que se ven sometidas en virtud de ideas relacionadas con la sangre y la nobleza. En efecto, la manera en que funcionan las formas jurídicas del blanqueado permite unas condiciones legales tales que las familias con nexos indígenas o negros pueden introducirse en las estructuras parentales de las élites y, con ello, a la vida social en la que se desenvuelven los sujetos en calidad de “blancos”. Por ejemplo, una de las estrategias de poder que aparecen para lograr que los nativos olviden sus tradiciones y costumbres es lo que en las Leyes de Indias se dispuso como la “reducción de los pueblos de Indios”.⁴⁶ El contenido de la ley evidencia expresamente que una de las condiciones para que se pueda explicar “bien y con propiedad los Misterios de la santa fe Católica” es que los maestros y sacristanes logren que los Indios hablen la lengua castellana por medio de la enseñanza en las escuelas.⁴⁷ Las regulaciones jurídicas de la Corona en cuanto a la interiorización de sus principios religiosos y sociales tienen que ver con unas prácticas de instrucción que buscan hacer olvidar “los errores de los antiguos ritos y ceremonias”. Para que ello se ejecutase, se reunieron diversos Consejos de Indias integrados por personas de la Iglesia y preladados de la Nueva Granada. Se trata de un mecanismo de reducción de las doctrinas de los Indios por medio de sujetos que pertenecen

⁴⁵ Álvarez J., y Uribe, M. T.. *Óp. cit.*, p. 260.

⁴⁶ Todo el libro VI, de los títulos tercero al quinto están destinados a las regulaciones de los pueblos de Indios y sus costumbres. *Recopilación de las Leyes de los reinos de las Indias*, Tomo II, folio 207-225.

⁴⁷ De acuerdo con la ley de la Corona, en todos los lugares donde fuese posible debían disponerse de escuelas de la lengua castellana, para que aprendan los Indios los modos y las tradiciones de España. *Recopilación de las Leyes de los reinos de las Indias*, Tomo II, Libro VI, título III, ley XVIII, folio 1993.

a la comunidad religiosa católica y cumplen el papel de “maestros” en las Iglesias que sirven como escuelas.⁴⁸ En síntesis, el caso de las estrategias de enseñanza de las tradiciones españolas muestra cómo el proceso de inclusión que hace posible el blanqueado implica una serie de transformaciones de los modos de existencia ligados a las costumbres, las creencias religiosas y las lenguas de las sociedades nativas.

La potencia del dispositivo de poder en Antioquia radica en que por la vía de una imposición doblemente violenta, es decir, por la vía de la exclusión o por la vía de la inclusión a la configuración de la sociedad en la región de Antioquia, los sujetos abandonan los rasgos socioculturales que tiene con sus ancestros. En efecto, el blanqueado permite que los sujetos integren un “nuevo mundo” sobre la base de su forma de vida.⁴⁹ Dicho de otra manera, los sujetos se someten al ordenamiento social y jurídico impuesto por la Corona, además de las determinaciones sobre los modos de producción y el carácter específico de las relaciones establecidas en los pueblos coloniales a todo nivel (religioso, cultural, privado y público, etc.). Es así como a través de la imposición de un pueblo sobre otro se nota de qué manera las relaciones de poder fragmentan y estratifican el conjunto social en la medida en que constituyen mecanismos que determinan los aspectos más simples de la vida cotidiana, pero también la formas de trabajar, la lengua para comunicarse, las creencias en un solo Dios, etc. En ese sentido, la situación histórica de Antioquia no sólo muestra la escisión entre las castas “blancas” y las etnias y todos los privilegios y segregaciones a las que cada una de ellas se encuentra, sino que la imposición de la cultura española determina la *bíos*, diría Agamben, o sea la vida política.

⁴⁸ En el caso de las escuelas, se disponía de una parroquia con llave para que la misa sirviera como método de enseñanza de la doctrina católica (cf. Groot, M. J. *Historia eclesiástica y civil del Nuevo Reino de Granada*. BAC, Bogotá, 1953, p. 658 ss).

⁴⁹ Álvarez y Uribe muestran cómo esa imposición violenta tiene unos efectos directos sobre las formas de producción en la minería y los ámbitos políticos y económicos (cf. Álvarez, J, y Uribe, M. T. *Óp. cit.*).

4. Exclusión e inclusión: blanqueado y procesos de subjetivación

Las codificaciones que atraviesan el cuerpo social de Antioquia operan por medio de tales elementos y tienen como consecuencia unas distinciones entre los recién llegados, los nativos y los mestizos. Como ya hemos visto, las prácticas sociales de exclusión e inclusión constituyen un dispositivo de poder que opera mediante el mecanismo jurídico del “blanqueado”, las relaciones económicas de la minería y las redes parentales. El agenciamiento de los elementos de ese dispositivo de poder produce unas determinaciones en el conjunto social que tienden a un movimiento simultáneo: en principio, los procesos de exclusión crean organizaciones sociales muy claras; cuando se habla de una sociedad en la Corona hay que tener claro que se trata de unos cuantos con reconocimiento de los privilegios civiles; los demás son considerados como parte de las riquezas de la región. Eso quiere decir que el conjunto social colonial está claramente segmentado en virtud de un poder relativo a la economía y las estructuras familiares. Esos segmentos se expresan en la condición política de los españoles, los indios y los negros. Pero por otra parte, dada la unificación de la “sangre nativa” con las redes familiares tradicionales, aparecen procesos de integración como una operación compensatoria de la influencia económica que los mestizos tienen. Visto así, el blanqueado tiene un objetivo político claro: mantener el monopolio en los negocios de las minas por parte de la Corona. La sociedad antioqueña, presentada desde el punto de vista de la micropolítica, constituye un campo codificado de las relaciones sociales. Con las prácticas de exclusión e inclusión se puede ver que el dispositivo de poder encierra un campo de funcionamientos positivos que se efectúan en la cotidianidad de la vida de los sujetos en términos de aquello que permiten o hacen posible, que no se reducen necesariamente a lo que excluyen y separan. En el momento en el que se acepta que el dispositivo de poder opera a través de dos estrategias simultáneas de exclusión e inclusión hay que entender que la forma en la que se organiza la comunidad en Antioquia supone que ese dispositivo no se reduce a la discriminación de los nativos y los mestizos. El proceso de mestizaje hace que las líneas parentales de descendientes españoles se crucen con los nativos de la región abriéndoles el paso a generaciones de mestizos que no entran en las clasificaciones rígidas de los “puros de sangre”, a lo cual se suma el

éxito económico de las familias criollas. Por ello, para entender la forma en que se anudan las relaciones de poder hay que tener en cuenta esos factores: las estrategias de exclusión son prácticas que se desarrollan a través de la sujeción de los sujetos en términos de las determinaciones del lugar que ocupan en la comunidad y las regulaciones que se imponen a las actividades económicas y de tenencia de la tierra. Con el dispositivo de poder en Antioquia se puede ver cómo los procesos sociales tienden a la exclusión y la sujeción, al tiempo que buscan gestionar la vida. El hecho de que los indios y los negros sean destinados a la mano de obra en la minas significa que son objeto de segmentaciones rígidas que los determina como fuerza de trabajo. Los indígenas y los negros son apropiados en el campo social como sujeto-objeto en la medida en que suponen una fuerza para la explotación minera, esto es, son objetivados como propiedad. Pero el dispositivo también se concentra sobre ellos desde el punto de vista de su vida, sus costumbres, sus creencias: los nativos son determinados de manera más profunda a través de una codificación que los constituye como sujetos. Eso es evidente, sobre todo, con la figura del blanqueado: hay que hacer énfasis en que a través del dispositivo de poder se ponen en juego unos procesos de subjetivación que tienen que ver con la imposición de una cierta “manera de ser”. Por una parte, con la llegada de los españoles los territorios colonizados fueron objeto de determinaciones que van desde grandes cuerpos jurídicos hasta la constitución de estatutos para la educación de la lengua castellana y la religión católica. Con las Leyes de Indias se funda el *sujeto nativo* como un objeto jurídico y, con ello, se instaura un modo particular en que los seres humanos se relacionan consigo mismos y con los demás. Desde un análisis histórico guiado por las precauciones metodológicas de la microfísica del poder, hemos tratado de mostrar las prácticas de exclusión e inclusión que nacen de la interiorización del pensamiento jurídico impuesto por la Corona como un acontecimiento irreductible a la ley, a la economía o los reglamentos institucionales. Tales elementos no pueden ser simplemente tomados cada uno por sí solos, sino, antes bien, como un conjunto *abierto* de múltiples acontecimientos históricos que configuran “régimenes de acción”. En ese sentido, con las investigaciones de Álvarez y Uribe y con las de Jaramillo y Twinam se trató de mostrar la racionalidad inscrita en ciertas prácticas en

Antioquia relacionadas con la población en términos raciales.⁵⁰ Eso quiere decir que el análisis genealógico permite mostrar la emergencia de una racionalidad política en la que se anudan unos estatutos jurídicos y unas prácticas sociales. La manera como Foucault ve la historia liga indisolublemente formas de pensar y formas de hacer, lo cual hace posible mostrar en la descripción histórica el entrecruzamiento entre el discurso y las prácticas. A partir de allí se puede decir que el hecho de que en el siglo XVI se consolide un cuerpo de leyes para la regulación de las propiedades, los negocios, los cargos públicos, las haciendas y las encomiendas, al tiempo que la educación, las relaciones civiles, la función de la Iglesia, entre otros ámbitos de la vida social, es una evidencia del proceso de consolidación y sedimentación de unas políticas destinadas a la organización de la sociedad en sectores socialmente determinados. Eso nos permite decir que las cédulas de acreditación del linaje familiar (blanqueado) son una estrategia con la que no sólo se conjura la diferenciación racial, sino que se pone en funcionamiento unos procesos de subjetivación relacionados con “el cultivo de una forma de ser”. Las leyes de Indias son unas formas jurídicas destinadas a integrar a aquellas familias mestizas que sirven para mantener el dominio político y económico. Por esa razón, el uso del “Don” es característico de una práctica que determina la raza en la medida en que sólo se otorga a aquellos que demuestran su procedencia “pura”, al mismo tiempo que se sirve del blanqueado para legitimar la riqueza de las familias criollas en virtud de los servicios prestados a la Corona. Pero lo que resulta importante es que la fuerza de la violencia de la Conquista radica en que no sólo saca a la fuerza a los nativos de sus lugares de habitación, sino que los obliga a someterse a procesos de subjetivación que implican dejar sus costumbres, su religión y lengua. Las estipulaciones de las Leyes de Indias son claras en la implementación de estrategias de educación de la lengua y la religión que son procesos de interiorización de modos de ser ajenos a los sujetos nativos. De ahí, la importancia de la estrategia de poder del blanqueado, ya que logra

⁵⁰ Las investigaciones de Álvarez y Uribe, y de Jaime Jaramillo sirven como el archivo a partir del cual tratamos de descomponer el dispositivo de poder. Hay que tener claro que Álvarez y Uribe se ocupan de la forma en que la configuración de las familias en Antioquia constituye un dispositivo de poder que opera segregando del poder político y económico a la población nativa y mestiza en la región. En una dirección similar Jaramillo se ocupa de la diferenciación social que surge con el proceso de mestizaje en la segunda mitad del siglo XVIII en la Nueva Granada. En ambos casos, esas investigaciones sirven para mostrar el funcionamiento simultáneo de las prácticas sociales en esta región.

incorporar a través de un procedimiento jurídico una forma de subjetividad que encuadra al individuo en un proceso de “olvido de sí”.

Bibliografía

1. ÁLVAREZ, J. y URIBE, M. T. *Las raíces del poder regional: el caso antioqueño*. Editorial Universidad de Antioquia, Medellín, 1998.
2. AGAMBEN, G. *Homo sacer: un poder soberano y la nuda vida I*. Pre-Textos, Valencia, 1998.
3. ARANGO G. *Genealogías de Antioquia y de Caldas*. Imprenta Departamental- Colección Libros Raros y Manuscritos BBLA, Medellín, 1942.
4. COLMENARES, G. La economía y la sociedad Coloniales, 1550-1800. En: *Nueva Historia de Colombia*. Planeta, Bogotá, 1989.
5. CASTRO, S. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Bogotá, 2004.
6. DELEUZE, G. *Foucault*. Paidós, Madrid, 1994.
7. DELEUZE, G. y GUATTARI, F. Micropolítica y segmentariedad. En: *Mil mesetas*. Pretextos, Barcelona, 1994.
8. FALS, O. *Mompox y loba*. Carlos Valencia, Bogotá, 1981.
9. JARAMILLO, J. *Ensayos sobre historia social colombiana*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1968.
10. JARAMILLO, J. La economía del virreinato, 1740-1810. En: *Nueva Historia de Colombia*. Planeta, Bogotá, 1989.
11. FOUCAULT, M. *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
12. FOUCAULT, M. *Tecnologías del yo*. Paidós, Barcelona, 1996.
13. GROOT, M. J. *Historia eclesiástica y civil del Nuevo Reino de Granada*. BAC, Bogotá, 1953.

14. OCAMPO, A. J. *Historia económica de Colombia*. Tercer Mundo Editores, Bogotá, 1994.
15. ORTIZ, S. *Colección de documentos para la historia de la Colonia*. Nelly, Bogotá, 1965.
16. RESTREPO, V. *Estudio sobre las minas de oro y plata en Colombia*. Faes, Medellín, 1979.
17. *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias*. Tomo I, II y III. Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1946.
18. TWINAM, A. *Mineros, comerciantes y labradores: las raíces del espíritu empresarial en Antioquia*. Faes, Medellín, 1985.
19. WEST, R. *La minería de aluvión en Colombia durante la época colonial*. Imprenta Nacional, Bogotá, 1972.

El problema filosófico de la universalización moral *

The Philosophical problem of moral universalization

Por: **Miguel Ángel Pérez Jiménez**

Departamento de Filosofía

Universidad de Granada

Granada, España

Departamento de Filosofía

Pontificia Universidad Javeriana

Bogotá, Colombia

miguel.perez@javeriana.edu.co

Fecha de recepción: 17 de junio del 2005

Fecha de aprobación: 7 de diciembre del 2007

*A todo ello tiende pues nuestra investigación actual.
Su contenido lo explicaremos suficientemente si hacemos ver con claridad
la materia que nos proponemos tratar, según ella lo consiente.
No debemos, en efecto, buscar la misma precisión en todos los conceptos,
como no se busca tampoco en la fabricación de objetos artificiales.
Aristóteles*

Resumen: *Este trabajo examina parte del pensamiento de Kant de cara a precisar en qué sentido puede pensarse la universalidad como una exigencia para la filosofía moral y cómo las investigaciones de ese autor pueden contribuir a esclarecer esta cuestión. El análisis de los argumentos muestra algunas inconsistencias lógicas en el desarrollo del problema de la universalización moral, que los especialistas han tratado de explicar, a partir de las cuales sugerimos que una alternativa de análisis gramatical al estilo de Wittgenstein puede ayudar a clarificar. El trabajo es, pues, crítico y propositivo y conlleva una interpretación programática de tesis kantianas.*

Palabras clave: *Kant, universalismo moral, imperativo categórico.*

Abstract: *This piece examines some kantian arguments with the intent on considering Universality as a must of Moral Philosophy and to see if Kant's studies can contribute to clarify this theme. The analysis of the arguments shows some logical inconsistencies in the solution given to the problem of Moral Universalization. Since this problem has been treated by specialists, this paper, considering their approaches, suggests that a Wittgenstein style of Grammatical Analysis is an alternative to clarify this matter. The paper, therefore, in part criticizes and in part has a proposal and implies a Programmatic Interpretation of some of Kant's thesis.*

Key Words: *Kant, Moral Universalism, Categorical Imperative.*

* Este trabajo fue parcialmente escrito durante una estancia de investigación en la Universidad de Granada patrocinado por LASPAU, COLCIENCIAS y la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia. Producto del grupo de investigación lenguaje y pensamiento. Agradezco a Jorge Enrique Figueroa B., Carlos Arturo López J. y a Juan David Zuloaga D. sus oportunos comentarios a un borrador de este trabajo.

Uno de los problemas morales más fuertes, y por ende una de las primeras preocupaciones de la filosofía moral, es la universalidad. En los debates contemporáneos ha resultado capital reconocer las valoraciones concretas de los individuos y los grupos sociales a la vez que se piensa cómo establecer una normatividad moral y jurídica que haga posible la determinación de una moral mínima que pueda ponerse por encima de tales valoraciones e intereses. Las tentativas de pensar como universales algunos principios, valores o normas morales tienen un sinfín de detractores y algunos partidarios. Sin embargo, parece una necesidad inaplazable nutrir la reflexión sobre esta universalidad incluso más allá de tomar partido en el debate.

Las morales de corte universalista suelen oponerse a las morales comunitaristas, y con frecuencia se asocian a tesis kantianas. Esto se debe, al menos en parte, a que el pensamiento de Kant ofrece un aparato conceptual y un sistema de argumentos que muestran con solidez el papel que cumple la universalización en la construcción de los juicios que expresan una valoración moral. Sin embargo, la solidez de los argumentos kantianos frecuentemente se “ataca” emitiendo diatribas contra esa “moral para ángeles”, “moral del deber ser” o “sueño de la razón”. Este tipo de impugnaciones, lo mismo que las apologías que se le hacen a la moral kantiana, en muchos casos resultan de apreciaciones ligeras del sentido que tiene la reflexión sobre la universalidad en la filosofía moral de Kant. Por eso las tareas de recoger algunas aclaraciones conceptuales del autor, de precisar algunos de los problemas lógicos que plantean esas aclaraciones y de pensar a partir de ellas, están plenamente justificadas y, quizá, ayuden a promover reflexiones que exploren aportes adicionales a los del debate mencionado.

En este texto se examina ese aspecto de la filosofía que es el debate sobre la universalidad moral. El texto de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* sirve como eje articulador de la reflexión, pero se introducen algunos elementos externos a él. Dada la amplitud del asunto, el tratamiento no se detiene en cuestiones de minucia exegética sobre el texto de Kant, pues su interés es el problema de la filosofía moral en general más que el pensamiento moral de Kant en particular. El escrito comienza precisando en qué sentido se

habla de universalidad en el trabajo de Kant (sección 1), a continuación se muestran dos niveles de universalidad en el imperativo categórico que conducen a un problema lógico (sección 2), luego se exponen las principales alternativas al problema lógico planteadas por los estudiosos (sección 3) y, finalmente, se evalúa en general a dónde conducen los argumentos y se sugiere en trazos muy gruesos una manera de hacerle frente al problema lógico (sección 4).

1. La filosofía moral: universalidad, generalidad y trascendentalidad

En el prólogo de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* Kant caracteriza qué es hacer filosofía moral pura desde dos perspectivas. En primer lugar, la ubica y distingue de otros tipos de indagación filosófica en un cuadro general de la filosofía desde la óptica de la filosofía trascendental; y, en segundo lugar, la distingue propiamente de otros tipos de investigación moral.¹

En esta doble caracterización se vislumbran algunos aspectos propios de la universalidad de la reflexión moral. Por una parte aparece el rasgo de ser una filosofía pura de las costumbres,² lo que significa que no se ocupa de lo que efectivamente sucede en el mundo moral sino que guarda una distancia, que podemos llamar contrafáctica, respecto al darse o no darse efectivo de estados de cosas. Esto no significa que la filosofía moral carezca de objeto, pues precisamente uno de sus rasgos definitorios es ser material,³ es decir, tratarse de un objeto, la voluntad racional, si bien esto no significa que se ocupe de cuestiones empíricas: tener objeto no significa versar sobre los hechos efectivos. El primer rasgo que aparece entonces es que la filosofía moral es una filosofía pura, y esto significa que no se habla en ella de la *generalidad de un acontecer*, sino de las condiciones *a priori* que posibilitan el fenómeno moral.

¹ Cf. Kant, I. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Trad. de Roberto Rodríguez Aramayo. Alianza, Madrid, 2002. En adelante, se citará de acuerdo con la paginación de la edición de la academia (*Ak*): *Ak*. VI, 387ss.

² Cf. *Ak*. VI, 388.

³ Cf. *Ak*. VI, 387.

Por otra parte, cuando se caracteriza la empresa de realizar una fundamentación de la metafísica de las costumbres, distinguiéndola de otros tipos de investigación moral, se hace explícito que en ella no se trata de hacer una *filosofía práctica universal*, por una razón explícita: una investigación de ese tipo no se ocupa de ninguna voluntad en especial sino de cualquier voluntad, y en este caso de lo que se trata es precisamente de dar cuenta de ese tipo especial de voluntad que se rige por principios *a priori*: la voluntad racional.⁴

En suma, una primera observación sobre el carácter universal de la filosofía moral en Kant deja ver una concepción bastante específica de la universalidad. Que la reflexión moral sea universal no significa que contemple la suma total de los eventos morales, la totalidad de la extensión de los eventos morales, lo que llamaríamos ‘generalidad’. Para la filosofía moral ser universal significa ocuparse de las condiciones *a priori* del fenómeno moral, y esto quiere decir no ocuparse de cualquier tipo de condiciones sino de aquellas que rigen a un agente racional. En pocas palabras, la universalidad de la reflexión moral está dada por su carácter contrafáctico, que aquí significa racional, pues no todo lo que sea oposición a lo fáctico es aquí contrafáctico, sino sólo aquellas condiciones *a priori* que rigen el obrar de un agente racional en cuanto tal.

El aspecto universal de la reflexión filosófica moral, tal como queda descrito por su independencia respecto al darse efectivo de los hechos y por su especificidad respecto a cualquier tipo de condiciones propias del fenómeno moral, es decir, restringido a aquellas condiciones que rigen a un agente racional, es lo que se llama, en este contexto, una investigación de tipo *transcendental*. En este sentido, cabe afirmar como primera conclusión que la universalidad de la reflexión filosófica moral está dada en términos de trascendentalidad, tal como aquí se ha reconstruido el concepto.

⁴ Cf. Ak. VI, 390.

2. El doble nivel de universalidad en el imperativo categórico

Con las ideas expuestas ganamos un punto de partida para plantearnos la pregunta por la universalidad de la moral. Esta pregunta no interroga por la generalidad de los acontecimientos efectivos, ni por un tipo de universalidad cualquiera, sino por la universalidad *de la razón* en su uso práctico. El concepto de ‘imperativo categórico’ permite rastrear las tesis básicas de la moral kantiana, enmarcadas en esos dos ejes: (1) la universalidad de la razón, (2) en su uso práctico⁵.

El análisis kantiano de la acción moral involucra un principio subjetivo y uno objetivo. El principio subjetivo de la acción es la *máxima*, y es el principio que mueve a un sujeto, si bien podría no ser el motivo de la acción para otro sujeto distinto. El principio objetivo, en cambio, es la *ley* que mueve a cualquier sujeto racional. Ahora bien, si la máxima es el principio subjetivo, y la ley el punto de vista objetivo, universal, entonces el problema es cómo se hace el tránsito de la primera a la segunda sin que él mismo sea una fantasmagoría. El problema de la universalización, así formulado, es el de la transición de la máxima a la ley. Como antesala al tratamiento del problema, seguiremos al propio Kant al introducir una reflexión general sobre lo que es una buena voluntad y el papel que ésta cumple en la acción moral.

Una consideración de las acciones humanas deja ver que no hay otra manera de discriminarlas, según un criterio de corrección moral, más que por la voluntad con que se realizan.⁶ Este criterio siempre deja lugar a la sospecha de si la acción no se ha realizado

⁵ Algunas de los reproches que hemos reseñado al inicio se deben a la confusión de tres conceptos distintos relacionados con la universalidad de la razón: ley moral, imperativo categórico y procedimiento del imperativo categórico (procedimiento IC). La ley moral es la ley que cualquier ser racional tiene en cuanto racional. Así, el mismo Dios obedece a la ley moral, pero no en un sentido constrictivo, pues para él su voluntad y su razón coinciden. El imperativo categórico es la presencia de la ley moral en los hombres, seres en los que la voluntad y la razón están escindidas y que, por eso, experimentan la ley moral como un imperativo, como un deber. El procedimiento es la manera como lo voluntario se eleva a lo racional, lo subjetivo a lo objetivo universal (Rawls 2001: 183s). Estas consideraciones permiten ver que el punto de partida de la investigación de Kant es la moral propiamente humana y no la divina y, de esta manera, las impugnaciones de que la moral kantiana no es una moral para hombres deben ser nuevamente examinadas.

⁶ Cf. *Ak.* VI, 393 ss.

más por una oscura inclinación que por una voluntad buena.⁷ Esta última idea recibe plausibilidad del hecho de que todos los hombres parecen obrar buscando la felicidad, y las más de las veces obrar por buena voluntad no implica que la acción los haga felices. De esta idea suele inferirse que si de felicidad se trata es más adecuado al obrar el instinto que la razón, luego, por exclusión, se puede colegir que en el aspecto práctico la razón no tiene otra función que garantizar la buena voluntad.⁸ De esta manera la investigación trascendental llega a su materia propia, al terreno en el que es posible pensar la universalidad contrafácticamente desde un punto de vista racional: la voluntad racional.

Según esto, si la corrección moral de las acciones reside en la voluntad con que se efectúan, y no en sus fines ni en sus medios, entonces se comprende por qué a lo que debe atenderse en una reflexión moral trascendental es al modo de la máxima que sirve como principio subjetivo de la acción.⁹ ¿En qué consiste entonces la máxima de una acción?, y ¿cómo podemos tener noticia de ella?

Ciertamente la máxima no es una instancia de pensamiento previa en el tiempo a la acción, algo así como si nos dijéramos antes de actuar: “mi máxima es *p*”. Pero si bien la máxima no es este pensamiento previo de *p*; puesto que una misma acción puede obedecer a distintos principios, no cabe duda de que la única manera de representarse una máxima es respondiendo a la pregunta ulterior: “¿con base en qué principio actué?”. La respuesta a esta pregunta es la máxima que ha regido la acción.¹⁰

Este análisis deja ver un aspecto hasta ahora no considerado. No hay noticia del principio subjetivo de una acción sino hasta que se lo *formula* como una máxima. No es la acción la que se reconstruye lingüísticamente en la máxima, sino *el principio* de la acción.¹¹ Se nota entonces una distancia lógica entre la acción y la formulación de su principio. Las acciones

⁷ Cf. Ak. VI, 395 ss.

⁸ Cf. Ak. VI, 396.

⁹ Cf. Ak. VI, 421.

¹⁰ Cf. Körner, S. *Kant*. Trad. de Ignacio Zapata. Alianza, Madrid, 1977, p. 123.

¹¹ Cf. *Ibid.*

son únicas, ocurren cada vez, están atravesadas por la inmediatez propia de la experiencia; la máxima en cambio pertenece ya a un espacio lógico distinto en el que diversas acciones pueden englobarse bajo un mismo principio, participan ya de cierta universalidad.

Hegel notó este particular rasgo por el que la finitud de la experiencia puede abrirse a un plano distinto de una manera especulativa.¹² La famosa negatividad hegeliana del concepto consiste precisamente en mostrar cómo gracias a una “capacidad abstractiva del lenguaje”¹³ es posible elevarse a un plano contrafáctico en sentido especulativo, como la imagen de un espejo.¹⁴ Ser contrafáctico en sentido especulativo significa guardar una dependencia de lo fáctico, como la que guarda la imagen refleja del espejo. Una imagen no puede ser idéntica a lo imaginado, pero tampoco puede ser absolutamente diversa respecto a ello, debe ser *semejante*, no *igual*. La imagen es imagen de algo, tiene contenido por decirlo así, ese contenido lo toma de lo fáctico; pero la imagen no es el *factum* mismo que representa, pues participa de una universalidad por la que puede actualizarse para cualquier presente. La imagen depende materialmente del hecho, pero trasciende su inmediatez. El carácter especulativo del lenguaje permite entonces sobreponerse a la experiencia elevándola a un plano de universalidad que es el lenguaje, y sólo allí es posible formular el principio subjetivo de la acción: la máxima.

Ahora bien, como se ha dicho, el problema de la universalización aparentemente estaría en el paso de la máxima a la ley. Ahora se descubre que en realidad hay ya una instancia previa de universalización, pues la máxima difiere de la acción concreta no en grado sino en género, pues la segunda está atravesada por la finitud y la particularidad extrema, en tanto que la primera goza de la universalidad propia del concepto garantizada por la capacidad abstractiva del lenguaje.

¹² Cf. Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México, 1966, pp. 39 ss.

¹³ Simon, J. *El problema del lenguaje en Hegel*. Trad. de Ana Agud. Taurus, Madrid, 1982, p. 36.

¹⁴ Gadamer, H.-G. *Verdad y método*. Trad. de Ana Agud y Rafael de Agapito. Vol. 1. Sígueme, Salamanca, 2001, p. 557.

La conclusión parcial que se obtiene de estas reflexiones es que la universalidad de la moral kantiana no radica sólo en la exigencia de ponerse en el punto de vista de la ley objetiva, por encima de la máxima subjetiva, a la hora de evaluar la corrección de la acción, sino también ya en el hecho mismo de exigir la reconstrucción de una acción desde el punto de vista de una máxima. Pero si bien en el principio subjetivo de la acción hay ya un aspecto de universalidad, no es esta todavía la universalidad moral en sentido kantiano. Hay que avanzar hasta el principio objetivo de la acción: la ley.

El imperativo categórico es una fórmula que permite hacer un cálculo cuyo resultado es siempre una respuesta de sí o no.¹⁵ Incluso algunos han llegado a hablar de él como un método o como un procedimiento para evaluar la corrección de las máximas.¹⁶ En la segunda parte de la *Fundamentación* aparecen cinco formulaciones del imperativo de las cuales reseñamos aquí las dos primeras que son:¹⁷

- 1-A. “Obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en ley universal”.
- 1-B. “Obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza”.

De estas fórmulas se afirma que son estrategias de universalización moral, es decir, que funcionan como signos proposicionales universales cuyos valores de asignación son las máximas que, cuando son moralmente correctas, o cuando ‘tienen contenido moral’ como

¹⁵ Cf. Patzig, G. Las formas lógicas de las proposiciones prácticas en la ética de Kant. En: *Ética sin metafísica*. Trad. de Ernesto Garzón. Alfa, Buenos Aires, 1971, p. 116.

¹⁶ Cf. Rawls, J. Themes in Kant’s Moral Philosophy. En: Chadwick R. (ed.). *Kant, Critical Assessments*. Vol. 3. Routledge, London/New York, 1998, pp. 12-19; Rosas, A. Universalización moral y prudencia en Kant. *Ideas y Valores*. Bogotá, núm. 102, diciembre de 1996, p. 104.

¹⁷ Las otras tres formulaciones son las siguientes:

- 2. “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como un medio” (*Ak. IV, 429*).
- 3-A. “Obra de tal modo que la voluntad pueda considerarse a sí misma por su máxima al mismo tiempo como universalmente legisladora” (*Ak. IV, 434*).
- 3-B. “Todo ser racional ha de obrar como si merced a sus máximas fuera siempre un miembro legislador del reino universal de los fines” (*Ak. IV, 438*).

dice Kant, hacen que la fórmula sea analítica, y cuando son moralmente incorrectas hacen que sea autocontradictoria.¹⁸

La forma lógica de la universalidad es la de la hipótesis, que puede formularse así: para cualquier x (donde x es la máxima que formula el principio de una acción de un agente), si x es U (universalizable como ley de la naturaleza por la voluntad del agente) entonces x es M (moralmente correcta), $(X)(Mx \rightarrow Ux)$. Ux resulta siendo la *condición* necesaria de Mx , en el sentido de que si la máxima no es universalizable como ley de la naturaleza por la voluntad del agente, entonces la acción regida por ella no es moralmente correcta. Por el contrario Mx es *condición* suficiente de Ux ya que si sabemos que la máxima es moralmente correcta, ello basta para saber que según la voluntad del agente puede querérsela como ley universal. Sin embargo, el imperativo kantiano no es hipotético, sino categórico, y esto implica que su análisis no debe darse en términos de condicionales materiales sino de condicionales deónticos, es decir, reclamando no que si se dan estas condiciones, entonces se satisfarán estas otras, sino que puesto que tales condiciones deben satisfacerse, tales otras deben satisfacerse también, suceda o no: $(X)(OMx \rightarrow OUx)$ donde O es el operador de “obligatoriedad”¹⁹.

En la formulación hipotética de la universalidad ella aparece definida en términos condicionados, ‘universal’ significa allí ‘lo que vale para todos bajo ciertas condiciones’, es decir, expresa *generalidad*. Pero la universalidad del imperativo categórico no es esta, pues por su carácter contrafáctico resulta completamente incondicionado, y esto no significa que valga por encima de cualquier condición, sino que es la ley objetiva *a priori* para cualquier

¹⁸ Cf. Patzig, G. *Óp. cit.*, p. 118; Rosas, A. *Óp. cit.*, p. 104.

¹⁹ El operador O fuerza a decir no que si la máxima x es moral, entonces es que x ha sido universalizable, sino que es obligatorio que la máxima x sea moral y entonces que es obligatorio que se pueda universalizar. En esta interpretación, tanto la formulación de la máxima como la ejecución del procedimiento IC, en tanto son posteriores a la acción, tienen como finalidad evaluar la acción realizada de cara a que, si no satisface la fórmula descrita, deje de usársela y se obre de acuerdo con otra que sí la satisfaga. Esta idea estaría a la base del constructivismo moral de Rawls y del concepto kantiano de “reino de los fines”. La formalización deóntica de las acciones individuales y de los imperativos categóricos no ha recibido una respuesta uniformemente aceptada. Cf. Alarcón, C. *Lógica deóntica*. En: Frápolli M.J. (coord.). *Filosofía de la lógica*. Tecnos, 2007, pp. 223 ss.

ser racional, como se ha dicho en la sección anterior, su universalidad es más bien *trascendentalidad*.

Ahora bien, la idea es que la satisfacción de la fórmula del imperativo sea analítica, que no conlleve contradicciones. Pero la universalidad de una fórmula radica o bien en su analiticidad formal, sintáctica, o bien en su uso efectivo en la vida ordinaria, su pragmática. ¿Qué tipo de analiticidad le corresponde al imperativo? La analiticidad del imperativo categórico no es ninguna de las anteriores puesto que formalmente su estructura no basta para determinar si es analítico o no, pues siempre tiene algún contenido, debe evaluarse a partir de alguna máxima concreta. De otra parte, puesto que el imperativo está dado en términos contrafácticos, entonces su universalidad no puede ser la del uso general común del lenguaje, puesto que éste está también sujeto a la mutabilidad psicológica e histórica que, entre otras razones, impiden la adopción del punto de vista universal.

Si esto es así, el problema de la universalidad moral, si bien se plantea en el lenguaje, no es el problema de la universalidad en sentido lógico, por lo menos no en sentido sintáctico ni pragmático. Esta aporía ha conducido a distintos estudiosos del pensamiento de Kant a ofrecer interpretaciones diversas sobre el significado de este problema lógico. Exploremos algunas de ellas.

3. Universalidad y moral: alternativas al problema lógico

La alternativa de la moral prudencial

Una alternativa de interpretación respecto a la universalidad es la de Alejandro Rosas que muestra cómo en la formulación del imperativo se supone tanto que se “pueda querer” como que se “pueda pensar” que la máxima se convierta en ley universal. El matiz que ésta distinción introduce es que la contradicción lógica se da en el “poder pensar”, y no es la relevante para la moral, sino que la fuerza de la universalidad moral reposa más bien en el

“poder querer”.²⁰ La idea de Rosas es que los ejemplos de Kant en la segunda parte de la *Fundamentación* son casos en los que se evalúa si una *perspectiva egoísta* puede ser tenida por ley universal.²¹ Lo que se aprecia es que no es propiamente *autocontradictoria* la formulación del egoísmo como ley universal, sino más bien que es *indeseable*, que no se puede querer eso sin contravenir los propios intereses pues esto sería irracional: una voluntad racional no desearía obrar irracionalmente. La conclusión entonces es que en moral hay una contradicción de la voluntad en términos de que no se puede querer una universalización moral a costa de los propios intereses.²² Esto significaría que la estrategia de universalización que es la aplicación del procedimiento del imperativo categórico no es más que una moral prudencial en la que se evalúan diversos estados de cosas según sean favorables o desfavorables para todos, y en ese sentido la conclusión de la moral kantiana sería bastante anti-kantiana.²³

La alternativa de la noción ampliada de la contradicción

Esta segunda alternativa es indicada por Körner.²⁴ La propuesta es que cuando Kant habla de “contradicción” a la hora de evaluar sus ejemplos a partir del procedimiento del imperativo categórico, no está usando el término en el estricto sentido de la lógica, sino que habla en términos generales de tal manera que se contemplan tanto aspectos lógicos como de otra índole. De esta manera, en el uso kantiano del término “contradicción” estaría contemplada, cabe suponer, una acepción como la de “absurdo moral”.²⁵ Las principales dificultades que esta alternativa presenta son que este absurdo moral parece circunscribir el aspecto moral a un plano al margen de lo lógico: el de la pura intuición o el del mero sentimiento,²⁶ posiciones que no son fáciles de conciliar con el conjunto de las tesis de la filosofía de Kant.

²⁰ Cf. Rosas, A. *Óp. cit.*, p. 107.

²¹ Cf. *Ibid.*, p. 110.

²² Cf. *Ibid.*

²³ Cf. *Ibid.*, p. 111.

²⁴ Cf. Körner, S. *Óp. cit.*, pp. 125 ss.

²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 126.

²⁶ Cf. *Ibid.*

La alternativa de la completitud del sistema deductivo

Körner ofrece una segunda interpretación que consiste en suponer que Kant considera que la contradicción en el imperativo categórico no es una *autocontradicción* sino una contradicción, una relación que se da entre la formulación del imperativo evaluado en una máxima y otros enunciados verdaderos sobre el mundo.²⁷ Así entendido, el problema de la universalización moral no es el de la autocontradicción sino el de la imposibilidad lógica dado un sistema completo de enunciados tenidos por verdaderos. Por supuesto en este caso la dificultad es precisamente el conjunto de enunciados tenidos por verdaderos que se seleccionan para realizar la deducción, pues, por lo menos en algunos casos, como en el cuarto ejemplo de Kant, hay que suponer demasiado para poder aceptarlos como verdaderos.²⁸ Además cabe recordar que si el imperativo es a priori, su efectividad decisoria no puede depender de que tal o cual proposición sobre el mundo sea o no verdadera.²⁹

La alternativa del uso analógico de los conceptos morales en Kant

Günter Patzig en su agudo análisis de “Las formas lógicas de las proposiciones prácticas en la ética de Kant” ha mostrado en detalle cómo la idea de imperativo se construye a partir de una analogía con la de juicio, si bien para poder establecer esta analogía es preciso interpretar una serie de términos en sentidos poco usuales en lógica y en el pensamiento especulativo del mismo autor. Baste aquí reseñar un ejemplo del tratamiento de Patzig en cuanto al uso de la noción de “imperativo”. Dice el autor que Kant busca que así como para un juicio es posible determinar su valor de verdad, también para un imperativo pueda determinarse si es moral o no.³⁰ El problema es que en lógica la determinación del valor de verdad de una fórmula puede hacerse de una vez para siempre por su mera forma, en tanto

²⁷ Cf. *Ibid.*

²⁸ Cf. *Ibid.*

²⁹ Cf. Patzig, G. *Óp. cit.*, p. 118.

³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 116.

que en moral es preciso conocer cuáles son cada vez los contenidos de las fórmulas para evaluar su valor de verdad; hay que universalizar una máxima específica en cada oportunidad.³¹ De otra parte, es claro que sólo de los juicios puede afirmarse verdad o falsedad, y que de un imperativo cabe decir si se ejecuta o no, y el uso que Kant hace de la palabra imperativo no tiene esta propiedad lógica,³² sino que más bien la usa para designar una condición que pone la razón práctica a cualquier ser racional por encima de las situaciones y de los intereses. Luego resulta que los imperativos morales son distintos de los lógicos en que dependen de la materialidad de la formulación, pero tienen la característica de que no es esta materialidad la que determina su corrección moral o no. A pesar de que esto es cierto, en tanto no es lógicamente correcto nos lleva a pensar que el uso de términos lógicos en el pensamiento moral de Kant es un uso analógico, no literal.

La alternativa de la naturaleza enrarecida

Rawls interpreta el imperativo categórico como un procedimiento de decisión moral en cuatro pasos.³³ En el tercero de ellos aparece el rasgo que involucran las formulaciones 1-B y 3-B del imperativo categórico del que carecen las demás: debemos obrar *como si* quisiéramos que nuestra máxima fuese una *ley de la naturaleza*. Rawls considera que este hecho no es meramente lógico sino efectivo puesto que es la entrada de la libertad como

³¹ Cf. *Ibid.*, p. 108.

³² Cf. *Ibid.*, pp. 99 ss.

³³ Rawls, J. *Themes in Kant's Moral Philosophy*. *Óp. cit.*, p. 13:

1. *I am to do X in circumstances C in order to bring about Y.*
2. *Everyone is to do X in circumstances C in order to bring about Y.*
3. *Everyone always does X in circumstances C in order to bring about Y (as if by a law of nature).*
4. *We are to adjoin the law of nature at step 3 to the existing laws of nature, and (as these are understood by us) when calculate as best we can what the order of nature would be once the effects of the newly adjoined law of nature have had a chance to work themselves out*".

Rawls, J. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. *Óp. cit.*, p. 185:

1. Debo hacer X en las circunstancias C a fin de producir Y a menos que Z (aquí X es una acción e Y un fin, un estado de cosas).
2. Todos debemos hacer X en las circunstancias C a fin de producir Y a menos que Z.
3. Todos hacemos siempre X en las circunstancias C a fin de producir Y, como si de una ley de la naturaleza se tratara (como si semejante ley estuviera impresa en nosotros por el instinto natural).
4. Tenemos que adjuntar el como-si de una ley de la naturaleza del paso 3 a las leyes existentes de la naturaleza (tal como las entendemos nosotros) y pensar entonces lo mejor que podamos cuál sería el orden de la naturaleza toda vez que los efectos de la ley de la naturaleza recién adjuntada han tenido el tiempo suficiente de manifestarse".

una forma de causalidad en la naturaleza, si bien es una causalidad de tipo muy especial, como se presenta en la tercera parte de la *Fundamentación* y en la solución a la tercera antinomia de la primera *Crítica*. El propio Kant sugiere que introducida la libertad es difícil hablar ya de un solo mundo y que por tanto cabe pensar una distinción, del tipo que sea, entre mundo sensible y mundo inteligible. Rawls interpreta que esto significa, en términos efectivos, que el plano moral es un aspecto propio del mundo que únicamente habitan los agentes racionales, que si bien no es uno distinto del mundo empírico sí es cualitativamente distinto de él. Así las cosas, los problemas lógicos de la decisión moral planteados por la universalización de las máximas, tienen que ver más con la modificación del mundo inteligible,³⁴ por decirlo así, que con una serie de postulados o esquemas lógicos. De este modo, el criterio de decisión sobre la corrección de los enunciados morales no es cuestión de lógica sino de apreciación de la naturaleza enrarecida por la introducción de la libertad en ella.

4. Recapitulación y conclusión

En este texto se ha abordado el problema de la relación entre la universalidad y la moral con base en el pensamiento de Kant. En primer lugar se exploró el significado del carácter universal de la filosofía moral en una reconstrucción de lo que sería hacer filosofía moral en clave trascendental. En segundo lugar se asumió el problema concreto de la relación entre universalización y moral en Kant, y allí se encontró un doble aspecto. Por un lado un nivel primario de universalización que supone la moral y que resulta siendo condición de ella, al menos en la manera en que Kant piensa el problema: se trata de la formulación lingüística de la experiencia, es decir, de la *enunciación* de la máxima como principio subjetivo de la acción. Por otro lado se encontró un segundo nivel de universalización, si se permite la expresión, en el que la máxima subjetiva *se evalúa* en términos de universalidad. En este aspecto, que es el que Kant considera fundamental en cuestiones de decisión moral, apareció un problema fuerte: a pesar de la universalidad lingüística de la máxima, que sitúa

³⁴ Cf. Rawls, J. Themes in Kant's Moral Philosophy. *Óp. cit.*, p. 13.

el problema moral en el plano del lenguaje, el procedimiento de universalización que lleva de la máxima a la ley no es, estrictamente, lógico.

Dado este paradójico resultado siempre aparecen dos alternativas: o se lanza el juicio apresurado que condena la inconsistencia del autor, o se procede a realizar una exploración del sentido que puede tener la paradójica conclusión. En el presente caso se recogieron las propuestas de varios autores como alternativas de interpretación de la paradoja en términos de búsqueda de sentido del problema. Estas interpretaciones iban desde la sugerencia de un uso ampliado de los términos lógicos, hasta la de un uso restringido al sentido analógico de los mismos, pasando por una matización de la ética kantiana como una ética prudencial, y por una interpretación ontológica de lo que sería el mundo moral. Todas ellas, sin embargo, recalcan que los problemas lógicos que se encuentran se dan desde un punto de vista formal, y que esta unilateralidad formalista no está en Kant.

Wittgenstein considera que cuando aparece un problema lógico fuerte en el lenguaje, como el que estamos enfrentando, lo que está sucediendo es que las reglas han cambiado o que se está exigiendo demasiado de un problema que de suyo no está en condiciones de ir hasta el extremo al que pretende llevárselo, no por debilidad del asunto, sino porque su constitución misma tendría que alterarse para responder a la exigencia. Al pensar el problema de la universalidad de la moral desde esta disyuntiva se abren dos rutas de trabajo en la investigación moral. O bien la concentración en el análisis de casos de uso de los conceptos morales tratando de hacer una descripción sinóptica de su gramática; o bien la persistencia en seguir justificando las exigencias lógicas para la moral, aun a costa del forcejeo entre la exigencia metódica y el problema mismo.

Puesto que la segunda alternativa es una sinsalida en la que se da con los límites mismos de la constitución del problema moral, la opción por ella resulta completamente infructuosa. Se exige precisión lógica completa al uso de los conceptos morales, pero como ellos no están constituidos desde esta precisión, entonces no pueden responder a la exigencia. Para poder responder hay que deformarlos, pero si se hace esto entonces la constitución del

problema moral cambia, luego lo que se pretende de entrada, entender el problema moral, resulta imposible porque ya se ha deformado el problema moral mismo.

La alternativa es entonces hacer una exploración gramatical del uso de los conceptos morales. Para este trabajo Kant ya ha hecho unos aportes inmensos en su clarificación de los conceptos centrales de la moral. En este trabajo se ha encontrado que el uso de los conceptos morales está atravesado al menos por dos características: no puede prescindir de los contenidos concretos de las formulaciones morales particulares, las máximas, pero tampoco puede prescindir de un componente formal que hace posible la universalización en sentido moral: el imperativo categórico. Más aún, no es que el lenguaje moral tenga estos dos componentes, sino que forma y contenido como unidad son lo único que hace posible entrar en el juego de decisión moral que opera por el imperativo categórico. Una interpretación de los conceptos propios del lenguaje moral sólo puede hacerse desde sus contenidos específicos en el uso ordinario, y consistirá en la aclaración de las reglas de uso de los mismos.

Tal vez el propio Kant reconoció el valor de la consideración de casos efectivos, en los que se encuentran contenidos específicos, a la hora de analizar el significado de las proposiciones morales, de tal forma que es precisamente en este asunto en el que el autor muestra la operatividad del procedimiento del imperativo categórico en ejemplos concretos. Sin embargo, si bien esta consideración muestra, al menos en parte, el valor decisorio que tiene el procedimiento del imperativo, es preciso ampliar el rango de los ejemplos, pues bien podría juzgarse a Kant de tendencioso al poner como objetos de comparación cuatro ejemplos en los que la perspectiva del interés egocéntrico es el eje, si aceptamos con Rosas y con Körner que así es.

Una investigación moral que quiera hacer justicia al trabajo iniciado por Kant debe entrar a considerar otros tipos de máximas, además de las egoístas, en sus contextos de uso en el mundo moral para poder tener una visión sinóptica del significado del problema moral. Los ejemplos de Kant son los adecuados al nivel de la decisión moral, como él mismo ha

mostrado, pero cabe preguntarse si la moralidad es lo mismo que el problema de la decisión moral. Si lo es, el problema está resuelto; si no lo es, entonces hay que atender a otros factores que deban incluirse y aclarar cómo se estructuran las relaciones entre ellos en la constitución gramatical del problema moral.

Bibliografía

1. ALARCON, C. Lógica deóntica. En: Frápolli, M.J. (coord.). *Filosofía de la lógica*. Tecnos, Madrid, 2007, pp. 207-231.
2. CHADWICK, R. (ed.). *Immanuel Kant, Critical Assessments*. Vol. 3. Routledge, London/New York, 1998.
3. GADAMER, H-G. *Verdad y método*. Vol 1. Trad. de Ana Agud y Rafael de Agapito. Sígueme, Salamanca, 2001.
4. HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México, 1966.
5. KANT, I. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Trad. de Roberto Rodríguez Aramayo. Alianza, Madrid, 2002.
6. KÖRNER, S. *Kant*. Trad. de Ignacio Zapata. Alianza, Madrid, 1977.
7. PATZIG, G. Las formas lógicas de las proposiciones prácticas en la ética de Kant. En: *Ética sin metafísica*. Trad. de Ernesto Garzón. Alfa, Buenos Aires, 1971, pp. 98-122.
8. RAWLS, J. Themes in Kant's Moral Philosophy. En: Chadwick (ed.). *Immanuel Kant, Critical Assessments*. Vol. 3, Routledge, London/New York, 1998, pp. 11-41.
9. RAWLS, J. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Trad. de Andrés de Francisco. Paidós, Barcelona, 2001.
10. ROSAS, A. Universalización moral y prudencia en Kant. En: *Ideas y Valores*. Bogotá, núm. 102, diciembre de 1996, pp. 104-111.
11. SIMON, J. *El problema del lenguaje en Hegel*. Trad. de Ana Agud. Taurus, Madrid, 1982.

Schopenhauer: sobre individuos y sociedad*

Schopenhauer: On individuals and Society

Por: Lucy Carrillo Castillo

Grupo de Estudios Kantianos

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

lucycc@une.net.co

Fecha de recepción: 8 de marzo de 2007

Fecha de aprobación: 29 de noviembre de 2007

Resumen: *Sostenemos que la filosofía moral de Schopenhauer es una crítica a la sociedad, que puede ser considerada desde dos perspectivas. Por un lado, desde los fundamentos del pesimismo metafísico donde encuentra apoyo su crítica del Estado, las convenciones y los prejuicios, en suma, de lo que Schopenhauer llama el egoísmo fundamental de la condición humana (1. El concepto schopenhaueriano de filosofía. 2. El carácter crítico de su filosofía moral). Pero, por otra parte, lo que se pudiera llamar su esfuerzo por pensar una conciliación dialéctica entre vita activa et vita contemplativa, donde el sentido ético de su filosofía encuentra una indicación de sus posibilidades en la consideración de la estética (3. El concepto de la compasión. 4. La actualidad de Schopenhauer).*

Palabras clave: *sociedad, pesimismo, individuos, moral, compasión.*

Abstract: *Schopenhauer's Moral Philosophy is a critique to society that can be approached from two perspectives. On the one hand, from the bases of Metaphysical Pessimism where his Critique of the State finds support, in sum, conventions and prejudices which Schopenhauer calls the fundamental selfishness of the human condition. (1. The schopenhauerian concept of philosophy. 2. The critical character of his Moral Philosophy.) But, on the other hand, from what can be termed his effort to think a dialectical conciliation between vita activa et vita contemplativa, where the ethical sense of his philosophy finds an indication of its possibilities when Aesthetics is to be considered. (3. The concept of compassion. 4. Schopenhauer's actuality).*

Key words: *society, pessimism, individuals, morale, compassion.*

Cuando se menciona el nombre de Schopenhauer, suele pensarse correlativamente en pesimismo. Pero, lejos de comprenderse la noción de *pesimismo*, se suele decir de Schopenhauer que fue un hombre amargado que despreció al ser humano y al mundo, que fue enemigo de las mujeres y propagador de un ciego descontento de todo. Por eso también es equívoco y malintencionado presentar a Schopenhauer desde fragmentos desgajados y arrancados del contexto de su obra, con lo que se le presenta mediante una imagen bárbara y falsificadora. Por lo demás, un pensador a contracorriente, que pensó contra todo ingenuo y fácil optimismo se hace un filósofo molesto, incómodo. Es como si nos preguntáramos por el sentido de las cosas y de antemano esperáramos las

* Este ensayo fue escrito en el contexto del proyecto de investigación *Los conceptos kantianos de individuo, ciudadano, Estado* adelantado por el Grupo de Estudios Kantianos del Instituto de Filosofía (2003-2006), y subvencionado por el CODI de la Universidad de Antioquia.

respuestas más convenientes, las más complacientes; como si para los problemas que se nos plantearan tuviésemos las mejores soluciones y salidas definitivas. Sin embargo, sólo podemos hablar de grandes filósofos cuando sus reflexiones tienen todavía mucho que decirnos. Veámoslo.

1. La tarea de la filosofía

El asombro y la perplejidad ante la enigmaticidad del mundo atraviesan toda la obra de Schopenhauer señalando la dirección del pensar y dando orientación a sus reflexiones. Schopenhauer está convencido —tal como sostuvieran en su momento Platón y Aristóteles— de que el sentido de la admiración es el sello del filósofo. El enigma del mundo y el enigma de la existencia humana son la fuente de donde surge la admiración metafísica. De tal suerte que bien podría decirse que la filosofía de Schopenhauer es una filosofía de lo sublime.

Ciertamente, el concepto de lo sublime esclarece el sentido del *pesimismo* de la filosofía schopenhaueriana tan poco conocida.¹ Quien lee fragmentaria o superficialmente a Schopenhauer bien se puede quedar con la impresión de un hombre insatisfecho que se queja de la fugacidad y fragmentariedad de las cosas y del dolor en el mundo, sin más. Pero, lo que propiamente impulsa y guía su pensamiento es su solidaridad desbordante respecto a todo lo que vive.² El sentido que reviste el pesimismo en Schopenhauer no es de ningún modo una mera y chata negatividad. Es producto del vuelco que da Schopenhauer al propio sentido del filosofar.

En su pensamiento no nos topamos con una huida hacia la lejanía de un pasado poetizado, o una idealización de la naturaleza o la exaltación sentimental de la autorrealización del individuo en la vida y en el arte, conceptos caros al romanticismo,

¹ Cf. 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). Hay trad. al castellano de esta obra: *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Vol. 2. Trad. de Vicente Romano García. Aguilar, Buenos Aires, 1970, p. 132 (El fundamento de la moral).

² Cf. Köttelwesch, C. (ed.). *Wege zu Schopenhauer. Arthur Hübscher zu Ehren. Festgabe zum 80. Geburtstag*. Brockhaus, Wiesbaden, 1978, pp. 106 ss.

que son diametralmente opuestos al pensamiento de Schopenhauer³ que no permite albergar falsas esperanzas ni ofrece vanos consuelos. En ese sentido, no se puede caer en la tentación —como suele hacerse— de calificar a Schopenhauer de pensador romántico. Ciertamente, como entre los románticos, lo irónico atraviesa toda su obra; pero esa ironía recuerda más bien a Montaigne, a Sterne, a Lichtenberg, o a Swift,⁴ a quienes cita a lo largo de su obra. Tampoco hay en su pensamiento ese desbordamiento de lenguaje que recurre a expresiones ambiguas y oscuras,⁵ lo cual, precisamente, es objeto de su más enérgica crítica: Un pensamiento de oráculos para oráculos es inadmisibile. Aunque tampoco se trata de que los pensamientos deban hacerse bellos por el estilo, pues el estilo sostiene la belleza del pensamiento. Un auténtico pensador se preocupa de expresarse con claridad, pues la sencillez es siempre característica de la verdad y la falta de claridad traduce más bien un pensamiento confuso, dice nuestro filósofo.⁶ La filosofía de Schopenhauer es fundamentalmente antirromántica⁷ y es este antirromanticismo lo que le reviste de actualidad para nosotros y le distancia de los filósofos que le fueran contemporáneos.⁸ Por primera vez, después de la especulación

³ Cf. Hübscher, A. *Von Hegel zu Heidegger. Gestalten und Probleme*. Reclam, Stuttgart, 1961. También, por ejemplo: Magee, B. *Schopenhauer*. Trad. de Amaia Bárcena. Cátedra, Madrid, 1991, pp. 171 ss.

⁴ Cf. Hübscher, A. *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestern-Heute-Morgen*. Bouvier, Bonn, 1973, p. 31.

⁵ Cf. Hübscher, A. *Von Hegel zu Heidegger. Gestalten und Probleme. Óp. cit.*, p. 52. Por lo demás, debe señalarse que entre todos los filósofos alemanes, el estilo expositivo de Schopenhauer se destaca por su belleza y claridad.

⁶ Cf. Schopenhauer, A. *Parerga und Paralipomena 2*. En: SW 5, p. 609.

⁷ Cf. Schmidt, A. *Idee und Weltwille. Schopenhauer als Kritiker Hegels*. Carl Hauser Verlag, München/Wien, 1988, pp. 17 ss.

⁸ Hay una anécdota histórica que nos indica cuán distante estaba Schopenhauer de los románticos y de los idealistas especulativos que estaban, por así decir, de moda, y en torno a cuyas obras se resolvía la vida académica: en 1828 la sociedad alemana fue hondamente conmovida, cuando fue hallado en Nuremberg un adolescente que había crecido en un sótano a donde manos anónimas habían hecho llegar pan y agua para su supervivencia, sin que este hubiese visto la luz ni tenido contacto con ser humano alguno. En la medida en que pudo llegar a sospechase de oscuras relaciones con la familia del Gran Duque Karl von Baden, e incluso llegó a suponerse que fuese hijo de Napoleón Bonaparte, el rey Ludwig I de Baviera llegó a ofrecer 10.000 florines de recompensa por información que permitiera descifrar el enigma de Kaspar Hauser, quien fuera luego misteriosamente asesinado. Como quiera que fuese, Kaspar Hauser se convirtió en símbolo de la amenaza para los poderes e intereses imperantes. Y como tal símbolo, ya en el ámbito de la filosofía, fue interpretada la acogida y recepción de la obra de Schopenhauer por los años cincuenta, después de haber permanecido durante más de treinta años ignorada. Tal apelación fue aceptada gustosamente por el propio Schopenhauer. En el prólogo a *Sobre la voluntad en la naturaleza* nos dice: “Tengo que participar una noticia triste a los profesores de filosofía, y es que su Kaspar Hauser... ha salido y ahora corre por el mundo... el público me ha descubierto y... mis obras echan a perder el gusto... por esas verdades fundamentales de la teología especulativa y de la psicología racional... que hablan de Dios y del alma como si fueran personas conocidas y muy familiares... expuestas a través de una oscuridad de fórmulas y de frases abstractas, abstrusas y difíciles y, por tanto, aburridas, como si en el mundo no existiera ya una crítica de la razón pura” (Schopenhauer, A. *Über den*

de su época, a cuya cabeza se hallaban los tres grandes filósofos idealistas alemanes, Fichte, Schelling y Hegel —de los cuales efectivamente se alimentará su propio pensamiento, aunque desde muy diferente perspectiva—, Schopenhauer emprende en su indagación un camino contrario a estos, es decir, en sentido goethiano, el camino que va desde la experiencia hacia las ideas.

Contra los románticos y los idealistas de lo absoluto, ha de aceptarse con Schopenhauer que no tenemos aún respuestas para lo que él llama el enigma del mundo y de nuestras propias existencias. De lo que se trata es de aceptar el reto de seguir en su búsqueda, pues la filosofía no es un dogma de verdades ya decididas. La tarea de la filosofía es más bien, si se quiere, condena a la constante búsqueda de sentido. En esta medida, el pensamiento de Schopenhauer es un pensamiento a contracorriente que, instalado en la efectiva realidad, pregunta por los límites mismos de la inteligibilidad con el fin de esforzarse por hacer retroceder esos límites. Pensar el enigma del mundo es posible para Schopenhauer dentro de ciertos límites inseparables de nuestra naturaleza finita, y esa reserva le era ajena a los idealistas especulativos.⁹ El mundo y nuestra propia existencia aparecen necesariamente como enigmas, precisamente, porque la esencia interior y originaria del mundo es no racional; como quiera que sea el mundo, no es, en todo caso, absolutamente transparente a nuestra razón.¹⁰ El desafío es aceptar la finitud de la razón y tomar en consideración tanto la imposibilidad de ofrecer soluciones definitivas a los problemas como la necesidad de pensar los problemas en tanto problemas.¹¹

Wille in der Natur. En: SW 3, pp. 303 ss. De esta obra hay trad. al castellano de Miguel de Unamuno: *La voluntad en la naturaleza*. Alianza, Madrid, 1979, pp. 26 ss.).

⁹ Si la dialéctica como principio del movimiento del pensamiento conceptual se abre a infinitas posibilidades, estas no tienen su arraigo en la racionalidad de lo real, sino precisamente en lo que del mundo escapa a lo racional (esto es, a la racionalidad discursiva). Es desde esa falta de sentido (conceptualizable), precisamente, desde donde todo se debe cuestionar, desde donde se debe preguntar por la posibilidad de sentido. Desde esta perspectiva, el pesimismo se instala en un horizonte de indagación que se resiste a dar por sentada una absolutización de la razón discursiva. Cf. Horkheimer, M. Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion. En: Salaquarda, J. (ed.). *Schopenhauer*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985, p. 233.

¹⁰ El escepticismo fundamental de Schopenhauer respecto a la potestad de nuestras facultades para comprender la esencia de las cosas por medio de un conocimiento definido como claro y determinado conceptualmente, se repite —como es sabido— en Nietzsche y en Wittgenstein, pero también en Adorno en su crítica al conocimiento bajo el concepto de *dialéctica negativa*, cuya validez tiene su lugar y función, como en Schopenhauer, en el ámbito de lo estético.

Por qué la filosofía y para qué filosofar, lo expone Schopenhauer en el bello pasaje con el que abre el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*:

En el espacio infinito de incontables esferas luminosas, alrededor de una de las cuales rota una docena de esferas más pequeñas iluminadas, hay una... donde... se ha producido un ser viviente e inteligente - Esta es la verdad empírica, lo real, el mundo. Sin embargo, este hallarse sobre una de aquellas incontables esferas que se mueven incesantemente por el espacio infinito es una situación penosa para un ser pensante que no sabe de dónde o hacia dónde esta existencia... entonces, este ser se maravilla y se pregunta por lo que él mismo pueda llegar a ser. El asombro en el ser humano es tan grave que aquí surge también por primera vez la conciencia de la propia muerte y la de los suyos, y al lado de esto, la conciencia de la finitud de todo lo existente, como también la conciencia de la fugacidad y vanidad de todo anhelar.¹²

Cuando Schopenhauer transporta nuestra mirada a una dimensión cósmica desde la cual podemos considerar la existencia humana como si nuestra mirada fuera completamente extraña y ajena a la suerte de los humanos, haciéndonos capaces de tomar distancia de este estar inmersos en el mundo atrapados en medio de las necesidades y preocupaciones de los días, nos pone en una situación tal, que, arrebatándonos súbitamente de nuestra propia inmediatez, nos permite constatar nuestro presentimiento y convencimiento de lo que tiene que ser la filosofía. Por eso, en ese mismo pasaje, continúa Schopenhauer: “Estas reflexiones y el asombro en que estas sumen al ser humano son lo único que explica su necesidad de filosofar, su necesidad de una metafísica; el ser humano es un *animal metafísico*”.¹³

Considerar objetivamente la grandeza inconmensurable de la naturaleza desde la perspectiva de nuestra existencia física y nuestro mero instinto de supervivencia, es sentir esa desmesurada grandeza y ese poder como aquello a lo que no podríamos oponer ninguna resistencia. El mero intento de imaginarnos oponiéndole resistencia nos empequeñece hasta la nada, porque tampoco podríamos comprender con qué clase de poderes nos enfrentaríamos. Pero, considerar reflexivamente ese poder y grandeza de la naturaleza en calidad de meros espectadores que se asombran ante ella, es maravillarnos

¹¹ Cf. Adorno, T. W. *Dialéctica negativa*. Trad. de José María Ripalda y rev. de Jesús Aguirre. Taurus, Madrid, 1975, pp. 212 ss.

¹² Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung (WWV)* 2. En: SW 2, pp. 11 ss.

ante la conexión esencial entre todas las cosas en la cual aparece la relatividad de nuestra existencia. Es poder pensar como si esa inconmensurable naturaleza fuese lugar donde nos reconocemos todos como uno solo y como si en virtud de esa admiración pudiésemos comprender el sentido de la naturaleza y de nuestra existencia en ella. Considerar tal asombro y admiración desde el punto de vista estético es experimentar lo sublime.¹⁴ No obstante, hacernos capaces de comprender esa sublimidad es tarea de la filosofía. Cuando se filosofa uno se olvida de su individualidad y se convierte, por así decir, en una mirada reflexiva que se pone por encima de la facticidad y que supera su dependencia del mundo a través de la dependencia de uno mismo.¹⁵

La filosofía, pues, ha de ser el vehículo que nos exija adoptar un punto de vista que, más allá y fuera de nuestra propia existencia individual, ocupe a nuestras reflexiones y nos permita ver el mundo y la vida como una totalidad y una unidad, donde nuestros asuntos estrictamente personales, abstraídos de toda adherencia a la propia piel, son juzgados desde la nobleza de quien ve en ellos, ya no la suerte de un individuo en particular, sino el destino de la humanidad. La escisión en la que oscila nuestra existencia, que se nos evidencia en el sentimiento de lo sublime, significa, filosóficamente, que no podemos aceptar que el mundo tenga únicamente un sentido físico, sino que por encima de este ha de tener un sentido metafísico, que apunta hacia lo moral.¹⁶

La disposición natural filosófica de los humanos se refiere a nuestra condición de *animales metafísicos* que no tiene el mismo sentido que el proceder en la indagación científica de la naturaleza en el que no hay cabida para el asombro. Una consideración naturalista del mundo, es decir, una física absoluta sin metafísica destruiría toda condición de posibilidad de lo ético. La comprensión filosófica del mundo es comprensión de que el orden conocido de las cosas no es el orden absoluto de las

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung (WWV) I*. En: SW 1, p. 287. Del primer volumen hay traducción al castellano: *El mundo como voluntad y representación*. Trad. de Eduardo Ovejero y Maury. Porrúa, México, 1992. p. 164.

¹⁵ Cf. Schopenhauer, A. *Metaphysik des Schönen*. Ed. de Volker Spierling. Piper, Munich, 1985, pp. 108 ss. (Citaremos esta obra como *MdSch*).

¹⁶ Cf. WWV 2, pp. 568 y 755. También: Schopenhauer, A. *Über den Wille...* *Óp. cit.*, p. 472 (edición en castellano: p. 194); y Mollowitz, G. Die besondere Erkenntnisweise des Künstler, Heiligen, Philosophen. *Schopenhauer-Jahrbuch*. Frankfurt, vol. 65, 1984, pp. 225 ss.

mismas,¹⁷ lo cual significa que es comprensión universal de la experiencia misma y verdadera interpretación de su sentido y contenido. Tal comprensión, dicho con propiedad, es la comprensión de lo metafísico (lo moral), que permanece disfrazado en lo fenoménico y oculto en sus formas, de la misma manera como no se pueden mostrar todos nuestros pensamientos a través de las palabras.¹⁸

Así, a partir de los fundamentos de la experiencia sentados por Kant, podrá afirmar Schopenhauer que el mundo que conocemos es representación.¹⁹ Pero, por otra parte, Schopenhauer se referirá a la cosa en sí kantiana como voluntad. De ahí que su principal obra —dividida en cuatro libros— lleve el título de *El mundo como voluntad y representación*. Los dos primeros libros toman en consideración ese sentido físico del mundo como representación y voluntad, mientras que los dos últimos constituyen la consideración propiamente metafísica del mundo en tanto representación y voluntad, donde Schopenhauer se ocupa de la estética y de la ética, respectivamente.

