

PRESENTACIÓN

Desde diferentes perspectivas, los colaboradores de este número 36 de *Estudios de Filosofía* contribuyen a la promoción del debate y a la discusión crítica en diferentes tópicos del pensamiento filosófico contemporáneo. Sobre epistemología aparecen aquí dos trabajos. Carlos Emilio García examina el problema del estatus epistémico de las teorías científicas a la luz de la epistemología de Popper. David Miller estudia algunos argumentos lógicos de Popper en contra de la posibilidad de la inducción como el modo para aprender y que están en favor de la conclusión de que el método del ensayo y el error es ineludible.

Sobre fenomenología aparecen dos trabajos. Julio César Vargas muestra cómo se produjo el tránsito en la ética de Husserl de una doctrina universal de los valores basada en una axiología formal a una ética basada en la resolución del sujeto por una vida consagrada a la responsabilidad y al amor. Carlos Belvedere señala cómo la eidética de la historia determinó la formación del pensamiento de Merleau-Ponty a lo largo del desarrollo de su fenomenología, su filosofía de la historia, y su ontología.

En torno a la estética presentamos tres trabajos. Martin Seel desarrolla la tesis según la cual la teoría estética debe superar la dicotomía entre ser y aparecer, la cual conduce a que la percepción estética se conciba como una fuga ante el presente fenoménico de la existencia humana. Así, propone como alternativa comprender la conciencia estética como una forma excepcional de atender a lo presente. Adolfo Chaparro cuestiona las relaciones entre los regímenes de visibilidad de la pintura y la televisión con el fin de sugerir formas de resistencia a las políticas de producción masiva de imágenes televisivas en el mundo actual. Sebastián González analiza algunas preguntas que nacen de la contraposición de los conceptos de erotismo y pornografía. Mediante el concepto de erotismo busca captar aquello que hace de la sexualidad una experiencia radicalmente interior; por medio del concepto de pornografía se ocupa de la relación entre el cuerpo, la imagen y el sexo.

En horizontes filosóficos distintos se ubican los demás artículos. Martín Alonso Camargo aborda la comprensión de la filosofía de la historia de Danto. Carlos Enrique Restrepo examina las consecuencias que se derivan para el pensamiento de Dios en la filosofía contemporánea del postulado de la onto-teología en cuanto esencia de la metafísica. María del Rosario Acosta muestra cómo el pensamiento sobre lo trágico como género literario jugó un papel fundamental en la configuración y el desarrollo del pensamiento de Schiller y Hegel. Finalmente, Monique Castillo

plantea el problema de si las representaciones del reconocimiento que están imponiéndose en el mundo actual contribuyen a fragilizar a las democracias o más bien a reforzarlas.

Francisco Cortés Rodas
Universidad de Antioquia

LA VEROSIMILITUD Y EL ESTATUS EPISTÉMICO DE LAS TEORIAS CIENTÍFICAS*

VEROSIMILITUDE AND THE EPISTEMIC STATUS OF SCIENTIFIC THEORIES

Por: **Carlos Emilio García Duque**

Grupo de Investigación Tántalo
Departamento de Filosofía
Facultad de Artes y Humanidades
Universidad de Caldas
Manizales, Colombia
cgarcia@umanizales.edu.co

Fecha de recepción: 11 de mayo de 2006

Fecha de aprobación: 12 de febrero de 2007

Resumen: *En este artículo examino el problema del estatus epistémico de las teorías científicas, a la luz de la epistemología de Popper. A partir del planteamiento controversial “ninguna teoría científica es verdadera” (A) que resulta un buen candidato para expresar de manera sintética una de las implicaciones fundamentales de la teoría popperiana de la verosimilitud, analizo algunas críticas a la concepción falibilista de la ciencia y sugiero formas de desarrollar apropiadamente el sentido de (A), junto con el de otros planteamientos de la misma familia. Argumentaré que sólo mediante estos planteamientos podemos comprender de manera adecuada la empresa de la ciencia, y que ellos no representan el colapso de la epistemología. Por otra parte, mostraré cómo construir estos planteamientos de tal suerte que salgan airosos ante las críticas más comunes. Así mismo, examinaré el sentido de la locución “conocimiento científico” con el fin de mostrar que no es aconsejable interpretarla según el sentido tradicional de la palabra “conocimiento”. Ofreceré razones para concluir que si el enunciado (A) y sus parientes se matizan correctamente, estaremos en una posición mejor para conseguir una representación funcional de la empresa de la ciencia.*

Palabras clave: *Popper, verosimilitud, teorías científicas, estatus epistémico, conocimiento científico.*

Abstract: *In this paper, I examine the problem of the epistemic status of scientific theories from the point of view of Poppers epistemology. Starting with the controversial statement “no scientific theory is true”, (A) which is a good candidate to express in a synthetic way certain fundamental implications of Poppers theory of verisimilitude, I analyze some criticisms against the fallibilist view of science and suggest ways of adequately developing the meaning of (A), together with the meaning of other statements from the same family. I shall argue that only by means of these statements can we develop a good understanding of the scientific enterprise, and that they do not represent the collapse of epistemology. In addition, I shall show how to give a construal of these statements in such a way that they remain immune to the commonest criticisms. Furthermore, I shall examine the sense of the locution “scientific knowledge” with the purpose of showing that it is not advisable to interpret it according to the traditional sense of the word “knowledge”. I shall conclude that if we give a nuanced construal of (A) and its relatives, we will be in a better position to obtain a functional representation of the business of science.*

Key words: *Popper, verisimilitude, epistemic status, scientific theories, scientific knowledge.*

* Este artículo expone parte de los resultados de un proyecto de investigación titulado *La filosofía de la ciencia de Karl Popper* cofinanciado por la University of Florida y la Universidad de Caldas. Tuve ocasión de leer una versión preliminar en la Universidad de Antioquia, durante la conmemoración del centenario del nacimiento de Popper.

Introducción

Ninguna teoría científica es verdadera (A), y sabemos que muchas teorías científicas son falsas y unas cuántas logran acercarse a la verdad. Todas las teorías científicas son verosímiles en distintos grados (B). Dados (A) y (B), en lugar de perseguir teorías indubitablemente verdaderas, tenemos que satisfacernos con cierto aspecto de incertidumbre invencible en nuestra búsqueda incesante de conocimiento científico.¹ Por otro lado, inclusive las teorías falsas constituyen conocimiento científico o contribuyen a su crecimiento (C). Los anteriores enunciados son bastante controversiales. En opinión de algunos críticos, los enunciados (A) — (C) son completamente erróneos, e inaceptables para cualquier epistemología sensata, no importa con cuanta precisión logren expresar las consecuencias de la noción popperiana de verosimilitud, ni cuán consistentes sean con los conceptos claves de su teoría de la ciencia. En este artículo, pretendo dar sentido a estos extraños enunciados. Espero mostrar que corresponden a la naturaleza de la empresa de la ciencia según un enfoque falibilista, y que no representan el colapso de la epistemología ni nada por el estilo. Haré algunas precisiones sobre lo que considero es la forma adecuada de construirlos, de modo que no sean presa fácil de la crítica. Para cumplir este objetivo, también será útil examinar el sentido de la locución “conocimiento científico” a la luz de las implicaciones de los enunciados motivo de controversia. Espero demostrar, al final de la discusión, que si estos enunciados se matizan adecuadamente nos permiten obtener una representación funcional de la empresa de la ciencia.

Enunciados y teorías

Permítanme iniciar con algunas distinciones básicas que iluminarán nuestro camino hacia los objetivos que acabo de plantear. En primer lugar, es importante recordar que en la epistemología de Popper una teoría científica no es otra cosa que un conjunto de enunciados y que, en consecuencia, quien tenga reparos a la denominada concepción enunciativista de las teorías, de antemano se sitúa en

1 “Hay verdades inciertas —incluso enunciados verdaderos que consideramos falsos— pero no hay certidumbres inciertas. Ya que jamás podemos conocer nada con total certeza, simplemente carece de valor buscar la certeza; pero vale la pena buscar la verdad, y la perseguimos principalmente buscando equivocaciones con el fin de corregirlas. Por esta razón, el conocimiento científico siempre es hipotético: es conocimiento por conjetura; y el método de la ciencia es el *método crítico*: el método de la búsqueda y la eliminación del error para obtener la verdad”. Popper, K. *In Search of a Better World: Lectures and Essays from Thirty Years*. Routledge, New York, 1992, p. 19.

una posición para la cual todos los argumentos que se presentan en este artículo se revelarán infructuosos. En segundo lugar, conviene señalar que según la teoría popperiana de la verdad (que como sabemos es una adaptación de la teoría de la verdad como correspondencia de Tarski) un enunciado es verdadero si y sólo si lo que el enunciado dice corresponde a los hechos. Esto no parece nada controvertido, pero requiere algo de explicación porque puede confundirnos y llevarnos a aceptar una visión ingenua de la relación entre los enunciados y los hechos, según la cual la observación de sentido común es suficiente para determinar el valor de verdad de cualquier enunciado empírico.

Como todos sabemos, la teoría popperiana de la ciencia pretende explicar el crecimiento del conocimiento científico atendiendo (*inter alia*) a la calidad de la información contenida en teorías científicas rivales. Es necesario considerar la calidad de sus enunciados empíricos (*e. g.* determinada por su valor de verdad y su contenido empírico)² para poder evaluar los méritos de las teorías científicas. Popper no nos dice como debemos tratar verdades analíticas o tautológicas, principalmente porque considera esas verdades como de poco interés epistémico pues, carecen de contenido informativo (empírico). Sin embargo, a pesar de las apariencias, los valores de verdad de los enunciados empíricos no tienen el tipo de estatus epistémico que pueda decidirse usando únicamente la observación de sentido común, o realizando comparaciones entre enunciados y hechos. Como lo hicieron muchos filósofos de la ciencia antes, Popper sostiene que la observación está siempre cargada de teoría, y que toda actividad observacional se emprende desde el marco de referencia de una teoría adecuada o desde el punto de vista de nuestro conocimiento antecedente. La tesis de la carga teórica ayuda a entender por qué algunos enunciados empíricos pueden ser verdaderos a pesar de contradecir las observaciones de sentido común, mientras que otros son tales que sólo pueden calificarse como verdaderos después de que los consideramos contra toda evidencia desfavorable. Por ejemplo, “la tierra gira alrededor del sol” es un enunciado verdadero aunque la mera observación (realizada desde el sentido común) de fenómenos astronómicos no lo apoya. Dicho brevemente, la mera observación de sentido común no es suficiente para determinar el valor de verdad de muchos enunciados empíricos. Esto genera una dificultad

2 Popper define el contenido empírico de una teoría (o la cantidad de información empírica que posee) como una propiedad que aumenta con su grado de falsabilidad. Para el caso de los enunciados, él ofrece una definición más elaborada en los siguientes términos: “cuanto más prohíbe un enunciado, más dice sobre el mundo de la experiencia [...]. Defino el contenido empírico de un enunciado p como la clase de sus falsadores potenciales”. Popper, K. *The Logic of Scientific Discovery*. Hutchinson, London, 1959, pp. 119-120.

para una lectura literal de la teoría de la verdad como correspondencia. Prima facie, parece como si los enunciados empíricos fueran siempre construibles a través de la observación y fácilmente decidibles mediante la comparación entre entidades lingüísticas, de un lado, y estados de cosas, del otro. Pero ambas afirmaciones son incorrectas, como cualquier persona familiarizada con los fundamentos de la física moderna lo puede ver fácilmente.

Otra dificultad de los enunciados empíricos es que si son singulares y se toman aislados pueden ser o trivialmente verdaderos o metafísicos en el sentido de Popper.³ Pero las verdades triviales están lejos de corresponder a los fines de la ciencia (el progreso del conocimiento científico mediante la propuesta de teorías que sean cada vez más verosímiles) y los enunciados metafísicos, por definición, no tienen cabida en la ciencia empírica. Como podemos inferir de lo anterior, algunos enunciados empíricos no gozan de una posición epistemológica muy buena en la imagen popperiana de la ciencia. Consideren, en contraste los enunciados empíricos generales. ¿Son estos enunciados epistémicamente interesantes, es decir, compatibles con los fines de la ciencia? La respuesta tiene que ser afirmativa. Sin embargo, estos enunciados no son verificables, es decir, no son decidibles mediante la observación y a fortiori no se pueden evaluar como verdaderos por medio de la teoría correspondentista de la verdad, pese a que juegan un papel importante en la ciencia dándonos información valiosa e interesante sobre el mundo. Si los enunciados generales no son verificables (por razones bien conocidas), ¿cómo podemos decir algo realmente significativo sobre su valor de verdad? De acuerdo con la teoría correspondentista de la verdad un enunciado es verdadero si y sólo si lo que dice corresponde a los hechos. Pero no hay manera de establecer tal correspondencia para el caso de enunciados con cuantificación universal de dominio infinito. En el sistema de Popper, esta limitante se puede contrabalancear con la posibilidad de falsarlos, un procedimiento que confiere legitimidad a su empleo en la ciencia empírica. Sin embargo, ya que la testabilidad per se no establece verdad, tal consuelo no parece capaz de proporcionar alivio total a alguien perturbado por sus intentos fallidos de resolver el problema de decidir el valor de verdad de los enunciados generales.

3 Ésta es una consecuencia notable de la teoría popperiana de la ciencia. Popper entiende por “metafísico” cualquier enunciado que no sea testable, y por lo tanto carece de contenido empírico (*i. e.*, contenido informativo). La clasificación de enunciados existenciales como metafísicos puede parecer contraintuitiva, pero si nos ceñimos a la definición de Popper es fácil comprender que cualquier enunciado que no sea falsable, al menos en principio, merece tal calificación porque, al ser incapaz de contradecir un posible estado de cosas no nos da información sobre el mundo, o en cualquier caso, nos da muy poca información.

Tomemos el caso de las teorías. Para nuestros propósitos, las teorías se pueden considerar como clases de enunciados. ¿Qué se puede decir sobre los valores de verdad de las teorías?⁴ Primero que todo, si el valor de verdad de una teoría no es nada adicional al valor de verdad de los enunciados que la componen, entonces dadas las dificultades para determinar exhaustivamente el valor de verdad de tal conjunto de enunciados, no parece haber una manera práctica para precisar el valor de verdad de la teoría que ellos componen. Si la teoría se formula de la manera estándar, entonces por lo menos algunos de sus enunciados (e. g. los axiomas) serán verdades analíticas. Puesto que estamos interesados exclusivamente en la ciencia empírica, estos enunciados (como también aquellos que son sus consecuencias lógicas) no pueden contar para efectos de determinar el valor de verdad de la teoría. Por otro lado, muchos de los enunciados que forman parte de la teoría simplemente se refieren al futuro, de ahí que su valor de verdad sea epistémicamente indeterminado. Peor aun, es el caso a veces que las condiciones que hacen verdadero un enunciado específico sobre el futuro casi nunca ocurren,⁵ y sin embargo muchos de estos enunciados constituyen partes genuinas de la teoría. Entonces, en general, no parece haber un método práctico para determinar el valor de verdad de una teoría mediante un inventario exhaustivo del valor de verdad de cada uno de los enunciados que pertenece a ella.

Supongamos, sin embargo, que ésta es la manera correcta de determinar el valor de verdad de una teoría. Entonces, una teoría empírica es verdadera si todos sus enunciados son verdaderos (en este caso, el valor de verdad de la teoría es función del valor de verdad de todos los enunciados que la componen). ¿Cómo podemos atribuir valores de verdad a enunciados singulares de tal modo que ellos apoyen el valor de verdad de la teoría, considerada como un todo? En apariencia hay varias formas de hacerlo. Para simplificar las cosas consideremos una teoría como “todos los cuervos son negros” (abreviémosla como *Tr*).

4 Usualmente se atribuyen valores de verdad a enunciados. Puesto que considero las teorías como conjuntos de enunciados, creo que es apropiado extender este término a las teorías también, según estos lineamientos: las teorías están compuestas tanto de enunciados analíticos como sintéticos (contingentes). Para efectos de esta discusión nos concentraremos en la segunda clase. Si todos los enunciados contingentes de una teoría son verdaderos, entonces la teoría es (absolutamente) verdadera; si todos son falsos la teoría es (absolutamente) falsa. Si algunos son verdaderos y algunos falsos, la teoría es falsa.

5 En casos extremos tales enunciados parecen estar más cerca del rango de los enunciados no testables. Se pueden considerar como ad hoc o rechazar como metafísicos. Las afirmaciones sobre el pasado remoto o el futuro lejano forman una categoría de enunciados que puede enfrentar problemas similares.

Para que esta teoría sea verdadera necesitamos que haya correspondencia biunívoca entre una clase numéricamente infinita de enunciados de la forma “esto es un cuervo y esto es negro” y el estado de cosas apropiado (los individuos correspondientes que cumplen ambos criterios), pero esto equivale al intento original (fallido) de aplicar la teoría correspondentista de la verdad a enunciados universalmente cuantificados de dominio infinito. Haciendo a un lado el problema de las paradojas de la confirmación, este método no funciona puesto que no hay manera (sistemática y exhaustiva) de testar cada uno de los miembros de la clase numéricamente infinita para ver si cumplen con el criterio. Asumiendo que hacemos a un lado todos los enunciados analíticos verdaderos, parece que una forma más promisoria de abocar la tarea de determinar el valor de verdad de la teoría como un todo, sería eliminar sus enunciados falsos. Esto puede hacerse revisando el mundo en busca de un estado de cosas que contradiga un enunciado singular implicado por la teoría. Si tenemos éxito en esta tarea, entonces podemos rechazar el enunciado del caso (y todos aquellos que están relacionados con el deductivamente) y comenzar de nuevo. Si repetimos el procedimiento una y otra vez podremos eliminar progresivamente los enunciados falsos. Si pudiéramos encontrar un cuervo blanco, eso bastaría para establecer la falsedad de Tr. Pero este hallazgo no afectaría a enunciados como “la mayoría de los cuervos son negros” o “todos los cuervos observados hasta ahora son negros.” Estos casos generan dificultades adicionales relacionadas con el problema de la inducción⁶ y el carácter aproximativo de algunas teorías (problemas que no son afines a mis objetivos aquí), y los menciono con la intención exclusiva de mostrar que ni la búsqueda de correspondencia biunívoca, ni los esfuerzos para purgar la teoría de enunciados falsos son, después de todo, estrategias tan promisorias como pudimos haber pensado al comienzo. Porque la incapacidad de encontrar enunciados falsos en una teoría particular no nos dice que la teoría en cuestión esté libre de ellos. Simplemente nos dice que no hemos podido encontrar el contraejemplo apropiado, y esto puede atribuirse a razones que van desde dificultades reales (insuperables) de la tarea, hasta limitaciones personales de quien la ejecuta (incluso falta de concentración) y cada caso debe recibir un tratamiento distinto.

¿Cómo llegamos a saber si una teoría es verdadera?

Las teorías genuinamente interesantes son de forma universal. Desde este punto de vista deben ser tratadas de una manera análoga a la que empleamos con

6 Me he ocupado de este problema en detalle en mi *Popper's Theory of Science: An Apologia*. Continuum Books, London, 2006.