Cuando Schopenhauer considera al mundo como representación, pregunta cómo es posible que el mundo aparezca como objeto para el conocimiento de un sujeto, y dirá que sólo es posible bajo la condición del principio de razón, o sea, en conformidad con las relaciones de espacio, tiempo y causalidad.²⁰ Con esto Schopenhauer no afirma que conozcamos ni un sol ni una tierra, más bien quiere decir que somos una mirada que ve el sol y una mano que siente el contacto de la tierra, porque con ello sólo se dice que el mundo es nuestra representación,²¹ donde nuestro cuerpo es el punto de partida para nuestro intelecto en la actividad permanente de nuestro tener que ver con el mundo.²²

Con este presupuesto, Schopenhauer da un giro decisivo a la filosofía de la tradición moderna que va de Descartes a Hegel. En lugar de partir de la conciencia, Schopenhauer parte de la realidad del cuerpo,²³ e igual que Feuerbach, considera que el

¹⁷ Cf. Mollowitz, G. *Óp. cit.*, p. 227.

¹⁸ Cf. *ibíd.*, p. 238.

¹⁹ Cf. *WWV I*, p. 31 (edición en castellano: p. 19).

²⁰ Cf. *ibíd.*, pp. 29-147 (edición en castellano: pp. 19-84).

²¹ Cf. *ibíd.*, p. 31 (edición en castellano: p. 19).

²² Cf. *ibíd.*, pp. 51 ss. (edición en castellano: pp. 30 ss.).

²³ Cf. Gehlen, A. Die Resultate Schopenhauers. En: Salaquarda, J. (ed.). *Óp. cit.*, p. 40.

cuerpo es el acceso más primario al mundo.²⁴ Ni Dios ni la razón ni el espíritu son los principios de su pensamiento, sólo la existencia fáctica del ser humano. Así, si el orden de la naturaleza que nos podemos explicar no es el único orden absoluto de las cosas, esto significa que debe haber otro orden que de alguna manera se nos pone de manifiesto, aunque esa respuesta únicamente será posible dentro de los límites inseparables de nuestra naturaleza finita,²⁵ insiste Schopenhauer. En todo caso, el mundo no tiene únicamente un sentido físico, sino que por encima de este tiene un sentido metafísico. El mundo es representación, pero también es voluntad. Si bien el concepto de voluntad ha resultado discutible para los estudiosos y críticos de nuestro filósofo, no se puede perder de vista que Schopenhauer quiere aludir al sentido metafísico del mundo; sentido que, como para Kant, es fundamentalmente sentido moral.

La cosa en sí, a la que se refiriera Kant, que por antonomasia no es explicable y que, sin embargo, atraviesa los fenómenos, hace referencia al fundamento que sustenta al ordenamiento físico de las cosas y que constituye el punto hacia el que se orienta la reflexión de la metafísica.²⁶ Y como la metafísica, al modo de ver de Schopenhauer, ha de ser un saber del mundo externo y real, construido desde nuestra propia percepción, no debe ir propiamente más allá del fenómeno, sino que debe abrirse a la posibilidad de una verdadera comprensión del mundo presente en el fenómeno. Para esta comprensión de la esencia interior del mundo tiene más sentido decir que el mundo sea un *macroantropos*, que afirmar que el ser humano es un *microcosmos*. Desde esta perspectiva se hace plausible comprender el mundo desde el ser humano, es decir, desde lo que nos está más inmediatamente dado en nuestra propia interioridad como nuestro más íntimo querer, desear, anhelar que constituye nuestra voluntad.²⁷ Luego, el concepto de voluntad, tal como se pone de manifiesto en la vida humana y que el ser humano porta en su interioridad, puede desentrañar los últimos enigmas fundamentales.

²⁴ Cf. Schmidt, A. *Óp. cit.*, pp. 29 ss.

²⁵ Cf. Schopenhauer, A. *Parerga und Paralipomena 2. Óp. cit.*, p. 821.

²⁶ Cf. *WWV 2*, pp. 227 ss.

²⁷ Cf. *ibíd.*, pp. 824 ss.

Ahí se puede hallar la clave del enigma del mundo y se puede esperar encontrar un hilo conductor para la comprensión de la esencia de todas las cosas.²⁸

Resulta que aquello del mundo que no puede ser explicado, que nos resulta sorprendente y nos llena de perplejidad, es algo común a todas las cosas, lo cual será llamado por Schopenhauer —en tanto esencia interior de las mismas—, la voluntad de la naturaleza. A ella no puede acceder la ciencia, pues de otro modo haría ya rato que con una fórmula matemática se habría solucionado el enigma del mundo.²⁹ La voluntad es aquella fuerza o energía que, obrando en la naturaleza, da consistencia al mundo y da a cada ser la fuerza mediante la cual puede llegar a existir, ya sea en la forma de la fuerza de la gravedad, de fenómenos físico-químicos, de los instintos orgánicos de un cuerpo organizado o de la inteligencia humana. La pregunta por el mundo como voluntad no apunta, entonces, hacia el por qué o al cómo de las cosas, sino al qué sean ellas. La esencia interior del mundo es comprendida desde la perspectiva de una voluntad que lo penetra todo y es fuerza motriz de todo. Todos los seres naturales están determinados e impelidos por ella. Tanto los instintos de supervivencia como todo aquello que hace posible la sociedad humana son mera expresión de la insaciable voluntad originaria.

2. La filosofía moral contra el falso optimismo

Si la esencia interior del mundo es comprendida desde la perspectiva de una voluntad ciega que lo penetra todo y es fuerza motriz de todo, todos los seres naturales están determinados e impelidos por ella. Los instintos de supervivencia o los móviles que posibilitan la convivencia humana son mera expresión de la insaciable voluntad originaria: satisfechos momentáneamente impulsos o intereses, plantéanse renovadamente, ininterrumpidamente, de tal manera que tanto la imposibilidad de dar satisfacción a todos, en lo individual, como el conflicto de intereses entre los humanos, en lo social, es la causa del dolor en el mundo. La índole de la existencia humana es caracterizada por Schopenhauer como un saberse en el mundo abandonado a sí mismo,

²⁸ Cf. *ibíd.*, p. 232.

²⁹ Cf. *WWV I*, p. 211.

incierto de todo, menos de la concreción de una multiplicidad incontable de necesidades. De ahí que la vida toda se concentre en buscar los medios para su propia conservación y en la consecuente búsqueda de satisfacción de necesidades e intereses, lo cual requiere constantemente preocupación y cuidado ante los también permanentes riesgos y peligros. “Así era el humano en estado salvaje, así ahora en medio de la vida civilizada”.³⁰

Esta condición de constante esfuerzo y aspiración que surge de la necesidad de conservar la propia existencia es inherente a todo ser vivo. Pero mientras los animales sólo sienten y perciben, los humanos además piensan y tienen la facultad de comunicar sus pensamientos. Es a través del lenguaje como la razón puede alcanzar sus realizaciones, la más importante de las cuales es la búsqueda de modos y maneras en que los humanos puedan darse medios para la conservación de sus existencias y para satisfacer sus necesidades, a partir de su convivencia con los otros humanos.³¹ La vida en común es espacio para la existencia dentro del cual adquiere sentido esa búsqueda de medios que hace posible la supervivencia de cada cual, donde cada cual puede cuidar de lo suyo, aunque la relación con los otros sirva solamente como medio para la propia autoconservación.

El egoísmo es, pues, la motivación más natural de todas, en la medida en que encuentra su punto de apoyo en el instinto de supervivencia; tanto así que puede decirse que los animales se comportan de ese modo en una forma completamente inconsciente. Pero el egoísmo entre los humanos tiene que ver tanto con el instinto de supervivencia como con el modo en que asumen su existencia desde el conocimiento que tienen del mundo, es decir, desde el *punto de vista* desde el cual cada individuo considera al mundo como *su* representación:

El egoísmo es ilimitado conforme a su naturaleza: el humano quiere incondicionadamente conservar su propia existencia, quiere estar libre de dolores, entre los que se cuentan toda carencia y privación, quiere la mayor suma de bienestar y quiere todo el placer del que es capaz para lo cual busca desarrollar, en cuanto le es posible, nuevas capacidades de goce... cada uno se

³⁰ *Ibíd.*, § 57, p. 428.

convierte a sí mismo en el centro del universo, lo relaciona todo consigo mismo y todo cuanto ocurre, incluso los más grandes cambios en los destinos de los pueblos, los relaciona siempre y en primer lugar con su propio interés.³²

Su investigación en torno al egoísmo lleva a Schopenhauer al esclarecimiento de las fuentes de lo que tradicionalmente ha sido considerado comportamiento moral y que resultan no ser otra cosa que sustento del interés personal. Las prescripciones, normas o leyes que a través de la historia de Occidente han sido consideradas como vinculantes del obrar muestran, tras un análisis detenido, que no pueden ser morales, por las motivaciones a las que apelan. Dios, la ley universal de la moralidad, la utilidad general, la fuerza ciega de la tradición, el discurso racional, han sido llamados principios vinculantes en la historia de la ética. Pero los motivos principales de obediencia a las leyes de la religión o a las autoridades seculares no incluyen ni pueden incluir sentimientos morales auténticos. Esos llamados tradicionalmente principios de la ética apelan únicamente al miedo al castigo (en el infierno o en la tierra), a la esperanza de obtener recompensas (en este o en otro mundo), o a los sentimientos de conformismo o de seguridad que da el sometimiento a quienes ostentan el poder. En *El fundamento de la moral* Schopenhauer se hacía la siguiente reflexión:

Más de uno se maravillaría al ver de qué se compone su conciencia moral, que considera tan espléndida: más o menos, 1/5 de temor a los demás, 1/5 de temor religioso, 1/5 de prejuicios, 1/5 de vanidad y 1/5 de costumbre. De tal manera que, en el fondo, cada cual no es mejor que aquel inglés que decía: *mantener una conciencia me resulta demasiado caro*.³³

El concepto de egoísmo desempeña una función decisiva en las reflexiones schopenhauerianas en torno al modo como se desenvuelve la vida humana, tanto en lo privado como en lo público, le sirve para desenmascarar el falso optimismo respecto al estado de cosas y por eso posibilita la comprensión de la existencia del dolor en el mundo. El sufrimiento de cada individuo proviene de su búsqueda incansable y vana de dar satisfacción a todos sus intereses, anhelos y esperanzas y del consecuente desequilibrio entre lo que queremos y esperamos y lo que nos es dado efectivamente.

³¹ Cf. *ibíd.*, § 8, p. 75.

³² Schopenhauer, A. *Über die Grundlage der Moral. Óp. cit.*, p. 727.

Pero, además de tener su fuente originaria en cada individuo, el sufrimiento se multiplica a través del conflicto de los intereses de los diferentes individuos, donde Schopenhauer encuentra comprobación de la verdad de aquel *bellum omnium contra omnes* de Hobbes:

Pronto se convenció la razón de que, ya fuera para disminuir la suma de dolores repartidos entre todos, ya para repartirla con la mayor igualdad posible, el mejor y el único medio era ahorrar a todos el dolor de padecer la injusticia. Este medio, que el mismo egoísmo halló sin trabajo, abandonando su punto de vista exclusivo y guiado por la razón metódica... es el contrato social o la ley.³⁴

Las regulaciones sociales que permiten que cada cual configure su propia existencia, fijan a la vez los límites a las pretensiones de cada cual. Pero los intereses egoístas ponen en evidencia que los cauces ordenados para la realización de la existencia se hacen inoperantes a la luz del conflicto de las necesidades e intereses egoístas:

Todo aquel... cuyo juicio no esté paralizado por la fuerza del prejuicio, puede reconocer que el mundo humano es reino del azar y del error... muy rara vez la nobleza y la sabiduría llegan a manifestarse o surtir efectos o a encontrar eco.³⁵

Incluso los más elevados productos de la cultura, considerados desde la perspectiva de la motivación egoísta, corren la misma suerte que los asuntos privados. Pues, las ciencias, la poesía, las artes —a los ojos de nuestro filósofo—, no son otra cosa que expresión de esa voluntad que impulsa a investigar, a poetizar, a pintar o a razonar, cuyo fracaso o logro apenas parcial de resultados y expuestos de cara al público, está sometido necesariamente a conflictos de intereses. La filosofía ha de buscar desenmascarar en la vida cultural aquello que niega el sentido de la cultura; develar lo que la vida de la sociedad niega el sentido de la misma. La ciencia, la filosofía, el arte son la conciencia crítica de los humanos, puesto que son modos de saber lo que los humanos hacen de sí mismos y del mundo. En esa medida la cultura debería albergar un

³³ *Ibíd.*, p. 723.

³⁴ *WWV I*, p. 469.

³⁵ *Ibíd.*, § 59, p. 444.

sentido normativo. Pero en lugar de eso, muchas veces no hacen más que propiciar el surgimiento de falsas ilusiones y un optimismo irresponsable.

Una de las causas que niegan el sentido de la cultura es el falso optimismo que se funda en la ingenua idea del progreso del género humano. El pensamiento de Schopenhauer se levanta contra el optimismo que alberga la idea de progreso, en cuya confianza se desarrollaron las reflexiones de los filósofos ilustrados. Rousseau elaboraría por primera vez una filosofía a partir del concepto de lo social entendido como voluntad general a través de la cual los humanos pueden encontrar un nuevo camino para su autorrealización. Kant, siguiendo a Rousseau, plasmaría la idea de una humanidad moralmente realizada en una sociedad justa en sus escritos prácticos y de filosofía de la historia. Pero, pensar el progreso como una intención que sirve de fundamento a la historia, puede ciertamente desempeñar la función de mostrar una salida al estado de cosas, puede permitir albergar alguna esperanza respecto a la suerte de la humanidad, pero a la vez puede servir de legitimación del *status quo*.

Las sociedades humanas deben buscar un ordenamiento de la convivencia, tanto en la multiplicidad de relaciones entre los individuos y los particulares como en las relaciones jurídicas y políticas. De esa manera, el derecho en los usos, en las costumbres y organizaciones sociales busca determinarse conforme a lo que se considera vinculante y necesario para garantizar la posibilidad de esa convivencia y, en ese sentido, de acuerdo con lo que se piensa como conveniente y adecuado para una vida pública justa y ordenada. La vida pública sólo exige de los individuos un comportamiento conforme a las leyes y normas establecidas, pero no puede esperar de ellos, por eso, una actitud moral. Por eso considerar —como Hegel— que “la ética no debe tener por contenido al individuo sino al espíritu de un pueblo”³⁶ es un grave equívoco, porque los asuntos de la moral no alcanzan a ser tocados desde la perspectiva de lo público. Una tal concepción de lo ético y de su sentido en la historia no se compadece de lo que concierne propiamente a la cuestión. No se puede justificar de ninguna manera el abandono de los asuntos éticos en las manos del Estado o de las instituciones sociales. Pues, según el modo de ver de Schopenhauer, sólo podría

explicarse entonces como legitimación del egoísmo, puesto que ahí pierde lo moral su sentido.

Así, las nociones de justicia, igualdad, tolerancia que son consideradas inherentes a la razón o dependientes de ella y que sólo pueden ser legitimadas moralmente, pierden su razón de ser a la luz de las meras instituciones de la sociedad y del Estado, siendo la sociedad y el Estado lo que son. Por eso Schopenhauer hace suya la expresión de Hobbes *el hombre es lobo para el hombre* que tan claramente designa la índole de la sociedad moderna. Pues la avidez de los individuos no se mejora mediante el progreso de una razón que es por esencia *razón instrumental*.³⁷

Para Schopenhauer es claro que la idea del progreso de la humanidad es en sí misma ambivalente. Por un lado, el concepto de progreso refleja el interés —que Schopenhauer comparte— de considerar a la historia como dimensión de la vida humana que puede tomar el rumbo de una transformación positiva del *status quo*, tal como la concibiera Kant. Pero, por otra parte, y tal como Schopenhauer pudo llegar a experimentar, el desarrollo de la civilización ha tomado un rumbo que no tiene que ver con ese ideal de la autorrealización de la humanidad. De ahí su desconfianza en las virtudes de la civilización, desde la cual gana significado su arremetida contra la filosofía de la historia de Hegel. Por el hecho de dar por descubierto el devenir de la historia —dice—, los hegelianos

la construyen según un plan universal presupuesto conforme al cual todo en la historia se orienta hacia lo mejor que finalmente llega a realizarse... según esto, toman al mundo como realmente perfecto... favorecido por el destino, lo cual resulta ser una cosa vana, decepcionante y triste,

³⁶ *Ibíd.*, p. 757.

³⁷ “Donde los móviles del obrar son conceptos abstractos, donde los factores determinantes no son las representaciones intuitivas ni la impresión del momento que dirige al animal, allí se manifiesta la razón práctica. Pero esto es completamente distinto e independiente del valor ético de la conducta, pues una conducta virtuosa y una conducta racional son cosas completamente distintas; la razón se puede asociar lo mismo a una gran perversidad que a una gran bondad y tanto a la una como a la otra la razón puede prestar gran eficacia con su concurso que es igualmente útil para la realización metódica y consecuente, tanto para los propósitos nobles como para los viles, para las máximas de prudencia como de imprudencia” (*WWV I*, § 16, p. 140).

porque ni las constituciones y legislaciones ni las máquinas de vapor y los telégrafos pueden por sí mismos convertir algo en esencialmente mejor.³⁸

Aunque mejoren los ordenamientos jurídicos y se incremente la tecnificación de la vida de los humanos, no por ello puede suponerse que estos tengan necesariamente un efecto en el progreso moral. El Estado, ese *gran Leviatán*, funda su origen exclusivamente en la necesidad de una legislación capaz de mantener la paz y garantizar la justicia. Surge —como pensara Hobbes— del pacto entre voluntades egoístas y su única tarea es garantizar la *salus populis*, protegiendo a la sociedad de otras sociedades y catástrofes naturales, a los ciudadanos individuales contra quienes violen sus derechos y a la ciudadanía de los propios protectores que son constante peligro potencial para los ciudadanos.³⁹ Si el Estado debe existir únicamente para garantizar la justicia, para los actos de injusticia ha de haber un código penal cuyo único fin sea conseguir motivar a los individuos a acatar la ley; un sistema de penas y castigos, pues, que tiene sólo un sentido estrictamente disuasorio y educativo, esto es, preventivo.

Precisamente, la noción schopenhaueriana del Estado que, por un lado, sigue la idea hobbesiana del acuerdo entre intereses egoístas y que, por otro lado, pone en cuestión el sentido moral que Kant atribuye al Estado, da una idea del abismo que separa a las acciones conforme a las normas y leyes, la legalidad, de las acciones propiamente morales, la moralidad. Mientras Kant considera que lo que separa legalidad de moralidad es la acción que se cumple por deber donde este tiene que ser a la vez el móvil de la acción,⁴⁰ Schopenhauer piensa que en lo moral no se trata de lo que debe ser, sino de la intención con que efectivamente obran los humanos. De aquí parte toda la crítica de Schopenhauer a la ética de Kant: la moralidad kantiana fundada en una ley moral universal está arrancada de la facticidad de la existencia. Schopenhauer piensa que los conflictos entre los humanos sólo pueden pensarse como superables desde una perspectiva moral y lo único que puede tener significado para la moral es la efectiva intención en el obrar. “No es el destino de los pueblos..., sino el destino del individuo

³⁸ WWV 2, pp. 568 ss.

³⁹ Cf. WWV 1, § 62.

⁴⁰ Cf. *ibíd.*

lo que se decide moralmente. Los pueblos, propiamente, son meras abstracciones: sólo los individuos existen realmente”.⁴¹

3. La compasión

La negatividad del pensamiento de Schopenhauer es consecuente. Su pesimismo se atiende exclusivamente a los hechos, pero desde la necesidad de explorar las posibilidades. La forma en que los seres humanos comprendemos y sentimos las cosas es en sí posibilidad moral. En el modo en que cada uno de nosotros vemos y vivimos el mundo se albergan al mismo tiempo posibilidades que Schopenhauer toma en consideración frente a su pronóstico negativo. Por eso, Schopenhauer reserva en su filosofía negativa una función decisiva para la cultura. Desde la perspectiva del carácter metafísico del pesimismo schopenhaueriano, esto es, desde su ética y su estética, ya no nos representamos al mundo bajo la condición del principio de razón que, como tal, es mero instrumento de la ciega necesidad de la voluntad de autoconservación. Se trata ahora de considerar la posibilidad de que la razón humana pueda llegar a arrancarse o liberarse de la mera necesidad. Ese substrato incognoscible de la naturaleza que llamara Kant la cosa en sí, no es más que la voluntad que reside en nosotros, donde el punto en que nos hacemos autoconscientes de ésta, nuestra voluntad, funda la posibilidad tanto de conmovernos ante la belleza como de obrar moralmente,⁴² porque hay en nosotros el poder, la capacidad de considerar el mundo desde la perspectiva de los otros, desde la simpatía y la solidaridad. Y este es el asunto que ocupa a Schopenhauer tanto en su metafísica de lo bello como en su fundamentación de la ética.

Schopenhauer interpreta la diferenciación kantiana entre mundo sensible y mundo inteligible de manera ontológica. Los efectos de la libertad en el mundo de los fenómenos que Kant había pensado como mera posibilidad ética obtienen desde Schopenhauer una nueva fundamentación. Análogamente a la interpretación kantiana, el ser humano es según su esencia libertad, de tal manera que la dimensión de la existencia sometida a la voluntad de vivir sólo puede ser interpretada como el rasgo esencial del

⁴¹ *WWV 2*, p. 757.

mundo de los fenómenos. Pero, mientras Kant se pregunta por la posibilidad de que la libertad moral pueda surtir efectos entre los humanos a la luz del imperativo moral, Schopenhauer renuncia a la doctrina del mandato moral. Una ética filosófica no dice cómo se debe obrar, sino describir cómo obran efectivamente los humanos e indagar las formas y leyes esenciales que regulan el obrar humano para desvelar el fundamento último de las mismas. De esta investigación resulta que los móviles de las acciones son o el egoísmo o la solidaridad, siendo esta última el fenómeno moral originario. Para Schopenhauer, todas las acciones de un individuo, privadas y públicas, tienen significado moral para su autor. No es el mero sentimiento de respeto por la ley moral, sino los sentimientos de simpatía, de compasión, de solidaridad los que le sirven a cada cual de criterio de determinación de la moralidad de su obrar. La solidaridad, única fuente de la que pueden brotar acciones no egoístas, no es una mera idea y puede ser considerada empíricamente:

Para todos resultará claro que, si la naturaleza quisiera reducir todo lo posible los innumerables dolores, tan múltiples, de que está hecha nuestra vida y a los que nadie escapa y hacer contrapeso al egoísmo de que todos estamos llenos..., la naturaleza no habría podido hacer nada más eficaz que implantar en el corazón humano ese impulso maravilloso gracias al cual el dolor del otro es sentido por uno.⁴³

Con esto busca Schopenhauer poner en claro que “únicamente la intención en el obrar decide si una acción tiene o no valor moral”;⁴⁴ si la intención de favorecer los intereses de la propia persona queda proscrita de la moral schopenhaueriana, queda entonces sólo el sentimiento de solidaridad, el deseo de favorecer el bienestar de los otros, como sentimiento desde el cual puede fundarse efectivamente el valor moral de las acciones. Desde esta perspectiva, no hay ninguna transición desde una fundamentación de la moral hacia una doctrina de la virtud. Por eso, contra Kant afirma que “la virtud no se enseña” (*velle non discitur*).

⁴² Cf. Penzo, G. Fichte und Schopenhauer und das Nichts als Dimension des Heiligen. *Schopenhauer-Studien*. Wien, vol. 1/2, 1988, pp. 207 ss.

⁴³ Schopenhauer, A. Über die Grundlage der Moral. *Op. cit.*, pp. 780 ss.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 661.

Los sermones o discursos sobre la moral son tan impotentes para hacer a un hombre virtuoso, de la misma manera en que todos los tratados de estética desde Aristóteles han sido impotentes para hacer poetas. Las nociones abstractas son estériles tanto para la virtud como para el arte.⁴⁵

La filosofía sólo puede emprender una aclaración posterior o plausible que sólo desde una comprensión experimentada inmediatamente es vivida o puede ser vivida. El sentido del concepto de com-pasión, concepto central de la ética schopenhaueriana que él entiende como fundamento único de la moralidad apunta exclusivamente a la idea de que tenemos una comprensión intuitiva previa al conocimiento discursivo, que es la comprensión de que nos hallamos en el mundo junto a los otros, de que nos sabemos implicados en el mundo junto con los otros, de que la suerte que los otros corran sea nuestra propia suerte.

El sentimiento de solidaridad, o más exactamente, el sentimiento de que los otros son como nosotros mismos; esa capacidad para reconocer a los otros, reconociéndonos en los otros, para identificarnos con los dolores y sufrimientos del otro y sentirlos como propios, es comprendida por Schopenhauer desde el antiguo pensamiento de los Upanishads como *tat-twan-asi*. Los Upanishads “hacen desfilar ante el iniciado todos los seres del mundo, tanto animados como inanimados, y en la medida en que van pasando, y respecto a cada uno de ellos, es pronunciada una fórmula...«tat twam asi» que significa «esto eres tú»”.⁴⁶ Esta noción, desde la cual todos nos reconocemos como uno solo, le sirve a Schopenhauer para referirse a una manera de comprender el mundo y desde él a nosotros mismos, que a su modo de ver puede abrir la posibilidad de encontrar formas de obrar pacíficas y solidarias. Por eso, las normas del obrar deben corresponderse con las estructuras de esta realidad y no serles ajenas. Las tensiones entre norma y facticidad del obrar remiten a la contradictoriedad que funda al ser mismo y a esa tensión fundamental entre egoísmo y solidaridad. Si bien la ética de Schopenhauer es una fenomenología descriptiva del obrar humano de hecho, recurre a un fundamento ontológico que se hace evidente en la experiencia del *tat-twan-asi*, en tanto experiencia de una simpatía fundamental que pone de manifiesto la unidad de todo lo viviente. Según Schopenhauer, esa intuición de una ilimitada unidad e identidad de

⁴⁵ *WWV I*, p. 501.

todo lo existente, es a la vez que la fundamentación, la determinación del contenido mismo de la ética.

La voluntad es libre cuando tiene por objeto la inmediatez de la autoconciencia: el sentimiento moral no es otra cosa que sentimiento del reconocimiento, simpatía y solidaridad para con los otros. No se trata de libertad para actuar sino de libertad para querer. La libertad moral es verdaderamente libre porque no cae bajo el principio de razón, esto es, no puede ser determinada por prescripciones o normas establecidas a través de abstracciones que a lo sumo pueden llegar a obrar sobre la voluntad como meros motivos externos. Las acciones de los individuos y las costumbres de los pueblos pueden ser efectivamente transformados por los dogmas morales, las disposiciones legales e, incluso, por los ejemplos. Pero lo que da valor moral a esas acciones y a esas costumbres es solamente la disposición interior de quien o quienes actúan. Esa disposición interior, el sentimiento de responsabilidad, es expresión de esta libertad de la voluntad: la necesidad sentida de comprometerse con el bien para los otros, de participar en la consecución del mismo. Los sentimientos de simpatía y solidaridad representan el auténtico horizonte de la filosofía; se trata de sentimientos que nos abren el horizonte de una libertad enlazada, no solamente al mero hacer u obrar, sino ante todo a nuestro más propio modo de ser. Ya no hay, entonces, transición o superación del ser al deber ser, porque ser —en el sentido de la moral schopenhaueriana— es ser libre. De ninguna manera se niega la libertad; más bien, la libertad es llevada a un plano más elevado que el abierto por nuestro mero conocimiento discursivo. No es gratuito que Schopenhauer terminara sus reflexiones sobre la ética en el *Mundo como voluntad y representación* citando a Malebranche: *la liberté est un mystère*. La vida es una tarea, un desafío para conservar y realizar la existencia de cada individuo; donde la realización de nuestra propia existencia presupone nuestro compromiso con la realización de la existencia de los otros. La renuncia a la propia voluntad puede interpretarse como llamada a una existencia sin vanas ilusiones, como llamada a atender la fragilidad y la contingencia de la vida humana, así como exigencia de reconocer la incontrolabilidad de la felicidad.

4. La actualidad de Schopenhauer: del pesimismo a la esperanza

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 485.

La teoría estética se convertirá para Schopenhauer en punto de apoyo para concebir la posibilidad de superación de la razón instrumental, en tanto comprensión de los factores que determinan y dominan el mundo fenoménico.⁴⁷ La metafísica de lo bello apunta hacia la posibilidad abierta a nuestras existencias en aquellos instantes en los que, según Schopenhauer, se detiene el movimiento continuo de nuestras representaciones; instantes en que accedemos a una disolución del propio querer y comienza el asombro, la admiración respecto al mundo, a los otros y a nosotros mismos, y se nos abren caminos de conversión, de reconciliación de nuestra existencia con los otros y con el mundo.⁴⁸ Esos instantes son los que vivimos como experiencia estética.

La apreciación estética del mundo, pues, se alcanza cuando logramos desprendernos del principio de razón. Esto significa que sólo podemos experimentar estéticamente cuando, por así decir, desaparece esa distancia que determina considerar las cosas y a los otros como objetos frente a nosotros.⁴⁹ Objetos que, por lo general, están a nuestra disposición como instrumentos, como medios para la satisfacción de necesidades e intereses. Igual que en Kant, la complacencia estética para Schopenhauer se caracteriza por su *desinterés* que se comprende como aquel desprendimiento de todo particular desear o anhelar y, en este sentido, como olvido de todo querer particular, como si se negara la propia voluntad individual. Súbitamente, entonces, y por un instante,⁵⁰ nuestras efectivas esperanzas y temores desaparecen, porque un sentimiento de plácida serenidad⁵¹ nos arranca de la corriente de nuestro continuo e incesante tener que ver con las cosas de nuestras vidas. Entonces, no somos más individuos, porque nuestra individualidad es, por así decir, absorbida por lo que se nos aparece como bello; nos perdemos en lo contemplado y nos olvidamos de nuestra individualidad y tanto lo que

⁴⁷ Cf. Paetzold, H. Schopenhauere Motive in der Ästhetik des Neomarxismus. *Schopenhauer-Studien*. Wien, vol. 1/2, 1988, p. 167.

⁴⁸ Cf. Hübscher, A. *Von Hegel zu Heidegger. Gestalten und Probleme*. *Óp. cit.*, pp. 43 ss. También: Jain, E. Ästhetische Erfahrung und Mystik bei Schopenhauer. *Schopenhauer-Studien*. Wien, vol. 3, 1988, pp. 167 ss.

⁴⁹ Cf. *MdSch*, pp. 90 ss. También: *WWV 1*, pp. 245 ss.; *WWV 2*, pp. 469 ss. (edición en castellano: pp. 141 ss.).

⁵⁰ Cf. Löhneysen, W. Frhr. von. Die Überschrift des dritten Buches der 'Welt als Wille und Vorstellung'. *Schopenhauer-Studien*. Wien, vol. 4, 1988, pp. 125 ss.

⁵¹ Cf. *MdSch*. pp. 91 ss.

es mirado como nuestra mirada son arrancados, dice Schopenhauer, de la corriente del tiempo y de todas las demás relaciones.⁵²

En general, lo bello es aquello, entonces, que tomado en consideración, es capaz de acallar, de silenciar el egoísmo de nuestra voluntad. Porque todos podemos reconocer, sin más, a las cosas bellas, cuando brillan repentina y fugitivamente,⁵³ decimos que este paisaje, este atardecer; este cuadro o esta melodía son bellos, porque serena e impremeditadamente nos hemos entregado a su contemplación. Ahora bien, si es bello todo aquello que nos facilita tomarle en consideración estética, y en consecuencia, el arte es solamente el medio de la facilitación de tal experiencia,⁵⁴ esa ceguera del curso del mundo, ya redimida, será el lenguaje propio del arte. Y como, entre todas las cosas, dice Schopenhauer, es el ser humano lo que nos parece más bello, la revelación de su esencia debe ser el fin más elevado del arte.⁵⁵ A la pregunta, “¿qué es la vida?”, cada obra de arte nos da respuesta, en los instantes fugaces en que nos complacemos estéticamente en ella.⁵⁶ Ejemplo paradigmático, la obra entera de Shakespeare, donde sus personajes, Ofelia o Hamlet, Macbeth o Cordelia, Otelo o Miranda, no son meros personajes. Cada uno de nosotros somos, en cierta medida, la suma de todos ellos. Este desdoblamiento nuestro en lo estético, en lo que hay en él de real y de sólo imaginario, nos habla de lo que constituye ese instante tan peculiar de la complacencia estética, en que siendo quienes somos efectivamente, somos todos los humanos a la vez y por eso como individuos somos redimidos de toda limitación y dolor. Pero prevalece el diagnóstico negativo desde el cual Schopenhauer realiza una reflexión pesimista respecto a la realidad, pues la belleza clama contra la idea de que este mundo que ahora tenemos sea “el mejor de los mundos posibles”⁵⁷ y que por eso, un ciego optimismo “no

⁵² Cf. *ibid.*, p. 92. También: Pothast, U. *Die eigentlich metaphysische Tätigkeit. Über Schopenhauers Ästhetik und ihre Anwendung durch Samuel Beckett*. Suhrkamp. Frankfurt a. M., 1989, pp. 45 ss.

⁵³ Cf. *MdSch.* pp. 102.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 87.

⁵⁵ Cf. *ibid.*

⁵⁶ Cf. *WWV 2*, p. 522. También: Pothast, U. *Óp. cit.*, p. 66.

⁵⁷ Si la pregunta esencial —para decirlo con Leibniz— es “¿por qué hay algo en vez de la nada?”, y ese algo es el dolor y la injusticia que prevalecen en el mundo, y aún así, puede ser justificado como “el mejor de los mundos posibles”, tal como propone Horkheimer, frente a este mundo de injusticia y crueldad “será mejor la nada”. Cf. Horkheimer, M. Schopenhauers Denken mi Verhältnis zu Wissenschaft und Religion. En: Salaquarda, J. (ed.). *Óp. cit.*, p. 229. También: Veit, O. Die Philosophie der Jahrhundertwende und die moderne Kunst. *Schopenhauer-Jahrbuch. Festschrift zum 75. Geburtstag Arthur Hübschers*, vol. 53, 1972, pp. 292 ss.

es sólo un modo de pensar absurdo, sino verdaderamente infame”.⁵⁸ Por eso, la filosofía de Schopenhauer es pesimista. Por eso, la filosofía de Schopenhauer tiene plena vigencia.

La actualidad del pensamiento de Schopenhauer⁵⁹ reside en el incontestable sentido moral del que impregna su interpretación y comprensión del mundo. Nuestra experiencia de lo bello, mediante la cual nos arrancamos de nuestra individualidad y somos capaces de colocarnos en la situación de otros, en la medida en que vemos el mundo y a nosotros mismos desde la mirada de un Hamlet o de una Cordelia o de Anna Karenina, y aunque sea sólo imaginativamente, es diáfano ejemplo de que somos capaces de arrancarnos espontáneamente de nuestros cuidados meramente personales, de que queremos otra realidad, de que queremos oponer resistencia a esta realidad. El mundo permanece tal cual es, pero al menos la complacencia estética nos da un testimonio de la posibilidad de una existencia humana distinta de la actual, con lo que cada obra de arte viene a ser un ejemplo de esa posibilidad.⁶⁰ La escisión de la existencia humana que se pone de manifiesto en la experiencia estética traza una línea que señala la ligazón material de la vida humana con el anhelo de conciliación de esa vida con el mundo, porque invoca lo que no hay, invoca a la libertad. El pesimismo militante de Schopenhauer apela siempre a la posibilidad, a la esperanza de que lo pésimo, lo malo, lo injusto puedan ser arrancados del mundo.⁶¹ La negatividad del pensamiento de Schopenhauer no tiene que ver con un pesimismo contemplativo. Se trata de un pesimismo que especula siempre con la esperanza de poder excavar hasta sus raíces en lo pésimo para preguntar precisamente por la posibilidad de su superación. La desesperanza contiene su propio antídoto, ella misma es exhortación a no confundir el optimismo con la esperanza.⁶² Porque la esperanza no es vana confianza. Es más bien coraje para asumir que estamos en medio del mundo y que tenemos la tarea de acercar

⁵⁸ *WWV I*, p. 447 (edición en castellano: p. 254).

⁵⁹ Cf. Horkheimer, M. Die Aktualität Schopenhauers. En: Ebeling, H. y Lütkehaus, L. (eds.). *Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elends - Elend der Philosophie?* Syndikat, Frankfurt, pp. 93-106. Hay versión en castellano: Horkheimer, M. La actualidad de Schopenhauer. En: *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos*. Trad. de H. A. Murena y J. Vogelmann. Sur, Buenos Aires, 1970, pp. 89-112.

⁶⁰ Cf. *MdSch*. p. 96.

⁶¹ Cf. Bloch, E. Schopenhauers Pessimismus und die Potentialitäten der kategorie “Möglichkeit”. En: H. Ebeling und L. Lütkehaus (eds.). *Óp. cit.*, p. 130.

⁶² Cf. *ibíd.*, pp. 129 ss.

el mundo humano a la idea de Humanidad.⁶³ Pensar a Schopenhauer hoy tiene que significar pensar con él mismo y, hacerlo, no puede tener otro sentido que aquel que ya nos había señalado Nietzsche en sus reflexiones sobre *Schopenhauer como educador*: emprender la tarea de pensar contra nosotros mismos.⁶⁴

Bibliografía

1. ADORNO, T. W. *Dialéctica negativa*. Trad. de José María Ripalda y rev. de Jesús Aguirre. Taurus, Madrid, 1975.
2. BLOCH, E. Schopenhauers Pessimismus und die Potentialitäten der kategorie "Möglichkeit". En: Ebeling H., und Lütkehaus, L. (eds.). *Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elends - Elend der Philosophie?* Syndikat, Frankfurt, 1985.
3. GEHLEN, A. Die Resultate Schopenhauers. En: Salaquarda, J. (ed.). *Schopenhauer*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985.
4. HORKHEIMER, M. Die Aktualität Schopenhauers. En: Ebeling, H. und Lütkehaus, L. (eds.). *Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elends - Elend der Philosophie?* Syndikat, Frankfurt, 1985.
5. HORKHEIMER, M. Pessimismus heute. En: Hübscher, A. (ed.). *Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr*. Verlag Waldemar Krauer, Frankfurt a. M., 1971.
6. HORKHEIMER, M. Schopenhauers Denken mi Verhältnis zu Wissenschaft und Religion. En: Salaquarda, S. (ed.). *Schopenhauer*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985.
7. HÜBSCHER, A. *Von Hegel zu Heidegger. Gestalten und Probleme*. Reclam, Stuttgart, 1961.
8. HÜBSCHER, A. *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestern-Heute-Morgen*. Bouvier, Bonn, 1973.
9. JAIN, E. Ästhetische Erfahrung und Mystik bei Schopenhauer. *Schopenhauer-Studien*. Wien, vol. 3, 1988.

⁶³ Cf. *ibíd.*, p. 130. También: Horkheimer, M. Pessimismus heute. En: Hübscher, A. (ed.). *Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr*. Verlag Waldemar Krauer, Frankfurt a. M., 1971, pp. 1 ss.

⁶⁴ Cf. Nietzsche, F. *Schopenhauer als Erzieher*. En: *Nietzsches Werke*. Vol. 2. Alfred Kröner, Stuttgart, 1921, p. 266.

10. KÖTTELWESCH, C. (ed.). *Wege zu Schopenhauer. Arthur Hübscher zu Ehren. Festgabe zum 80. Geburtstag.* Brockhaus, Wiesbaden, 1978.
11. LÖHNEYSEN, W. Frhr. von. Die Überschrift des dritten Buches der 'Welt als Wille und Vorstellung'. *Schopenhauer-Studien.* Wien, vol. 4, 1988.
12. MAGEE, B. *Schopenhauer.* Trad. de Amaia Bárcena. Cátedra, Madrid, 1991.
13. MOLLOWITZ, G. Die besondere Erkenntnisweise des Künstler, Heiligen, Philosophen. *Schopenhauer-Jahrbuch.* Frankfurt, vol. 65, 1984.
14. NIETZSCHE, F. Schopenhauer als Erzieher. En: *Nietzsches Werke.* Vol. 2. Alfred Kröner, Stuttgart, 1921.
15. PAETZOLD, H. Schopenhauere Motive in der Ästhetik des Neomarxismus. *Schopenhauer-Studien.* Wien, vol. 1/2, 1988.
16. PENZO, G. Fichte und Schopenhauer und das Nichts als Dimension des Heiligen. *Schopenhauer-Studien.* Wien, vol. 1/2, 1988.
17. POTHAST, U. *Die eigentlich metaphysische Tätigkeit. Über Schopenhauers Ästhetik und ihre Anwendung durch Samuel Beckett.* Suhrkamp. Frankfurt a. M., 1989.
18. SCHMIDT, A. *Idee und Weltwille. Schopenhauer als Kritiker Hegels.* Carl Hauser Verlag, München/Wien, 1988.
19. SCHOPENHAUER, A. *Die beiden Grundprobleme der Ethik.* En: *Sämtliche Werke.* Vol. 3. Ed. de Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1994.
20. SCHOPENHAUER, A. *Parerga und Paralipomena 2.* En: *Sämtliche Werke.* Vol. 5. Ed. de Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1994.
21. SCHOPENHAUER, A. Über den Wille in der Natur. En: *Sämtliche Werke.* Vol. 3. Ed. de Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1994.
22. SCHOPENHAUER, A. Die Welt als Wille und Vorstellung 1-2. En: *Sämtliche Werke.* Vol. 1-2. Ed. de Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1994.
23. SCHOPENHAUER, A. *Metaphysik des Schönen.* Ed. de Volker Spierling. Piper, München, 1985.

24. VEIT, O. Die Philosophie der Jahrhundertwende und die moderne Kunst. *Schopenhauer-Jahrbuch. Festschrift zum 75. Geburtstag Arthur Hübschers.* Frankfurt, vol. 53, 1972.

Los límites morales de la compasión*

The Moral Limits of Compassion

Por: **Ángela Uribe Botero**

Grupo de Investigación Ética, comportamiento
y evolución

Departamento de Filosofía

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

auribeb@unal.edu.co

Fecha de recepción: 24 de agosto de 2007

Fecha de aprobación: 4 de febrero de 2008

Resumen: *El propósito de este texto es dar razones para defender la posición que advierte sobre los riesgos morales de la compasión. Además del argumento que, para sostener esta posición, apela al valor de la autonomía, hago referencia al debate sobre el contenido cognitivo de actitudes como la humillación. Las referencias a este debate junto con algunos ejemplos de la historia y de la literatura colombianas servirán para trazar el vínculo entre la creencia sobre la inferioridad de algunas personas y el trato paternalista, condescendiente y humillante que puede llegar a ser constitutivo de la compasión.*

Palabras clave: *esclavitud, compasión, humillación, Kant.*

Abstract: *The purpose of this article is to give reasons to defend the position which warns us against the moral risks of compassion. Besides the argument that, in sustaining this position, appeals to the value of autonomy, I refer to the debate about the cognitive content of attitudes such as humiliation. References to this debate, along with some examples taken from Colombian history and literature will serve the purpose of defining the links between the belief in the inferiority of some people and the paternalist, condescending and humiliating treatment that can be constitutive of compassion.*

Key Words: *Slavery, compassion, humiliation, Kant.*

En su artículo “¡Socialmente ni tan muertos! Las identidades esclavas en la Nueva Granada borbónica”,¹ el historiador Renée Soulodre-La France lleva a cabo un análisis sobre las intenciones de la Corona, hacia finales del siglo XVIII, de intervenir en las relaciones entre los amos y sus “bienesmuebles humanos”, los esclavos. La referencia institucional que de manera más notoria articula estas intenciones está contenida en lo que se conoce en la historia como “el código de esclavos” de 1789.² En dicho código el rey, Carlos IV, instruye

* Este artículo hace parte de la investigación *Historia moral de Colombia. Segunda fase*. Presentado a la convocatoria de la Dirección de Investigación, Sede Bogotá. Agradezco a los miembros del grupo Ética, comportamiento y evolución, del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional por sus observaciones a una versión anterior de este texto.

¹ Bonnett, D. et ál. (comps.). *La Nueva Granada Colonial. Selección de textos históricos*. Uniandes/CESO, Bogotá, 2005, pp. 125-146.

² *Real Cédula de su Majestad sobre la educación, trato y ocupaciones de los esclavos* [en línea]. Disponible en: <http://afehc-historia-centroamerica.org>. Visitada el 11 de agosto del 2006.

a sus vasallos sobre el “trato y la ocupación” por los que deben ellos procurar a favor de los esclavos de los que son dueños. Los esclavos, bajo las normas de propiedad y cuidado de los colonizadores españoles, dice el rey, además de ser bautizados, habrían de ser instruidos en los preceptos de la religión católica, bien alimentados y asistidos en las enfermedades; no habrían de ser obligados a realizar trabajos de los cuales fuesen físicamente incapaces y tampoco habrían de ser castigados sin un proceso judicial previo. En suma, los vasallos de la corona habrían de actuar, en relación con sus esclavos negros, “conforme a los principios y reglas que dictan la Religión, la humanidad y el bien del Estado”.

Estas referencias, junto con otras más que se introducen para destacar la renovación social que parecía inaugurarse en las colonias españolas con las disposiciones reales sobre el trato a los esclavos, en el artículo del historiador, vienen acompañadas de la siguiente insinuación: “Al tratar de establecer alguna forma de control sobre el tratamiento de esclavos, el estado colonial parecía más interesado en reflejar su propia humanidad que en afirmar la de los esclavos”.³ A pesar de que en su *Real Cédula* el rey manifiesta su preocupación explícita por la debida atención que “esta clase de individuos del género humano” le merece, la lectura del texto de Soulodre-La France, junto con la lectura de otros textos de la historia y de la literatura colombianas motiva una preocupación que da lugar a la siguiente pregunta: ¿qué humanidad era la que se designaba cuando el rey y sus funcionarios promulgaban que a los esclavos se les tratase conforme a los principios y reglas que dictan la Religión y la humanidad?⁴ Para intentar responder a esta pregunta es preciso anticipar otra: ¿cómo debe ser entendido el sentido que con el término “humanidad” alude el rey a la preocupación que, según él, le merecen los esclavos? La cédula real contiene la afirmación acerca de que la religión y la humanidad dictan determinados principios. Según mi interpretación, si los principios de la humanidad son consistentes con los principios que dicta la vocación católica de la época, entonces los principios de la humanidad deben poder ser traducibles a un sentimiento de amor y preocupación por todos los individuos del género humano (“amaos los unos a los otros”). Esto es, al “sentimiento

³ Soulodre-La France, R. “¡Socialmente ni tan muertos! Las identidades esclavas en la Nueva Granada Borbónica”. En: Bonnett, D. *et ál.* (comp.). *Óp. cit.*, p. 131.

⁴ *Real Cédula...* *Óp. cit.* Véase también: Soulodre-La France, R. *Óp. cit.*, p. 132.

humanitario”, caritativo y compasivo hacia los demás. Si lo que afirmo es cierto, entonces, el contexto histórico al que se hace referencia en el artículo de Soulodre-La France, junto con la insinuación que este autor introduce en él, abre paso a la siguiente pregunta: ¿qué hay de malo, de haberlo, en el sentimiento de humanidad que, por lo que se lee en la cédula, parece promover el rey? ¿Cuáles son los límites morales de dicha preocupación? y ¿con qué criterios deben ser fijados esos límites? Teniendo en cuenta algunas de las afirmaciones que hace Kant sobre el sentimiento de compasión, quisiera, en la primera parte de este texto, intentar responder a estas preguntas. Con el propósito de ilustrar la posición de Kant, recurro a algunas fuentes de la literatura y de la historia colombianas para destacar la ambigüedad en las relaciones humanitarias y compasivas que con frecuencia se promovían en la Nueva Granada del siglo XVIII. La segunda parte del texto servirá para fortalecer la posición que advierte sobre los límites morales de la compasión. Teniendo en cuenta algunos episodios del debate sobre si las actitudes humillantes tienen un contenido cognitivo, en esta parte intento mostrar que el trato compasivo es, en una medida importante, el resultado de una creencia en la inferioridad de los supuestos beneficiados de la compasión.

1. *La Marquesa de Yolombó*

Antes del siglo XVIII la importancia de la población negra en Colombia había sido apenas notoria. El auge de la explotación minera y agrícola, así como la decadencia del régimen de encomiendas inauguraron y promovieron el interés explícito (por parte de la Corona y de los propietarios de minas y haciendas) en la suerte de los negros africanos y sus descendientes.⁵ Dicho interés y el hecho de que con él la condición del negro fuera más visible en el Nuevo Reino de Granada se hicieron manifiestos, entre otras, en la legislación colonial que transformaba el conjunto de normas que hacían referencia a la población negra, para pasar de un régimen represor y policíaco a uno más humanitario.⁶ Según el historiador Jaime Jaramillo Uribe, dichas normas y las disposiciones judiciales que a ellas les siguieron en el propósito de que fuesen efectivas entre los dueños de esclavos no se

⁵ Cf. Jaramillo, J. *Ensayos de historia social*. CESO/Uniandes/Banco de la República/ICAHN/Colciencias/Alfaomega, Bogotá, 2001, pp. 3-13.

⁶ Cf. *ibíd.*, pp. 21-25.

fundaban solamente en ideas humanitarias. Las necesidades políticas, militares y económicas del momento hicieron su parte también en el propósito de transformar la conciencia colonial sobre la presencia de los esclavos negros en el Nuevo Reino de Granada.⁷ Sin embargo, dichas necesidades no parecían opacar del todo el genuino sentimiento humanitario que subyacía a la preocupación por los negros por parte de la Corona, por parte de algunos de los colonos españoles e incluso por parte de muchos de sus descendientes criollos en la Colombia del siglo XVIII. Un buen ejemplo de la manera como se evidencia el sentimiento de humanidad hacia los negros de la época en la Colombia de entonces lo constituye el personaje central de una de las novelas de Tomás Carrasquilla: *La Marquesa de Yolombó*.

La Marquesa de Yolombó no constituye en sí misma una fiel fuente histórica; ella no sirve directamente al propósito de construir sobre los hechos que Carrasquilla pretende transmitir a sus lectores una evidencia de lo que realmente sucedía por entonces en la provincia de Antioquia. Más aún, en el prólogo de la novela el autor advierte sobre que todas las circunstancias que allí se describen son conocidas solamente a través de la tradición oral.⁸ Sin embargo, tanto los hechos contenidos en la novela como la forma en que ellos son descritos hacen pensar que el relato de Carrasquilla contiene rasgos de verosimilitud que autorizan a caracterizar a *La Marquesa de Yolombó* dentro del género que se conoce en la literatura como “novela realista” (costumbrista). Así pues, aún cuando la novela no pretende ser un documento histórico, su contenido narrativo pareciera invocar en los lectores la creencia acerca de que todo lo descrito allí pudo perfectamente haber ocurrido. Dada, entonces, la posibilidad de establecer claros vínculos entre aquello que Carrasquilla cuenta en su novela y los hechos descritos por la historia,⁹ *La Marquesa de Yolombó* bien

⁷ Cf. *ibíd.* También: Colmenares, G. *Cali: terratenientes, mineros y comerciantes. Siglo XVIII*. Banco de la República/Colciencias/Tercer Mundo/Universidad del Valle, Bogotá, 1997, p. 52.

⁸ Cf. Carrasquilla, T. *La Marquesa de Yolombó*. Áncora, Bogotá, 1987, p. 13.

⁹ Con estos vínculos me refiero a la coincidencia entre las fechas en las que transcurre la novela y la fecha en la que fueron promulgadas leyes borbónicas sobre esclavos y, por otra parte, al carácter de la Marquesa que Carrasquilla describe junto con la cultura paternalista que, según algunos historiadores, caracteriza la época. Cf. Jaramillo, J. *Óp. cit.*, pp. 3-55; Colmenares, G. *Óp. cit.*, pp. 52-57; Uribe, M. T. y Álvarez, J. M. *Raíces del poder regional: el caso antioqueño*. Universidad de Antioquia, Medellín, 1998, especialmente las dos primeras partes.

puede servir para caracterizar los rasgos de las relaciones asimétricas, aunque humanitarias, frecuentes en la Colombia de finales del siglo XVIII.

Bábara Caballero, a quien, en deuda por los favores que durante años prestó a la Corona, el rey honraría con el título de Marquesa, había nacido en un pueblo minero de la provincia de Antioquia: San Lorenzo de Yolombó. Sus padres, colonos españoles, se habían establecido en Yolombó desde mediados del siglo XVIII. Puros españoles, los Caballero Alzate se ufanaban de no tener en su sangre una sola gota de morisco o judaico.¹⁰ En medio de los beneficios que le reportaba su sangre impoluta, el interés de Bárbara por las cosas de la gente mayor se hacía con el tiempo más y más intenso. Así, de la curiosidad por el oro, pasó Bárbara a interesarse por el trabajo en las minas que administraban su padre y su cuñado. Con el tiempo, los oficios del oro y la distribución del trabajo entre los negros obligaban a Bárbara a permanecer en las minas durante meses. La siguiente es la manera como describe Carrasquilla la primera “asomada” de Bárbara a los trabajos en las minas:

Esa fila de negros que cavan en la playa, esos que llenan con las palas los zurrone, aquellos que se los echan al hombro, unos que van jadeantes, otros que vuelven descansados, le parecen algo así como banda de brujos simpáticos y bondadosos. ¡Pobres negritos! Cargaban como animales. ¡Y tan zarrapastrosos, tan hilachentos! ¡Si casi andaban en cueros! ¡Cómo les brillaba al sol el pellejo trasudado [...]. Estos sí eran los verdaderos monicongos!¹¹

A partir del momento en el que los negros y su forma de trabajar producen en Bárbara Caballero aquella mezcla entre simpatía y pesar, ella se dispone y dispone de todo lo que tiene para convertirse en “la madrecita de sus negros”; para pasar de ser el tesoro infantil e inútil de sus padres a convertirse en “San Pedro Claver con enaguas”.¹² El sentimiento de veneración que, por su parte, Bárbara Caballero genera en los negros de la mina es calificado por Carrasquilla como el resultado de la benevolencia, “hija de la caridad y

¹⁰ Cf. Carrasquilla, T. *Óp. cit.*, p. 16.

¹¹ *Ibid.*, p. 22.

¹² *Ibid.* San Pedro Claver (1580-1654) fue un cura jesuita evangelizador de negros. Partió de España hacia América en 1610 y permaneció en Cartagena durante casi cuarenta años, ocupado en la defensa y protección de los negros esclavos que llegaban de África. En: <http://www.cartagenainfo.com/sanpedroclaver>. Visitada el 15 de agosto del 2006.

madre de la nobleza”.¹³ En ocasiones este trato benevolente y caritativo hacia los negros se traducía en un desafío; a aquellos descontentos que insinuasen la posibilidad de retarla con la intención de dejar la mina, Bárbara procuraba mostrarles cómo se manejaba ella con “sus inferiores”: los cuidaba en la enfermedad, “guardando la distancia” se divertía con ellos, les perdonaba sus pecados de pereza y codicia y les retribuía su trabajo mejor que cualquier otro minero de la provincia.

La descripción de Carrasquilla del carácter y la disposición humanitaria de “la madrecita de sus negros” coincide con lo que Kant, en *La Metafísica de las costumbres* llama “la forma no libre, pasiva de ser del sentimiento de humanidad”.¹⁴ Antes de proceder en su descripción sobre las características de esta forma “servil” y “contagiosa” del manifestarse el sentimiento humanitario, Kant advierte sobre una primera forma de ser del mismo sentimiento. En general, dice él, estamos, todos, dispuestos naturalmente para alegrarnos y para sufrir con los otros (*sympathia moralis*). Esta disposición natural puede y debe ser orientada para favorecer un uso libre y racional de nuestro vínculo afectivo con ellos. De cualquier manera, el que la naturaleza haya dispuesto a todos los seres humanos para ser receptivos a la *sympathia moralis* supone para Kant que a esa receptividad podemos anteponer las mejores razones. Las mejores razones remiten tanto a la posibilidad de afirmar nuestra autonomía como a la posibilidad de reconocer la de los demás. Tan pronto como se trata de afirmar nuestra propia autonomía, ante el dolor que otro padece, reconocemos la independencia de ese dolor en relación con nuestra propia situación y, con ello, ponderamos nuestras intenciones de dejarnos afectar por el sufrimiento ajeno con la pureza del deber (la ley moral). Separarnos del dolor que otro padece, equivale, así, a darle paso a nuestra propia autonomía, a reconocer en nosotros mismos la diferencia entre dos formas de motivación: una patológica y otra racional y, por último, a preferir la segunda de las dos. Allí donde percibimos que no está en nuestras manos liberar a otro de su situación dolorosa, tenemos la obligación con nosotros mismos de ponderar nuestra situación en relación con esa situación. Si en ese ejercicio de ponderación nuestras intenciones de ser

¹³ Carrasquilla, T. *Óp. cit.*, p. 21.

¹⁴ Kant, I. *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre*. En: *Werke*, Bd. 7. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, A131.

compasivos están soportadas en una referencia racional y sistemática al deber, la disposición natural a la *sympathia moralis* adquiere un contenido moral. Tan pronto como, por otra parte, se trata de afirmar la autonomía de los demás, la asistencia a ellos en su dolor está igualmente condicionada al deber. En este caso el deber se anticipa en términos de una afirmación de la autonomía de quien sufre y en últimas en términos de un reconocimiento de que su condición dolorosa no le resta ni dignidad a su persona ni simetría a la relación en la que ella está con nosotros.

La segunda forma de manifestarse la *sympathia moralis* es traducible, en Kant, a lo que conocemos como el sentimiento de compasión. En términos de Kant, el sentimiento de humanidad puede convertirse en afección compasiva (*Mitleidenschaft*) si aquel que lo padece se relaciona pasivamente con el dolor de los demás. A través de este sentimiento la relación con el dolor que otro padece se reduce a una suerte de transferencia: percibimos el dolor ajeno y hacemos nuestro ese dolor, con lo cual hacemos extensivo el dolor de quien lo padece a la situación en la que estamos nosotros mismos. Dejarse contagiar de ese modo por el dolor que otro padece es actuar de una manera contraria al deber. Si como dice Kant en la *Fundamentación*, uno de los deberes para con nosotros mismos (al menos indirecto) es procurarnos el propio bienestar,¹⁵ padecer contagiosamente el dolor que otro padece equivale a asegurarnos una forma de malestar. Y aumentar el malestar en el mundo no puede constituirse en un deber.¹⁶ Ahora bien, si de lo que se trata es de afirmar la autonomía de los demás, la disposición contraria a ella, es decir, la disposición enfermiza de entregarse a su dolor parece ser, sino más grave, por lo menos sí más notoria que cuando lo que está en juego es la propia autonomía o el deber de procurarse el propio bienestar. En su relación con el otro y con su dolor, quien se dispone para la afección compasiva realmente no ve en el objeto de su compasión un sujeto autónomo, antes bien, dice Kant, lo humilla.¹⁷

¹⁵ Cf. Kant, I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. En: *Werke*, Bd. 6. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, BA 12-13.

¹⁶ Cf. *ibíd.*

¹⁷ Cf. *ibíd.*, A116, 117.

Según mi lectura de la *Metafísica de las costumbres* y de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la humillación con la cual el afectado por la compasión degrada la condición de otro viene acompañada de la convicción acerca de la indignidad de ese otro.¹⁸ Si lo que afirmo es cierto, la reflexión del agente compasivo que precede a la afección procedería más o menos de la siguiente manera: “dado que no eres capaz de valerte por ti mismo, dado que no tienes las condiciones que tengo yo para poder asistirte en tu dolor, requieres de mí para salvarte de él”. Con su actitud compasiva, entonces, el benevolente declara ante aquel por quien se compadece su propia superioridad y, en el mejor de los casos pone a prueba su inclinación a la honra, cuando no su vanidad. Por más utilidad que la vanidad o la inclinación a la honra reporten en términos de la felicidad ajena, por más amables que ellas sean, la falta de contenido moral en la máxima que las sustenta las descalifica moralmente.¹⁹ El carácter ultrajante de la afección compasiva se devela, entonces, para Kant, en el hecho de que el sentimiento humanitario con el cual el agente compasivo se entrega al dolor de los otros queda reducido nada más que a una inclinación y, como bien se sabe, una inclinación no constituye un criterio confiable para determinar en qué medida quien la padece percibe humanidad en el objeto de su afección. Aquel que compadece a otros sólo pasivamente y no precisamente para ayudarlo, antepone, entonces, su amor patológico hacia sí mismo al reconocimiento de la humanidad en su supuesto beneficiario y, en términos de Kant, al respeto por su dignidad.

Lo anterior puede ampliarse con lo que llama Avishai Margalit, “una conducta humillante”. Desde la perspectiva de este autor, lo humillante de la afección compasiva²⁰ puede ser visto de dos maneras. Cada una de ellas delata el carácter asimétrico de la relación que promueve. En primer lugar, quien padece la afección compasiva, implícitamente trasmite a su beneficiario una exigencia de gratitud. Aquel a favor de quien se siente la compasión, entonces, adquiere con el compasivo una deuda. Y quien adquiere con otro una deuda ve limitada su libertad hasta tanto la deuda contraída no se haya saldado. Este aspecto de la

¹⁸ Volveré sobre esto más adelante. Cf. Kant, I. *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre. Óp. cit.*, A131.

¹⁹ Cf. Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Óp. cit.*, BA11.

²⁰ Cf. Margalit, A. *La sociedad decente*. Paidós, Barcelona, 1997, pp. 183-184. Aun cuando Margalit se ocupa de dejar clara la diferencia entre la lástima y la compasión, para mostrar que la compasión no necesariamente es humillante en el sentido en el que lo es la lástima, él advierte que Kant emplea indistintamente los términos “lástima” y “compasión”.

asimetría en la relación entre el compasivo y el humillado por la compasión que destaca Margalit es explícito en la *Metafísica de las costumbres*: “nos reconocemos como obligados a ser caritativos hacia a un pobre; pero, dado que este favor contiene una dependencia de su bienestar con respecto a mi generosidad, que, sin duda, humilla al otro, entonces debemos evitar la humillación al receptor”.²¹

En su novela Tomás Carrasquilla deja ver de qué manera el “sistema” diseñado por el sentimiento de compasión de Bárbara Caballero y por la actitud condescendiente que derivaba de éste mantuvo a los 37 siervos de la “amita de oro” siempre con ella, disciplinados y adictos.²² ¿Cómo querer otra cosa que lo que ella ofrecía? A “la madrecita de sus negros” no había ni en el cielo ni en la tierra con qué devolverle sus generosidades. La propia libertad parecía poco para pagar tanta bondad.²³

Las acciones derivadas de la patología que, según Kant oculta el amor propio tras un supuesto amor por los demás no tienen un verdadero valor moral, por más conformes al deber que ellas sean. Si la calidad moral de una acción no se determina con base en la fuerza del sentimiento que la motiva —v. gr., la cantidad de amor que dispone al agente para ella—, ella tampoco se determina por la coincidencia de esa acción con lo dispuesto legalmente. Más aún, la misma deposición legal puede no tener como fuente una motivación realmente moral. De allí la posibilidad de interpretar el término “humanidad” que acompaña la cédula de Carlos IV sobre los esclavos nada más que como algo que designa un propósito no vinculante; un propósito que parece remitir más directamente al propio sentimiento humanitario que a la humanidad de aquel por quien, se supone, ese sentimiento se profesa. Por otra parte, aun cuando el código de esclavos hubiese sido acogido rigurosamente entre los vasallos del rey, queda aún la sospecha sobre la bondad de las razones por las cuales esas leyes fueron adoptadas en el Nuevo Reino de Granada. Es decir, que ellas hubiesen sido adoptadas no les confiere valor moral; no se lo confiere mientras haya la sospecha acerca de que quien las adoptó no haya subordinado su decisión

²¹ Kant, I. *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre. Óp. cit.* A116-117. Traducción de la autora.

²² Cf. Carrasquilla, T. *Óp. cit.*, p. 135.

²³ Cf. *ibíd.*, p. 21.

de adoptarlas a la condición racional que impone la ley moral. Bien pudo, por ejemplo, la Marquesa de Yolombó, como cuenta Carrasquilla en su novela, ofrecerles a los negros de su mina siempre el trato humanitario. Bien pudo hacer esto, sin embargo para hacerse merecedora de un título nobiliario. Bien pudo permitir a sus negros descansar dos días a la semana, disponer para ellos de un alojamiento cómodo, de buenas prendas de vestir, de buenos medicamentos y, como mandaba el rey, bien pudo evitar castigarlos. Y sin embargo, difícilmente eran los negros de la mina de la Marquesa de Yolombó, a sus ojos, más que ¡Pobres negros! ¡Verdaderos monicongos!; adornos, que, en el mejor de los casos despertaban la envidia de los vecinos durante los desfiles por el pueblo en las fiestas de Semana Santa: al lado de su “alazán”, de las sillas de terciopelo enchapadas en plata, al lado de la música y de los voladores, a los negros “los sacaban en cueritos” para que, ellos, “criaturas inocentes” “relumbraran al sol como los charoles”.²⁴

La segunda de las maneras como, según Margalit, la humillación se deja ver en la afección compasiva es la siguiente: el conjunto de actitudes que expresan la relación entre la afección compasiva y la ayuda limitan en el benefactor la posibilidad de verse él mismo necesitado. Así, la afección compasiva presupone la asunción, por parte de quien la siente, de que él es, en un segundo sentido, superior a su beneficiado. Su lástima lo inmuniza contra el dolor. Cada una de sus acciones compasivas es la expresión enmascarada de su superioridad; cada una de ellas es traducible, según Margalit, a la siguiente expresión: “esto te ha pasado a ti, pero no puede sucederme a mí”.²⁵ Con esto volvemos a la inclinación a la honra soterrada, contra la cual Kant nos previene al referirse a la compasión. Cualquier forma de bondad, diría él, que en el hecho de manifestarse nos devuelva al agente está sospechosamente emparentada con el orgullo. Al parecer, Tomás Carrasquilla podía reconocer bien la posibilidad de que lo que llamó Kant *sympathia moralis* fuese confundida con el egoísmo o, en sus términos, con la egolatría. Hablando de Bárbara Caballero, dice él lo siguiente:

²⁴ *Ibid.*, p. 149. Sobre la medida de la riqueza y prestigio social que, en general, develaba la presencia de los negros en una hacienda o en una mina colombiana del siglo XVIII, cf. Jaramillo, J. *Óp. cit.*, pp. 13-18 y Colmenares, G. *Óp. cit.*, p. 56.

²⁵ Margalit, A. *Óp. cit.*, p. 183.

La egolatría, ese embrujo a que todos nos entregamos, a cualquier triquitraque que tengamos por triunfo, la va invadiendo con sus ardidés y sutileza. Pronto el dios Yo, esa divinidad para la cual no hay ateos ni tan siquiera blasfemos, levanta en las honduras de su corazón un templo olímpico de sublimidades y excelencias. Aquello es el humo perfecto de los sacrificios y el perfume de las adoraciones.²⁶

Tener en la inclinación a la honra un motivo para la compasión significa postergar el vínculo moral con los otros en nombre de lo que se piensa o de lo que se quiere que se piense acerca de sí mismo. De allí que la compasión tienda a expresarse en términos de superioridad: “esto te ha pasado a ti, pero no puede sucederme a mí”. Esta forma de ser de la bondad tiene para Kant el problema de que no pasa por la reflexión, de que su presencia limita la presencia del otro, de que es, si se quiere, inmediata. El sentimiento bondadoso que define la afección compasiva no es, en suma, el resultado del trabajo propio de la conciencia moral que anticipa la igualdad en la condición de dignidad de aquel a favor de quien ese sentimiento es transmitido. La afección compasiva es denigrante, no sólo porque es eso, una afección que no requiere de ningún esfuerzo sino que, en tanto tal, no promueve sistemática y reflexivamente relaciones de igualdad entre la persona que la siente y la persona a favor de quien se siente.

2. Sobre la creencia en la inferioridad del otro

El término “racismo” empezó a ser usado en el lenguaje común sólo hacia mediados del siglo XX para designar las teorías con las cuales se sustentaba la persecución nazi contra los judíos. Sin embargo, como ocurre con frecuencia en la historia, el fenómeno existía mucho antes de que el término fuese acuñado.²⁷ Desde el punto de vista del historiador George Fredrickson, las actitudes racistas se originan en una serie de convicciones acerca de que las diferencias significativas que separan a unos de otros son permanentes e infranqueables. La evidencia del carácter insuperable de las diferencias, dice el historiador, autoriza a una de las partes para ejercer su poder sobre la otra, de tal forma que si ese poder fuese empleado contra alguien que no sea tan distinto, la conducta, de parte de los

²⁶ Carrasquilla, T. *Óp. cit.*, p. 131.

²⁷ Cf. Fredrickson, G. *Racism. A Short Story*. Princeton University Press, New Jersey, 2002, p. 5.

“semejantes” sería calificada como cruel e injusta.²⁸ El maltrato contra quien pensamos que es irremediamente distinto a nosotros, entonces, es el resultado de un proceso de estigmatización. El conjunto de creencias que derivan en la estigmatización contra los negros durante la época de la esclavitud en las Américas suele estar contenido en expresiones como: “servilismo”, “incompetencia” y “estupidez”. El término que, según Laurence Thomas, mejor describe dicho conjunto de creencias es el de “simplón moral” (*moral simpleton*).²⁹ Antes de ocuparse de aclarar el sentido de este término Thomas advierte que la serie de comparaciones entre blancos y negros que legitima el uso de la palabra “simplón” ha de ser significativa en el sentido de que, además de trazar la distancia, también la trace de un modo que le resulte a quien lo hace medianamente interesante. Si bien es cierto que somos muy distintos a la mayoría de objetos que hay en el mundo en ese sentido radical que coincide con la definición que da Fredrikson de las creencias que fundan el racismo (la permanencia y la imposibilidad de superar las diferencias), las diferencias que separan a unos de otros han de dar lugar a comparaciones moralmente relevantes. Para ser interesantes y moralmente relevantes, las comparaciones requieren que aquel con quien nos comparamos sea capaz de imitar en algún grado la excelencia que define la superioridad que nos atribuimos.³⁰ Mientras una vaca, por ejemplo, no sea capaz de comunicarse a través de un lenguaje articulado, mientras camine en cuatro patas y mientras no sea capaz de crear herramientas, la comparación con ella, en términos de excelencia, resulta inocua y trivial. En esa medida, para que el “sentirse superior” sea interesante y significativo es preciso que en la comparación aquello que degradamos tenga más atributos cercanos a nosotros de los que tiene, por ejemplo, una vaca.

Recordemos la historia: la “clase de individuos del género humano” a la que se refiere el rey en su cédula remite a aquel conjunto de personas que, dado que son iguales a los blancos (el rey y sus vasallos) en un sentido muy importante, no pueden ser tratados con crueldad; debe procurarse por que estén bien vestidos, bien alimentados y por que se les eduque en los preceptos de la religión. Sin embargo, esos individuos del género humano

²⁸ Cf. *ibíd.*, p. 9.

²⁹ Cf. Thomas, L. M. *Vessels of Evil, American Slavery and the Holocaust*. The Pleu Press, Philadelphia, 1993, p. 119.

³⁰ Cf. *ibíd.*

son de cierta clase. La clase a la que pertenecen autoriza a emprender medidas que de ninguna manera se emprenderían con otros de la misma clase, por ejemplo, obligarlos a ocuparse solamente en oficios como “la agricultura y demás labores del campo” o, cuando fuese necesario, castigarlos con la “muerte o la mutilación de un miembro”.³¹ El espacio que se abre para el juicio sobre la excelencia de las personas a las que él se refiere se sitúa, entonces, entre la semejanza y la diferencia insuperable. Un ejemplo de esto es el conjunto de términos con los que Bárbara Caballero adornaba su compasión hacia los negros mineros de Yolombó: “la negrería negligente y sediciosa”, “divertida”, pero “infeliz”.³² Al lado de la debilidad moral que esta serie de expresiones evoca, sin embargo, el poder físico de los negros junto con sus habilidades para el arte popular nunca fue puesto en duda durante la época tardía de la esclavitud.³³ De allí que, según la cédula del rey, ellos tendrían que ser dispuestos para menesteres propios de su condición física: “la agricultura y demás labores del campo”. De allí también que sirvieran tan idóneamente para los propósitos decorativos de las fiestas de Semana Santa en Yolombó: “Cualesquiera que sean el arte y la calidad del rito, los corazones limpios de esos negritos infelices, le prestan hermosura, verdad y poesía”.³⁴

En el trozo de la historia colombiana a la que remite este artículo los beneficiarios de la compasión, a los ojos de quienes tenían que ver con ellos (desde la distancia o de cerca) eran poco más que cosas³⁵ y el trato compasivo que profesaban y que supuestamente constituía una lección de moralidad, no era tampoco más que una evidencia de esa condición. Alguien es degradado a una condición cercana a la de las cosas cuando, desde la perspectiva de quien lo degrada, ese alguien carece de los atributos que lo harían irremplazable o cuando, como en el caso de nuestra historia, el agente presume que, a falta de su compasión, los beneficiarios de ella no podrían valerse por sí mismos. El no poder valerse por sí mismo es la consecuencia de la falta del verdadero juicio moral que comporta

³¹ *Real Cédula... Óp. cit.*

³² Carrasquilla, T. *Óp. cit.*, pp. 19, 21 y 152.

³³ Cf. Thomas, L. *Óp. cit.*, p. 122.

³⁴ Carrasquilla, T. *Óp. cit.*, p. 152.

³⁵ Cf. Jaramillo, J. La esclavitud en la cultura occidental. En: Brion, D. *El problema de la esclavitud en la cultura occidental*. Ancora/Uniandes, Bogotá, 1996, p. IX.

tomar decisiones.³⁶ De allí que según el rey, los esclavos de las colonias tuviesen que ser dispuestos (como son dispuestas las cosas) para cierto tipo de trabajo y sólo para cierto tipo de trabajo; de allí también que en las minas de la Marquesa de Yolombó “la negrería negligente y sediciosa fuese distribuida según capacidades”.

Una de las razones, no históricas, con las que quisiera fortalecer las referencias históricas al hecho de que la humillación suele estar soportada en una serie de creencias deriva de la reflexión kantiana acerca del carácter inescrutable de nuestras intenciones. Como se sabe, desde el punto de vista de Kant, las motivaciones últimas para la acción son insondables, incluso para el propio agente. ¿Cómo, si esto es así, saber si nuestra disposición a ayudar a otros es o no sincera? ¿Cómo saber si ella está arraigada en una referencia a la ley moral o es nada más que el resultado de nuestra inclinación a la honra? Al parecer, para poder determinar siquiera vagamente la fuente de nuestras actitudes hacia otros no nos queda más que el contenido de nuestras creencias. Desde la perspectiva de Kant, el hecho de que la sinceridad o la insinceridad con la que actuamos a favor de los destinos ajenos permanezca oculta no le resta valor moral a la preocupación por los otros y, sin embargo, le resta valor a la compasión. Ningún sentimiento, por más amoroso que sea, sobre el que haya la sospecha de que no está mediado por la capacidad racional de hacer corresponder nuestra disposición a él con la ley moral tiene asegurado su verdadero valor. Esta ley moral coincide con el imperativo categórico, a través del cual se afirma una creencia en la dignidad de los otros. Según él los otros “miembros del género humano” no son como cosas, esto es, no son sustituibles. En términos de Kant, los otros (todos los otros) son de tal manera que “en su lugar no se puede poner otro fin, al servicio del cual estuviesen *meramente*, como medios”.³⁷ Hemos visto que los fines de la compasión bien pueden, no sólo ser ajenos a este principio, sino que suelen serlo. Cuando esto ocurre, aquellos a quienes compadecemos fácilmente se convierten, desde nuestra propia perspectiva, en cosas: las cosas que favorecen, por ejemplo, nuestra inclinación a la honra. En términos generales, entonces, los objetos de nuestra humillación son ante todo aquellos sobre quienes pensamos: 1) que no

³⁶ Cf. Headley, C. Philosophical Approaches to Racism: A Critique of the Individualistic Perspective. *Journal of Social Philosophy*. Vol. 31 (2), verano de 2000, p. 241.

³⁷ Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. *Op. cit.*, BA64-BA65.

cumplen con las condiciones de excelencia humana dignas de nosotros mismos, 2) que son como herramientas de las que podemos disponer como si fuesen cosas o, en el mejor de los casos, 3) que no pueden valerse por sí mismos y entonces requieren de nuestra ayuda.

Por otra parte, si no contásemos con la posibilidad de establecer vínculos entre la compasión y determinados contenidos cognitivos no podríamos saber cómo es posible que ciertas actitudes derivadas de dicho sentimiento tengan efectos negativos sobre aquellos a favor de quienes las profesamos. En las páginas anteriores he dado algunas de las razones con las que se aclaran los efectos negativos de la compasión. Una de ellas remite a la autonomía del beneficiado. Como vimos, con el supuesto bienestar que deriva de la compasión el compadecido adquiere una deuda a favor del compasivo. Como diría Kant, el favor de estar obligado a beneficiar a otro implica una dependencia del bienestar de ese otro con respecto a la generosidad del compasivo; con lo cual, pocas cosas además de la gratitud son las que le restan al compadecido por decidir autónomamente. Hablando de su amo dice, por ejemplo, un negro en *La Marquesa de Yolombó*: “Liberto soy y con mi amo tengo que morirme. ¿Iba yo a dejalo? Ni porque fuera él a tirarme de la Torre de Santa Bárbara. No tengo más que mi cuerpo gentil; si más tuviera, toito era para mi amo”.³⁸

Quienes adhieren a la teoría cognitivista sobre las emociones sostienen que del hecho de sentir emociones es constitutivo, por lo menos, algún aspecto del pensamiento. Esto quiere decir que aquello que constituye a las emociones no se identifica únicamente con actitudes volitivas, sino también con series de creencias evaluativas.³⁹ Nuestra habilidad para el desprecio, por ejemplo, no es puramente volitiva; de serlo ciertas afirmaciones propias de las actitudes de desprecio, como la siguiente, no tendrían un claro sentido: “dado que tú no eres lo suficientemente valioso, no mereces un mejor trato de mi parte que el que te estoy dando”.⁴⁰ La intención de hacer daño, expresada en afirmaciones como esta, no parece ser

³⁸ Carrasquilla, T. *Óp. cit.*, p. 48.

³⁹ Cf. Hampton, J. *Forgiveness, Resentment and Hatred*. En: Murphy, J. G. y Hampton, J. *Forgiveness and Mercy*. Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p. 54, nota al pie. Sobre esto véase también: Shelby, T. *Is Racism in the Heart?* *Journal of Social Philosophy*. Vol. 33, (3), otoño del 2002, pp. 411-420; Headley, C. *Óp. cit.*, pp. 235-242; y Thomas, L. *Óp. cit.*, pp. 119-122.

⁴⁰ Hampton, J. *Óp. cit.*, p. 44.

lo único en la habilidad para el desprecio. Más aún, dicha intención (el aspecto volitivo de la habilidad para hacer daño) bien podría ser sustraída del daño en el otro, de manera que lo que reste sea sólo él, el daño. Esto explicaría las situaciones provocadas por la compasión humillante en las que, sin querer, hacemos daño a los otros. La mayoría de estas situaciones pueden ser reducidas a la serie de creencias contenidas en afirmaciones como: “él es servil”, “simplón”, “malvado”; y, por lo tanto: “él hace parte de una clase de individuos del género humano que no merece un trato igual al que merecemos, nosotros, los de nuestra clase”.

La actitud compasiva con la que puede expresarse la creencia en la inferioridad del otro tiene en la autonomía del compadecido un segundo y claro límite moral. Tan pronto como a alguien se le imponen desde afuera límites extremos a la capacidad de decidir sobre su propia vida, tan pronto como para sobrevivir no le queda más que la gratitud hacia el compasivo, la autonomía de ese alguien es extremadamente episódica. Según T. L. Zutelvics la condición episódica de la autonomía se manifiesta en la reducción de todo el ámbito de las elecciones que en circunstancias no coercitivas tendría una persona a un ámbito donde ella dispone de su vida solamente por un corto plazo y en un espacio muy reducido. Cuando algo así ocurre, la víctima de la coerción se ve privada de todas las oportunidades necesarias para tomar las decisiones propias de un plan de vida consistente. La libertad de quien así vive es relativa sólo a aquellas áreas de la vida que, en tanto periféricas, no constituyen lo que este mismo autor llama una “autonomía determinante” (*resilient autonomy*).⁴¹ Para ser sujeto de una autonomía determinante es preciso que ningún aspecto importante de la propia vida esté sometido a determinaciones contingentes, como la creencia en los otros acerca del propio estatus de persona o al destino de quienes tienen dicha creencia.⁴² La falta, entonces, de una autonomía determinante puede tener efectos negativos, incluso para el estrecho ámbito de acción que comporta la autonomía disposicional que se concede a través de la compasión. Si, por ejemplo, gracias a esa compasión algunos de los negros de la Colombia del siglo XVIII podían acaso decidir sobre los objetos de sus afectos, sobre los santos a quienes les rezaban, si podían caminar

⁴¹ Cf. Zutelvics, T. L. Towards a Theory of Oppression. *Ratio*. Vol. 15 (1), marzo del 2002, pp. 86-95.

⁴² Cf. *ibíd.*, pp. 90-95.

sanos y bien abrigados, incluso si podían decidir sobre si permanecer o no a lado de sus amos o patronos, ello tenía un claro límite en la circunstancia accidental de quiénes fueran sus amos o patronos. Así, si durante un tiempo los esclavos de Bárbara Caballero pudieron verse beneficiados con los pocos trazos de libertad que les dejaba su compasión, tan pronto como ella cayó en desgracia quedaron “sus negritos” “tutunientos”, tendidos a la vera y pidiendo limosna.⁴³

En la literatura sobre el racismo se hace énfasis en el hecho de que el racismo es una realidad social y que, en tanto tal puede ser descrita como un fenómeno que depende, en primer lugar, de acuerdos intersubjetivos. Normalmente, dichos acuerdos proceden de tal manera que lo que se acuerda es una creencia sobre algo.⁴⁴ Quienes defienden esta posición no van tan lejos como para sostener que en las actitudes de rechazo hacia otros y con ellas, en el racismo, la creencia sustituye del todo al contenido volitivo de esas actitudes. Todo lo que se quiere decir es que no necesariamente y con frecuencia ni siquiera accidentalmente las actitudes de desprecio están precedidas por el deseo de hacer daño aun cuando éste se produzca. Con esta conclusión volvemos a la definición de Fredrikson sobre el racismo. Según ella, las actitudes racistas se originan en una serie de convicciones. El acuerdo que, desde la perspectiva de este autor, tiene como resultado estas convicciones, como vimos, resulta de una comparación entre la situación de inferioridad insuperable de “ciertas clases de individuos del género humano” y la clase a la que se pertenece. Si se tiene en cuenta la definición del historiador, junto con la posición que defiende la impronta cognitiva de las actitudes de humillación, entonces, la evidencia del carácter insuperable de las diferencias es lo que, en primera instancia, autoriza a la clase superior de individuos del género humano para ejercer su poder sobre aquella a la que considera inferior. En la medida en que pueda derivar en una forma de humillación, la compasión puede también constituirse en un ejercicio hipócrita del poder. Allí donde, como vimos, la autonomía del compadecido se reduce a ser solamente disposicional, la compasión concedida a la víctima deja en manos del compasivo el poder de decidir por el

⁴³ Cf. Carrasquilla, T. *Óp. cit.*, p. 312.

⁴⁴ Cf. *ibíd.*, p. 244. Para una discusión ampliada sobre esto: cf. García, J. L. A. Racism and Racial Discourse. *The Philosophical Forum*. Vol. 32 (2), verano del 2001, pp. 125-145. En este texto se defiende una posición contraria a la que defienden Hardley, Shelby y Hampton.

destino de su compadecido. Allí donde para ejercer su libertad no le queda al compadecido más que el estrecho ámbito de la gratitud que profesa por su protector, incluso las razones para esa gratitud quedan en manos del beneficiario. Como vimos, con cada acto compasivo el supuestamente desinteresado afirma su superioridad sobre el beneficiado en la forma de transmitirle que su situación dolorosa está lejos de ser vivida por él. Afirmer dicha superioridad equivale a afirmar el poder sobre él y, por lo tanto, a negarle el que él podría tener para ayudarse a sí mismo.

Bibliografía

1. BONNETT, D. *et ál.* (comps). *La Nueva Granada Colonial. Selección de textos históricos*. Uniandes/CESO, Bogotá, 2005.
2. CARRASQUILLA, T. *La marquesa de Yolombó*. Áncora, Bogotá, 1987.
3. CARTWRIGHT, D. Kant, Schopenhauer and Nietzsche on the Morality of Pitty. En: *Journal of the History of Ideas*, Pennsylvania, vol. 45 (1), enero de 1984, pp. 83-98.
4. COLMENARES, G. *Cali: terratenientes, mineros y comerciantes. Siglo XVIII*. Banco de la República/Colciencias/Tercer Mundo/Universidad del Valle, Bogotá, 1997.
5. COLMENARES, G. *Historia económica y social de Colombia. 1537-1719*. Tercer Mundo Editores/Banco de la República/Colciencias/Universidad del Valle, Bogotá, 1999.
6. FREDRIKSON, G. M. *Racism. A Short Story*. Princenton University Press, New Jersey, 2002.
7. GARCÍA, J. L. A. Racism and Racial Discourse. *The Philosophical Forum*. Vol. 32 (2), verano del 2001, pp. 125-145.
8. HAMPTON, J. Forgiveness, Resentment and Hatred. En: Murphy, J. G. y Hampton, J. *Forgiveness and Mercy*. Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 35-87.

9. HEADLEY, C. Philosophical Approaches to Racism: A Critic of the Individualistic Perspective. *Journal of Social Philosophy*. Vol. 31 (2), verano del 2000, pp. 223-257.
10. JARAMILLO, J. *Ensayos de historia social*. CESO/Uniandes/Banco de la República/ICAHN/Colciencias/Alfaomega, Bogotá, 2001.
11. JARAMILLO, J. La esclavitud en la cultura occidental. En: Brion D. *El problema de la esclavitud en la cultura occidental*. Áncora/Uniandes, Bogotá, 1996, pp. IX-XIII.
12. KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. En: *Werke*, Bd. 6. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983.
13. KANT, I. *Metaphysik der Sitten*. En: *Werke*, Bd. 7. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983.
14. MARGALIT, A. *La sociedad decente*. Paidós, Barcelona, 1997.
15. *Real Cédula de su Majestad sobre la educación, trato y ocupaciones de los esclavos* [en línea]. Disponible en: <http://afehc-historia-centroamerica.org>. Visitada el 11 de agosto del 2006.
16. SHELBY, T. Is Racism in the Hart? *Journal of Social Philosophy*. Vol. 33 (3), otoño del 2002, pp. 411-420.
17. SOULODRE-LA FRANCE, R. ¡Socialmente ni tan muertos! Las identidades esclavas en la Nueva Granada borbónica. En: Bonnett, D. et ál. (comp.). *La Nueva Granada Colonial. Selección de textos históricos*. Uniandes/CESU, Bogotá, 2005, pp. 125-146.
18. THOMAS, L. M. *Vessels of Evil. American Slavery and the Holocaust*. The Pleu Press, Philadelphia, 1993.
19. URIBE, M. T. y ÁLVAREZ, J. M. *Raíces del poder regional*. Universidad de Antioquia, Medellín, 1998.
20. ZUTLEVICS, T. L. Towards a Theory of Oppression. *Ratio*. Vol. 15 (1), marzo del 2002, pp. 80-102.

Signo y sujeto lógico en Hegel*

Sign and logical subject in Hegel

Por: José María Sánchez de León Serrano

Philosophische Fakultät
Ruprecht-Karls-Universität de Heidelberg
Heidelberg, Alemania
oxintes@hotmail.com

Fecha de recepción: 4 de junio de 2007

Fecha de aprobación: 22 de enero de 2008

Resumen: *El artículo examina la conexión esencial que existe entre la concepción hegeliana del signo y el funcionamiento del discurso especulativo en la Ciencia de la lógica. Partiendo de la tensión irresuelta en la filosofía kantiana entre la capacidad significativa del discurso y su autorreferencialidad, se somete a consideración el intento hegeliano de resolver dicha tensión en su tratamiento del lenguaje, contenido en la Enciclopedia de las ciencias filosóficas. De esta manera se pone al descubierto el modo sutil en que la concepción hegeliana del signo permite superar las restricciones que Kant impone al discurso filosófico sin contravenir la prescripción básica de la filosofía crítica, según la cual todo pensamiento debe asociarse con una intuición para poder constituir un conocimiento con pretensión de validez. A partir de este resultado y centrándose en la estructura misma del signo tal y como la conceptualiza Hegel, se intenta esclarecer el funcionamiento exacto del discurso lógico y de los momentos básicos que lo constituyen —entendimiento, dialéctica y especulación—, mediante el ejemplo concreto de las tres primeras determinaciones de la Lógica: Ser, Nada y Devenir.*

Palabras clave: *autorreferencialidad, fundamento, intuición, indiscernibilidad, presuposición.*

Abstract: *The paper examines the essential connection between the Hegelian concept of sign and the functioning of speculative discourse in the Science of Logic. Starting from the unresolved tension in Kantian philosophy between the significant capacity of discourse and its auto-referentiality, there will be a focus on the Hegelian intent to resolve this tension in his treatment of language, which is to be found in the Encyclopedia of Philosophical Sciences. We will thus uncover the subtle way in which the Hegelian conception of sign enables the overcoming of the restrictions that Kant imposes on philosophical discourse without defying the basic prescription of Critical Philosophy, according to which all thinking has to be associated with an intuition in order to constitute a knowledge which pretends to be valid. Based on that result and concentrating on the very structure of the sign as Hegel conceptualizes it, we will then try to shed some light on the exact functioning of logical discourse and its basic moments – understanding, dialectics and speculation – by means of the specific example of the first three determinations of Logic: Being, Nothing and Becoming.*

Key words: *Auto-referentiality, Ground, Intuition, Indiscernibility, Presupposition, Result, Sign, Universality.*

* El artículo hace parte de la investigación doctoral *Allgemeinheit und Einzelheit im logischen Diskurse Hegels*, financiada por Cusanuswerk, bischöfliche Studienförderung.

1. Pensamiento y concreción

Entre las numerosas consecuencias que la crítica kantiana ha conllevado para la posteridad intelectual, cabe destacar las relativas a las restricciones que el pensador de Königsberg impone al discurso filosófico. Estas restricciones tienen como fin asegurar al discurso concreción y significado en sus enunciados. El vasto edificio de la crítica demuestra que el simple uso de las categorías de acuerdo con las reglas lógicas no es suficiente para impedir el error y que se precisa de un horizonte de sentido adicional que ponga límites al uso de nuestras estructuras de pensamiento y suministre así a éstas un significado concreto. Este horizonte de concreción no es otro que el tiempo, entendido como forma pura de la intuición: solamente en referencia a él es posible formar proposiciones con legitimidad cognitiva, de tal manera que la ampliación de nuestro campo de conocimiento puede ser concebida como la progresiva determinación y fijación *regular* del tiempo a través de las estructuras del pensamiento.¹ A través de ello surge como resultado la experiencia configurada como objetividad. Mediante la doctrina del esquematismo Kant proporciona el *médium* que hace pensable el acoplamiento significativo entre el aparato categorial y la intuición, trasladando así a un plano innovador la problemática cuestión de las relaciones entre las entidades intelectuales y la intuición.

Ahora bien, que las estructuras del pensamiento sirvan en su diversidad a la configuración unificada de la experiencia implica que entre ellas han de poder formar una concordancia general, cuyo *fundamentum unionis* sólo puede ser el agente presente en todas y cada una de las operaciones estructurantes, esto es, lo que se conoce como sujeto.² El proceder significativo que tiene lugar en cada operación de la inteligencia se inscribe pues en un acto de referencia mayor, dirigido a la propia instancia que lleva a cabo esas operaciones. La misma forma lógica del juicio debe su consistencia a la unidad indivisa de apercepción que subyace a los conceptos en su diversidad.³ El juicio incluye tanto la referencia al *algo* que funciona como sujeto de la atribución como a ese *algo* más anterior y originario que ejecuta el acto mismo de enjuiciar.⁴ El término sujeto

¹ Cf. *KrV* B 256.

² Cf. *KrV* B 130-169.

³ Cf. *KrV* B 141.

⁴ Cf. Martínez, F. *Hölderlin y la lógica hegeliana*. Visor, Madrid, 1995, pp. 19-26.

no alude en realidad a otra cosa que al autorreferirse del pensamiento, autorreferirse que es también un autodeterminarse.

Esto comporta sin embargo resultados inesperados. Entre los cuales hay que señalar, en primer lugar: el sujeto, precisamente por ser el vehículo de toda operación intelectual, no puede identificarse con ninguna de ellas en particular, con lo cual se sustrae a toda fijación categorial, es decir, no puede ser sujeto de ninguna proposición cognitivamente válida con pretensión de apodicticidad.⁵ En segundo lugar: el tiempo es la forma en que se da todo aparecer, el cual, en tanto que mero aparecer y por consiguiente no siendo en sí, se define por no disponer en él mismo de su propio fundamento. De ahí se sigue que la remisión de las categorías al tiempo como a su ámbito de aplicación, si bien asegura a éstas su concreción e impide al discurso filosófico caer en los atolladeros de la metafísica dogmática, confina a la razón, único discurso que tiene que vérselas con su propia fundamentación, a la in-significancia, consagrando de este modo irremediabilmente la brecha *mundus intelligibilis-mundus sensibilis*.⁶

En el contexto de esta problemática legada por Kant queremos situar nuestras investigaciones en torno a la cuestión del signo en el pensamiento de Hegel. No es nuestro propósito exponer en detalle la teoría hegeliana del signo en el marco de su psicología, sino servirnos de ella para examinar el discurso especulativo de la ciencia de la lógica desde el nudo de problematicidad que, como acabamos de ver, la filosofía crítica plantea entre la capacidad significativa del discurso y su autorreferencialidad.⁷ La *Ciencia de la lógica* se presenta en Hegel como la ciencia sistemática de las determinaciones del pensamiento: el pensamiento se hace en ella objeto de su propia consideración. La estricta sistematicidad que Hegel reclama para ella reside ante todo en el enlace necesario que cohesiona los momentos sucesivos en que se despliega el discurso. Dicho enlace no coincide con los tradicionalmente exigidos a un discurso legítimamente construido: se basa más bien, como enseguida veremos, en una comprensión muy precisa de las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento.

⁵ Cf. *ibíd.* p. 21.

⁶ Cf. Albizu, E. Comienzo como comienzo especulativo. En: *Escritos de Filosofía*. Buenos Aires, vol. 25-26, 1994, pp. 10-11.

⁷ El recién mencionado artículo de E. Albizu, al cual debemos muchísimo, es, a nuestro entender, pionero en su enfoque de las relaciones entre el signo y el discurso lógico.

2. El signo y la problemática intuición-pensamiento

Tradicionalmente se parte del desenlace de la *Fenomenología del espíritu* para esclarecer el tránsito a la *Ciencia de la lógica*. Tal modo de proceder presenta sin embargo la desventaja de limitarse a explicar la índole del discurso lógico basándose únicamente en la unidad alcanzada entre sujeto y objeto.⁸ Que el despliegue de las determinaciones del pensamiento se dé en la *Lógica* en un elemento liberado ya de las escisiones de la conciencia no nos suministra más que una información negativa y específica más bien poco o nada la condición de lo que está realmente en juego. Más instructivo a este respecto es remitirse a los párrafos de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* consagrados a las complejas relaciones entre la representación, ámbito al que pertenece el lenguaje, y el pensamiento.⁹ Ello nos permite en un cierto sentido comprender mejor, desde una perspectiva más centrada en la articulación discursiva, la naturaleza del proceder lógico-especulativo. Sin embargo, esto puede atraer fácilmente hacia sí la crítica de circularidad, por cuanto en la arquitectónica de la *Enciclopedia* la lógica precede a la filosofía del espíritu subjetivo. Parece pues que no puede invocarse a esta última con tal de procurar un acceso a aquélla. A lo cual puede responderse: los párrafos en cuestión convierten en tema de consideración lo que virtualmente ya está en funcionamiento a lo largo de todo el despliegue, cosa que por lo demás podría afirmarse de casi todas las fases del discurso hegeliano. Así, la determinación “fundamento” está presente en la lógica mucho antes de ser sometida a consideración en su apartado correspondiente de la *Doctrina de la esencia*. Dichos párrafos presentan para nuestro propósito un interés triple. Para empezar, nos muestran la sutil recepción que Hegel hace del precepto kantiano según el cual todo conocimiento debe ser un compuesto de intuición y pensamiento. Contrariamente a lo que cabría pensar de entrada y como esperamos mostrar a continuación, Hegel se mantiene fiel a ese precepto.¹⁰ En segundo lugar, nos suministran importantes claves para la comprensión de la cuestión del avance del discurso en la *Ciencia de la lógica*, lo que se entiende como *el movimiento del concepto*, aspecto tenido generalmente por

⁸ Cf. Fulda, H. F. Das endliche Subjekt der eigentlichen Metaphysik. En: Stolzenberg, J. (ed.). *Subjekt und Metaphysik. Konrad Cramer zu Ehren aus Anlaß seines 65. Geburtstags*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001, pp. 77-78.

⁹ Cf. Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse (Enz.)*. En: *Gesammelte Werke (GW)*. Bd. 20. Felix Meiner, Hamburg, 1959, §§ 448-468.

¹⁰ Que nosotros sepamos, Fulda es quien lo ha detectado y clarificado con más exactitud. Cf. *Óp. cit.*, pp. 75-76.

enigmático e inaceptable por los no simpatizantes del hegelianismo. Por último y en continuidad con lo anterior, estos párrafos nos han de facilitar el acceso a la problemática planteada a propósito de la concreción del discurso en relación con su autorreferencialidad en la *Ciencia de la lógica*.

Hemos dicho que la remisión de las categorías a la intuición como a su horizonte de significatividad consagraba en el pensamiento kantiano la brecha *mundus intelligibilis-mundus sensibilis*. Si la *Ciencia de la lógica* es, por un lado, despliegue de las determinaciones del pensamiento en el elemento del puro pensar, y por otro, tal como Hegel asegura, un discurso concreto en el más alto sentido de la palabra, entonces hay que poder concebir un tipo de concreción propia del pensar puro que sitúe a éste más allá de la oposición mencionada, es decir, una concreción para la cual la intuición no constituya un límite de significatividad. Mas para ello sería necesario que el pensamiento pudiera proporcionarse a sí mismo intuición, sin que ésta le viniera de fuera, posibilidad que Kant expresamente niega a nuestro intelecto.¹¹ La solución a este problema la encontramos en la noción de *signo*, tal como Hegel la elabora en los párrafos indicados de la enciclopedia. El signo es el acoplamiento entre una intuición —lo que hoy llamaríamos un *significante*— y un pensamiento o representación subjetiva —esto es, un *significado*—.¹² En principio no hay en esta concepción ninguna novedad remarcable. Lo importante es determinar su relevancia en la tarea que el pensamiento se propone llevar a cabo con sus propias determinaciones dentro de la *Ciencia de la lógica*. ¿Qué función desempeña en el contexto de la *Enciclopedia* la intuición concebida como significante? El significante es la marca exterior intuitiva que permite a un pensamiento abandonar su encierro subjetivo: la intuición como significante extrae el pensamiento del fondo nebuloso e indiferenciado de la subjetividad —lo que Hegel denomina el pozo oscuro de la inteligencia— y le proporciona una existencia objetiva, *intuible*. El signo, además, si bien intuible, es un producto creado espontáneamente por la inteligencia; satisface por tanto la condición

¹¹ Es la idea del *intellectus archetypus*, tratada en *KrV* B 723.

¹² *Enz.* § 458. La teorización hegeliana autoriza a hacer esta identificación con el vocabulario de Saussure: ambos entienden el signo como una unidad dual, compuesta de dos elementos heterogéneos, una intuición (Hegel) o imagen acústica (Saussure), y una representación de la inteligencia (Hegel) o concepto (Saussure). Cf. Saussure, F. *Cours de linguistique générale*. Payot, Paris, 1916, primer capítulo de la primera parte.

que acabamos de señalar y que Kant juzgaba imposible, a saber, la de una intuición engendrada por el intelecto mismo.¹³

En virtud de su estructura, el signo invierte la contraposición pensamiento-intuición: colocado el pensamiento o representación subjetiva en el lado del significado, supera su mera función de marco formal y pasa a ser contenido; la intuición, a su vez, destinada a la función de marca exterior o significante es desposeída del valor de contenido concreto que tenía en el pensamiento trascendental. No obstante, la representación subjetiva convertida en significado está también investida de las mismas funciones que Kant le había concedido, esto es, fijar y estructurar el conjunto de las impresiones entregadas por la intuición. La teoría hegeliana del signo está, por decirlo así, construida *sobre* la noción kantiana de *cognitio* como composición de dos elementos heterogéneos. Lo que ella posibilita, sin violar la interdicción kantiana, es elevar la forma misma a contenido. Desde este punto de vista, las restricciones kantianas mantienen toda su validez: la inteligencia no puede extenderse más allá del material que ella estructura.¹⁴ Pero se trata de restricciones que valen únicamente en una cierta fase del desarrollo del pensamiento, aquella en la que éste, no habiendo aún engendrado o producido su propia realidad intuitiva en forma de signo, no puede tomar como contenido más que lo que la intuición le suministra. Dichas restricciones constituyen, por así decirlo, su *pasado* antes de transitar, con el surgimiento del lenguaje, a la objetividad que le es propia. Mediante la creación del signo este estado de cosas es redefinido a un nivel superior, dicho en términos hegelianos, *interiorizado en el recuerdo*. El material concreto de la sensibilidad, del cual —desde una perspectiva trascendental— las estructuras del entendimiento constituirían la forma, deja de hacer barrera al pensamiento, pues lo que ahora pasa a ser tomado como contenido es precisamente la forma misma, encerrada antes en la interioridad del sujeto. Así, el conjunto de los signos desarrollado en sistema, el lenguaje, supone el traspaso perfecto de las estructuras subjetivas a la exterioridad y el surgimiento de una objetividad con consistencia propia, independiente de la conciencia finita. En virtud del signo, el pensamiento se convierte en su propia

¹³ Cf. Fulda, H. F. *Óp. cit.*, pp. 76-77.

¹⁴ Para convencerse de ello basta leer atentamente toda la exposición del espíritu teórico (*Enz.* §§ 446-468) desde su estado inicial hundido en la intuición.

exterioridad;¹⁵ de este modo queda sentada la posibilidad de que el pensamiento se convierta en objeto de su propia consideración.

En esta nueva coyuntura la importancia de la intuición, extrañada de su significación habitual y trasladada a la función de significante de representaciones subjetivas, no debe ser subestimada. Sería equivocado considerar que su única función consiste en servir de soporte o marca externa a un significado cuyos contornos se hallarían ya perfectamente delimitados en el espacio interno de la inteligencia antes de ser asociado a un significante. En este punto se puede observar con qué sutileza incorpora la teoría del signo la concepción kantiana de la intuición como instancia de concreción. Hegel está muy lejos de sostener una visión del lenguaje entendido como mera nomenclatura:¹⁶ el significante tiene en su pensamiento un papel activo en la constitución misma del significado. Pues siendo los significantes unidades discretas, su producción introduce la discreción y la delimitación recíproca de los significados en el elemento del pensamiento, el cual de lo contrario permanecería siendo un fondo opaco indiferenciado.¹⁷ La existencia objetiva de significantes/nombres múltiples es *índice*¹⁸ de que el pensamiento, abandonando su estado informe, ha pasado a una existencia igualmente diferenciada. De esta manera, si en Kant la intuición era la instancia de concreción por cuanto limitaba el ámbito de aplicación de las categorías del entendimiento, en Hegel la intuición lo es en la medida en que introduce diferenciaciones en la nebulosa indeterminada del pensamiento.

¹⁵ Cf. *Enz.* § 462.

¹⁶ Cf. Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes (Phän.)*. En: *GW*. Bd. 9. Felix Meiner, Hamburg, 1980, pp. 38-39.

¹⁷ *Enz.* § 462, adición: “Mas es también ridículo considerar el estar vinculado (*das Gebundensein*) del pensamiento a la palabra como una carencia del primero y como una desgracia; pues aunque usualmente se opina que lo inefable es justamente lo más excelente, no tiene esta opinión alimentada por la vanidad ningún fundamento, ya que lo inefable es en verdad solamente algo turbio, en estado de fermentación (*Gärendes*), que únicamente cuando es capaz de llegar a hablar (*wenn es zu Worte zu kommen vermag*) gana claridad. La palabra da por consiguiente a los pensamientos su existencia más digna y más verdadera”. (Traducción nuestra).

¹⁸ Empleamos aquí esta palabra en el sentido que le da Peirce (*Collected Papers*. 8 vols. Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss [vols. 1-6] and by A. W. Burks [vols. 7-8]. Belknap, Cambridge, Mass., 1931-1958, pp. 2.283-2.291), a saber, un signo cuyo valor representativo consiste en mantener una conexión real con aquello que representa. La presencia múltiple de nombres puede ser tomada en su conjunto como un fenómeno singular conectado *de modo real*, y no meramente simbólico, con la pluralidad de pensamientos, en la medida en que su multiplicidad *indica* (es decir, dirige la atención hacia o apunta a), que está en el lugar de una multiplicidad de otro orden. En cambio, el carácter simbólico del representámen surge cuando la conexión se convierte en una *regla* que determina el modo de su interpretación; eso está ausente en el índice, y por eso mismo dice Peirce de él (2.291) que no afirma o declara nada, pues su conexión con el objeto es *orgánica* (2.299) y no *legal*.

Ahora bien, ¿hemos logrado con ello superar realmente la oposición *mundus intelligibilis-mundus sensibilis*? ¿Acaso no remite la diferencia significante-significado a la misma oposición? La respuesta es afirmativa. No obstante, la articulación de dicha oposición a nivel del signo convierte la tarea del pensamiento en la *Ciencia de la lógica* en algo muy distinto de lo que la filosofía había entendido hasta ahora. Pero antes de comprobarlo, debemos remitirnos a la noción de universalidad que el signo pone en juego, en la que pueden distinguirse tres sentidos o niveles.

3. Las tres universalidades y su función lógica

El signo nos permite, en primer lugar, distinguir una universalidad en sentido trascendental, esto es, el marco formal que agrupa en sí un conjunto de singularidades diversas; en el contexto que nos ocupa, esta universalidad es identificable con el significado, que constituye la mitad conceptual del acoplamiento nombre-representación subjetiva. En segundo lugar hay que distinguir la universalidad entendida como el lazo mismo que une un significante y un significado. La arbitrariedad y transitoriedad que este enlace presenta de entrada desaparece con la formación del sistema de signos, en el que el acoplamiento entre los nombres múltiples y sus pensamientos correspondientes se fija y se estabiliza, convirtiéndose así en *regla*¹⁹ (de ahí que la consideremos universalidad). Todo significante está unido a un significado determinado y no a otro, y la consolidación *regular* de esta unión depende de la del resto de signos. En tercer lugar podemos distinguir la universalidad entendida como el enlace que mantiene unidos y cohesionados a todos los signos en un sistema; lo cual sería en este contexto el equivalente de la unidad sintética de aperccepción kantiana, el sujeto.²⁰

El pensamiento en su nivel más elemental es el que corresponde al primer tipo de universalidad; es el pensamiento formal, o entendimiento, que reconoce en el significado de los nombres sus propios pensamientos,²¹ tomando las diferencias (entre signos) tal como el lenguaje se las presenta de modo inmediato. Por esa misma razón se

¹⁹ Véanse a este respecto en *Enz.* los §§ 460-464, consagrados a la memoria y a su papel en la estabilización del enlace nombre-pensamiento. La memoria convierte la conexión *singular* de intuición y significado en conexión *universal* (§ 461).

²⁰ *Enz.* § 463: “Yo, que es este ser abstracto, es como subjetividad a la vez el poder de los diversos nombres, el enlace (*Band*) vacío que fija series de los mismos y los mantiene en un orden sólido”. (Traducción nuestra).

²¹ *Cf. Enz.* § 465.

dice también del entendimiento que procede basándose en *presuposiciones*, es decir, partiendo de ciertos significados primeros que él supone claramente delimitados. Hemos visto cómo el carácter limitador que posee la intuición en la filosofía trascendental se traduce en Hegel en la acción diferenciadora que los nombres introducen en el elemento indeterminado y nebuloso del pensamiento. La especificación de significado depende pues de la posibilidad de trazar límites que determinen. Esos límites son en Hegel de naturaleza intradiscursiva: la concreción de los pensamientos sólo puede surgir de la delimitación que los signos se imponen recíprocamente los unos a los otros. Ahora bien, en el lenguaje corriente —que es el lenguaje de la representación, aquél del que parte el entendimiento—, en el que los signos son *empleados* más bien que *pensados*, esa delimitación se da de antemano incuestionablemente por válida, lo cual significa: se da por supuesto que el significante es capaz *por sí mismo*, es decir, prescindiendo de la mediación de todos los demás, de *singularizar* completamente el pensamiento que le corresponde. De ahí proviene el epíteto de “formal”, equivalente aquí al de “subjetivo”, y que alude a la condición de los contenidos que, por oposición al orden de lo objetivo, se sustraen a su tematización explícita en el discurso. El proceder presuponiendo del entendimiento, al aislar ciertos signos y convertirlos en base de su discurso, deja indeterminado su significado, que resta alojado en el fondo oscuro de lo no-dicho, lo inexpresado.

La oposición *mundus intelligibilis-mundus sensibilis* se expresa pues en el plano del entendimiento en el contraste entre aquello que se articula de modo expreso por el significante y aquello que permanece *in-significado*, entre lo que se dice realmente y lo que se quiere decir. Las distinciones abstractas, inconnexas entre sí, que Hegel constantemente reprocha tanto al entendimiento como al discurso de la representación religiosa, son manifestación de este contraste. Se trata de las agrupaciones de signos propias de las clasificaciones científicas y de los dogmas religiosos, sin más enlace entre ellos que el del mero *también*, esto es, un enlace extrínseco al significado de los términos puestos en relación. La universalidad que estas determinaciones presentan es abstracta, entendiendo “abstracto” en dos sentidos correlativos: en primer lugar, en el sentido de que en estas agrupaciones no se suministra el principio de diferenciación que da lugar a esas determinaciones y no a otras. En segundo lugar, “abstracto” alude a la condición de cada determinación tomada en sí misma, por cuanto la especificación de su significado es independiente de los demás términos de la agrupación. Su significación

está, por consiguiente, delimitada antes de ser puesta en relación, es decir, *presupuesta*. El lugar de esa delimitación presupuesta, como hemos visto, no puede ser otro que el fondo nebuloso-subjetivo en el que los significados están depositados de modo indiferenciado antes de ser traspasados al discurso. Mas no se puede conceder validez objetiva a lo que no está explícitamente tematizado, con lo cual dicha delimitación *predada* no es tal, es una ficción del pensamiento retroactivamente proyectada. Mientras su significación no llega a ser articulada, no se puede decir ni siquiera que *algo es*, pues la condición de *algo* la recibe justamente por medio de su articulación conceptual.²² La fijación de lo que *es* no yace en un pasado anterior al discurso, sino que es contemporánea de su articulación por éste y en éste. Hemos señalado antes que la presencia múltiple de nombres era *índice* de diferencias internas en el pensamiento. Pero es *sólo* eso, un índice, esto es, una presencia que apunta a otra cosa, sin ser aún su expresión acabada y perfecta. De ahí que Hegel llame a las determinaciones de la representación “metáforas de los pensamientos y de los conceptos”,²³ pues son la expresión anticipada de lo que el pensamiento tiene él mismo que engendrar. Al decir “anticipada” se indica una compleja reversión temporal, a la que tendremos que volver más adelante: las expresiones metafóricas del pensamiento preceden históricamente a éste, son su fundamento temporal, pero están *ya* referidas a él con anterioridad a su surgimiento, i.e. él las fundamenta retroactivamente.

El lenguaje de la representación, lenguaje que comparten la religión y el entendimiento, suministra al pensamiento la materia prima con la que ha de trabajar. Es importante señalar que se trata del *único* material sobre el que el pensamiento se ejerce: su único objeto lo constituyen las significaciones depositadas por el lenguaje y la tradición. Esto despeja ya la acusación que hace a Hegel recaer en la metafísica dogmática. Hegel no extiende el pensamiento más allá de las fronteras de lo que nos suministra el lenguaje, el cual, como hemos visto, era la reelaboración del principio kantiano de la *cognitio* como composición de intuición y pensamiento. En este sentido, no vulnera las restricciones kantianas. Sin embargo, no por ello deja de ser la Verdad aquello que el pensamiento aspira a conocer. Kant ya había rechazado formar enunciados acerca de una realidad

²² Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816) (WL III)*. En: *GW*. Bd. 12. Felix Meiner Hamburg, 1981, pp. 243-244: “El objeto (*Gegenstand*), tal como él es sin el pensamiento y el concepto, es una representación o incluso un nombre; las determinaciones del pensamiento y del concepto son aquello en lo que él es lo que es”. (Traducción nuestra).

²³ *Cf. Enz.* § 3.

independiente de las condiciones de su estructuración. Hegel, dando un paso más allá en este sentido, rechaza admitir la *verdad* de algo fuera del *locus* de su articulación en el discurso lógico. Si además la verdad es, tal como estamos viendo, el trabajo de fijación y determinación que el pensamiento lleva a cabo con sus propias producciones metafóricas, podemos aclarar así el sentido de la famosa frase en el prólogo de la *Fenomenología*,²⁴ liberándola de todo posible resabio ontoteológico: “Desde mi punto de vista, (...) todo depende de captar y *expresar* lo verdadero no como *substancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*”. La substancia está formada por el conjunto de producciones del espíritu, depositadas de modo condensado y metafórico en el lenguaje. El nombre de substancia se justifica por la condición de substrato que presentan estas producciones: constituyen, retomando la problemática planteada al principio a propósito de Kant, el *algo* que funciona como sujeto de atribución, el *hypokeimenon* o *subjectum* del juicio. El sujeto es a su vez ese *algo* más originario, sustraído a toda categorización, responsable del acto mismo de atribución y al que en última instancia está referido todo juicio.²⁵ Lo verdadero es pues sujeto porque el pensamiento, único elemento dentro del cual cabe hablar de verdad, se ejerce sobre sus propias producciones, i.e. sobre su substancia, y de este modo se autorrefiere. Si el pensamiento no habla pues de otra cosa que de sí mismo, y en este articularse discursivamente consiste la verdad, entonces la verdad coincide plenamente con el acto que la *expresa* o la *dice*.

Pero hemos de examinar más de cerca cómo se opera esta articulación. El primer sentido que hemos distinguido de universalidad nos ha permitido entender la especificidad del lenguaje en el nivel de la representación, ámbito en el que se desarrolla la religión y base para el trabajo del entendimiento. Al respecto hemos señalado su proceder propio, basado en la presuposición de significados bien delimitados y que se manifiesta en agrupaciones sígnicas enlazadas por el *también*, que es el enlace que expresa justamente la falta de enlace. Ahora bien, ¿cómo genera el pensamiento el enlace que ha de poner esos signos en continuidad? Si la delimitación del concepto es aquello que el pensamiento *como* entendimiento presupone, si además este presuponer es un proyectar ilegítimo hacia el pasado del discurso, hacia su fondo inexpressado, de aquello que él mismo ha de establecer, entonces el pensamiento ha de

²⁴ *Phän.* p. 18. La traducción del pasaje y las cursivas son nuestras.

²⁵ Cf. Martínez, F. *Óp. cit.*, pp. 20-24.

cuestionar toda presuposición, someterla a crítica: *ha de practicar, en definitiva, el escepticismo*.²⁶ Para mostrar la inconsistencia de la presuposición, lo que este escepticismo ha de cuestionar es el enlace que constituye lo que hemos denominado el segundo tipo de universalidad, el que existe entre un significante/nombre y un significado/concepto determinado. Aquello que hay que poner en duda con tal de suprimir la brecha entre lo dicho y el querer decir, entre el orden de las determinaciones objetivas y el fondo de los significados impronunciados, es justamente la conexión del nombre con la cosa. La actividad del pensamiento en esta modalidad escéptica ha de mostrar, mediante el examen de cada una de las determinaciones tomadas en sí mismas, que el significante (o conjunto de significantes) en el que están expresadas no es capaz por sí mismo de especificar su contenido conceptual. Por consiguiente, ha de hacerse manifiesto que el significado de una determinación conceptual dada *se indistingue* de aquél que expresa otro significante distinto, mas no un distinto cualquiera, sino aquél frente al cual dicha determinación se afirma como tal, esto es, *su otro*. La indistinción de significados es lo que en la *Ciencia de la lógica* motiva el tránsito de un concepto a otro, pues para que haya tránsito ha de haber un momento de indiscernibilidad. Importa subrayar que semejante indistinción sólo puede saltar a la vista si se examinan las determinaciones por sí mismas, suspendidas del empleo que el entendimiento presuponiendo hace de ellas, de lo contrario no habría modo de hacer manifiesta la insuficiencia de un significante en delimitar el concepto que le corresponde.

Para ilustrar lo que acabamos de decir, nos remitimos al comienzo de la *Ciencia de la lógica*, que es en este respecto ejemplar. La primera determinación de la lógica es, como se sabe, “ser”. “Ser” es un signo cargado con un sinnúmero de resonancias y significaciones asociadas; tras todo lo dicho nosotros diríamos: de *presuposiciones*, pues antes que nada “ser” pertenece a la representación, y por consiguiente forma parte ya como signo del acervo de las producciones del espíritu. En el intento de especificar su contenido conceptual nos topamos sin embargo con que, a pesar de todas las resonancias asociadas, no hay modo de distinguir la determinación “ser” de su determinación opuesta, aquélla frente a la cual ella se distingue, a saber, “nada”. Todas las distinciones que intentemos aducir entre ambas serán en vano, pues caen todas en el ámbito del *Meinen*, del querer decir, y no son por tanto objetivamente articulables.²⁷ Es

²⁶ Cf. *Enz.* §§ 78 y 81.

²⁷ Cf. *Enz.* §§ 87-88.

necesario pues concluir que el significado de “ser” no es otro que “nada”. A su vez, “nada” tampoco puede reclamar un contenido que lo diferencie de “ser”. La única diferencia que existe entre ambos es que como significantes presentan una conformación intuitiva distinta. Vemos pues cómo el cuestionamiento escéptico de las presuposiciones, tomadas como criterios no válidos de distinción que caen en el ámbito de lo subjetivo impronunciado, permite desconectar la asociación tradicional que une el significante a un significado con exclusión de otro y crear la continuidad entre dos determinaciones haciendo visible su indistinción conceptual. Este proceder escéptico es lo que se conoce con el nombre de *dialéctica*,²⁸ aunque más que un proceder podríamos caracterizarlo como la condición ínsita que manifiesta toda determinación conceptual cuando se la somete a un cierto tipo de consideración, a saber, aquella que la examina tal como es *en sí*. “En sí” debe entenderse aquí en el mismo sentido en que lo emplea Kant refiriéndose a la cosa en sí, esto es, la cosa aislada de todo contexto; esta es la cosa propia del pensamiento presuponiendo, sometido ahora a consideración crítica. Importa no perder de vista que la manifestación de lo dialéctico que pone a toda determinación en continuidad con su opuesta no anula simplemente la diferencia entre ambas. Hegel no dice que “ser” y “nada” sean lo mismo; dice que la diferencia entre ambos no puede ser dicha, y que por tanto es una diferencia vacía a efectos de conceptualización.

Una diferencia vacía es una diferencia meramente de nombre. La misma cosa con dos nombres distintos: esa es precisamente la definición que Leibniz da de los indiscernibles.²⁹ El principio de la identidad de los indiscernibles está en Leibniz en estrecha correlación con el principio de razón: en caso de existir dos cosas absolutamente idénticas, una de ellas existiría sin razón. Del mismo modo, en el contexto que ahora nos ocupa, al no ser la diferencia entre “ser” y “nada” articulable, nos encontramos con que la diferencia de nombre es redundante. Ahora bien, esto parece estar en contradicción con lo que dijimos más arriba acerca de los nombres/significantes, a saber, que ellos eran la presencia intuitiva y diferenciada de los pensamientos y que en virtud de ellos alcanzaba el pensamiento objetividad. ¿Cómo se justifica pues la presencia de dos nombres, si los pensamientos de los que ellos son la marca intuitiva son en realidad uno? ¿No hay ahí un exceso del lenguaje respecto al

²⁸ Cf. *Enz.* § 81.

²⁹ Cf. Leibniz, G. W./Clarke, S. *Correspondence*. Ed. de Roger Ariew. Hackett, Indianapolis, 2000, p. 22. Sobre la relación entre el principio de razón y el de identidad de los indiscernibles, véase Horn, J. C. *Monade und Begriff. Der Weg von Leibniz zu Hegel*. Felix Verlag, Hamburg, 1982.

pensamiento, exceso que vulnera el principio de razón? ¿Cómo se puede defender en ese caso que la verdad coincide con el mismo acto que la *expresa*, si la expresión es redundante con respecto a la verdad? Esta es la insuficiencia que Hegel detecta en un tratamiento de los conceptos que tan sólo se limita a señalar su dimensión dialéctica, es decir, a desconectar el nombre y la cosa y *fluidificar* así los pensamientos. La fluidificación del concepto a costa de los nombres, al colocar el orden discreto de los signos al margen de la indiferenciación de los pensamientos, consagra nuevamente la desunión entre el discurso y el fondo oscuro-nebuloso de lo impronunciado. Al principio de la “Doctrina de la esencia”, segundo libro de la *Ciencia de la lógica*, señala Hegel a propósito de la actitud escéptica que ella no permite adscribirle al conjunto inmenso de cosas que forman el universo el predicado “es”; no obstante, ella admite, aunque sólo sea como vana apariencia, el reino entero del universo en toda su extensión.³⁰ El escepticismo está por consiguiente forzado a concederle un cierto modo de presencia a la no-presencia. De la misma manera, trasladando el mismo razonamiento al caso que nos ocupa, hacer manifiesta la indiscernibilidad que subyace a dos nombres no nos exime de dar razón del desacuerdo entre su presencia múltiple y diferenciada y la continuidad indiferenciada del concepto que refieren. No se trata de indagar, como haría un pensamiento tradicional, las causas previas, externas al asunto, que han podido ocasionar semejante confusión, pues eso equivaldría a negar el tránsito que las determinaciones *en sí mismas* nos presentan, es decir, retroceder justamente ante la verdad que se manifiesta en ellas. La clave está en la noción hegeliana de “resultado”. Negar que el significante “ser” remita a otra cosa distinta de “nada”, y viceversa, no conlleva como resultado la reducción de los dos signos a cero, pues eso sería negar la presencia de los nombres —de la misma manera que el escéptico no puede negar la presencia del mundo, aunque la reduzca a la no-presencia—, sino *la remisión o reenvío mutuo de los significantes “ser” y “nada”*, es decir, su referencialidad mutua. Ahora bien, el signo que expresa la referencialidad mutua de “ser” y “nada” no es otro que “devenir”. “Devenir” es el nombre que significa el comportamiento de reenvío mutuo que muestran las determinaciones “ser” y “nada”; es pues *expresión de un resultado, o significante de una determinada coyuntura conceptual*. La importancia de la noción de resultado reside en indicar que las situaciones de indistinción conceptual no son equivalentes a cero, sino que *resultan o consisten* en algo, es decir, presentan una

³⁰ Cf. Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik. Zweites Buch. Die Lehre vom Wesen (WL II)*. En: *GW*. Bd. 11. Felix Meiner, Hamburg, 1978, pp. 246-247.

determinada estructura o disposición, en virtud de la cual son susceptibles de ser reunidas bajo un nuevo concepto. La estructura del resultado es expresable en un nuevo signo, distinto de los dos anteriores, que tiene por significado o por contenido conceptual la indiscernibilidad de las dos determinaciones precedentes; así, la condición dialéctico-negativa, de destrucción de presuposiciones, que implica el traspaso de una determinación a otra se positiviza mediante la expresión del traspaso mismo. La diferencia no precisada de las dos primeras determinaciones recibe de este modo en un tercero su justificación o su *ratio*: la dupla sónica “ser” y “nada”, a pesar de su indiscernibilidad conceptual subyacente, tiene en “devenir” su razón de ser, pues lo que “devenir” expresa es tanto su inseparabilidad como su diferencia.³¹ En consecuencia, podemos decir que el exceso o la redundancia inicial de las palabras con respecto al concepto no sólo no vulnera el principio de razón —pues en el volverse objeto de consideración de un tercero su presencia inicialmente injustificada resulta retroactivamente fundamentada— sino que permite redefinirlo de un modo nuevo, que evita su uso presuponiente.

Esto nos permite retomar la consideración hecha más arriba acerca de la reversión temporal que implica la fundamentación retroactiva de las representaciones por el pensamiento. Hemos visto ya que la determinación *presupuesta* de un signo en el pasado del discurso, en su fondo inexpresado, es una ficción intelectual retroproyectada y que anuncia más bien la tarea de articulación del pensamiento respecto a sus propias producciones. El origen histórico no coincide con el origen lógico. Presuponer es convertir en punto de partida aquello que ha de ser probado, establecido, *puesto*. En directa relación con esto hemos señalado también la contemporaneidad de la verdad y de su expresión. La búsqueda de esta contemporaneidad es lo que está en la base de la actitud escéptica que somete a examen la segunda universalidad, el lazo nombre-pensamiento, y revela lo dialéctico ínsito en las determinaciones del pensamiento, esto es, la indiscernibilidad conceptual que ocasiona el tránsito de unas a (sus) otras a pesar de su diferencia nominal. La revelación de lo dialéctico de las determinaciones desmiente su aparente condición de *primeras* y las convierte en lógicamente *mediadas* por una instancia surgida con posterioridad en el orden temporal-sucesivo del discurso. Esta instancia, que en la fase inicial de la *Ciencia de la lógica* se encarna en “devenir”,

³¹ El proceder lógico exige sin embargo pasar de *devenir* a *ser-ahí* para que esta diferencia sea plenamente expresada. Cf. *Enz.* §§ 88-89.

puede ser calificada como la verdad de las anteriores.³² La verdad se presenta por tanto en el desarrollo lógico como el término de una serie de signos que, otorgándole *après-coup* a los nombres inicialmente vacíos su sentido conceptual, opera la conversión del origen subjetivo-presupuesto, alojado en el fondo oscuro de lo inexpressado, en origen lógico, en contemporaneidad verdad-expresión. De este modo se logran conciliar dos cosas: por un lado, se crea el lazo inmanente entre las determinaciones que faltaba en las agrupaciones abstractas del entendimiento, y por otro, se salvaguardan las diferencias en su positividad, evitando así que se diluyan, en virtud de lo dialéctico, en la fluidificación-indiscernibilidad conceptual. El pensamiento en esta modalidad integradora se denomina *razón*³³ y a ella corresponde lo que más arriba hemos denominado el tercer tipo de universalidad, aquella que constituye el enlace sistemático entre los diversos signos-determinaciones.

El modo en que se opera esta integración precisa de más aclaraciones. Cabría preguntarse si no es una arbitrariedad invocar una tercera determinación como “devenir” para sacar al pensamiento del atolladero en el que le coloca el examen de “ser” y “nada”. Mas se ha mostrado que la función de “devenir” se reduce a dar expresión a la estructura que “ser” y “nada” por ellos mismos presentan; por consiguiente, “devenir” no surge sin razón. No obstante, constatamos un avance, un incremento: el pensamiento ya no se encuentra en la coyuntura inicial, la ha dejado atrás y se ha elevado a una nueva fase o a un nivel superior de discurso, a partir del cual surgirán nuevas determinaciones. La pregunta que se plantea entonces es: ¿cómo puede ocurrir que una consideración de los conceptos centrada inicialmente en su analiticidad se vea llevada a construir enlaces sintéticos?³⁴ El camino recorrido hasta aquí nos permite ya dar un principio de respuesta: no pudiendo aceptar el pensamiento la delimitación de un concepto como dada de antemano, la consideración centrada en él conduce, *por indistinción*, forzosamente a su otro. Pero, ¿qué conduce al otro del otro, a la *negación de la negación*, en este caso, a “devenir”? Como se ha expuesto, “nada” es el otro de “ser”, indistinguible de él: “ser” no puede reclamar para sí ningún contenido

³² Cf. *Enz.* § 88.

³³ *Enz.* § 82: “Lo especulativo o positivo-racional aprehende la unidad de las determinaciones en su oposición, lo *afirmativo* que está contenido en su disolución y en su transitar” (Traducción y cursivas nuestras).

³⁴ Esto es lo que Hegel expresa diciendo que el “ir fuera de sí” (*Außersichgehen*) coincide con un “ir hacia dentro de sí” (*In-sich-gehen*), o lo que es lo mismo, que una mayor extensión implica una intensidad más elevada. Cf. *WL III*, p. 251.

adicional que lo distinga de “nada”, pues lo único que lo caracteriza es ser lo que no es “nada”, y esta indicación es insuficiente para delimitar el uno frente al otro. Pero “devenir” no es ni el otro de “ser”, que es “nada”, ni el otro de “nada”, que es “ser”, sino el contexto que forman ambos; la *alteridad* (*Andersheit*) de “ser”-“nada” frente a “devenir” no es la misma que existe entre “ser” y “nada”, es decir, entre opuestos, sino más bien la que existe entre términos abstractos, arrancados de su contexto de inteligibilidad, y el contexto mismo al que pertenecen y que les da sentido. Al comienzo de este artículo dijimos a propósito de Kant que las estructuras de pensamiento forman entre sí un contexto cuyo fundamento es el agente presente en todas y cada una de ellas, esto es, el sujeto. Afirmamos también que este agente era aquello a lo que en última instancia se refería toda operación del pensamiento. Trasladando estas consideraciones a la situación actual, podemos decir que “devenir” desempeña la misma función respecto a “ser” y “nada”. Para dar plena inteligibilidad a esto, necesitamos retomar los pasos señalados: por un lado, “ser” y “nada” son abstracciones y sólo obtienen sentido y concreción en función de un tercero; este tercero, a su vez, no es un elemento extraño sobrevenido, sino el nombre de aquello en lo que *resultan* o *consisten* ambas determinaciones; no obstante, este tercero está más allá de ellas, supone un incremento sintético; es, por tanto, su sujeto, *surgido de un volver del discurso sobre sus propias operaciones o de un autorreferirse*, como la unidad sintética de apercepción kantiana. El motor propulsor del discurso, lo que le permite construir enlaces sintéticos y, por consiguiente, avanzar, es la capacidad de colocarse en un plano superior mediante la operación misma por la cual pone un nombre al propio tránsito que recorren sus determinaciones, i.e. se autorrefiere. Por medio de “devenir” el discurso repliega, por así decirlo, la sucesividad desplegada con los dos primeros signos, colocándose así más allá de ellos.

4. Significatividad y autorreferencialidad

Lo que hemos mostrado a propósito de la tríada inicial de signos “ser”-“nada”-“devenir” vale para el resto del desarrollo lógico. La concreción de las determinaciones lógicas proviene de su inscripción en el proceso de autodicción del sujeto. Para el discurso que examina las especificaciones en y para sí del concepto no existe otro tipo de concreción; frente a ella, el caso concreto que el entendimiento reclama como aplicación para las categorías aparece irremediabilmente pobre y abstracto. El avance del discurso lógico

trae consigo un incremento sintético creciente, lo que en la filosofía crítica se conoce como *progressus*. Este incremento coincide a su vez con un remontarse a fundamentos cada vez más originarios, lo que Kant denomina el *regressus*.³⁵ El discurso de la ciencia de la lógica está pues estructurado como un retorno al origen; un origen que no es extranjero a las relaciones, sino que se alcanza justamente a través de la más completa especificación de contenidos. De este modo salvamos al discurso especulativo de lo que al principio señalamos como la segunda conclusión inesperada en Kant de la remisión de las categorías al tiempo como a su instancia de concreción, a saber, la insignificancia del discurso autofundamentador.

Ahora bien, ¿qué ocurre con la primera conclusión? Recordemos lo que ella decía: el sujeto, por ser el agente presente en todo juicio, no puede ser sujeto de ningún juicio en particular. Tratemos de trasladar este problema a lo que hemos venido teorizando hasta aquí. La recepción en el acoplamiento significante-significado de la concepción kantiana de la *cognitio* ha posibilitado la conversión del sujeto como fondo oscuro en el que se alojan los significados en el motor mismo que propulsa el encadenamiento de los signos en el discurso lógico. Es lo verdadero mismo lo que es sujeto, y él *se expresa o se dice* en el transcurso sucesivo de las determinaciones lógicas. Si en la primera fase de la lógica “devenir” funciona como el sujeto que reúne a “ser” y “nada” y dice la verdad de ambas, el sujeto último que reúne a todas las determinaciones de la ciencia de la lógica recibe el nombre de “idea”. Con “idea” no se alude a ninguna idea en particular, sino al estatuto “ideal”, desposeído de su condición inmediata, que presentan las determinaciones una vez concluido el *progressus-regressus* del discurso lógico. Ella tiene pues por significado el decurso completo de los signos en que lo lógico se despliega. Por consiguiente, el origen al que retorna el discurso no es simplemente el último signo de un encadenamiento sucesivo de signos, ya que éste no se limita a ninguna determinación dada, se sustrae a toda especificación: es en realidad aquello de lo que se está ya siempre hablando, presente en todo momento (y por ello mismo ausente), objeto único de la filosofía y fuente única de significación. Hemos visto que lo que motivaba los tránsitos entre determinaciones era, en el traspaso dialéctico, la indistinción, y en la fundamentación retroactiva propia de la razón, la expresión positiva del traspaso o resultado, la cual se comportaba negativamente respecto a las dos

³⁵ Sobre la distinción *progressus-regressus*, véase *KrV* B 438-440.

primeras determinaciones como aquello que las reúne y se encuentra más allá de ellas. Importa retener estas dos funciones: reunir y encontrarse más allá o sustraerse; lo que genera la continuidad es lo mismo que la rompe e introduce la escisión. Lo que se sustrae está ausente de toda determinación tomada en sí misma, es lo que a ella le *falta* y, por consiguiente, la mueve; la falta, el vacío, es, como ya afirmaron los atomistas, motor.³⁶ Estas conclusiones no están tan alejadas de la primera que señalamos en Kant: la diferencia reside en que para Hegel el sujeto no es simplemente lo que unifica las determinaciones, sino que es también, y en la misma medida, su principio individuador.