Tr. No es difícil ver que cualquier teoría con cuantificación universal enfrentaría las mismas dificultades que encontramos con nuestra simple y conveniente Tr. En este punto, debemos distinguir cuidadosamente entre dos problemas que han sido bosquejados en los párrafos anteriores. De un lado, tenemos la dificultad de encontrar maneras funcionales para determinar el valor de verdad de una teoría por medio de la correspondencia biunívoca entre los enunciados y los estados de cosas, o eliminando los enunciados falsos de la teoría. Del otro, tenemos los hechos de la ciencia que ilustran cómo todas las teorías científicas formuladas hasta hoy son imperfectas, y demuestran definitivamente que muchas de ellas son falsas. Como mi meta en esta sección es dar sentido a los enunciados controversiales que propuse en el párrafo introductorio, intentemos una aproximación distinta. Supongamos que, en efecto, los elementos del conjunto de enunciados (empíricos) que compone una teoría empírica pueden aparearse con los elementos del conjunto del estado de cosas correspondiente que determina la verdad del primero. Idealmente, para una teoría verdadera la operación de apareamiento debe ser perfecta. Todos los enunciados corresponderán a hechos y no hallaremos ningún enunciado que deje de cumplir este criterio. Desafortunadamente, esto rara vez ocurre (excepto en el caso de teorías formuladas pobremente o totalmente simples y anodinas). Una actitud más realista hacia la ciencia nos lleva a esperar un ajuste parcial en todos los intentos de aparear enunciados y hechos. Algunos de los enunciados de la teoría se ajustarán a los estados de cosas y otros no. Si cualificamos el ajuste parcial podríamos llegar a una caracterización alternativa de la verosimilitud. Resulta tentador pensar que entre más enunciados logremos aparear con los estados de cosas la teoría será más verosímil. Esto, sin embargo, no puede ser correcto. No se trata simplemente de contar instancias exitosas de correspondencia y tomar decisiones sobre el grado de verosimilitud de una teoría. La razón es que operaciones lógicas (*e. g. reiteración; conjunción; adición*) pueden incrementar artificialmente el número de enunciados verdaderos en una teoría, pero con seguridad deseamos restringir esta manera de introducir más enunciados verdaderos en el cuerpo de una teoría. En otras palabras, la mera cardinalidad de ajustes exitosos no puede proporcionar una caracterización adecuada de la calidad de una teoría.

Se puede obtener una cualificación más adecuada empleando un criterio para seleccionar los enunciados cuya verdad resulta importante al momento de decidir el estatus epistémico de una teoría. Supóngase que hacemos a un lado todas las verdades analíticas amén de descalificar las posibles operaciones lógicas que se pueden realizar con ellas. Además, supóngase que excluimos las operaciones lógicas ejecutadas sobre enunciados empíricos atómicos. Entonces, con ayuda de la noción de contenido empírico podemos intentar formular un criterio que determine,

dadas dos teorías rivales, cuál es más verosímil. Un criterio semejante podría ser el siguiente: una teoría T_2 es más verosímil que una teoría rival T_1 , si la razón de sus enunciados empíricos verdaderos con respecto a los falsos es mayor que la de T_1 (siempre y cuándo T_2 no tenga más enunciados falsos que T_1). Pero esto significa también que T_2 tiene más contenido empírico que T_1 .⁷ Como puede verse, esta es una variante de la definición cualitativa de la verosimilitud que Popper ofrece. Por otro lado, aunque idealmente se puede considerar la posibilidad de una teoría científica genuina que carece por completo de enunciados falsos, y por tanto tendría el máximo grado de verosimilitud (en otras palabras, que sería absolutamente verdadera) la historia de la ciencia hasta ahora muestra que, salvo para teorías triviales, este no parece ser un fin alcanzable.⁸ Si restringimos nuestra investigación a las teorías que efectivamente han sido producidas por la mente humana, pronto llegamos a la conclusión de que ninguna de ellas cumple el criterio para ser considerada absolutamente verdadera, ya que todas ellas albergan algunos enunciados falsos.

¿Hay teorías verdaderas?

Vale la pena considerar por lo menos dos objeciones a la historia que nos cuenta como todas las teorías científicas son simplemente verosímiles, pero ninguna puede ser efectivamente verdadera. De acuerdo con la primera, una teoría verdadera no es un imposible físico o conceptual (*i. e.* una teoría verdadera no es un logro imposible para el ingenio humano ni una entidad abstracta inconcebible). Por el contrario, según el principio de expresabilidad, hay una teoría comprensivamente verdadera posible, que está dada por el conjunto de todos los enunciados verdaderos sobre el mundo. *A fortiori*, también hay teorías verdaderas menos ambiciosas que son subclases de la anterior, pero participan del mismo estatus epistémico privilegiado; por lo tanto hay teorías verdaderas y el hecho de que tengamos muchas dificultades para obtenerlas no habla en contra de su posibilidad sino sólo de nuestras limitaciones. La segunda objeción expresa una preocupación diferente.

7 Esto se puede formular como sigue. Hagamos de D_T (distancia a la verdad) una función de C_T (contenido de verdad) sobre C_F (contenido de falsedad). Entonces, una teoría (a) será mejor que una teoría (b) (le asignamos un mayor grado de verosimilitud a (a)) si y sólo si: $C_T(a) / C_F(a) > C_T(b) / C_F(b)$ y $C_T(a) \leq C_T(b)$.

8 Se puede rechazar esta sugerencia sobre la base de que descansa en un argumento inductivo. Creo que este tipo de réplica no es pertinente, porque mi planteamiento no generaliza al caso de teorías futuras (no niego la posibilidad física o lógica de obtener una teoría tal en el futuro, aunque soy muy escéptico al respecto), sólo sostiene que, hasta ahora, no sabemos de ninguna teoría científica que esté completamente libre de error y carezca por completo de enunciados falsos.

Se basa en el planteamiento controvertido de que las teorías *falsas* pueden hacer parte del *conocimiento* científico (decir que podemos tener conocimiento falso parece ser una *contradictio in adjecto*). Voy a exponer algunos de los argumentos que fundamentan ambas objeciones y luego responderé a ellos. Comencemos por el primero. Mediante el principio de expresabilidad se puede construir el siguiente argumento que supuestamente establece que, en efecto, hay teorías verdaderas:

(1) Todo lo que puede ser es expresable en algún lenguaje posible (Principio de Expresabilidad).

Def. [1] Un lenguaje es un objeto abstracto compuesto de una clase de enunciados y atribuciones de sentido.

(2) Hay un lenguaje L tal que para cada hecho F, hay un enunciado de L que expresa F.

Def. [2] Una clase de enunciados en un lenguaje que expresa todos los hechos es una teoría verdadera del mundo.

(3) Hay una clase de enunciados que expresa todos los hechos.

(4) Hay una teoría verdadera acerca del mundo.⁹

Aunque tengo algunas reservas respecto al principio de expresabilidad, lo concederé en gracia a la discusión.¹⁰ Supongamos que cada hecho es expresable en principio en un lenguaje posible. Entonces una teoría verdadera del mundo sería la conjunción de todos los enunciados verdaderos de ese lenguaje. Dejemos a un lado, por ahora, las objeciones que puede hacerse a semejante teoría y mis reservas sobre las posibilidades de diseñar un lenguaje tan poderoso. El argumento citado parece hacer una afirmación existencial en la conclusión que contradice mi enunciado (A) al comienzo de este trabajo. Sin embargo, creo que necesitamos distinguir

9 Este argumento (que me sugirió Kirk Ludwig) se inspira en la definición de lenguaje de David Lewis en su artículo “Languages and language”, en: Martinich, A. P. (ed.). *The Philosophy of Language*. New York, Oxford University Press, 1985, pp. 381-400. Según Lewis un lenguaje es “Algo que asigna significados a ciertas cadenas de tipos de sonidos o de marcas. En consecuencia, podría ser una función o un conjunto ordenado de pares de cadenas y significados”.

10 Mis reservas tienen que ver con el hecho de que, en mi opinión, el principio de expresabilidad sólo puede fundamentar planteamientos de concebibilidad. Me parece que hay hechos tales que debido a su complejidad y naturaleza no son expresables en ningún lenguaje humano posible. Pienso en hechos que pueden ser incognoscibles (e. g. ciertos fenómenos en física cuántica). Si lográramos pensar en un lenguaje capaz de expresar estos hechos particulares del mundo físico de una manera precisa, estaríamos en la posición de expresar esos hechos, pero este no parece ser el caso. Sin embargo, aun asumiendo que hay un enunciado verdadero para cada uno de los hechos del mundo, no podemos obtener (y mucho menos expresar) la conjunción (infinita) de todos los enunciados verdaderos sobre esos hechos.

aquí entre la posibilidad lógica de una teoría en el sentido de (4) y la posibilidad efectiva de obtener tal teoría. Yo no planteo que una teoría verdadera sea una imposibilidad física o conceptual. Dicho planteamiento sería refutado rápidamente por el hecho de que podemos inventar teorías simples que cumplen todos los requisitos para ser consideradas verdaderas, o por la existencia indiscutible de teorías analíticamente verdaderas en geometría y aritmética. Tomemos el caso de las teorías triviales. Puede haber teorías simples y triviales que son verdaderas (por ejemplo, que están compuestas de un único enunciado verdadero); pero esto no perturba a un popperiano porque las teorías triviales verdaderas no contribuyen a la empresa de la ciencia. En cuanto al segundo caso, recuerden que Popper explica su exclusión de las verdades tautológicas del campo de la ciencia empírica señalando que no buscamos la verdad *simpliciter*, sino que buscamos verdades interesantes, es decir, verdades informativas. Por otra parte, aunque la verdad de las teorías triviales no pertenece a la clase anterior, no califica para nuestra noción de científicidad (estamos interesados en ciencia empírica) ya que el contenido informativo de las teorías triviales es despreciable.¹¹ Tal vez deba precisar la afirmación (A) que presenté al comienzo de este trabajo. Lo que mi planteamiento significa es que ninguna teoría científica *epistémicamente interesante* es verdadera (llamemos a este planteamiento A*). El hecho histórico de que ninguna teoría científica producida hasta ahora es verdadera en el sentido de (4) corrobora este enunciado.

¿Qué debemos hacer respecto al postulado existencial contenido en la objeción bajo análisis? Obviamente, este postulado no puede interpretarse como si afirmara que hay efectivamente una teoría verdadera del mundo.¹² Tiene que entenderse como si afirmara la posibilidad lógica y conceptual de dicha teoría. En mi opinión esta posibilidad es simplemente una fuente de consuelo para el epistemólogo que se interesa en la certidumbre y no tengo interés en desafiarlo en este punto. Desde un espíritu más pragmático, sin embargo, creo que no tenemos esperanza de desarrollar semejante teoría comprensiva sobre el mundo. Podría mencionar varias razones para apoyar este postulado, pero me contentaré con

11 “Es muy importante que procuremos conjeturar teorías verdaderas; pero la verdad no es la única propiedad importante de nuestras teorías conjeturales; porque no estamos particularmente interesados en proponer trivialidades o tautologías. ‘Todas las mesas son mesas’ es en efecto verdadera —es mucho más verdadera que las teorías de la gravitación de Newton y Einstein— pero no es excitante desde el punto de vista intelectual: no es tras lo que vamos en ciencia”. Popper, K. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Clarendon Press, Oxford, 1972, p. 54.

12 Dados mis objetivos aquí haré caso omiso del punto de vista que considera los objetos abstractos como existentes necesarios.

subrayar una: una teoría genuinamente interesante sobre un sector de la realidad difícilmente puede agotar todos los aspectos de ese sector, porque cuando parece dar una explicación comprensiva de ellos descubrimos nuevos aspectos que desconocíamos o habíamos pasado por alto antes, lo cual la convierte en una aproximación mas bien cruda a los fenómenos. Si esto es correcto para una teoría restringida que habla sólo acerca de un sector del mundo, *a fortiori*, debería ser correcto para la teoría comprensiva sobre la totalidad del mundo.

Pero tal vez la razón más fuerte para sostener mi enunciado A* radica en la diferencia que hay entre una teoría que abarca todos los hechos del mundo y una teoría científica real. Además de la verdad, que es un fin general de la ciencia, usualmente esperamos que las teorías verdaderas satisfagan otros fines (algunos teóricos, otros prácticos) los cuales, evidentemente, deben estar supeditados al fin principal, a saber, la verdad. Sin embargo, hay un fin que tal vez es tan importante como aquel: el que sea posible determinar si una teoría es verdadera. Si una teoría es verdadera, pero no satisface este fin, nunca podremos saber si lo es. Ahora bien, es evidente que los esfuerzos para hacer que una teoría sea fácil de testar pueden ir en contravía al propósito de conseguir que diga la verdad sobre todos los hechos relevantes. Para entenderlo mejor, consideren que no es fácil testar una teoría que establece todos y cada uno de los hechos (podríamos pensar incluso que es imposible). Por ejemplo, una teoría verdadera sobre todos los hechos del mundo contendría los enunciados atómicos de todos los hechos singulares, y explicaría aspectos como: qué propiedad se actualiza en cada punto del espacio-tiempo, y en última instancia las propiedades de todos los puntos del espacio-tiempo. Pero no hay ninguna manera sistemática de testar una teoría como ésta y, por consiguiente, no podemos determinar su verdad. Por otra parte, desde el punto de vista del requisito de falsabilidad, teorías como éstas (si se pudieran formular) generarían ciertas dificultades metodológicas (al tener sólo consecuencias verdaderas),¹³ pues al carecer de contenido de falsedad no serían testables en el sentido que la epistemología popperiana requiere. Dado que la testabilidad es una condición sine qua non del estatus científico, podemos concluir que ninguna teoría científica puede explicar todos los hechos y, *a fortiori*, que ninguna teoría científica es absoluta y comprensivamente verdadera.

Pese a lo que afirmo en el párrafo anterior, debo agregar que no encuentro muy problemática la tensión entre el argumento de la expresabilidad

13 Puesto que cada "test" resultaría en corroboración, a largo plazo se estancaría el contenido empírico. Si esto ocurriera, no podríamos distinguir estas teorías de las teorías metafísicas rescatadas de la falsación mediante movidas *ad hoc*. El criterio de demarcación de Popper colapsaría en este escenario.

y mi punto de vista sobre el carácter implausible de una teoría verdadera. No niego la posibilidad conceptual de una teoría verdadera, sino solamente su posibilidad pragmática y su realidad efectiva. Podemos dar un tratamiento similar a una afirmación más débil. Una teoría verdadera (si bien de alcance limitado) sobre el mundo es posible. De nuevo, la distinción entre posibilidad real y posibilidad conceptual es suficiente para apoyar mi planteamiento anterior. Dada la complejidad del mundo físico y las limitaciones del ingenio humano tal teoría (aunque quizá más fácil de obtener) tampoco parece factible. No tenemos ningún ejemplo en la historia de la ciencia (jamás se ha producido una sola teoría que pueda satisfacer los exigentes requisitos para ser comprensivamente verdadera) y no veo razón para pensar que la situación será radicalmente diferente en el futuro. Naturalmente comprendo que esta línea de argumentación depende en una u otra forma de la inducción, y que cualquier apelación a la inferencia inductiva para defender el postulado A* debería ser motivo de vergüenza para quien simpatice con el proyecto de Popper. Mi respuesta a esta objeción es que, no postulo nada sobre la relación entre el pasado y el futuro de la ciencia, y en especial, que no estoy en la posición de generalizar de la historia conocida a lo que ocurrirá luego. Mi planteamiento no es otra cosa que una conjetura, hasta ahora corroborada por la evidencia empírica, y aunque las conjeturas pueden fracasar, aún no hemos hallado ningún contraejemplo apropiado que derribe ésta.

Pasemos ahora a la segunda objeción contra mi postulado (modificado) sobre las teorías científicas. Según esta objeción, parece extraño sostener que haya algo como conocimiento falso. En sentido estricto, si las teorías científicas no son verdaderas sino verosímiles, entonces debemos considerarlas falsas. Pero, ¿cómo es posible sostener que tenemos conocimiento científico si con lo único que podemos trabajar es con teorías falsas? Tal cosa no parece correcta. Esta clase de objeción, lo concedo, es más difícil de responder que la anterior. La epistemología tradicional ha hecho de la verdad una condición esencial del conocimiento y en consecuencia ha desestimado la idea de que uno pueda tener conocimiento falso. Por supuesto, no deseo afirmar que cuando falsamos una teoría científica (tomen el sistema ptolemaico del mundo como ejemplo) tal teoría (que puede o no haber sido rechazada después de la falsación) es algo que conocíamos en el sentido tradicional de la palabra “conocer”. Creo que esta dificultad puede disolverse prestando atención a la distinción que hace Popper entre conocimiento en sentido subjetivo y conocimiento en sentido objetivo. No parece razonable decir que alguien conoce una teoría (o un enunciado) falsa, pero no veo ninguna dificultad insoslayable en decir que una teoría falsa formaba parte del conocimiento científico vigente en una época histórica determinada, o de una comunidad científica en particular, o

de un momento específico.¹⁴ Creo que si indexamos las teorías empíricas a etapas en el desarrollo del conocimiento científico estaremos en una posición mejor para bloquear la objeción que ahora discutimos. Porque sea lo que fuere lo que las teorías científicas nos proporcionan, en última instancia tiene que ser entendido en términos de conocimiento (dejemos a un lado aspectos como información, descripciones, predicciones y similares). Esta clase de conocimiento es más bien diferente del conocimiento incorporado en una proposición como: “sé que llueve ahora” o “sé que Havick tiene un Ford”. En estos ejemplos de conocimiento ordinario, tratamos con asuntos que, pese a ser argüibles, pueden ser decididos dentro de ciertos grados de certidumbre. Este no parece ser el caso del tipo de conocimiento incorporado en las teorías científicas. Además, el valor de verdad de la mayor parte de las proposiciones del conocimiento ordinario puede decidirse de manera satisfactoria y a este respecto parece haber una gran diferencia en relación a lo que nos hace considerarlo como conocimiento, que es lo que está en juego aquí. Podemos ilustrar mejor el enorme contraste entre esta clase de enunciados y los enunciados de la ciencia, por medio del siguiente pasaje:

[E]n el sentido usual de “conozco”, siempre que sé que llueve, tiene que ser verdad que llueve; porque si no es verdad, entonces simplemente no puedo saber que llueve, no importa cuán sinceramente pueda creer que lo sé. En este sentido de la palabra, “conocimiento” siempre significa “conocimiento cierto y verdadero”; y “conocer” significa, además, estar en posesión de una *razón suficiente* para sostener que nuestro conocimiento es verdadero y cierto. [En contraste] no hay cosa tal como conocimiento científico en este sentido. No obstante, si elegimos calificar los resultados de nuestras actividades científicas con el nombre acostumbrado de “conocimiento científico”, entonces tenemos que tener claro que el conocimiento científico no es una especie de conocimiento, y mucho menos, una especie con alto grado de solidez o certeza. Por el contrario, si lo medimos con los máximos estándares de la crítica científica, el “conocimiento científico” siempre será puro trabajo de adivinar –aunque adivinación controlada por la crítica y el experimento.¹⁵

14 Para algunos autores, la distinción entre conocimiento y creencia explica adecuadamente esta situación. Sólo podemos conocer lo que es verdadero, pero podemos creer tanto enunciados verdaderos como falsos. En esta línea argumentativa, las teorías falsas simplemente forman parte del arsenal de creencias sobre el mundo que uno puede considerar en un momento dado. Haciendo a un lado las dificultades que permean la distinción entre conocimiento y creencia, considero que esta es una buena respuesta si bien está lejos de ser la respuesta satisfactoria. Por ejemplo, no puede explicar la forma como entendemos y tratamos los productos de la ciencia en la actualidad, para no mencionar que no puede proporcionarnos una explicación apropiada del rol de las teorías superadas en lo que se considera como una empresa de largo plazo, a saber, la búsqueda de un conocimiento cada vez mejor y más profundo del mundo natural. (La solución popperiana estándar para este problema consiste en tratar las teorías falsas como conjeturas fallidas.)