Bibliografía

1. ALBIZU, E. Comienzo como comienzo especulativo. En: *Escritos de Filosofía*. Buenos Aires, vol. 25-26, 1994.
2. FULDA, H. F. “Das endliche Subjekt der eigentlichen Metaphysik”. En: Stolzenberg, J. (ed.). *Subjekt und Metaphysik. Konrad Cramer zu Ehren aus Anlaß seines 65. Geburtstags*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001.
3. HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke* (ed. Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften).
4. HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En: *Gesammelte Werke*, Bd. 9. Felix Meiner, Hamburg, 1980.
5. HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13). Zweites Buch. Die Lehre vom Wesen*. En: *Gesammelte Werke*, Bd. 11. Felix Meiner, Hamburg, 1978.
6. HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*. En: *Gesammelte Werke*, Bd. 12. Felix Meiner, Hamburg, 1981.
7. HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse (Enz) (1832)*. En: *Gesammelte Werke*, Bd. 20. Felix Meiner, Hamburg, 1959.
8. HORN, J. C. *Monade und Begriff. Der Weg von Leibniz zu Hegel*. Felix Meiner, Hamburg, 1982.
9. KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*. Felix Meiner, Hamburg, 1998.

³⁶ Cf. *Phän.* p. 20.

10. LEIBNIZ, G. W./Clarke, S. *Correspondence*. Ed. de Roger Ariew. Hackett, Indianapolis, 2000.
11. MARTÍNEZ, F. *Hölderlin y la lógica hegeliana*. Visor, Madrid, 1995.
12. PEIRCE, Ch. S. *Collected Papers*. 8 vols. Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss (vols. 1-6) and by A. W. Burks (vols. 7-8). Belknap, Cambridge, Mass., 1931-1958.
13. SAUSSURE, F. de. *Cours de linguistique générale*. Payot, Paris, 1916.

Signo y sujeto lógico en Hegel*

Sign and logical subject in Hegel

Por: José María Sánchez de León Serrano

Philosophische Fakultät
Ruprecht-Karls-Universität de Heidelberg
Heidelberg, Alemania
oxintes@hotmail.com

Fecha de recepción: 4 de junio de 2007

Fecha de aprobación: 22 de enero de 2008

Resumen: *El artículo examina la conexión esencial que existe entre la concepción hegeliana del signo y el funcionamiento del discurso especulativo en la Ciencia de la lógica. Partiendo de la tensión irresuelta en la filosofía kantiana entre la capacidad significativa del discurso y su autorreferencialidad, se somete a consideración el intento hegeliano de resolver dicha tensión en su tratamiento del lenguaje, contenido en la Enciclopedia de las ciencias filosóficas. De esta manera se pone al descubierto el modo sutil en que la concepción hegeliana del signo permite superar las restricciones que Kant impone al discurso filosófico sin contravenir la prescripción básica de la filosofía crítica, según la cual todo pensamiento debe asociarse con una intuición para poder constituir un conocimiento con pretensión de validez. A partir de este resultado y centrándose en la estructura misma del signo tal y como la conceptualiza Hegel, se intenta esclarecer el funcionamiento exacto del discurso lógico y de los momentos básicos que lo constituyen —entendimiento, dialéctica y especulación—, mediante el ejemplo concreto de las tres primeras determinaciones de la Lógica: Ser, Nada y Devenir.*

Palabras clave: *autorreferencialidad, fundamento, intuición, indiscernibilidad, presuposición.*

Abstract: *The paper examines the essential connection between the Hegelian concept of sign and the functioning of speculative discourse in the Science of Logic. Starting from the unresolved tension in Kantian philosophy between the significant capacity of discourse and its auto-referentiality, there will be a focus on the Hegelian intent to resolve this tension in his treatment of language, which is to be found in the Encyclopedia of Philosophical Sciences. We will thus uncover the subtle way in which the Hegelian conception of sign enables the overcoming of the restrictions that Kant imposes on philosophical discourse without defying the basic prescription of Critical Philosophy, according to which all thinking has to be associated with an intuition in order to constitute a knowledge which pretends to be valid. Based on that result and concentrating on the very structure of the sign as Hegel conceptualizes it, we will then try to shed some light on the exact functioning of logical discourse and its basic moments – understanding, dialectics and speculation – by means of the specific example of the first three determinations of Logic: Being, Nothing and Becoming.*

Key words: *Auto-referentiality, Ground, Intuition, Indiscernibility, Presupposition, Result, Sign, Universality.*

* El artículo hace parte de la investigación doctoral *Allgemeinheit und Einzelheit im logischen Diskurse Hegels*, financiada por Cusanuswerk, bischöfliche Studienförderung.

1. Pensamiento y concreción

Entre las numerosas consecuencias que la crítica kantiana ha conllevado para la posteridad intelectual, cabe destacar las relativas a las restricciones que el pensador de Königsberg impone al discurso filosófico. Estas restricciones tienen como fin asegurar al discurso concreción y significado en sus enunciados. El vasto edificio de la crítica demuestra que el simple uso de las categorías de acuerdo con las reglas lógicas no es suficiente para impedir el error y que se precisa de un horizonte de sentido adicional que ponga límites al uso de nuestras estructuras de pensamiento y suministre así a éstas un significado concreto. Este horizonte de concreción no es otro que el tiempo, entendido como forma pura de la intuición: solamente en referencia a él es posible formar proposiciones con legitimidad cognitiva, de tal manera que la ampliación de nuestro campo de conocimiento puede ser concebida como la progresiva determinación y fijación *regular* del tiempo a través de las estructuras del pensamiento.¹ A través de ello surge como resultado la experiencia configurada como objetividad. Mediante la doctrina del esquematismo Kant proporciona el *médium* que hace pensable el acoplamiento significativo entre el aparato categorial y la intuición, trasladando así a un plano innovador la problemática cuestión de las relaciones entre las entidades intelectuales y la intuición.

Ahora bien, que las estructuras del pensamiento sirvan en su diversidad a la configuración unificada de la experiencia implica que entre ellas han de poder formar una concordancia general, cuyo *fundamentum unionis* sólo puede ser el agente presente en todas y cada una de las operaciones estructurantes, esto es, lo que se conoce como sujeto.² El proceder significativo que tiene lugar en cada operación de la inteligencia se inscribe pues en un acto de referencia mayor, dirigido a la propia instancia que lleva a cabo esas operaciones. La misma forma lógica del juicio debe su consistencia a la unidad indivisa de apercepción que subyace a los conceptos en su diversidad.³ El juicio incluye tanto la referencia al *algo* que funciona como sujeto de la atribución como a ese *algo* más anterior y originario que ejecuta el acto mismo de enjuiciar.⁴ El término sujeto

¹ Cf. *KrV* B 256.

² Cf. *KrV* B 130-169.

³ Cf. *KrV* B 141.

⁴ Cf. Martínez, F. *Hölderlin y la lógica hegeliana*. Visor, Madrid, 1995, pp. 19-26.

no alude en realidad a otra cosa que al autorreferirse del pensamiento, autorreferirse que es también un autodeterminarse.

Esto comporta sin embargo resultados inesperados. Entre los cuales hay que señalar, en primer lugar: el sujeto, precisamente por ser el vehículo de toda operación intelectual, no puede identificarse con ninguna de ellas en particular, con lo cual se sustrae a toda fijación categorial, es decir, no puede ser sujeto de ninguna proposición cognitivamente válida con pretensión de apodicticidad.⁵ En segundo lugar: el tiempo es la forma en que se da todo aparecer, el cual, en tanto que mero aparecer y por consiguiente no siendo en sí, se define por no disponer en él mismo de su propio fundamento. De ahí se sigue que la remisión de las categorías al tiempo como a su ámbito de aplicación, si bien asegura a éstas su concreción e impide al discurso filosófico caer en los atolladeros de la metafísica dogmática, confina a la razón, único discurso que tiene que vérselas con su propia fundamentación, a la in-significancia, consagrando de este modo irremediabilmente la brecha *mundus intelligibilis-mundus sensibilis*.⁶

En el contexto de esta problemática legada por Kant queremos situar nuestras investigaciones en torno a la cuestión del signo en el pensamiento de Hegel. No es nuestro propósito exponer en detalle la teoría hegeliana del signo en el marco de su psicología, sino servirnos de ella para examinar el discurso especulativo de la ciencia de la lógica desde el nudo de problematicidad que, como acabamos de ver, la filosofía crítica plantea entre la capacidad significativa del discurso y su autorreferencialidad.⁷ La *Ciencia de la lógica* se presenta en Hegel como la ciencia sistemática de las determinaciones del pensamiento: el pensamiento se hace en ella objeto de su propia consideración. La estricta sistematicidad que Hegel reclama para ella reside ante todo en el enlace necesario que cohesiona los momentos sucesivos en que se despliega el discurso. Dicho enlace no coincide con los tradicionalmente exigidos a un discurso legítimamente construido: se basa más bien, como enseguida veremos, en una comprensión muy precisa de las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento.

⁵ Cf. *ibíd.* p. 21.

⁶ Cf. Albizu, E. Comienzo como comienzo especulativo. En: *Escritos de Filosofía*. Buenos Aires, vol. 25-26, 1994, pp. 10-11.

⁷ El recién mencionado artículo de E. Albizu, al cual debemos muchísimo, es, a nuestro entender, pionero en su enfoque de las relaciones entre el signo y el discurso lógico.

2. El signo y la problemática intuición-pensamiento

Tradicionalmente se parte del desenlace de la *Fenomenología del espíritu* para esclarecer el tránsito a la *Ciencia de la lógica*. Tal modo de proceder presenta sin embargo la desventaja de limitarse a explicar la índole del discurso lógico basándose únicamente en la unidad alcanzada entre sujeto y objeto.⁸ Que el despliegue de las determinaciones del pensamiento se dé en la *Lógica* en un elemento liberado ya de las escisiones de la conciencia no nos suministra más que una información negativa y específica más bien poco o nada la condición de lo que está realmente en juego. Más instructivo a este respecto es remitirse a los párrafos de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* consagrados a las complejas relaciones entre la representación, ámbito al que pertenece el lenguaje, y el pensamiento.⁹ Ello nos permite en un cierto sentido comprender mejor, desde una perspectiva más centrada en la articulación discursiva, la naturaleza del proceder lógico-especulativo. Sin embargo, esto puede atraer fácilmente hacia sí la crítica de circularidad, por cuanto en la arquitectónica de la *Enciclopedia* la lógica precede a la filosofía del espíritu subjetivo. Parece pues que no puede invocarse a esta última con tal de procurar un acceso a aquélla. A lo cual puede responderse: los párrafos en cuestión convierten en tema de consideración lo que virtualmente ya está en funcionamiento a lo largo de todo el despliegue, cosa que por lo demás podría afirmarse de casi todas las fases del discurso hegeliano. Así, la determinación “fundamento” está presente en la lógica mucho antes de ser sometida a consideración en su apartado correspondiente de la *Doctrina de la esencia*. Dichos párrafos presentan para nuestro propósito un interés triple. Para empezar, nos muestran la sutil recepción que Hegel hace del precepto kantiano según el cual todo conocimiento debe ser un compuesto de intuición y pensamiento. Contrariamente a lo que cabría pensar de entrada y como esperamos mostrar a continuación, Hegel se mantiene fiel a ese precepto.¹⁰ En segundo lugar, nos suministran importantes claves para la comprensión de la cuestión del avance del discurso en la *Ciencia de la lógica*, lo que se entiende como *el movimiento del concepto*, aspecto tenido generalmente por

⁸ Cf. Fulda, H. F. Das endliche Subjekt der eigentlichen Metaphysik. En: Stolzenberg, J. (ed.). *Subjekt und Metaphysik. Konrad Cramer zu Ehren aus Anlaß seines 65. Geburtstags*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001, pp. 77-78.

⁹ Cf. Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse (Enz.)*. En: *Gesammelte Werke (GW)*. Bd. 20. Felix Meiner, Hamburg, 1959, §§ 448-468.

¹⁰ Que nosotros sepamos, Fulda es quien lo ha detectado y clarificado con más exactitud. Cf. *Óp. cit.*, pp. 75-76.

enigmático e inaceptable por los no simpatizantes del hegelianismo. Por último y en continuidad con lo anterior, estos párrafos nos han de facilitar el acceso a la problemática planteada a propósito de la concreción del discurso en relación con su autorreferencialidad en la *Ciencia de la lógica*.

Hemos dicho que la remisión de las categorías a la intuición como a su horizonte de significatividad consagraba en el pensamiento kantiano la brecha *mundus intelligibilis-mundus sensibilis*. Si la *Ciencia de la lógica* es, por un lado, despliegue de las determinaciones del pensamiento en el elemento del puro pensar, y por otro, tal como Hegel asegura, un discurso concreto en el más alto sentido de la palabra, entonces hay que poder concebir un tipo de concreción propia del pensar puro que sitúe a éste más allá de la oposición mencionada, es decir, una concreción para la cual la intuición no constituya un límite de significatividad. Mas para ello sería necesario que el pensamiento pudiera proporcionarse a sí mismo intuición, sin que ésta le viniera de fuera, posibilidad que Kant expresamente niega a nuestro intelecto.¹¹ La solución a este problema la encontramos en la noción de *signo*, tal como Hegel la elabora en los párrafos indicados de la enciclopedia. El signo es el acoplamiento entre una intuición —lo que hoy llamaríamos un *significante*— y un pensamiento o representación subjetiva —esto es, un *significado*—.¹² En principio no hay en esta concepción ninguna novedad remarcable. Lo importante es determinar su relevancia en la tarea que el pensamiento se propone llevar a cabo con sus propias determinaciones dentro de la *Ciencia de la lógica*. ¿Qué función desempeña en el contexto de la *Enciclopedia* la intuición concebida como significante? El significante es la marca exterior intuitiva que permite a un pensamiento abandonar su encierro subjetivo: la intuición como significante extrae el pensamiento del fondo nebuloso e indiferenciado de la subjetividad —lo que Hegel denomina el pozo oscuro de la inteligencia— y le proporciona una existencia objetiva, *intuible*. El signo, además, si bien intuible, es un producto creado espontáneamente por la inteligencia; satisface por tanto la condición

¹¹ Es la idea del *intellectus archetypus*, tratada en *KrV* B 723.

¹² *Enz.* § 458. La teorización hegeliana autoriza a hacer esta identificación con el vocabulario de Saussure: ambos entienden el signo como una unidad dual, compuesta de dos elementos heterogéneos, una intuición (Hegel) o imagen acústica (Saussure), y una representación de la inteligencia (Hegel) o concepto (Saussure). Cf. Saussure, F. *Cours de linguistique générale*. Payot, Paris, 1916, primer capítulo de la primera parte.

que acabamos de señalar y que Kant juzgaba imposible, a saber, la de una intuición engendrada por el intelecto mismo.¹³

En virtud de su estructura, el signo invierte la contraposición pensamiento-intuición: colocado el pensamiento o representación subjetiva en el lado del significado, supera su mera función de marco formal y pasa a ser contenido; la intuición, a su vez, destinada a la función de marca exterior o significante es desposeída del valor de contenido concreto que tenía en el pensamiento trascendental. No obstante, la representación subjetiva convertida en significado está también investida de las mismas funciones que Kant le había concedido, esto es, fijar y estructurar el conjunto de las impresiones entregadas por la intuición. La teoría hegeliana del signo está, por decirlo así, construida *sobre* la noción kantiana de *cognitio* como composición de dos elementos heterogéneos. Lo que ella posibilita, sin violar la interdicción kantiana, es elevar la forma misma a contenido. Desde este punto de vista, las restricciones kantianas mantienen toda su validez: la inteligencia no puede extenderse más allá del material que ella estructura.¹⁴ Pero se trata de restricciones que valen únicamente en una cierta fase del desarrollo del pensamiento, aquella en la que éste, no habiendo aún engendrado o producido su propia realidad intuitiva en forma de signo, no puede tomar como contenido más que lo que la intuición le suministra. Dichas restricciones constituyen, por así decirlo, su *pasado* antes de transitar, con el surgimiento del lenguaje, a la objetividad que le es propia. Mediante la creación del signo este estado de cosas es redefinido a un nivel superior, dicho en términos hegelianos, *interiorizado en el recuerdo*. El material concreto de la sensibilidad, del cual —desde una perspectiva trascendental— las estructuras del entendimiento constituirían la forma, deja de hacer barrera al pensamiento, pues lo que ahora pasa a ser tomado como contenido es precisamente la forma misma, encerrada antes en la interioridad del sujeto. Así, el conjunto de los signos desarrollado en sistema, el lenguaje, supone el traspaso perfecto de las estructuras subjetivas a la exterioridad y el surgimiento de una objetividad con consistencia propia, independiente de la conciencia finita. En virtud del signo, el pensamiento se convierte en su propia

¹³ Cf. Fulda, H. F. *Óp. cit.*, pp. 76-77.

¹⁴ Para convencerse de ello basta leer atentamente toda la exposición del espíritu teórico (*Enz.* §§ 446-468) desde su estado inicial hundido en la intuición.

exterioridad;¹⁵ de este modo queda sentada la posibilidad de que el pensamiento se convierta en objeto de su propia consideración.

En esta nueva coyuntura la importancia de la intuición, extrañada de su significación habitual y trasladada a la función de significante de representaciones subjetivas, no debe ser subestimada. Sería equivocado considerar que su única función consiste en servir de soporte o marca externa a un significado cuyos contornos se hallarían ya perfectamente delimitados en el espacio interno de la inteligencia antes de ser asociado a un significante. En este punto se puede observar con qué sutileza incorpora la teoría del signo la concepción kantiana de la intuición como instancia de concreción. Hegel está muy lejos de sostener una visión del lenguaje entendido como mera nomenclatura:¹⁶ el significante tiene en su pensamiento un papel activo en la constitución misma del significado. Pues siendo los significantes unidades discretas, su producción introduce la discreción y la delimitación recíproca de los significados en el elemento del pensamiento, el cual de lo contrario permanecería siendo un fondo opaco indiferenciado.¹⁷ La existencia objetiva de significantes/nombres múltiples es *índice*¹⁸ de que el pensamiento, abandonando su estado informe, ha pasado a una existencia igualmente diferenciada. De esta manera, si en Kant la intuición era la instancia de concreción por cuanto limitaba el ámbito de aplicación de las categorías del entendimiento, en Hegel la intuición lo es en la medida en que introduce diferenciaciones en la nebulosa indeterminada del pensamiento.

¹⁵ Cf. *Enz.* § 462.

¹⁶ Cf. Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes (Phän.)*. En: *GW*. Bd. 9. Felix Meiner, Hamburg, 1980, pp. 38-39.

¹⁷ *Enz.* § 462, adición: “Mas es también ridículo considerar el estar vinculado (*das Gebundensein*) del pensamiento a la palabra como una carencia del primero y como una desgracia; pues aunque usualmente se opina que lo inefable es justamente lo más excelente, no tiene esta opinión alimentada por la vanidad ningún fundamento, ya que lo inefable es en verdad solamente algo turbio, en estado de fermentación (*Gärendes*), que únicamente cuando es capaz de llegar a hablar (*wenn es zu Worte zu kommen vermag*) gana claridad. La palabra da por consiguiente a los pensamientos su existencia más digna y más verdadera”. (Traducción nuestra).

¹⁸ Empleamos aquí esta palabra en el sentido que le da Peirce (*Collected Papers*. 8 vols. Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss [vols. 1-6] and by A. W. Burks [vols. 7-8]. Belknap, Cambridge, Mass., 1931-1958, pp. 2.283-2.291), a saber, un signo cuyo valor representativo consiste en mantener una conexión real con aquello que representa. La presencia múltiple de nombres puede ser tomada en su conjunto como un fenómeno singular conectado *de modo real*, y no meramente simbólico, con la pluralidad de pensamientos, en la medida en que su multiplicidad *indica* (es decir, dirige la atención hacia o apunta a), que está en el lugar de una multiplicidad de otro orden. En cambio, el carácter simbólico del representámen surge cuando la conexión se convierte en una *regla* que determina el modo de su interpretación; eso está ausente en el índice, y por eso mismo dice Peirce de él (2.291) que no afirma o declara nada, pues su conexión con el objeto es *orgánica* (2.299) y no *legal*.

Ahora bien, ¿hemos logrado con ello superar realmente la oposición *mundus intelligibilis-mundus sensibilis*? ¿Acaso no remite la diferencia significante-significado a la misma oposición? La respuesta es afirmativa. No obstante, la articulación de dicha oposición a nivel del signo convierte la tarea del pensamiento en la *Ciencia de la lógica* en algo muy distinto de lo que la filosofía había entendido hasta ahora. Pero antes de comprobarlo, debemos remitirnos a la noción de universalidad que el signo pone en juego, en la que pueden distinguirse tres sentidos o niveles.

3. Las tres universalidades y su función lógica

El signo nos permite, en primer lugar, distinguir una universalidad en sentido trascendental, esto es, el marco formal que agrupa en sí un conjunto de singularidades diversas; en el contexto que nos ocupa, esta universalidad es identificable con el significado, que constituye la mitad conceptual del acoplamiento nombre-representación subjetiva. En segundo lugar hay que distinguir la universalidad entendida como el lazo mismo que une un significante y un significado. La arbitrariedad y transitoriedad que este enlace presenta de entrada desaparece con la formación del sistema de signos, en el que el acoplamiento entre los nombres múltiples y sus pensamientos correspondientes se fija y se estabiliza, convirtiéndose así en *regla*¹⁹ (de ahí que la consideremos universalidad). Todo significante está unido a un significado determinado y no a otro, y la consolidación *regular* de esta unión depende de la del resto de signos. En tercer lugar podemos distinguir la universalidad entendida como el enlace que mantiene unidos y cohesionados a todos los signos en un sistema; lo cual sería en este contexto el equivalente de la unidad sintética de aperccepción kantiana, el sujeto.²⁰

El pensamiento en su nivel más elemental es el que corresponde al primer tipo de universalidad; es el pensamiento formal, o entendimiento, que reconoce en el significado de los nombres sus propios pensamientos,²¹ tomando las diferencias (entre signos) tal como el lenguaje se las presenta de modo inmediato. Por esa misma razón se

¹⁹ Véanse a este respecto en *Enz.* los §§ 460-464, consagrados a la memoria y a su papel en la estabilización del enlace nombre-pensamiento. La memoria convierte la conexión *singular* de intuición y significado en conexión *universal* (§ 461).

²⁰ *Enz.* § 463: “Yo, que es este ser abstracto, es como subjetividad a la vez el poder de los diversos nombres, el enlace (*Band*) vacío que fija series de los mismos y los mantiene en un orden sólido”. (Traducción nuestra).

²¹ *Cf. Enz.* § 465.

dice también del entendimiento que procede basándose en *presuposiciones*, es decir, partiendo de ciertos significados primeros que él supone claramente delimitados. Hemos visto cómo el carácter limitador que posee la intuición en la filosofía trascendental se traduce en Hegel en la acción diferenciadora que los nombres introducen en el elemento indeterminado y nebuloso del pensamiento. La especificación de significado depende pues de la posibilidad de trazar límites que determinen. Esos límites son en Hegel de naturaleza intradiscursiva: la concreción de los pensamientos sólo puede surgir de la delimitación que los signos se imponen recíprocamente los unos a los otros. Ahora bien, en el lenguaje corriente —que es el lenguaje de la representación, aquél del que parte el entendimiento—, en el que los signos son *empleados* más bien que *pensados*, esa delimitación se da de antemano incuestionablemente por válida, lo cual significa: se da por supuesto que el significante es capaz *por sí mismo*, es decir, prescindiendo de la mediación de todos los demás, de *singularizar* completamente el pensamiento que le corresponde. De ahí proviene el epíteto de “formal”, equivalente aquí al de “subjetivo”, y que alude a la condición de los contenidos que, por oposición al orden de lo objetivo, se sustraen a su tematización explícita en el discurso. El proceder presuponiendo del entendimiento, al aislar ciertos signos y convertirlos en base de su discurso, deja indeterminado su significado, que resta alojado en el fondo oscuro de lo no-dicho, lo inexpresado.

La oposición *mundus intelligibilis-mundus sensibilis* se expresa pues en el plano del entendimiento en el contraste entre aquello que se articula de modo expreso por el significante y aquello que permanece *in-significado*, entre lo que se dice realmente y lo que se quiere decir. Las distinciones abstractas, inconnexas entre sí, que Hegel constantemente reprocha tanto al entendimiento como al discurso de la representación religiosa, son manifestación de este contraste. Se trata de las agrupaciones de signos propias de las clasificaciones científicas y de los dogmas religiosos, sin más enlace entre ellos que el del mero *también*, esto es, un enlace extrínseco al significado de los términos puestos en relación. La universalidad que estas determinaciones presentan es abstracta, entendiéndolo “abstracto” en dos sentidos correlativos: en primer lugar, en el sentido de que en estas agrupaciones no se suministra el principio de diferenciación que da lugar a esas determinaciones y no a otras. En segundo lugar, “abstracto” alude a la condición de cada determinación tomada en sí misma, por cuanto la especificación de su significado es independiente de los demás términos de la agrupación. Su significación

está, por consiguiente, delimitada antes de ser puesta en relación, es decir, *presupuesta*. El lugar de esa delimitación presupuesta, como hemos visto, no puede ser otro que el fondo nebuloso-subjetivo en el que los significados están depositados de modo indiferenciado antes de ser traspasados al discurso. Mas no se puede conceder validez objetiva a lo que no está explícitamente tematizado, con lo cual dicha delimitación *predada* no es tal, es una ficción del pensamiento retroactivamente proyectada. Mientras su significación no llega a ser articulada, no se puede decir ni siquiera que *algo es*, pues la condición de *algo* la recibe justamente por medio de su articulación conceptual.²² La fijación de lo que *es* no yace en un pasado anterior al discurso, sino que es contemporánea de su articulación por éste y en éste. Hemos señalado antes que la presencia múltiple de nombres era *índice* de diferencias internas en el pensamiento. Pero es *sólo* eso, un índice, esto es, una presencia que apunta a otra cosa, sin ser aún su expresión acabada y perfecta. De ahí que Hegel llame a las determinaciones de la representación “metáforas de los pensamientos y de los conceptos”,²³ pues son la expresión anticipada de lo que el pensamiento tiene él mismo que engendrar. Al decir “anticipada” se indica una compleja reversión temporal, a la que tendremos que volver más adelante: las expresiones metafóricas del pensamiento preceden históricamente a éste, son su fundamento temporal, pero están *ya* referidas a él con anterioridad a su surgimiento, i.e. él las fundamenta retroactivamente.

El lenguaje de la representación, lenguaje que comparten la religión y el entendimiento, suministra al pensamiento la materia prima con la que ha de trabajar. Es importante señalar que se trata del *único* material sobre el que el pensamiento se ejerce: su único objeto lo constituyen las significaciones depositadas por el lenguaje y la tradición. Esto despeja ya la acusación que hace a Hegel recaer en la metafísica dogmática. Hegel no extiende el pensamiento más allá de las fronteras de lo que nos suministra el lenguaje, el cual, como hemos visto, era la reelaboración del principio kantiano de la *cognitio* como composición de intuición y pensamiento. En este sentido, no vulnera las restricciones kantianas. Sin embargo, no por ello deja de ser la Verdad aquello que el pensamiento aspira a conocer. Kant ya había rechazado formar enunciados acerca de una realidad

²² Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816) (WL III)*. En: *GW*. Bd. 12. Felix Meiner Hamburg, 1981, pp. 243-244: “El objeto (*Gegenstand*), tal como él es sin el pensamiento y el concepto, es una representación o incluso un nombre; las determinaciones del pensamiento y del concepto son aquello en lo que él es lo que es”. (Traducción nuestra).

²³ Cf. *Enz.* § 3.

independiente de las condiciones de su estructuración. Hegel, dando un paso más allá en este sentido, rechaza admitir la *verdad* de algo fuera del *locus* de su articulación en el discurso lógico. Si además la verdad es, tal como estamos viendo, el trabajo de fijación y determinación que el pensamiento lleva a cabo con sus propias producciones metafóricas, podemos aclarar así el sentido de la famosa frase en el prólogo de la *Fenomenología*,²⁴ liberándola de todo posible resabio ontoteológico: “Desde mi punto de vista, (...) todo depende de captar y *expresar* lo verdadero no como *substancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*”. La substancia está formada por el conjunto de producciones del espíritu, depositadas de modo condensado y metafórico en el lenguaje. El nombre de substancia se justifica por la condición de substrato que presentan estas producciones: constituyen, retomando la problemática planteada al principio a propósito de Kant, el *algo* que funciona como sujeto de atribución, el *hypokeimenon* o *subjectum* del juicio. El sujeto es a su vez ese *algo* más originario, sustraído a toda categorización, responsable del acto mismo de atribución y al que en última instancia está referido todo juicio.²⁵ Lo verdadero es pues sujeto porque el pensamiento, único elemento dentro del cual cabe hablar de verdad, se ejerce sobre sus propias producciones, i.e. sobre su substancia, y de este modo se autorrefiere. Si el pensamiento no habla pues de otra cosa que de sí mismo, y en este articularse discursivamente consiste la verdad, entonces la verdad coincide plenamente con el acto que la *expresa* o la *dice*.

Pero hemos de examinar más de cerca cómo se opera esta articulación. El primer sentido que hemos distinguido de universalidad nos ha permitido entender la especificidad del lenguaje en el nivel de la representación, ámbito en el que se desarrolla la religión y base para el trabajo del entendimiento. Al respecto hemos señalado su proceder propio, basado en la presuposición de significados bien delimitados y que se manifiesta en agrupaciones sígnicas enlazadas por el *también*, que es el enlace que expresa justamente la falta de enlace. Ahora bien, ¿cómo genera el pensamiento el enlace que ha de poner esos signos en continuidad? Si la delimitación del concepto es aquello que el pensamiento *como* entendimiento presupone, si además este presuponer es un proyectar ilegítimo hacia el pasado del discurso, hacia su fondo inexpressado, de aquello que él mismo ha de establecer, entonces el pensamiento ha de

²⁴ *Phän.* p. 18. La traducción del pasaje y las cursivas son nuestras.

²⁵ Cf. Martínez, F. *Óp. cit.*, pp. 20-24.

cuestionar toda presuposición, someterla a crítica: *ha de practicar, en definitiva, el escepticismo*.²⁶ Para mostrar la inconsistencia de la presuposición, lo que este escepticismo ha de cuestionar es el enlace que constituye lo que hemos denominado el segundo tipo de universalidad, el que existe entre un significante/nombre y un significado/concepto determinado. Aquello que hay que poner en duda con tal de suprimir la brecha entre lo dicho y el querer decir, entre el orden de las determinaciones objetivas y el fondo de los significados impronunciados, es justamente la conexión del nombre con la cosa. La actividad del pensamiento en esta modalidad escéptica ha de mostrar, mediante el examen de cada una de las determinaciones tomadas en sí mismas, que el significante (o conjunto de significantes) en el que están expresadas no es capaz por sí mismo de especificar su contenido conceptual. Por consiguiente, ha de hacerse manifiesto que el significado de una determinación conceptual dada *se indistingue* de aquél que expresa otro significante distinto, mas no un distinto cualquiera, sino aquél frente al cual dicha determinación se afirma como tal, esto es, *su otro*. La indistinción de significados es lo que en la *Ciencia de la lógica* motiva el tránsito de un concepto a otro, pues para que haya tránsito ha de haber un momento de indiscernibilidad. Importa subrayar que semejante indistinción sólo puede saltar a la vista si se examinan las determinaciones por sí mismas, suspendidas del empleo que el entendimiento presuponiendo hace de ellas, de lo contrario no habría modo de hacer manifiesta la insuficiencia de un significante en delimitar el concepto que le corresponde.

Para ilustrar lo que acabamos de decir, nos remitimos al comienzo de la *Ciencia de la lógica*, que es en este respecto ejemplar. La primera determinación de la lógica es, como se sabe, “ser”. “Ser” es un signo cargado con un sinnúmero de resonancias y significaciones asociadas; tras todo lo dicho nosotros diríamos: de *presuposiciones*, pues antes que nada “ser” pertenece a la representación, y por consiguiente forma parte ya como signo del acervo de las producciones del espíritu. En el intento de especificar su contenido conceptual nos topamos sin embargo con que, a pesar de todas las resonancias asociadas, no hay modo de distinguir la determinación “ser” de su determinación opuesta, aquélla frente a la cual ella se distingue, a saber, “nada”. Todas las distinciones que intentemos aducir entre ambas serán en vano, pues caen todas en el ámbito del *Meinen*, del querer decir, y no son por tanto objetivamente articulables.²⁷ Es

²⁶ Cf. *Enz.* §§ 78 y 81.

²⁷ Cf. *Enz.* §§ 87-88.

necesario pues concluir que el significado de “ser” no es otro que “nada”. A su vez, “nada” tampoco puede reclamar un contenido que lo diferencie de “ser”. La única diferencia que existe entre ambos es que como significantes presentan una conformación intuitiva distinta. Vemos pues cómo el cuestionamiento escéptico de las presuposiciones, tomadas como criterios no válidos de distinción que caen en el ámbito de lo subjetivo impronunciado, permite desconectar la asociación tradicional que une el significante a un significado con exclusión de otro y crear la continuidad entre dos determinaciones haciendo visible su indistinción conceptual. Este proceder escéptico es lo que se conoce con el nombre de *dialéctica*,²⁸ aunque más que un proceder podríamos caracterizarlo como la condición ínsita que manifiesta toda determinación conceptual cuando se la somete a un cierto tipo de consideración, a saber, aquella que la examina tal como es *en sí*. “En sí” debe entenderse aquí en el mismo sentido en que lo emplea Kant refiriéndose a la cosa en sí, esto es, la cosa aislada de todo contexto; esta es la cosa propia del pensamiento presuponiendo, sometido ahora a consideración crítica. Importa no perder de vista que la manifestación de lo dialéctico que pone a toda determinación en continuidad con su opuesta no anula simplemente la diferencia entre ambas. Hegel no dice que “ser” y “nada” sean lo mismo; dice que la diferencia entre ambos no puede ser dicha, y que por tanto es una diferencia vacía a efectos de conceptualización.

Una diferencia vacía es una diferencia meramente de nombre. La misma cosa con dos nombres distintos: esa es precisamente la definición que Leibniz da de los indiscernibles.²⁹ El principio de la identidad de los indiscernibles está en Leibniz en estrecha correlación con el principio de razón: en caso de existir dos cosas absolutamente idénticas, una de ellas existiría sin razón. Del mismo modo, en el contexto que ahora nos ocupa, al no ser la diferencia entre “ser” y “nada” articulable, nos encontramos con que la diferencia de nombre es redundante. Ahora bien, esto parece estar en contradicción con lo que dijimos más arriba acerca de los nombres/significantes, a saber, que ellos eran la presencia intuitiva y diferenciada de los pensamientos y que en virtud de ellos alcanzaba el pensamiento objetividad. ¿Cómo se justifica pues la presencia de dos nombres, si los pensamientos de los que ellos son la marca intuitiva son en realidad uno? ¿No hay ahí un exceso del lenguaje respecto al

²⁸ Cf. *Enz.* § 81.

²⁹ Cf. Leibniz, G. W./Clarke, S. *Correspondence*. Ed. de Roger Ariew. Hackett, Indianapolis, 2000, p. 22. Sobre la relación entre el principio de razón y el de identidad de los indiscernibles, véase Horn, J. C. *Monade und Begriff. Der Weg von Leibniz zu Hegel*. Felix Verlag, Hamburg, 1982.

pensamiento, exceso que vulnera el principio de razón? ¿Cómo se puede defender en ese caso que la verdad coincide con el mismo acto que la *expresa*, si la expresión es redundante con respecto a la verdad? Esta es la insuficiencia que Hegel detecta en un tratamiento de los conceptos que tan sólo se limita a señalar su dimensión dialéctica, es decir, a desconectar el nombre y la cosa y *fluidificar* así los pensamientos. La fluidificación del concepto a costa de los nombres, al colocar el orden discreto de los signos al margen de la indiferenciación de los pensamientos, consagra nuevamente la desunión entre el discurso y el fondo oscuro-nebuloso de lo impronunciado. Al principio de la “Doctrina de la esencia”, segundo libro de la *Ciencia de la lógica*, señala Hegel a propósito de la actitud escéptica que ella no permite adscribirle al conjunto inmenso de cosas que forman el universo el predicado “es”; no obstante, ella admite, aunque sólo sea como vana apariencia, el reino entero del universo en toda su extensión.³⁰ El escepticismo está por consiguiente forzado a concederle un cierto modo de presencia a la no-presencia. De la misma manera, trasladando el mismo razonamiento al caso que nos ocupa, hacer manifiesta la indiscernibilidad que subyace a dos nombres no nos exime de dar razón del desacuerdo entre su presencia múltiple y diferenciada y la continuidad indiferenciada del concepto que refieren. No se trata de indagar, como haría un pensamiento tradicional, las causas previas, externas al asunto, que han podido ocasionar semejante confusión, pues eso equivaldría a negar el tránsito que las determinaciones *en sí mismas* nos presentan, es decir, retroceder justamente ante la verdad que se manifiesta en ellas. La clave está en la noción hegeliana de “resultado”. Negar que el significante “ser” remita a otra cosa distinta de “nada”, y viceversa, no conlleva como resultado la reducción de los dos signos a cero, pues eso sería negar la presencia de los nombres —de la misma manera que el escéptico no puede negar la presencia del mundo, aunque la reduzca a la no-presencia—, sino *la remisión o reenvío mutuo de los significantes “ser” y “nada”*, es decir, su referencialidad mutua. Ahora bien, el signo que expresa la referencialidad mutua de “ser” y “nada” no es otro que “devenir”. “Devenir” es el nombre que significa el comportamiento de reenvío mutuo que muestran las determinaciones “ser” y “nada”; es pues *expresión de un resultado, o significante de una determinada coyuntura conceptual*. La importancia de la noción de resultado reside en indicar que las situaciones de indistinción conceptual no son equivalentes a cero, sino que *resultan o consisten* en algo, es decir, presentan una

³⁰ Cf. Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik. Zweites Buch. Die Lehre vom Wesen (WL II)*. En: *GW*. Bd. 11. Felix Meiner, Hamburg, 1978, pp. 246-247.

determinada estructura o disposición, en virtud de la cual son susceptibles de ser reunidas bajo un nuevo concepto. La estructura del resultado es expresable en un nuevo signo, distinto de los dos anteriores, que tiene por significado o por contenido conceptual la indiscernibilidad de las dos determinaciones precedentes; así, la condición dialéctico-negativa, de destrucción de presuposiciones, que implica el traspaso de una determinación a otra se positiviza mediante la expresión del traspaso mismo. La diferencia no precisada de las dos primeras determinaciones recibe de este modo en un tercero su justificación o su *ratio*: la dupla sémica “ser” y “nada”, a pesar de su indiscernibilidad conceptual subyacente, tiene en “devenir” su razón de ser, pues lo que “devenir” expresa es tanto su inseparabilidad como su diferencia.³¹ En consecuencia, podemos decir que el exceso o la redundancia inicial de las palabras con respecto al concepto no sólo no vulnera el principio de razón —pues en el volverse objeto de consideración de un tercero su presencia inicialmente injustificada resulta retroactivamente fundamentada— sino que permite redefinirlo de un modo nuevo, que evita su uso presuponiente.

Esto nos permite retomar la consideración hecha más arriba acerca de la reversión temporal que implica la fundamentación retroactiva de las representaciones por el pensamiento. Hemos visto ya que la determinación *presupuesta* de un signo en el pasado del discurso, en su fondo inexpresado, es una ficción intelectual retroproyectada y que anuncia más bien la tarea de articulación del pensamiento respecto a sus propias producciones. El origen histórico no coincide con el origen lógico. Presuponer es convertir en punto de partida aquello que ha de ser probado, establecido, *puesto*. En directa relación con esto hemos señalado también la contemporaneidad de la verdad y de su expresión. La búsqueda de esta contemporaneidad es lo que está en la base de la actitud escéptica que somete a examen la segunda universalidad, el lazo nombre-pensamiento, y revela lo dialéctico ínsito en las determinaciones del pensamiento, esto es, la indiscernibilidad conceptual que ocasiona el tránsito de unas a (sus) otras a pesar de su diferencia nominal. La revelación de lo dialéctico de las determinaciones desmiente su aparente condición de *primeras* y las convierte en lógicamente *mediadas* por una instancia surgida con posterioridad en el orden temporal-sucesivo del discurso. Esta instancia, que en la fase inicial de la *Ciencia de la lógica* se encarna en “devenir”,

³¹ El proceder lógico exige sin embargo pasar de *devenir* a *ser-ahí* para que esta diferencia sea plenamente expresada. Cf. *Enz.* §§ 88-89.

puede ser calificada como la verdad de las anteriores.³² La verdad se presenta por tanto en el desarrollo lógico como el término de una serie de signos que, otorgándole *après-coup* a los nombres inicialmente vacíos su sentido conceptual, opera la conversión del origen subjetivo-presupuesto, alojado en el fondo oscuro de lo inexpressado, en origen lógico, en contemporaneidad verdad-expresión. De este modo se logran conciliar dos cosas: por un lado, se crea el lazo inmanente entre las determinaciones que faltaba en las agrupaciones abstractas del entendimiento, y por otro, se salvaguardan las diferencias en su positividad, evitando así que se diluyan, en virtud de lo dialéctico, en la fluidificación-indiscernibilidad conceptual. El pensamiento en esta modalidad integradora se denomina *razón*³³ y a ella corresponde lo que más arriba hemos denominado el tercer tipo de universalidad, aquella que constituye el enlace sistemático entre los diversos signos-determinaciones.

El modo en que se opera esta integración precisa de más aclaraciones. Cabría preguntarse si no es una arbitrariedad invocar una tercera determinación como “devenir” para sacar al pensamiento del atolladero en el que le coloca el examen de “ser” y “nada”. Mas se ha mostrado que la función de “devenir” se reduce a dar expresión a la estructura que “ser” y “nada” por ellos mismos presentan; por consiguiente, “devenir” no surge sin razón. No obstante, constatamos un avance, un incremento: el pensamiento ya no se encuentra en la coyuntura inicial, la ha dejado atrás y se ha elevado a una nueva fase o a un nivel superior de discurso, a partir del cual surgirán nuevas determinaciones. La pregunta que se plantea entonces es: ¿cómo puede ocurrir que una consideración de los conceptos centrada inicialmente en su analiticidad se vea llevada a construir enlaces sintéticos?³⁴ El camino recorrido hasta aquí nos permite ya dar un principio de respuesta: no pudiendo aceptar el pensamiento la delimitación de un concepto como dada de antemano, la consideración centrada en él conduce, *por indistinción*, forzosamente a su otro. Pero, ¿qué conduce al otro del otro, a la *negación de la negación*, en este caso, a “devenir”? Como se ha expuesto, “nada” es el otro de “ser”, indistinguible de él: “ser” no puede reclamar para sí ningún contenido

³² Cf. *Enz.* § 88.

³³ *Enz.* § 82: “Lo especulativo o positivo-racional aprehende la unidad de las determinaciones en su oposición, lo *afirmativo* que está contenido en su disolución y en su transitar” (Traducción y cursivas nuestras).

³⁴ Esto es lo que Hegel expresa diciendo que el “ir fuera de sí” (*Außersichgehen*) coincide con un “ir hacia dentro de sí” (*In-sich-gehen*), o lo que es lo mismo, que una mayor extensión implica una intensidad más elevada. Cf. *WL III*, p. 251.

adicional que lo distinga de “nada”, pues lo único que lo caracteriza es ser lo que no es “nada”, y esta indicación es insuficiente para delimitar el uno frente al otro. Pero “devenir” no es ni el otro de “ser”, que es “nada”, ni el otro de “nada”, que es “ser”, sino el contexto que forman ambos; la *alteridad* (*Andersheit*) de “ser”-“nada” frente a “devenir” no es la misma que existe entre “ser” y “nada”, es decir, entre opuestos, sino más bien la que existe entre términos abstractos, arrancados de su contexto de inteligibilidad, y el contexto mismo al que pertenecen y que les da sentido. Al comienzo de este artículo dijimos a propósito de Kant que las estructuras de pensamiento forman entre sí un contexto cuyo fundamento es el agente presente en todas y cada una de ellas, esto es, el sujeto. Afirmamos también que este agente era aquello a lo que en última instancia se refería toda operación del pensamiento. Trasladando estas consideraciones a la situación actual, podemos decir que “devenir” desempeña la misma función respecto a “ser” y “nada”. Para dar plena inteligibilidad a esto, necesitamos retomar los pasos señalados: por un lado, “ser” y “nada” son abstracciones y sólo obtienen sentido y concreción en función de un tercero; este tercero, a su vez, no es un elemento extraño sobrevenido, sino el nombre de aquello en lo que *resultan* o *consisten* ambas determinaciones; no obstante, este tercero está más allá de ellas, supone un incremento sintético; es, por tanto, su sujeto, *surgido de un volver del discurso sobre sus propias operaciones o de un autorreferirse*, como la unidad sintética de apercepción kantiana. El motor propulsor del discurso, lo que le permite construir enlaces sintéticos y, por consiguiente, avanzar, es la capacidad de colocarse en un plano superior mediante la operación misma por la cual pone un nombre al propio tránsito que recorren sus determinaciones, i.e. se autorrefiere. Por medio de “devenir” el discurso repliega, por así decirlo, la sucesividad desplegada con los dos primeros signos, colocándose así más allá de ellos.

4. Significatividad y autorreferencialidad

Lo que hemos mostrado a propósito de la tríada inicial de signos “ser”-“nada”-“devenir” vale para el resto del desarrollo lógico. La concreción de las determinaciones lógicas proviene de su inscripción en el proceso de autodicción del sujeto. Para el discurso que examina las especificaciones en y para sí del concepto no existe otro tipo de concreción; frente a ella, el caso concreto que el entendimiento reclama como aplicación para las categorías aparece irremediabilmente pobre y abstracto. El avance del discurso lógico

trae consigo un incremento sintético creciente, lo que en la filosofía crítica se conoce como *progressus*. Este incremento coincide a su vez con un remontarse a fundamentos cada vez más originarios, lo que Kant denomina el *regressus*.³⁵ El discurso de la ciencia de la lógica está pues estructurado como un retorno al origen; un origen que no es extranjero a las relaciones, sino que se alcanza justamente a través de la más completa especificación de contenidos. De este modo salvamos al discurso especulativo de lo que al principio señalamos como la segunda conclusión inesperada en Kant de la remisión de las categorías al tiempo como a su instancia de concreción, a saber, la insignificancia del discurso autofundamentador.

Ahora bien, ¿qué ocurre con la primera conclusión? Recordemos lo que ella decía: el sujeto, por ser el agente presente en todo juicio, no puede ser sujeto de ningún juicio en particular. Tratemos de trasladar este problema a lo que hemos venido teorizando hasta aquí. La recepción en el acoplamiento significante-significado de la concepción kantiana de la *cognitio* ha posibilitado la conversión del sujeto como fondo oscuro en el que se alojan los significados en el motor mismo que propulsa el encadenamiento de los signos en el discurso lógico. Es lo verdadero mismo lo que es sujeto, y él *se expresa o se dice* en el transcurso sucesivo de las determinaciones lógicas. Si en la primera fase de la lógica “devenir” funciona como el sujeto que reúne a “ser” y “nada” y dice la verdad de ambas, el sujeto último que reúne a todas las determinaciones de la ciencia de la lógica recibe el nombre de “idea”. Con “idea” no se alude a ninguna idea en particular, sino al estatuto “ideal”, desposeído de su condición inmediata, que presentan las determinaciones una vez concluido el *progressus-regressus* del discurso lógico. Ella tiene pues por significado el decurso completo de los signos en que lo lógico se despliega. Por consiguiente, el origen al que retorna el discurso no es simplemente el último signo de un encadenamiento sucesivo de signos, ya que éste no se limita a ninguna determinación dada, se sustrae a toda especificación: es en realidad aquello de lo que se está ya siempre hablando, presente en todo momento (y por ello mismo ausente), objeto único de la filosofía y fuente única de significación. Hemos visto que lo que motivaba los tránsitos entre determinaciones era, en el traspaso dialéctico, la indistinción, y en la fundamentación retroactiva propia de la razón, la expresión positiva del traspaso o resultado, la cual se comportaba negativamente respecto a las dos

³⁵ Sobre la distinción *progressus-regressus*, véase *KrV* B 438-440.

primeras determinaciones como aquello que las reúne y se encuentra más allá de ellas. Importa retener estas dos funciones: reunir y encontrarse más allá o sustraerse; lo que genera la continuidad es lo mismo que la rompe e introduce la escisión. Lo que se sustrae está ausente de toda determinación tomada en sí misma, es lo que a ella le *falta* y, por consiguiente, la mueve; la falta, el vacío, es, como ya afirmaron los atomistas, motor.³⁶ Estas conclusiones no están tan alejadas de la primera que señalamos en Kant: la diferencia reside en que para Hegel el sujeto no es simplemente lo que unifica las determinaciones, sino que es también, y en la misma medida, su principio individuador.

Bibliografía

1. ALBIZU, E. Comienzo como comienzo especulativo. En: *Escritos de Filosofía*. Buenos Aires, vol. 25-26, 1994.
2. FULDA, H. F. “Das endliche Subjekt der eigentlichen Metaphysik”. En: Stolzenberg, J. (ed.). *Subjekt und Metaphysik. Konrad Cramer zu Ehren aus Anlaß seines 65. Geburtstags*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001.
3. HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke* (ed. Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften).
4. HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En: *Gesammelte Werke*, Bd. 9. Felix Meiner, Hamburg, 1980.
5. HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13). Zweites Buch. Die Lehre vom Wesen*. En: *Gesammelte Werke*, Bd. 11. Felix Meiner, Hamburg, 1978.
6. HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*. En: *Gesammelte Werke*, Bd. 12. Felix Meiner, Hamburg, 1981.
7. HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse (Enz) (1832)*. En: *Gesammelte Werke*, Bd. 20. Felix Meiner, Hamburg, 1959.
8. HORN, J. C. *Monade und Begriff. Der Weg von Leibniz zu Hegel*. Felix Meiner, Hamburg, 1982.
9. KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*. Felix Meiner, Hamburg, 1998.

³⁶ Cf. *Phän.* p. 20.

10. LEIBNIZ, G. W./Clarke, S. *Correspondence*. Ed. de Roger Ariew. Hackett, Indianapolis, 2000.
11. MARTÍNEZ, F. *Hölderlin y la lógica hegeliana*. Visor, Madrid, 1995.
12. PEIRCE, Ch. S. *Collected Papers*. 8 vols. Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss (vols. 1-6) and by A. W. Burks (vols. 7-8). Belknap, Cambridge, Mass., 1931-1958.
13. SAUSSURE, F. de. *Cours de linguistique générale*. Payot, Paris, 1916.

El retraso del reloj del universo: Isaac Newton y la sabiduría de los antiguos*

The delay of the clock of the Universe: Isaac Newton and the knowledge of the
ancients

Por: Sergio Hernán Orozco Echeverri

Grupo de Investigación Conocimiento, Filosofía, Ciencia, Historia y Sociedad
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia
shorozco@quimbaya.udea.edu.co

Resumen. Desde hace algunas décadas es un lugar común en la Industria Newton mencionar una y otra vez la creencia de Isaac Newton en una sabiduría perdida. Sin embargo, el trabajo de crítica e interpretación al respecto se ha limitado a enunciar esta creencia, sin ensayar una interpretación. Quienes más han trabajado el problema, se han limitado a mostrar cómo esta creencia era plausible en el contexto intelectual de la época señalando a predecesores y seguidores de Newton que compartían esta creencia. En contraste con lo anterior, este artículo indaga cómo, desde puntos de vista epistemológicos y filosóficos, la sabiduría de los antiguos era para Newton una fuente legítima de información sobre el mundo y sus designios, proponiendo una distinción entre tiempo y temporalidad como niveles complementarios pero diferentes de indagación sobre lo creado.

Palabras clave: Isaac Newton, historia de las ciencias, filosofía de las ciencias, filosofía moderna, sociología del conocimiento

Abstract: For some decades now, it is commonplace in the Newton Industry to mention once and again Newton's belief in a lost wisdom. Nonetheless, the critique and interpretation on this have been limited to stating this belief, without attempting to interpret it. Those who have worked most on the problem have limited themselves to showing how that belief was plausible in the intellectual context of the period, pointing out to predecessors and followers of Newton who shared that belief. To contrast what has been said, this article explores how, from epistemological and philosophical points of view, the wisdom of the ancients was for Newton a legitimate source of information on the world and its purposes, proposing a distinction between time and temporality as complementary levels but as different ones in the search on what has been created.

Key Words: Isaac Newton, History of Sciences, Philosophy of Sciences, Modern Philosophy, Sociology of Knowledge

*So that Time is like a river,
which has brought down to us things light and puffed up,
while those which are weighty and solid have sunk.¹*

* Este artículo recoge los resultados del proyecto de investigación “Redescubrimiento y reconstitución en el pensamiento de Isaac Newton: preliminares para una relectura de la Revolución Científica”, financiado por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia y desarrollado allí mismo.

¹ Bacon, Francis. *The Works of Francis Bacon*. Collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis, Douglas Denon Heath (facsimile- neudruck der ausgabe von Spedding, Ellis und Heath, London 1857-1874 in Vierzehn Bänden), IV. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstat, 1989, p. 15.

1. Introducción: Newton, fuentes y saberes

Al enfrentarnos a los textos del pasado es inevitable, en principio, sentirnos abrumados por los elementos extraños, ajenos y disonantes que se entretajan con los pasajes conocidos, iluminados por la historia, traídos al presente por las tradiciones y que, de este modo, se incorporan a nuestro saber. Por más que intentemos deshacernos de los marcos de comprensión que poseemos, inevitablemente se impondrán en un comienzo: los textos, entonces, no aparecerán como una unidad íntegra, articulada y orgánica sino como pinturas barrocas, con sus claroscuros evidentes, delineados por la comprensión de un pasado que aparece a los “incandescentes rayos del presente”.²

Las obras publicadas de Isaac Newton constituyen, a mi modo de ver, una interesante muestra de lo anterior. Junto con las afirmaciones que reconocemos como los principios de la física clásica —el principio de heterogeneidad de la luz, la ley de gravitación universal, las leyes del movimiento— encontramos alusiones a Dios, a espíritus ‘sutiles’, a la sabiduría de los antiguos. Una lectura retrospectiva nos permite encontrar en estas obras la gran síntesis de la denominada Revolución Científica e identificar en tales formulaciones elementos que hemos incorporado a nuestro saber. Esta lectura, sin embargo, deja por fuera aquellos rasgos que Rupert Hall ha denominado “atavismos”, es decir, aquellos “juguetes de la infancia intelectual” que los pensadores “progresistas” no logran apartar completamente de su pensamiento.³ Esta línea interpretativa, claramente heredera de la tendencia positivista a diferenciar la ciencia de la pseudo-ciencia, tan imponente a comienzos del siglo XX, se vio definitivamente insuficiente para dar cuenta de la figura histórica de Isaac Newton pues, desde este punto de vista, quedaban tan sólo dos opciones: ignorar o subvalorar el inmenso legado manuscrito que se comenzó a hacer público en la década de 1960 y ha seguido en progreso reafirmando la imagen del Newton ‘positivo’, o

² Hanson, N. R. *Constelaciones y conjeturas*. Alianza Editorial, Madrid, 1978.

³ Hall, A. Rupert. *La Revolución Científica 1500-1750*. Trad. de Jordi Beltrán. Crítica, Barcelona, 1954 [1985].

intentar el reto de comprender el sentido de cada pieza en el panorama de un nuevo Newton polifacético, enigmático y desconocido. Aunque algunos continúan en la primera línea,⁴ la segunda se ha mostrado, desde los puntos de vista filosófico, histórico y sociológico, mucho más interesante y sugestiva, en tanto procura una comprensión más precisa y articulada no sólo de Newton en particular sino también de la Revolución Científica en general.⁵

En este proyecto de reevaluación, que se nutre de reflexiones historiográficas, filosóficas y sociológicas y de la edición del caudal de fuentes manuscritas, han ocupado un lugar preeminente las reflexiones teológicas y alquímicas de Newton. Desde los estudios pioneros de James E. Force y Richard Popkin, a partir de los cuales se han venido replanteando y esclareciendo las relaciones de la filosofía natural con la teología de Newton, hemos obtenido una imagen más versátil, articulada y contextualizada en clara tensión con el científico aséptico a los movimientos religiosos y políticos del complejo siglo XVII que defendía la historiografía positivista.⁶ Recientemente, los detallados estudios de Stephen D. Snobelen nos han mostrado a un Newton tanto o más dinámico en los estudios teológicos como antaño se reconocía en la filosofía natural.⁷ En el caso de la alquimia, los estudios de Betty Dobbs y Richard S. Westfall abrieron la puerta a una

⁴ Cf. Las afirmaciones de Cohen en su "Introduction" al *The Cambridge Companion to Newton*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002; o la biografía de Hall, A. R. *Isaac Newton: Adventurer in Thought*. Blackwell, Oxford, 1992.

⁵ He tratado con mayor detalle este problema de los modelos para historiar a Newton en Orozco E., Sergio H. "Modelos interpretativos del corpus newtoniano: tradiciones historiográficas del siglo XX", *Estudios de Filosofía*, 35, pp. 227-256.

⁶ Vide Force J. & Popkin, R. *Essays on the Context, Nature and Influence of Isaac Newton's Theology*, Kluwer, Dordrecht, 1990; *Id*, *The Books of Nature and Scripture: Recent Essays on Natural Philosophy, Theology, and Biblical Criticism in the Netherlands of Spinoza's Time and the British Isles of Newton's Time*. Kluwer, Dordrecht, 1994; *Id*, *Newton and Religion: Context, Nature and Influence*. Kluwer, Dordrecht and Boston, 1999.

⁷ Vide Snobelen, S. "Isaac Newton, Heretic: the strategies of a Nicodemite", *The British Journal for the History of Science*, 32, pp. 381-419, 1999; *Id*, "'The Mystery of this Restitution of All Things': Isaac Newton on The return of the Jews", en: Force, J. E. and Popkin, R. H. (eds.) *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture: The Millenarian Turn*, Dordrecht, Kluwer, pp. 95-118, 2001; *Id*, "God of Gods, and Lord of Lords: The Theology of Isaac Newton's General Scholium to the *Principia*", *Osiris* 16, pp. 169-208, 2001; *Id*, "Mathematicians, Historians and Newton's *Principia*", *Annals of Science*, Vol. 58 Issue 1, pp. 75-85, 2001; *Id*, "A Time and Times and the Dividing of Time: Isaac Newton, the Apocalypse, and 2060 A.D.", *Canadian Journal of History*, Vol. 38, pp. 537-551, 2003; *Id*, "La Lumière de la Nature: Dieu et la philosophie naturelle dans l'*Optique* de Newton", *Lumières*, Centre Interdisciplinaire Bordolais d'étude des Lumières, 4, pp. 65-104, 2004.

indagación que aún se encuentra vigente, llena de debates, y que se desprende de una reevaluación del papel de este saber en el horizonte de la revolución científica.⁸ El proyecto de William R. Newman y Lawrence Principe, que intentan reproducir en su laboratorio los experimentos a partir de los apuntes del propio Newton,⁹ a la vez que editar sus manuscritos, ha aportado valiosos elementos a la discusión, precisando conceptos y matizando relaciones y afirmaciones anteriormente establecidas *a priori* sobre pequeñas porciones del inmenso legado manuscrito.¹⁰

En las obras publicadas, “como en el Escolio general [y], en las cuestiones 28 y 31 de la *Óptica*, Newton entreabre una ventana a las enseñanzas más explícitas contenidas en sus escritos no publicados”,¹¹ a partir de las cuales se han establecido conexiones y caminos que permiten entender, en mayor detalle, los laberintos que recorren y, a la vez, constituyen el pensamiento de Newton. Dichas investigaciones han permitido comprender su proyecto en una conexión estrecha con los problemas —políticos, religiosos y filosóficos— del siglo XVII y, a su vez, esclarecer y valorar los logros de Newton de manera más matizada y articulada.

En este contexto de reevaluación de lo conocido a partir del desarrollo de la historiografía, la filosofía y la sociología del conocimiento y de las fuentes manuscritas, quedan, sin embargo, muchos aspectos por explorar en el caso Newton. Sus enigmáticas alusiones a la autoridad y sabiduría de los antiguos aún no se han visto como ventanas por medio de las cuales se puedan vislumbrar horizontes más amplios, desarrollados en los escritos aún no publicados y vinculados con las discusiones de la Inglaterra del siglo XVII.

⁸ Vide Dobbs, B. *The Foundations of Newton's Alchemy or 'The Hunting of the Green Lyon'*. Cambridge University Press. Cambridge, 1975; *Id*, *The Janus Faces of Genius, The Role Alchemy in Newton's Thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 1991; Westfall, R.S. “Newton and the Hermetic Tradition”, en: Debus, Allen G. (ed.) *Science, Medicine and Society in The Renaissance. A Festschrift in Honor of Walter Pagel*, 2 vols. Neale Watson Academic Publications, New York, 1972, Vol. II, pp.183-198, 1972; *Id*, “Newton y la Alquimia”, en: Vickers, 1984 [1990].

⁹ Los resultados de este proceso, rama del *Newton Project*, se encuentran disponibles en el sitio web “The Chymistry of Isaac Newton” <http://www.chymistry.org>. Vide Newman, 2002; Principe, 2000.

¹⁰ Este es el caso del primer estudio sobre la alquimia de Newton por parte de Betty Dobbs (1975).

¹¹ Snobelen, Stephen D. “La Lumière de la Nature: Dieu et la philosophie naturelle dans l'*Optique* de Newton”, *Lumières*, Centre Interdisciplinaire Bordolais d'étude des Lumières, 4, 2004, p. 103.

Mi propósito es procurar un primer acercamiento a los significados de estas afirmaciones, estableciendo intertextualidades con el inmenso legado manuscrito y contextualizándolas, a partir de los conceptos claves de algunas corrientes de pensamiento del siglo XVII que relacionan el proyecto de Newton con su búsqueda de una sabiduría primordial. No me concentraré en señalar la “racionalidad” o “irracionalidad” de esta creencia o las diversas ramificaciones conectadas por vínculos conceptuales supuestos, circunstanciales o ilusorios. En contraste con lo anterior, mostraré *por qué* para Newton, desde un punto de vista epistemológico y filosófico, el conocimiento de los antiguos constituía una fuente legítima y abundante de información. Esto se hará por medio del esclarecimiento de los conceptos de *corrupción/decadencia* y de la construcción conceptual en que se soportan (la distinción entre tiempo y temporalidad). De este modo, las afirmaciones de Newton encontrarán sentido y revelarán algunos rasgos hasta ahora desatendidos de sus formas de investigación de la naturaleza.

2. Antecedentes historiográficos

Sería erróneo sostener que las alusiones de Newton a la sabiduría de los antiguos han sido desconocidas por parte de los especialistas de la Industria Newton. En un cuidadoso artículo publicado en 1964, Bernard Cohen se sirvió de algunos manuscritos —ahora conocidos como los ‘escolios clásicos’— para esclarecer el sentido de la expresión *quantum in se est*, que Newton emplea en su definición de la “*materiæ vis insita*” (*fuerza ínsita de la materia*) (*Principia*, Def. III). Cohen traza los orígenes de la formulación newtoniana de la primera ley del movimiento —la ley de inercia— hasta Descartes; pero en este punto encuentra que “hay otra línea de investigación: aquella que retrotrae el origen de la expresión de Descartes *quantum in se est* hasta Lucrecio”.¹² Esta expresión, bastante oscura tanto en Descartes como en Newton, se esclarece al encontrar que varios comentaristas del *De rerum natura* de Lucrecio de los siglos XVI y XVII le dieron un sentido a esta expresión que Descartes y posteriormente Newton pudieron “transformar en

¹² Cohen, I. Bernard. “‘Quantum in se est’: Newton’s concept of inertia in relation to Descartes and Lucretius”, *Notes and Records of the Royal Society of London*, 19 (2), 1964, p. 139.

el lenguaje de la nueva física inercial”.¹³ Su artículo muestra el potencial de estudiar las fuentes que Newton mismo reconocía como precedentes, estableciendo conexiones conceptuales que ponen en perspectiva las afirmaciones de los *Principia*. No obstante, el artículo no explora exhaustivamente las fuentes manuscritas de Newton que es necesario revisar para hacer la investigación más sólida. Más aún, no explora el sentido que Newton atribuía a tales ‘coincidencias’ de su filosofía con la de los antiguos. Sólo al final del artículo, Cohen menciona una revisión de los *Principia* que Newton llevó a cabo en la década de 1690 que “consistía en añadir algunas notas sobre los filósofos antiguos a porciones del libro tres”; una eventual publicación de los manuscritos en cuestión estaría planeada junto con comentarios y otros textos relacionados.¹⁴ Sin embargo, Cohen nunca realizó tal edición.

Dos años después de esta publicación, hizo aparición en la misma revista el famoso artículo de J. E. McGuire y P. M. Rattansi titulado “Newton and the ‘Pipes of Pan’” (*Newton y las flautas de Pan*). El artículo, sin duda uno de los grandes hitos de la historiografía newtoniana, es bastante ambicioso:

Describiremos primero los contenidos de estos Escolios y los interpretaremos a la luz de las afirmaciones de los cercanos a Newton y de otras obras suyas. Estos materiales nos proveerán las bases para reexaminar partes del *Escolio General* y de la *Óptica*. En ese entonces, Newton creía que conocía cómo operaba Dios en Su mundo creado, particularmente en la causa de la gravitación. Nuestro análisis de los Escolios mostrará que Newton sostenía (al menos en la época de su composición) una creencia igualmente firme acerca de su propio lugar entre los *prisci theologi* que habían poseído tal conocimiento. En resumen, creía que Dios había revelado una vez esas y otras verdades, pero que rápidamente se habían oscurecido y parcialmente habían sido redescubiertas por ciertos sabios antiguos. En este punto, las obras de Newton tienen similitudes cercanas con las de los platónicos de Cambridge.... Al reexaminar la relación de Newton con los platónicos de Cambridge, veremos que no sólo tomó ideas de ellos, sino que estaba comprometido en un diálogo privado cuyos

¹³ *Ibid.*, p. 147.

¹⁴ *Ibid.*, p. 158.

términos estaban dados por *cierta tradición intelectual* (McGuire y Rattansi, 1966: 109; énfasis añadido).¹⁵

En efecto, los autores desarrollan una exposición de los principales temas de los Escolios, al igual que una interpretación. Pero, tal como fue reconocido por Casini en 1980, la decisión de no publicar los manuscritos *in extenso* y de no hacer una reseña precisa de las fuentes que Newton cita fue desafortunada: la exposición —que recoge grandes porciones de los escritos— está hecha desde el punto de vista de su interpretación, razón por la cual implica una selección y limita, en principio, la posibilidad de otras lecturas; en efecto, la perspectiva desde la cual interpreto la relación de Newton con los antiguos sería impensable a partir de la selección de McGuire y Rattansi.¹⁶ De otro lado, la falta de una reseña precisa de las fuentes deja por fuera la importancia que tiene el hecho de que Newton, en algunos casos, se tomara la libertad de traducir por sí mismo algunos pasajes clásicos, razón por la cual se pierden matices que esclarecen su relación con los antiguos.

En respuesta a las limitaciones del artículo de McGuire y Rattansi, el historiador italiano Paolo Casini publicó en 1980 un artículo titulado “Newton: the classical scholia”.¹⁷ En primer lugar, reprocha la interpretación exclusivamente neoplatónica que siguen McGuire y Rattansi, según la línea abierta por los estudios eruditos de Frances Yates. Esta tradición, que reconocen como monolítica y a la que atribuyen consistencia doctrinal y que, de este modo, equiparan con la ‘filosofía perenne’ de Steuco y Leibniz, es en realidad una inmensa red de opiniones divergentes y sutilmente diferentes. La herencia que Newton

¹⁵ McGuire, J. E., & Tamny, M. (eds.) *Certain Philosophical Questions: Newton's Trinity Notebook*. Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 109. Énfasis añadido

¹⁶ La perspectiva de análisis de McGuire y Rattansi pretende *explicar* la creencia de Newton en la sabiduría antigua vinculándola con la tradición de la *prisca sapientia* (vínculo que criticará fuertemente Casini, en su edición de los Escolios). A mi modo de ver, el problema con esta perspectiva de análisis contextualista es que es insuficiente: mostrar que otros creían lo mismo y que Newton los leyó no *explica* por qué resolver estos problemas era tan importante en sus investigaciones, por qué permean no sólo su filosofía natural sino también su concepción de las matemáticas, de la teología. Si, además, tenemos en cuenta la forma dinámica en que Newton vincula esta creencia con sus concepciones en filosofía natural, en matemáticas y en teología, la perspectiva contextualista resulta aún mucho más insuficiente. Esta misma insuficiencia, aunque en un contexto más limitado, es la que a mi modo de ver se encuentra en Haycock, 2004.

¹⁷ El artículo fue publicado, en primera instancia, en italiano, en el *Giornale critico della filosofia italiana*, LX (LXII), Fasc. I, Science History Publications. En 1984 fue traducido al inglés por A. Rupert Hall y publicado en *History of Science*, de cuya versión tomo las referencias.

tomaría de esta *prisca sapientia* sería la creencia en una gnosis universal, de contenido teosófico, que habría sido revelada por Dios a los sabios más antiguos y escondida por ellos bajo la forma de símbolos y fábulas.¹⁸ Casini resalta que, debido a esta interpretación, los autores tuvieron que hacer una selección de los ‘escolios clásicos’, dejando sólo aquellos pasajes que encajaban en su interpretación.¹⁹ En contraste, Casini afirma que la pregunta de la que parten McGuire y Rattansi es errada, pues “[I]a *prisca philosophia* no puede separarse del contexto de los escritos de Cudworth y More como un tema específico, no podría haber influenciado a Newton bajo tal forma. Es más bien un sustrato común a muchos escritores de tendencias muy diferentes”.²⁰ Desde esta perspectiva, Casini intenta mostrar que este sustrato era habitual y estaba disponible para Newton, no sólo en los tradicionales textos de los neoplatónicos de Cambridge —principalmente de Charleton y More— sino también en otras obras bien conocidas del siglo XVII como en el *Syntagma* de Gassendi, en la *Archeologia philosophica* de Burnet y en el *Almagestum Novum* de Giovanni Battista Riccioli.

Con el fin de fortalecer su interpretación, Casini publica la transcripción latina de los ‘escolios clásicos’, identificando las fuentes que Newton utiliza y añadiendo, como apéndice, el Prefacio de David Gregory a los *Elementa astronomiæ physicæ et geometricæ* (Londres, 1702). Las coincidencias de las afirmaciones de Newton con las de Gregory son sorprendentes, razón por la cual se fortalece la idea del sustrato común; además, esto también puede verse por algunas otras referencias de sus cercanos, como Fatio de Duillier, William Whiston y Colin MacLaurin. En efecto, esta estrategia logra mostrar que la relación de Newton con los antiguos no era un asunto privado y oculto, sino más bien compartido por un círculo (selecto) de compañeros intelectuales.

Dejando de lado momentáneamente el tema de los ‘escolios clásicos’, en 1982 Richard S. Westfall publica un ensayo titulado “Isaac Newton’s *Theologiæ Gentilis Origines Philosophicæ*” en el que, por primera vez, conecta el vínculo de Newton con los

¹⁸ Casini, Paolo. “Newton: the classical scholia”, *History of Science*, XXII, p. 3.

¹⁹ *Ibid.*, p. 3-4.

²⁰ *Ibid.*, p. 5.

antiguos en filosofía natural con el proyecto (teológico) en que se enmarca su pensamiento. En efecto, Westfall intenta reconstruir, a partir de una serie de manuscritos dispersos entre Jerusalén y Cambridge, el esfuerzo que hace Newton por *recuperar* los preceptos de la religión verdadera. Para tal fin, Westfall señala cómo se articulan los estudios que Newton avanza en cronología de los reinos antiguos, exégesis bíblica, historia de la iglesia y sugiere la conexión con la hermenéutica de los textos alquímicos. El texto en el que Newton ensayaría semejante proyecto se titularía “Theologiæ Gentilis Origines Philosophicæ” (*Los orígenes filosóficos de la teología gentil*). Este proyecto —inconcluso— revelaría el origen de la religión primordial y la moral perfecta en estrecha conexión con un conocimiento verdadero del universo. Desde este punto de vista, Westfall revela un contexto más amplio para la relación entre Newton y los antiguos, recuperando algunas fuentes del proyecto teológico que dan consistencia a una búsqueda más compleja, pero a la vez más articulada.

Recientemente, Volkmar Schüller, durante la preparación de su completa edición de los *Principia* de Newton en alemán,²¹ encontró que “el texto editado por Casini contiene algunos pequeños errores de lectura y no se adapta a estándares filológicos estrictos”.²² Por esta razón, publicó una edición de los ‘escolios clásicos’ junto con una traducción al inglés y eruditas notas filológicas, proporcionando un texto confiable para avanzar una interpretación del mismo.

Aunque algunos estudios recientes, principalmente sobre las indagaciones ‘históricas’ de Newton, han aludido a sus afirmaciones sobre los antiguos, no he encontrado hasta ahora un estudio sistemático que intente profundizar en éstas y darles sentido en contextos más amplios, es decir, en relación con otros temas del pensamiento de Newton y su contexto histórico. Sea pues éste un intento.

3. “La autoridad de los sabios”: menciones en los escritos publicados

²¹ Newton, Isaac. *Die mathematischen Prinzipien der Physik*. Übertetzt und herausgegeben von Volkmar Schüller. Walter de Gruyter, Berlin, 1999.

²² *Ibid.*, p. 213.

Según mi investigación, la primera afirmación por parte de Newton sobre el saber y la autoridad de los antiguos en las obras publicadas se encuentra en la cuestión 20 de la *Óptica* latina de 1706, traducida por Samuel Clarke. Según los manuscritos, sabemos que para esta edición Newton redactó las cuestiones en latín y las discutió, al menos parcialmente, con David Gregory. El pasaje en esta edición se inserta en la discusión filosófica sobre los medios etéreos —tema que Newton había tratado ampliamente en el Libro II de los *Principia* y, en particular, en el esolio a la proposición LIII— y dice:

Para que rechacemos tal medio contamos con la autoridad de los más antiguos y célebres filósofos de Grecia y Fenicia quienes tomaron el espacio vacío, los átomos y la gravedad de los átomos como los principios de su filosofía, atribuyendo tácitamente la fuerza de la gravedad a una *causa* distinta de la materia. Los físicos modernos, investigando en las cosas naturales, no pudieron dar cuenta de esta *causa*; inventaron hipótesis falsas con el fin de explicar todos los fenómenos naturales sin recurrir a ella y relegaron su consideración a la *Metafísica*. Mientras que, verdaderamente, el principal Oficio y Fin de la Filosofía Natural es proceder, por razonamiento, de los efectos a las causas, hasta llegar finalmente a la *Causa primera*.²³

La cita inmediatamente nos presenta elementos que son familiares en la filosofía natural de Newton: el espacio vacío, los átomos y la gravedad. Newton resalta además un conocimiento de los antiguos que le interesa: la causa de la gravedad que, tácitamente, atribuyeron a “algo distinto de la materia”. Inmediatamente viene el contraste: los modernos no lograron captar un elemento esencial de la naturaleza que en filosofía natural se asume como principio:²⁴ la gravedad. Y precisamente por esto, resalta Newton, relegaron la consideración de su causa a la metafísica —entendida aquí en un sentido negativo, en el sentido en que trasciende la experiencia y se instala en el plano de lo hipotético sin fundamento empírico. Al afirmar que los antiguos atribuían la gravedad a algo distinto de la

²³ Newton, I. *Optice: sive de reflexionibus, refractionibus, inflexionibus et coloribus Lucis. Latine reddidit Samuel Clarke, A.M. Reverendo admodum Patri ac D^{no} Joanni Moore Episcopo Nowicensi a Sacris Domesticis. Accendunt Tractatus duo ejusdem Authoris de Speciebus & Magnitudine Figurarum Curvilinearum, Latine scripti*, Londini, Impensis Sam. Smith & Benj. Regiae Societatis Typograph, Walford, Ad Insignia Principis in Coemetrio D. Pauli, 1704, p. 314. Cursivas en el original.

²⁴ Sobre el sentido que Newton confiere al concepto de principio en la investigación cf. McGuire, James. “Newton’s ‘Principles of Philosophy’: an intended Preface for the 1704 *Opticks* and a related draft fragment”, *The British Journal for the History of Science*, Vol. 5, N° 18, 1970, pp.178-186.

materia densa (es decir, de un sistema mecánico de explicación), Newton se está separando tajantemente de las explicaciones mecanicistas o etéreas de la gravedad, como la ofrecida por su amigo Fatio de Duillier.²⁵ Un borrador de la cuestión 23, escrito entre 1704 y 1706, ampliará la perspectiva en que se enmarca esta cita.

La cuestión 20 —anteriormente citada— se proponía allanar el terreno para responder a la pregunta: “¿No son erróneas todas las hipótesis en las que se supone que la luz consiste en una presión o movimiento propagado en un medio fluido?”.²⁶ La 23, a su vez, intentaba aclarar el sentido de la pregunta: “¿No tienen las pequeñas partículas de los cuerpos ciertas virtudes, potencias o fuerzas por las que actúan a distancia, no sólo sobre los rayos de luz para reflejarlos, refractarlos e inflexionarlos, sino también una sobre otra para producir una gran parte de los fenómenos de la naturaleza?”.²⁷ Las preguntas están regidas por los temas fundamentales de la metafísica de la naturaleza de Newton: la posibilidad o imposibilidad de la existencia de medios etéreos y sus consecuencias para la investigación de la naturaleza (en este caso, para el fenómeno de la luz y los colores) y la acción a distancia, uno de los temas más polémicos que se derivó de su conceptualización de la fuerza de gravitación universal como *atracción* y no como *tendencia* (que era el sentido usual en las filosofías mecánicas de la primera generación).²⁸ Como es sabido, Newton ensayó diversas soluciones —referidas en todos los casos a una causa que la hiciera explicable— después de la publicación de los *Principia*, pero no estuvo completamente satisfecho con ninguna. La intertextualidad con un borrador de la cuestión 23, sobre la causa de la gravedad, nos da luces sobre la relación con los antiguos:

²⁵ N. Fatio de Duillier, el matemático suizo amigo de Newton, formuló una de las hipótesis mecánicas más elaboradas para explicar el funcionamiento de la fuerza gravitacional. La hipótesis, en manuscritos, ha sido reconstruida en Fatio de Duillier, 1949. Aunque Newton mostró cierto interés en esta hipótesis, su rechazo a los medios etéreos la desvirtuaría, a sus ojos, por completo.

²⁶ Newton, I. *Op. cit.*, p. 312.

²⁷ *Ibid.*, p. 344.

²⁸ Newton mismo emplea este sentido de la gravedad en dos textos: en las *Quæstiones quædam Philosophicæ* (1664) y en la *Hypothesis explaining the properties of Light* (1676). Vide McGuire, J. E., & Tamny, M. (eds.) *Certain Philosophical Questions: Newton's Trinity Notebook*. Cambridge University Press, Cambridge, 1985; y Newton, I. “An Hypothesis explaining the Properties of Light”, en: Thomas Birch, *The History of the Royal Society*, vol. 3, London, (1675 [1757]), 247-305, respectivamente.

¿Por qué medios actúan los cuerpos entre sí a distancia? Los antiguos filósofos, que sostenían los átomos y el vacío, atribuyeron la gravedad a los átomos sin decirnos por qué medios, excepto en figuras: como al llamar a Dios Armonía representándolo a él y a la materia por el Dios Pan y su flauta, o al llamar al Sol la prisión de Júpiter porque aquél mantiene a los planetas en sus órbitas. De donde parece que ha sido una opinión antigua que la materia depende de una Deidad por sus leyes de movimiento así como también por su existencia.²⁹

De los pasajes citados se desprende una consecuencia interesante: Newton atribuye a los antiguos una filosofía natural fundada en los mismos principios que la suya (los átomos, el vacío y la gravedad). ¿Qué *sentido* puede tener esta similitud? ¿Qué rasgos del pensamiento de Newton puede revelarnos?

Al final de esta cuestión 23 aparece de nuevo una alusión enigmática a los antiguos, esta vez referida al conocimiento del mundo natural y su relación con una *prisca theologia*:

Pero si la *filosofía natural*, siguiendo este método, de pronto se completa en todas sus partes y llega a ser un conocimiento perfecto [*perfecta Scientia*], asimismo los límites de la *filosofía moral* se ensancharán. Pues, en cuanto a partir de la filosofía natural podemos comprender cuál es la causa primera de las cosas, qué poder tiene sobre nosotros y qué beneficios recibimos de ella, así se nos revelará, por Luz natural, nuestra obligación con ella, tanto como con los demás. En verdad si el culto a falsos dioses no hubiera cegado el alma de los gentiles, su filosofía moral se hubiera extendido mucho más que a las cuatro *Cardinales* que llaman virtudes: y los que enseñaban la trasmigración de las almas, el culto al Sol, a la Luna y a los héroes muertos nos hubieran enseñado, más bien, cómo debe adorarse nuestro verdadero y beneficentísimo Autor (Newton, 1706: 348).³⁰

La reelaboración de esta cuestión para la tercera edición inglesa de 1721 —edición en la que se convertiría en la cuestión 31— incluye una adición reveladora al final: “tal como hicieron sus ancestros bajo el gobierno de Noé y sus hijos antes de corromperse”.³¹ En términos generales, Newton atribuye a los antiguos un conocimiento *perfecto* de la verdad; ésta incluía no sólo un conocimiento de la verdadera filosofía natural sino que también, por

²⁹ U.L.C, Ms. Add. 3970, f. 619^f.

³⁰ Newton, I. *Optice: sive de reflexionibus, refractionibus, inflexionibus et coloribus Lucis*, p. 348.

³¹ *Id*, *Opticks: or a Treatise of reflexions, refractions, inflexions and colours of Light*, The third edition corrected. Printed for William and John Innys at the West End of St. Paul's, London, 1721, p. 382.

implicación, contenía los principios de la verdadera religión y de la verdadera moral. El método de análisis y síntesis aplicado a la filosofía natural la llevaría a su perfección: ésta, a su vez, procuraría un conocimiento más amplio y nos conduciría a la correcta adoración de la primera causa y sus mandatos.

La tercera afirmación significativa, con respecto a los antiguos, aparece en el Escolio General a los *Principia*; es una nota explicativa, que intenta legitimar una opinión con la autoridad de los antiguos. La afirmación es la siguiente: “[Dios] [e]s omnipresente no sólo *virtualmente*, sino *substancialmente*: pues lo virtual no puede subsistir sin la substancia. En Él se hallan contenidas y se mueven todas las cosas, pero sin interferencia mutua”.³² Esta afirmación es polémica: la incomodidad de Leibniz, expresada a la princesa Carolina de Gales tenía que ver con la substancialización, que Leibniz entendía como material, de Dios. En los *Principia* Newton legitima su postura con la autoridad de los antiguos y nos aclara, de manera más precisa, su identidad:

Ésta era la opinión de los antiguos. Así, Pitágoras, en Cicer. *De Nat. Deor*, lib. I, Tales, Anaxágoras, Virgilio, *Georg.* lib. IV, ver. 220, y *Eneida*, lib VI, ver. 721. Filón, al comienzo del libro I de las alegorías, *Aratus*, al comienzo de su “Phænom”. También los autores sagrados; como san Pablo, Hechos, XVII, 27, 28, san Juan, Evang. XVI. 2, Moisés, en Deut, IV. 39 y X. 14. David, Salmos, CXXIX, 7, 8, 9. Salomón, I Reyes, VIII. 27. Job XXII. 12, 13, 14. Jeremías, XXIII. 23, 24. Los idólatras suponían, aunque erróneamente, que el Sol, la Luna y las estrellas, las almas de los hombres y otras partes del mundo eran partes del Dios Supremo y, por lo tanto, debían ser adoradas.³³

De las citas anteriores se desprenden, a mi modo de ver, tres rasgos importantes para la investigación. En primer lugar, Newton atribuye a los antiguos un *conocimiento verdadero* de la naturaleza —en la cita de la cuestión 20— y de Dios —en la cita de la cuestión 23 y en el Escolio General. En segundo lugar, Newton apela, por una parte, a la *autoridad* de los antiguos para fortalecer su metafísica de la naturaleza —como en el caso de los medios etéreos y la omnipresencia divina; de otro lado, y más interesante aún para la investigación,

³² *Id*, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Editio Tertia aucta & emendata. Apud Guil. & Joh. Innys Regiae Societatis typographos, Londini, II, 1726, p. 762.

³³ *Ibid.*

Newton atribuye a los antiguos conocimientos más profundos que el suyo sobre la naturaleza —la causa de la gravedad— e intenta esclarecerlos investigando las imágenes en las que dicho conocimiento estaría oculto.

4. Tiempo y temporalidad del universo: corrupción y decadencia³⁴

Al inicio de la famosa polémica entre G.W.F. Leibniz y Samuel Clarke, ferviente seguidor de Sir Isaac Newton, Leibniz alega que éste

y sus seguidores tienen una extraña opinión sobre la obra de Dios. De acuerdo con su doctrina, Dios todopoderoso tiene que darle cuerda a su reloj de vez en cuando: de otro modo, dejaría de moverse. No tuvo, al parecer, suficiente previsión para dotarlo de un movimiento perpetuo. Más aún, la máquina hecha por Dios es tan imperfecta, de acuerdo con este caballero, que está obligado a limpiarla una y otra vez por un concurso extraordinario, e incluso a repararla, como un relojero repara su obra.³⁵

En efecto, en la versión latina de la *Opticks*, publicada en 1706 y traducida por Samuel Clarke, Newton se refiere directamente al problema de la conservación y pérdida de la cantidad de movimiento en el universo. En una elaborada caracterización de los principios pasivos (como la inercia) afirma que “al ver que la variedad de movimiento que encontramos en el mundo está siempre decreciendo, hay una necesidad de conservarlo y recuperarlo por principios activos, tales como son el de la causa de la gravedad, por el que los planetas y cometas mantienen sus movimientos en sus órbitas”.³⁶ Argumentando en favor de un diseño inteligente en la estructura de la creación, Newton conjetura que Dios creó las partículas duras y sólidas y, con la ayuda de los principios activos, estableció el orden en el universo identificable en las leyes naturales. Este universo, una vez formado,

³⁴ Una versión anterior de este §4 fue presentada bajo el título de “Tiempo y temporalidad del universo: corrupción y decadencia en el pensamiento de Isaac Newton” en la *Jornada de Cosmología*, preparada por la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín) el 15 de mayo de 2007.

³⁵ Alexander, H. G. *The Leibniz-Clarke correspondence. Together with extracts from Newton's Principia and Opticks*, edited with introduction and notes by H. G. Alexander. Manchester University Press, Manchester, 1954, pp. 11-12.

³⁶ Newton, I. *Optice: sive de reflexionibus, refractionibus, inflexionibus et coloribus Lucis*, p. 343.

“puede perdurar, por estas leyes, durante muchas generaciones”.³⁷ Sin embargo, en el transcurso de estas generaciones (*secula*) pueden surgir algunas irregularidades mínimas, “apenas dignas de notarse, posiblemente originadas por la interacción entre los cometas y los planetas”.³⁸ En un periodo mayor de tiempo, “es verosímil que sean tan grandes que esta estructura de la naturaleza requiera de una mano enmendadora”.³⁹

Para Leibniz, como se desprende de la cita anterior, este universo y su artífice eran impensables: ¿cómo podía Dios, en su infinita perfección, hacer un universo imperfecto, que requiriera de su intervención extraordinaria cuando se hubiera desajustado? ¿Cómo afirmar la perfección divina a partir del descubrimiento de una máquina imperfecta?⁴⁰

A mi modo de ver, estas afirmaciones de Newton se enmarcan en un entramado conceptual más complejo que la simple interacción de cuerpos cuyas cantidades de movimiento y fuerzas sean determinables en los referentes matemáticos del espacio y el tiempo. Según mi investigación, en este punto neurálgico de la *Opticks*, se evidencia la relación entre dos niveles teóricos diferentes y complementarios: la concepción del *tiempo* distinguido en “absoluto, verdadero y matemático” y “relativo, aparente y vulgar”⁴¹ y una concepción de la *temporalidad* de las cosas, esto es, de la duración específica de lo creado. Con el fin de articular el sentido de esta corrupción del universo —que tendrá como contrapartida la corrupción del saber— con la empresa de Newton, sostendré que la diferencia de estos dos niveles de concepción del tiempo, revelará que en este segundo

³⁷ *Ibid.*, p. 344.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.* Un texto clásico que trata sobre problema de la decadencia del universo es Kubrin, 1967. Aun cuando dispone de pocas fuentes manuscritas, su estudio resulta esclarecedor en cuanto a las alusiones en los pasajes publicados. No obstante, Kubrin se enfoca a resaltar los mecanismos que harían del universo una máquina autosuficiente, particularmente en lo referente a los cometas, una hipótesis que Newton conjetura en su primera edición de los *Principia*.

⁴⁰ Para más detalles sobre la polémica Leibniz-Clarke y los supuestos metafísicos, filosóficos y epistemológicos que subyacen y aparecen en la discusión véase Alexander, H. G., *Op. cit.*; Bertoloni Meli, Domenico. “Newton and the Leibniz-Clarke correspondence”, en: Cohen, I. Bernard & Smith, George E., 2002, pp. 455-464; Hall, A. Rupert. “Newton versus Leibniz: from geometry to metaphysics”, en: Cohen, I. Bernard & Smith, George E., 2002, pp. 431-454; Koyré, Alexandre & Cohen, I. Bernard. “The case of the missing tanquam: Leibniz, Newton & Clarke”, *Isis*, 52 (4), 1961, pp. 555-566; *Id.*, “Newton and the Leibniz-Clarke Correspondence”, *Archives Internationales d’Histoire des Sciences*, 58-59, 1962, pp. 63-126.

⁴¹ Newton, I. *Philosophiae Naturalis*, I, p. 46.

nivel se instauran los conceptos de corrupción y decadencia, tanto del mundo natural como del conocimiento. En otras palabras, me propongo mostrar que la naturaleza, para Newton, puede investigarse sirviéndose de las facultades naturales y, de este modo, se alcanza un conocimiento progresivo de la realidad (lo que nos permitiría hacer afirmaciones ontológicas, dentro de los límites del empirismo); de otro lado, debido a su creencia en una sabiduría de los antiguos, puede obtenerse conocimiento del mundo natural indagando, con las técnicas adecuadas, en los registros históricos. Esta indagación no sólo ofrecería información sobre el estado actual del universo, sino también sobre su significación en una concepción de la temporalidad regida por los designios divinos.

4.1. El tiempo como referente absoluto

Uno de los problemas más serios que plantearon los *Principia* como marco operativo para el desarrollo de la filosofía natural era la distinción de tiempo y espacio en relativos y absolutos. En efecto, encontramos críticas que van desde Leibniz y Berkeley hasta Mach y Reichenbach. La dificultad de plantear un espacio y un tiempo absolutos, como referentes universales no sensibles, pero progresivamente cognoscibles por medio de sus contrapartidas relativas, hizo que algunos los consideraran como “vanas concepciones metafísicas”.⁴² Mi propósito no es *evaluar* ni *defender* la postura de Newton, ni el absolutismo del espacio y el tiempo, sino esclarecer el sentido de esta distinción y servirme de ella para procurar una comprensión más precisa de sus estudios sobre la corrupción del saber y del mundo.

El *locus classicus* sobre el espacio y el tiempo es el Escolio a las Definiciones de los *Principia*. Allí Newton señala que las palabras tiempo, espacio, lugar y movimiento deben entenderse en un sentido diferente del que les atribuye el uso vulgar.⁴³ La distinción entre

⁴² Para más detalles sobre las consideraciones de Mach sobre los absolutos de Newton *vide* Mach, Ernst. *The Science of Mechanics: A Critical and Historical Account of its Development*. Trad de T. J. McComark. Open Court, La Salle, 1960, pp. 222-238.

⁴³ Usualmente, el término latino *vulgus* se vierte al español como *común*. Sin embargo, teniendo en cuenta la concepción elitista del conocimiento (que se verá en el §5) que plantea Newton, me parece más adecuado traducirlo como *vulgar*. De este modo se conserva y se enfatiza esta distinción.

tal uso y el que propone se enmarca en categorías duales y simétricas: absoluto y relativo, verdadero y aparente, matemático y vulgar. Me concentraré principalmente en la caracterización del tiempo. Éste se postula del siguiente modo:

El tiempo absoluto, verdadero y matemático, en sí y por su naturaleza sin relación con algo externo, fluye uniformemente y por otro nombre se le denomina duración; el relativo, aparente y vulgar es una medida sensible y externa de la duración por el movimiento (bien sea precisa o desigual) que el vulgo utiliza en vez del tiempo verdadero; como la hora, el día, el mes, el año.⁴⁴

La distinción se plantea en términos de las relaciones: cuando se considera el tiempo en sí, el cual según Newton, no tiene por naturaleza relación con nada sensible, fluye uniformemente y se denomina duración. Este nivel de conceptualización, según es bien sabido, es el que opera en su método de fluxiones, en su filosofía natural y, como es menos sabido, con el que Newton pretende articular la historia en una cronología. En contraposición, el tiempo vulgar está subordinado ontológicamente al tiempo absoluto y es una medida sensible de éste, en tanto por medio del movimiento se determina un periodo o lapso como referente (relativo): como el día o el año (referidos al giro diurno o a la traslación de la tierra, respectivamente). Por esta razón, es una *medida* que puede considerarse en unidades idénticas (como lo hacemos cuando decimos que un día dura veinticuatro horas, sin ser *strictu sensu* de este modo) o en unidades desiguales (como cuando consideramos el día solar con respecto a nuestra concepción uniforme de hora o minuto). Con el fin de esclarecer esta distinción, subrayaré algunos aspectos ontológicos y epistemológicos que hacen comprensible –y posible– esta distinción. Para este fin, es necesario tener en cuenta no sólo la evidencia presente en las obras publicadas (el Escolio a las Definiciones y el Escolio General de los *Principia*), sino también las concepciones presentes en el legado manuscrito, que iluminan, esclarecen y, en últimas, fundamentan la primera. Como ya es tradicional en los análisis sobre este asunto, recurriré a los manuscritos intitulados *De gravitatione et æquipondio fluidorum*⁴⁵ y *Tempus et Locus*.⁴⁶

⁴⁴ Newton, I. *Philosophiæ Naturalis*, p. 6.

⁴⁵ Las citas del *De gravitatione* están tomadas de la versión del manuscrito ofrecida por el *Newton Project*. Las traducciones al español hacen parte de una versión que actualmente desarrollo y que espero publicar con

Desentrañar las concepciones epistemológicas y ontológicas que hacen posible la distinción entre tiempos absoluto y relativo es bastante difícil. De un lado, porque en general Newton ofrece argumentos a favor del espacio absoluto (en los cuales es más generoso) y sugiere que estos mismos son válidos para el tiempo. En este sentido, la caracterización geométrica del espacio, tal como se expone en el *De gravitatione*, diferenciándola de la extensión de la materia, es problemática al aplicarse al tiempo. Retomaré las 6 características que Newton ofrece del espacio y que, tentativamente, se aplicarían al tiempo. Dividiré estas características en epistemológicas y ontológicas, a la vez que intentaré mirar su aplicación a favor de la argumentación del tiempo.⁴⁷

De las seis propiedades del espacio que Newton menciona, la 4 y la 6 se refieren a sus rasgos ontológicos, esto es, a su naturaleza; las demás se refieren a los modos epistémicos de aproximarnos a él, aunque por esta vía encontramos rasgos ontológicos. Comenzaré por el análisis de estos últimos.

La primera propiedad del espacio postula su carácter geométrico. Cuando Newton afirma que

[e]n todas las direcciones, el espacio puede distinguirse en partes cuyos límites comunes llamamos usualmente superficies; y estas superficies pueden distinguirse en todas las

comentario. Una versión latina con traducción al inglés en: Hall, Albert R & Hall, Marie Boas. *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton. A Selection from the Portsmouth Collection in the University Library Cambridg*. Edited by A. Rupert Hall & Marie Boas Hall. Cambridge University Press, Cambridge, 1962.

⁴⁶ Cf. McGuire, James A. "Newton on Place, Time and God: An Unpublished Source", *The British Journal for the History of Science*, Vol. 11, N° 38, 1978, pp.114-129; *Id*, "Space, Infinite and Indivisibility: Newton on the Creation of Matter". En: Zev Bechler (ed.) *Newtonian Contemporary Research*. Kluwer, Dordrecht, 1982; Rynasiewicz, Robert. "By their Properties, Causes and Effects: Newton's Scholium on Time, Space, Place and Motion – I The Text", *Studies in History and Philosophy of Science*, 26 (1), 1995, pp. 133-153; *Id*, "By their Properties, Causes and Effects: Newton's Scholium on Time, Space, Place and Motion – II The Context", *Studies in History and Philosophy of Science*, 26 (2), 1995b, pp. 295-327; Disalle, Robert. "Newton's Philosophical Analysis of Space and Time". En: Cohen, I. Bernard & Smith, George E. (eds.), 2002, pp. 33-56.

⁴⁷ Debido a los intereses de la presente investigación, no me detendré a analizar las tesis y los argumentos; sólo me concentraré en la posibilidad de extenderlos al tiempo.

direcciones en partes cuyos límites comunes usualmente llamamos líneas; y de nuevo estas líneas pueden distinguirse en todas las direcciones en partes que llamaremos puntos.⁴⁸

está retomando la distinción que ha hecho entre cuerpo y extensión, en clara tensión con el pensamiento cartesiano. Es necesario recordar que estas propiedades del espacio (y las del cuerpo, que Newton expondrá posteriormente) se forjan en diálogo crítico con los fundamentos de la filosofía natural cartesiana, tal como se expone en *Los Principios de la Filosofía*.⁴⁹ Para Newton, el espacio *es* una estructura geométrica que contiene todas las figuras:

Y de ahí que haya en todo lugar toda clase de figuras, en todo lugar esferas, cubos, triángulos, líneas rectas, en todo lugar círculos, elípticas, parábolas y toda clase de figuras, y aquellas de todas las formas y tamaños, incluso aunque no se descubran a la mirada.⁵⁰

De este modo, el espacio se define en virtud de su tridimensionalidad que, a la vez, es la condición de posibilidad de la existencia de todas las formas geométricas. Lo más interesante, a mi modo de ver, es que para Newton el trazo de una figura geométrica no es su creación, sino “una representación corpórea del espacio”, esto es, una contrapartida sensible del espacio, el cual “no se descubre por la mirada”. Cabe preguntarse, entonces, en qué consiste la estructura del tiempo. Según las propiedades que enuncia en el Escolio a las definiciones, el espacio es una extensión (geométrica) en virtud de la cual las cosas se ubican con referencia a la posición y el tiempo es un flujo constante en el que las cosas se ubican con respecto al orden de sucesión.⁵¹ A mi modo de ver, esto nos lleva a considerar la estructura del tiempo en términos de la sucesión continua de sus partes. Al igual que las partes del espacio no están dadas, sino que son susceptibles de ser distinguidas (*distingui*

⁴⁸ U. L. C. Ms. Add, 4003, f. 13.

⁴⁹ Newton, en el *De gravitatione*, critica la identificación cartesiana del cuerpo y la extensión. Su crítica se fundamenta en la imposibilidad de conocer las esencias y, a la vez, en la imposibilidad de determinar el movimiento “en sentido filosófico” con los supuestos relativistas que se desprenden de la concepción cartesiana. Cf. U. L. C., Ms. Add, 4003, ff. 1-12; 20-28.

⁵⁰ U. L. C., Ms. Add, 4003, f. 13.

⁵¹ Newton, I. *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, II Vols. Koyré, A. & Cohen, I. Bernard (eds.) con la asistencia de Anne Whitman. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, (1726 [1972]), I, p. 48-49.

potest), las partes del tiempo no son *per se* los días, las horas o los minutos sino que son susceptibles de ser discernidas. Estas partes, en sí mismas, no son el tiempo. Podemos pensar, de manera simétrica con el caso del espacio, que estas referencias que empleamos para caracterizar la duración son representaciones sensibles del flujo inmutable y continuo que *es* el tiempo.

La segunda característica enuncia la extensión infinita del espacio. El argumento que sustenta esta tesis es epistémico: “Pues no podemos imaginar (*non possumus... imaginari*) límite en algún lugar sin que, al mismo tiempo, comprendamos (*intelligamus*) que más allá se da espacio”.⁵² Esta característica complementa la anterior: el espacio, como estructura geométrica, es *infinito*. En virtud de esta característica, dice Newton, “que todas las líneas rectas paraboloides, hiperboloides y todos los conos y los cilindros y las otras figuras de la misma clase continúan hasta el infinito y no tienen límite en ninguna parte, incluso aunque estén atravesadas aquí y allá por líneas y superficies”.⁵³ Aunque se enuncia un rasgo de la ontología del espacio que determina la construcción de las figuras geométricas, éste se explica en virtud de un argumento epistemológico: la contraposición entre imaginación e intelección. En simetría con esta propiedad del espacio, podemos decir que el tiempo también es *infinito*, en tanto si bien no podemos imaginar un límite de la duración, bien podemos comprender que a cada parte de la duración le siga (y le anteceda) otra parte hasta el infinito.

La tercera característica, tanto en el *De gravitatione* como en el Escolio a las definiciones, se explica en el tiempo y luego, por analogía, se pasa al espacio. Ésta reza:

Las partes del espacio son inmóviles. Si se movieran, tendría que decirse, o bien que el movimiento de cada parte es una traslación de la vecindad de otras partes contiguas, como definió Descartes el movimiento de los cuerpos; y que esto es absurdo se ha mostrado

⁵² U. L. C., Ms. Add, 4003, f. 14.

⁵³ *Ibíd.*

suficientemente; o que es una traslación de espacio en espacio, esto es fuera de sí, a menos quizá que se diga que dos espacios coinciden en todo lugar, uno móvil y otro inmóvil.⁵⁴

Esta propiedad enuncia la *identidad* de las partes del espacio en virtud de su posición. Sin embargo, esta relación entre inmovilidad e identidad se ejemplifica con el tiempo:

Pues así como las partes de la duración derivan su individualidad de su orden, de modo que (por ejemplo) si ayer pudiera cambiar de lugar con hoy y volverse el último de los dos, perdería su individualidad y no sería más ayer, sino hoy; así las partes del espacio derivan su carácter de sus posiciones, de modo que si alguna de las dos pudiera cambiar sus posiciones, cambiaría su carácter al mismo tiempo y cada una se convertiría numéricamente en otra.⁵⁵

En el Escolio a las definiciones se encuentra la misma afirmación: “Del mismo modo que las partes del tiempo son inmutables, así también es el orden de las partes del espacio”.⁵⁶ Además complementa que “la esencia de los espacios es ser lugares, y que se muevan los lugares es absurdo” (*Ibidem*).

La quinta propiedad del espacio es que sus partes sirven de referente para “las posiciones, distancias y movimientos”.⁵⁷ Esta tesis, afirma Newton, es una consecuencia de las propiedades 1 y 4 —es decir, de la estructura geométrica del espacio y de su naturaleza como afección del ser, a la que me referiré a continuación. Y agrega que en el espacio “no hay ningún tipo de fuerza que impida o promueva el movimiento”;⁵⁸ es decir, aun cuando sirva de referente para la determinación del movimiento, no añade nada a la *naturaleza* de tal movimiento. Con respecto al tiempo y de acuerdo con una anotación en el Escolio a las definiciones, puede decirse que aun cuando el movimiento se acelere o retarde, el *flujo* (que identifiqué como la estructura del tiempo) permanece inalterado.

⁵⁴ U. L. C., Ms. Add, 4003, f. 17.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Newton, I. *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. Editio Tertia aucta & emendata. Apud Guil. & Joh. Innys Regiae Societatis typographos, Londini, 1726, p. 8.

⁵⁷ U. L. C., Ms. Add, 4003, f. 18.

⁵⁸ U. L. C., Ms. Add, 4003, f. 19.

Estas cuatro características, que definí principalmente como epistemológicas, en tanto se plantean como formas a partir de las cuales conocemos los absolutos, nos revelan, a su vez, rasgos ontológicos. En resumen puede decirse que las propiedades del tiempo son simétricas a las del espacio: su estructura es un flujo *inmutable* y *continuo, infinito*, cuyas partes son *inmóviles* y en virtud de su inmovilidad adquieren su *identidad*, y que debe ser el referente de todo movimiento, al cual no añade ni resta nada.

Las propiedades del espacio que Newton menciona como 4 y 6 se refieren de manera aún más directa a dos problemas que yacen en el núcleo de su ontología: su naturaleza de *afección* y su relación con Dios. Estos dos aspectos, íntimamente relacionados, arrojarán aún más luz sobre la distinción entre relativo y absoluto.

En la cuarta propiedad, Newton nos dice que “el espacio es una afección del ser en cuanto ser” (*spatium est entis quatenus ens affectio*).⁵⁹ Nos aclara que “Ningún ser existe o puede existir si no está relacionado, de alguna manera, con el espacio”.⁶⁰ Incluso que “Dios está en todo lugar, las mentes creadas en algún lugar y los cuerpos en el espacio que ocupan, y lo que no está en todo lugar ni en algún lugar, no existe”.⁶¹ De manera aún más esclarecedora, en el *Tempus et locus*, Newton afirma que

El tiempo y el lugar son afecciones comunes de todas las cosas, sin las cuales nada puede existir. En el tiempo, todas las cosas están respecto de la duración de la existencia y en el lugar respecto de la amplitud de presencia. Y lo que no está nunca en ninguna parte, no está en la naturaleza de las cosas.⁶²

Estos textos nos señalan que el espacio y el tiempo *dotan* de existencia a todos los seres, incluso a Dios. El término clave para comprender estas afirmaciones es “afección”. En el

⁵⁹ U. L. C., Ms. Add, 4003, f. 17.

⁶⁰ *Ibíd.*

⁶¹ U. L. C., Ms. Add, 4003, f. 18.

⁶² U. L. C., Ms. Add, 3965, s. 13, f. 545^r.

siglo XVII, el término se empleaba para referirse a una característica que puede ser epistemológica, esto es, por medio de la cual concebimos algo, u ontológica en tanto es un rasgo que pertenece a las cosas. Cuando Newton afirma que espacio y tiempo son “afecciones comunes” a todas las cosas, lo hace en un sentido *ontológico*. Sin embargo, espacio y tiempo no caracterizan la *naturaleza* de las cosas, sino su *existencia*. Esto es, no son un predicado de primer nivel (como podrían ser los accidentes de una substancia) sino un predicado de segundo nivel. De modo que decir que algo existe no es decir nada de su naturaleza, sino *referirlo* de alguna manera al espacio y al tiempo.

Los términos “duración de existencia” y “amplitud de presencia” muestran aún más la relación de la existencia de las cosas con respecto al espacio y al tiempo. En cuanto a la duración de existencia, las cosas (creadas) se refieren al tiempo desde su creación hasta su fin: esta referencia significa que “duran”. De manera simétrica la “amplitud de presencia” hace referencia al lugar que las cosas “ocupan”. En este sentido, son referentes que *determinan* la existencia de las cosas, con respecto al orden de la sucesión (tiempo) y al de la posición (espacio).

La relación del tiempo y el espacio con Dios es compleja. Decir que Dios existe es decir que está en el espacio y el tiempo (como vimos en la 4 propiedad del espacio). Tal como vimos y, a diferencia de Descartes,⁶³ la existencia para Newton no es un predicado que denota perfección o excelencia de una substancia sino que simplemente hace referencia a su posición con respecto a los referentes absolutos y, en este sentido, *existe*. Es decir, la existencia no modifica la *naturaleza* de la substancia: por esta razón, su existencia no depende de la misma. ¿A qué se refiere Newton con la repetida afirmación de que espacio y tiempo son “efectos emanativos” (*effectus emanativus*) de la existencia de un ser infinito?

El Escolio General a los *Principia* nos aclara que no son atributos de Dios y que Dios, a su vez, tampoco *es* el espacio y el tiempo. Según Newton, Dios

⁶³ En las *Meditaciones Metafísicas*, Descartes argumenta que debido a la perfección que concebimos en la idea de Dios, no podemos privarlo de existencia. Al igual que con el término “infinito”, Newton critica la extensión del concepto para devaluar el argumento cartesiano. Cf. U. L. C., Ms. Add, 4003, *passim*.

es eterno e infinito, omnipotente y omnisciente, esto es, dura desde la eternidad hasta la eternidad y está presente desde el infinito hasta el infinito. No es la eternidad y la infinitud, sino eterno e infinito; lo rige todo y lo conoce todo, lo que sucede y lo que puede suceder; no es la duración y el espacio, sino que dura y está presente. Dura siempre y está presente en todo lugar, y existiendo siempre y en todo lugar, establece la duración y el espacio.⁶⁴

La cita muestra claramente la distinción entre Dios y el espacio y el tiempo. De Dios se dice que “dura” y que “está presente” en sumo grado, esto es, su cantidad de existencia — su amplitud de presencia y su duración de existencia— es eterna con respecto al tiempo e infinita con respecto al espacio. Pero ¿qué quiere decir que “existiendo siempre y en todo lugar, establece (*constituit*) la duración y el espacio”?

La relación entre la peculiar ontología del espacio y tiempo y la existencia de Dios se ve esclarecida en un borrador que Newton escribió durante la polémica Leibniz-Clarke y que Des Maizeaux utilizó en su *Recueil de Diverses Pièces sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathématiques etc., par Mss. Leibniz, Clarke, Newton et autres auteurs célèbres* (Amsterdam, 1720), conocido como el *Avertissement au Lecteur*:

Se desea que el lector observe que, dondequiera que en los siguientes escritos, debido a una inevitable estrechez del lenguaje, el espacio infinito o la Inmensidad, y la duración sin fin o la Eternidad, se habla de ellos como *Cualidades* o *Propiedades* de la substancia que es Inmensa o Eterna, los términos *Cualidad* y *Propiedad* no se toman aquí en el sentido que se les da cuando se habla comúnmente, por parte de los escritores de *Lógica* y *Metafísica* aplicados a la *materia*, sino en el sentido en que ellos sólo implican ser modos de la existencia de todos los seres y *modos* ilimitados y consecuencias de la existencia de una substancia que realmente es necesaria y sustancialmente Omnipresente y Eterna. Dicha existencia no es una substancia ni una cualidad, sino la existencia de una substancia con todos

⁶⁴ Newton, I. *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, 2 Vols. Koyré, A. & Cohen, I. Bernard (eds.) con la asistencia de Anne Whitman. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1726 [1972], II, p. 761. Esta cita, sin necesidad de una interpretación muy elaborada, muestra claramente que Newton *no* era un panteísta. Para una afirmación diferente, a mi modo de ver, imposible de sostener, *cf.* Robles, 2001.

sus atributos, propiedades y cualidades, y no obstante modificada por el lugar y la duración de aquellos modos que no se pueden rechazar sin rechazar la existencia.⁶⁵

Newton establece una distinción entre la esencia de Dios, sus atributos y su existencia. En este sentido, Dios no existe porque posea todos los atributos en suma perfección sino porque está en el espacio y en el tiempo (infinita y eternamente). La postura de Newton plantea varias dificultades, sobre las que no me detendré, pero en general puede decirse que para Newton la eternidad del tiempo y la infinitud del espacio no son cualidades o propiedades de la *substancia* divina sino consecuencias de la *existencia* de dicha substancia. Debido a que la existencia no es una substancia ni una cualidad, sino una característica de lo que existe en tanto actual, espacio y tiempo son “*modos* ilimitados o consecuencias” de la necesaria existencia del ser eterno y omnipresente de Dios.⁶⁶

Esta caracterización del tiempo como absoluto opera en la filosofía natural de Newton y es el referente del método de fluxiones. En el caso de la filosofía natural, por ejemplo en los *Principia*, el tiempo uniforme sirve como determinante del movimiento (aun cuando, en muchos casos su compañero, sea el espacio relativo) y es este concepto de tiempo el que está operando a lo largo del tratado.⁶⁷ De manera semejante, el tiempo absoluto es el que sustenta los conceptos de fluxión y fluente, que son los elementos fundamentales de la formulación newtoniana del cálculo.⁶⁸ De hecho, la concepción de

⁶⁵ Koyré, Alexandre & I. Bernard Cohen. “Newton and the Leibniz-Clarke Correspondence”, *Archives Internationales d’Histoire des Sciences*, 58-59, pp. 96-97.

⁶⁶ Sobre las dificultades de esta postura, las implicaciones de estas tesis en el contexto de la filosofía natural de Newton y su teología, cf. McGuire, James E. “Existence, Actuality and Necessity: Newton on Space and Time”, *Annals of Science*, 35, 1978b, pp. 463–508; *Id.*, “Predicates of the Pure Existence: Newton on God’s Space and Time”. En: Bricker, Phillip & Hughes, P. I. G. (eds.), *Philosophical Perspectives on Newtonian Science*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1990, pp. 91–108; Carriero, John. “Newton on Space and Time: Comments on J.E. McGuire”. En: Bricker, Phillip & Hughes, P. I. G. (eds.), *Philosophical Perspectives on Newtonian Science*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1990, pp. 109–133.

⁶⁷ Cf. Cohen, I. Bernard. “Isaac Newton’s *Principia*, the Scriptures and the Divine Providence”. En: Morgenbesser, Sidney; Suppes, Patrick & White, Morton (eds.) *Philosophy, Science and Method*. St. Martin’s, New York, 1999, §3.1; §5.4.

⁶⁸ Cf. Newton, I. *The Mathematical Papers of Isaac Newton*. Edited by D. T. Whiteside, with assistance in publication of M. A. Hoskin and A. Prag, v. III, 1670-1673. Cambridge University Press, Cambridge, 1969, p. 72.

tiempo que subyace al “Método de razones primeras y últimas”,⁶⁹ el lenguaje matemático de los *Principia*, es la misma del método de fluxiones: se considera que las cantidades fluyen uniforme y continuamente pero que en sí mismas están compuestas por “partículas” de tiempo.

En el caso de los estudios históricos, Newton avanza en la búsqueda de una cronología que pueda articular la narración de la historia de las acciones de los pueblos.⁷⁰ En efecto, una de las principales tareas de su obra póstuma *La cronología de los reinos antiguos* (1728) es traducir las referencias temporales de los mitos y fábulas antiguos al “curso de la naturaleza”, esto es, a referentes astronómicos que permitan esclarecer su orden de sucesión y, de este modo, la relación de los acontecimientos con las profecías.

La cronología se abre con un estudio sobre las fábulas, mitos y narraciones de los griegos. Newton indaga por las formas de cronología anteriores a los tiempos históricos (es decir, aquellos que cuentan con algún tipo de cronología), principalmente las de los griegos antes de las olimpiadas y las de los egipcios. Encuentra que éstos calculaban que tres reinados equivalían a cien o ciento veinte años y que, sobre esta base, los griegos calcularon su cronología. Sin embargo, el uso de estos referentes hacía imposible identificar la verdadera duración de los reinados, de los acontecimientos y de su sucesión. De este modo, Newton afirma: “He preparado la siguiente tabla cronológica de modo que la cronología se ajuste con el Curso de la Naturaleza, con la Astronomía, con la Historia Sagrada, con *Heródoto*, el padre de la historia, y consigo misma sin las muchas repugnancias de las que se queja *Plutarco*”.⁷¹ Con el fin de mostrar en qué consistía, según Newton, esta reducción de los acontecimientos al curso de la naturaleza para aclarar su

⁶⁹ Cf. Newton, I. *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, 1726 [1972], I, pp. 73-88.

⁷⁰ Cf. Manuel, Frank E. *Isaac Newton: Historian*. Cambridge University Press, Cambridge, 1963. Hasta ahora sigue siendo el principal referente de estudio sobre la cronología de Newton. Sin embargo, mi caracterización difiere considerablemente de la suya, en tanto él considera los estudios históricos de Newton como subordinados a los estudios de filosofía natural. A mi modo de ver, son recursos alternativos para alcanzar fines consonantes.

⁷¹ Newton, I. *The Chronology of Ancient Kingdoms Amended, To which is Prefix'd, A short Chronicle from the First Memory of Things in Europe, to the Conquest of Persia by Alexander the Great*. Printed for J. Tonson in the Strand, and J. Osborn and T. Longman in Pater-noster Row, London, 1728, p. 8.

sucesión, citaré *in extenso* un ejemplo que nos dará una idea de las técnicas empleadas en los estudios sobre la cronología de la historia:

Al final del año de nuestro Señor, 1689, la estrella llamada *Prima Arietis* estaba en Aries, 28°, 51', 00'', con latitud norte de 7°, 8', 58''. Y la estrella llamada *ultima caudæ Arietis* estaba en Tauro, 19°, 3', 42'', con latitud norte de 2°, 34', 5''. Y el *Colorus Æquinoctiorum*, pasando por el punto en medio de estas dos estrellas, cortaba la eclíptica en Tauro, 6°, 44'. Y por este cálculo, el equinoccio a finales del año de 1689 se había remontado 36°, 44'. Desde la expedición *argonáutica*: supóngase que la mencionada *Colure* pasaba por el medio de la constelación de *Aries*, de acuerdo con la descripción de los Antiguos. El equinoccio se retrasa cincuenta segundos en un año, y un grado en setenta y dos años, y en consecuencia 36°, 44' en 2.645 años, los cuales, contados hacia atrás desde el final del años del Señor 1689, o comienzos del año 1690, ubicará la expedición *Argonáutica* cerca de 25 años después de la muerte de *Salomón*.⁷²

Este ejemplo nos muestra cómo opera el cálculo de reducción de los acontecimientos al “curso de la naturaleza”. De este modo, puede verse que en los estudios históricos Newton recurre a un referente absoluto con el fin de determinar la sucesión de los acontecimientos y, en este sentido, poder reconstruir *verdaderamente* la historia de los pueblos.⁷³

En el manuscrito intitulado “The Original of Monarchies” (“El origen de las monarquías”)⁷⁴ Newton se aventura a reconstruir la constitución de las sociedades desde los tiempos de Noé. Su estudio se sirve de la Biblia como el recuento histórico del pueblo elegido, en el cual tuvieron origen no sólo la verdadera religión sino también toda sociedad en la tierra. La articulación *sincrónica* de la historia de los pueblos judíos, egipcios, sirios y babilonios presupone sus cálculos astronómicos de ubicar los acontecimientos con respecto al curso de la naturaleza. Del mismo modo, tal como se afirma al comienzo de *La*

⁷² *Ibid.*, pp. 86-87.

⁷³ En el caso de la interpretación de las profecías opera el mismo cálculo de reducción: “Y de ahí concibo que mientras los tiempos de la mujer y los dos testigos se calculan por los días solares y el año, los de la gente laica que llama la bestia y las naciones en la corte exterior se calculan por el periodo lunar de los meses”. Yahuda, Ms. 9, ff. 7^r-8^r.

⁷⁴ Keynes, Ms. 146.

cronología de los reinos antiguos, esta articulación temporal permite establecer el orden no sólo de los tiempos antiguos, sino también de la primera venida de Cristo, de la institución de la verdadera religión y de la sucesión de los enviados para restaurarla, de la historia de la Iglesia y, en general, de las acciones de los hombres. Y, a la vez, si esta verdadera cronología articula los acontecimientos correctamente, con la ayuda de la verdadera interpretación de las profecías, se lograría calcular la segunda venida de Cristo. Pero de esto hablaré luego.

4.2. La temporalidad de lo creado: decadencia y corrupción en el universo y el conocimiento

Tal como he mostrado en la sección anterior, tiempo y espacio son condiciones de la existencia de las cosas pero, aun cuando confieren la existencia, no modifican su naturaleza. He mostrado también que hay una diferencia entre el modo de existencia de Dios y las cosas creadas, referido a su “cantidad de existencia” que, como anoté, corresponde a su duración de existencia y a su amplitud de presencia, esto es, a su referencia a los absolutos.

A mi modo de ver, en el estudio de la naturaleza y de las acciones de los hombres es posible distinguir otro nivel de conceptualización del tiempo que he denominado *temporalidad*. Ésta se refiere a la duración precisa de las cosas creadas, esto es, al carácter temporal de las criaturas. Si la relación con el tiempo, tanto en la filosofía natural como en la historia, permite a Newton descubrir la constitución de la naturaleza, en el nivel de la temporalidad se descubre el *transcurso* de estas criaturas (la naturaleza y los hombres) en tanto sometidas al concurso de las leyes naturales. De ninguna manera, este nivel suplanta el anterior: por el contrario, está directamente vinculado, pues no es posible determinar la temporalidad de algo sin referirlo al tiempo absoluto. Sin embargo, la temporalidad como duración de lo creado posibilita un nivel de reflexión en el que se puede estudiar la relación del estado presente, pasado y futuro de algo, refiriéndolo, no al tiempo absoluto, sino a un estado anterior de la cosa. En otras palabras, si la referencia al absoluto nos permite desentrañar la *ontología* del mundo (las condiciones de existencia de algo), la referencia a

la temporalidad nos esclarece su *constitución óptica* (su existencia actual, presente, pero dependiente en últimas de las condiciones ontológicas). Desde esta perspectiva, es posible hablar de un decaimiento de la constitución del universo y del saber.

Los pronunciamientos sobre la corrupción del universo están expresados, principalmente, en la cuestión 31 de la *Óptica* (23 en la edición latina de 1706). Allí Newton no se refiere a un defecto del universo, sino a una transformación de su constitución en el transcurso del tiempo debido a las leyes naturales. El pasaje entero dice:

Ahora bien, con la ayuda de estos principios [activos], todas las cosas materiales parecen haber sido compuestas de las partículas duras y sólidas mencionadas anteriormente, asociadas de maneras diversas en las primera Creación por la deliberación de un Agente inteligente, pues a quien las creó corresponde ordenarlas. Si éste es realmente el origen de las cosas, no es filosófico buscar algún otro origen del mundo, o pretender que haya podido surgir del caos por las meras leyes naturales; aunque, una vez formado, puede continuar durante muchas generaciones por tales leyes. Aun cuando los cometas se muevan en órbitas muy excéntricas en todas las direcciones y posiciones, el ciego destino nunca podría hacer que todos los planetas se movieran en una y la misma órbita concéntrica, exceptuando algunas irregularidades mínimas, que pueden haber surgido de la interacción mutua entre planetas y cometas y que pueden aumentar hasta que el Sistema requiera una reforma.⁷⁵

El pasaje contiene varios asuntos importantes. Newton nos plantea los elementos de la creación que son, a su vez, las entidades constitutivas del universo: las partículas “duras y sólidas”, los principios pasivos (como el de la inercia) y los principios activos (como el de la gravitación, el de la fermentación, entre otros). La diversidad de las formas surge por un acto voluntario de Dios en el que parece crearla dotándola de los principios activos. La insistencia en los principios activos tiene, a mi modo de ver, dos objetivos principales: por un lado, defender la actividad de la naturaleza como dependiente de Dios (de la acción de un ser inteligente) y, por el otro, atacar a los anti-creacionistas, mostrando la imposibilidad

⁷⁵ Newton, I. *Opticks or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections & Colours of Ligth*, basada en la cuarta edición (Londres, 1730) con preámbulo de A. Einstein, introducción de Sir Edmund Whittaker, prefacio de I. Bernard Cohen y una tabla analítica de contenido preparada por Duane H.D. Roller. Dover, New York, 1979, p. 402.

de que por el mero concurso de leyes naturales el universo llegara a su estado actual.⁷⁶ Desde este punto de vista, surgiría la necesidad de un ser inteligente que, por un acto de su voluntad, organizara las partículas en la variedad que contemplamos y, a su vez, las dotara de unos principios (pasivos y activos) que rijan su comportamiento. En este punto se introduce el problema de la corrupción.

Las leyes naturales serían los designios que Dios imprimió a la naturaleza, no para crearse, sino para preservarse en la constitución diseñada. La creación (que se califica de “primera”) es únicamente obra de Dios: su concurso, por el contrario, puede darse por las leyes naturales. Sin embargo, debido a esta relativa autonomía del mundo, la interacción entre sus elementos puede *modificar* su estructura. Como se veía en el caso de la *Cronología*, el retraso del equinoccio no es sólo muestra de la relatividad del tiempo con el que medían los historiadores indignos: con respecto a la temporalidad, son una modificación de la constitución de la naturaleza.⁷⁷

Estas irregularidades mínimas no son desviaciones del plan divino sino signos “de los tiempos”. Como mostraré, para Newton la temporalidad del universo está condicionada por designios divinos entregados en las profecías. Las fases de la temporalidad tienen significados diversos. La naturaleza, al igual que los hombres y el saber, son los signos que permiten identificar la “fase” de la temporalidad.

Los pronunciamientos sobre la corrupción del saber (que implica una corrupción de la verdadera religión) aparecen de manera enigmática al final de la cuestión 31 de la

⁷⁶ Esta defensa se puede ver claramente en los sermones de las “Boyle Lectures”, en las que Newton estuvo directamente involucrado. El clérigo Richard Bentley en su *A Confutation of atheism*, el primero de los sermones, se sirvió de la constitución del mundo planteada por Newton en los *Principia* para postular un diseño inteligente tras a creación y rechazar opiniones como la eternidad del mundo y la no creación de la materia. Cf. Bentley, Richard. “Eight Sermon’s preached at the honourable Robert Boyle’s Lecture in the Year MDCXCII”. En: *A defence of natural and revealed religion: being a collection of the lecture founded by the honourable Robert Boyle, esq; (from the year 1692 to the year 1732) with the additions and amendements of the several authors, and general indexes*, III Vols. London, 1739.

⁷⁷ En la *Cronología*, Newton utiliza diferentes ejemplos para mostrar cómo en los tiempos míticos y fabulosos las órbitas de los astros es diferente de la actual, del mismo modo que el advenimiento de los eclipses, los equinoccios y los solsticios. De este modo, podría calcularse una modificación de la constitución de la naturaleza y son estas, pues, las “irregularidades mínimas” a las que se refiere en la *Óptica*.

Óptica, y de manera amplia, detallada e incluso redundante, en los escritos no publicados. En el *De mundi systemate*, identificado como la versión no matemática del libro III de los *Principia*, Newton comienza postulando el conocimiento que poseían los antiguos:

Fue muy antigua la opinión de los filósofos según la cual las fijas permanecían inmóviles en las regiones más altas del mundo, de que los planetas, más abajo, giraban en torno al Sol, de que, de modo similar, la Tierra se movía con un curso anual, mientras sobre el propio eje lo hacía con un giro diurno, de que el Sol, o foco del universo, reposaba en el centro de todos ellos. Así habían opinado en otro tiempo *Filolao*, *Aristarco de Samos*, *Platón* en su edad madura, multitud de *Pitagóricos*, y *Anaximandro* más antiguo que ellos, lo mismo que *Numa Pompilio* aquel sabio rey de los *Romanos*. *Arquímedes*.... *Plutarco*... y también *Numa* (Newton, 1728: 1).⁷⁸

La atribución es generosa. Si tenemos en cuenta a un Newton disputando con Hooke, Flamsteed y Leibniz a propósito de posturas que, a nuestros ojos, conservan una gran semejanza, ¿cómo no llamar la atención sobre esta concesión? La atribución consiste en el conocimiento de la constitución del sistema solar, su organización en torno al Sol, y los movimientos de la tierra. Incluso en los denominados “Escolios clásicos”, Newton atribuye a los antiguos un conocimiento que él mismo nunca estuvo seguro de poseer: el de la causa de la gravedad; afirma que este conocimiento de los antiguos fue obtenido por la experiencia, como en el caso de las proporciones celestes, contenidas en la lira de Apolo, que Pitágoras habría encontrado por la experimentación del sonido.⁷⁹ En la cuestión 28 de la *Óptica*, por ejemplo, les atribuye el conocimiento de “los átomos, el vacío y la gravedad de los átomos” y el rechazo de los medios etéreos como vanas especulaciones metafísicas.⁸⁰ Sin embargo,

⁷⁸ Newton, I. *The Chronology of Ancient Kingdoms Amended*, p. 1.

⁷⁹ Cf. Schüller, Volkmar. “Newton’s *Scholia* from David Gregory’s estate on the propositions IV through IX Book III of his *Principia*”. En: Lefèvre, Wolfgang (ed), *Between Leibniz, Newton and Kant*. Kluwer, Dordrecht, 2001, pp. 234-236.

⁸⁰ Newton, Isaac. *Opticks: or a Treatise of reflexions, refractions, inflexions and colours of Light*, p. 20.

Es verosímil, empero, que esta opinión se propagase a partir de los *egipcios*, antiquísimos observadores de los astros. Así pues, de ellos y de sus vecinos parece que pasó a los *griegos*, gente más filológica que filosófica, toda la filosofía más antigua a la vez que más sensata; y los sagrados misterios de *Vesta*, superando el conocimiento del vulgo gustan al ingenio de los *egipcios*, pintores de ritos sagrados y jeroglíficos. Pero después *Anaxágoras*, *Demócrito* y muchos otros enseñaron que la Tierra permanece inmóvil en el centro del mundo, y que los astros todos se mueven hacia el ocaso unos más rápidamente, otros más lentamente y eso en espacios totalmente libres. Después fueron introducidas las esferas sólidas por *Eudoxo*, *Calipo* y *Aristóteles*, al ir *decayendo poco a poco la filosofía inicialmente* recibida y al prevalecer poco a poco las nuevas formulaciones de los *Griegos*.⁸¹

La cita nos plantea el problema de la corrupción del conocimiento. Para terminar de caracterizar este conocimiento del sistema del mundo es necesario afirmar que no sólo es verdadero sino *completo*, y todo lo que para Newton esto implicaba. En efecto, el conocimiento del verdadero sistema del mundo implicaba el conocimiento de la verdadera religión y, por ende, de los preceptos morales correctos para vivir en paz. Así lo describe, por ejemplo, refiriéndose a los antiguos; dice que éstos

[r]econocieron que los cielos enteros eran el templo verdadero y real de Dios y por tanto, que un Pritaneo merecía el nombre de su templo que construyeron de la manera más ajustada posible para representar el sistema entero de los cielos. Un punto de las religiones entonces que no puede ser más racional.... De este modo, entonces, era un designio de la primera institución de la verdadera religión proponer a la humanidad por la construcción de los antiguos Templos, el estudio de la construcción del mundo como el verdadero templo del gran Dios que adoraban.... Así pues, la primera religión era la más racional de todas las otras hasta que las naciones la corrompieron. Pues no hay modo (sin la revelación) de llegar al conocimiento de una Deidad sino por la constitución de la naturaleza.⁸²

⁸¹ Newton, I. *Sobre el sistema del mundo*. Introducción, traducción y notas de Eloy Rada García. Alianza, Madrid. Las cursivas, excepto las de los nombres propios son mías.

⁸² Yahuda, Ms. 16.2, ff. 48, 50, 74.

La corrupción del conocimiento natural es, para Newton, consecuencia de la corrupción de la verdadera religión. Los antiguos adquirieron, por vanidad, la costumbre de honrar a sus personajes importantes llamando a los planetas y estrellas por su nombre. De este modo, surge, por ejemplo, la falsa doctrina del animismo o el geocentrismo: el reemplazo de la verdadera medida del universo (los absolutos) por la relativa o aparente (el hombre). A mi modo de ver, entonces, la corrupción del saber es una consecuencia del cambio de referente que, para Newton, implicaba una deserción de los verdaderos principios de la moral y la religión verdaderas.

En general puede verse que el nivel de la *temporalidad* permite determinar la existencia actual de lo creado en relación con un estado anterior. En este sentido presupone el conocimiento de las condiciones de existencia de lo actual y, por medio de los estudios históricos articulados en la cronología, se pueden caracterizar las fases de la temporalidad. De este modo podemos conocer el curso de la naturaleza. Este nivel, a mi modo de ver, revela una faceta bastante desatendida de Newton: su idea de que la *temporalidad* del universo y el saber tienen un significado, de acuerdo con los designios divinos.

5. La decadencia de “los tiempos”

En sus estudios sobre las profecías y los tiempos antiguos, Newton constantemente diferencia el momento actual de otras épocas. Esta diferencia no sólo se da en virtud del inexorable flujo del absoluto, sino también del *sentido* que tiene la sucesión de los acontecimientos en tanto acontecimientos.⁸³ Es decir, en tanto son acciones de los hombres y transformaciones del universo que revelan un transcurso teológica –no teleológicamente– orientado. Si el nivel del tiempo absoluto como consecuencia de la existencia de Dios nos revela la super-estructura que se soporta todo lo que *existe*, el nivel de la temporalidad nos

⁸³ Un claro ejemplo de este punto es el tiempo en el que se dan los milagros. Según Newton, “los milagros de buen crédito continuaron en la Iglesia alrededor de doscientos o trescientos años”, después de la edad apostólica (Newton a Locke, 16 de febrero de 1691/2. En: Harrison, Peter. “Newtonian Science, Miracles, and the Laws of Nature”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 56, No. 4, 1995, pp. 545-546.

revela *las particularidades* de eso que existe y, desde este punto de vista, es posible interpretar la mano de Dios entre los hombres en el mundo.

En su más célebre tratado sobre el Apocalipsis (inédito), el Yahuda Ms. Var. 1, Newton hace una reflexión sobre la relación del contenido de la profecía, sus posibilidades de interpretación, y su relación con la temporalidad. Refiriéndose a los diversos fracasos en la interpretación del Apocalipsis, afirma:

No me desanimaría por la dificultad y el fracaso que los hombres hasta aquí han encontrado en estos intentos. Esto no es sino lo que debía haber pasado. Pues a Daniel le fue revelado que las profecías sobre los últimos tiempos deberían cerrarse y sellarse hasta el tiempo del fin: entonces los sabios entenderían y se aumentaría el conocimiento. Dan. 12; 4, 9, 10. Y por tanto, entre más permanezcan en la oscuridad, más esperanzas hay de que está cerca el tiempo en que han de hacerse manifiestas. Si nunca han de entenderse, ¿para qué fin se las reveló Dios? Ciertamente lo hizo para la edificación de la iglesia; y si esto es así, entonces es tan cierto como que la iglesia finalmente llegará a su comprensión. Pero no me refiere a todos aquellos que se denominan cristianos, sino a un remanente, unas pocas personas dispersas que Dios ha escogido, que al no estar cegadas por el interés, la educación o las autoridades humanas puedan, ponerse sincera y honestamente en la búsqueda de la verdad.⁸⁴

Este pasaje nos revela información fundamental sobre el proyecto de Newton. A mi modo de ver, se logra ver una articulación entre la temporalidad del *saber* (en este caso, de la interpretación de la profecía) y la temporalidad del *universo*. En efecto, para Newton “los últimos tiempos” se refieren a la llegada del milenio, esto es, la instauración del reinado de los justos. Las investigaciones ópticas permitirían esclarecer esta relación.