15 Popper, K. *Realism and the Aim of Science*. Hutchinson, London, 1983, pp. 12-13.

Este fragmento también nos enseña que las teorías científicas no representan la clase de conocimiento que puede ser justificado apelando a razones. Por el contrario, esta clase de conocimiento siempre es tentativo, y está sujeto a corrección. No se espera que la buena práctica científica inmune teorías bajo la excusa de que están firmemente establecidas o de que la evidencia disponible les brinda apoyo; más bien uno se prepara para aceptar que las teorías tienen que ser recompuestas cada vez que (como resultado de una crítica seria) se encuentran razones que hagan aconsejable abandonar esas partes que han fallado el test de la experiencia e introducir cambios que puedan incrementar su grado de falsabilidad al igual que su grado de verosimilitud.¹⁶

Conclusión: el estatus epistémico de las teorías científicas

A muchos lectores les molesta mi postulado (C). Como lo expliqué en la sección anterior, la sugerencia de que las teorías falsas puedan hacer alguna contribución positiva al crecimiento del conocimiento científico no resulta muy atractiva. Sin embargo, parte de la dificultad se puede resolver si se acepta la distinción entre conocimiento en sentido subjetivo y conocimiento en sentido objetivo. Si consideramos el postulado (C) desde la perspectiva del segundo, resulta posible entender la idea de que es posible contribuir al crecimiento del conocimiento científico, incluso proponiendo teorías falsas. Por otra parte, puesto que el alegato de que la expresión “x ‘conoce’ una teoría falsa” es un sinsentido, reaparece con suma facilidad en esta discusión —a pesar de la insistencia de Popper sobre el conocimiento objetivo—, deberíamos buscar alguna forma de responder esta clase de objeción. Intentemos otra aproximación. ¿Qué es lo que atribuimos cuando atribuimos “conocimiento” de una teoría científica a alguien? ¿Hemos de entender esta atribución en el sentido de familiaridad con los principios de la teoría, habilidad para usarla, capacidad de explicar sus implicaciones pragmáticas o qué? ¿Nos ocupamos de la imagen del mundo que la teoría ofrece y estamos dispuestos a aceptar que el conocimiento de la teoría equivale al conocimiento de su representación del mundo? Es difícil escoger entre estas opciones (quizá no deberíamos hacerlo) y todavía más difícil argüir que ellas representan adecuadamente el problema que intentamos abordar. Supongamos que elegimos la primera opción. En este caso, no resulta extraño plantear que se conoce una teoría falsa, puesto que esto sólo significa

16 Cf. Popper, K. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. Routledge & K., London, 1963, capítulo X.

que uno está familiarizado con ella. Así mismo, no es necesario comprometerse con el valor de verdad de la teoría y uno puede permanecer perfectamente neutral al respecto.

Supongamos que se elige la segunda alternativa. Este es el caso que genera el problema, porque evidentemente resulta extraño plantear la posesión de conocimiento sobre el mundo apelando a una teoría falsa del mismo. Un realista que se compromete con la verdad empírica de las teorías científicas no puede evadir este problema fácilmente. Pero un realista metafísico como Popper, que no espera que las teorías científicas proporcionen verdad absoluta puede encontrar una salida a esta dificultad. Las teorías no son más que bosquejos de trabajo que se ajustan progresivamente a través del proceso de crítica racional. Su estatus epistémico se resume diciendo que ellas se plantean como modelos (o explicaciones) temporales del mundo que deben ser ajustados de acuerdo con los resultados de las conjeturas y las refutaciones.¹⁷

Popper siempre nos advirtió sobre el carácter superfluo y los riesgos de las disputas terminológicas y la discusión con los epistemólogos tradicionales que acabo de esbozar puede tornarse, de una manera harto peligrosa, en una de ellas. Por otra parte, creo que vale la pena aclarar que los epistemólogos popperianos no incurrir en el absurdo (planteado por Store,¹⁸ entre otros) de afirmar que es posible tener conocimiento falso. Ahora bien, como resulta difícil (y tal vez no sea aconsejable) ir en contra del uso establecido de las palabras, (sobre todo en filosofía) deseo sugerir una forma sencilla de evadir esta dificultad. Asumamos que la expresión “*conocimiento-científico*” designa el resultado típico de una actividad distinta (en su naturaleza y objetivos) a la conocida y venerable actividad que se atribuye al sujeto cognoscente y cuyo único producto importante se ha denominado habitualmente “conocimiento”. La peculiaridad de esta otra actividad del sujeto cognoscente es que prevee y admite determinados grados de falsedad en sus productos. En este sentido, el *conocimiento-científico* tiene lejanas relaciones de parentesco con el conocimiento de la epistemología tradicional, pero no es conocimiento y, por lo tanto, puede ser falso sin que los epistemólogos tradicionales tengan motivos para rasgarse las vestiduras. En conclusión, el *conocimiento-científico* tiene como meta final la verdad, pero no está obligado a ceñirse a condición alguna relativa a la

17 Una de las moralejas de este trabajo es que capturar el sentido de una atribución de conocimiento en el caso de una teoría no puede hacerse de la misma manera como se hace con una atribución de conocimiento en el caso de las proposiciones más simples del conocimiento ordinario.

18 Stove, D. *Popper and After: Four Modern Irrationalists*. Pergamon Press, Oxford, 1982.

certeza, ni tiene que preocuparse por el hecho de que no pueda ser validado con razones firmes o definitivas, porque acepta que es posible acercarse paulatinamente a la meta por medio de teorías falsas que, sin embargo, se asemejan a la verdad.

Bibliografía

1. GARCÍA, C. *Popper's Theory of Science: An Apologia*. Continuum Books, London, 2006.
2. LEWIS, D. Languages and language, en: Martinich, A. P. (ed.). *The Philosophy of Language*. Oxford University Press, New York, 1985.
3. POPPER, K. *The Logic of Scientific Discovery*. Hutchinson, London, 1959.
4. _____. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. Routledge & K., London, 1963.
5. _____. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Clarendon Press, Oxford, 1972.
6. _____. *Realism and the Aim of Science*. Hutchinson, London, 1983.
7. _____. *In search of a Better World: Lectures and Essays from Thirty Years*. Routledge, New York, 1992.
8. STOVE, D. *Popper and After: Four Modern Irrationalists*. Pergamon Press, Oxford, 1982.

EL ÚNICO MODO DE APRENDER*

THE ONLY WAY TO LEARN

Por: David Miller

Departamento de Filosofía

Universidad de Warwick

Warwick, Inglaterra

d.w.miller@warwick.ac.uk

Fecha de recepción: 15 de marzo de 2007

Fecha de aprobación: 16 de abril de 2007

Resumen: *A menudo se sostiene que, si bien Hume estaba en lo cierto en cuanto a la invalidez lógica de la inducción, no obstante sí aprendemos por inducción. En la lógica, nuestras teorías pueden ser hipótesis o conjeturas, pero psicológicamente son generalizaciones sugeridas por nuestra experiencia, e incluso están basadas en ella. Hume mismo así lo creyó. En contra de este punto de vista del sentido común sobre cómo aprendemos, Karl Popper sostuvo que la inducción carece de solvencia tanto psicológica como lógicamente. Nuestro conocimiento no se funda en la experiencia. Consiste en las conjeturas sin fundamento para cuya refutación recurrimos a la experiencia. El desarrollo del conocimiento no es un proceso de instrucción por el medio biológico, sino un proceso darwiniano de “variación ciega y retención selectiva”. En efecto, este tema se puede discutir empíricamente —aunque yo no lo hago—. En este artículo quisiera examinar algunos argumentos lógicos de Popper contra la posibilidad de la inducción como forma de aprender y a favor de la conclusión según la cual el método de ensayo y error es ineludible. Examinaré especialmente su afirmación de que hay un parentesco íntimo entre el darwinismo, tanto el orgánico como el filosófico, y lo que se llama “la lógica situacional”. Mi propósito es defender que aunque son en gran medida indeterministas, los factores evolutivos tienen un papel más importante en los crecimientos intelectual y cultural del que está de moda reconocerles. La evolución no es exclusivamente una cuestión de supervivencia y reproducción.*

Palabras clave: *Lógica, Hume, Popper, Darwin, Epistemología evolucionista, escepticismo, empirismo, experiencia.*

Abstract: *It is often held that, although Hume was right about the logical invalidity of induction, nonetheless we do learn by induction. Logically speaking our theories may be hypotheses, or conjectures, but psychologically they are generalizations that are suggested by, and even grounded in, our experience. Hume himself believed this. In opposition to this commonsense view of how we learn, Karl Popper maintained that induction is as psychologically bankrupt as it is logically bankrupt. Our knowledge is not based on experience. It consists of unsubstantiated conjectures, which experience may be called upon to refute. The growth of knowledge is not a process of instruction by the environment, but a Darwinian process of ‘blind variation and selective retention’. This topic can of course be treated empirically — though not by me. In this lecture I wish to examine some of Popper’s logical arguments against the possibility of induction as the way we learn, and to the conclusion that the method of trial and error is unavoidable. I shall, in particular, look at his claim that there is close kinship between Darwinism, both organic and philosophical, and what is called ‘situational logic’. It is my purpose to defend the view that, although highly indeterministic, evolutionary factors play a greater role in intellectual and cultural growth than it is now fashionable to admit. Evolution is not exclusively a matter of survival and reproduction.*

Key words: *Logic, Hume, Popper, Darwin, Evolutionist Epistemology, Skepticism, Empirism, experience.*

* Este texto hizo parte de una conferencia que se ofreció en el X Congreso Nacional de Filosofía de Argentina, celebrado en Huerta Grande (Córdoba) entre el 24 y el 27 de noviembre de 1999. Una versión abreviada ha sido publicada en las pp. 74-76 de *Actas de X Congreso Nacional de Filosofía*. Asociación Filosófica Argentina AFRA y Escuela de Filosofía, Universidad Nacional

0. Introducción

Mi tema de hoy, supongo, está enmarcado en el ámbito que se denomina epistemología evolucionista, al que antes no he intentado contribuir sino con algún comentario casual. Esto no se debe a que imaginara que las consideraciones evolutivas carecieran de importancia en una teoría comprensiva del conocimiento humano. Por el contrario, es claro que proporcionan un apuntalamiento descriptivo, a la valiosa idea de que el conocimiento de los humanos forma un continuo con el de los animales y las plantas y, a la vez, es radicalmente distinto de ellos. Al instalar el conocimiento humano, especialmente el conocimiento objetivo, en su nicho adecuado dentro de la evolución biológica, podemos llegar a apreciar sin dificultad y sin inquietud que no hay en el mundo ningún lugar para el tipo de conocimiento del que hablan tradicionalmente los filósofos. Es decir, podemos apreciar que la tradición escéptica, que siempre tuvo mejores argumentos que sus adversarios, tuvo también a su alcance una mejor conclusión a la cual llegar (sólo tuvo que evitar el nihilismo). Pero para llegar a tal conclusión, por supuesto, no hay necesidad de dar un rodeo por el camino de la biología, así sea tan fascinante. Es una conclusión lógica tal vez más agradable a causa de la ilustración evolutiva, pero no por ello más correcta.¹

De ahí mi rechazo pasado a trasegar por la vía de la epistemología evolucionista. No me he desanimado ni escandalizado por la conclusión de que nuestro conocimiento no es, como dijo Jenófanes, “sino una maraña de conjeturas”. No me causa insomnio el temor de que mi cama no esté sostenida, aunque sé que el soporte que ella parece tener es, a fin de cuentas, ilusorio; y tampoco me causa insomnio el temor de que nuestro conocimiento del mundo no esté sostenido.

de Córdoba, Córdoba, 2001. Las secciones 2 y 3 se originan de una breve presentación que se dio al taller internacional *Evolutionary Epistemology and Karl Popper's Conception of the Open Society: Karl Popper's First Visit to St Petersburg*, celebrado en San Petersburgo, Rusia, entre el 5 y el 8 julio de 1999. La escritura de la primera sección fue realizada en paz, recluido como estaba en casa de la profesora Patricia Morey, situada al lado de un lago en Los Molinos. Le expreso mis profundos agradecimientos. Agradezco también al profesor Aaron Saal por sus consejos acerca de mi castellano. El texto se publicó como Miller, D. W. Darwinism is the Application of Situational Logic to the State of Ignorance. En: Jarvie, I. C., Milford, K. M., & Miller, D. W. (eds.). *Karl Popper: A Centenary Assessment Science*. Vol 3. Aldershot & Burlington VT, Ashgate, 2006, pp. 155-162. Esta es una versión inglesa que omite la sección 1. Fue leído también en Queen's University en Notario en septiembre de 2001 y, en forma abreviada, en el Congreso Karl Popper 2002 en Viena en julio de 2002.

1 Miller, D. W. *Critical Rationalism. A Restatement and Defence*. Open Court Publishing Company, Chicago & La Salle IL, 1994, capítulo 1.

Pero como veremos, la epistemología evolucionista tal vez no es el mejor ámbito en el cual ubicar las ideas que quiero someter a consideración. Porque más interesante que la tesis, aceptada hoy por muchos, de que el crecimiento del conocimiento es un conjunto propio de la evolución biológica, es la tesis inversa: que la evolución biológica hace parte, como conjunto propio, del crecimiento del conocimiento. Toda adaptación, según esta tesis, se resume en una revisión del estado del conocimiento de la especie, del organismo o del órgano sometidos a la adaptación. Por otro lado, el crecimiento del conocimiento objetivo no es susceptible de adaptabilidad biológica, aún si prescindimos de la idea de que la adaptación es invariablemente ventajosa. El conocimiento objetivo —el conocimiento que retenemos en bibliotecas y bases de datos, y que solamente tenemos fragmentado en nuestras cabezas— evidentemente no se encarna de un modo biológico. Quiero defender la tesis de que el crecimiento del conocimiento es un fenómeno más general que el de la adaptación biológica. Pero no se debe entender que esto implica que el crecimiento del conocimiento excede a la explicación evolutiva. Es decir, no se debe concluir que el poder explicativo de la teoría de la evolución está restringido a los fenómenos biológicos. Por supuesto, todo depende de qué signifique la teoría de la evolución. La tesis principal de este texto es que hacemos bien al considerar como cruciales para la evolución (como opuesta a la vida), no las categorías biológicas *supervivencia* y *reproducción*, sino las categorías lógicas *conjetura* y *refutación*.

No pretendo aquí originalidad. Como resulta obvio por los términos *conjetura* y *refutación*, mis observaciones constituyen poco más que una elaboración de las ideas fundamentales de mi maestro Karl Popper. Esto es cierto por lo menos en cuatro sentidos:

- (a) Popper fue el primero en ofrecer una teoría sistemática del aprendizaje por ensayo y error.
- (b) Popper fue el primero en apoyar un cabal escepticismo racional.
- (c) Popper fue el primero en indicar la importancia del conocimiento objetivo sin sujeto.
- (d) Popper fue uno de los creadores de la epistemología evolucionista.

En mi texto trataré de entrelazar estos cuatro hilos de la filosofía de Popper de un modo que, espero, revelará su capacidad para iluminar tanto el conocimiento humano como el conocimiento de los animales; para mostrar que son semejantes y para mostrar en qué son diferentes. A lo largo del trabajo combatiré de un modo asistemático algunas críticas que se han hecho en distintos momentos. Por supuesto,

asumo una completa responsabilidad por mi interpretación de la filosofía de Popper, porque sé bien que muchos de sus otros seguidores han estado a menudo en desacuerdo conmigo.

Lo que tengo que decir se divide en tres partes: la primera es preliminar, y la segunda y la tercera son más centrales en el tema del que me ocupo.

- (1) Conjeturas y refutaciones.
- (2) La lógica situacional en un estado de ignorancia.
- (3) La universalidad de la explicación evolutiva.

Como ya lo he mencionado, mi objetivo principal es darle algún contenido a la doctrina de que nuestras investigaciones sobre el mundo no son muy diferentes de cualquier otra de nuestras actividades en el mundo. Sólo aprendemos por ensayo y error —pero eso no causa sorpresa porque todo lo que hacemos es un ejemplo de la aplicación del ensayo y del error—. Puesto que el ensayo y el error compendia la lógica situacional de un estado de ignorancia. Lo que diferencia a los humanos, inclusive a los científicos, de otros seres no es su superioridad para evitar los errores sino una superioridad para reemplazarlos.

1. Conjeturas y refutaciones

Hay que rechazar la doctrina empírica de que aprendemos por completo de la experiencia; no por el énfasis que hace en la experiencia, sobre lo cual hablaré más adelante, sino por la dirección que está implícita en las palabras “de la experiencia”. La experiencia no es dada en la experiencia; no es otro nombre para la interacción con otra cosa. Hasta aquí el asunto es conocido, y no es de ninguna manera algo que dé origen a la polémica. Kant decidió que por lo menos la forma de nuestra experiencia, aunque no su contenido, se da antes que la experiencia. Una versión más moderna de esta doctrina dice que nuestros órganos sensoriales, puesto que están en gran medida pre-formados, imponen no sólo alguna forma sino también mucho contenido a lo que se experimenta. La rana, que sólo ve objetos en movimiento, se cita con frecuencia como ejemplo de esto.

Por tanto, un empirismo más informado biológicamente puede sostener que, a pesar de que nuestro conocimiento no es explicable completamente en términos de nuestros encuentros con el mundo exterior (aún suponiendo que haya una distinción nítida entre lo interno y lo externo), sí es completamente explicable por la acción conjunta de nuestras experiencias y nuestra herencia. El conocimiento heredado

proporciona las expectativas, las teorías universales, las generalizaciones, los enunciados de regularidades; la experiencia proporciona los enunciados singulares, las interpretaciones de la experiencia de acuerdo con estas expectativas. Trabajando unidas, ambas fuentes quizás pudiesen proporcionar suficiente conocimiento para la supervivencia y para la reproducción, conocimiento suficiente para mantener la vida a un nivel bajo y casi mecánico. Sin embargo, es increíble la suposición de que todo nuestro conocimiento humano de las regularidades sea un conocimiento heredado. Aun cuando se reconoce que la experiencia no es el principio no estructurado que antes se pensaba que era, el empirismo está obligado a inventar algún modo de generalización a partir de la experiencia.

Éste es la inducción, considerada aún popularmente como un factor esencial en nuestro aprendizaje acerca del mundo. Se admite, por supuesto, que la inducción, sea lo que sea, es un proceso falible, y que lo que se aprende por inducción puede no ser correcto. Lógicamente la situación es bastante clara: la inducción, sea lo que sea, es por completo inválida. Lo que queda menos claro es qué es la inducción.

La dificultad de darle sentido a la inducción, como un modo de generalización a partir de la experiencia, es una dificultad que radica en resolver precisamente la cosa que se generaliza. Una experiencia puede ser un evento singular en el espacio-tiempo, pero eso no es algo sencillo; por el contrario, es tan complejo que no se puede decir qué constituiría una repetición de ello. Hay una cantidad enorme de modos de generalizar a partir de una experiencia particular o a partir de un conjunto de experiencias, y cada uno de ellos produce un resultado distinto; por ende, es absurdamente tendencioso representar la inducción como un método determinado para hacer generalizaciones a partir de la experiencia. Es decir, la inducción no es un proceso efectivo de ningún tipo; a lo sumo, es una etiqueta para innumerables actos inconexos de generalización. Es aparente también, inclusive cuando la cuestión de su validez no está en discusión, que el usual problema acerca del estatus que tiene la inducción no se desvanece por completo. La inducción no puede ser una habilidad aprendida a partir de la experiencia —lo que significa que es una habilidad heredada—; lo que quiere decir que debe existir, en la mayoría de los organismos, una disposición heredada a generalizar, pero no a hacerlo de cualquier modo. Es decir, los organismos no sólo heredan las expectativas que expresan las regularidades, sino que heredan una expectativa de regularidad no especificada.

Si lo precedente es correcto, entonces la inducción, pensada más bien como un proceso de aprendizaje más que como un proceso de inferencia, es inválida no porque se mueva de lo particular a lo universal sino porque se mueve de lo existencial a lo particular. Supongamos que *a* es una acción que un agente realiza

y que es seguida por un resultado ventajoso *c*. ¿Cómo debe aprender el agente de su éxito? Si la posición expuesta aquí —que tiene algo en común con la “cuarta etapa [metafísica] del problema de inducción”²— está en lo cierto, entonces lo que se requiere es una transición desde “hay regularidades” y “el resultado *c* siguió a la acción *a*” hasta “los resultados de tipo *Z* [tales como *c*] siempre siguen a las acciones de tipo *X* [tales como *a*]”. La parte ardua de este proceso es la categorización de la acción *a* y el resultado *c* en casos de los tipos *X* y *Z* respectivamente. Lo que debería ser obvio es que los tipos apropiados, si hay alguno, no se dan en la experiencia. Claro, es posible que se herede alguna anticipación de lo que sean los tipos apropiados, y se puede aplicar de modo automático. En el caso limitativo, hay una respuesta única para la experiencia. El fenómeno de la impronta (imprinting) descubierto por Lorenz³ es un ejemplo perfecto de esto (aunque la irrevocabilidad del fenómeno puede no ser característica de lo que se viene enunciando).

El problema lógico de la inducción es un problema que se origina cuando los eventos que se investigan están correcta, si no apropiadamente, clasificados en tipos, pero no hay premisa alguna que implique siquiera el enunciado existencial “hay regularidades”. No hay un movimiento válido de “un resultado de tipo *Z* siguió a una acción de tipo *X*” a “los resultados de tipo *Z* siempre siguen a las acciones de tipo *X*”. La inducción carece de solvencia lógica. El problema psicológico (o mejor, biológico) de la inducción, por su parte, se ve mejor como un problema que se origina cuando la situación inicial es en el otro sentido. La premisa “hay regularidades” está en orden, y lo que hace falta es una clasificación adecuada en tipos de los eventos que se investigan. La biología sólo proporciona ayuda, y si no lo hace, entonces de nuevo la conclusión que se desea no se puede conseguir. En la mayor parte de los casos, la inducción es insolvente biológica y psicológicamente.

Es necesario recalcar que en ambas maneras de considerar el problema, el paso o la inferencia en cuestión permanece inválido inclusive si se dispone de una premisa de la forma “hay regularidades”. Se requiere al menos una premisa para que exista una regularidad que vincule los eventos de uno de los tipos X_0, \dots , que son mutuamente excluyentes y que son efectivamente distinguibles, uno de los cuales es *X*, con los resultados de uno de los tipos Z_0, \dots , que son mutuamente excluyentes y que son efectivamente distinguibles, uno de los cuales es *Z*.⁴

2 Popper, K. R. *Realism and the Aim of Science. Postscript to The Logic of Scientific Discovery*. Vol 1. Hutchinson, Londres, 1983, Parte 1, §§ 4f.

3 Popper, K. R. *Intellectual Autobiography*. En: Schilpp, P. A. (comp.). *The Philosophy of Karl Popper*. Open Court Publishing Company, La Salle IL, 1974, § 10, pp. 3-181.

4 Para una discusión más detallada acerca de cuál es la premisa más débil que se requiere para una inferencia inductiva, vide Miller, D. W. *How Little Uniformity Need an Inductive Inference*

Lo máximo que se puede aprender de la experiencia cuando la acción a pertenece a un tipo particular X_j , es que el resultado c pertenece a un tipo particular Z_k . Lo que se aprende que se obtiene de la experiencia es singular. Por lo tanto, se requiere otra explicación acerca del papel de la experiencia en la creación de nuestro conocimiento de las generalizaciones universales sobre el mundo.

Este problema lo resolvió Popper con lo que inicialmente fue una propuesta bastante modesta acerca del problema lógico de la inducción. Las hipótesis universales, dijo Hume, no pueden ser derivadas de los informes de la experiencia. Popper dijo que, por tanto, tienen que preceder a la experiencia, en lugar de seguirla. Pero la experiencia todavía juega un papel en esto. Los informes de la experiencia pueden contradecir las hipótesis universales, aun cuando éstas no puedan derivarse de ella. Por consiguiente, el papel de la experiencia no puede ser nunca el de sugerir las hipótesis pues, como vimos, carece del poder para ello, pero tiene el de excluirlas. Esta idea, que en la lógica es trillada, es de una importancia considerable. Porque al poner las hipótesis delante de las experiencias, conseguimos una solución sencilla, aunque no efectiva, del problema biológico de la inducción: los aspectos de nuestra experiencia que se generalizan apropiadamente son aquellos que aparecen en las hipótesis que resisten al enfrentamiento posterior con la experiencia. Ésta es la idea fundamental de la epistemología del ensayo y el error, de las conjeturas y las refutaciones. Sugeriré que no es solamente la única forma en que aprendemos cosas nuevas; también es el modo en que hacemos las cosas viejas.

Nótese que cuando digo que el papel de la experiencia en el aprendizaje es negativo, no quiero decir que la experiencia puede enseñar a un agente a evitar los errores, sino que me refiero a que no puede enseñarle a entender bien las cosas. El contraste no es el que hay entre la vara de castigo y la zanahoria (como decimos en inglés), entre la eficacia de la reprimenda y la ineficacia de la recompensa. Todo lo que la experiencia puede impartir es que mediante alguna acción el agente puede haber cometido un error. Si el agente actuaba siguiendo la conjetura de que tales acciones resultarían universalmente exitosas, entonces esa conjetura puede descartarse. Hasta ahí llega lo que el agente puede aprender a partir de su error. Si tiene suerte, una conjetura distinta, mejor, puede sugerirse ella misma. Es obvio que para mejorar su conocimiento, el organismo puede necesitar la capacidad de reconocer que la nueva conjetura es una conjetura distinta. De lo contrario puede que repita la acción equivocada sin aprender nada. Vemos el gran provecho para una especie, aunque no para un individuo, que tiene el mecanismo de la copia del código genético.

Presuppose? En: Jarvie, I.C. & Laor, N. (eds.). *Critical Rationalism, Metaphysics & Science. Essays for Joseph Agassi*. Vol 1. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2006, capítulo 8, pp. 143-148.

Acabo de usar las palabras “una conjetura distinta, mejor, puede sugerirse ella misma”. Esta formulación reflexiva es feliz, porque señala lo infructuoso que es preguntarse de dónde provienen las nuevas conjeturas. Efectivamente sabemos algo sobre el origen de las nuevas conjeturas —sabemos que ellas no provienen directamente de la experiencia—. Podemos sospechar también que algunas de ellas no sean no tanto nuevas conjeturas como consecuencias del conocimiento heredado, tal vez en interacción con la experiencia. Pero no debemos tener miedo de la idea de que las conjeturas nuevas se engendren ciegamente, aunque no al azar. A muchos filósofos parece desagradarles esta idea de la variación ciega y sienten que no sería posible aprender nada por un método o anti-método tan salvaje. Espero dejar claro en el siguiente apartado que realmente no hay ninguna alternativa.

2. La lógica situacional en un estado de ignorancia

En este apartado trataré de explicar la idea según la cual el método de ensayo y error es un modo obvio de proceder si no sabemos de qué otro modo hacerlo.

Permítaseme empezar con las siguientes afirmaciones tomadas del apartado § 37 de la autobiografía *Búsqueda sin término* de Karl Popper.

Piénsese en un mundo, un marco de constancia limitada, en el que hay entidades de variabilidad limitada... A eso, agréguese la suposición de la existencia de un marco especial —un conjunto de condiciones quizás raras y sumamente individuales— en el que puede haber vida o, más especialmente, cuerpos que se auto-reproducen pero, no obstante, sean variables. Entonces se da una situación en que la idea del ensayo y el error, o del darwinismo, no es meramente aplicable sino que es casi lógicamente necesaria... No creo que el darwinismo pueda explicar el origen de la vida... Pero esto no afecta el punto de vista que considera el darwinismo como una lógica situacional, una vez que asumamos que la vida y su armazón constituyen nuestra “situación”... De hecho, es la gran semejanza [del darwinismo] con la lógica situacional que puede dar cuenta de su gran éxito, a pesar del carácter casi tautológico que hay en la formulación darwiniana.⁵

Se encuentra algo similar en el apartado § 16 del capítulo 2 de su libro *Conocimiento objetivo*:

[U]na parte considerable del darwinismo no posee el carácter de una teoría empírica, sino que es una *perogrullada*. Voy a aclarar lo que es y lo que no es empírico en el darwinismo... dados algunos organismos vivos, que sean sensibles a los cambios ambientales y a las condiciones variables, podemos decir algo como lo siguiente. Los organismos sólo pueden sobrevivir si producen mutaciones, algunas de las cuales constituyen adaptaciones a los cambios inminentes, y por tanto implican la mutabilidad; y de este modo veremos que en la medida en que haya organismos vivos en un mundo cambiante, los que de hecho están vivos están bastante ajustados a su medio ambiente.

5 Popper, K. R. *Búsqueda sin término*. Trad. de Carmen García Trevijano. Tecnos, Madrid, 1977, § 37.

Si el proceso de adaptación se ha llevado a cabo el tiempo suficiente entonces la rapidez, la sutileza y la complejidad de la adaptación puede impresionarnos como algo milagroso. Y sin embargo, el método de ensayo y error que conduce a todo esto no puede decirse que sea un método empírico sino que pertenece a la *lógica de la situación*. Esto, creo, explica (tal vez demasiado brevemente) los componentes lógicos o *a priori* del darwinismo.⁶

Sin duda estas explicaciones son de hecho demasiado cortas. John Watkins fue uno de los que no quedaron convencidos. Después de haber anunciado en una conferencia de 1995 su disensión de “aquellos que vieron la epistemología evolucionista como un nuevo giro decisivo en la filosofía de Popper”,⁷ dijo acerca de esto que el darwinismo es una aplicación de la lógica de la situación:

Lo anterior me parece desconcertante. Lo que él [Popper] llamaba “lógica situacional” implicaba un agente en una situación bien definida; por ejemplo un comprador en un mercado, en donde la manera en que el agente valora la situación y sus preferencias prescriben un curso definido de acción. ¿Qué tiene que ver esto con la teoría de la evolución? No hay inconsistencia en suponer que todas las criaturas siempre se comportan de acuerdo con la lógica de la situación y que todas las especies descienden de sus prototipos originales sin ningún cambio. Pero la lógica situacional no nos dice nada acerca de las dos suposiciones que diferencian la teoría de Darwin de sus opciones contemporáneas: que se dan variaciones hereditarias y que una variación exitosa puede preservarse. La lógica situacional tampoco nos dice nada acerca del supuesto que diferencia la teoría del aumento del conocimiento científico de Popper, de la teoría de Hume y otras empiricistas, a saber, que la ciencia esencialmente implica *innovación intelectual*. . . Creo que Popper nunca encontró una respuesta satisfactoria a la pregunta “¿Por qué es importante el darwinismo?”⁸

Pues, tratemos.

La expresión “la lógica de la situación” es tal vez una expresión desafortunada, porque sugiere algo mucho más rígido que la idea de que los agentes se comportan de modo apropiado en las situaciones en que se encuentran; mientras que el término “análisis situacional”, también usado comúnmente, pertenece patentemente a la metodología de la explicación más que a alguna teoría explicativa empiricista. El “principio de racionalidad”, por otra parte, se entiende frecuentemente como un principio substancial de la psicología individual, y es mejor evitarlo. La lógica de la situación, como el sentido común, no se supone que sea misteriosa o grandiosa. Veamos si podemos hacer un progreso satisfactorio sin tener un buen nombre para lo que estamos haciendo.

6 Popper, K. R. *Conocimiento objetivo*. Trad. de Carlos Solís Santos. Tecnos, Madrid, 1974, capítulo 5, § 16.

7 Watkins, J. W. N. Popper and Darwinism. En: O’Hear, A. (comp.). *Karl Popper: Philosophy and Problems*. Cambridge University Press, Cambridge & otras ciudades, 1995, p. 191.

8 *Ibid.*, p. 194.

Ante todo, quisiera pedirles que acepten una comprensión de la lógica de la situación menos severa y menos determinista que la sugerida por las palabras de Watkins: “en una situación bien definida... la manera en que el agente valora la situación y sus preferencias prescriben un curso definido de acción”. A pesar de la presencia inquietante del modelo deductivo de la explicación, según el cual un evento no se explica a menos que su descripción sea deducida de un cúmulo de leyes universales y de condiciones iniciales, nunca he entendido que el análisis situacional prescriba “un curso definido de acción” si “definido” significa algo semejante a “único”. Es posible que una acción genérica sea prescrita, pero que su manera de implementación se deje abierta generalmente. Tolstoi puede tener toda la razón “cuando describe como no fue una decisión sino la necesidad la que obligó al ejército ruso a ceder a Moscú sin una pelea y retraerse a los lugares donde pudieron encontrar alimento”;⁹ sin embargo —como lo indica la frase final— no incluye dentro del ámbito de “necesidad” la disposición exacta del ejército después de retirarse. La lógica de la situación, vista positivamente, es más una actividad de alcanzar la satisfacción que una actividad de llevar al máximo. Sin embargo, es mejor verla como lo hace la filosofía de Popper con la lógica misma, como algo negativo, el organon de la crítica, no de la demostración.¹⁰ La lógica situacional proscribe los cursos de acciones como inapropiados o irracionales; sólo los prescribe cuando el agente dispone de un repertorio extremadamente limitado de posibilidades.

En resumen, no es una parte de la lógica situacional que un agente se comporte por entero de modo apropiado con su situación, aún con la situación tal y como la ve. Puesto que en la mayoría de las situaciones en que la deliberación racional es posible, una cosa más importante que el agente ve es que no puede verlo todo. No sólo no actúa en un estado de conocimiento perfecto, sabe que no actúa así. Por tanto, hay siempre alguna imprecisión en lo que su propio análisis situacional le prescribe. Cuanto más sea la ignorancia del agente de la situación, mayor será la imprecisión. Debería estar claro ahora que en muchas situaciones el agente sabe tan poco que prescribe muy poco. La actividad por ensayo y error ciega —que eventualmente se torna en “innovación intelectual”— llega ser más apropiada a la situación de ignorancia que cualquier otra actividad. Aunque siempre somos, en cierto grado, ignorantes.

9 Popper, K. R. *La miseria del historicismo*. Trad. de Pedro Schwartz. Taurus, Madrid, 1961, § 31.

10 Popper, K. R. *Conjeturas y refutaciones*. Trad. de Néstor Míguez. Paidós, Barcelona & Buenos Aires, 1967, capítulo 1, § 7; y Popper, K. R. *Realismo y el objetivo de la ciencia*. Trad. de Marta Sansigre. Tecnos, Madrid, 1985, parte 1, § 27.

Sugiero que en este sentido el método de conjeturas y refutaciones es una especie de lógica situacional. Ya que el darwinismo es una aplicación del método de conjeturas y refutaciones a nivel genético, y quizás a niveles más altos, también participa de la banalidad de la lógica situacional. Si usted tiene realmente una idea muy pobre acerca de qué está pasando, una buena estrategia, aunque pueda matarlo, es la de tratar de descubrir qué pasa; y descubrir implica conjeturar. Watkins se equivoca lastimosamente cuando restringe la lógica situacional enteramente al nivel del comportamiento, y cuando supone que las innovaciones intelectuales o de comportamiento no son en sí un comportamiento apropiado. Y puesto que un cambio en la composición genética es un mensaje celestial, el único modo en que se puede mejorar su adaptación al ambiente, o incluso la de sus descendientes, es mudarse a uno nuevo. Si es lo suficientemente afortunado para sobrevivir a sus errores, su progenie puede prosperar también. Por tanto, si el darwinismo activo tiene la razón, entonces la lógica de la situación de hecho dice algo acerca de la suposición darwiniana de que “una variación exitosa puede preservarse”. Tal vez dice menos acerca de la suposición “se dan variaciones hereditarias”, pero eso no dice nada. Un sistema de copias que no es 100% perfecto es una variación exitosa que, de hecho, se preservó.

Sé bien, por supuesto, que la suposición de una información perfecta es una suposición estándar en la economía. Allí puede servir un propósito útil, pero sólo un pragmatista podría creer que generalmente es válida. Los bayesianos han reconocido al menos, que la mayoría de las decisiones se toman en ausencia de un conocimiento completo, y han producido como respuesta una teoría de la decisión bajo la falta de certeza; es decir, de decisiones tomadas en un estado en que la distribución de la probabilidad del agente no se concentra en un solo átomo. No obstante, no se puede representar dentro del formalismo bayesiano un estado de ignorancia absoluta (incluso un estado de ignorancia absoluta tocante a cualquier proposición). Éste tiene sentido, seguramente, en la teoría de funciones de creencia de Dempster y Shafer,¹¹ pero esta teoría tampoco nos dice nada sobre la elaboración de decisiones en tal estado de ignorancia.

3. La universalidad de la explicación evolutiva

Una gran parte de la crítica a la epistemología evolucionista se ha dirigido contra la imagen, bastante ingenua pero ciertamente seductora, del crecimiento del conocimiento científico como una lucha por la supervivencia entre hipótesis

11 Shafer, G. *A Mathematical Theory of Evidence*. Princeton University Press, Princeton, 1976.

rivales. Los críticos han objetado de manera acertada que esto no debe ser más que una metáfora. Las hipótesis no procrean ni forman poblaciones, por ejemplo; de hecho, toman parte en muy pocas características específicamente biológicas. Aún Peter Munz, cuyo libro *Philosophical Darwinism* es uno de las más interesantes y valiosos en el área, describe las hipótesis como “organismos incorpóreos”.¹²

Pero las hipótesis no son organismos. El conocimiento, especialmente el conocimiento humano, es más bien y muy literalmente un órgano generalizado: no un órgano endosomático, con seguridad, en el caso de la mayoría del conocimiento humano, sino un órgano exosomático o incorpóreo, un órgano desarrollado fuera de la piel. Llamarlo sólo un análogo de un órgano sería semejante a llamar a la aviación un análogo del vuelo. Este modo de inspeccionar el conocimiento aclara muy bien que él es el material principal con que la evolución trabaja; la evolución de las especies puede ser un fenómeno craso, el revestimiento biológico, pero lo que es realmente el sujeto de la evolución es el conocimiento. Como sugerí en el apartado 0, *conocimiento = adaptación*, ecuación utilizada a menudo por Popper, por Wächtershäuser y por otros para poner la idea en su lugar. Ella proporciona una imagen de la relevancia de la teoría evolutiva para la teoría del conocimiento que es por completo distinta de la invocada por la fantasía de las hipótesis luchando por sobrevivir en un ambiente hostil de fuerzas refutatorias.