El sentido del desarrollo del universo, como una entidad dependiente de los designios divinos, está contenido en los secretos de las profecías. No es un secreto que para Newton su revelación significa el descubrimiento del plan divino. Lo interesante es que en

⁸⁴ Yahuda, Ms., 1.1., f. 1^r

este plan la naturaleza no juega el papel de escenario o trasfondo en el que suceden los acontecimientos: es una entidad en la que tal plan se refleja. El redescubrimiento de la verdad natural implica el redescubrimiento de la verdad teológica y religiosa: la dependencia es clara en el pasaje final de la *Óptica*:

Y si la *filosofía natural* se perfeccionara en todas sus partes siguiendo este método [de Análisis y Síntesis], los límites de la *filosofía moral* también se ensancharán. Pues, en tanto podamos saber por la *filosofía natural* cuál es la causa primera, qué poder tiene sobre nosotros, y qué beneficios recibimos de él [him], tanto como nuestras obligaciones con él [him] como hacia los otros, *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 vez de enseñarnos la trasmigración de las almas y a adorar el Sol y la Luna y los Héroes 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*.⁸⁵

Este pasaje publicado refleja, como ningún otro, el sentido teológico de la investigación de la naturaleza: por la “luz de la naturaleza” nos revelará a Dios y sus designios. Pero esta investigación de la naturaleza tiene implicaciones para el redescubrimiento de la verdadera religión. Si pensamos que la naturaleza nos revela la verdadera religión y que la religión corrupta da origen a las teorías hipotéticas y erróneas sobre la naturaleza, entonces el

⁸⁵ Newton, I. *Opticks: or a Treatise of reflexions, refractions*, pp. 381-382. Los énfasis son míos. Este pasaje, tan citado como denso, aparece con una diferencia considerable en la edición latina de 1706. En la traducción francesa de Pierre Coste, de 1722, aparece un añadido bastante enigmático: “y en lugar de enseñar la trasmigración de las almas y el culto al sol y la luna y a los héroes muertos, nos hubieran enseñado a adorar a nuestro supremo Benefactor, el verdadero autor de nuestro ser, como hicieron los primeros padres antes de haber corrompido su espíritu y sus costumbres; pues la ley moral que era observada por todas las naciones, mientras vivían en Caldea bajo la dirección de Noé y de sus hijos, recogía el culto de un solo Dios supremo y la trasgresión de este artículo era castigable, mucho tiempo después, bajo la magistratura de los gentiles. Job. XXXI. Moisés ordenó también su observación a todo extranjero que habitara entre los Israelitas. Según los judíos, es una ley que está impuesta incluso a todas las naciones de la tierra por los siete preceptos de los hijos de Noé; y según los cristianos, por los dos grandes mandamientos, que nos indican amar a Dios y a nuestro prójimo: sin este artículo, la virtud no es sino un nombre en vano”. Newton, Isaac. *Traité d’Optique sur les reflexions, refractions, inflexions et couleur de la Lumière*, Seconde Edition Française. Traduit par M. Coste sur la seconde édition angloise. Chez Montalant, Quay des Augustins, du côté du Pont Saint Michael, Avec Approbation et Privilege du Roy, Paris, 1722, pp. 594-595. El origen de esta adición es oscuro: Manuel identifica en su *Newton, historian* un añadido a la versión inglesa en que se encuentra, en puño y letra de Newton, una adición semejante, pero no idéntica. Manuel, Frank E. *Isaac Newton: Historian*, p. 116.

restablecimiento de la verdad perdida contiene la recuperación de la verdadera filosofía natural y de la verdadera religión (además de la verdadera “filosofía moral”).⁸⁶

La decadencia del saber es, pues, contrapartida de la decadencia del universo. Los antiguos poseían un conocimiento perfecto del mundo, articulado con el conocimiento teológico y moral. La recuperación de la verdadera filosofía natural, accesible a nuestros sentidos, es para Newton un proyecto situado históricamente: el conocimiento actual del mundo revela, insisto, su estructura ontológica pero, a la vez, su estructura óptica, que permite reconocer no sólo el estado actual del universo, sino su significación en el contexto del plan divino, iluminado por la interpretación de la Escritura. En otras palabras, la recuperación del conocimiento perdido, contrastado con el estado actual del universo y con la interpretación correcta de la escritura, permite conocer no sólo la constitución del universo sino su significado en el contexto de un plan divino.

6. El proyecto de la recuperación de un saber perdido

A partir de lo anterior, la relación de Newton con los antiguos se presenta como una verdadera fuente de información sobre el mundo, los hombres y su relación con Dios y sus designios.

Los antiguos, al poseer un verdadero conocimiento del mundo y de la adoración a Dios, constituyen una fuente de información que armoniza con los propósitos de la empresa de Newton. En ellos, la búsqueda sobre los preceptos de la religión primordial es, a la vez, una búsqueda sobre la constitución del universo. La interdependencia de ambos saberes, perdida por la corrupción vanidosa de los hombres, constituye un rompecabezas que Newton intenta descifrar y restaurar.

⁸⁶ Para un análisis cuidadoso sobre el problema de Dios en la *Óptica* de Newton y los antecedentes de este pasaje cf. Snobelen, Stephen D. “La Lumière de la Nature: Dieu et la philosophie naturelle dans l’*Optique* de Newton”, *Op. cit.*

Por medio de las investigaciones en filosofía natural, sirviéndose de su potente arsenal matemático-experimental, se lograría conocer la constitución del mundo con relación a sus condiciones de existencia. Con las investigaciones sobre la sabiduría antigua, busca las enseñanzas de una religión perdida, que en su núcleo, contienen los secretos del universo. La revelación de estos secretos no sólo permitiría la restitución de la verdad, sino que también develaría el plan de Dios para la creación:

La locura de los intérpretes ha sido predecir los tiempos y las cosas sirviéndose de esta profecía (El Apocalipsis), como si Dios las hubiera designado para hacerlos profetas. Por esta precipitación, no sólo se han expuesto ellos mismos al desprecio, sino que también han expuesto la Profecía. El designio de Dios era otro muy distinto. Él dio ésta y las profecías del Antiguo Testamento, no para gratificar las curiosidades de los hombres permitiéndoles predecir las cosas, sino para que después de que se cumplieran, se hicieran por este medio manifiestas al mundo. Pues el acontecimiento de las cosas predicho muchas edades antes será un argumento convincente de que el mundo está gobernado por la providencia. Pues así como las pocas y oscuras profecías sobre la primera venida de *Cristo* fueron dadas para el establecimiento de la religión *cristiana*, que todas las naciones han corrompido, así las muchas y claras profecías sobre las cosas que hay que hacer en la segunda venida de *Cristo* no son sólo para predecir sino también para efectuar un redescubrimiento y un restablecimiento de la verdad hace mucho perdida, y para establecer un reino en el que habite la rectitud.⁸⁷

Desde este punto de vista no es extraño escuchar a Newton afirmando, en un borrador de Prefacio a los *Principia* que:

Los caldeos hace mucho creían que los planetas giraban en órbitas casi concéntricas alrededor del sol y que los cometas lo hacían en órbitas extremadamente

⁸⁷ Newton, I. *Observations upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John*, In two parts. London, 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 *Mercers 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*, 1733, pp. 251-252.

excéntricas, y los pitagóricos introdujeron esta filosofía en Grecia. Pero era también conocido por los antiguos que la luna es pesada con respecto a la tierra y que las estrellas son pesadas entre sí, y que todos los cuerpos, en el vacío, caen a la tierra con igual velocidad y que, de este modo, son pesados en proporción a la cantidad de materia que poseen. A causa de la falta de demostraciones, esta filosofía cayó en desuso, *pero yo no la he inventado, sino que sólo he tratado de usar la fuerza de las demostraciones para revivirla* (U. L. C.).⁸⁸

El diálogo entre la experiencia y la tradición, entre la investigación matemático-experimental y la hermenéutica de los textos de los antiguos, se presenta como un poderoso arsenal para la investigación, según los intereses de Newton. Al igual que la relación de sus afirmaciones teológicas con su filosofía natural han mostrado la complejidad de la empresa de Newton, su diversidad de matices y de intereses, espero haber mostrado que el estudio de los antiguos constituye una fuente de información confiable y abundante, armónica con la investigación matemático experimental. El retraso del reloj del universo no es signo de la imperfección de la creación: es, más bien, una clara muestra de los misterios inescrutables que rigen el cosmos.

Agradecimientos

Versiones preliminares de la tesis central de este texto y de sus argumentos fueron enriquecidas por los comentarios de diversos auditorios, en particular, por mis estudiantes del seminario “Perspectivas de la revolución científica de los siglos XVI y XVII”, en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, a quienes agradezco sus críticas. Agradezco también las críticas y sugerencias del Pr. Felipe Ochoa y su disposición a discutir y compartir su bibliografía. Finalmente al Dr. Carlos Vásquez Tamayo, director de Instituto de Filosofía, por su constante entusiasmo y su apoyo incondicional al desarrollo del pensamiento en la investigación.

⁸⁸ U. L. C., Ms. Add. 3968, f. 109; énfasis añadido

Bibliografía

1. ALEXANDER, H. G. *The Leibniz-Clarke correspondence. Together with extracts from Newton's Principia and Opticks*. Edited with introduction and notes by H. G. Alexander. Manchester University Press, Manchester, 1954.
2. Bacon, Francis. *The Works of Francis Bacon*. Collected and edited by James Speeding, Robert Leslie Ellis, Douglas Denon Heath (faksimile-neudruck der ausgabe von Spedding, Ellis und Heath, London 1857-1874 in Vierzehn Bänden). Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstat, (1857-1874), 1989.
3. BAILLON, Jean-François. "Newton's Dissertation on 1 John 5:7 and 1 Timothy 3:16: the further history of a manuscript", Paper given at the «Circulating Knowledge» Conference, *i.e.* The Fifth Joint Meeting of the British Society for the History of Science, The Canadian Society for the History and Philosophy of Science / La Société canadienne d'histoire et de philosophie des sciences, and the History of Science Society, University of King's College, Halifax, Canada, 5-7 August, 2004, sin publicar.
4. BENTLEY, Richard. "Eight Sermon's preached at the honourable Robert Boyle's Lecture in the Year MDCXCII". En: *A defence of natural and revealed religion: being a collection of the lecture founded by the honourable Robert Boyle, esq; (from the year 1692 to the year 1732) with the additions and amendements of the several authors, and general indexes*, III Vols., London, 1739 [1692].
5. BERTOLONI MELI, Domenico. "Newton and the Leibniz-Clarke correspondence". En: Cohen, I. Bernard & Smith, George E., 2002, pp. 455-464.
6. BURNET, Thomas. *Telluris Theoria Sacra, Originem et Mutationes Generales Orbis Nostri, Quas aut jam subiit, aut olim subiturus est, complectens. Accedunt, Archæologiæ Philosophicæ, sive Doctrina Antiqua de Rerum Originibus*, Amstelædami, Apud JCannem Wolters, 1694.
7. CARRIERO, John. "Newton on Space and Time: Comments on J.E. McGuire". En: Bricker, Phillip & Hughes, P. I. G. (eds.), *Philosophical Perspectives on Newtonian Science*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1990, pp. 109-133.
8. CASINI, Paolo. "Newton: the classical scholia", *History of Science*, XXII, 1984, 1-58.
9. COHEN, I. Bernard. "'Quantum in se est': Newton's concept of inertia in relation to Descartes and Lucretius", *Notes and Records of the Royal Society of London*, 19 (2), 1964, pp. 131-155.
10. COHEN, I. Bernard. "Isaac Newton's *Principia*, the Scriptures and the Divine Providence." En: Morgenbesser, Sidney; Suppes, Patrick & White, Morton (eds.) *Philosophy, Science and Method*. St. Martin's, New York, 1969, pp. 523-548.
11. COHEN, I. Bernard. "A guide to Newton's *Principia*". En: Newton, Isaac. *The Principia. Mathematical Principles of Natural Philosophy*. A new translation by I. Bernard Cohen and Anne Whitman, assisted by Julia Budenz. University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London, 1999, pp. 1-370.
12. COHEN, I. Bernard & SMITH, George E. (eds.) *The Cambridge Companion to Newton*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

13. COPENHAVER, Brian P. "Jewish Theologies in the Scientific Revolution: Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton and its Predecessors", *Annals of Science*, 37, 1980, pp. 489-548.
14. DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes*, Charles Adam & Paul Tannery (eds.), 12 vols. Libraire Philosophique J. Vrin en coédition avec le Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1973-1978.
15. DISALLE, Robert. "Newton's Philosophical Analysis of Space and Time". En: Cohen, I. Bernard & Smith, George E. (eds.). *The Cambridge Companion to Newton*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 33-56.
16. DOBBS, Betty Jo Teeter. *The Foundations of Newton's Alchemy or 'The Hunting of the Green Lyon'*. Cambridge University Press, Cambridge, 1975.
17. DOBBS, Betty Jo Teeter. *The Janus Faces of Genius, The Role Alchemy in Newton's Thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
18. FEYERABEND, Paul. *Tratado contra el método*. Tecnos, Madrid, 1975.
19. FEYERABEND, Paul. "Realism and the Historicity of Scientific Knowledge", *The Journal of Philosophy*, 64 (3), 1989, pp. 393-406.
20. FEYERABEND, Paul. *La conquista de la abundancia. La abstracción frente a la riqueza del ser*. Compilado por Bert Terpstra. Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México, 2001.
21. FORCE, James. "Newton's 'Sleeping Argument' and the Newtonian Synthesis of Science and Religion". En: Thrower, Norman J.W. (ed.) *Standing on the shoulders of giants. A Longer View of Newton and Halley. Essays commemorating the tercentenary of Newton's Principia and the 1985-1986 return of Comet Halley*. University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1990, pp.109-127.
22. FORCE, James. "Newton's God of Dominion: The Unity of Newton's Theological, Scientific and Political Thought". En: Force, James E. & Popkin, Richard H. (eds.), 1990.
23. FORCE, James. "The Breakdown of the Newtonian Synthesis of Science and Religion: Hume, Newton and The Royal Society". En: Force, James E. & Popkin, Richard H. (eds.) *Essays on the Context, Nature and Influence of Isaac Newton's Theology*. Kluwer, Dordrecht, 1990.
24. FORCE, James. "The God of Abraham and Isaac (Newton)". En: Force, James E. & Popkin, Richard H. (eds.) *The Books of Nature and Scripture: Recent Essays on Natural Philosophy, Theology, and Biblical Criticism in the Netherlands of Spinoza's Time and the British Isles of Newton's Time*. Kluwer, Dordrecht, 1994.
25. FORCE, James. "The nature of Newton's 'Holly Alliance' between Science and Religion: From the Scientific Revolution (and Back Again)". En: Osler, Margaret. *Rethinking the Scientific Revolution*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 247-270.
26. FORCE, James E., & POPKIN, Richard H. (eds.) *Essays on the Context, Nature and Influence of Isaac Newton's Theology*. Kluwer, Dordrecht, 1990.
27. FORCE, James E., & POPKIN, Richard H. (eds.) *The Books of Nature and Scripture: Recent Essays on Natural Philosophy, Theology, and Biblical Criticism in the Netherlands of Spinoza's Time and the British Isles of Newton's Time*. Kluwer, Dordrecht, 1994.

28. FORCE, James E., & POPKIN, Richard H. (eds.) *Newton and Religion: Context, Nature and Influence*. Kluwer, Dordrecht and Boston, 1999.
29. GOLDISH, Matt. *Judaism in the Theology of Sir Isaac Newton*. Kluwer, Dordrecht, 1998.
30. GUERLAC, Henry y JACOB, M. C. “Bentley, Newton, and Providence: The Boyle Lectures Once More”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 30, No. 3, 1969, pp. 307-318.
31. GREGORY, David. *Elementa astronomiæ physicæ et geometricæ*. E. Theatro Sheldonian, Oxoniæ, 1702.
32. FATIO DE DUILLIER, Nicolas. “‘De la cause de la pesanteur’ Mémoire présenté à la Royal Society le 26 Février 1690”. Editada por Bernard Gagnebin, *Notes and Records of the Royal Society*, 6 (2), 1949, pp. 125-160.
33. HALL, A. Rupert. *La Revolución Científica 1500-1750*. Trad. Jordi Beltrán. Crítica, Barcelona, 1954 [1985].
34. HALL, A. Rupert. *Isaac Newton: Adventurer in Thought*. Blackwell, Oxford, 1992.
35. HALL, A. Rupert. “Newton versus Leibniz: from geometry to metaphysics”. En: Cohen, I. Bernard & Smith, George E. *The Cambridge Companion to Newton*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 431-454.
36. HALL, Albert R. & HALL, Marie Boas. *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton. A Selection from the Portsmouth Collection in the University Library Cambridge*. Edited by A. Rupert Hall & Marie Boas Hall. Cambridge University Press, Cambridge, 1962.
37. HANSON, N. R. *Constelaciones y conjeturas*. Alianza, Madrid, 1978.
38. HARRISON, Peter. “Newtonian Science, Miracles, and the Laws of Nature”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 56, No. 4, 1995, pp. 531-553.
39. HARRISON, Peter. *The Bible, Protestantism, and the rise of natural science*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
40. HAYCOCK, David B. “‘The long-lost truth’: Sir Isaac Newton and the Newtonian pursuit of Ancient knowledge”, *Studies in history and philosophy of science*, 35, 2004, pp. 605-623.
41. Horsley, Samuel (ed.) *Isaaci Newtoni Opera quæ exstant omnia. Comentariis illustrabat Samuel Horsley, LL. D. R. S. S. Reverendo admodum in Christo Patri Roberto Episcopo Londinensi a Sacris*, 5 vols. Excudebat Joannes Nichols, Londini, 1779-1785.
42. JACOB, Margaret C. “Millenarianism and Science in the Late Seventeenth Century”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 37, No. 2, 1976, pp. 335-341.
43. JACOB, Margaret C. *The Newtonians and the English Revolution 1689-1720*. Harvester Press, Cornell, 1976.
44. KOCHAVI, Matania Z (1994) “One Prophet Interprets Another: Sir Isaac Newton and Daniel.” En: Force, James. E. & Popkin, Richard H. (eds.) *The Books of Nature and Scripture: Recent Essays on Natural Philosophy, Theology, and Biblical Criticism in the Netherlands of Spinoza’s Time and the British Isles of Newton’s Time*. Kluwer, Dordrecht, 1994.
45. KOYRE, Alexandre. *Études newtoniennes*. Avertissement d’Yvon Belaval. Gallimard, Paris, 1968.

46. KOYRE, Alexandre. *Del Mundo Cerrado al Universo Infinito*. Trad. Carlos Solís Santos. Siglo XXI, México, 1992.
47. KOYRÉ, Alexandre & COHEN, I. Bernard. "The case of the missing tanquam: Leibniz, Newton & Clarke", *Isis*, 52 (4), 1961, pp. 555-566.
48. KOYRÉ, Alexandre & COHEN, I. Bernard. "Newton and the Leibniz-Clarke Correspondence", *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, 58-59, 1962, pp. 63-126.
49. KUBRIN, David. "Newton and the Cyclical Cosmos: Providence and the Mechanical Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 28, No. 3, 1967, pp. 325-346.
50. MACH, Ernst. *The Science of Mechanics: A Critical and Historical Account of its Development*. Trad. de T. J. McComark. Open Court, La Salle, 1960.
51. MACLAURIN, Colin. *An Account of Sir Isaac Newton's Philosophical Discoveries In Four Books, Published from the Author's Manuscript Paper, By Patrick Murdoch*. Printed for the Author's Children, London, 1748.
52. MANUEL, Frank E. *Isaac Newton: Historian*. Cambridge University Press, Cambridge, 1963.
53. MANUEL, Frank E. *The Religion of Isaac Newton*. Clarendon Press, Oxford, 1974.
54. MCGUIRE, James E. "Newton's 'Principles of Philosophy': an intended Preface for the 1704 *Opticks* and a related draft fragment", *The British Journal for the History of Science*, Vol. 5, N°18, 1970, pp.178-186.
55. MCGUIRE, James E. "Newton on Place, Time and God: An Unpublished Source", *The British Journal for the History of Science*, Vol. 11, N° 38, 1978, pp.114-129.
56. MCGUIRE, James E. "Existence, Actuality and Necessity: Newton on Space and Time", *Annals of Science*, 35, 1978, pp. 463-508.
57. MCGUIRE, James E. "Space, Infinite and Indivisibility: Newton on the Creation of Matter". En: Bechler, Zev (ed.) *Newtonian Contemporary Research*. Kluwer, Dordrecht, 1982.
58. MCGUIRE, James E. "Predicates of the Pure Existence: Newton on God's Space and Time". En: Bricker, Phillip & Hughes, P. I. G. (eds.) *Philosophical Perspectives on Newtonian Science*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1990, pp. 91-108.
59. MCGUIRE, J. E. y RATTANSI, P. M. "Newton and the 'Pipes of Pan'", *Notes and Records of the Royal Society of London*, 21 (2), 1966, pp. 108-143.
60. MCGUIRE, J. E., & TAMNY, M. (eds.) *Certain Philosophical Questions: Newton's Trinity Notebook*. Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
61. MORE, Henry. *A Collection of Several Philosophical writings by Dr. Henry More, as Namely, Antidote against Atheism, Appendix to the said Antidote, Enthusiasmus Triumphatus, Letters to Des-Cartes, Immortality of the Soul, Conjectura Cabbalistica*. The second edition more correct and much enlarged. Printed by James Flesher, for William Morden Book-seller in Cambridge, London, 1662.
62. NEWMAN, William (2002). "The background to Newton's chymistry". En: Cohen, I. Bernard & Smith, George E. *The Cambridge Companion to Newton*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 358-369.

63. NEWTON, Isaac. "An Hypothesis explaining the Properties of Light". En: Birch, Thomas. *The History of the Royal Society*, vol. 3, London, 1675 [1757], 247-305.
64. NEWTON, Isaac. *Optice: sive de reflexionibus, refractionibus, inflexionibus et coloribus Lucis. Latine reddidit Samuel Clarke, A.M. Reverendo admodum Patri ac D^{no} Joanni Moore Episcopo Nowicensi a Sacris Domesticis. Accendunt Tractatus duo ejusdem Authoris de Speciebus & Magnitudine Figurarum Curvilinearum, Latine scripti*. Impensis Sam. Smith & Benj. Walford, Regiae Societatis Typograph. Ad Insignia Principis in Coemetrio D. Pauli, Londini, 1706.
65. NEWTON, Isaac. *Opticks: or a Treatise of reflexions, refractions, inflexions and colours of Light*. The third edition corrected. Printed for William and John Innys at the West End of St. Paul's, London, 1721.
66. NEWTON, Isaac. *Traité d'Optique sur le reflexions, refractions, inflexions et couleur de la Lumière*. Seconde Edition Française, Traduit par M. Coste sur la seconde edition angloise. Chez Montalant, Quay des Agustins, du côté du Pont Saint Michael, Avec Approbation et Privilege du Roy, Paris, 1722.
67. NEWTON, Isaac. *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. Editio Tertia aucta & emendata. Apud Guil. & Joh. Innys Regiae Societatis typographos, Londini, 1726.
68. NEWTON, Isaac. *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, 2 Vols, Koyré, A. & Cohen, I. Bernard (eds.) con la asistencia de Anne Whitman. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1726 [1972].
69. NEWTON, Isaac. *The Chronology of Ancient Kingdoms Amended, To which is Prefix'd, A short Chronicle from the First Memory of Things in Europe, to the Conquest of Persia by Alexander the Great*. Printed for J. Tonson in the Strand, and J. Osborn and T. Longman in Pater-noster Row, London, 1728.
70. NEWTON, Isaac. *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 Mercers 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, 1733.
71. NEWTON, Isaac. *The Mathematical Papers of Isaac Newton*. Edited by D. T. Whiteside, with assistance in publication of M. A. Hoskin and A. Prag, v. III, 1670-1673. Cambridge University Press, Cambridge, 1969.
72. NEWTON, Isaac. *Opticks or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflexions & Colours of Ligth*, basada en la cuarta edición (Londres, 1730) con preámbulo de A. Einstein, introducción de Sir Edmund Whittaker, prefacio de I. Bernard Cohen, y una tabla analítica de contenido preparada por Duane H. D. Roller. Dover, New York, 1979.
73. NEWTON, Isaac. *Sobre el sistema del mundo*. Introducción, traducción y notas de Eloy Rada García. Alianza, Madrid, 1992.
74. NEWTON, Isaac. *The Principia. Mathematical Principles of Natural Philosophy*. A new translation by I. Bernard Cohen and Anne Whitman, assisted by Julia Budenz, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London, 1999.

75. OROZCO E., Sergio H. “Modelos interpretativos del corpus newtoniano: tradiciones historiográficas del siglo XX”, *Estudios de Filosofía*, 35, 2007, pp. 227-256.
76. OSLER, Margaret (ed.) *Rethinking the Scientific Revolution*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
77. PRINCIPE, Lawrence M. (2000) “The Alchemies of Robert Boyle and Isaac Newton: Alternate approaches and divergent deployments”. En: Osler, Margaret (ed.) *Rethinking the Scientific Revolution*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 201-220.
78. PYCIOR, Helene M. “Mathematics and Philosophy: Wallis, Hobbes, Barrow and Berkeley”, *Journal of the History of Ideas*, 48(2), 1987, pp. 265-286.
79. RAMATI, Ayval. “The hidden truth of creation: Newton’s method of fluxions”, *The British Journal for the History of Science*, 34, 2001, pp. 417-438.
80. ROBLES, Jose A. “Las tesis panteístas de Newton”, *Dianoia*, XLVI, 2001, p. 46.
81. RYNASIEWICZ, Robert. “By their Properties, Causes and Effects: Newton’s Scholium on Time, Space, Place and Motion – I The Text”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 26 (1), 1995, pp. 133-153.
82. RYNASIEWICZ, Robert. “By their Properties, Causes and Effects: Newton’s Scholium on Time, Space, Place and Motion – II The Context”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 26 (2), 1995, pp. 295-327.
83. SCHEURER, P. B. & DEBROEK, G. (eds.) *Newton’s Scientific and Philosophical Legacy*. Kluwer, Dordrecht, 1988.
84. SCHÜLLER, Volkmar. “Newton’s *Scholia* from David Gregory’s estate on the propositions IV through IX Book III of his *Principia*”. En: Lefèvre, Wolfgang (ed.), *Between Leibniz, Newton and Kant*. Kluwer, Dordrecht, 2001, pp. 213-265.
85. SNOBELEN, Stephen D. “Isaac Newton, Heretic: the strategies of a Nicodemite”, *The British Journal for the History of Science*, 32, 1999, pp. 381-419.
86. SNOBELEN, Stephen D. “‘The Mystery of this Restitution of All Things’: Isaac Newton on The return of the Jews”. En: Force, J. E. and Popkin, R. H. (eds.) *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture: The Millenarian Turn*. Kluwer, Dordrecht, 2001, pp. 95-118.
87. SNOBELEN, Stephen D. “God of Gods, and Lord of Lords: The Theology of Isaac Newton’s General Scholium to the *Principia*”, *Osiris* 16, 2001, pp. 169-208.
88. SNOBELEN, Stephen D. “Mathematicians, Historians and Newton’s *Principia*”, *Annals of Science*, Vol. 58 Issue 1, 2001, pp. 75-85.
89. SNOBELEN, Stephen D. “A Time and Times and the Dividing of Time: Isaac Newton, the Apocalypse, and 2060 A. D.”, *Canadian Journal of History*, Vol. 38, 2003, pp. 537-551.
90. SNOBELEN, Stephen D. “La Lumière de la Nature: Dieu et la philosophie naturelle dans l’*Optique* de Newton”, *Lumières*, Centre Interdisciplinaire Bordolais d’étude des Lumières, 4, 2004, pp. 65-104.
91. THROWER, Norman J. W. *Standing on the shoulders of giants. A Longer View of Newton and Halley. Essays commemorating the tercentenary of Newton’s Principia and the 1985-1986 return of Comet Halley*. University of California Press, Berkeley -Los Angeles-Oxford, 1990.

92. VICKERS, Brian (comp.) *Mentalidades Ocultas y Científicas en el Renacimiento*. Trad. Jorge Vigil Rubio. Alianza, Madrid, 1984 [1990].
93. WESTFALL, R. S. "Newton and the Hermetic Tradition". En: Debus, Allen G. (ed.) *Science, Medicine and Society in The Renaissance. A Festschrift in Honor of Walter Pagel*, 2 vols. Neale Watson Academic Publications, New York, 1972, Vol. II, pp.183-198.
94. WESTFALL, R. S. *Never at Rest. A Biography of Isaac Newton*. Cambridge University Press, Cambridge, 1980 [1998].
95. WESTFALL, R. S. "Isaac Newton's *Theologiae Gentilis Origines Philosophicae*". En: W. Warren Wagar, *The Secular Mind. Transformations of Faith in Modern Europe. Essays presented to Franklin L. Baumer, Randolph W. Townsend Professor of History, Yale University*. Holmes & Meier, New York, 1982, pp. 15-34.
96. WESTFALL, R. S. "Newton y la Alquimia". En: Vickers, Brian (comp.) *Mentalidades Ocultas y Científicas en el Renacimiento*. Trad. Jorge Vigil Rubio. Alianza, Madrid, (1984 [1990]).
97. WHISTON, William. *A New Theory of Earth, from its Original to the Consummation of all things, wherein The Creation of the World in Six Days, The Universal Deluge, And The General Conflagration, As laid down in the Holy Scriptures, Are shewn to be perfectly agreeable to Reason and Philosophy, With a large Introductory Discourse concerning the Genuine Nature, Stile, and Extent of the Mosaic History of the Creation*. Printed by R. Roberts, for Benj. Tooke at the Middle-Temple-Gate in Fleet-Street, London, 1696.

Arte como *formelle Bildung* en el mundo moderno en la estética de Hegel

Art as formelle Bildung in the Modern World in Hegel's Aesthetics

Por: Javier Domínguez Hernández

Grupo de Investigación Teoría e Historia del Arte

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

jjdominguezh@une.net.co

Fecha de recepción: 18 de enero de 2008

Fecha de aprobación: 13 de febrero de 2008

Resumen: *Formelle Bildung* es el concepto de Hegel para determinar la función histórica del arte en el mundo moderno. Esta función contrasta con la *inhaltliche* o la *substantielle Bildung* que proporcionó el arte en el mundo oriental y el mundo clásico griego, y en general, con la función decisiva que desempeña el arte en el *ethos* de culturas donde el arte es inseparable de la religión, donde según Hegel, el arte opera según su determinación suprema. Pero si bien el arte en la cultura moderna ya no puede ser *Kunstreligion*, religión de arte, ello no significa que haya perdido su función como factor de cultura, sino que sigue siendo imprescindible en ella, aunque ya no para que la comunidad se identifique con los contenidos que el arte le representa, sino para que los individuos se confronten con ellos de un modo crítico-reflexivo. En el mundo moderno el arte ya no es arte de una comunidad, sino de y para una sociedad, de modo que el Estado y la institucionalidad están de por medio. El arte ya es autónomo y no determina doctrinaria o ideológicamente el *ethos*, pero por la forma de proporcionarle sus intuiciones y sus representaciones a la reflexión, fomenta el ejercicio libre del juicio de los individuos. Según Hegel, el carácter "formal" de la cultura que proporciona el arte en el mundo moderno hace que el arte se convierta en asunto fundamental de política cultural, donde arte y público pasan al primer plano.

Palabras clave: Arte y ética, *formelle Bildung*, arte y cultura del juicio, religión del arte, Hegel, arte y presente.

Abstract: *Formelle Bildung* is Hegel's concept to determine the historical function of art in the modern world. This function contrasts with *inhaltliche Bildung* or *substantielle Bildung* that was brought about by art in the Orient and in the Greek Classical World, and in general with the decisive function that art has in the *ethos* of cultures where art is inseparable from religion, where, according to Hegel, art operates according to a supreme determination. But even though art in modern culture can no longer be

Kunstreligion, religion made of art, this doesn't mean that it has lost its function as a culture factor, but that it still is indispensable in culture, even though it is not for the community to identify itself with the contents that art represents for it, but for individuals to confront themselves in a critico-reflexive way. In the modern world, art is no longer an art of a community but an art of and for a society, in such a way that the State and institutionalities are mediators of it. Art is now autonomous and doesn't determine doctrinally nor ideologically the ethos, but the way to provide its intuitions and its representations for reflection, promotes the free exercise of the judgment of individuals. According to Hegel, the "formal" character of culture that is provided by modern art, makes art turn into a fundamental matter of cultural policy, where art and public come into the foreground.

Key words: Art and ethics, *formelle Bildung*, art and culture of the judgment, religion of art, Hegel, art and present.

1. La función del arte en la historia del espíritu humano

Lecciones de estética fue un título ingrato para los intereses filosóficos de Hegel. Lo aceptó para sus lecciones como un título académico establecido, pero recalcó desde un principio que el tema de sus lecciones no era el arte desde el punto de vista del gusto y de su influjo en nuestros afectos, estética del arte al estilo del siglo anterior, sino que su tema era el arte bello, es decir, la belleza "*generada y regenerada por el espíritu*". La belleza de la obra de arte como producto del espíritu humano no está entonces en el mundo de las cosas, con la indiferencia de un objeto más, sino como una pregunta que demanda respuesta, y si es de un pasado o de una cultura muy desconocida, como una huella de humanidad que ha de ser interpretada. Esta naturaleza del arte descartaba de entrada para Hegel la belleza de la naturaleza como tema propio de sus lecciones.¹ Pero si la belleza tiene la naturaleza del espíritu, si está atravesada por la conciencia y la libertad que lo caracteriza, tampoco puede ser la belleza de una concepción estética, una belleza de índole formal, sino una belleza con subjetividad y con historia. La frecuencia de expresiones como "el arte bello", "lo bello", "la forma bella" o "el ideal de la belleza", pueden desorientarnos hoy para comprender la filosofía del arte de Hegel. Aunque él mismo la definió como "*filosofía del arte bello*", este concepto de la belleza no proviene ni de una metafísica de la belleza, ni de una preferencia estética, no hay nada de normativo en él, sino que proviene de la historia del arte y de las culturas y los mundos humanos percibidos en esa historia. El concepto de belleza de Hegel está tan

¹ Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la estética*. Según la edición de H. G. Hotho (1842). Trad. de A. Brotóns. Akal, Madrid, 1989, p.7 ss. y p. 54.

cargado de complejidad y diferencias históricas e internas, que la frecuencia de su uso en las *Lecciones* obedece más a la inercia del lenguaje dieciochesco de la estética, perdurable todavía en el lenguaje común del romanticismo y el idealismo, que a una intención “embellecedora” del arte. Algo parecido ocurre hoy, seguimos “abusando de la belleza” para referirnos al arte, como si ésta fuese su cualidad definitoria.² La primera condición que debe tener resuelta la filosofía para tratar debidamente el arte, dice Hegel, es la erudición, entendida como “la familiaridad directa con el inmenso dominio de las obras de arte individuales, antiguas o recientes”, [y el conocimiento de que] “cada obra de arte pertenece a *su tiempo* y a *su pueblo*, a su entorno, y depende de particulares ideas y fines históricos y de otra índole, por lo que la erudición artística requiere una gran cantidad de conocimientos *históricos* y al mismo tiempo muy *específicos*”.³ Y esta cultura histórica sobre el arte sólo está completa para Hegel cuando está acompañada de cultura estética, la disposición cognitiva y cultivada de la sensibilidad, para poder retener y comparar con agudeza tanta diversidad en las configuraciones artísticas. Ante estas condiciones, el concepto de belleza no puede ser tomado en Hegel en el sentido formalista de una teoría estética.

Hay que anteponer estas consideraciones que le dan tanta importancia a la experiencia histórica, pues la interpretación dominante sobre Hegel ha tergiversado la intención de su filosofía del arte. La imagen dominante sobre Hegel es que es un clasicista, y que debido a ello, consideró el arte como asunto del pasado. Según esta simplificación, Hegel consideró la belleza del arte clásico de los griegos como la culminación del arte, el arte anterior fue sólo la preparación para tal belleza y el arte posterior no fue más que la decadencia de dicha belleza. No es posible desmontar aquí esta falsa imagen, pero baste decir que si eso fuera cierto, el arte más representativo para Hegel hubiera sido la escultura, y Hegel estéticamente hubiera sido un incondicional de Winckelmann (1717-1768), pero no ocurre ni lo uno ni lo otro.⁴ El arte más apreciado por Hegel es la poesía,

² La intención de Arthur C. Danto con su libro *El abuso de la belleza. La estética y el concepto de arte*, es justo mostrar que la belleza, estéticamente entendida, no es consustancial al arte, no hace parte de su definición, y que es necesario hacer un uso más crítico y moderado de dicha calificación. *Cfr.* Danto, A. C. *El abuso de la belleza*. Paidós, Barcelona, 2005, p. 135.

³ Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la estética. Op.cit.* p. 16.

⁴ Dentro de todas las artes, la escultura es el arte que mejor representa el mundo del arte de la forma clásica, el mundo de la Grecia antigua. La pintura, en cambio, es el primer arte dentro de las artes del mundo de la forma romántica (el arte del mundo europeo cristiano y moderno). Las otras dos artes románticas por excelencia son la música y la poesía. Con la pintura nos sentimos en un mundo del arte que ya nos es familiar. Al inicio de las lecciones sobre la pintura, Hegel expresa claramente su distancia con la escultura del mundo clásico, y si bien en las lecciones sobre la escultura Winckelmann había sido

y aunque no encubre su amor por la épica y la lírica, su mayor entusiasmo lo muestra con la poesía dramática: “Puesto que tanto según su contenido como según su forma se desarrolla como la más perfecta totalidad, el drama —dice Hegel— debe ser considerado como la fase suprema de la poesía y del arte en general”.⁵ Con esta consideración, Hegel precisa aquí su idea básica: “La poesía es el arte universal del espíritu que ha devenido en sí libre, que no está atado para la realización al material externo-sensible y que sólo se vierte en el espacio y el tiempo internos de las representaciones y los sentimientos”.⁶ La poesía no sólo descuella en todas las formas del arte: la simbólica, la clásica y la romántica, sino que lo artístico de cada una de las artes particulares es lo poético que las anima. Si la poesía es el arte más afín a la sensibilidad y al pensamiento de Hegel, y si la belleza de la poesía es algo tan interno, pues es belleza de la representación de las intuiciones y los sentimientos del ánimo, es pulsión para la palabra, es insostenible que Hegel sea clasicista, pues para el clasicismo es fundamental una armonía de las formas que tiene su mejor realización en la visualidad. Por algo son la arquitectura y la escultura, sobre todo ésta, las artes que han representado con más logro el espíritu de lo clásico.

El auténtico interés de Hegel no es destacar el arte clásico de la antigüedad griega por haber logrado la belleza, y elevarlo a criterio estético frente al arte de la forma simbólica (sublime) y al de la forma romántica (ya no más bello). Es cierto que Hegel emplea estas calificaciones, pero su uso en Hegel no es estético sino histórico-filosófico. Estas tres formas del arte son tres formas del ideal, es decir, tres formas del arte de ponerse a tono con las demandas espirituales del mundo y la cultura para los cuales el arte es y

su *cicerone*, en las lecciones sobre la pintura ya no ayuda. El tema adecuado de la escultura es “la apacible inmersión sustancial en sí del carácter”. El espíritu individual de la escultura se copa corporalmente con el material sensible; en la pintura, en cambio, la demanda espiritual de la figura proviene de una subjetividad que tiene interioridad, vitalidad del ánimo. “Esta es la razón —dice Hegel— por la que las obras escultóricas de los antiguos nos dejan en parte fríos. Nos detenemos poco tiempo ante ellas, o bien nuestra demora se convierte en un estudio más erudito”. Hegel respeta los esfuerzos explicativos de los seguidores neoclasicistas de Winckelmann por ayudar a reconocer las excelencias de tales esculturas, pero justamente en esta erudición condicionante ve Hegel que el mundo del arte al que pertenecen ya no es el nuestro: “un goce que sólo puede derivar del estudio, de la meditación, del conocimiento erudito y de la observación plural no es el fin inmediato del arte. Y lo que en las obras escultóricas antiguas incluso en el caso de un goce obtenido dando este rodeo permanece siempre insatisfecho, es la exigencia de que un carácter se desarrolle, pase a la actividad y a la acción hacia fuera, a la particularización y profundización de lo interno. Más familiar nos es por tanto la pintura. Pues en ésta se abre por primera vez paso el principio de la subjetividad finita y en sí infinita, el principio de nuestros propios ser-ahí y vida, y en sus productos vemos lo que opera y es activo en nosotros mismos”. *Ibid.*, p. 583.

⁵ *Ibid.*, p. 831.

⁶ *Ibid.*, p. 66 y p. 700.

pretende ser significativo, pues el interés de la filosofía de Hegel es la determinación de la función histórica del arte. En este contexto, el “clasicismo” de su estética es completamente relativo. A pesar de ser tan amable la belleza de la escultura clásica, para el criterio filosófico de Hegel lo importante no es tanto esa belleza en tanto belleza formal, sino su función histórica. Lo admirable de ese ideal, puesto en la bella imagen de los dioses y los héroes, es su efecto histórico, ese poder inmediato de índole casi prerreflexiva para orientar la vida de la comunidad y los individuos en las progresivas organizaciones, desde la época de su mundo ético hasta la de la polis. Como coligió el antiguo historiador de las culturas de su momento, Heródoto, a quien recurre Hegel tantas veces en sus Lecciones, fueron Homero y Hesíodo quienes le dieron a los griegos sus dioses.⁷ Como figuras intuitivas, los dioses y los héroes estuvieron en la base de los poderes éticos que configuraron la autoestima y la autoconciencia histórica con que se reconocieron los griegos cuando tuvieron que enfrentarse entre ellos mismos y con las culturas vecinas. Ese efecto histórico de la belleza clásica, esa inmediatez del *ethos* por la belleza, ya no es “para nosotros”. Para nosotros eso es algo del pasado, y sólo por la mediación de nuestra reflexión esa cultura ya histórica podemos hacerla nuestra, aunque sólo en parte; ya no nos podemos identificar con ella, únicamente nos la podemos aproximar; reflexiva y críticamente la podemos aproximar a nuestro presente.

La función histórica del arte implica que el ideal del arte ha de ser definido de acuerdo con la época y la cultura. Esta es una de las fortalezas de Hegel. Su definición del arte no está hecha desde una estética determinada, sino desde su tarea en la formación del espíritu y la cultura humanos. “El arte —dice Hegel— está llamado a desvelar la *verdad* en forma de configuración artística sensible... y tiene por tanto su fin último en sí, en esta representación y este desvelamiento mismos”.⁸ En este sentido el arte es libre: la idea a la que le da existencia, y sobre todo, vitalidad y eficacia históricas, es logro y producto suyo. Pero el arte no es soberano. Si Hegel afirma que esta representación de la idea o de lo verdadero, o del contenido a representar, es para la intuición inmediata, y no en forma de pensamiento y de pura espiritualidad en general, y su valor y dignidad reside en el grado de *intimidad* y *unicidad* con que idea y figura aparecen fusionadas,⁹ no hay que entender tal valoración como un criterio estético de índole clasicista. Este

⁷ *Ibid.*, p. 327 ss. Hegel expone esta misma idea, aunque sin mencionar a Heródoto, en las páginas 78 ss, en un importante pasaje sobre el intrincamiento de arte y religión en la cultura de la conciencia sensible.

⁸ *Ibid.*, p. 44.

⁹ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 55.

grado de intimidad y unicidad entre forma y figura, que es lo que tanto satisface del arte, no es un propósito del arte por sí solo, sino que el grado de su logro responde a dos demandas básicas. La primera es la que determina “la circunstancia del mundo” (el *Weltzustand*), es decir, la posición del arte en el mundo de la realidad finita, que es el mundo de las necesidades, cuya organización más abarcadora es la del Estado y las instituciones sociales. La segunda demanda, y la más decisiva para el tipo de representación sensible que se espera del arte, es la que proviene del mundo del espíritu, es decir, de la mentalidad y la cultura de la sensibilidad que le dan el sello a la época. En esta cultura del espíritu el desarrollo de la religión y de la filosofía son factores determinantes, pues de la concepción de lo verdadero y su naturaleza depende la demanda de unicidad entre idea y representación sensible: si *la busca*, como puede reconocerse en las configuraciones del ideal en el mundo del arte de la forma simbólica; si *la logra*, como en el ideal del arte de la forma clásica; si *ya no la necesita* como en el ideal del arte de la forma romántica, el mundo del arte al que todavía pertenecemos, según la terminología en la época de Hegel.¹⁰ Desde el punto de vista estructural, la función del arte de darle realidad intuitiva a lo verdadero es algo que se mantiene, desde el punto de vista histórico, y es algo que el arte resuelve de modo diferente según las demandas espirituales de la época y la cultura.

Hegel compartió con sus contemporáneos, los románticos, la más alta estima por el arte. Con ellos compartió la idea de que en su función histórica el arte llegó a ser equiparable a las funciones de la religión y de la filosofía, pero justo, y ya en esto se diferencia de ellos, cuando el arte era inseparable de la religión, y cuando la filosofía aún no se había configurado como tal. Ésta fue la condición del arte en el mundo oriental y en el periodo clásico griego, antes de la Ilustración que trajo consigo la sofística, dando origen a la filosofía. Hasta este punto el arte coincide con la primera formación de la conciencia, la conciencia sensible. Para esta conciencia o para esta humanidad, la verdad suprema es lo divino, es verdad religiosa, y el arte, sobre todo el de la forma clásica, logra representar la espiritualidad y la verdad de lo divino en la figura humana como su

¹⁰ En estas tres relaciones de lo verdadero con su representación sensible, búsqueda, logro, superación, resume Hegel las tres formas universales del arte o formas del ideal: la forma simbólica, la clásica y la romántica. Son tres formas de racionalidad sensible a la base de la representación intuitiva del mundo por medio del arte. *Ibíd.*, p. 222 ss.

expresión natural.¹¹ La filosofía constituye una concepción de lo verdadero que ya no se puede satisfacer con la inmediatez intuitiva con que se la representa el arte, pero la filosofía griega y su racionalidad no alcanzan todavía a darle su sello a la formación de la conciencia general; esta racionalidad no es todavía cultura universal. El cristianismo da un paso más que se antepone al arte como satisfacción espiritual suprema; el monoteísmo y su concepción espiritual de lo divino son irrepresentables adecuadamente en él. La mitología particular del cristianismo y el proceso histórico de su consolidación como cultura a la que le da su sello, como es la cultura medieval, permitieron que el arte como arte cristiano mantuviera una gran eficacia histórica, ya no tan sustancial porque por encima del arte estaba la religión, y la conciencia general básicamente era una conciencia religiosa, pero las imágenes del arte ilustraron dicha conciencia, animaron profundamente la devoción y congregaron al pueblo en sus templos. El gran cambio de la conciencia general irrumpe con la mentalidad moderna. No es un rompimiento instantáneo y definitivo con la concepción religiosa y tradicionalista del saber, pero es un proceso sin retorno y cada vez más generalizado hacia una concepción de lo verdadero como verdad de la razón y del conocimiento objetivos, y de una verdad práctica para un mundo netamente humano y centrado en el más acá, cuyo mejor logro es la organización óptima del Estado. A esta formación pertenecemos nosotros. Nuestra necesidad de verdad ya no es de verdad suprema, ni ésta es verdad religiosa. El arte y la religión son ahora formas de pensamiento que siguen presentes en nuestra cultura, pero ya no determinan sustancialmente nuestra manera de pensar y de orientarnos en la práctica. Éste es el contexto adecuado en el cual hay que comprender la tesis de Hegel sobre el carácter pretérito del arte. No se trata de que el arte ya es asunto del pasado, sino que su función histórica se ha modificado, y tal modificación no sólo tiene su efecto en la formación espiritual que el arte le puede proporcionar al presente, una formación genuina aunque limitada, sino que tiene también su efecto en la relación en que queda el arte del pasado con el espíritu de nuestra actualidad. El arte que queda en

¹¹ “El modo sensible de conciencia es el más primitivo para el hombre, y así también las fases primitivas de la religión fueron una religión del arte y de su representación sensible. Sólo en la religión del espíritu es Dios sabido como espíritu ahora también de un modo superior, que se corresponde mejor al pensamiento, con lo que al mismo tiempo se patentiza que la manifestación de la verdad en forma sensible no es verdaderamente adecuada al espíritu” (*Ibid.*, p. 80). Esta idea resume el diagnóstico histórico según el cual la filosofía del arte de Hegel introduce a la doctrina del ideal, es decir, a las determinaciones que el arte va asumiendo históricamente para hacer intuitiva la idea, y darle con ello existencia y eficacia históricas. En este resumen predomina la relación del arte con la religión y la filosofía, pero poco antes Hegel ha analizado la relación del arte con la realidad finita, el mundo de las necesidades y su satisfacción en la organización social y política del Estado (*Cfr.* pp. 73-77).

el pasado es el arte como religión del arte, el arte cuyo *ethos* funda la misión política y la conciencia del Estado, el arte que determina sustancialmente los contenidos de los intereses espirituales que más estimamos. Los contemporáneos románticos de Hegel todavía le atribuyen al arte estas posibilidades, todavía esperan del arte un influjo directo e inmediato en la cultura.

La tesis de Hegel sobre el carácter pretérito del arte es ciertamente una tesis sistemática, pero oportuna también para la coyuntura histórica del momento. La función histórica del arte en la cultura moderna ya no es la *inhaltliche*, la *substantielle Bildung*, como se estilaba en la crítica literaria y de arte de su momento, o en el discurso típicamente romántico y reciente del Museo como templo del arte para el pueblo,¹² sino que esa función era ahora la de la *formelle Bildung*. La función histórica del arte en la cultura moderna ya no es la de una formación por medio del arte para el arte porque en él está la verdad suprema, sino una formación por medio del arte para forjar humanidad; lo sagrado moderno ya no es lo divino sino el *Humanus*. Este horizonte desacralizado abre el arte a todos los contenidos que inquietan y pulsán en el ánimo del hombre.¹³

¹² La idea del museo como “Iglesia estética” hizo carrera bajo nombres como F. Schlegel, W. H. Wackenroder, F. Schlegel, con ecos hasta A. Schopenhauer. Su cristalización es el proyecto de F. Schinkel para el Museo Real, hoy Altes Museum (Museo Antiguo) de Berlín, construido entre 1825 y 1830. La “Iglesia estética” deja de ser una metáfora y se convierte en la definición del programa del Museo como institución, y en la instrucción seguida para la proyección de la planta. El espacio culminante del museo es la monumental rotonda central, la que Schinkel consagra como el “Santuario”, el espacio “sublime” preparado para el placer y el conocimiento del visitante, cuya atmósfera solemne debe “templar su ánimo”, “ensimismarlo” y “elevantarlo”. El museo, más que recinto para la recepción del arte, es el culto de su “aura” intemporal. Cfr. *Die ‘ästhetische Kirche’ – Das Museum. Geschichte der Deutschen Kunst*, Vol. 3, H. Klotz. *Neuzeit und Moderne 1750-2000*. Verlag C.H.Beck, München, 2000, pp. 52-57.

¹³ El principio filosófico de la forma romántica del arte es la subjetividad, pero una subjetividad con una interioridad tan propia, que la figura externa del arte puede ser ya algo contingente, sobre todo por tenerla que representar objetivada en las circunstancias externas del mundo. Al principio, en la cultura medieval, lo infinito de la personalidad residía en el honor, el amor, la fidelidad; con el avance de la individualidad en la cultura y la sociedad, pasa a residir en su carácter. En la modernidad racionalista y secularizada, el humor de la subjetividad disuelve toda determinidad para ella e involucra al arte mismo en esta disolución permanente de sus contenidos y sus formas. Según Hegel, esta subjetividad “hizo que el arte se trascendiera a sí mismo”. Pero esta trascendencia del arte sobre sí mismo no lo deja atrás, sino que permanece en su esfera y en su ámbito, sólo que ahora se sabe arte y tiene un concepto de sí mismo. Esto le permite al hombre volver *en el arte* a lo suyo. Antes el hombre esperaba del arte la verdad suprema, ahora lo que el hombre hace con él es descender “al interior de su propio pecho”. Un arte que le pueda responder a un hombre moderno con tal subjetividad, tiene que ser tan libre como él, tiene que haber apartado toda normativa respecto a un círculo fijo de contenidos y formas, como lo fueron los grandes temas de la mitología, la religión y la historia, o las obligaciones del arte con los poderes y su representación pública. Tiene que ser un arte —dice Hegel— que “hace del *humanus* su nuevo santo: la profundidad y altura del ánimo humano como tal, lo universalmente humano en sus alegrías y sufrimientos, sus afanes, actos y destinos”. Esta es también la razón de la preponderancia que el artista tiene en la cultura moderna del arte: “Con esto el artista extrae su contenido de él mismo y es el espíritu humano que se determina efectivamente a sí mismo, que considera, trama y expresa la infinitud de sus

2. El concepto de formación (*Bildung*)

El concepto de *Bildung* implica tanto la educación como la formación; a veces soporta la traducción como cultura. En la filosofía de Hegel la *Bildung* es un concepto fundamental, pues es el principio que constituye y mueve al espíritu. Gracias a ella el espíritu padece la historia que es la que lo *forma*, pero al mismo tiempo es la que le permite al espíritu ser libre o absoluto en ella. La mayor empresa de la filosofía es la *Bildung*, pero históricamente el arte y la religión la han precedido en esta tarea. La filosofía no deslegitima sus pretensiones, muchos hombres no pueden concebir la orientación en el mundo sin ellas, sobre todo sin la religión, pero la filosofía, aunque piensa sus concepciones, no se somete a ellas. Hegel consigna su concepto de la *formelle Bildung*, de sus usos para el pensamiento libre y para el *ethos* en la conducción de la vida, en su discurso de ingreso como profesor a la Universidad de Berlín en 1818. La formación es de por sí algo *formal*. A ello se debe que lo que queda de la educación, en la que hay tanta insistencia en los contenidos que enseña, es justamente la formación, pues formación es lo que uno se ha incorporado como forma de pensar y de vivir luego de haber dejado la escuela o el cobijo de la familia. Dice Hegel: “Ventajas desde el punto de vista de la formación formal —por medio de la filosofía, lo formal es en general aprender a pensar, es decir, a retener lo general y lo esencial, y dejar caer lo casual y obstaculizador. Esta es la primera aptitud para cualquier asunto de la vida, en lo concreto reconocer lo general, destacar el punto de lo que importa. Un hombre sin formación permanece en una cosa en todos sus rodeos casuales; en su concepción y narraciones se extravía tanto como en la acción en las circunstancias fortuitas, y de ese modo nunca acierta en la cosa. El hombre formado, así como el hombre de carácter, se atiene en la concepción a lo esencial —sólo a ello, y lo realiza”.¹⁴

No se puede reducir esta caracterización de lo formal de la formación a la época moderna. Como sobria sabiduría humana, esta disposición del pensar y del carácter ha sido propia de individualidades libres en las condiciones históricas y culturales más

sentimientos y situaciones, al que nada que pueda devenir vivo en el pecho humano le es ya extraño”. *Ibid.*, p. 444.

¹⁴ Hegel, G.W.F. *Berliner Antrittsrede* (1818). En: *Berliner Schriften (1818-1831)*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1997, p. 58.

diferentes. Pero para la cultura moderna, con una racionalidad tan determinante que en principio no debe haber tabú para ella, el arte cae dentro de las cosas que ya no se aceptan sin el discernimiento del juicio. La índole de la aprehensión de la verdad para “el espíritu de nuestro mundo actual” y “nuestra formación racional” es más discursiva que intuitiva. No significa que el arte ya no tiene opción para nosotros, sino que la función del arte tiene que contar para ello con esta cultura: “La cultura reflexiva de nuestra vida actual nos crea la necesidad, tanto respecto a la voluntad como también respecto al juicio, de establecer puntos de vista generales y de regular desde ellos lo particular, de tal modo que formas, leyes, deberes, derechos y máximas universales valgan como fundamentos de determinación y sean el principal agente rector”.¹⁵ La “circunstancia del mundo” (*Weltzustand*) ya no es la del mundo heroico de la épica donde todo es fundacional, sino la del Estado burgués moderno; la unidad de la sociedad moderna ya no es la de la comunidad nativa donde todos se conocen y se influyen, sino la de una organización abstracta, reglamentada para la concurrencia de las instituciones y los grupos de intereses. Estas condiciones prosaicas son las condiciones modernas que ya no se pueden ignorar para ponderar la inmediatez en la eficacia histórica del arte como factor de formación. Por ello continúa Hegel: “tanto para los intereses del arte como para la producción artística, nosotros en general exigimos más bien una vitalidad en la que lo universal no se dé como ley y máxima, sino que funcione como idéntico al ánimo y al sentimiento, del mismo modo que la fantasía contiene lo universal y lo racional como puestos en unidad con un fenómeno sensible concreto”.¹⁶ Arte de dictámenes que copen la conciencia del individuo y lo dejen sin juicio propio, arte de pautas masivas frente a las cuales no hay espacio para que el individuo se excuse o piense y actúe diferente, arte *del* Estado, la Institución o el poder de turno, ya no es el arte para la formación o la *Bildung* que nuestra cultura espera. La recepción del arte ya no es ingenua, el arte encuentra hoy subjetividades ya formadas, estéticas y culturas de la sensibilidad que ya no son de respuesta automática previsible: “Lo que ahora suscitan en nosotros las obras de arte es, además del goce inmediato, también nuestro juicio, pues lo que sometemos a nuestra consideración pensante es el contenido, los medios de representación de la obra de arte y la adecuación o inadecuación entre ambos respectos.”¹⁷ Si Hegel afirma que “dadas las circunstancias generales no son los tiempos

¹⁵ Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la estética. Op.cit.* p. 13

¹⁶ *Ídem.*

¹⁷ *Ibíd.*, p. 14.

que corren propicios para el arte”,¹⁸ dicha afirmación no es el diagnóstico de Hegel sobre la época, un diagnóstico de pesimismo cultural que es completamente ajeno a su filosofía, sino una crítica a la política cultural de sus contemporáneos, en concreto, a la tarea ideológica con que artistas e intelectuales sobrecargaron en su momento al arte como instrumento clave para la restauración de una cultura cristiana, modelada en la de la Edad Media, y la potenciación de la conciencia nacional, explotando en los contenidos del arte oficial soñadas grandezas del Sacro Imperio Romano-germánico.¹⁹

Ante una crítica tan fuerte a la política cultural de su momento, Hegel tenía que delimitar con toda claridad su concepto de la *filosofía del arte* que exponía en sus *Lecciones de estética*. La filosofía del arte era una criatura genuina del espíritu juvenil romántico e idealista de Jena, y como tal la había planteado por primera vez Schelling en 1800. Aunque Schelling había abandonado estos intereses desde 1807, y Hegel dicta sus lecciones en Berlín de 1820 a 1829, la política cultural oficial prusiana se apoyaba en discursos afines a esta mistificación del arte. En Jena el arte encarnaba una aspiración libertaria contra el Estado del momento, pero ahora en Berlín era ejercicio desmedido del poder del Estado sobre el arte. Tres puntos merecen destacarse para reconocer la distancia de Hegel frente a la política de ese programa romántico. En primer lugar, si para Schelling “La filosofía del arte es una meta necesaria para el filósofo, que ve en ella la esencia íntima de su ciencia como en un espejo mágico y simbólico”,²⁰ para Hegel la filosofía tiene que ser capaz de atender la individualidad y la diversidad de las obras del arte, sin ceder a la tentación de una estetización del pensamiento. En segundo lugar, si bien Schelling y Hegel compartieron en la juventud y en la época de Jena la idea de una religión del arte, Hegel la plantea todavía en la *Fenomenología del espíritu* (1807) y en la primera versión de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817), en la época de Berlín. Hegel logra los conceptos para

¹⁸ *Ibid.*, p. 13.

¹⁹ Sobre la confrontación de Hegel con el programa de la pintura de los Nazarenos, Cfr. Domínguez, J. *¿Religión del arte o comprensión del arte? La crítica de Hegel al Romanticismo*, *Estudios de Filosofía*, 28, agosto 2003. Universidad de Antioquia, Instituto de Filosofía, Medellín, pp. 123-142. Sobre Hegel y su época Cfr. *Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels*. Pöggeler, O. und Gethmann-Siefert, A. (Hrsg.), *Hegel-Studien / Beiheft 22*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1983. *Kunst und Geschichte im Zeitalter Hegels*. Jamme, C. und Völkel, F. (Hrsg.). Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1996. *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die politik der Kunst*. 2 vol. Arndt, A. et. al. (Hrsg.). En: *Hegels Jahrbuch 1999 / 2000*. Akademie Verlag, Berlin, 2000. *Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste*. Gethmann-Siefert, A. et. al. (Hrsg.). Wilhelm Fink Verlag, München, 2005.

²⁰ Schelling, F.W.J. *Anexo: Lecciones sobre el método de los estudios académicos. Lección catorce: Sobre la ciencia del arte en relación con los estudios académicos*. En: *Filosofía del arte*. Trad. V. López-Domínguez. Tecnos, Madrid, 1999, p. 504 ss.

desligar religión y arte en la época moderna; su concepto de la historia se ha diferenciado, y los conceptos de la sociedad y el Estado hacen pasar a segundo plano los de pueblo y comunidad. La religión del arte es ahora para Hegel el arte como un asunto del pasado. La filosofía del arte de Schelling no sólo deja indisolubles el arte y la religión, sino que identifica el gran arte como arte cristiano, y lo consagra como necesidad urgente del momento: “El lazo íntimo que une el arte con la religión, la completa imposibilidad de dar al arte un mundo poético distinto del que existe dentro de la religión y, por otra parte, la imposibilidad de llevar la religión a una manifestación verdaderamente objetiva que no sea la del arte, hacen necesario que el hombre auténticamente religioso adquiera un conocimiento científico de la religión”.²¹ Finalmente, Schelling reta al Estado a dar el paso al programa político de patria y credo, uniendo para ello el arte, la religión y el Estado en una celebración estética para la renovación de la vida pública. Considera un oprobio que príncipes y gobernantes sean ignorantes en arte o sean insensibles a él: “no hay espectáculo más triste y vergonzoso que el de aquellos que, teniendo los medios para favorecer su supremo florecimiento, los despilfarran en trivialidad, en barbarie o en lisonjera vulgaridad. Si tampoco se pudiese llegar a comprender en general que el arte es una parte necesaria e integrante de una constitución de Estado proyectada según ideas, debería recordarlo al menos la Antigüedad, cuyas fiestas universales, monumentos perpetuos, espectáculos, así como todos los actos de la vida pública, sólo eran las distintas ramas de una única obra de arte general, objetiva y viviente”.²² El arte es también para Hegel un asunto de la política cultural del Estado, pero no para prescribir arte a su medida, ciudadanos para el Estado, sino arte para el *placer*, la *reflexión* y la *crítica* de los ciudadanos; en síntesis, arte para el goce y la libre ilustración de los públicos en un Estado que cuida de sus libertades. El Estado debe propiciar las instituciones para el cultivo de las artes: los museos, las academias, los teatros, las salas de ópera y concierto, las editoriales. Pero debe guardarse de interferir legalmente en sus programas y en la determinación de sus contenidos. La obligación del Estado con el arte, en la política cultural, es propiciar la *formelle Bildung*, el fomento de la cultura del juicio libre y emancipado, justamente el *ethos* al que puede contribuir el arte en una sociedad como la moderna.²³

²¹ *Ibid.*, p. 505.

²² *Ibid.*, p. 505 ss.

²³ Una de las mayores contribuciones a la clarificación de la función histórica del arte en la cultura moderna, en la estética de Hegel, es la que proporciona Annemarie Gethmann-Siefert, caracterizándola como *formelle Bildung*, y entendida como placer, reflexión y crítica. Cfr. de ella *Das “moderne”*

3. Arte y cultura moderna, arte “para nosotros”.

La tesis de Hegel acerca de que el arte en su máxima determinación, es decir, en cuanto religión del arte, es asunto del pasado, es la clarificación de las relaciones del arte con la sociedad moderna. Esta posición de Hegel, tan crítica frente a lo que se pretendía con el arte en la política cultural que le tocó en su momento en Berlín, una época de exaltación nacionalista y restauracionista, es una posición que no ha perdido actualidad, pues la instrumentalización ideológica del arte ha sido una práctica recurrente hasta hoy.²⁴ Hegel, en cambio, remiso ante un arte aleccionador, experimentó y vivió el arte como público que lo disfruta, y cultivó este disfrute como conocedor. Era un disfrute del arte enmarcado en la ilustración que dan las ciencias del arte que, justo entonces, acababan de consolidarse en el complejo todavía hoy válido de Historia del arte, Museo y Cuidado patrimonial.²⁵ Como afirma James J. Sheehan, Hegel vivió el arte al igual que sus contemporáneos cultos: como conocedor de Historia del arte, como partícipe activo en los debates socio-culturales en un Berlín bullente, y como entusiasta turista cultural. Su *Estética* parte del convencimiento de que el arte tiene que ser comprendido como

Gesamtkunstwerk: die Oper. En: Phänomen versus System. Zum Verhältnis von philosophischer Systematik und Kunsturteil in Hegels Berliner Vorlesungen über Ästhetik oder Philosophie der Kunst. Gethman-Siefert, A. (Hrsg.). En: *Hegel-Studien / Beiheft 34.*, Bouvier-Verlag, Bonn, 1992, pp. 165-230, sobre todo pp. 226-230. Cfr. De la misma autora, *Einführung in Hegels Ästhetik.* Wilhelm Fink Verlag München, 2005. De este libro, sobre todo los apartes 3.3, 3.4 y cap. 4., dedicados a la figura moderna del ideal en la pintura, la música y la poesía, así como a la actualidad de la estética de Hegel.

²⁴ Teniendo en cuenta que para Hegel el ideal es “la idea identificada con su *realidad*”, para que el arte sea esto tiene que penetrar inmediatamente en la realidad exterior ordinaria, “en la prosa común de la vida”. Para muchos intelectuales contemporáneos de Hegel, hacer esto con el arte era profanarlo; el arte debía estar según ellos justo para lo contrario: para redimirnos de este mundo ordinario y vulgar. Refiriéndose críticamente a ellos dice Hegel: “se considera el arte como potencia espiritual que debe elevarnos por encima de toda la esfera de las necesidades, urgencias y dependencias, y liberarnos del entendimiento y el ingenio que el hombre suele derrochar en este campo”. Para Hegel este “ideal” no es más que “nebulosa representación del ideal”. “Esta apariencia de idealidad es sólo una aristocrática abstracción de la subjetividad moderna, que carece del coraje para insertarse en la exterioridad”. Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la estética. Op.cit.*, p. 178 ss. La crítica no puede ser más directa y drástica contra ese descontento enfermizo que tanto manifestaron los románticos frente al presente y su cultura.