Por consiguiente, no estoy movido por la tentativa del libro de Anthony O’Hear¹³ de disputar la sabiduría de la explicación evolutiva de las facultades mentales, estéticas, y morales más altas. O’Hear señala que estas facultades hacen poco por ayudar, y tal vez hacen mucho para frustrar, las tareas puramente biológicas de la supervivencia y la reproducción. Este pesimismo anti-evolucionista es obviamente una reacción a los excesos de la sociobiología; pero a la vez hijo natural también de un optimismo pro-evolucionista, igualmente intolerable, que se remonta por lo menos a Lorenz, es decir, a la doctrina ingenua de que las presiones biológicas han moldeado nuestras facultades cognitivas de tal modo que nos deben dar en conjunto una imagen bastante exacta del mundo; de manera que podamos concluir, por ejemplo, que la percepción sensorial es veraz, salvo en un puñado de excepciones bien conocidas (incluso Popper lo dijo una vez). Por supuesto, se reconoce usualmente que utilizar este argumento para dar algún apoyo empírico a

12 Munz, P. *Philosophical Darwinism. On the Origin of Knowledge by Means of Natural Selection*. Routledge, Londres, 1993, p. 162. Cf. Munz, P. Popper’s Darwinism. En: Jarvie, I. C. Milford, K. M., & Miller, D. W. (eds.). *Karl Popper: A Centenary Assessment Science*. Vol. 3. Aldershot & Burlington VT, Ashgate, 2006, p. 140.

13 O’Hear, A. *Beyond Evolution*. Clarendon Press, Oxford, 1997.

la teoría darwiniana misma sería dar vueltas en círculos. Pero se cita tan a menudo como una explicación del éxito de la ciencia, o como un bosquejo de explicación de tal éxito y aún como un método para rebatir el escepticismo.

La imagen especular de esta opinión complaciente —con la que, tengo que enfatizarlo, no estoy de acuerdo— es la decepcionante reflexión de que en las matemáticas y en la filosofía, en la moralidad y en el arte, no tenemos ninguna razón para suponer que estamos bien adaptados para descubrir la verdad. La teoría de la evolución, se insta, trata fundamentalmente de la supervivencia y la reproducción, y si nosotros los humanos hemos trascendido de algún modo estas necesidades biológicas, entonces no podemos esperar que la selección natural pueda discriminar los rayos de luz de la oscuridad de los alrededores. En otras palabras, no puede haber ninguna explicación apropiada de muchas de las actividades característicamente humanas. A partir de una perspectiva evolutiva, no podemos explicar por qué estudiamos matemáticas o cosmología o para qué tocamos cuartetos de cuerdas; ni nuestro pasado evolutivo nos da razón alguna para pensar que hacemos bien cualquiera de estas actividades —y eso quiere decir, en el caso de la ciencia, que no hay ninguna razón evolutiva para creer que tengamos alguna habilidad para descubrir la verdad—. Es hora de que nos acostumbremos al escepticismo —aunque no al nihilismo— a todo nivel, desde la teología racional hasta los asuntos de la supervivencia y la reproducción. Además, como sugerí sin originalidad, interpretamos mal la teoría de la evolución, aún al nivel de lo que solía llamarse organismos más bajos, si limitamos su alcance a los asuntos de la supervivencia y la reproducción. Hay más en la teoría darwiniana de la evolución que la doctrina de selección natural. Podemos leer sobre esto en Popper:

Es una generalización de la idea darwiniana que los organismos tienen que resolver constantemente problemas de supervivencia. Según mi teoría hay un montón de problemas que no son problemas de supervivencia. Cuando un árbol emana sus raíces o arregla su follaje resuelve problemas específicos locales que son planteados por las piedras y las rocas en la tierra y por las condiciones del acceso a la luz. Es posible que un organismo desarrolle una preferencia por cierto tipo de alimentos pero podría también sobrevivir con otros tipos de ellos. Obtener los alimentos preferidos plantea un problema. Sin embargo, no es necesariamente un problema de supervivencia. Puede, por ejemplo, desarrollar una preferencia por cierto alimento porque, quizás, el alimento es fácilmente asequible, o algo por el estilo.¹⁴

Claro, la supervivencia y la reproducción custodian las fronteras de todos nosotros. No obstante, la mayoría de las especies ha obtenido un tenue asidero en la segunda de estas actividades esenciales; y aunque el hombre de vez en cuando

14 Popper, K. R. *Knowledge and the Body-Mind Problem*. Routledge, London, 1994, p. 57.

amenaza la primera, a menudo no hay ningún desarrollo evolutivo que pueda llegar a tiempo para derrotar la amenaza. La solución activa de los problemas está en el corazón del desarrollo evolutivo, tanto en medio de los organismos más bajos como entre los más altos. Por lo tanto, no hay nada que nos impida a dar explicaciones evolutivas de todas nuestras actividades intelectuales —es decir, explicaciones que nos hagan usar la lógica no determinista de la situación—, aún aquellas que no tienen éxito.¹⁵

Bibliografía

1. JARVIE, I. C., MILFORD, K. M., & MILLER, D. W. (eds.). *Karl Popper: A Centenary Assessment Science*. Volumen 3. Aldershot & Burlington VT, Ashgate, 2006.
2. MILLER, D. W. *Critical Rationalism. A Restatement and Defence*. Open Court Publishing Company, Chicago & La Salle IL, 1994.
3. _____. How Little Uniformity Need an Inductive Inference Presuppose? En: Jarvie, I. C. & Laor, N. (eds.). *Critical Rationalism, Meaphysics & Science. Essays for Joseph Agassi*. Vol 1. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1995 (reprinted with additions as Chapter 8 of Miller, D. *Out of Error*. Aldershot & Burlington VT, Ashgate, 2006), pp. 143-148).
4. _____. *Out of Error*. Aldershot & Burlington VT, Ashgate, 2006.
5. _____. Darwinism is the Application of Situational Logic to the State of Ignorance. En: Jarvie I. C., Milford K. M., & Miller D. W. (eds.). *Karl Popper: A Centenary Assessment Science*. Volumen 3. Aldershot & Burlington VT, Ashgate, 2006, pp. 155-162.
6. MUNZ, P. *Philosophical Darwinism. On the Origin of Knowledge by Means of Natural Selection*. Routledge, London, 1993.
7. _____. Popper's Darwinism. En: Jarvie I. C., Milford K. M., & Miller D. W. (eds.). *Karl Popper: A Centenary Assessment Science*. Volumen 3. Aldershot & Burlington VT, Ashgate, 2006, pp. 131-141.
8. O'HEAR, A. *Beyond Evolution*. Clarendon Press, Oxford, 1997.

15 Watkins, J. W. N. Imperfect Rationality. En: Borges, R. & Cioffi, F. (comp.). *Explanation in the Behavioural Sciences*. Cambridge University Press, Cambridge & otras ciudades, 1970, § 6.3, pp. 167-217.

9. POPPER, K. R. The Poverty of Historicism III. *Economica* 12 (46), mayo de 1945, pp. 69-89. Reimpresión como libro. *The Poverty of Historicism*. Routledge & Kegan Paul, Londres, 1957. Hay traducción española de Pedro Schwartz: *La miseria del historicismo*. Taurus, Madrid, 1961.
10. _____. *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. Routledge & Kegan Paul, Londres, 1963 (5ª edición 1989). Hay traducción española de Néstor Migues: *Conjeturas y refutaciones*. Paidós, Barcelona & Buenos Aires, 1967.
11. _____. *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Clarendon Press, Oxford, 1972 (2ª edición 1979). Hay traducción española de Carlos Solís Santos: *Conocimiento objetivo*. Tecnos, Madrid, 1974.
12. _____. Intellectual Autobiography. En: Schilpp, P. A. (comp.). *The Philosophy of Karl Popper*. Open Court Publishing Company, La Salle IL, 1974, pp. 3-181. Se reimprimió como libro: *Unended Quest*. Fontana, Londres, 1976. Hay traducción española de Carmen García Trevijano: *Búsqueda sin término*. Tecnos, Madrid, 1977.
13. _____. *Quantum Theory & the Schism in Physics*. Vol 3 of *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London, 1982.
14. _____. *Realism and the Aim of Science*. Vol 1 of *Postscript to The Logic of Scientific Discovery*. Hutchinson, Londres, 1983. Hay traducción española de Marta Sansigre Vidal: *Realismo y el objetivo de la ciencia*. Tecnos, Madrid, 1985.
15. _____. *A World of Propensities*. Thoemmes Press, Bristol, 1990.
16. _____. *Knowledge and the Body–Mind Problem*. Routledge, Londres, 1994. Hay traducción española de Olga Domínguez Scheidereiter: *El cuerpo y la mente*. Paidós, Barcelona, 1997.
17. SHAFER, G. *A Mathematical Theory of Evidence*. Princeton University Press, Princeton, 1976.
18. WATKINS, J. W. N. Imperfect Rationality. En: Borges, R. & Cioffi, F. (comp.). *Explanation in the Behavioural Sciences*. Cambridge University Press, Cambridge & otras ciudades, 1970, pp. 167-217.
19. _____. Popper and Darwinism. En: O’Hear, A. (comp.). *Karl Popper: Philosophy and Problems*. Cambridge University Press, Cambridge & otras ciudades, 1995, pp. 191-206.

MÁS ALLÁ DE LA ESENCIA: REDUCCIÓN E HISTORIA, FILOSOFÍA Y POLÍTICA EN MERLEAU-PONTY*

BEYOND ESSENCE: REDUCTION AND HISTORY, PHILOSOPHY AND POLITICS IN
MERLEAU-PONTY

Por: Carlos Daniel Belvedere

Instituto Gino Germani
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina
cbelvede@ungs.edu.ar

Fecha de recepción: 30 de mayo de 2006

Fecha de aprobación: 28 de febrero de 2007

Resumen: *Comentando una carta de Husserl a Lévy Brühl, Merleau-Ponty subraya que la eidética de la historia no nos dispensa de la investigación histórica. Esta concepción siempre ha estado presente en su obra, y se ha ido modelando de diferentes maneras y componiendo combinaciones variadas según va desarrollando su fenomenología, su filosofía de la historia, y su ontología. En cada uno de esos estadios presenta, respectivamente, una concepción situacionista, una concepción estructuralista, y una concepción sensible de la esencia. Sin embargo, la desmesura de lo vivido respecto de lo pensado no debe interpretarse como una derrota del pensamiento sino como creación.*

Palabras clave: *fenomenología, historia, esencia, política.*

Abstract: *While discussing a letter from Husserl to Lévy Brühl, Merleau-Ponty states that the eidetic of history does not deliver us from historical investigation. This conception has always been present in his work, and it has been modeled in different ways and composing combinations along his phenomenology, his philosophy of history, and his ontology. In each one of those stages he displays, respectively, a situationist, a structuralist, and a sensible conception of the essence. However, the exceedence of the lived respect to the thought things does not have to be interpreted as a defeat of the thought but as creation.*

Key words: *phenomenology, history, essence, politics.*

Introducción

Comentando una carta de Husserl a Lévy Brühl, Merleau-Ponty subraya “el interés extraordinario” que suscitó en el primero la lectura de *Mitología primitiva*. “Lo que le interesaba era el contacto con otra cultura, el impulso dado a lo que se podría denominar imaginación filosófica”.¹ Husserl habría dicho antes “que basta

* Este artículo hace parte de la investigación titulada *Acción, estructura y el problema del orden social*, el cual está financiado por UBACyT (Universidad de Buenos Aires), y se encuentra en su fase final.

1 Merleau-Ponty, M. *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Nova, Buenos Aires, 1964, p. 98.

variar imaginativamente los hechos para concebir toda clase de posibles de los que no tenemos experiencia”;² sin embargo, en dicha carta “parece admitir que no es inútil que los hechos sacudan a la imaginación”, como si ella, por sí misma, “no nos pusiera en condiciones de representarnos las posibilidades de existencia que realizan las diferentes culturas”.³ Impresionado por este contacto con la experiencia de lo primitivo, Husserl se aperció de que no es posible, por el solo esfuerzo de la variación imaginaria, pensar lo posible histórico,⁴ sino que es necesario poner a la fenomenología “en contacto con los hechos (...) tales como son vividos”,⁵ pues “la eidética de la historia no nos dispensa de la investigación histórica” y la filosofía “debe comenzar por comprender todas las experiencias”.⁶

El comentario de Merleau-Ponty opera un desplazamiento temático que deseamos resaltar: comienza hablando de la esencia y termina hablando de la experiencia. Esta dualidad va modelándose de diferentes maneras y componiendo combinaciones variadas a medida que nuestro autor va desarrollando su fenomenología, su filosofía de la historia, y su ontología.

Desarrollo

El primer estrato que encontramos en esta filosofía de las esencias es —como dijimos— fenomenológico. Merleau-Ponty presenta aquí una concepción situacionista de la esencia concebida como indistinguible de la fenomenología, ya que ella se caracteriza por resituar el problema de la esencia en la existencia. Es esta filosofía existencial la que habrá de dar marco a este modo de pensar las esencias, pues —para el primer Merleau-Ponty— la filosofía bien entendida es fenomenología; no obstante, ella es un movimiento antes que un sistema, e incluso se confunde “con el esfuerzo del pensar moderno”.⁷ Lo cierto es que la *Fenomenología de la percepción* caracteriza a la fenomenología como “el estudio de las esencias” pues, “según ella, todos los problemas se resuelven en la definición de las esencias”.⁸

2 *Ibid.*

3 *Ibid.* p. 99.

4 *Ibid.*

5 *Ibid.* p. 100.

6 *Ibid.* p. 101.

7 Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Planeta-De Agostini, Barcelona, 1985, pp. 20-21.

8 *Ibid.* p. 7.

¿Cabe, entonces, hablar de un eidetismo estricto en Merleau-Ponty? De ninguna manera, puesto que, para él, la fenomenología es “una filosofía que resitúa las esencias dentro de la existencia”.⁹ Por eso, su fenomenología de aquellos años debe definirse como fenomenología existencial. Él mismo establece que la reducción fenomenológica es la fórmula de una filosofía existencial,¹⁰ alegando que las esencias en sentido husserliano conllevan “todas las relaciones vivientes de la experiencia”¹¹ y que por eso es un error decir que “Husserl separa las esencias de la existencia”,¹² pues la evidencia no es otra cosa que “la experiencia de la verdad”.¹³

La visión de las esencias es, en tanto experiencia, un conocimiento concreto; aunque, a su vez —como a través de la experiencia concreta se aprehende no sólo “el hecho contingente” sino también “una estructura inteligible”—,¹⁴ dicho conocimiento trasciende la particularidad de toda vida individual y alcanza un saber “válido para todos”. La intuición de las esencias, entonces, “consiste, simplemente, en reconquistar ese sentido, todavía no tematizado por la vida espontánea”.¹⁵ De allí que, si la mera variación imaginaria es insuficiente, “el contacto con los hechos” tampoco basta¹⁶ y la actividad filosófica no puede “definirse únicamente como reflexión sobre la esencia, por oposición a la actividad práctica que es relación con la existencia”.¹⁷ Tal es el legado de Husserl que pondera Merleau-Ponty: “lo que hay de nuevo en sus últimos escritos es que, pensar filosóficamente, ser filósofo, no es ya saltar de la existencia a la esencia, salir de la facticidad para ir a la idea”.¹⁸ La fenomenología es, en cambio, “la doble voluntad de recoger todas las experiencias concretas del hombre, tales como se presentan en la historia”¹⁹ y encontrar en el “desarrollo de los hechos un orden espontáneo, un sentido, una verdad intrínseca, una orientación (...) que no aparezca como simple sucesión”.²⁰

9 *Ibid.*

10 *Ibid.* p. 14.

11 *Ibid.*

12 *Ibid.* p. 14.

13 *Ibid.* p. 16.

14 Merleau-Ponty, M. *La fenomenología y las ciencias del hombre. Óp. cit.*, p. 33.

15 *Ibid.*, p. 34.

16 *Ibid.*, p. 90.

17 *Ibid.*, p. 95.

18 *Ibid.*, p. 97.

19 *Ibid.*, p. 29.

20 *Ibid.*

La lógica fenomenológica que Merleau-Ponty busca en Husserl no pretende “otro fundamento que nuestra experiencia efectuada de lo verdadero”,²¹ y se orienta hacia “un conocimiento no-conceptual que no se separe del hecho”.²² Merleau-Ponty insiste, además, “sobre el carácter concreto y familiar”²³ de la intuición de las esencias, ya que esta captación, a través de una “experiencia contingente de significaciones valederas universalmente”,²⁴ no es una “operación mística que nos transporte más allá de la experiencia”²⁵ sino que resulta, a la vez, universal y concreta. De modo que, al separar de la experiencia “todo lo que ella implica” o al tematizar lo vivido en un momento, se arriba “a algo que no es singular, que no es contingente”,²⁶ y eso es la esencia.

Esto tiene una importante consecuencia en lo que respecta al método fenomenológico, ya que fundar la esencia en la experiencia hace imposible una reducción completa. Merleau-Ponty asume dicha consecuencia afirmando explícitamente que “la mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa”.²⁷

Años más tarde, reconocerá que este modo de entender las cosas conduce a paradojas, pero no para desdecirse sino para señalar que es Husserl mismo quien “descubre en la reducción caracteres contradictorios”,²⁸ y no por casualidad ni de manera ingenua sino porque le vienen impuestos por “la situación de hecho”.²⁹ Es precisamente esta irreductibilidad del hecho a la esencia lo que hace imposible una reducción completa pues, aún tocando las cosas mismas, “sabemos de ellas, en la actitud natural, mucho más de lo que la actitud teórica puede decirnos, y sobre todo lo sabemos de otra forma”.³⁰ El mismo Husserl habría advertido que hay “una riqueza inagotable” en las cosas, que ellas “no están más que entreabiertas ante nosotros”,³¹ y que debemos “dejarnos aprisionar en sus enigmas”.³²

21 *Ibid.*, p. 30.

22 *Ibid.*, p. 31.

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*

26 *Ibid.*, p. 32.

27 Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. *Óp. cit.*, pp. 13-14.

28 Merleau-Ponty, M. *El filósofo y su sombra*. En: *Signos*. Seix Barral, Barcelona, 1964, p. 198.

29 *Ibid.*

30 *Ibid.*, p. 205.

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*

De lo apuntado a propósito de la fenomenología de Merleau-Ponty deseamos retener el sintagma “experiencia contingente”, ya que encontramos allí una de las claves de la articulación de este primer estrato con el siguiente. En efecto, si la fenomenología restituía las esencias en la existencia a través de la experiencia, y si ésta se caracteriza por su contingencia; sólo es cuestión de desarrollar con detenimiento los rasgos de nuestra experiencia para concluir que las esencias se nos dan sin garantías metafísicas y con una racionalidad nunca definitiva.

Dicha concepción, a su vez, se plasmará en fórmulas antitéticas, razón por la cual denominaremos a la noción de esencia que presenta la filosofía de la historia de Merleau-Ponty como una concepción estructuralista. La misma está surcada por una serie de oposiciones binarias: esencia y existencia, idea y realidad, sentido y sinsentido, necesidad y contingencia, razón y aventura; siendo la noción de ambigüedad la que articulará uno y otro lado de estos pares binarios, mitigando así la rigidez propia de ciertos planteos estructuralistas de los cuales Merleau-Ponty ha sabido tempranamente ponerse a resguardo.

Su estructuralismo, a su vez, no es únicamente deudor de las teorías lingüísticas y antropológicas en boga sino también del marxismo militante, en el cual volverá a encontrar muchas de las consignas de la fenomenología —como la de volver a las cosas mismas o ser una ciencia estricta—. Esto no debería sorprender si se considera que, para él, filosofía e historia son anverso y reverso de un mismo entramado existencial. Así, por ejemplo, señala —hablando de la militancia— que “en la acción se sueña con tocar las cosas mismas”³³ aunque, salvo en “instantes” excepcionales, “el contacto directo con las cosas mismas es un sueño”,³⁴ a no ser “para el verdugo que corta una cabeza, para el jefe que decide una guerra o una insurrección”.³⁵

¿Cómo se opera esta trasposición de la fenomenología en el marxismo? Podemos reconstruir un cuadro de desplazamientos articulados que harían inteligibles —más allá de la génesis concreta— el sentido profundo de este trasbasamiento que le “concede al marxismo el valor de una filosofía estricta, y lo distingue de toda especie de psicologismo y de historicismo”.³⁶

33 Merleau-Ponty, M. *Las aventuras de la dialéctica*. La Pléyade, Buenos Aires, 1974, p. 200.

34 *Ibid.*, p. 201.

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*, p. 65.

En primer término, es preciso reparar en que la inquietud —presente ya en las primeras obras de Merleau-Ponty— por superar toda forma de racionalismo recobrando la experiencia vivida, cuando es llevada al plano de la historia durante la Europa de posguerra, conduce naturalmente una valorización del marxismo como síntesis de pensamiento y acción en tanto perspectiva abierta en la historia efectiva.

En este marco, Merleau-Ponty sostiene que “la única manera de obtener lo que la filosofía quiere —una posesión completa del mundo— es juntándonos a la historia en lugar de contemplarla”,³⁷ o —citando a Marx— que “la única manera de realizar la filosofía es destruyéndola”³⁸ ya que una filosofía especulativa que busque “alcanzar una esencia eterna del hombre y del mundo, demuestra en el filósofo que está por debajo de las ideas, el rechazo existencial de trabajar en la transformación del mundo, la angustia frente a la verdadera humanidad que se hace a través del trabajo y de la praxis y que no puede definirse de una manera definitiva”.³⁹ Por eso, Merleau-Ponty sostiene que “el argumento más fuerte del marxismo contra la filosofía del sujeto es, pues, un argumento existencial”.⁴⁰ En breve, la filosofía existencial —que Merleau-Ponty había encontrado en la fenomenología—, la vuelve a encontrar en el marxismo.

También reencuentra en él la búsqueda de una racionalidad no reñida con la experiencia. En esta ocasión, ello tomará la forma de un delicado equilibrio entre contingencia y necesidad. Así, Merleau-Ponty esboza la noción de una “lógica de la historia” como síntesis de “dos ideas”: a) que los acontecimientos “tienen una significación humana, que bajo todos sus aspectos la historia es una y compone un solo drama”,⁴¹ y, b) “que las fases de este drama no se suceden sin un orden”,⁴² “que van hacia un final y una conclusión”.⁴³ En otras palabras, hay una contingencia de la historia⁴⁴ que “ofrece más enigmas que problemas”,⁴⁵ pero, por eso mismo, “los diversos órdenes de acontecimientos forman un solo texto inteligible”, más allá de que no estén “rigurosamente ligados”.⁴⁶

37 Merleau-Ponty, M. *Sentido y sinsentido*. Península, Barcelona, 1977, p. 129.

38 *Ibid.*

39 *Ibid.*

40 *Ibid.*, p. 129.

41 *Ibid.*, p. 140.

42 *Ibid.*

43 *Ibid.*

44 Merleau-Ponty, M. *Humanismo y terror: Leviatán*, Buenos Aires, 1986, p. 85.

45 *Ibid.*

46 Merleau-Ponty, M. *Sentido y sinsentido*. *Óp. cit.*, p. 167.

En efecto, la historia no carece de sentido, por más que el mismo no sea “un puro desarrollo de la idea” pues se “constituye en contacto con la contingencia, en el momento en que la iniciativa humana crea un sistema de vida al recoger los datos dispersos”.⁴⁷ Sin embargo, para ello, tenemos que habérnosla con la historia empírica, “con su espesor y sus azares, sin subordinarla a ninguna razón oculta”⁴⁸ porque en la realidad siempre hay “algo cambiante, rebabas y como un exceso de materia”.⁴⁹

Justamente, el marxismo es —para Merleau-Ponty— una perspectiva de este tipo, pues para él “nada es absolutamente contingente en la historia”,⁵⁰ “los hechos históricos no nacen de una suma de circunstancias extrañas las unas a las otras”⁵¹ sino que “forman un sistema inteligible y ofrecen un desarrollo racional”.⁵² Así, por ejemplo, Bujarin, Trotsky y Stalin, “como marxistas”, reconocen la contingencia de la historia aunque, también como marxistas, admiten que esa contingencia “tiene un sentido, que es posible comprenderla, [y] leer en ella un desarrollo racional”.⁵³ Es que la historia no está hecha “por ideas solas” sino por “el ir y venir confuso de la existencia”;⁵⁴ por eso, “el retorno de la humanidad al orden, la síntesis final, no son necesarios y dependen de un acto revolucionario cuya fatalidad no está garantizada (...) por ninguna estructura metafísica del mundo”.⁵⁵ En otras palabras, lo propio del marxismo es “admitir que existe a la vez una lógica de la historia y una contingencia de la historia, que nada es absolutamente fortuito, pero también que nada es absolutamente necesario —lo que expresamos diciendo que existen hechos dialécticos”.⁵⁶ Luego, la fenomenología existencial conduce a la dialéctica; lo cual —nuevamente— no es para sorprenderse, puesto que el camino inverso ya había sido recorrido por Merleau-Ponty al encontrar la dialéctica en la fenomenología existencial —o, lo que es aquí lo mismo, la fenomenología en Hegel—. Ahora, en su filosofía de la historia, Merleau-Ponty vuelve a encontrar en Husserl no sólo una “filosofía de las esencias” sino también una filosofía que parte de la “situación dialéctica”.

47 *Ibid.*, p. 103.

48 Merleau-Ponty, M. *Las aventuras de la dialéctica*. *Óp. cit.*, p. 21.

49 *Ibid.*

50 Merleau-Ponty, M. *Humanismo y terror*. *Óp. cit.*, p. 143.

51 *Ibid.*

52 *Ibid.*

53 *Ibid.*

54 Merleau-Ponty, M. *Sentido y sinsentido*. *Óp. cit.*, p. 174.

55 *Ibid.*, p. 186.

56 *Ibid.*, p. 166.

Preguntémosnos, entonces, qué sería la dialéctica para Husserl. Aunque la respuesta sorprenda, Merleau-Ponty señala que la “historia intencional” es en Husserl lo mismo “que otros llaman dialéctica”,⁵⁷ haciendo alusión a que “la esencia de ciertas nociones” sólo se puede alcanzar mediante una serie de pasos sucesivos y, por una sedimentación que sitúa el sentido en determinadas condiciones históricas y fácticas. En breve, la dialéctica será “un pensamiento de situación”.⁵⁸

En cuanto tal, “el marxismo sabe muy bien que toda situación es ambigua (...) puesto que la conciencia que se toma de la situación es también un factor de la situación”,⁵⁹ que en la historia “no existe una separación entre el observador y lo observado”⁶⁰ ni criterios objetivos. “Nada hay tan marxista como la mezcla del hecho y de la significación, excepto el hecho de que el marxismo no los mezcla en el equívoco sino en una génesis de la verdad”.⁶¹ “Lo *propio* del marxismo es invitarnos a hacer prevalecer, sin garantía metafísica, la lógica de la historia sobre su contingencia”.⁶²

Por lo dicho, el de Merleau-Ponty es un “marxismo sin ilusiones, completamente experimental”,⁶³ que sabe que “toda empresa histórica posee algo de aventura al no estar jamás garantizada por ninguna estructura absolutamente racional de las cosas; (...) que comprueba siempre una utilización de las casualidades, [y que] es necesario siempre moverse con astucia entre las cosas (y entre la gente) puesto que es necesario hacer surgir de ellos un orden que no venía dado con ellos”.⁶⁴ De allí que Merleau-Ponty diga del político en relación con la historia lo mismo que decía⁶⁵ del filósofo en relación con las cosas: que ella “sólo dice algo a quienes saben leerlo”, y que la concordancia se logra no por contemplación sino por creación. Así, la verdad en política no es más que el “arte de inventar lo que luego ha de aparecer como exigido por el tiempo”.⁶⁶ Aún cuando se hable de leyes

57 Merleau-Ponty, M. *La fenomenología y las ciencias del hombre*. *Óp. cit.*, p. 96.

58 *Ibid.*

59 *Ibid.*

60 *Ibid.*

61 Merleau-Ponty, M. *Las aventuras de la dialéctica*. *Óp. cit.*, p. 130.

62 Merleau-Ponty, M. *Sentido y sinsentido*. *Óp. cit.*, pp. 133-134.

63 *Ibid.* p. 192.

64 *Ibid.* p. 249.

65 Merleau-Ponty, M. *Lo visible y lo invisible*. Seix Barral, Barcelona, 1970, p. 303.

66 Merleau-Ponty, M. *Las aventuras de la dialéctica*. *Óp. cit.*, p. 35.

de la historia, ellas sólo se encuentran y se reintegran a la historia “después de los hechos”.⁶⁷ Es que “nada es definitivo en los hechos, y la historia espera justamente nuestra abstención o nuestra intervención para tomar forma”.⁶⁸

Su capacidad para percibir esto es lo que distingue a revolucionarios como Trotsky, quien “sabía bien que la historia no está hecha por anticipado, que depende de la voluntad y de la audacia de los hombres en ciertas ocasiones, que comporta un elemento de contingencia y de riesgo”.⁶⁹ También es lo que distingue a “liberales” como Weber. Lo cierto es que Merleau-Ponty insiste en que “somos actores en una historia abierta, [en que] nuestra praxis reserva la parte de lo que no es para ser conocido, sino para ser hecho”⁷⁰ y —lejos de un saber absoluto— no admite “más que conjeturas metódicas”.⁷¹ En este sentido, en lo que respecta a la historia, “no se trata de tener razón puesto que el presente y el porvenir no son objetos de ciencia, sino de hacer o de actuar”.⁷² “El porvenir no es sino probable, (...) se dibuja frente nuestro como el fin de la jornada comenzada, y este dibujo somos nosotros mismos. También las cosas sensibles no son más que probables (...), en su existencia y en su naturaleza (...). Ese probable es para nosotros la realidad; no es posible desvalorizarlo sino refiriéndose a una quimera de certidumbre apodíctica que no está basada sobre ninguna experiencia humana”.⁷³

Todo esto conduce a Merleau-Ponty a retrabajar la remanida expresión marxista diciendo que, aunque “los hombres hacen su historia”, “con frecuencia no saben la historia que hacen”.⁷⁴ Este desconocimiento no se asienta en ninguna falencia epistémica sino en el carácter mismo de aquello a conocer: “la acción política no es sólo un ejercicio de la inteligencia”⁷⁵ sino que “supone un contacto efectivo con la historia en trance de hacerse”.⁷⁶

67 Merleau-Ponty, M. *Sentido y sinsentido*. *Óp. cit.*, p. 189.

68 Merleau-Ponty, M. *Humanismo y terror*. *Óp. cit.*, p. 110.

69 *Ibid.*, p. 135.

70 *Ibid.*, p. 138.

71 *Ibid.*

72 *Ibid.*, p. 140.

73 *Ibid.*, p. 141.

74 Merleau-Ponty, M. *Signos*. *Óp. cit.*, p. 339.

75 Merleau-Ponty, M. *Sentido y sinsentido*. *Óp. cit.*, p. 268.

76 *Ibid.*

Lo dicho emparenta la política con el arte pues, en ambos, “el hombre puede superar su contingencia en aquello que crea”.⁷⁷ La idea o los hechos prosaicos no están más que para dar al creador la ocasión de buscar sus emblemas sensibles y trazar el monograma visible y sonoro de ellos”.⁷⁸ En otras palabras, si la historia no puede ser conocida es porque la praxis que la realiza existe “antes de ser conocida”.⁷⁹

Ello resitúa al marxismo: habiendo pretendido ser un socialismo científico, Merleau-Ponty lo destina —en cambio— a los territorios de la creación. Es que —“a menos que se haga de él otro dogmatismo”⁸⁰ — “el marxismo no dispone de una visión total de la historia universal, y toda su filosofía de la historia no es más que el desarrollo de las perspectivas parciales que adquiere sobre su pasado y sobre su presente un hombre situado en la historia”⁸¹ que no tiene la tarea de comprenderla sino de realizarla desde la historia misma, en la que es, a un tiempo, sujeto y objeto, agente de conocimiento y creador.⁸² Ciertamente, por más que la historia elimine lo irracional, “lo racional queda todavía por ser creado, por ser imaginado”,⁸³ ya que —al no estar la historia subordinada a “una esencia eterna de la sociedad”⁸⁴ — el porvenir no hay que conocerlo sino realizarlo.

Algo análogo vale para la filosofía. Ella también será creación, acción, y experiencia. Para esta “acción de la experiencia sobre la experiencia que constituye el contexto carnal de la esencia”,⁸⁵ y en el que juega un papel particular “la labor de la palabra”⁸⁶ —en la medida en que tome “en consideración al mundo operante, en acción, presente y coherente”⁸⁷ — la esencia no será “ningún escollo”, pues tendrá “su lugar en ella como esencia operante, en acción”.⁸⁸

Entramos, aquí, en el estrato más decididamente ontológico de la obra de Merleau-Ponty, donde sustentará una concepción sensible de la esencia,

77 *Ibid.*, pp. 84-85.

78 *Ibid.*, pp. 102-103.

79 Merleau-Ponty, M. *Las aventuras de la dialéctica*. *Óp. cit.*, p. 59.

80 *Ibid.*, p. 60.

81 Merleau-Ponty, M. *Sentido y sinsentido*. *Óp. cit.*, p. 268.

82 *Ibid.*, p. 62.

83 *Ibid.*, pp. 28-29.

84 *Ibid.*, p. 46.

85 Merleau-Ponty, M. *Lo visible y lo invisible*. *Óp. cit.*, p. 148-149.

86 *Ibid.*, p. 150.

87 *Ibid.*

88 *Ibid.*

entendiéndola como creación de nuestro poder de variación de la cosa exigida por las propiedades mismas del Ser. Es la rehabilitación ontológica de lo sensible lo que da marco a esta última filosofía de la esencia.

Que la esencia sea creada por nuestro poder de variación de la cosa significa que “no hay esencias por encima de nosotros”⁸⁹ sino “por debajo de nosotros”, como “nervadura común a lo significante y a lo significado, adherencia y reversibilidad de lo uno a lo otro, así como las cosas visibles son los pliegues de nuestra carne y nuestro cuerpo, que es, no obstante, una de las cosas visibles. De la misma manera que el mundo está detrás de mi cuerpo, la esencia operante está también detrás de la palabra operante, palabra que, más que poseer la significación, es poseída por ella, no habla de ella, sino que la habla o habla según ella y la deja hablar y hablarse en mí”.⁹⁰ “Del mismo modo que la nervadura sostiene la hoja por dentro, desde el fondo de su carne, las ideas son la textura de la experiencia, su estilo, mudo al principio, proferido después”.⁹¹

Desde este punto de vista, la esencia no es “más que un hilo de seda en el tejido de las palabras”:⁹² “la esencia viva y operante es siempre cierto punto de huida indicado por la disposición de las palabras, su ‘otra cara’, inaccesible, salvo para quien acepta vivir en principio y siempre en ellas”.⁹³ De este modo, vinculándola con la creación y la palabra, Merleau-Ponty entiende a la filosofía como poesía,⁹⁴ asignándole la tarea de “hacer salir a la misma experiencia de su obstinado silencio...”⁹⁵ En este sentido, “la situación del filósofo que habla” es “algo distinto de aquello de que habla”,⁹⁶ por eso, “lastra lo que dice con un contenido latente que no coincide con su contenido manifiesto, en tanto que implica una distancia entre las esencias fijadas por el filósofo y lo vivido a que se aplica, entre la operación de vivir el mundo y las entidades y negatividades con que lo expresa”.⁹⁷ En virtud de este “residuo”, el pensamiento “no puede jactarse de expresar todo lo vivido”

89 *Ibid.*

90 *Ibid.*, p. 150.

91 *Ibid.*, p. 151.

92 *Ibid.*, p. 150.

93 *Óp. cit.*, p. 151.

94 Merleau-Ponty, M. *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*. PUF, Paris, 1998, p. 81.

95 Merleau-Ponty, M. *Lo visible y lo invisible*. *Óp. cit.*, p. 68.

96 *Ibid.*, p. 114.

97 *Ibid.*

pues “se le escapa su peso y su espesor”. Entre él —en cuanto “fijación de esencias”— y la vida —en tanto “inherencia al mundo”— “aparece una distancia” que le impide al pensamiento adelantarse a la experiencia y “lo invita a indicar de más cerca una nueva descripción”.⁹⁸

Dicha descripción no podrá realizarse a la manera de “un retorno a lo inmediato, a la coincidencia, a la fusión efectiva con lo existente”.⁹⁹ Por el contrario, el descubrimiento de la esencia parte de la “primera expresión del ser que no es (...) ni esencia ni existencia”,¹⁰⁰ y “se suprime la oposición entre el hecho y la esencia que lo falsea todo”.¹⁰¹ Por eso, “no existe visión positiva” de la “esencialidad” de la esencia.¹⁰²

Además, la esencia y el hecho “no son dados en el mismo sentido, y ninguno lo es en el sentido de la coincidencia”.¹⁰³ De allí parte una crítica a la metafísica en tanto “coincidencia”, que pierde “ese espesor de carne que hay entre nosotros y el ‘núcleo duro’ del Ser”.¹⁰⁴ Por eso la filosofía “necesita empezar de nuevo, una vez más, rechazar los instrumentos que se han apropiado la reflexión y la intuición, instalarse en un lugar en que no se distinguen aún éstas, en experiencias que no hayan sido ‘trabajadas’ todavía, que nos ofrezcan, a un tiempo y [mezcladas...] existencia y esencia”.¹⁰⁵

Para ello, “no hay más que situarse dentro del ser del que se trata, en vez de mirarlo desde fuera o, *lo que equivale a lo mismo*, basta con introducirlo en la trama de nuestra vida y asistir por dentro a la dehiscencia, análoga a la de mi cuerpo, que lo abre a sí mismo y nos abre a él, y que, tratándose de la esencia, es la de la palabra y el pensamiento”.¹⁰⁶

En este sentido, “es esencial que el análisis reflexivo arranque de una situación de hecho”,¹⁰⁷ siendo toda búsqueda de condiciones de posibilidad “posterior por

98 *Ibid.*, pp. 114-115.

99 *Ibid.*, pp. 153-154.

100 *Ibid.*, p. 215.

101 *Ibid.*, p. 216.

102 *Ibid.*, p. 143.

103 *Ibid.*, p. 156.

104 *Ibid.*, p. 160.

105 *Ibid.*, p. 163.

106 *Ibid.*, p. 149; subrayado en el original.