²⁵ Cultura básica en Historia del arte constituye para Hegel la primera condición para la recepción del arte en el mundo moderno, donde su “lugar natural” ya es el Museo. El museo es la Institución gracias a la cual podemos tener acceso al arte de las culturas del mundo; es el espacio para hacer valer el derecho del artista, sus obras y sus efectos. Con las condiciones del Museo “han surgido la receptividad y la libertad para disfrutar y reconocer las grandes obras de arte largo tiempo dadas, sean del mundo moderno, de la Edad Media, o bien de pueblos de la antigüedad completamente extraños (p.ej. los hindúes); obras que por su antigüedad o nacionalidad extranjera tienen para nosotros ciertamente un lado extraño, pero a las que, ante su *contenido* compensador de toda extranjería y común a todos los hombres, sólo el prejuicio de la teoría podría tildar de producciones de un bárbaro mal gusto”. (*Ibid.*, p. 20). El arte está expuesto en el museo para la *formelle Bildung*.

parte de un contexto mucho más amplio de pensamiento y sensibilidad. Debido a que el arte ya no es expresión inmediata de las verdades centrales de la cultura, para actualizarlo y hacerlo cercano e influyente tenemos que cultivar nuestro juicio receptivo con la historia, la teoría y la crítica de arte, pues las tradiciones del gusto se quedan cortas ante la nueva situación del arte en el mundo moderno de la vida, donde las Instituciones le presentan a los públicos obras de arte de todos los tiempos: “Para los griegos, decía Hegel, el arte era religión; para nosotros se ha convertido en ciencia y filosofía. Ellos se acercaron con ofrendas a sus estatuas; nosotros venimos con monografías y manuales. Ellos construyeron templos, nosotros construimos museos”.²⁶ Hegel fue igualmente un competente conocedor de la gran literatura universal, y un asistente asiduo del teatro, la música y la ópera. En resumen, disfrutaba la sinergia estética que alimenta la cultura ciudadana, cuyos intereses respecto al arte están soportados en cultura histórica, apertura cosmopolita, y en expectativas sobre su impacto en la actualidad de la opinión pública.

Como este aspecto resulta tan apropiado para apreciar la posición de Hegel como público de arte, en lo que sigue me concentro en sus planteamientos sobre la determinación externa del ideal, donde Hegel aborda la relación entre el artista y el público. La persistente interpretación clasicista de sus *Lecciones de estética* no permite percibir la actualidad de sus planteamientos, sobre todo sobre las expectativas del público moderno de arte. Es innegable la importancia de reconsiderar la posición de Hegel sobre la pintura, donde también aparecen puntos de vista de mucha modernidad sobre la manera de verla, apreciarla y exponerla, o sobre el arte de la interpretación en la ejecución musical y la actuación, pero prefiero atender a sus planteamientos sobre el artista y el público, pues en esta relación aparece de modo particularmente claro la función *formal* y moderna de la *Bildung* que proporciona el arte. En el lenguaje juvenil del Hegel romántico la atención recaía sobre el poder emancipador del arte sobre el pueblo. La noción de pueblo era aquí eminentemente comunitaria, y la concepción del arte que le correspondía era la de un arte con un poder tan inmediato sobre el pueblo como el poder de la religión. Éste es el arte *sustancial* del cual se espera la fundación y la configuración del *ethos* común, el arte que da los modelos para la acción. En la relación entre el artista y el público, por contraste, ha desaparecido en el público ese

²⁶ Sheehan, James J. *Geschichte der Deutschen Kunstmuseen. Von der fürstlichen Kunstkammer zur modernen Sammlung*. Verlag C. H. Beck, München 2002, pp. 135-137.

vínculo ético tan comunitario y popular. El público es parte de una sociedad, pero tampoco es esa sociedad en su totalidad, sino la parte de ella que, gracias a su *Bildung*, responde al arte desde su individualidad. Para el público la obra de arte es una representación viva a la que responde colectivamente, pero sin perder subjetividad, sobre todo cuando la respuesta pasa por la contemplación o la consideración reflexiva: puede darse la aprobación unánime, la reacción dividida, el desconcierto; el arte es aquí asunto de la vida del espíritu subjetivo, el público piensa y siente con él, incluso contra él. Para la sociedad, en cambio, la obra de arte es un objeto de gestión cultural; sus relaciones con el arte son objetivas e institucionales.²⁷ Estas breves consideraciones nos orientan de un modo más preciso para ir a los planteamientos de Hegel sobre la determinación externa del ideal, o más preciso, sobre la obra de arte como obra para el público.

Bajo el principio según el cual “el hombre, este centro pleno del ideal, *vive*, está esencialmente aquí y ahora, es presente”,²⁸ el arte no es arte eficaz, no es arte ideal para Hegel si no entra a este presente con la cultura y la sensibilidad que caracterizan su autoconciencia. Por ello reitera como una especie de lema que “la obra de arte es para el goce de la intuición, para un público que aspira a reencontrarse a sí mismo en el objeto artístico según su verdadero creer, sentir, representar, y a poder llegar a una consonancia con los objetos representados”.²⁹ Este público así descrito es el público interlocutor del arte dentro del cual se incluyó el propio Hegel, pero es justo el público que se ha consolidado cada vez más hasta hoy. Como ya se ha dicho, el principio filosófico para esta forma moderna del arte es la subjetividad. Este principio de la subjetividad no tiene que ver sólo con la gran libertad que gana el artista para determinar desde sí mismo los contenidos y las formas de sus obras, sino también con el receptor y su manera de responder al arte. Los artistas ya no pueden contar con que la recepción de sus obras vaya a ser de identificación y unánime, y por igual, el receptor individual y el público ya no pueden dar por sentado que los artistas producen para sus hábitos y sus gustos. Pero existe además un aspecto de la mayor importancia. Por un lado, el número creciente de las Instituciones artísticas le proporciona a nuestra sociedad obras de arte de todos los tiempos; por el otro, el *Weltzustand*, o el mundo de la vida bajo el cual nos

²⁷ Cfr. el aparte *¿Qué quieren los museos de arte?* En: Danto, A. C. *El abuso de la belleza*. *Op.cit.* pp. 191-918.

²⁸ Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la estética*. *Op.cit.* p. 179.

²⁹ *Ibíd.*

desempeñamos, es un mundo prosaico. La mayoría de nosotros asistimos por lo general a un evento artístico, o leemos una obra poética o de la literatura en nuestro tiempo libre, luego tornamos a la agenda del día a día. Las civilizadas relaciones jurídicas, morales y políticas de nuestro mundo dejan tan poco espacio a las decisiones particulares que, según Hegel, “el ámbito para configuraciones ideales es de índole muy limitada”.³⁰ No obstante esta realidad, la tarea del arte sigue siendo interpelar al *Humanus*, cuyo ideal moderno es la autonomía. Ante tal reglamentación del mundo de la vida, uno de los principales cometidos del arte es apelar sensiblemente al receptor para motivarlo a volver a la conciencia de su autonomía. Arte ideal en este sentido eran para Hegel las obras de Schiller y Goethe, no porque para él todas sus obras fueran intachables, sino porque con mayor o menor logro representaban para el presente esas vicisitudes de la autonomía y la libertad individuales.³¹

Si bien los planteamientos de Hegel sobre la determinación externa del ideal están orientados a la relación del artista con el público, hay un punto más a su favor para prestarle atención. En ellos late una preocupación de fondo, a la que sólo posteriormente se le ha reconocido su importancia, en especial, en las estéticas de la recepción y en una filosofía del arte de corte hermenéutico como la de Gadamer. Según estas teorías, la obra de arte no es una cosa material y acabada, sino una unidad de sentido cuyo modo de ser y de resolverse es el juego interpretativo de la representación. Este modo de ser no es exclusivo de las artes procesuales como la música, el teatro y la lectura de la poesía, donde la obra sólo existe como obra en la ejecución, la representación y la lectura, sino que cobija por igual a las artes estáticas como la arquitectura, la escultura y la pintura. También en estas artes es clave la disposición para el recorrido, el rodeo y la exposición, pues el contexto de presentación enfatiza, minimiza o tergiversa la presencia y la prestancia de las obras.³² Y aunque es obvio que los problemas de la

³⁰ *Ibíd.*, p. 142.

³¹ *Ibíd.*, p. 144 ss. Sobre todo como poetas dramáticos Schiller y Goethe son un tema de por sí. Son los dos poetas a los que Hegel les presta más atención a lo largo de toda la exposición de sus *Lecciones de estética*. En este pasaje hay alusiones rápidas a varias de sus obras.

³² Gadamer, H.-G. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1984. Cfr. Parte I, capítulos 4 y 5: *La ontología de la obra de arte y su significado hermenéutico*, pp. 143-222. Gadamer concluye con una toma de posición afín a Hegel sobre la mediación histórica en la interpretación (y la representación) de la obra de arte, y crítica frente a Schleiermacher y su criterio de la reconstrucción histórica. Esta posición de Gadamer está planteada para la práctica de la representación teatral, la ejecución musical, la lectura pública, el recorrido por una exposición o una arquitectura, la interpretación de textos, pero converge con lo que Hegel llama el logro de “la verdadera objetividad de la obra de arte” en la determinación exterior del ideal. En Hegel es un logro del artista; en

representación de las obras son específicos de cada arte o de las artes que concurren en estos eventos, para todas vale la misma exigencia que plantea Hegel: el arte no es para el arte; sea del pasado o del presente, el arte es “arte para nosotros”. Este énfasis en nosotros como público actual en el cuidado por la determinación exterior del ideal, no es otra cosa que la indeclinable preocupación de Hegel por la *formelle Bildung* que el arte ha de proporcionar en la sociedad moderna. El arte no nos proporciona ya una formación *sustancial*, de contenidos, sino una formación *formal*, de cultura y elementos para nuestros criterios. Con las representaciones de sus obras lo que el arte pone a prueba y *forma* es nuestro juicio; el arte puede apelar a nuestro *ethos*, pero ya no lo funda ni lo constituye.

La relación entre el artista y el público debe estar guiada por el destino de las obras de arte. Por mucho que la obra de arte pueda conformar un mundo congruente y propio, arte y artistas son autónomos en este sentido, “la obra de arte no es *para sí*, sino *para nosotros*, para un público que contempla y disfruta la obra de arte”.³³ En toda obra de arte ocurre algo semejante a lo que ocurre en el teatro en un drama: así como los actores hablan entre sí y se hacen entender como si hablasen con nosotros, “toda obra de arte es un diálogo con cualquiera que se presente”.³⁴ Es obvio que en el teatro el público es visible y la obra se representa para él, pero en muchos casos la categoría del público está disuelta en la recepción individual, y por ello se habla, por ejemplo, del público lector. Pero el público es la categoría que compendia todas las formas de recepción de quien sigue una obra de arte *contemplándola* y *disfrutándola*. Hegel escoge el drama para sus planteamientos, no sólo por su afición a este arte, sino por la claridad con que aparece en él la lógica de la conversación, tan buen modelo para la forma como debiera involucrarnos el arte. Artes como la música o la pintura han desarrollado tal autonomía con sus medios, que pareciera que sólo son para la visualidad y el oído puros, no para la interpelación en la que hay lenguaje de por medio. Sin embargo, son para una subjetividad resonante, para un público que, todo ojo y todo oídos, responde con el ánimo por encima de tradiciones lingüísticas y culturales aparentemente incomunicables. Si como lo sentían en común Goethe y Hegel, lo sagrado es lo que une

Gadamer es ante todo un logro de la interpretación. En ambos casos esta objetividad consiste en la mediación justa que el artista y el intérprete logran para presentar asuntos del pasado con interés actual, o asuntos de culturas ajenas como también nuestros. Con su posición, Hegel criticaba tanto a F. Schlegel (inspirado en Herder), como a Schleiermacher.

³³ Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la estética*. *Op.cit.* p.192.

³⁴ *Ibíd.*

al hombre con el hombre,³⁵ artes como la pintura y la música están a la par con artes de la palabra como el drama, cuya otra gran ventaja para que Hegel lo haya escogido como modelo, es la inmediatez con que aparece en él la humanidad en acción. Los hombres en las situaciones, los conflictos y la acción son representados en el drama para la contemplación y el disfrute, o sea, para la reflexión, la crítica y el placer, que son las condiciones del arte cuando ya no proporciona *substantielle* sino *formelle Bildung*.³⁶

El lema “arte para nosotros” no es capricho nuestro y sólo moderno, sino que corresponde a lo que también han hecho los grandes artistas, que siempre han sido artistas de su época, de su presente. Los poetas han extraído con frecuencia del pasado los contenidos de sus obras, pero lo han hecho de modo comprensivo y familiar para sus contemporáneos. Esta “inteligibilidad inmediata” ha sido la demanda característica de la época con su arte: “todas las naciones se han reafirmado también en lo que para ellas debía calificarse como obra de arte, pues en ello querían estar a sus anchas, vivas y presentes”.³⁷ Homero, los trágicos, Cervantes, Shakespeare, Schiller y Goethe, por citar ejemplos frecuentes en Hegel, le dieron su presente al pasado de sus historias, y sus públicos pudieron reconocer en ello lo suyo. Hegel se vale de esta gran tradición poética para plantearse “la verdadera objetividad de la obra de arte” en nuestras condiciones modernas de recepción subjetiva. Formulada de un modo esquemático, la cuestión consiste en lograr determinar cómo debe proceder el artista cuando hay colisión entre nuestro presente y las épocas o culturas del pasado (o culturas del presente pero diferentes a la nuestra). ¿Debe el artista atenerse a su presente y sólo a él, o debe olvidarse de su presente y atenerse sólo al pasado (y a la cultura ajena) con su extrañeza? La época del romanticismo y el idealismo es la época del descubrimiento del mundo histórico, es también la época de las grandes traducciones de la literatura

³⁵ *Ibíd.*, p. 469. Goethe expresa esta idea en la sección del *Otoño*, del poema *Las cuatro estaciones*: “Lo sagrado es aquello que logra unir entre sí muchas almas, aunque sea levemente, como el junco en que prende sus flores la guirnalda. / ¿Y qué es lo más sagrado? Pues aquello, que sentido con profundidad, igual ayer que hoy y que mañana, une cada vez más a los espíritus”. En: Goethe. *Antología poética*. Planeta, Barcelona, 1999, p. 73. H. G. Hotho, el editor de las *Lecciones de estética* (1835, 1842), anota estos dos dísticos al margen de las notas que tomó de Hegel en sus lecciones de 1823. Cfr. Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*. Berlin 1823. Nachgeschrieben von H.G.Hotho. Gethmann-Siefert, A. (Hrsg.). Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2003, p. 211.

³⁶ Jeong-Im Kwon parte también del análisis que hace Hegel del ideal del arte en sí mismo, cuya concretización conduce a la acción humana, y destaca por ello la función ejemplar del drama para la función del arte como soporte de cultura en el mundo moderno. Cfr. Kwon, J-I. *Das moderne Ideal und die kulturelle Rolle der Kunst. Hegels Bestimmung der Kunst in der Gegenwart*. En: *Kulturpolitik und Kunstgeschichte. Perspektiven der Hegelschen Ästhetik*. U. Franke / A. Gethmann-Siefert (Hrsg.). Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2005, pp. 3-22.

³⁷ Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la estética*. *Op.cit.*, p. 199.

universal. El problema de la interpretación de las obras es por lo tanto un problema vivo, y la pretensión de Hegel no es prescribir para los artistas, sino tomar sus ejemplos para fijar posición en los debates de la recepción, que en un caso como el suyo, buen lector y participante asiduo en la intensa vida teatral de Berlín, es una cuestión particularmente sentida. Lo interesante de Hegel es que su posición rebasa esa circunstancia y mantiene actualidad. Si el asunto de una obra de arte es del pasado, o culturalmente pertenece a tradiciones ajenas a la nuestra, para que esa obra sea “arte para nosotros” debe evitar los dos extremos señalados, pues ambos son viciosos: no debe validar sólo la propia época y la propia cultura, ya que puede incurrir en la vanidad excluyente de la arrogancia cultural, pero tampoco debe sacrificarlas; la verdadera objetividad reside en la mediación reflexiva justa entre el pasado y la actualidad, o entre lo extraño y lo propio. Tenemos ya una cultura y una conciencia históricas suficientemente ilustradas para ser capaces de la mediación, sin quedar presos de las exterioridades, como cuando se hace gala vanidosa del criterio de la *fidelidad* en la reconstrucción histórica de los ambientes para la representación y la ejecución de las obras. Lo importante es el contenido a representar, y si hay que ambientarlo, lo que hay que emprender debe redundar en que ese contenido quede destacado en su actualidad.³⁸ Goethe, por ejemplo, no acertó con los pintores en sus recomendaciones sobre la pintura³⁹, pero en la poesía resolvió de modo ejemplar la mediación entre una cultura antigua como la griega, una ajena como la musulmana, y la cultura del presente: “en los años postreros de su libre interior Goethe mismo ha conseguido con un espíritu mucho más profundo, a través de su *Diván occidental-oriental* introducir el Oriente en nuestra poesía actual y adaptarlo a la visión de nuestros días. En esta adaptación ha sabido siempre muy bien que él es un hombre occidental y un alemán, y así ha pulsado indudablemente la nota fundamental de Oriente respecto al carácter oriental de las

³⁸ Hegel caracteriza socarronamente estos dos extremos como “el vicio de los franceses” en su teatro y su ópera clásicos (S. XVII). La norma del gusto obligaba a “nacionalizar” todas las historias, a revestirlas con etiqueta y hábitos cortesanos versallescos. El otro extremo lo llama “el vicio de los alemanes”, que para Hegel era práctica usual en su momento en Alemania. Hegel fue un crítico drástico del criterio de la reconstrucción histórica en la representación teatral (“la pedantería de nuestros estetas”). Como crítico de teatro, F. Schlegel representó este criterio de reconstrucción histórica, afín al de F. Schleiermacher en su teoría hermenéutica. Para Hegel, en cambio, “la obra de arte y su goce inmediato no son para el entendido y el erudito, sino para el público, y los críticos no tiene por qué darse tantos humos, pues también ellos forman parte del mismo público y la precisión en los detalles históricos no puede tener para ellos ningún interés serio”. Cfr. *Lecciones sobre la estética. Op.cit.*, p. 200 ss. Modelos apropiados para la mediación histórica en la concepción y la representación de las obras, eran en cambio para Hegel poetas como Shakespeare y el modo como los ingleses continuaban procediendo con sus obras en las representaciones.

³⁹ Era inapropiado “corregir” la pintura de los románticos contemporáneos con consideraciones tomadas de la pintura antigua. Goethe publicó en 1818 *Los cuadros de Filostrato*.

situaciones y relaciones, pero igualmente ha respetado plenamente nuestra consciencia actual y su propia individualidad. De este modo, al artista le está permitido, por supuesto, extraer sus argumentos de regiones lejanas, tiempos pasados y pueblos extraños, y también conservar entera y completamente la figura histórica de la mitología, de las costumbres y de las instituciones; pero al mismo tiempo debe servirse de estas figuras sólo como marco para sus cuadros, mientras que, por el contrario, debe ajustar lo interno a la más profunda consciencia esencial de su presente de una manera como cuyo ejemplo más admirable hasta la fecha está ahí la *Ifigenia* de Goethe”.⁴⁰ La demanda de reelaboración en cada época de lo más excelente del arte es el cultivo del arte como factor de *formelle Bildung*, pues “lo de veras excelente debe ser excelente para todas las épocas, pero la obra de arte tiene también un aspecto temporal, perecedero, y éste es el que requiere alteración. Pues lo bello se manifiesta para otros, y aquellos para los que es llevado a manifestación deben poder sentirse a sus anchas en este aspecto externo de la manifestación”.⁴¹

Las reelaboraciones debidas para hacer del arte “arte para nosotros”, arte eficaz en nuestro mundo de la vida, es lo que justifica los anacronismos en la cultura artística, y el verdadero artista sabe cuándo son necesarios: “conoce lo verdadero y lo pone ante nuestra intuición y nuestro sentimiento en su verdadera forma. Por eso en esta expresión siempre ha de tener en cuenta la cultura de su tiempo, el lenguaje, etc”. [Al artista] “no puede hurtársele el derecho a fluctuar entre poesía y verdad”.⁴² Cuando la formación que proporciona el arte ya no es de índole sustancial, sino una formación para la cultura del juicio, esta fluctuación entre poesía y verdad resume muy bien nuestra moderna disposición para el arte, y es lo que echamos de menos cuando nos encontramos con obras al servicio de consignas autoritarias, obras exclusivas de “verdad contundente” y nada de poesía, de acción dirigida inmediata y nada de reflexión, de obediencia incondicional y nada de autodeterminación. La confianza básica de Hegel es que entre espíritus libres, entre artistas y público, el arte se mantiene en lo suyo: en el cultivo del *Humanus*, la “base permanente [y] lo verdaderamente permanente y poderoso en

⁴⁰ Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la estética. Op.cit.*, p. 200. *Diván occidental-oriental* de Goethe apareció en 1819 e *Ifigenia en Táuride* en 1799. De este drama dice Hegel: “un ejemplo cabal de la transformación de tal maquinación divina meramente externa en algo subjetivo, en libertad y en belleza ética”. (p. 166)

⁴¹ *Ibíd.*, p. 201.

⁴² *Ibíd.* *Poesía y verdad* es el título de la autobiografía de Goethe (1811).

general”.⁴³ La *formelle Bildung* que proporciona el arte en la cultura moderna no es otra cosa que la autoconciencia histórica que fomenta en nosotros: nos depara obras que hacen aflorar la autoestima, pues nos hacen sentir hombres del presente, y obras que nos motivan a ser reflexivos y críticos con él; obras para reconocer lo propio y lo diferente, el pasado y el presente, obras para una autoconciencia tremendamente diferenciada, tensa entre las promesas y los desafíos cotidianos del pluralismo. La formación que proporciona el arte moderno apunta a *la autonomía formal del carácter*, razón por la cual la obra de arte puede ser tan contingente en lo externo tanto como en lo interno.⁴⁴ El arte gana tanto concepto sobre sí mismo al mostrarse como arte y sólo arte, que él mismo hace ir a la conciencia del público receptor más allá de las obras para aprehender lo verdadero: más allá de él, pero no sin él, “más allá de sí mismo, pero dentro de su propio ámbito y en la forma del arte mismo”,⁴⁵ gracias al placer, a la reflexión y a la crítica que proporcionan las intuiciones y las representaciones que reconocemos en sus obras.

Bibliografía

1. ARNDT, A. et. al. (Hrsg.) *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die politik der Kunst*. 2 vol. En: *Hegels Jahrbuch 1999 / 2000*. Akademie Verlag, Berlin, 2000.
2. DANTO, A. C. *El abuso de la belleza*. Paidós, Barcelona, 2005.
3. DOMÍNGUEZ, J. “¿Religión del arte o comprensión del arte? La crítica de Hegel al Romanticismo”, *Estudios de Filosofía*, 28, pp. 123-142.
4. GADAMER, H.-G. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1984.
5. GETHMANN-SIEFERT, A. Das ‘moderne’ Gesamtkunstwerk: die Oper. En: “Phänomen versus System. Zum Verhältnis von philosophischer Systematik und Kunsturteil in Hegels Berliner Vorlesungen über Ästhetik oder Philosophie der Kunst”, *Hegel-Studien*, 34, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1992.
6. GETHMANN-SIEFERT, A. et. al (Hrsg.) *Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste..* Wilhelm Fink Verlag, München, 2005.

⁴³ *Ibid.*, p. 203.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 389.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 60.

7. GETHMANN-SIEFERT, A. *Einführung in Hegels Ästhetik*. Wilhelm Fink Verlag München, 2005.
8. GOETHE, J. W. *Antología poética*. Planeta, Barcelona, 1999.
9. HEGEL, G.W.F. Berliner Antrittsrede (1818). En: *Berliner Schriften (1818-1831)*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1997.
10. HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la estética*. Según la edición de H. G. Hotho (1842). Trad. de A. Brotóns. Akal, Madrid, 1989.
11. HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*. Berlin 1823. Nachgeschrieben von H.G.Hotho. Gethmann-Siefert, A. (Hrsg.). Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2003.
12. JAMME, C. und VÖLKEL, F. (Hrsg.) *Kunst und Geschichte im Zeitalter Hegels*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1996.
13. KLOTZ, H. *Die 'ästhetische Kirche' – Das Museum. Geschichte der Deutschen Kunst*, Vol. 3, *Neuzeit und Moderne 1750-2000*. Verlag C.H. Beck, München, 2000.
14. KWON, J-I. Das moderne Ideal und die kulturelle Rolle der Kunst. Hegels Bestimmung der Kunst in der Gegenwart. En: *Kulturpolitik und Kunstgeschichte. Perspektiven der Hegelschen Ästhetik*. Franke, U. und Gethmann-Siefert, A (Hrsg.). Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2005.
15. PÖGGELER, O. und GETHMANN-SIEFERT, A. (Hrsg.) *Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels, Hegel-Studien / Beiheft 22*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1983.
16. SCHELLING, F.W.J. *Anexo: Lecciones sobre el método de los estudios académicos. Lección catorce: Sobre la ciencia del arte en relación con los estudios académicos*. En: *Filosofía del arte*. Trad. V. López-Domínguez. Tecnos, Madrid, 1999.
17. SHEEHAN, James J. *Geschichte der Deutschen Kunstmuseen. Von der fürstlichen Kunstkammer zur modernen Sammlung*. Verlag C. H. Beck, München 2002.

Schiller: la necesidad trascendental de la belleza*

Schiller: The transcendental need for Beauty

Por: Jacinto Rivera de Rosales

Grupo de Investigación Ontología, Lenguaje y Hermenéutica (Onlenher)
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)
Facultad de Filosofía
Madrid, España
jrivera@fsof.es

Fecha de recepción: 9 de abril de 2007

Fecha de aprobación: 18 de julio de 2007

Resumen: *Partiendo del escrito de Schiller "Sobre la educación estética del hombre en una serie de cartas" (1795) se expone su pensamiento sobre la belleza que, influenciado por Kant y Fichte y proyectándose hacia el romanticismo, es presentada como una necesidad trascendental para la configuración y educación del hombre completo y libre, un proceso que culminaría en el Estado estético.*

Palabras clave: *Schiller, belleza, Kant, Fichte, transcendental, estética.*

Abstract: *Schiller's thought on Beauty is considered in his piece: "On the Aesthetic Education of Man in a series of letters" (1795). This thought on Beauty, influenced as it was by Kant and Fichte, projected itself towards Romanticism, and presents itself as a Transcendental Necessity for the Configuration and Education of A Complete and Free Man, a process that would culminate in the Aesthetic State.*

Key words: *Schiller, Beauty, Kant, Fichte, Transcendental, Aesthetics.*

1. La Crítica del juicio y las razones de lo estético

Schiller comenzó en febrero de 1791 un estudio sistemático de la obra de Kant, que desembocó en una serie de escritos estéticos, los cuales tuvieron una influencia decisiva en el romanticismo y en el idealismo alemán, la cual llega no sólo hasta Marcuse (en un préstamo expresamente confesado) sino que también está en la raíz del auge y a veces incluso en el predominio ontológico de la estética en nuestros días. De estos escritos cabe destacar: *Kallias oder Über die Schönheit (Callias o Sobre la belleza, 1793)*; *Über Anmut und Würde (Sobre gracia y dignidad, 1793)*; *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefe (Sobre la educación estética del hombre en una serie de cartas,*

* Este artículo hace parte de una conferencia pronunciada en la Universidad Nacional de Colombia el día 10 de mayo de 2005. Está adscrito a la investigación con el mismo nombre.

1795); *Über naive und sentimentalische Dichtung* (*Sobre poesía ingenua y sentimental*, 1795-96, 1800 2ª ed.).

Mi reflexión se va a centrar fundamentalmente en las *Cartas*, que es donde el tema propuesto se encuentra más desarrollado. Pues bien, al inicio de las mismas Schiller confiesa la influencia que la estética kantiana ha ejercido sobre su pensamiento: “no quiero ocultarle que los principios en los que descansan las afirmaciones que siguen son en su mayor parte kantianos” (“Carta I”, 3).¹ Pero a partir de la segunda entrega de las *Cartas*,² la influencia de Fichte, su colega de universidad, es asimismo reconocida (“Carta XIII”, 2 nota).³ Ambos, Kant y Fichte, eran los abanderados del nuevo método de filosofar, el de la filosofía crítica o trascendental. El uno, Kant, desde una visión que podríamos llamar geográfica y arquitectónica, partiendo de una idea organizadora de todo el sistema (*KrV*, A 832, B 860 ss).⁴ El otro, Fichte, desde un método histórico y genético, obteniendo todo el sistema como desarrollo de un principio real-ideal: la subjetividad como acción real que sabe de sí o *Tathandlung*.⁵ Desde ambos puntos de vista, la belleza se presentaba como un elemento necesario en la elaboración y comprensión trascendental de la realidad, como un momento trascendental en la construcción del sujeto. Y así también la expone Schiller. Veamos primero el planteamiento kantiano, para entender mejor el ámbito en el que inicia la reflexión schilleriana.

¹ Schiller, F. *Sämtliche Werke*. Carl Hanser Verlag, München, 1975⁵, 5 tomos. Hay una buena edición bilingüe alemán-español: Schiller, F. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Anthropos, Barcelona, 1990 (“Carta I”, 3 = carta I, párrafo 3).

² En la primera entrega de las *Cartas* se publicaron las cartas núm 1-9, en la revista que el mismo Schiller dirigía: *Die Horen* el 25 de enero de 1795. La segunda entrega contenía las cartas núm 10-16, publicadas el 20 de febrero de 1795, y la última entrega, las cartas núm 17-27, no se publicaron hasta el 22 de junio de 1795.

³ Ya habían sido citadas con anterioridad (“Carta IV”, 2) las *Lecciones sobre el destino del sabio*, de Fichte, las cuales habían tenido un éxito sin precedentes en la Universidad de Jena.

⁴ Véase sobre todo “La arquitectónica de la razón pura”. Sigo la edición de la Academia (*Ak*): Kant, I. *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preußischen und der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1900 ss., pero en su reproducción por la Editorial Walter de Gruyter, Berlin, 1968 (*KrV* = *Crítica de la razón pura*).

⁵ Así sonaba en su primera aparición en público en la reseña que hizo Fichte (1794) al libro *Enesidemo* (1792) de Gottlob Ernst Schulze (1761-1833): “Evidentemente hemos de tener un principio fundamental real y no meramente formal, pero tal principio no tiene por qué expresar precisamente un hecho [*Tatsache*, como piensa Reinhold], puede expresar también una acción [*Tathandlung*]” (*FW* I/8 = *GA* I/2, 46; trad. española: Fichte, J. G. *Reseña de “Enesidemo”*, Hiperión, Madrid, 1982, p. 66). Véase también su escrito programático: *FW* I, 27 ss = *GA* I/2, 107 ss; trad. española: Fichte, J. G. *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*. UNAM, México, 1974. *FW* hace relación a *Fichtes Werke*, Walter de Gruyter, Berlin, 1971, 11 vols. *GA* se refiere a la edición de la Academia: Fichte, J. G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Ed. de Reinhardt Lauth *et al.* Frommann, Stuttgart, 1962 ss.

En la *Crítica del juicio* Kant se plantea el problema sintético de unir libertad y naturaleza. La subjetividad es una tarea sintética, y todo se da a la vez, pero no de manera confundida, caótica: en la confusión no habría conciencia. Por eso se pueden y se deben ir analizando los elementos en lo que cada uno tiene de específico, pero después es necesario abordar la síntesis. No hay que perder la perspectiva de ambos momentos, si bien es la síntesis lo más difícil para el pensar reflexivo, porque éste tiende al análisis y a solidificar las diferencias.⁶

Cuatro son los ámbitos que estudia Kant para abordar dicha síntesis: el estético, la particularización de la experiencia, la naturaleza viva y la historia. Pero lo estético se desmarca de los otros (*KU*, Introducción VIII),⁷ en primer lugar porque aquél se dirige a la finalidad o adecuación formal del objeto con la subjetividad, mientras que los otros tres se dirigen a la finalidad real y objetiva. Y eso ocurre así debido a que, en segundo lugar, lo estético no nace de un interés material sobre esa realidad, o tal vez sería más claro decir que nace de otro interés. Por eso Kant divide su tercera crítica en dos partes, el juicio estético y el teleológico. Es en la segunda parte, en la crítica del juicio teleológico, donde se estudia la finalidad real, o sea, la síntesis real de libertad y naturaleza: cómo es posible que la libertad realice sus fines, que son ideas, en una naturaleza esencialmente mecánica. Kant apunta, entre otros aspectos, a los seres orgánicos, entre los que deberíamos pensar nuestro cuerpo propio como el punto de unión entre libertad y naturaleza, aunque él no llega a tratarlo — Fichte sí—.⁸ Si tenemos en cuenta que para Kant la síntesis es lo primero (*KrV* § 15), a saber, el primer acto de la subjetividad, podríamos tener la idea de que esa naturaleza subjetivizada muestra una *natura naturans* de la que saldría la libertad por escisión y salto. Ése fue el camino de la filosofía romántica de la naturaleza, el de la de Schelling y después el de la de Hegel.

⁶ Esa idea es un *Leitmotiv* en Hegel. Léase también al respecto las interesantes cartas de Descartes a la Princesa Elisabeth del 21 de mayo y del 28 de junio de 1643 (*Œuvres philosophiques*. Tomo 3. Ed. de Ferdinand Alquié. Garnier, Paris, 1973).

⁷ *KU* = *Crítica del juicio*.

⁸ Sobre este asunto me he extendido más en mi artículo Reflexión transcendental sobre el cuerpo propio. Kant, Fichte y Schelling. En: Rivera, J. y López, M. C. (coordinadores). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. UNED, Madrid, 2002, pp. 33-75.

Por el contrario, el juicio estético se queda en una finalidad o adecuación formal del objeto al sujeto, y nos podemos entonces preguntar ¿para qué la necesitamos? ¿Por qué es transcendentamente necesaria? ¿Es que no basta con vivir, con realizar realmente la libertad? ¿Para qué la belleza, el juego y la mirada desinteresada? ¿No es un lujo inútil y en todo caso prescindible cuando hay tanta tarea moral, de justicia y de conocimiento por hacer? Pues bien, el serio y *rigorista* Kant nos dice que no, que la belleza es necesaria para la construcción de la subjetividad y de su experiencia.

Esa necesidad subjetiva de la belleza se expresa en Kant diciéndose que está regida o exigida por un principio transcendental propio, específico, pues, dado que la subjetividad es, en su piedra angular, libertad y tarea, estos principios a priori expresan una exigencia que nos impele a su realización. Que exista dicha necesidad transcendental de la belleza fue un descubrimiento tardío en Kant. En carta a Reinhold del 28 de diciembre de 1787, le dice:

Así que me ocupo ahora de la crítica del gusto, con cuya ocasión se descubre otra clase de principios a priori que los descubiertos hasta ahora. Pues las facultades del ánimo [*Gemüts*] son tres: facultad de conocer, sentimiento de placer y displacer y la facultad de desear. Para la primera he encontrado los principios a priori en la *Crítica de la razón pura* (teórica), para la tercera en la *Crítica de la razón práctica*. Los estoy buscando también para la segunda, y, aunque antes pensaba que era imposible encontrarlos, sin embargo, el aspecto sistemático que el análisis de las facultades estudiadas hasta ahora me ha permitido descubrir en el espíritu humano y que me proporcionará para el resto de mi vida materia suficiente para admirar y en lo posible para fundamentar, [este aspecto sistemático] me ha puesto en ese camino, de modo que ahora reconozco tres partes de la filosofía, cada una de las cuales tiene sus principios a priori. Estas partes pueden ser enumeradas, y se puede determinar con seguridad la extensión del conocimiento posible según cada una: [ellas son] la filosofía teórica, la teleología y la filosofía práctica. De entre ellas es ciertamente la de en medio la más pobre en fundamentos a priori de determinación (*Ak. X*, pp. 514-515).

Este descubrimiento significó una revolución tal en la escritura de la obra que ésta, en los primeros meses del año 1790, se ve aumentada en una segunda parte: la *Crítica del juicio teleológico*, lo que le obligará a cambiar el título del conjunto y a escribir otra introducción, diferente a la primera introducción que no será la publicada con la obra. Sabemos que ese

principio a priori del sentimiento de placer y displacer es la finalidad o adecuación a fines (*Zweckmäßigkeit*), y que en el gusto sólo se aplicará a la forma.

Si el gusto careciera de a priori, entonces no podría servir de juez o juicio sobre la belleza, sino que sería un sentimiento meramente empírico que expresaría nuestra finitud y nuestra pasividad, mas no una espontaneidad y una exigencia del sujeto; no serviría como criterio de validez, sino que sería simplemente un fenómeno más del mundo, algo que habría de ser juzgado con las mismas leyes que cualquier otro fenómeno natural causado heterónomamente. Dado que, según Kant, no es así, cabe entonces la pregunta que nos hacíamos: ¿para qué le es necesaria al sujeto la belleza y el ámbito de lo estético en general? Podríamos aducir tres razones que recoge el texto kantiano.

1ª. En la mirada estética se hace posible la comprensión reflexiva de la singularidad del objeto y del sujeto. En efecto, con los conceptos teóricos y los fines (los fines se expresan en conceptos) traspasamos los objetos como simples casos de un universal o como meros instrumentos de un fin, en una lectura reductiva del mismo (eso es el esquema). Así, por ejemplo, con el concepto de *jarra de mesa* traspasamos y utilizamos ese objeto que tenemos sobre la mesa del comedor con el propósito de servirnos el agua en el vaso; ella sólo nos interesa como caso de ese concepto, y de ella únicamente reparamos en los aspectos concretos que sirven para ese uso, según el esquema relativo a ese concepto. En la contemplación estética, por el contrario, nos paramos en la singularidad del objeto bello, jugamos con su forma, y nos detenemos (*verweilen*) gozosamente en ella. Siguiendo con nuestro ejemplo, supongamos que una jarra de mesa nos sorprende por su belleza. En ese momento nos detenemos en ella, no la traspasamos ya con el concepto-esquema, sino que nos paramos a contemplar la singularidad de su forma. En eso consiste el cambio cualitativo de mirada, el que da entrada a la experiencia estética (por eso Kant comienza el análisis de lo bello por la categoría de cualidad).

Pero este pararse en la singularidad del objeto hace a su vez que este nos sirva de espejo en donde el sujeto se comprenda en su propia singularidad, en su síntesis singular de libertad y naturaleza, de proyecto y facticidad (Heidegger), en su modo concreto de ser-en-el-mundo,

tanto natural (bello natural) como interpersonal o social (lo bello artístico). Esa singularidad no se alcanza a comprender a través de un concepto, sino que dicha conciencia es un sentimiento, y en concreto de un sentimiento reflexivo, como lo requiere un logos completo. La reflexión sobre la mera forma introduce una cierta distancia respecto a la seriedad de los intereses materiales (tanto pragmáticos como prácticos) y deja espacio-tiempo para explorar (jugando) múltiples formas, es decir, múltiples posibilidades de ser-en-el-mundo; así, por ejemplo, la novela, el teatro o el cine nos presenta la singularidad de muchos personajes, de muchos modos de vivir, frente a los cuales podemos comprender mejor el nuestro y elegir otros caminos.

2ª. Por medio de lo estético, del cambio de mirada sobre el mundo, salimos de la cerrazón y particularidad de nuestro sentir, de nuestros sentimientos empíricos, y nos abrimos a una comunidad, a la posibilidad de comunicarnos el sentimiento, a un sentir común capaz de transmitir lo singular, un sentir basado en la armonía o adecuación del juego libre de la imaginación con el entendimiento en general, o sea, de la comprensión prerreflexiva en el ámbito de la conciencia reflexiva. Sin el gusto estético (en el más amplio sentido del término) quedaría sin ser captada dicha armonía, base de la comunicación, y sin realizar esa necesidad del sujeto de habitar sentimental y reflexivamente su concreto ser-en-el-mundo con los otros, sin comprenderla y por tanto sin comprenderse y sin realizarse como tal. Nuestro carácter intersubjetivo no sólo necesita compartir objetos y acciones justas, sino también sentimientos. Sin la belleza viviríamos como en un desierto.

3ª. En tercer lugar, lo estético cumple la función de expresar las ideas de la razón, sobre todo las ideas prácticas o morales, porque éstas no encuentran expresión (*Darstellung*) adecuada en lo objetivo: los objetos son finitos y condicionados, mientras que las ideas racionales expresan lo infinito y lo incondicionado. Sólo aparecen adecuadamente a la sensibilidad por medio del poder simbólico de la imaginación estética, tanto en las ideas estéticas creadas por el artista, como en lo bello natural en su conjunto y más directamente aún en el sentimiento de lo sublime. Eso nos proporciona no sólo una captación reflexiva de las mismas, sino también afectiva. Las ideas estéticas o metáforas son un vehículo adecuado de la expresión sensible de las ideas racionales, es decir, de las exigencias más

profundas de la subjetividad, porque son formas sensibles que nos hacen pensar más allá de todo concepto determinado, propio del entendimiento.

Claro que, por último, nos podemos preguntar lo siguiente: si la belleza, y lo estético en general, tienen que cubrir esas necesidades transcendentales del sujeto, ¿cómo se puede hablar entonces aquí de desinterés?⁹ Más bien parece lo contrario, y se tendría que decir que el sujeto tiene un gran interés de que exista la belleza. En efecto, podríamos hablar aquí de un interés y no de indiferencia, pues *interés* es un término que cae siempre de pie, siempre es pertinente en el ámbito de una subjetividad libre y teleológica. Por tanto, cuando Kant habla de desinterés como cambio cualitativo que da entrada a lo estético, se ha de comprender lo que ahí quiere ser pensado: que la mirada estética aparece como desinterés si es vista desde los intereses teóricos, prácticos y pragmáticos. Pero él surge de otro interés (de ahí su principio transcendental) y abre otra realidad u otro modo de comprenderla.¹⁰

2. La educación estética del hombre

Con lo visto ya podemos sacar conclusiones acerca de la necesidad transcendental de la belleza tal y como la considera Schiller: en relación con su poder educativo sobre el sentir humano. Las razones para ello ya las sabemos. En primer lugar, la forma bella surge ante nosotros cuando nos despegamos de los intereses inmediatos materiales propios de mi finitud empírica. Esa liberación emotiva de la inmediatez nos conduce a medio camino de la moralidad, la cual se sitúa más allá de las inclinaciones, en la acción libre misma. Además la belleza hace que comprendamos reflexiva y emotivamente las ideas racionales, que culminan en las ideas morales, con lo cual llevan al ánimo sensible a acomodarse más fácilmente a ellas. Y por último, la belleza nos introduce en el ámbito del sentir común, de la comunidad del sentir, creando así las bases afectivas de una humanización más universal.

⁹ Es bien conocida la crítica de Nietzsche a Kant y a Schopenhauer en este punto del desinterés estético que, con esa fuerza poética que le caracteriza, expone en *La genealogía de la moral*, Tratado tercero, § 6.

¹⁰ Muy interesante, en este sentido, es la contrarreplica que Heidegger lleva a cabo a la crítica de Nietzsche, antes reseñada, en su libro *Nietzsche I: La doctrina de Kant sobre lo bello*. Su mala interpretación por parte de Schopenhauer y Nietzsche (*Gesamtausgabe* Band 6.1, pp. 106-115; hay traducción de esta obra en Ediciones Destino, Barcelona, 2000).

El gusto estético, dice Kant (*KU* § 41), puede proporcionar un tránsito de lo agradable a lo bueno, del goce sensible al sentimiento moral, y “vendría a ser representado como el eslabón intermedio” en ese proceso de liberación desde la necesidad empírica hacia la libertad autónoma. En efecto, el gusto por lo bello muestra “una cierta liberalidad en el modo de pensar, es decir, una independencia en la satisfacción respecto al mero goce sensible, una libertad en el juego” de las facultades (*KU* B 116, § 29, observación general). En la mirada estética, el hombre se alza por encima de sus necesidades materiales y comienza a jugar. El “hombre sensible”, como lo llama Schiller, atento sólo a sus inclinaciones naturales, sale de ese círculo estrecho y egoísta y se alza a la universalidad de lo bello. Por eso:

El gusto hace posible, por decirlo así, el tránsito del encanto sensible al interés moral habitual, sin un salto demasiado violento, al representar la imaginación también en su libertad, como determinable conforme a un fin para el entendimiento, y enseña a encontrar, hasta en objetos de los sentidos, una libre satisfacción, también sin encanto sensible (*KU* § 59, al final).¹¹

Por eso, la parte más cultivada de la sociedad se sirvió siempre del arte para llevar a la otra a configurar una sociedad, como puente entre la naturaleza autosuficiente y la cultura superior (*KU* § 60).

Éstas son las ideas que nuclea el discurso de Schiller en sus *Cartas* e incluso su propuesta política: educar estéticamente al hombre para que se haga sensible a las ideas morales de la razón y no ocurra lo que sucedió con la Revolución Francesa que acabó en el terror. Si el Renacimiento estuvo preocupado por la educación del príncipe (recuérdese la *Educación del príncipe cristiano* de Erasmo de Róterdam), la Ilustración lo estuvo por la educación del hombre y del ciudadano, sobre todo a partir del *Emilio* de Rousseau, que fue seguido en Alemania por Basedow, cuya escuela (Philanthropin, en Dassau) fue apoyada por Kant en los años 70, y en Suiza por Pestalozzi,¹² este último influido también por Kant. Pestalozzi defiende asimismo un principio que encontramos en Rousseau y en Schiller: la necesidad de un desarrollo integral del individuo, que no sólo tenga en cuenta la inteligencia, sino

¹¹ Hay traducción española: Kant, I. *Crítica del juicio*. Madrid, Espasa Calpe, 1981, pp. 263-264.

¹² Johann Heinrich Pestalozzi, Suiza, 12/1/1746-17/2/1827, su obra *Cómo enseña Gertrudis a sus hijos* (1801) fue leída con pasión por Fichte, que vio en ella el desarrollo pedagógico de sus propias ideas.

también el sentimiento y la moralidad. Abogaba, como Rousseau, por una educación en armonía con la naturaleza, con el desarrollo evolutivo natural del niño y de su experiencia individual, en donde se diera primacía a la libertad creativa del alumno; pero a diferencia de aquél estaba interesado en la creación de instituciones pedagógicas públicas con suficientes recursos económicos para los más menesterosos. La propuesta de Schiller, si bien llegará a formular la necesidad de un Estado estético, donde se daría dicha armonía, desarrollo y libertad creativa, no se para a delinear una praxis política concreta, y se queda en el terreno de los principios filosóficos. Por eso tuvo más influencia teórica y poética que política.

Ya Lessing había publicado anónimamente en 1777 y 1780 su *Educación del género humano*. Pero él pensaba en educación hacia la racionalidad procedente de la Biblia, y explicaba cómo allí se veía que la revelación divina se acomodaba al modo de comprensión propio del hombre de cada época. De ese modo, Dios había ido conduciendo a la humanidad progresivamente, en la medida de sus capacidades culturales, hacia el pensamiento racional, hacia la Ilustración. Ahora, en este nuevo recodo del camino histórico que se inicia con Schiller y continuarán algunos románticos, la revelación divina es sustituida por lo estético, por su capacidad de síntesis de lo reflexivo y lo sentimental. Mejor dicho, lo que se produce es una divinización, como en Wackenroder (1773-1798), quien en su librito *Desbordamientos del corazón de un hermano monje amante del arte*, publicado anónimamente en 1796, defiende que el arte es lo supremo que puede producir el alma humana, la cual en sus más profundas honduras siente su eterna afinidad con él. Más aún, aboga incluso por una religión del arte, en cuanto que éste es verdadera revelación, pues el arte purifica nuestros sentimientos, y gozar de él es como una oración. Para el artista “el arte ha de ser su amada superior,¹³ pues es de origen celeste; al igual que la religión, le ha de ser querida a él; se ha de convertir en un amor religioso o en una religión amada, si se me permite hablar así”.¹⁴

Decía que una idea central en esta reforma educativa (Rousseau, Pestalozzi) es la de una educación integral de todas las capacidades humanas, no sólo de las intelectuales, como era

¹³ En alemán *arte* es femenino: *die Kunst*.

¹⁴ Wackenroder, W. H. und Tieck, L. *Herzensergiessungen eines kunstliebenden Klosterbruders*. Reclam, Stuttgart, 1955, p. 28.

el caso en la Ilustración, sino también de las emotivas, morales, sociales, técnicas, físicas, etc. El progreso de la civilización y el consecuente alejamiento de la naturaleza nos han forzado a especializarnos, a dedicarnos al cultivo sólo de una parte de la cultura, y ahora impera una formación parcial, escindida, lo que conlleva una deformación. “Eternamente encadenados sólo a un pequeño fragmento (*Bruchstück*) particular de la totalidad, el hombre se forma él mismo sólo como un fragmento” (“Carta VI”, 7), de modo que la totalidad del Estado se le hace extraña al individuo. Ahora bien, no todo es negativo; esa fragmentación y “ese antagonismo de las fuerzas es el gran instrumento de la cultura” (“Carta VI”, 12), dice Schiller siguiendo en esto la idea de la “insociable sociabilidad” presente en la filosofía de la historia kantiana (*Ak.* VIII, pp. 20-21).¹⁵ Los griegos representan un *maximum* de plenitud que no podrá ser superado, pero esa plenitud es ingenua, es decir, la unidad conseguida por ellos se sitúa antes de la fragmentación, una valoración de la cultura griega que sigue los pasos de Winckelmann. En el desarrollo de la cultura, la especialización se hizo necesaria. En esa fragmentación sufre el individuo y es llevado al error —la verdad está en la totalidad, dirá Hegel—, pero gana la especie —de nuevo una idea de Kant en su filosofía de la historia (*Ak.* VIII, pp. 115-116)—,¹⁶ pues el individuo concentra todas sus fuerzas en un punto y conduce más allá los límites culturales que él encontró, por ejemplo escribiendo la *Crítica de la razón pura* (“Carta VI”, 13).

Pero si éste fuera nuestro destino, seríamos como esclavos de la humanidad futura (“Carta VI”, 14). “Luego entonces debemos ser capaces de restablecer en nuestra naturaleza humana esa totalidad que la cultura [*Kunst*, industria, arte] ha destruido, mediante otra cultura más elevada [*eine höhere Kunst* = un arte superior]” (“Carta VI”, 15). Por tanto, esta escisión (*Entzweiung*) y alineación (*Entfremdung*) de las fuerzas sociales y de las capacidades del individuo no se resuelve pretendiendo un retorno imposible al estado natural (contra cierta interpretación de Rousseau), pues es algo históricamente necesario, es “el gran instrumento de la cultura, pero sólo el instrumento, pues mientras permanezca, sólo se está en el camino hacia la cultura” (“Carta VI”, 12). Estamos aquí en una historia pensada en tres momentos, como la concibió Joaquín de Fiore (1145-1202), que esperaba la

¹⁵ Véase el Cuarto Principio de *Idea para una historia universal con propósito cosmopolita*.

¹⁶ Véase *Presumible inicio de la historia humana*, nota.

venida de la tercera edad o reino del Espíritu Santo. Pero también Kant, al final de la *Crítica de la razón pura*, presenta su filosofía trascendental como una tercera etapa, la crítica, después del dogmatismo y del escepticismo. Los tres momentos históricos del proceso cultural son para Schiller, primero, el mundo ingenuo de los griegos, en segundo lugar el escindido actual, la cultura del entendimiento, y por último la cultura o arte superior, la realización de la libertad a través del arte, la unión de naturaleza e ideas racionales, “la meta a la que el hombre aspira mediante la cultura, y que ha de ser infinitamente preferida a lo que él consigue mediante la naturaleza”.¹⁷ Esa cultura o arte superior y salvador, dice Schiller, no puede venir del Estado, porque el Estado racional aún no ha llegado. Hemos de superar la escisión o fragmentación en el hombre interior (“Carta VII”, 1), convirtiendo la verdad en impulso (“Carta VIII”, 3), el miedo y la pereza (que Kant había detectado como los verdaderos impedimentos a la Ilustración, a pensar y actuar por sí) en coraje y energía (“Carta VIII”, 5-6) por medio de una transformación y educación de su sensibilidad.

Por no haber atendido a ello se malogró la Revolución Francesa:

Él admitía (escribe Friedrich Wilhelm von Hove refiriendo una conversación que tuvo con Schiller en 1793/4) que muchas ideas verdaderas y grandes, que antes sólo se encontraban en los libros y en las cabezas de hombres de claro pensamiento, se habían convertido en objeto de discusión pública; pero para introducir una Constitución verdaderamente lograda, eso no basta ni de lejos. Finalmente, los principios mismos que tienen que fundar tal Constitución, no están en modo alguno suficientemente desarrollados, pues hasta ahora, decía él señalando a la *Crítica de la razón* de Kant que estaba justamente sobre la mesa, aún están sólo aquí; y en segundo lugar, que es la cuestión principal, también el pueblo ha de estar maduro para semejante Constitución, y para eso aún falta muchísimo, prácticamente todo. Por eso está firmemente convencido de que la República francesa desaparecerá tan rápidamente como ha surgido, la Constitución republicana derivará tarde o temprano en anarquía, y la única salvación de la nación consistirá en que aparezca un hombre fuerte, venga de donde venga, conjure la tempestad, establezca de nuevo el orden, tenga bien agarrado en sus manos las riendas del

¹⁷ Schiller, F. Über naive und sentimentalische Dichtung. En: *Sämtliche Werke*. Tomo 5. *Óp. cit.*, p. 718. También en Hegel la cultura del entendimiento, propia de la modernidad, se queda presa en las contraposiciones, si bien no es el arte el que nos lleva a la máxima comprensión de la realidad, sino el concepto filosófico. Pero en el jovencísimo Hegel, al igual que en Schiller, hubo un tiempo en el que el arte era aún la última palabra de esa cultura superior y conciliadora de todas las oposiciones y escisiones, como revela el llamado *El más antiguo programa de sistema del Idealismo alemán* (1796 o 1797), que concibió junto a sus compañeros de seminario Schelling y Hölderlin.

gobierno, incluso si tiene que convertirse en dominador ilimitado no sólo de Francia, sino también de parte del resto de Europa.¹⁸

Esta preocupación político-estética está en la raíz de las *Cartas*, como ya se ve en la correspondencia que Schiller mantiene con el Príncipe Friedrich Christian von Augustenburg, base de las mismas. La constitución de un Estado al modo como lo piensa Kant, en cuanto reino de la razón y de la libertad, se le presenta a él como el más importante de los asuntos humanos. Allí se ventila “el gran destino de la humanidad [...], lo más sagrado para el hombre”,¹⁹ pues la libertad política y civil, el “transformar un Estado natural en un Estado moral” (“Carta III”, 2), es “la meta más digna de todos los esfuerzos y el gran centro de toda cultura”,²⁰ “la obra de arte más perfecta de todas” (“Carta II”, 1). Para esa obra no bastan los conceptos y la filosofía, se precisa el ennoblecimiento y “la purificación de los sentimientos”, porque la mayor parte de los hombres se determinan a la acción por ellos, y no por puros motivos racionales.²¹ “El camino hacia la cabeza lo ha de abrir el corazón. Educación de la sensibilidad (*Ausbildung des Empfindungsvermögen*) es, por consiguiente, la necesidad (*Bedürfnis*) más apremiante de la época”, dice en esta correspondencia y repite en *Cartas* (“Carta VIII”, 7). Si el modo de sentir y de querer se encuentra muy alejado de lo moral, entonces sólo los ánimos heroicos serán capaces de actuar conforme a la razón. Pero ¿cuántos pueden ser heroicos? Lo que sucederá en ese caso es que los individuos tendrán que ser oprimidos por el Estado, o bien por la fuerza en un Estado natural y despótico, o por la ley en un Estado justo y moral (“Carta IV”, 2 y 5). Si, por el contrario, educamos “sentimentalmente” a los hombres y acercamos su naturaleza y sus inclinaciones hacia el bien y a la justicia, entonces podríamos lograr el ideal sin sacrificar lo natural, sino haciendo que la naturaleza sea nuestro aliado, utilizando sus mismas fuerzas. “El hombre ha de aprender a desear *de una manera más noble* a fin de que no le sea necesario *querer de manera sublime*” (“Carta XXIII”, 8) y que no haya de cumplir el deber luchando con sus inclinaciones naturales. Para que la reforma racional del Estado no acabe como en Francia, en las barbaridades de siempre, es necesario transformar al

¹⁸ Hove, F. *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*. Reclam, Leipzig, 1979, pp. 259-260.

¹⁹ Schiller, F. *Schillers Werke. Nationalausgabe*. Tomo 26. Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar, 1992, p. 260 (carta al Príncipe von Augustenburg del 13 de julio de 1793).

²⁰ *Ibid.*, p. 265.

²¹ *Ibid.*

hombre desde el interior, en su parte más básica, hacer nacer un hombre nuevo, provocar en él “una revolución total en su manera de sentir” (“Carta XXVII”, 1), dice Schiller, queriendo con ello completar la propuesta kantiana de una revolución en el modo de pensar. Hay que fomentar en el hombre una inclinación hacia el deber, una unión de su sensibilidad y de su razón, como ideal de plenitud humana que supere la escisión kantiana entre ambos, “y al hombre no sólo le está permitido, sino que debe poner en conexión placer y deber; él debe obedecer con alegría a su razón”,²² ésa es la propuesta de *Gracia y dignidad*, que mereció una nota del pensador de Königsberg en su libro *Religión dentro de los límites de la mera razón* (*Ak.* VII, pp. 123-124, nota).²³

Pues bien, el instrumento para esa educación, para dicha revolución en la manera de sentir, es el arte (“Carta IX”, 2). Pero un arte que, liberándose de las miserias de la época, sea capaz de alzarse hasta el ideal (“Carta II”, 3 y “Carta IX”, 3-5). El artista ha de acercar al sentimiento y al gusto de los hombres los ideales morales, para atraerle y educarle (“Carta IX”, 7). Haciendo que el hombre juegue con la mera forma, con la mera apariencia, lo despega de la urgencia de las necesidades materiales; la belleza y lo inútil van invadiendo su vida y lo liberan del yugo de lo materialmente útil, para que pueda degustar las ideas de la razón.

Con esto acaba Schiller la primera entrega de sus *Cartas*. En la segunda aparece más decisivamente la influencia de Fichte, pues Schiller comienza a utilizar su método sintético-genético de filosofar, el que después derivará en el dialéctico. Detengámonos ahora por un momento en Fichte.

²² Schiller, F. Über Anmut und Würde. En: *Sämtliche Werke*. Tomo 5. *Óp. cit.*, pp. 464-465.

²³ Dos observaciones sobre lo dicho. Kant excluye la felicidad y la sensibilidad del primer principio de la moralidad, porque nuestro ingreso a ella no se basa en nuestra finitud, sino en nuestra libertad o ser originario. Pero él no la excluye de todo el ámbito de la moralidad, como puede verse en el concepto de “bien supremo” y en la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*, la Doctrina de la Virtud, donde contribuir a la felicidad de los otros es también un deber. La segunda observación se refiere a la idea de Schiller de que hay primero que cambiar al hombre antes de poder hacer un Estado: “pero esta magnífica construcción sólo se llevará a cabo sobre el sólido fundamento de un carácter ennoblecido, y se tendrá que comenzar procurándose ciudadanos para la constitución antes de poder dar una constitución a los ciudadanos” (carta al Príncipe von Augustenburg del 13 de julio de 1793, Reclam, p. 269). Esta idea no habrá de entenderse al modo como la utilizaron los conservadores, diciendo que no se le puede dar libertad al pueblo hasta que no esté preparado y educado para ella. Sólo la libertad educa a la libertad, como defendió Kant en su *Religión* (*Ak.* VII, § 4, p. 188, nota), y por eso la educación del sentir que propone Schiller no procede de una disciplina militar, dictatorial o carcelaria, sino muy al contrario del libre juego de la estética.

3. Fichte y el método genético-sintético de filosofar

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) llega a la Universidad de Jena el 25 o 26 de abril de 1794, invitado por Goethe, Ministro de Cultura de Weimar, para sustituir a Reinhold, a fin de que continuara con la enseñanza de la filosofía dentro de la tradición kantiana. Allí había ido Schiller en mayo de 1789 como profesor de historia, aunque a la venida de Fichte estaba dando lecciones de estética.²⁴ El éxito y la fuerza oratoria de Fichte en esos primeros años de docencia fue arrolladora, y su influencia llegó también a Schiller.

El método o modo de filosofar de Fichte en Jena consistía en deducir todos los elementos del sistema, todos los momentos de la conciencia y de la realidad, como condiciones necesarias para la subjetividad, para la génesis del sujeto y de su conciencia. Siguiéndolo, ya al final de la “Carta X” Schiller se plantea la necesidad de deducir el concepto de belleza, no de la experiencia sino a priori, pues ha de ser un concepto capaz de determinar qué merece ser llamado bello, o sea, capaz de servir de criterio. Por tanto, “ese concepto racional puro de belleza” ha de ser buscado por el camino transcendental: “la belleza tendría que ser mostrada como una condición necesaria de la humanidad” (“Carta X”, 7), y en concreto para que esa humanidad llegue a su plenitud; sin belleza no hay hombre en el pleno sentido de la palabra. Ése será el argumento.

Kant también había realizado su propia deducción del juicio de gusto, y en concreto la justificación de su pretensión de universalidad —cantidad— y necesidad —modalidad— (*KU* §§ 6-9, 18-22 y 30-42), basándose en el a priori de la armonía entre el libre juego de la imaginación y el entendimiento. De ahí concluía la necesidad del gusto, sin el cual no llegaría a la conciencia esa óptima disposición, tan esencial para la comunicación humana y su carácter intersubjetivo.

Lo que añade Fichte claramente de su cosecha es que, primero, la deducción no va desde abajo hacia arriba, desde la experiencia (objetiva, moral o estética) a sus condiciones de

²⁴ El 3 de mayo de 1794 tuvieron el primer encuentro personal.

posibilidad transcendentales, como lo hacía Kant, sino en dirección inversa y de manera genética, desde el Yo como acción que parte de sí, libre y espontáneamente, hacia sus momentos (sentimiento, intuición, concepto, conciencia moral, derecho, religión, etc.) entendidos como etapas y limitaciones necesarias para que el Yo llegue a ser consciente de sí y se realice como sujeto. Así, por ejemplo, Kant parte de la belleza y el gusto, y se alza a la armonía de imaginación y entendimiento como su fundamento transcendental. Schiller recorrerá el camino inverso: desde la constitución del sujeto según dos impulsos deducirá la belleza como síntesis de ambos.

En segundo lugar, esa construcción del sujeto y de su experiencia se realiza mediante una contradicción o conflicto originario y dinámico, es decir, de fuerzas originarias, en el seno mismo de la subjetividad. Por ello, el primer principio de Fichte forma en realidad una tríada: 1º Yo, 2º No-Yo, 3º yo y no-yo limitados. El conflicto básico de Kant entre el sujeto y la cosa en sí, se desplaza a lo práctico, a la acción. No es el Yo ideal, el Yo pienso, el que se encuentra primeramente con la limitación real, sino el Yo soy, el Yo actúo. Es éste el que siente esa limitación, y el sentimiento es la primera conciencia que tiene de sí y del mundo, la base de toda otra conciencia de realidad. Esa limitación engendra una contraposición en el Yo mismo, que quiere y no puede, contraposición que se manifiesta en él como una dualidad de impulsos, de los que parte Schiller.

Tercero, esa dualidad es un conflicto para el Yo porque la subjetividad tiende a la unidad, a la identidad, necesita saber quién es, a qué atenerse, realizarse plenamente desde sí como Yo, pues ése es justamente el primero de los principios. Al tener que contar con lo otro de sí, dicha unidad habrá de ser sintética. Esto le impone la tarea de solucionar esa contradicción básica que le configura mediante el conocimiento y la acción transformadora de lo otro. Ésta es para Fichte la acción moral,²⁵ mientras que para Schiller lo será la *póiesis*, la acción poética, dando entrada entonces al modo de pensar romántico.

²⁵ Veamos la primera formulación publicada por Fichte de esta idea básica: “En efecto, y para exponer los momentos de este razonamiento en su más alta abstracción, si el Yo es en la intuición intelectual [en el saber originario de sí] porque es y es o que es, entonces es poniéndose a sí mismo, absolutamente autónomo e independiente. Pero el Yo en la conciencia empírica, como inteligencia, es sólo en relación a un inteligible [a un objeto], y en esta medida existe dependientemente [no es un Dios omnipotente]. Ahora bien, este Yo contrapuesto a sí mismo [libre y a la vez necesariamente dependiente para poder saber de sí] no debe

Cuarto, esa tarea de unidad nunca llegará a triunfar enteramente. El Yo es libre pero finito, y por tanto su destino no es alcanzar la perfección, sino el progreso indefinido hacia ella, estar siempre en camino.²⁶ En consecuencia, el Yo no es en Fichte (como sí llegará a serlo en Schelling) causalidad infinita u omnipotencia, sino *Streben*: esfuerzo, aspiración, *Trieb*: impulso, fuerza finita consciente de sí. La primera conciencia que se tiene de ello, o sea, que el Yo tiene de sí como acción libre y voluntad originaria, es de nuevo un sentimiento, que se contrapone al sentimiento de limitación, anteriormente visto, mientras que la conciencia plena y racional que el Yo tiene de ser una acción originaria será el imperativo categórico. En el sentimiento de limitación, lo limitado y lo que se siente es la actividad real del Yo, mientras que la ideal, justo por ser ideal, es ilimitada, va más allá del límite, retorna sobre sí y capta al Yo como querer limitado. Esa captación es de nuevo un sentimiento, que Fichte llama *Sehnen*: anhelo, anhelo de plenitud o de infinitud, que atrajo tan poderosamente a los románticos. Ambos sentimientos, el de limitación y el de anhelo, forman en realidad uno sólo, pues únicamente en la contraposición de ambos nace la conciencia. En efecto, anhelo porque me siento limitado, y me siento limitado porque anhelo y quiero ir más allá del límite.²⁷ Mientras que la limitación me revelará mi ser natural, el “anhelo es el vehículo de todas las leyes prácticas”²⁸ surgidas de mi querer originario. Schiller interpretará esa dualidad siguiendo más su inspiración kantiana, pues mientras que Fichte acentúa el carácter real de la acción originaria del Yo como libertad, la reflexión de Kant por su parte, sin contradecir aquello, pone el acento en el carácter de forma del imperativo categórico y de los a priori transcendentales. Por eso Schiller pensará la fuerza que se siente a sí misma en el anhelo fichteano como un impulso por la forma.

constituir dos [Yoes], sino sólo un Yo [con una identidad], lo cual es imposible según lo exigido, pues dependiente e independiente están en contradicción. Pero dado que el Yo no puede renunciar a su carácter de autonomía absoluta [así elabora Fichte la libertad moral kantiana], se origina una tendencia a hacer lo inteligible [al mundo] dependiente de sí mismo [de su razón] para reducir a unidad el Yo que lo representa y el Yo que se opone a sí mismo. Y éste es el significado de la expresión: la razón es práctica. En el Yo puro la razón no es práctica, tampoco en el Yo como inteligencia; lo es sólo en cuanto aspira a unir a ambos”. Fichte, J. G. *Reseña de “Enesidemo”*. *Op. cit.*, pp. 85-86. (FW I, 22 = GA I/2, 65).

²⁶ Véase la primera de *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (trad. española en: Istmo, Madrid, 2002), que sirve de magnífica introducción al pensamiento de Fichte y su primer principio.

²⁷ Me he detenido más sobre éste asunto en mi artículo: La relevancia ontológica del sentimiento en Fichte. En: López-Domínguez, V. (ed.). *Fichte 200 años después*. Complutense, Madrid, 1996, pp. 45-73.

²⁸ Fichte, J. G. *Grundlage*, FW I, 304 = GA I/2, 432.