107 *Ibid.*, p. 66.

principio a una experiencia actual”.¹⁰⁸ De allí que, “aun cuando luego se determine rigurosamente el “aquello sin lo cual” de dicha experiencia, nunca quedará limpio de la mancha original que representa el haber sido descubierto *post festum*, ni podrá ser nunca lo que positivamente funda tal experiencia. Por eso no deberá decirse que la precede (ni siquiera en sentido trascendental), sino que ha de poder acompañarla, o sea que traduce o expresa su carácter esencial, pero no indica una posibilidad previa de la que aquélla se desprendería”.¹⁰⁹ Por ello, “el ser de la esencia no es primero, no se apoya en sí mismo”,¹¹⁰ las esencias no le dan al Ser “su sentido primitivo”, no son “lo posible en sí” ni “todo lo posible”. Si ellas “tienen valor universal” es sólo porque “toda esencia posible se refiere a una única experiencia y a un mismo mundo”.¹¹¹ Así, “el poder ontológico último” pertenece a la experiencia, y la necesariedad de la esencia sólo tiene “fuerza y elocuencia porque todos mis pensamientos y los pensamientos de los demás están sacados del tejido de un solo Ser”.¹¹² “Las posibilidades de esencia pueden muy bien envolver y dominar los hechos, pero se derivan de otra posibilidad más fundamental: la que prepara mi experiencia”.¹¹³

La esencia, entonces, no se basta a sí misma ni es “un ser positivo” sino un “in-variante”; es decir: “aquello con cuyo cambio o ausencia se alteraría o destruiría la cosa”.¹¹⁴ Luego, su “solidez”, su “esencialidad”, se mide “por nuestro poder de variar la cosa”.¹¹⁵ Por eso, “una esencia pura, que no estuviese en absoluto contaminada ni mezclada con los hechos, sólo podría ser resultado de un intento de variación total”;¹¹⁶ pero, puesto que toda ideación “se efectúa dentro de un espacio de existencia”, “bajo la solidez de la esencia” encontramos siempre “el tejido de la experiencia”, “esa carne” merced a la cual es imposible “hacer de lo real una simple variante de lo posible”;¹¹⁷ por el contrario, es preciso considerar a los seres posibles como “variantes” del Ser actual.¹¹⁸

108 *Ibid.*

109 *Ibid.*, pp. 66-67.

110 *Ibid.*, pp. 139-140.

111 *Ibid.*, p. 140.

112 *Ibid.*, pp. 140-141.

113 *Ibid.*, p. 141.

114 *Ibid.*

115 *Ibid.*, pp. 141-142.

116 *Ibid.*, p. 142.

117 *Ibid.*

118 *Ibid.*

De todos modos, no se trata de oponerle a la esencia el hecho, como si “renunciando a la esencia intemporal y sin localización (...) se obtuviera una verdadera idea de la esencia”¹¹⁹ cual “segunda positividad”, más allá de los “hechos”. No es preciso “soñar” con “una variación de la cosa que eliminara de ella todo lo inauténtico y nos la mostrase enteramente desnuda, cuando siempre aparece vestida”,¹²⁰ ni con “una acción imposible de la experiencia sobre la experiencia que la despojara de su facticidad como de una impureza”.¹²¹ Antes bien, hay que reexaminar la oposición entre el hecho y la esencia a fin de acceder a ella no “más allá sino en el corazón mismo de esa imbricación de la experiencia en la experiencia”.¹²² Hecho y esencia no deben distinguirse, y esto “no porque, mezclados en nuestra experiencia, sean inasequibles en su pureza y subsistan como ideas-límite más allá de aquélla, sino porque, como el Ser ya no está ante mí, como me envuelve y, en cierto modo, me atraviesa, y como mi visión del Ser ya no se hace desde fuera, sino desde el centro del Ser, los presuntos hechos, los individuos espacio-temporales son acoplados automáticamente a los ejes, a las dimensiones y a la generalidad de mi cuerpo”.¹²³

“Una vez rechazada la distinción entre hecho y esencia”, nos hallamos en el “medio indeciso” de “nuestra vida, y de nuestra vida de conocimiento”.¹²⁴ Al respecto, y con un giro wittgensteiniano, Merleau-Ponty señala que nuestro conocimiento no se efectúa “a mitad de camino de hechos opacos y de ideas límpidas, sino en el punto donde se cruzan y superponen familias de hechos, inscribiendo en él su generalidad y parentesco, y agrupándose alrededor de las dimensiones y el ámbito de nuestra propia existencia. Este ámbito de la existencia y la esencia brutas no es misterioso: nunca salimos de él, ni tenemos otro”.¹²⁵

Así, la respuesta que reclama la filosofía no está ni en “las necesidades de esencia” ni en los hechos sino “más arriba que los “hechos” y más abajo que las “esencias” en el Ser salvaje donde estaban indivisos y donde siguen estándolo, por detrás o por debajo de las divisiones de nuestra cultura adquirida”.¹²⁶

119 *Ibid.*, p. 143.

120 *Ibid.*

121 *Ibid.*

122 *Ibid.*, pp. 143-144.

123 *Ibid.*, pp. 145-146.

124 *Ibid.*, p. 147.

125 *Ibid.*, p. 148.

126 *Ibid.*, p. 154.

Es tan erróneo decir “que la filosofía es investigación de esencias como decir que es fusión con las cosas”:¹²⁷ tanto da orientarse hacia esencias puras como “confundirse con las cosas existentes”; “esa distancia infinita y esa proximidad absoluta”¹²⁸ no son más que “dos positivismos”.¹²⁹

Preguntémonos, entonces, si es posible —como sostiene Merleau-Ponty— afirmar la irreductibilidad de lo histórico a lo eidético. Dicho de otro modo, ¿qué nos es dado en la historia efectiva que no pueda proporcionárnoslo la historia como posibilidad?

El mismo planteamiento de la cuestión conlleva un relativismo, que Merleau-Ponty asume —por ejemplo— en textos de coyuntura recogidos en *Signos*. Este relativismo está teñido de connotaciones políticas, las cuales pueden apreciarse en consideraciones referidas a Lukács que Merleau-Ponty hace públicas en los Reencuentros Internacionales de Génova de 1946. De él afirma que es capaz de arrojar una luz sobre el carácter del régimen soviético incomparable a la que puede emanar del hombre occidental puesto que ha vivido bajo el mismo. Lukács, además de ser un filósofo y un teórico marxista de primer nivel, es un hombre con experiencia política:¹³⁰ ha participado de la Comuna de Budapest¹³¹ y ha vivido en la URSS, la cual es —para él— una realidad y no una noción o un decir, como para los comunistas franceses. Por eso Merleau-Ponty encuentra en él un asentimiento real que solo se puede dar a las cosas vividas.¹³²

Ahora, no es esta una cuestión exclusivamente política sino, ante todo, ontológica: se trata de la excedencia de la experiencia respecto de la esencia. En este punto, Merleau-Ponty se ampara en “el simple hecho, observado tantas veces, de que la imaginación más verosímil, más conforme con el contexto de la experiencia no nos hace dar un solo paso hacia la ‘realidad’, sino que inmediatamente la cargamos en la cuenta de lo imaginario”.¹³³ Más aún, “nada nos garantiza que toda experiencia pueda expresarse mediante invariantes esenciales” pues hay ciertos seres que escapan “por principio a aquella fijación” y exigen “que se tenga en cuenta el hecho, la dimensión de lo fáctico”. En este sentido, no hay garantía de que “la reflexión

127 *Ibid.*, p. 159.

128 *Ibid.*, p. 160.

129 *Ibid.*

130 Merleau-Ponty, M. *Parcours. 1935-1961*. Verdier, Lagrasse, 1997, p. 88.

131 *Ibid.*, p. 93.

132 *Ibid.*, p. 94.

133 Merleau-Ponty, M. *Lo visible y lo invisible. Óp. cit.*, p. 60.

que pasa por las esencias pueda llevar a cabo su labor propedéutica”¹³⁴ pues “entre el pensamiento o fijación de esencias, que es distanciamiento, y la vida, que es inherencia al mundo o visión, aparece una distancia que impide que el pensamiento se adelante a la experiencia”.¹³⁵

En esta preeminencia de la experiencia vivida por sobre las representaciones conceptuales debe leerse la manera existencialista de entender la esencia, la cual, a su vez, abre camino a una politización de la filosofía. En este marco, Merleau-Ponty emprende la comprensión de la historia desde la política, atribuyéndole algunos de los rasgos que le asigna a la filosofía. Establece, así, un nexo de reversibilidad entre ambos dominios: “la historia es la filosofía realizada, [así] como la filosofía es la historia formalizada, reducida a sus articulaciones internas, a su estructura inteligible”.¹³⁶ Más aún, Merleau-Ponty plantea una “unidad de la historia y de la filosofía” según la cual todo problema es histórico, y toda historia es filosófica.¹³⁷

No obstante, ello distingue entre la historia filosófica y la historia óptica en el sentido de que ésta última es el suelo u horizonte de sentido y la dimensión de historia que tenemos detrás nuestro,¹³⁸ mientras que la primera —la historia del filósofo— es la dimensión en la que planteamos las cuestiones históricas particulares.¹³⁹ De este modo, la historia de la filosofía es historia interior, así como la filosofía es el reverso de la historia.¹⁴⁰

Ahora, puesto que Merleau-Ponty encuentra la fenomenología no sólo en Husserl y otros pensadores —como Hegel o Weber—¹⁴¹ sino también en determinados actores políticos, la unidad entre historia y filosofía está dada, antes que como esencia, como existencia. En este plano, le atribuye la construcción de esta unidad a la acción de una clase social. El proletariado, al ser “la mercancía que se percibe como mercancía”,¹⁴² “es ese sentido filosófico de la historia que creíamos aportado por el filósofo, pues (...) es ‘el autoconocimiento del objeto’”.¹⁴³

134 *Ibid.*, p. 68.

135 *Ibid.*, p. 115.

136 Merleau-Ponty, M. *Las aventuras de la dialéctica*. *Óp. cit.*, p. 39.

137 *Ibid.*, p. 40.

138 Merleau-Ponty, M. *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*. *Óp. cit.*, p. 75.

139 *Ibid.*, p. 76.

140 *Ibid.*, p. 77.

141 Merleau-Ponty, M. *Las aventuras de la dialéctica*. *Óp. cit.*, p. 30.

142 *Ibid.*, p. 53.

143 *Ibid.*, p. 54; subrayado en el original.

Sin embargo, así como pasará de la fenomenología a la post-fenomenología, Merleau-Ponty se orientará desde el marxismo hacia un post-marxismo que comparte con su contracara filosófica el hecho de que ambos son modos de creación, y si logran coincidir con el ser, es a través de este modo de existir. En este punto, entonces, filosofía y política convergen de la misma manera en que convergen esencia y existencia, saber y acción: si “el saber y la acción son dos polos de una existencia única”,¹⁴⁴ la relación que mantenemos con la historia no podrá ser solamente una “relación de entendimiento” puesto que “la historia es un objeto extraño: un objeto que somos nosotros mismos”.¹⁴⁵

Recapitulando, hemos visto a Merleau-Ponty, de diversas maneras, aproximarse a la relación entre esencia y existencia. Pero, ¿es acaso posible sostener, por ejemplo, que la esencia lleva la mancha de origen de la experiencia, que lo posible se funda en lo real, que el poder ontológico último pertenece a la experiencia, que las ideas son la textura de la experiencia, y que la esencia viva y operante sólo es accesible a quien vive en ella? ¿No estamos, acaso, ante nociones altamente metafóricas?

En efecto; por eso mismo la filosofía —la fijación de esencias, incluso— es creación, y —más aún— es creación verbal. Ahora, ¿qué derecho tenemos a la creación? Ninguno, pues si nosotros creamos, lo hacemos en un segundo orden: nuestra creación viene exigida por el Ser; es el Ser sensible el que arranca de nosotros la creación. De allí que Merleau-Ponty hable, por ejemplo, de una esencia operante —que opera, podríamos decir, en nosotros—.

Esta filosofía es, por ello, una rehabilitación de lo sensible: allí, por debajo de la idea y por sobre la experiencia, se constituye la esencia, a través de la palabra operante que le arranca al ser mudo una verdad proferida. Por eso el carácter metafórico que atribuimos a la filosofía de la esencia en Merleau-Ponty, pues no hay sentido literal que nos dé el Ser. De allí la no-coincidencia —con el Ser, con la historia, consigo mismo— de la que habla el último Merleau-Ponty; la ambigüedad, también, en que la palabra se esmera por hablar de lo inefable, por coincidir con aquello que es no-coincidencia, por distinguirse de un Ser de in-distinción.

144 *Ibid.*, p. 15.

145 *Ibid.*

Conclusiones

¿Qué hacer, entonces, con este legado? Tal vez lo más indicado sea volver a Husserl, ya que es él quien se encuentra, del principio al fin, tras la filosofía de las esencias en Merleau-Ponty, no como un apuntador que dicta un discurso ajeno sino como un interlocutor íntimo y permanente. Es en esta clave que quisiéramos volver a Husserl —no al de *Ideas*, sino al de aquella carta de la que partimos—. ¿Podría sustentarse en él esta filosofía que Merleau-Ponty ha visto allí?

Ateniéndonos a la letra de dicha carta, encontraremos importantes argumentos en favor de las tesis de Merleau-Ponty sobre la excedencia de la experiencia respecto de la esencia y de la insuficiencia de la variación imaginaria para la comprensión de lo real. La carta misma ya introduce esta cuestión, puesto que se trata de un intercambio existencial antes que conceptual. Encontramos allí a un Husserl humano, titubeante, redactando una carta por tercera vez y confesándolo,¹⁴⁶ manifestando su preocupación por “los seres humanos no como objetos naturales (...) sino como personas”.¹⁴⁷ Esto, que Husserl puntualiza respecto de los hombres “primitivos”, entra en sintonía con su propia vida, en un contexto en que “desgraciadamente” debe “escribir muchas cartas para ayudar en lo posible por medio de recomendaciones al exterior a los que se encuentran legalmente muy afectados por la nueva estructuración de la nación alemana”,¹⁴⁸ incluido su propio hijo. Vemos a un Husserl asombrado “frente a una sociedad viva” que “no es ‘representación del mundo’ sino mundo real”, y cuya “ahistoricidad” “impide que nos sumerjamos en el mar de las tradiciones culturales históricas”.¹⁴⁹ Vemos a un Husserl encarando “la problemática general de la historia”¹⁵⁰ como el “problema” —sí, el problema— de “la unidad de una vida nacional cerrada en sí misma”.¹⁵¹ Un Husserl enfrentándose al “irracionalismo”, intentando fundar un “superracionalismo” que supere “las deficiencias del viejo racionalismo” justificando “sus intenciones más profundas”.¹⁵² Más allá de lo dicho, del sentido expreso

146 Husserl, E. Carta a Lucien Lévy-Brühl. En: *Sociológica. Revista Argentina de Ciencias Sociales*, Buenos Aires, vol. 2/3, 1979, p. 26.

147 *Ibid.*, p. 27.

148 *Ibid.*, pp. 26-27.

149 *Ibid.*, p. 28.

150 *Ibid.*, p. 29.

151 *Ibid.*

152 *Ibid.*, p. 31.

de la carta, preguntémosnos cómo habrán sonado estas palabras en 1935: nación alemana, reestructuración, vida nacional, irracionalismo, debilidad, misticismo... ¿Qué horizonte incomprendido y tenebroso abrían estas palabras?

Bibliografía

1. HUSSERL, E. Carta a Lucien Lévy-Brühl. *Sociológica. Revista Argentina de Ciencias Sociales*, Buenos Aires, vol. 2/3, 1979, pp. 26-32.
2. MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenología de la percepción*. Planeta-De Agostini, Barcelona, 1985.
3. _____. *Humanismo y terror: Leviatán*, Buenos Aires, 1986.
4. _____. *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Nova, Buenos Aires, 1964.
5. _____. *Las aventuras de la dialéctica*. La Pléyade, Buenos Aires, 1974.
6. _____. *Lo visible y lo invisible*. Seix Barral, Barcelona, 1970.
7. _____. *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*. PUF, Paris, 1998.
8. _____. *Parcours. 1935-1961*. Verdier, Lagrasse, 1997.
9. _____. *Sentido y sinsentido*. Península, Barcelona, 1977.
10. _____. *Signos*. Seix Barral, Barcelona, 1964.

LA ÉTICA FENOMENOLÓGICA DE EDMUND HUSSERL COMO ÉTICA DE LA “RENOVACIÓN” Y ÉTICA PERSONAL *

PHENOMENOLOGICAL ETHICS OF EDMUND HUSSERL AS ETHICS OF
“RENOVATION” AND PERSONAL ETHICS

Por: **Julio César Vargas Bejarano**

Grupo de Investigación Praxis

Departamento de Filosofía

Universidad del Valle

Cali, Colombia

jucevargasb@yahoo.com

Fecha de recepción: 16 de junio de 2006

Fecha de aprobación: 28 de febrero de 2007

Para Ángela María Ramírez

Resumen: *La publicación relativamente reciente de los artículos de la revista japonesa Kaizo, titulados “Renovación del hombre y de la cultura” (1923-1924) y de las lecciones de ética impartidas por Husserl en los años de 1920 y 1924 permite acceder al nuevo rumbo que siguieron sus reflexiones éticas. Asimismo, estos textos permiten comprender la posición crítica de Husserl respecto de su primera versión de su ética, la cual se caracterizaba por ser una doctrina universal de los valores basada en una axiología formal. A partir de los años veinte Husserl presenta una concepción novedosa de su ética, cuya principal base es la resolución del sujeto radical y volitiva por una vida consagrada a la responsabilidad y al amor. Este trabajo presenta cómo fue posible dicho tránsito y los rasgos generales de esta versión de la ética que se puede denominar también “personalista”.*

Palabras clave: *Ética fenomenológica, voluntad, tendencia pulsional, valor, persona, renovación.*

Abstract: *The relatively recent publication of the press articles in the Japanese magazine Kaizo, entitled “Renovation of man and culture” (1923-1924) and the ethical classes given by Husserl in the years 1920 and 1924 enable us to approach to the new course that his ethical reflections took. Likewise, these texts allow us to understand the critical position of Husserl to his first version of his Ethics, which was characterized by being a universal doctrine of values based on a formal Axiology. Since the twenties Husserl presents a novel conception of his Ethics, and its main foundation is the resolution of the radical subject and volitive by means of a life devoted to responsibility and love. This work shows how such a change was possible and the general traits of this version of Ethics that can also be termed “personalistic”.*

Key words: *Phenomenological Ethics, will, pulsional tendency, valour, person, renovation.*

* Este artículo es producto de mi investigación sobre el problema del estatus de la voluntad en la fenomenología de E. Husserl patrocinada por la Universidad del Valle, línea de investigación sobre teoría de la acción (*agere*), Grupo de Investigación Praxis, clasificado por Colciencias en la categoría A.

Desde la década de los años noventa ha cambiado visiblemente la percepción que se tenía de la ética fenomenológica de Edmund Husserl. En efecto, tras la publicación de los artículos *Renovación*, presentados por el fundador de la fenomenología a la revista *Kaizo*¹ entre los años de 1923 y 1924, ha salido a la luz el nuevo enfoque fenomenológico sobre la valoración de las acciones humanas. A lo anterior habría que añadir la reciente publicación de las *Lecciones de ética* que Husserl sostuvo en los años 1920 y 1924² y en las cuales presentaba sus reflexiones a la luz del método fenomenológico genético. Por nuestra parte nos proponemos presentar los rasgos generales de esta nueva concepción de la ética centrándonos especialmente en los artículos *Renovación* y en algunos manuscritos de Husserl posteriores a 1920 y que tienen por tema la valoración de la acción humana.

Los artículos presentados a la revista japonesa *Kaizo* presentan el sentido y alcances de la “renovación” personal y de la cultura de Occidente, así como las exigencias que ella conlleva en el plano ético. En comparación con su primera versión de la ética —como teoría formal y universal de los valores—³ Husserl utiliza allí un nuevo lenguaje para abordar este tipo de problemas, lo cual se refleja en un nuevo modo de describir los actos de la conciencia y en particular una reformulación del concepto de acción. Asimismo, el concepto de persona juega un papel central en estos planteamientos a tal punto que esta fase también se le denomina como “ética personalista”.