Fichte no llegó a desarrollar propiamente una estética.²⁹ Fundamentalmente se resumen en *Sobre el espíritu y la letra en la filosofía. En una serie de cartas*, que Schiller rechazó publicar en su revista *Las Horas*, en el número que tenía que salir a finales de julio o principios de agosto de 1795, y el § 31 de su *Ética* de 1798: “Sobre los deberes del artista”. En este breve y denso texto encontramos algunas ideas que ya hemos oído. El arte forma al hombre en su unidad, tanto al entendimiento como al corazón. Presenta además en el ámbito de la conciencia común la acción creativa y libre del yo, convierte por tanto el punto de vista transcendental en común (por eso es el órgano de la filosofía, dirá Schelling)³⁰ y nos ennoblece. Como el arte surge del interior del artista, éste nos conduce hacia el interior, hacia el yo autónomo, hacia la autonomía de la razón, nuestro destino último (Fichte defiende el idealismo ético de Kant, mientras que Schiller y los románticos abogaran por la primacía de lo poético):

El sentido estético no es la virtud, pues la ley moral exige autonomía según *conceptos*, mientras que el sentido estético viene por sí mismo, sin ningún concepto. Pero él es preparación para la virtud, le prepara el terreno, y cuando aparece la moralidad, encuentra ya concluida la mitad del trabajo: la liberación de los lazos de la sensibilidad.³¹

El arte debe, por tanto, representar el ideal.

²⁹ Sus escritos relativos a esta materia están recogidos en: Fichte, J. G. *Filosofía y estética*. Ed. de Manuel Ramos y Faustino Oncina. Servei de Publicacions de la Universitat de Valencia, Valencia, 1998.

³⁰ “Si la intuición estética sólo es la transcendental objetivada, es evidente que el arte es el único órgano verdadero y eterno y a la vez el documento de la filosofía que atestigua siempre y continuamente lo que la filosofía no puede presentar exteriormente, a saber, lo no consciente en el actuar y en el producir y su originaria identidad con lo consciente. Por eso mismo el arte es lo supremo para el filósofo, porque, por así decir, le abre el santuario donde arde en una única llama, en eterna y originaria unión, lo que está separado en la naturaleza y en la historia y que ha de escaparse eternamente en la vida y en el actuar así como en el pensar. La visión que el filósofo se hace artificialmente de la naturaleza es para el arte la originaria y natural. Lo que llamamos naturaleza es un poema cifrado en maravillosos caracteres ocultos” (Schelling, *Sistema del idealismo transcendental*. Anthropos, Barcelona, 1988, p. 425).

³¹ Fichte, J. G. *Ética o Sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la doctrina de la ciencia*. Akal, Madrid, 2005, § 31. (*FW IV*, 354-355 = *GA I/5*, 308).

4. La deducción trascendental de la belleza

Schiller utiliza el método fichteano a partir de la “Carta XI”, que son a su vez traducciones de conceptos kantianos. Según Kant, estamos constituidos por una dualidad básica: 1) somos espontaneidad: Yo pienso (espontaneidad ideal), libertad real, gusto y genio artístico, 2) y a la vez fenómenos, sujetos empíricos, dependientes. Schiller aplica a esta dualidad básica los conceptos de reflexión *materia* y *forma*, y construye desde ahí la suya propia: 1) en el hombre, su persona, su inteligencia pura, permanece y es eterna, eso le da forma, identidad, 2) mientras que su estado, el hombre como fenómeno, cambia en el tiempo, y le confiere materia, existencia. Leamos al respecto un texto clave:

Aunque es únicamente su sensibilidad la que hace de su capacidad una fuerza activa, sólo su personalidad es la que convierte su actuar en algo suyo. Por tanto, para no ser mero mundo [objeto y perderse en él], el hombre ha de darle forma a la materia [ha de ser activo y configurador]; para no ser mera forma [mera posibilidad vacía, como los conceptos sin intuiciones para Kant (*KrV* A 51, B 75)³²], ha de conferir realidad (*Wirklichkeit*) a la disposición que lleva en sí. Él realiza la forma [o sea, da materia a la forma de su persona, de su razón, de sus exigencias morales, de su conocimiento, de su gusto y genio artístico] cuando crea el tiempo [el tiempo como forma a priori de la sensibilidad y aceptación primaria de la multiplicidad] y opone la variación a lo permanente, la multiplicidad del mundo a la unidad eterna de su yo; da forma a la materia cuando vuelve a suprimir/superar [*aufhebt*, piénsese en la *Aufhebung* hegeliana] el tiempo, cuando afirma la permanencia en el cambio y somete a la unidad de su yo la multiplicidad del mundo. De ahí surgen dos exigencias opuestas para el hombre, las dos leyes fundamentales de la naturaleza sensible-racional [...]:

— debe exteriorizar todo lo interno [debe conferir materia a toda su forma para que sean reales, *wirklich*, para llegar a ser]

— y dar forma a todo lo externo [a fin de que sea algo *para él*].

Ambos cometidos, considerados en su realización más perfecta, nos devuelven al concepto de divinidad del que habíamos partido (“Carta XI”, 8-9).

O sea, al ideal de humanidad que se persigue. Lo uno no va sin lo otro, al igual que en Kant y en Fichte, pero mientras que Fichte pone siempre la iniciativa en el Yo, Kant y Schiller (lo vemos al inicio de la última cita) hacen iniciar todo el proceso con la afección. En la

³² “Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas”.

“Carta XIX”, Schiller nos explica que sólo sintiendo la limitación somos despertados a la acción y a la realidad:

Aquí hemos de recordar que nos las habemos con el espíritu finito, no con el infinito. El espíritu finito es aquel que no llega a ser activo de otro modo que mediante la pasividad, que sólo llega a lo absoluto por las limitaciones, que recibe materia sólo en la medida en que actúa y configura (“Carta XIX”, 9).

Para llevar a cabo la doble tarea señalada, somos movidos por dos fuerzas contrapuestas. Y aquí Schiller introduce la teoría fichteana de los impulsos (*Triebe*), aunque modificada a su manera, siguiendo el par materia-forma ya señalado: 1) somos, por una parte, impulso sensible o impulso de cosa (*Sachtrieb*), impulso hacia la materia (*Stofftrieb*) o impulso de vida (*Lebenstrieb*), que exige tiempo, materia, cambio, contenido, sensación, límites, multiplicidad, un impulso que se encamina hacia la afirmación exclusiva del individuo, como lo hacían las inclinaciones en Kant (la finitud), 2) y, por otra parte, somos impulso hacia la forma (*Formtrieb*) que, partiendo del ser absoluto del hombre, aspira a la libertad, a la identidad, a la eternidad, a superar el tiempo, el cambio y todo límite, a la justicia y la ley, a la afirmación de la especie (“Carta XII”), en una contraposición individuo-especie que hemos encontrado ya en la filosofía de la historia de Kant.³³

Ninguno de esos impulsos se funda en el otro, y esa dualidad real, presente también en Kant y en Fichte (en el de Jena, el primer Fichte), pero contraria al punto de vista absoluto desde donde filosofan Schelling y Hegel (y el segundo Fichte, el de Berlín), es lo que separa al método transcendental del pensar especulativo. Tampoco debe desaparecer ninguno de esos impulsos, pues en caso contrario el hombre se convertiría en un animal o en un dios. Ni ha de ser aplastado el uno por el otro sin que sufra una parte del hombre, o sea, el hombre como tal (“Carta XIII”, 2 y 5). Ambos deben ser afirmados por igual (en contra de la acentuación kantiana del deber) y estar en relación recíproca (*Wechselwirkung*, un concepto clave en Fichte). La cultura ha de preservar los justos límites a ambos mediante la formación tanto de la capacidad de sentir, de recibir, de apertura, como de la capacidad racional de ser activo, libre, autónomo (“Carta XIII”, 2-3), tanto del sentimiento como del

³³ En esta contraposición de impulsos básicos podemos ver la prefiguración de lo dionisiaco y lo apolíneo en Nietzsche, lector de Schiller.

carácter (capacidad de actuar según principios), y no oprimiendo el sentimiento para formar dicho carácter, como hace la educación ilustrada (“Carta XIII”, 4). Ambos impulsos no han de estar limitados por medio de la incapacidad, o expandidos de tal manera que aplasten al otro, sino puestos en sus justos términos por la energía y plenitud de ambos (“Carta XIII”, 6 y XIV, 1), una reconciliación que fascinará a Hegel.

Esta relación recíproca de ambos impulsos es ciertamente sólo una tarea de la razón, que el hombre únicamente será capaz de solucionar totalmente en la plenitud de su existencia. Es, en el sentido más propio del término, *la idea de su humanidad*, y por tanto algo infinito al que puede irse acercando cada vez más en el transcurso del tiempo, pero nunca alcanzarlo (“Carta XIV”, 2).

De nuevo encontramos aquí, como en Kant y en Fichte, un proceso al infinito, que complicará inevitablemente la solución final que Schiller buscará en lo estético, tal vez porque sea la tensión básica e irrebasable que nos constituye y nos abre.

Sin embargo, piensa Schiller (y después con él Schopenhauer), hay casos en los que esa plenitud se daría de manera simbólica, como si se realizara lo infinito en lo finito (“Carta XIV”, 2 y “Carta XXV”, 5-6) (así presenta Schelling, en el final de su *Sistema del idealismo transcendental*, lo que se lleva a cabo en el arte). En nuestra ayuda surge un nuevo y tercer impulso, síntesis de los otros dos: el impulso de juego o para el juego (*Spieltrieb*). En ello opera la necesidad de unidad del sistema que impone la tesis, a la autoposición del Yo absoluto fichteano, pero que Schiller introduce sin mencionarlo, sin más fundamento. “El impulso de juego se encaminaría a suprimir/superar el tiempo *en el tiempo* [la experiencia adorniana del momento estético], a conciliar el devenir con el ser absoluto, el cambio con la identidad” (“Carta XIV”, 3), la receptividad con la productividad, la materia o realidad con la forma, los afectos con la razón, la inclinación física con la necesidad moral, con lo cual desaparecería o dejaríamos de sentir tanto la coacción física como la moral, y nos sentiríamos y seríamos enteramente libres (“Carta XIV”, 4-6; “Carta XIX”, 10 y 12; “Carta XX”, 4). En consecuencia, allí no se sienten limitaciones, porque se unifica toda realidad (“Carta XXI”, 2). “Sólo lo estético nos conduce a lo ilimitado”, a lo infinito, como acentuarán después los románticos, configurando una totalidad arrancada del tiempo (“Carta XXII”, 1). La vida estética es “el

mayor de todos los regalos”, pues le devuelve al hombre la humanidad perdida (“Carta XXI”, 5). La verdadera belleza sería “nuestra segunda creadora”, la que nos vuelve a crear (“Carta XXI”, 6), y nos hace aptos para cualquier dirección del espíritu, para la pasividad y para la actividad, para el reposo o para el movimiento, para ceder o para resistir, para pensar o para intuir (“Carta XXII”, 2-3).

Es importante darse cuenta que está naciendo aquí una nueva comprensión de la realidad y del destino del hombre. La puerta de entrada a lo verdaderamente real no es ya la conciencia y la libertad morales, como en Kant y Fichte, sino la acción y la contemplación estética (romanticismo), de manera que la dualidad básica propia de lo ético ha de ser reemplazada por la síntesis artística. La finitud en la que se sitúa todo deber es salvada por la infinitud estética, que nos promete la curación de toda escisión, de toda herida abierta por la conciencia reflexiva y el progreso de su civilización. La síntesis de libertad y naturaleza que veía Kant en lo estético se interpreta ahora como el ideal humano de ser-en-el-mundo. Lo estético era antes un camino hacia lo racional: “no hay otro camino para hacer racional al hombre sensible que hacerlo antes estético” (“Carta XXIII”, 2), porque libera de las cadenas de lo material y el ser humano comienza entonces a apreciar desinteresadamente la apariencia y la forma pura, “una revolución total en su modo de sentir” (“Carta XXVII”, 1). Ahora lo estético pasa de ser el camino a convertirse en la meta, el final, el ideal. La metafísica, o si se quiere, la ontología se gira hacia la estética, viene a habitar el ámbito del arte, al igual que lo practicará Nietzsche, el segundo Heidegger, o también Gadamer, para el cual el arte se presenta como la experiencia privilegiada de la hermenéutica, pero también gran parte de la filosofía postmoderna actual. Está naciendo, pues, un nuevo paradigma ontológico, que llega hasta nuestros días. Pero prosigamos en su presentación.

En los otros impulsos hay seriedad, nos sigue diciendo Schiller, la seriedad de la realidad o necesidad material y la seriedad de la dignidad. Desde esa seriedad propia de cada uno de ellos, ambos se desprecian mutuamente. Al unir a los dos en la plenitud de su afirmación, el impulso de juego, por el contrario, hace que la urgencia material pierda su carga y la ley moral se haga fácil. Juego hay en la abundancia de fuerzas: “El animal *trabaja* cuando es una carencia el motivo impulsor de su actividad, y *juega* cuando la abundancia de fuerza es

lo que le mueve, cuando la vida exuberante se estimula a sí misma a la actividad” (“Carta XXVII”, 3). En el juego hay necesidad, reglas, no arbitrariedad, y no obstante uno se siente libre, sin coacción. Juego se le dice a “todo lo que no es ni subjetiva ni objetivamente contingente, y sin embargo no coacciona ni interior ni exteriormente” (“Carta XV”, 5). Une por tanto necesidad y libertad. Si en Kant el juego estético se entablaba entre la imaginación y la capacidad de las reglas en general, aquí, en Schiller, hay juego cuando la forma domina la materia pero potenciándola, no oprimiéndola, y en esa abundancia de materia, de vida sensible y multiplicidad (primer impulso), la forma de la identidad y de la coherencia camina como dueña, sin disminuirla, sino confiriéndole más potencia. Hay, por consiguiente, forma, reglas, necesidad (luego será posible el Estado estético), pero eso no entorpece, sino que facilita el gozo de lo material, ni esa abundancia material mengua la regla, sino que muestra la energía de ésta y su capacidad de unificación. ¿Ocurre eso también en el arte contemporáneo?

Pues bien, si el objeto del primer impulso es la vida, el ser material, y el objeto del segundo es la forma, el objeto del impulso de juego es la forma viva, *die lebende Gestalt*, y esto es la belleza, unión lograda de materia y forma. Mientras que Kant habría sostenido la “imposibilidad de establecer un principio objetivo del gusto”,³⁴ aquí habríamos logrado “una característica objetiva y afirmadora de la libertad en el fenómeno”,³⁵ y “la belleza es la única expresión posible de la libertad en el fenómeno” (“Carta XXIII”, 7 nota). De ese modo es deducida la belleza desde la necesidad de una unidad para un hombre escindido, una unidad sintética que no anula ciertamente la dualidad, ni debe hacerlo sin suprimir al hombre, pero sí la reconcilia, le quita su aspereza y agresividad. Por tanto, la libertad que es esencial a la belleza no es “carencia de ley, sino armonía de leyes, no es arbitrariedad, sino suprema necesidad interna” (“Carta XVIII”, 4). En esto Schiller sigue el vuelco copernicano de Kant, para el cual la subjetividad, y aquí la imaginación, no es caos en su libertad, sino el origen del orden libre y del sentido, pero también hay cierta inspiración spinozista en esa unión de libertad y necesidad, que volveremos a encontrar en Hegel. “El

³⁴ Schiller, F. *Sämtliche Werke*. Tomo 5. *Óp. cit.*, p. 394 (*Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 4 y 5).

³⁵ Schiller, F. *Schillers Werke. Nationalausgabe*. Tomo 26. *Óp. cit.*, p. 240 (carta de Schiller a Körner del 5 de mayo de 1793).

ánimo en el estado estético actúa ciertamente de forma libre, y en sumo grado libre de toda coacción, pero en modo alguno libre de leyes” (“Carta XX”, 4), sino guiado por “la interna necesidad de lo verdaderamente bello” (“Carta XXII”, 4), por la necesidad del espíritu y de la síntesis.

Conclusión:

La razón exige por fundamentos trascendentales [como condición de posibilidad de la subjetividad]: debe haber una comunidad [o síntesis] entre impulso formal e impulso material, es decir, debe haber un impulso de juego, porque sólo la unidad de la realidad con la forma, de la contingencia con la necesidad, de la pasividad con la libertad lleva a su plenitud el concepto de la humanidad.³⁶ La razón ha de plantear esta exigencia, porque por su misma esencia reclama la plenitud [ése es el bien supremo en Kant: libertad o virtud más felicidad] y la supresión de todos los límites [coactivos; Fichte había dicho que eso era imposible, que nuestro destino no es la perfección, pero aquí se la piensa desde otra perspectiva, no desde la moral, sino desde la estética, claro que no como simple plenitud simbólica, sino que llegaría a tener realidad práctica en un Estado estético], y toda actividad excluyente de uno u otro impulso [como lo hace la educación ilustrada] deja incompleta la naturaleza humana y origina una limitación [no debida, no correcta, no acorde con su ser libre] en la misma. Por consiguiente, al pronunciar su exigencia: debe existir una humanidad, formula con ello la ley: debe haber belleza (“Carta XV”, 4).

La belleza es una condición necesaria para la subjetividad, pues sin belleza no seríamos plenamente hombres. El hombre, en cuanto unión de materia y espíritu, encuentra su consumación en la belleza (“Carta XV”, 5). “Sólo el juego es lo que le hace al hombre completo y desarrolla de una vez su doble naturaleza” (“Carta XV”, 7) sensible y racional. Entramos en el mundo de las ideas sin por ello dejar el mundo sensible (“Carta XXV”, 5), pues lo bello ideal surge en el equilibrio y unión perfecta de los dos impulsos contrapuestos (“Carta XVI”, 1).

Pero:

³⁶ Como puede verse, hay en el estilo schilleriano un gusto por las contraposiciones, cuyas raíces podríamos encontrar en la retórica rousseauiana.

[L]a razón formula también esta exigencia: el hombre *sólo* debe *jugar* con la belleza, y debe jugar *sólo con la belleza*. Pues, para expresarlo por fin de una vez, el hombre sólo juega allí donde es hombre en el pleno sentido de la palabra, y *sólo es enteramente hombre allí donde juega*. Esta afirmación [...] sostendrá todo el edificio del arte estético y del aún más difícil arte de vivir (“Carta XV”, 8-9).

La belleza y el arte dejan de ser entonces mero instrumento o camino hacia un Estado moral, como lo era en la primera entrega de las *Cartas*, que aún seguía en la órbita de Kant y Fichte, y se convierte, en la tercera entrega, en el ideal de la humanidad, en la utopía romántica, cuya cultura o arte superior inauguraría el tercer momento histórico: el Estado estético.

En medio del temible reino de las fuerzas y en medio del sagrado reino de las leyes, el impulso estético de formación (*Bildungstrieb*) va construyendo inadvertidamente un tercer reino feliz, el reino del juego y de la apariencia, en el cual este impulso quita al hombre todas las cadenas y le libera de todo lo que significa coacción, tanto en lo físico como en lo moral. Si en el Estado *dinámico* de derecho el hombre encuentra al [otro] hombre como fuerza y limita su actividad, si en el Estado *ético* del deber el hombre se opone al otro con la majestad de la ley, y encadena su querer, en el Estado *estético*, en el círculo del trato bello, el hombre sólo debe aparecer ante el otro como forma, únicamente como objeto del libre juego. *Dar libertad por medio de libertad* es la ley fundamental de este reino [una expresión que en Kant tiene un sentido moral y jurídico, y que aquí se interpreta en clave artística]. El Estado dinámico puede hacer la sociedad meramente posible domando la naturaleza por medio de la naturaleza; el Estado ético sólo puede hacerla (moralmente) necesaria, sometiendo la voluntad individual a la voluntad general; únicamente el Estado estético puede hacerla real, porque realiza la voluntad del conjunto mediante la naturaleza del individuo [...] confiriendo al hombre un *carácter social* [...]. Únicamente lo bello lo gozamos como individuo y como especie [...]. Sólo la belleza es capaz de hacer feliz a todo el mundo, y todos los seres olvidan sus limitaciones mientras experimentan su magia (“Carta XXVII”, 8-10).

¿Pero puede el arte tener tanta potencia si su substancia es la forma y el juego? Justamente esa forma es la mejor manera de dominar y comprender un contenido (“Carta XXII”, 5). Pero además el contenido, que no procede de lo estético mismo, tiene que salir en definitiva del ideal de la razón (moral) y el nuevo arte ha de exponerlo, de modo que en Schiller se trata aún (al menos aún) de una colaboración entre la estética y la moral. Si bien la imperfección de los hombres hará que no se llegue enteramente a ese ideal, el cual, por tanto, no hemos obtenido de la experiencia, sino que desde él medimos toda experiencia

(“Carta XVII”, 3 y “Carta XXII”, 4), “la necesidad (*Bedürfniß*) de tal Estado estético se da en toda alma finamente acordada, aunque de hecho sólo existe en algunos círculos reducidos, como la iglesia pura o la república pura” (“Carta XXVII”, 12).

Bibliografía

1. DESCARTES, R. *Œuvres philosophiques*. Ed. de Ferdinand Alquié, Garnier, Paris, 1963, 1967 y 1973.
2. FICHTE, J. G. *Fichtes Werke*. Walter de Gruyter, Berlin, 1971.
3. FICHTE, J. G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Ed. de Reinhardt Lauth *el al.* Frommann, Stuttgart, 1962.
4. FICHTE, J. G. *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*. UNAM, México, 1974.
5. FICHTE, J. G. *Reseña de “Enesidemo”*. Hiperión, Madrid, 1982.
6. FICHTE, J. G. *Filosofía y estética*. Ed. de Manuel Ramos y Faustino Oncina. Servei de Publicacions de la Universitat de Valencia, Valencia, 1998.
7. FICHTE, J. G. *Ética o Sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la doctrina de la ciencia*. Akal, Madrid, 2005.
8. HOVE, F. *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*. Reclam, Leipzig, 1979.
9. KANT, I. *Kants gesammelte Schriften*. Walter de Gruyter, Berlín, 1968.
10. LÓPEZ-DOMÍNGUEZ, V. (ed.). *Fichte 200 años después*. Complutense, Madrid, 1996.
11. RIVERA, J. y LÓPEZ, M. C. (coordinadores). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. UNED, Madrid, 2002.
12. SCHELLING, F. W. J. *Sistema del idealismo trascendental*. Anthropos, Barcelona, 1988.
13. SCHILLER, F. *Sämtliche Werke*. Carl Hanser Verlag, München, 1975.
14. SCHILLER, F. *Schillers Werke. Nationalausgabe*. Verlag Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar, 1992.

15. WACKENRODER, W. H. und Tieck, L. *Herzensergiessungen eines kunstliebenden Klosterbruders*. Reclam, Stuttgart, 1955.g

La igualdad como principio de la justicia: Reflexiones filosóficas en tiempos de la globalización*

Equality as a principle of justice: Philosophical reflections in the globalization era

Por: Otfried Höffe

Centro de Investigación Politische Philosophie
Seminario de Filosofía de la Universidad de Tubinga

Tubinga, Alemania
sekretariat.hoeffe@uni-tuebingen.de

Fecha de recepción: 20 de noviembre de 2007

Fecha de Aprobación: 12 de diciembre de 2007

Resumen: *En el presente artículo se defiende la tesis de que existe un concepto globalizable de justicia a pesar de las diferencias culturales. Este concepto se basa en la igualdad con miras al establecimiento de un orden jurídico global democrático que garantice la administración de la justicia al interior de y entre los Estados. El artículo ofrece un marco conceptual de la posibilidad de dicho orden jurídico global democrático y de los retos y tareas a los cuales se enfrenta en su pretensión de suministrar criterios sociales y de protección del medio ambiente para la puesta en marcha de una política de desarrollo global.*

Palabras clave: *Justicia, igualdad, desarrollo global, orden jurídico.*

Abstract: *The next article defends the thesis of an existing globalizing concept of justice despite the cultural differences. This concept is based on equality, looking for the establishment of a democratic global juridical order that guarantees justice administration inside and between States. The article offers a conceptual ground about the possibility of such order to be and also about the tasks and challenges that are founded in its pretention to establish some social and environmental protection criteria that look for the start of a global development policy.*

Key words: *Justice, equality, global development, juridical order.*

La justicia es un concepto extraño. A pesar de que puede vanagloriarse de ser una meta que guía a la humanidad y que une a las diferentes épocas y culturas, su contenido es motivo de gran controversia. Hace ya dos siglos y medio un matemático, físico y filósofo, constató sarcásticamente que la justicia está limitada por un río; pues a cada lado del Rin, decía Blaise Pascal, dominan justicias distintas. En tiempos de la globalización, estas diferencias han crecido considerablemente, pero al mismo tiempo, la filosofía está a la búsqueda de un concepto indiscutible.

También el segundo concepto del título, esto es, la globalización, llama la atención por algo extraño, a saber, por una reducción a lo económico. Según esta reducción, la globalización sólo tiene lugar en los mercados de finanzas y economía, con malos efectos para el mercado laboral.

* Este artículo fue presentado como conferencia de clausura del Simposio “La igualdad, viejos y nuevos retos” en Ciudad de México el 26 de octubre de 2007 y como conferencia en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia en Medellín el día 9 de noviembre de 2007. Además el artículo hace parte de las investigaciones que el autor realiza actualmente sobre la igualdad y la justicia.

Pero quien por el contrario está en capacidad de ver el mundo sin anteojos, puede ver un ramillete mucho más abundante de fenómenos que se unen en tres dimensiones. La primera es la de una comunidad global de poder, respecto a guerras, a la criminalidad que viola las fronteras y a los daños al medio ambiente. Incluso la segunda dimensión, la comunidad global de cooperación, no se limita a los bienes, las finanzas y los servicios, pues a ésta pertenecen también el turismo y sobre todo la educación, la ciencia y la cultura. En tercer lugar, tenemos a la comunidad global que comparte un destino común, la cual se puede ver en los grandes movimientos de desplazamiento, en las catástrofes naturales y en la necesidad de desarrollo de las grandes regiones del mundo.

Las siguientes reflexiones empezarán con un concepto globalizable de justicia, cuyo núcleo lo constituye la igualdad (apartado 1). Estas reflexiones esbozarán un marco básico para la globalización tridimensional, las cuales corresponderán a la justicia como igualdad (apartado 2). Y culminarán con algunas tareas que se deben resolver dentro de este marco (apartado 3).

1. Un concepto globalizable de justicia

Evidentemente los tiempos de la globalización no necesitan la justicia sólo en la economía, la sociedad y la política. Ya el debate de la fundamentación, esto es, el discurso sobre la justicia, se encuentra bajo esta pretensión. Debido a esta pretensión, es indicado un discurso intercultural de la justicia, que no se determine por Occidente y mucho menos por sus actuales preferencias. Y conscientes de que la filosofía no posee un saber especial, este discurso no se conforma con los testimonios filosóficos, sino que echa una ojeada a la gran literatura, a la literatura universal.

El primer testimonio tiene un resultado negativo. Occidente entiende la palabra justicia en el sentido de justicia social, la iguala con una redistribución de los bienes materiales de los ricos a los pobres y exige que esta redistribución se dé, no sólo dentro de un Estado, sino también a nivel mundial, esto es, entre países ricos y países pobres. Desde un punto de vista intercultural, esta forma de entender la justicia es sólo limitadamente válida. La filosofía clásica de la justicia de Occidente es desconocida y para otras culturas es hasta el presente extraña.

Por lo tanto, la búsqueda de un concepto de justicia apropiado en la globalización provoca un desencanto, incluso un desencanto doble. Pues al debate político le encanta formular exigencias desbordantes en nombre de la justicia. Pero frente a esto nos recuerda la filosofía —y este es el primer desencanto—, que la expresión “justicia”, así como el adjetivo “justo”, se refieren en principio a algo mucho más modesto. En el idioma alemán, en la palabra justicia (*Gerechtigkeit*) el prefijo *Ge-* solamente refuerza el núcleo *Recht* (justo). La justicia (*Gerechtigkeit*) no es una llave maestra para abrir todas las puertas de la alimentación, tanto dentro de los Estados como entre ellos. En principio, significa sólo lo “justo” reforzado. Esta presenta sus exigencias —y este es el segundo desencanto— primeramente a sí misma. Pues, como una característica de las personas, que también se llama honradez, la justicia distingue a aquellas personas que se atienen a lo justo y a la ley.

Un segundo testimonio intercultural: la justicia personal no es tenida en gran estima sólo en Occidente, sino también, por ejemplo, en los antiguos textos de sabiduría del antiguo Egipto. Otras culturas la tienen como una virtud cardinal, esto es, según *cardo*: el quicio, para una virtud, alrededor de la cual giran muchas otras cosas.¹

En conexión con esto y aún modestamente, “justicia” denota el organismo al que le compete el mantenimiento de la ley y el derecho: la administración de justicia (*Justiz*). En muchas culturas, talvez en casi todas las que conocemos, la justicia personal es complementada con una primera justicia política, la justicia que se refiere a la administración de la justicia. Hacer justicia a alguien significa hasta hoy, en el terreno del derecho civil, hacerle justicia con respecto a sus derechos, en el terreno del derecho penal, castigar solamente al culpable y únicamente según la gravedad de la falta.

Según un proverbio se está “tanto en alta mar como en el tribunal en manos de Dios”. Para poder refutar ese mal proverbio, la administración de justicia debe hacer por todas las personas lo que prometía el antiguo “rey de la justicia” babilónico Hamurabi a los débiles, a las viudas y a los huérfanos. La figura del juez se entiende como el derecho animado y le ayuda a todos, sin distinción, con sus exigencias justificadas. Como muestra ejemplarmente Esquilo en la

¹ Para testimonios interculturales cf. Höffe, O. (ed.). *Lesebuch zur Ethik. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Beck, München, 2007.

Orestíada, la justicia (de los tribunales) es verdaderamente una innovación para la historia de la humanidad. Esta ha abolido la doble “justicia” privada: la interpretación privada del derecho y su realización privada.

Para superar sus consecuencias fatales, como los grandes incendios de violencia conocidos, por ejemplo, de las sagas islandesas, deben coincidir ambas formas originales de la justicia. La justicia política se encarga de que haya una justicia (de los tribunales), y la justicia personal de los veredictos imparciales de los jueces. Por esta razón, grandes jueces como el juez chino Gong An Di son un ejemplo a la vez de honradez personal y de una administración de justicia libre de corrupción y que funciona. (Aquel que quiera conocer a este juez de una manera entretenida, debe leer la novela del sinólogo Robert van Gulik sobre el sobresaliente juez Di, del siglo séptimo después de Cristo).

Debido a experiencias decepcionantes, la humanidad, a lo largo de su historia, ha renunciado a otras metas que la guiaban; a la justicia, por el contrario, le sigue dejando hasta hoy un peso dominante. Incluso uno de los más grandes críticos de la moral, Friedrich Nietzsche, tiene palabras de admiración para la “objetividad del ojo justo, del ojo *juzgador*”, un elogio que no podría resultar más grande: “[el ojo justo] no se turba ni siquiera ante el asalto de ofensas personales [...], esto constituye una obra de perfección y de suprema maestría en la tierra”.²

El significado intercultural de las dos tareas, tanto de la justicia personal, como de la justicia en el sentido de la administración de justicia, tiene un alcance que no se debe subestimar. A pesar de la supuesta lucha de las culturas, esto es, en contra del diagnóstico precipitado de Samuel Huntington en 1996, se puede hablar de toda la humanidad como una comunidad, como una comunidad de justicia. Esta comunidad ofrece un marco de soluciones para las eventuales controversias que no sólo promete ser exitoso, sino que además asume el rango jurídico moral más alto.

El consenso intercultural se prolonga en el núcleo de la justicia, hasta hoy indiscutido. Por medio de éste el relativismo de la justicia de Pascal es a su vez relativizado. Desde la antigüedad, pasando por las representaciones de la justicia del arte plástico, hasta llegar al teórico de la

justicia más importante del último siglo, John Rawls, con la idea de un velo de la ignorancia,³ el núcleo de la justicia es la igualdad o la imparcialidad. Debido a este núcleo la justicia prohíbe medir con dos varas (diferentes). Contra el peligro de descartar de esto a los grandes y poderosos, el Papa Adriano VI agrega: “*Fiar iustitia, pereat mundus*”. Con esto no quiere decir el Papa: “debe imperar la justicia, aunque por esto sucumba el mundo”. El término *mundus* tiene aquí dos significados, que el juez Di también practica con toda naturalidad. La exigencia de Adriano tiene primero un significado positivo: “debe haber justicia (penal), aunque esto alcance a uno de los grandes del mundo”. Y esta exigencia significa también en segundo lugar: “allí donde uno se aleje de esa justicia rígidamente imparcial, si bien va a seguir existiendo el mundo, su (buen) orden va a sucumbir”.

Hoy, en tiempos de la globalización, deben ser expuestos a la justicia penal los grandes y pequeños dictadores y sus numerosos esbirros, con un añadido que debe ser entendido de manera automática: imparcialmente. El genocidio no puede ser en algunos lugares severamente castigado, en otros tolerado con un encogerse de hombros.

La última exigencia tiene una dimensión de profundidad histórica, debido a ésta se impone un concepto que es menos familiar, el de la justicia de anamnesia: sólo una memoria mundial, que no conserve más a los crímenes a través de una selección parcial, que además recuerda a una reparación que en algunos lugares es sostenible y en otros falta; solo una memoria mundial, justa y que precisamente siga el principio de la igualdad, ayuda a evitar actos de violencia.

El argumento de la justicia mismo es en efecto más importante que el punto de vista preventivo: la equidad para con las víctimas exige no limitar el recuerdo a algunos pocos sucesos de especial gravedad e incluso percibir a aquellos sólo selectivamente. Se comete una injusticia anamnética elemental contra las víctimas, allí donde determinados genocidios están profundamente grabados en la memoria mundial, pero otros por el contrario son poco tomados en cuenta o incluso son rechazados. Pero también sería una injusticia hacer resaltar, tanto en la historia de pueblos particulares como en la historia universal, solamente los crímenes, y hacer desaparecer todas

² Nietzsche, F. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Alianza, Madrid, 1997, Tratado segundo, cap. 11.

³ Cf. Rawls, J. *A Theory of Justice*. Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1971, § 24.

aquellas buenas acciones que son realizadas de maneras distintas, como aquellas de artistas, científicos, legisladores y ayudantes de la humanidad.

Pero el primer lado de la justicia de la anamnesia debe sin duda luchar contra una barrera, aquella mencionada por el periodista y comentarista Konstanty Gebert en el 2006 en el Congreso de Verano de la Sociedad de Postdam, Einstein-Forum: “Las víctimas no quieren compasión, quieren la atención total del mundo; no la pueden compartir con otras víctimas”. Por esto, muchos polacos no ven a los judíos como compañeros de sufrimiento, sino como competencia en la lucha por el reconocimiento como las (más grandes) víctimas de la historia.

Un componente importante de una justicia penal global lo constituye la nueva Corte Penal Internacional. Justamente viene siendo boicoteada por un grande distinto, no por una persona natural, sino por una comunidad. Aquel que critique, con razón, el boicot tanto de los Estados Unidos como de Israel, no debe, por otro lado, atentar contra el principio de igualdad.

La justicia dicta exigir justicia de la misma forma en todas partes. Por ejemplo, la justicia personal que exige Occidente tanto de sus políticos como de sus jueces y de sus funcionarios administrativos, así como también de sus profesores y otros educadores, al prohibir la arbitrariedad, la parcialidad y la corrupción, debe exigirla de la misma manera de la élite dirigente del segundo y tercer mundo. Todo lo demás sería, y de esto se hace con gusto caso omiso, un paternalismo del primer mundo que contradice la cooperación global para el desarrollo. El paternalismo desprecia en el segundo y tercer mundo la dignidad tanto del grupo de la población como de sus dirigentes. Si bien probablemente no sería de manera intencional, con este hecho se le negaría a la población el derecho de ser tratados por los titulares de los organismos públicos sin corrupción ni arbitrariedad. Y a los políticos, jueces y funcionarios se les adjudica, tal vez de nuevo a *contre coeur*, que no son totalmente capaces de moral y justicia, pues sólo con esa adjudicación, pueden evadir la exigencia estricta de justicia. El principio de igualdad del reconocimiento recíproco, esto es, la misma atención a cada ser humano particular y a toda cultura, protesta vehementemente contra el paternalismo moral, o mejor dicho, el paternalismo jurídico moral, que es practicado muchas veces. De la misma manera rechaza certificar a un país la estatalidad jurídica y la democracia, sólo porque éste dispone de grandes reservas de gas natural y petróleo.

2. Un orden global de justicia

Dejemos la conexión de la justicia personal con la administración de la justicia (*Justiz*) y pasemos a la segunda parte, al orden básico político, esto es, a la justicia global política. Para ello comencemos con otra, con una tercera, curiosidad: si bien los filósofos hablan con gusto sobre lo universal, descuidan —siendo Kant la única excepción entre los grandes— la justicia de la comunidad política universal, el orden universal jurídico y de paz. Este orden se justifica a partir de los principios ya conocidos por los Estados particulares, principios que surgen del núcleo de la justicia, de la igualdad.

Debido al principio de la igualdad comienza la justicia política con la dominación de una instancia que, en cuanto tal, trata de la misma manera a los hombres y sus situaciones. Al comienzo está el compendio de las reglas, el derecho. Debido a que las reglas por sí mismas no alcanzan la realidad, se necesitan en segundo lugar poderes que sean iguales y los mismos para todos. Comenzando con la justicia, estos poderes públicos son remitidos por el tercer principio de la justicia, esto es, por el de la democracia, a los implicados, al pueblo. Y el cuarto principio va más allá de una mera justicia que se refiere a la administración de la justicia (*Justiz-Gerechtigkeit*). Éste, a decir verdad, no restringe meramente el principio de la igualdad a la utilización de reglas, sino a las reglas mismas y proclama los derechos humanos —tanto los derechos positivos como los derechos negativos de la libertad, y no en último término los derechos democráticos de participación— como el patrón de medida irrenunciable de los poderes públicos.

Los críticos tildan la idea de los derechos humanos de Euro y Américocentrismo. En efecto, no sólo el principio de la igualdad, sino también el otro fundamento, la intocable dignidad del hombre, se encuentra igualmente por fuera de Occidente. Un ejemplo importante de esto lo ofrece el segundo clásico más importante del confucionismo Mong Dsi (Menzius). El “humanismo confuciano” tiene toda clase de dificultades con los derechos humanos. Enormes impedimentos obstaculizan sobre todo los tres factores característicos del poder: la burocracia centralista, el sistema de educación y la estructura social, incluida la familia y el poder local del gobierno; mas estos factores no se encuentran en el nivel fundamental del que habla Mong Dsi.

Una comunidad que reconoce los cuatro principios de la igualdad, a saber, el derecho, los poderes públicos, la democracia y los derechos humanos, puede denominarse Estado de derecho democrático, democracia liberal o, en suma, república.

En la introducción se ha remitido a tres dimensiones de la globalización, a una comunidad global de poder, a una comunidad global de cooperación y a una comunidad global que comparte un destino común. Como es sabido, una necesidad de acción surge en cada uno de estos tres ámbitos, de la cual una buena parte no puede ser cubierta por parte de los Estados particulares bien sea solos, bien sea en cooperación interestatal. Esto vale para el orden de paz internacional, para la protección internacional del medio ambiente o del clima y para la instalación de tribunales internacionales, y no en último termino para criterios mínimos sociales y ecológicos. Si se deben llevar a cabo estas tareas según la justicia política, entonces se necesita un cierto grado de estatalidad jurídica global e igualmente de democracia global. Aquí se puede hablar de un orden jurídico mundial democrático o, más brevemente, de una república mundial. Se entiende que ésta sólo se puede realizar de forma subsidiada y federal, pero también a largo plazo. De ninguna manera debe uno imaginarse una figura que sea muy fácil de criticar, a saber, un Estado mundial que sea gobernado centralistamente desde Nueva York o Nairobi.

La necesidad de acción global insiste en todo caso en un orden jurídico mundial democrático, mas solamente en una soberanía gradual. Pero incluso en el caso de esta modesta propuesta, tiene lugar una ruptura tan radical con lo familiar, que las objeciones se hacen manifiestas. Tomemos cinco de ellas y probemos su alcance, su poder de veto.

De acuerdo con la *primera objeción*, el orden jurídico mundial democrático le atribuye a la estatalidad un derecho de exclusividad y niega toda capacidad de manejo a las alternativas como el mercado o el gobernar sin estatalidad y a la sociedad civil o de ciudadanos. La réplica tiene lugar en tres pasos. Primero se presenta modestamente el orden jurídico global meramente como la personificación de los poderes públicos, sin que estos sean comprendidos como un predominio excesivo de lo estatal. En segundo lugar, se remite a la realidad política. Funciones estatales similares son asumidas ahora por las disposiciones inter y supranacionales y por las organizaciones. Estas, a decir verdad, determinan reglas, con las que entran en las tareas

legislativas. Una parte se ocupa del cumplimiento de las reglas, es decir, asume tareas ejecutivas, y en algunos lugares se sabe incluso de instancias de arbitraje. Si se toma todo lo anterior de manera conjunta, entonces comienzan a perfilarse ya formas “atenuadas” de los poderes públicos, esto es, *soft legislation*, *soft executive power* y *soft judicial power*.

Según la *segunda objeción*, el orden jurídico global pone en juego un principio tan eminente como el de los derechos humanos. Pues su garantía sólo la ha logrado hasta ahora el Estado particular. Esta objeción no es falsa, pero solamente en un tercio verdadera: sin lugar a dudas los derechos humanos en Occidente son protegidos sobre todo por los Estados particulares. Y ciudadanías, de las cuales sólo se ocupan las organizaciones internacionales, hasta ahora rara vez se dan apropiadamente. El segundo tercio de la verdad muestra que Occidente ante todo pone en peligro los derechos: Francia persigue a los hugonotes y los Estados Unidos se fundan en la falta de tolerancia religiosa británica. El último tercio de la verdad reza: donde los derechos humanos son hoy por hoy protegidos, existe aquel primer peldaño del derecho universal que conocen los historiadores del derecho del *ius gentium* romano, del derecho privado internacional. Se trata de un derecho que desde su núcleo puede ser común a todas las culturas del mundo y que, no obstante, sólo puede ser realizado estatalmente (“nacionalmente”). Este es, paradójicamente, un “derecho nacional universal”.

La segunda objeción tampoco tiene la fuerza de un veto absoluto, mas probablemente sí la de uno constructivo: a los Estados particulares les corresponde el rango de Estados primeros o primarios, mientras el orden jurídico mundial solamente es un Estado secundario; en el caso de la estadios intermedios de gran alcance regional como la Unión Europea se trata incluso sólo de un Estado terciario.

De acuerdo con la *tercera objeción*, existe para la protección de los derechos humanos un medio muy simple. Según la tesis de “la paz global por medio de la democratización global”, la política de paz mundial podría conformarse con una política de democratización mundial. Para el peligro correspondiente, el de una guerra de ataque, la ciencia política ha tomado como referente la famosa tesis de Kant.⁴ Según esta tesis, las repúblicas, en democracias liberales por ejemplo, deben tender poco a una guerra de ataque. Kant no es tan ajeno a la realidad como para

adjudicarle a las democracias un carácter pacífico puro; él apela al egoísmo ilustrado, debido a que “el consentimiento de los ciudadanos [...] es necesario”, difícilmente comenzarán, “ya que ellos han de sufrir los males de la guerra”, “tan arriesgado” juego.⁵

La historia advierte de nuevo sobre el escepticismo: la joven república francesa cubrió a Europa de guerra de acuerdo con un interés claro de dominación. La república más vieja, los Estados Unidos, se expandieron hacia el occidente y, ciertamente, sin ser capaces de coexistir interculturalmente. De todos modos, el egoísmo ilustrado no está siempre en contra de la guerra. Si la guerra tiene lugar en la lejanía, entonces los ciudadanos sufren menos los males de ésta, y todavía mucho menos si se trata de la guerra contra un enemigo muy débil. Además, las guerras desvían la atención de las dificultades políticas internas o sirven a intereses hegemónicos y a otros intereses geo-estratégicos. En consecuencia, la tercera objeción sólo tiene de nuevo la fuerza de un veto constructivo: la protección jurídica y la protección de la libertad que lleva a cabo una democratización a nivel mundial, es algo de lo que tiene que dar cuenta dicha democratización. Al igual que los individuos, los Estados tienen derecho a que los conflictos ocasionales no sean decididos por medio del poder, sino por medio del derecho.

Pero el orden jurídico mundial necesario presupone, según la *cuarta objeción*, como algo dado lo que en realidad falta: un sentido jurídico común a todos los hombres, una conciencia jurídica mundial. Que en Occidente falta este rasgo común, puede demostrarse fácilmente. Más allá de las diferencias no se deben pasar por alto los rasgos comunes, como por ejemplo los preceptos de la igualdad y de la imparcialidad, así como la prohibición de medir con dos varas, además reglas de procedimiento del tipo “también se ha de escuchar la contraparte” o la presunción de inocencia. Y el principio de la igualdad en la reciprocidad, la regla dorada, no sólo se conoce meramente del Antiguo y Nuevo Testamento, sino también del *epos* nacional de la India *Mahabharata*, de Confucio y de un texto de sabiduría egipcio. Sobre todo en casi todos los órdenes jurídicos son protegidos los mismos bienes jurídicos fundamentales y esto sucede a más tardar desde el código Hamurabi, esto es, desde hace más de tres siglos y medio: en todas partes son sancionables los abusos del cuerpo y de la vida, de la propiedad y del honor, así como también el incendio provocado, la falsificación de las medidas, del peso y de los documentos. Los convenios de los

⁴ Kant, I. *La paz perpetua*. Porrúa, México, 2004, primer artículo definitivo.

⁵ *Ibíd.*

derechos humanos y otros convenios de las Naciones Unidas dan incluso cuenta de más rasgos comunes. “Solamente” falta, pero al fin y al cabo falta, la disposición de realizar estos rasgos comunes de una manera imparcial y efectiva.

Nuevamente, el veto no es absoluto, sino relativo y constructivo, es decir, casi banal: si bien la conciencia jurídica mundial necesita todavía tiempo para desarrollarse, los rasgos comunes existentes son, no obstante, tan grandes, que posibilitan las organizaciones mundiales e incluso los tribunales mundiales.

Para no privilegiar ni la cultura occidental ni el presente, esto es, por razones de justicia *qua* razones de igualdad, considérese otro tipo de cultura jurídica: en el siglo XVI dos políticos perspicaces, dos hombres de Estado, fundan con los líderes de las “cinco naciones civilizadas” una sociedad de paz y de naciones. Entre las naciones civilizadas uno podría esperar a Alemania. Si se comienza —en orden alfabético y para Europa— con Francia y Gran Bretaña y se agregan Italia con España, entonces quedaría un quinto lugar libre. En efecto, lo ocupa Séneca, mas no el contemporáneo Cicerón. Se trata de cinco estirpes iroqueses que varias generaciones antes de los europeos (1648 en Münster y Osnabrück) convienen la paz e incluso conforman cuatro o cinco siglos antes del acuerdo europeo una unidad política acompañada por dos jefes de tribu principales y un consejo de cincuenta jefes de tribu (Sachem).

Esta sociedad iroquesa no permanece desconocida; incluso Johann Gottfried Herder los elogia con el título “La paz perpetua”. Con el subtítulo “Un establecimiento iroqués” persigue además Herder un triple propósito. En contraposición a una construcción meramente filosófica se apoya en la realidad histórica. En contraposición a la autovaloración de la cultura europea da cuenta de una cultura no europea, al parecer salvaje, pero en realidad civilizada, esto es, capaz de hacer la paz. Y el hecho de que, como dice Herder, un “poder superior inesperado”, esto es, el de los inmigrantes europeos, pronto destruye “el hermoso proyecto de los salvajes”, muestra finalmente que una alianza regional limitada no es suficiente. Para evitar el destino de los iroqueses, su ocaso como cultura autónoma a medias, la sociedad de naciones debe abrirse regionalmente y crear una sociedad global.

Con esto llegamos a la *quinta* y última *objeción* de esta segunda parte. Esta objeción es hecha especialmente y de un modo prominente por los filósofos comunitaristas. De acuerdo a dicha objeción, en tiempos de globalización existe la amenaza de una nivelación de las culturas. Contra ella sería necesario un fuerte contrapunto, un fortalecimiento de las particularidades, para que la riqueza social y cultural del mundo y sobre todo la identidad del hombre que va unida a esta riqueza permanezcan salvaguardadas. La mayor unidad, en la cual conceptos como justicia y solidaridad todavía tienen sentido y significado, tiene lugar en todo caso en los Estados particulares.

Aquí, el veto constructivo correspondiente le da la razón a los comunitaristas, más nuevamente solamente en un tercio: los hombres tienen derecho a singularidades colectivas, derecho a la particularidad y a la diferencia. Debido a que la consecuencia, una variedad de historia, religión y tradición, de idioma, cultura y valores compartidos, aumenta la riqueza de la humanidad, tiene incluso un interés en que el derecho a la particularidad sea fuertemente percibido. El derecho universal debe sólo conformar un marco jurídico, el cual gracias al derecho a la particularidad, permanezca abierto a una variedad de diferencias.

Veamos *un* ejemplo de diferencias culturales profundas: los primeros recuerdos de la niñez comienzan mucho más temprano para los europeos que para los asiáticos, a saber, a la edad de los dos o tres años, mientras para los asiáticos apenas a los cinco o seis años. Esta diferencia debería probar que las sociedades asiáticas están más fuertemente referidas a lo social, mientras las europeas a lo individual, unido a un énfasis más fuerte del idioma y la razón o la racionalidad. En ello podría verse, eventualmente, un fundamento seguro para el derecho en las culturas asiáticas de desplazar un poco, dentro de los derechos humanos, el peso de los derechos liberales de protección a los derechos sociales positivos.

Solamente allí donde se reconoce el derecho a la particularidad, se escapa al reproche: “*what is universalism in the West, is imperialism in the rest*”. Para este propósito uno debe aprender a separar conceptualmente, en los avances políticos de la modernidad europea, de la democracia liberal las particularidades europeas de aquellos principios reales, los cuales están abiertos tanto a las singularidades culturales como a las individuales. Por lo menos debido a tres razones han de atribuírseles a otras culturas sólo estos principios tan formales. Primero, pragmáticamente, para

disminuir el potencial internacional del poder; segundo, tanto pragmática como también moralmente, para ahorrarle a otras culturas una humillación; pero sobre todo por razones de la justicia como igualdad: las otras culturas tienen el mismo derecho, que Europa ha tomado para sí, el derecho a la aculturación. No puede ser exigido imitar a Europa, mas sí acordarse de obligaciones común-humanas y apropiárselas en la propia cultura. A ello corresponde un derecho que Europa igualmente ha practicado, el derecho a tener una misma experiencias y a tomarse el tiempo necesario para ello.

Quisiera darles sólo un ejemplo de derecho a la particularidad, se trata conscientemente de un ejemplo que evita los bajos fondos de las controversias políticas: el Hinduismo puede declarar la vaca como un animal sagrado, mas no imponer esta declaración ni a sus conciudadanos musulmanes, ni a los sikhs, ni mucho menos a todo el mundo. Que existen difíciles preguntas límite, es comprensible. La pregunta de si los sikhs, en tanto portadores de turbantes, de la misma manera están sujetos en Gran Bretaña a la ley existente del casco obligatorio, o la pregunta de si el matar animales tiene lugar según los criterios de la medicina veterinaria y de la protección animal o si adicionalmente es determinada según puntos de vista religiosos, los cuales “reducen” las reglas de protección animal, todas estas y otras preguntas suscitan difíciles ponderaciones de bienes. Estos no deben considerarse igualmente en todos los lugares. Sacrificios humanos motivados religiosamente o la discriminación de la mujer, o la prohibición de dejar la religión heredada, no debería permitirlos el derecho universal.

Después de esta discusión de las cinco objeciones puede hacerse un balance provisional: un derecho universal que ordena la justicia política en nombre de la igualdad, puede establecerse en tres niveles: (1) como “derecho nacional universal”, el cual garantiza desde el interior del Estado principios de justicia globalizables como los derechos humanos; (2) como “derecho internacional universal”, el cual protege derechos universales por medio de convenios interestatales, esto es, por medio del derecho internacional, y (3) como un orden jurídico mundial subsidiario, complementario y federal. En el tercer y último nivel se deviene un cosmopolita, mas no en una comprensión exclusiva, sino complementaria. Si uno primeramente es alemán, francés o italiano y luego después un ciudadano europeo, es algo que las democracias de Europa aún tienen que decidir. En todo caso se es primeramente uno de los dos, ciudadano del Estado o ciudadano

europeo, secundariamente lo otro, luego gradualmente ambos y, en tercer lugar, se es un cosmopolita: ciudadano de un orden jurídico mundial subsidiado y federal.⁶

3. Criterios sociales, protección del medio ambiente y política de desarrollo

Paso al tercer ámbito, la justicia en tiempos de la globalización o, dicho brevemente: la justicia global. Aquí se trata de algunas de las tareas del derecho universal que hace tiempo ustedes echan de menos. A ello pertenecen sin lugar a dudas elementales criterios sociales y de protección del medio ambiente, con lo cual, no en última instancia, se puede comenzar una política de desarrollo global.

La riqueza de la tierra está, sin duda alguna, desigualmente distribuida. Y el que enormes corrientes de dinero de nuestro tiempo pasen volando por las regiones pobres de la tierra a las regiones ya ricas, podría agudizar aún la desigual distribución. La consecuencia: sorprendentemente países ricos en recursos sufren frecuentemente la pobreza: pobreza material, bajo estado de educación y formación, falta de recursos elementales de salud y, sobre todo, protección de los derechos fundamentales. No sólo la riqueza material está desigualmente distribuida, sino también la riqueza jurídico-política, es decir, instituciones confiables de Estado de derecho y democracia. No en último lugar domina lo que llamo una desigualdad mental: con relación al complemento personal de las instituciones, al sentido de justicia públicamente relevante, sobre todo, a su *minimum*, la libertad de corrupción, existen en el mundo considerables diferencias.

Según un “dogma” de carácter dual “del debate internacional sobre la justicia”, la justicia distributiva es el núcleo exclusivo de la justicia, y la distribución se refiere al resultado en cuestión, no a las condiciones del comienzo. Empero la suposición según la cual existe una cantidad dada de recursos, que debe distribuirse entre todos los Estados lo más equitativamente posible, pasa por alto que lo que ha de distribuirse tiene que ser, en su mayor parte, trabajado. En consecuencia, si no hay una responsabilidad única de la situación, hay, sin embargo, una responsabilidad compartida. Ante el olvido de esta responsabilidad compartida, se repite en el

⁶Höffe, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. Beck, München, 2002 (en portugués: Martins Fontes, São Paulo, 2005; en inglés: Kluwer, Dordrecht, 2007); cf. Pogge, T. *Global Justice*. Blackwell, Oxford, 2003.

lado occidental el ya mencionado paternalismo moral, y en el “otro” lado se encuentra la vía libre a un comportamiento errado. La alternativa: lo decisivo no es el estado actual de distribución, sino un vínculo de la distribución originaria con el rendimiento propio existente desde siempre; se trata, adicionalmente, de la corrección de la injusticia. No en último término existen regalos de la naturaleza: Nigeria tiene grandes existencias de petróleo, que envidan los vecinos pobres. Algo semejante ocurre con Gran Bretaña y aún más con Noruega, con Rusia y el cercano oriente: se trata de países que, con relación al petróleo y el gas natural están mucho más favorecidos que sus vecinos. También México, los países andinos, Brasil, la Argentina misma, están bendecidos con recursos energéticos y naturales. Lo formulo sólo como una pregunta: ¿ordena la justicia que estos y otros países compartan su favorable situación con los vecinos?

Veamos ahora la relevancia jurídica de la distribución originaria: mientras ésta se pierde “en la oscuridad de la prehistoria”, pudieron los hombres desde siempre acomodarse a sus circunstancias externas. Gracias a creaciones propias, tales como su cultura laboral y social, incluyendo su desarrollo demográfico, lograron habérselas bajo circunstancias naturales extremas, tales como las antárticas, los desiertos de arena o roca, o regiones de altura extrema como las del Tibet. Los esquimales se sobrepone en la antártica, los beduinos en el desierto y los tibetanos en el techo del mundo. Desde el punto de vista de la justicia las comunidades singulares han de considerarse primeramente, por consiguiente, como autorresponsables. Aunque suene duro, se les puede reprochar, dado el caso, un error político. Y de hecho eso existe; por ejemplo: el descuido del desarrollo rural, la preferencia de los grandes terratenientes y comerciantes sobre los pequeños campesinos y comerciantes, y el apoyo de grandes proyectos carentes de sentido, pero aparentemente más prestigiosos. Comparten responsabilidad los reducidos impuestos al ingreso y al patrimonio para los ricos, además una ampliamente extendida “economía mal manejada y corrupción”, así como la explosión demográfica; y el trasfondo lo constituyen profundos déficits: una falta de instituciones y mentalidad políticas confiables. A causa de este déficit, no sólo los países ricos, sino también los pobres, prefieren invertir allí donde existen condiciones no sólo mejores económica, sino también y sobre todo jurídica y políticamente.

Muchos de estos factores son, ciertamente, atribuibles a una élite de poder, a la que le interesa el autoenriquecimiento en lugar del bienestar común. Sin duda alguna, el orden mundial no es único responsable de ello, pero tiene, sin embargo, una responsabilidad compartida. Pues todo grupo,

que dentro del Estado tiene un poder de control sobre medios de violencia, procura reconocer el derecho internacional como gobierno legal. Por ese medio el gobierno adquiere el poder total sobre las materias primas, al mismo tiempo el derecho, en nombre del Estado, de obtener créditos, en consecuencia, cargar a la población con el pago de deudas pese a que los gobiernos cambien; dado que ambas prerrogativas despiertan el afán de poder y dinero, sirven a la estabilización del cambio de gobiernos corruptos.

No dondequiera que a alguien le vaya mal, le es concedida una ayuda ordenada por la justicia, pero sí allí donde la necesidad es compartida. En este sentido se impone un cambio de la concepción actual de soberanía, orientada por el mero poder, en dirección a un *minimum* de democracia jurídico-estatal. Con todo, no se puede sobreestimar la responsabilidad conjunta, pues los gobiernos corruptos no suelen reconocer el derecho internacional ni ceder a la presión internacional en dirección a un *minimum* de estatalidad jurídica.

Junto a las causas de autorresponsabilidad y de responsabilidad originada externamente el desarrollo precario se remonta a un segundo cúmulo de factores: a una masiva injusticia externa. La justicia correctiva manda indemnizar en caso de colonización, esclavitud y expulsión de espacios de vida heredados. Sin embargo, no toda comunidad pobre puede invocar indistintamente una injusticia pasada, ni la indemnización culpa indistintamente a todo el mundo rico. De acuerdo con el principio del causante, debe, antes bien, responder el respectivo responsable. Por tanto, Gran Bretaña es responsable de sus colonias, así como lo son por ejemplo Francia, Bélgica y los países bajos; de Iberoamérica lo son España, Portugal, eventualmente también, a causa de posteriores intervenciones, los Estados Unidos, mientras que Escandinavia y Suiza se excluyen; Alemania tiene comparativamente una menor responsabilidad.

Un segundo tema es el de si los recursos naturales o la protección del clima —incluso una extrapolación cuidadosa de “la situación ecológica mundial”— plantea perspectivas tan oscuras que la protección del medio ambiente cobra un alto rango en el orden jurídico mundial. Ciertamente, la soberanía estatal podría hablar contra la responsabilidad global. Sin embargo, allí donde el medio ambiente es un bien que trasciende fronteras, ella no pertenece a los Estados particulares. No es la renuncia a la soberanía lo que se reclama por los perjuicios ocasionados más allá de las fronteras, sino el respeto a la soberanía de otros Estados.

Sin embargo, ante considerables perspectivas de ganancia, en relación, por ejemplo, con puestos de trabajo e impuestos sobre beneficios industriales, los inmediatamente implicados asumen riesgos, que los mediatamente implicados, las generaciones siguientes, rechazan con razón. Aquí se exige la justicia entre las generaciones: teniendo en cuenta que la naturaleza natural, que no es creada por ninguna generación, es una propiedad común de la humanidad, toda generación y Estado particular, que tomen algo de la propiedad común, tienen que restituir en alguna forma algo de igual valor. El principio rector de la justicia reza por tanto: la suma de naturaleza natural y equivalencias artificiales (“técnicas”), el equilibrio ecológico, no puede ser deteriorada. En ello se trata del valor-por-cabeza. Una generación que se arroga el derecho de dañar el medio ambiente mediante una población creciente, tiene el deber de elevar en igual medida el equilibrio ecológico; dado que en este ámbito el presente vive a costa del futuro y que esta injusticia sólo puede ser reparada en un nexo global, se requiere una vez más la tercera dimensión del derecho mundial, el orden jurídico mundial.

Finalmente, en lo que toca a los criterios sociales, el derecho global universal es responsable allí donde los Estados particulares no lo reconocen por sí solos. ¿Se puede preguntar realmente, por qué la república mundial debe ser responsable? Dos argumentos hablan por ello: el primer argumento, de carácter cosmopolita, se hace relevante allí donde las ganancias de la economía del pueblo pasan casi exclusivamente a una delgada capa social: los perjudicados por causa de ello, es decir, la mayor parte de la población, pueden, en su condición de ciudadanos del mundo, dirigirse a la república mundial y esperar de ella ayuda para condiciones sociales mínimas. El segundo argumento, concerniente al derecho internacional, parte de la competencia de las economías nacionales: dado que el afán de aumentar la atracción para el capital y las empresas de muchas partes, busca abaratar a los competidores los criterios sociales, pero también ecológicos, tales criterios terminan inevitablemente debilitándose. Teniendo en cuenta que en el marco mundial de los acuerdos obligatorios han de preferirse las medidas exentas de coacción, los Estados socialmente responsables podrían establecer aquellas grandes regiones del comercio libre, que sólo permitan el acceso a los competidores que cumplen las condiciones sociales y económicas mínimas. Además de ello habría que renunciar a imposiciones comerciales tarifarias y no-tarifarias. No en última instancia se debería ayudar a desarrollar las exportaciones de la industria de los países pobres.

Estas condiciones son más fuertes de lo que suenan. Las subvenciones agrarias de Occidente superan, como se sabe, su ayuda al desarrollo en una cuarta parte. Y, junto con los elevados aranceles, resultan sobre todo sensiblemente perjudiciales para los países en desarrollo, allí, donde estos podrían ser más capaces de competir: en los productos del campo. La doble moral de los ricos, liberalización entre ellos, pero limitación del comercio frente a los pobres, le cuesta por ejemplo a África mucho más de lo que recibe en “migajas políticas para el desarrollo”.

Esta situación se puede generalizar: en oposición a muchos críticos, el problema reside principalmente no en la globalización económica, es decir, en la apertura de los mercados económicos, financieros y laborales, sino en su no-apertura. Se habla de liberalismo, pero se cierran los mercados propios: Occidente frente a los países en desarrollo y estos tanto entre sí como también frente a las naciones industrializadas.

Esta situación, una “política colonial del comercio”, que considera meramente a los países en desarrollo como mercados para las propias mercancías, no tropieza por cierto con “blandas” obligaciones como la compasión y el amor al prójimo, pero sí contra la “dura” justicia, incluso contra su más humilde concepción, la imparcialidad. En lugar de un mercado mundial libre, al que tengan derecho por igual todos los países, se da un autoprivilegio de los países ya ricos y, al mismo tiempo, una discriminación de los pobres.

El precio de la alternativa, una política mercantil justa en lugar de una colonial, es, sin embargo, alto. Consiste en un bien considerablemente valioso: en la pérdida de puestos de trabajo, ya que se ayuda a los países pobres a la industria de exportación. Y se pierden aún más puestos de trabajo cuando se suspende en el propio país la subvención de los puestos de trabajo carentes de futuro. Si en lugar de ello se invierte en el futuro, en educación y ciencia, se crean realmente nuevos puestos de trabajo.

Al comienzo de estas reflexiones existían dudas acerca del sobrepeso de la así llamada justicia social. Ellas, sin embargo, no llevan a un rechazo total. Con todo, hay algo que resulta indudablemente inadmisibles, lo cual es independiente de la cuestión de si las dudas se encuentran o no justificadas: quien se llena la boca con la altisonante expresión “justicia social” no debería

olvidar que a cada uno de los pocos recién nacidos en Alemania al momento de nacer se le hace entrega de un “bono”, a saber, deudas por 200.000 euros, en palabras: cuatrocientos mil marcos, el valor correspondiente a una vivienda propia. Y quien habla a escala mundial de justicia social, sin permitir a los países en desarrollo puestos de trabajo que pongan en peligro los propios puestos de trabajo —si no en el mismo número, sí en una pequeña parte—, quien sigue esta ampliamente extendida “cultura de la justicia”, contradice la esencia de la justicia, que descansa en la igualdad: en ningún caso medir con dos varas.

Antes de que se cansen, voy a trazar el balance: a pesar de las diferencias culturales existe un concepto de justicia globalizable, apoyado por la mirada ejemplar a otras culturas y épocas. El concepto no comienza con las pretensiones arbitrarias sobre los demás, sino con una exigencia a sí mismo. Si la justicia personal es reconocida lo mismo que la administración de la justicia, que tiene un mismo origen, se reconoce ya entonces aquella parte de la justicia global que tiene una ventaja nada despreciable sobre la justicia distributiva. Tal parte es independiente de la limitación de los recursos naturales. Para que la administración de la justicia no sea efectiva sólo dentro de los Estados, sino también entre los Estados que hace tiempo están globalmente conectados, se necesita asimismo un orden jurídico global. Éste abandona tanto la supremacía legitimadora como la política a los Estados particulares y sus grandes uniones regionales como la Unión Europea. En consecuencia, no hay que temer ni una ingobernabilidad “anarquista” ni una dictadura mundial centralista.

La justicia global aquí esbozada se encuentra con dos estrategias, las cuales reducen la justicia a las exigencias que solamente se hacen a otros: los países en desarrollo reclaman la participación en las riquezas del mundo, pero soslayan gustosamente la tarea de velar en sus países por las justicias independientes de los recursos naturales, por el derecho de los ciudadanos, por una administración de justicia libre de corrupción y por la garantía de los derechos humanos. Dado que estas justicias son independientes de sus recursos naturales, los países ricos, por el contrario, no tienen problema en exigirselas. Ellos, por tanto, se niegan gustosamente a aquella justicia que dice: si existe un comercio mundial libre, que sea sin privilegio de los ricos y discriminación de

los países pobres allí donde los recursos se encuentran afectados. En última instancia no hay recurso tan valioso como los puestos de trabajo.⁷

⁷ Reflexiones más cercanas a estas cuestiones en: Höffe, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung. Óp. cit.*; del mismo autor: *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger – Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*. Beck, München, 2004; para una versión más concisa cf. Höffe, O. *Gerechtigkeit – Eine philosophische Einführung*. Beck, München, 2007.

Bibliografía

1. HÖFFE, O. (ed.). *Lesebuch zur Ethik. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Beck, München, 2007.
2. HÖFFE, O. *Gerechtigkeit – Eine philosophische Einführung*. Beck, München, 2007.
3. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. Beck, München, 2002 (en portugués: Martins Fontes, Saõ Paulo, 2005; en inglés: Kluwer, Dordrecht, 2007).
4. HÖFFE, O. *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger – Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*. Beck, München, 2004.
5. KANT, I. *La paz perpetua*. Porrúa, México, 2004, primer artículo definitivo (alemán: Zum ewigen Frieden. En: *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Band VIII. De Gruyter, Berlin, 1968, pp. 341-386).
6. NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Alianza, Madrid, 1997, Tratado segundo, núm. 11.
7. POGGE, T. *Global Justice*. Blackwell, Oxford, 2003.
8. RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1971.