Nuestras reflexiones están dirigidas en primer lugar a explicitar las posibilidades y alcances de la “renovación” personal y cultural. En segundo lugar, intentaremos establecer en qué sentido la “renovación” remite a una nueva concepción del concepto de persona que resulta decisivo para la manera como Husserl concibe el tema y función de la ética fenomenológica.

Si bien en el panorama temático de las *Investigaciones lógicas* la ética no estaba contemplada como un tema específico, allí se encuentran elementos determinantes para la manera como Husserl concibe esta disciplina en este primer período de la fenomenología. La ética es concebida en este contexto como “doctrina

1 Husserl, E. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Trad. de Agustín Serrano de Haro e introducción de Guillermo Hoyos. Anthropos, Madrid, 2002. La versión alemana apareció publicada en las obras completas de Husserl (*Husserliana*) vol. 27, en adelante citadas con la sigla *Hua* seguida del correspondiente volumen y número de página. Cuando disponga de la traducción española la citaré explícitamente.

2 Cf. *Hua* 38.

3 Como se sabe esta primera versión de la ética fue formulada por Husserl en sus lecciones de 1908, 1910 y 1914 que son recogidas en el volumen 28 de *Hua*.

formal de los valores”, cuyos rasgos generales presentaremos (1), para luego ocuparnos de los límites de la “axiología formal” y su aporte al programa general de esta primera versión de la ética (2). Esto con el fin de poder contrastar las dos versiones de la ética fenomenológica y de mostrar la necesidad de las nuevas reflexiones que Husserl realiza de la mano del método genético. Este nuevo enfoque de la ética es posible —a nuestro juicio— debido a que Husserl ha ampliado el marco de trabajo de la fenomenología, es decir, porque ha reelaborado el concepto de “intencionalidad”, de tal manera que en su nueva concepción tiene presente la manera como las pulsiones, las habitualidades, las convicciones, entre otras, inciden en las valoraciones y voliciones en general. En ese contexto la voluntad no debe confundirse con los actos volitivos en general, sino que es una tendencia pulsional que atraviesa toda la vida de la conciencia, no sólo en la esfera de la vida subjetiva, sino también en la intersubjetiva.

De este modo, habremos puesto las condiciones para introducir el tema central de los artículos de la revista *Kaizo*, a saber, la “renovación” como respuesta a una situación de crisis de la cultura o de los ideales y convicciones que han orientado una vida personal (3). Posteriormente, nos detendremos aún más en el sentido del concepto “renovación”, de tal manera que examinaremos el papel que juega en ella la voluntad libre, y cómo ella permite asumir una nueva actitud que marque el desarrollo de la vida personal (vocación). Esta consideración nos lleva a identificar el sentido ético de la “renovación” para la vida individual y de la comunidad, lo cual supone a su vez que está sostenida por una racionalidad, esto es, por la posibilidad que tienen los sujetos de juzgar sus acciones de acuerdo con los valores por ellos mismos elegidos. En este sentido, surgen algunas preguntas respecto del sentido del error y del mal y de cómo ellos se pueden incorporar en la racionalidad de la “renovación” y, en definitiva, de la teleología (4). En la última parte presentamos otros rasgos propios de la “ética personalista”, en especial su dimensión teleológica dirigida hacia el supremo valor del amor.

1. Bosquejo de la primera concepción de la ética en Husserl

Una introducción a la ética en perspectiva fenomenológica exige plantear la pregunta por su posibilidad. Por ello partimos del principio de que la ética es una disciplina filosófica que busca criterios objetivos para la valoración de la acción humana tales como el grado de bondad de la acción, o si se prefiere, su conveniencia según las normas morales. Si bien en el desarrollo del pensamiento de Husserl podemos identificar al menos tres fases de la ética, sin embargo, la fenomenología en sus orígenes no tiene la pretensión de desarrollar sistemáticamente esta disciplina,

sino que ella se ocupa especialmente del problema del aparecer de los objetos en general y del horizonte general que los condiciona: el mundo.⁴ Con Fink podemos sostener que el tema general de la fenomenología son las condiciones de la experiencia del mundo y las estructuras de la vida subjetiva que permiten su manifestación.⁵ El mundo se presenta en este contexto como el horizonte de los horizontes que funge como totalidad condicionante del aparecer de cada objeto y cuyo carácter es de tipo intersubjetivo.

Husserl se propone desde las *Investigaciones lógicas (1900/01)*, la obra con que irrumpe la fenomenología, encontrar una *mathesis universalis* o doctrina general de las ciencias, cuya tarea es identificar las estructuras a priori de la realidad, desde las cuales es posible clarificar el ser esencial de los conceptos básicos de cualquier conocimiento científico en general, por ejemplo, tiempo puro, espacio, materia etc. En este contexto el marco general de sus reflexiones éticas lo conforma su lucha contra el relativismo y el psicologismo. Teniendo presente el modelo de la lógica y de las ciencias formales Husserl se propone, en la primera fase de su pensamiento, desarrollar una ética, cuya base sea una doctrina general del valor. El acceso a los valores resulta posible gracias a la analogía con la intuición categorial, propuesta en la *Sexta investigación lógica*. Así como gracias a la intuición categorial podemos acceder a dimensiones no empíricas de la realidad, y que sin embargo tienen un estatuto propio de realidad, por ejemplo las formas del “todos”, “algunos”, “el ser”, etc., del mismo modo nos sería posible tener una percepción de los valores, y desde ellos regir nuestra acción.

Esta primera concepción de la ética de Husserl se formó gracias al influjo de la concepción racionalista de los actos psíquicos de Brentano. Si bien Husserl sostiene por más de un decenio el ideal de desarrollar la ética a partir del ideal de una “axiología formal” que dé cuenta de las leyes generales de la acción, sin embargo, en el transcurso de los años de 1917 a 1919 inicia un proceso de reelaboración de dicha posición. Este cambio de posición se puede ver especialmente a partir

-
- 4 Se pueden identificar tres fases de la ética fenomenológica en Husserl, la primera como doctrina general de los valores (concebida especialmente en los años de la preguerra), la segunda centrada en el concepto de persona y en el amor. A este período corresponden los artículos Renovación enviados a la revista *Kaizo*. En la tercera fase de su ética, desarrollada en la década de los treinta, Husserl plantea la tesis del *éthos*, de la comunidad de quienes comparten el ideal de la autonomía, la autocomprensión y la responsabilidad. Véase la presentación que hace Guillermo Hoyos en su introducción a la traducción de Agustín Serrano de Haro. (Cf. *Óp. cit.*, p. IX ss.).
- 5 Cf. Fink, E. ¿Qué se propone la fenomenología de Edmund Husserl? Trad. de Raúl Iturrino Montes. *Diálogos. Revista del Departamento de Filosofía, Universidad de Puerto Rico*, Río Piedras, vol. 25 (56), julio de 1990, pp. 173 ss., 178-180.

de sus lecciones sobre Fichte (particularmente en su obra: El discurso a la nación alemana), dirigida a los jóvenes soldados que habían combatido en el frente. El carácter básico de esta nueva posición reside en que la subjetividad debe estar referida absolutamente al valor supremo del amor.

Ahora bien, el influjo de Brentano sobre Husserl no se limita a la formulación general de su concepto de intencionalidad, pues él retoma también el programa general de su maestro de realizar una ética con base en la consolidación de una axiología formal o doctrina general de los valores. Los lineamientos generales de dicha doctrina los formuló Brentano en una conferencia titulada “Sobre el origen del conocimiento moral”.⁶ En esta obra Brentano presenta una clasificación de los actos de la vida psíquica. Para ello se vale de un esquema según el cual los actos básicos (como es el caso de las *representaciones*, las percepciones y los juicios) están a la base de otros actos psíquicos como las valoraciones y voliciones, de tal manera que los primeros son condición necesaria para la realización de los segundos.

Husserl retoma el sentido general de la propuesta de su maestro para el desarrollo de la ética y asume también el esquema de Brentano en el que plantea un primado de los actos básicos o fundantes (podríamos denominarlos también como teoréticos), sobre los actos fundados o prácticos, como sería el caso de las valoraciones, voliciones y acciones en general. Sin embargo, la apropiación que realiza Husserl de este esquema no es en absoluto acrítica, pues dedica la *Quinta investigación lógica* a una reformulación de esta clasificación. Husserl acepta la tesis de Brentano de que las representaciones están a la base de los actos psíquicos, sin embargo, no está de acuerdo con la manera como se interpretan allí las representaciones. Al respecto cabe recordar la tesis de Brentano de que todos los actos psíquicos, o bien son representaciones, o tienen una de ellas como base. Frente a esta tesis Husserl plantea el primado de los actos objetivantes, esto es, aquellos actos que permiten la posición (*Setzung*) del sentido de ser del objeto intencionado. Este último puede ser o bien entendido, es decir, pensado, o bien conocido gracias a su manifestación en la intuición. Los actos objetivantes tienen prioridad sobre los no-objetivantes, pues ellos son condición para la realización de los últimos. Entre los actos no-objetivantes podemos contar las valoraciones, voliciones y acciones en general. En términos generales estos actos cumplen una función importante para la comunicación de sentimientos de la esfera subjetiva.

El presupuesto de que los actos valorativos, volitivos y las acciones en general están determinados por la toma de posición dóxica sobre el ser de los objetos

6 Brentano, F. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Felix Meiner, Hamburg, 1969.

llevaría consigo las siguientes posibilidades: a) la formalización de su estructura lógica, de tal manera que resultaría posible b) acceder a las leyes generales de tipo ético que determinan la acción. En este contexto Husserl propone las bases para el desarrollo de una ética fundada tanto en una axiología, como en una práctica formal.

Husserl desarrolla una axiología formal, mediante la cual busca completar el programa de Brentano; este trabajo le permite identificar una especie de imperativo formal “categórico”, el cual dice: “Entre las opciones posibles, elige siempre la mejor”.⁷ Este imperativo debe completarse con la ley de la absorción, según la cual entre dos bienes, uno mayor y otro menor, la elección por el mejor incluye al bien menor. Otra versión de esta ley es la que dice que la elección del bien menor es siempre reprobable. Estas leyes tienen un carácter meramente formal y tienen por cometido determinar las valoraciones en general. Según Husserl la axiología formal debería completarse con una práctica formal, la cual aplicando los principios axiológicos, tiene como propósito determinar la acción, así por ejemplo en cada elección entre dos bienes debe optarse por el bien mayor.

Tanto la axiología como la práctica formal harían parte de la “antesala” de la filosofía, pues ella, por sí misma, es vacía, de manera que la ética tan sólo podría tener criterios para la valoración de la acción si ésta se rige efectivamente por la intuición del respectivo valor. Este procedimiento sería análogo al de las ciencias lógico-formales, pues así como no basta realizar una operación matemática sin entender con evidencia su necesidad lógica, así tampoco basta la realización de una acción si no se tiene presente el valor que la motiva. Los valores pertenecen a una esfera de la realidad, es decir, constituyen una región objetiva cuyos elementos constitutivos pueden ser aprehendidos de manera análoga a la percepción. De ahí que Husserl acuñe un concepto para dar cuenta de estos actos, a saber: *Wertnehmung*.⁸ Los valores son concebidos en este contexto como realidades objetivas de carácter universal que pueden aprehenderse con el correspondiente acto de conciencia.

2. Límites de la concepción de la ética basada en la doctrina universal de los valores y el tránsito hacia una nueva fase de la ética fenomenológica

La teoría universalista de los valores cuyos principios generales hemos presentado aquí, y cuyo propósito era proporcionar las bases para el desarrollo de

7 Husserl, E. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. Hua 28. Editado por Ulrich Melle. Dordrecht/Boston, Kluwer, 1988, p. 221 ss.

8 Concepto que tiene cierta analogía con el de percepción (*Wahrnehmung*), salvo que esta vez se trata de la aprehensión del valor (*Wert-nehmung*).

una ética objetiva, tropieza con problemas y límites infranqueables, algunos de los cuales indicaremos en este parágrafo. Acto seguido presentaremos las motivaciones y el marco general en el que realiza el tránsito hacia una ética fenomenológica de la “renovación”.

a. Los valores son concebidos según la tradición racionalista de la ética. Esto significa que los actos objetivantes (teóricos) tienen un primado sobre los actos no-objetivantes (valoraciones, voliciones y acciones en general). Esta tesis conduce a una aporía que Husserl no pasó desapercibida. De acuerdo con el esquema brentiano (asumido en términos generales por Husserl) los actos valorativos, volitivos y prácticos en general necesitan de los actos objetivantes que fungen al modo de fundamento o base, para poder referirse a sus respectivos objetos (valores y metas). Sin embargo, surge el problema de cómo estos actos fundados tienen la pretensión de constituir objetos pertenecientes a una esfera particular (por ejemplo de los valores) que se distingue claramente de los objetos físicos o de las representaciones, y sin embargo, no tienen posibilidad de dirigir por sí mismos el curso de la intencionalidad hacia su respectivo objeto, pues para ello necesitan de un acto dóxico u objetivante. Esta aporía no tiene solución si se mantiene la tesis de que la constitución objetiva es asunto exclusivo de los actos fundantes, es decir, si se sostiene que las pulsiones, los instintos y las quinesias no pueden participar en este proceso.

b. La consideración de este esquema revela una metáfora según la cual los actos se construyen unos sobre otros al modo de “capas tectónicas”. Sin embargo esta imagen es producto de una abstracción en la que los actos de la conciencia están compartimentados o estrictamente divididos. Aquí surge la pregunta de si realmente es posible trazar una frontera entre los distintos actos, por ejemplo entre la percepción y valoración de un objeto. Así, por ejemplo, la rosa y la rosa bella, no se ofrecen como dos objetos distintos a sus correspondientes actos perceptivos y valorativos.

c. El concepto de valor como una entidad objetiva, que pertenece a una región de la realidad, debe ser reexaminado. Frente a la tesis del estatuto óntico del valor surgen las siguientes preguntas: ¿poseen efectivamente los valores una realidad de carácter objetivo? ¿O son más bien idealizaciones circunscritas a contextos históricos, sociales y culturales?⁹

9 Cabe recordar que el concepto de “valor” tiene un origen en el contexto económico. El concepto de “valor” refiere en un primer término a las propiedades de un objeto que lo hacen más atractivo respecto de otros, ya sea por la posibilidad de satisfacer una necesidad (uso o consumo), ya sea

Husserl mismo acepta los límites de una ética fundada en una axiología y práctica formal, pues ella llevaría a una posición extrema en la que atender a una máxima formal en el caso de una decisión resultaría totalmente superfluo. Así por ejemplo cuando una madre ve a su hijo ante un peligro o necesidad apremiante, normalmente no se ve en la necesidad de deliberar en los términos que propone el imperativo formal, esto es, de optar por el bien mayor, pues para ella es un sobreentendido.

Con la introducción de la fenomenología genética¹⁰ y, especialmente, después de haber vivido las consecuencias de la primera guerra mundial, Husserl realiza el tránsito hacia una nueva concepción fenomenológica de la ética. Dicha reformulación se refleja especialmente en las lecciones de 1919-1920 tituladas *Introducción a la filosofía* (Hua XXXV) y a las lecciones *Introducción a la ética* de 1920 y 1924 (Hua XXXVII). De antemano cabe señalar que si bien Husserl desarrolla una nueva versión de la ética fenomenológica, aún en esta reelaboración se encuentran algunos elementos de la primera, esto es, de la “doctrina general de los valores”. Así por ejemplo Husserl vacila una y otra vez respecto del sentido del esquema de los actos intencionales, de manera que si bien en algunos textos argumenta a favor de su abolición, en otros da por sentada su validez. A nuestro juicio, este esquema no pierde vigencia si lo consideramos desde una perspectiva estática, en la cual tan sólo nos atenemos al examen de la estructura general de los actos, sin atender a su génesis o a la dimensión temporal en su constitución. Con todo, cabe señalar que es desde la perspectiva temporal donde se entiende el sentido de los actos volitivos, valorativos y de la acción humana en general.

La ética presentada en los artículos *Renovación* y desarrollada a partir de la década de los veinte es realizada con base en una nueva perspectiva, en la cual los ejes básicos de la ética formal y universal de los valores se transforman. En este contexto podemos afirmar que:

porque es susceptible de ser cambiado por otro objeto o por dinero. En este sentido Marx planteó la diferencia entre valor de cambio y de uso. La ética fenomenológica tendría como una de sus tareas centrales la distinción entre los conceptos de “valor”, “principio” y “virtud”.

- 10 Husserl desarrolla a partir de 1917 lo que se ha denominado el período genético de su fenomenología. La característica principal de esta fase de su pensamiento es que sus investigaciones no están centradas tanto en explicitar la estructura general de la correlación entre sujeto y objeto (tal y como sucede en la fenomenología estática), sino que están dirigidas a la pregunta sobre cómo es posible que el sujeto llegue a tener experiencia de un objeto y le otorgue un sentido determinado de ser a partir de un horizonte previo de sentido. El punto de partida de la génesis es la experiencia pasiva o previa a la predicación, con el fin de reconstruir la constitución del objeto en términos temporales. Cf. Husserl, E. *Experiencia y juicio*. Trad. de Jas Reuter. UNAM, México, 1980.

a. Algunos conceptos fundamentales son reelaborados y otros son introducidos; así por ejemplo el concepto de intencionalidad, entendido como referencia dóxica, en la que es puesto el sentido de ser de un objeto, adquiere a la luz del método genético una nueva dimensión basada en la fuerza volitiva o pulsional. Esta reinterpretación de los conceptos fundamentales de la fenomenología llevará a una transformación del sentido general de la misma que se refleja en el primado de la razón práctica sobre la razón teórica, esto es, de la voluntad sobre los actos teoréticos. Esta nueva apreciación de la intencionalidad no se deja representar bajo el esquema de “capas”, sino más bien de fuerzas que forman el entramado de la subjetividad. De este modo, la intencionalidad ya no se restringe a la constitución o donación de sentido objetivo mediante actos dóxicos, sino que en este proceso participan también pulsiones, instintos, tendencias volitivas, habitualidades, quinesias entre otros. Con lo anterior, Husserl amplía el marco general de su campo de análisis, el cual se extiende ahora a la experiencia pasiva, es decir, aquella instancia originaria de la experiencia, en la que el sujeto aún no ha realizado una toma de posición explícita sobre el ser del objeto que se está manifestando y sobre su experiencia de mundo en general. En este contexto, la descripción genética tiene por tema la reconstrucción del proceso de constitución, desde los niveles más elementales de la vida de la conciencia (citemos el caso de la experiencia de nuestro mundo entorno en el que no interviene directamente la atención del sujeto), pasando por la toma de posición sobre el ser objetivo, las valoraciones, los actos volitivos y las acciones, hasta llegar a las idealizaciones propias del lenguaje y de la ciencia en general.

b. A lo anterior se suma el hecho de que Husserl incorpora en sus reflexiones éticas, de un modo más decisivo, temas que ya había venido elaborando anteriormente como es el caso del concepto de persona y el problema de la intersubjetividad. Ello lo lleva a dar una nueva mirada fenomenológica al problema de la estructura y el sentido de la acción. Este tránsito lo realiza, además, inspirado en sus lecturas de Fichte, pero también bajo la influencia de Scheler, especialmente después de su lectura detallada de la obra: *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* de 1913/16.

3. Introducción general al sentido de la crisis y a la “renovación”

En este párrafo dirigimos la atención al primer artículo de la revista *Kaizo* cuyo título es: “Renovación. El problema y el método”. El tema de este primer

artículo¹¹ es la situación de crisis espiritual en la que se encuentra la cultura europea, la cual se vio expresada en la situación de guerra y de post-guerra. El texto plantea la urgencia de una renovación de los primeros ideales que posibilitaron el surgimiento y desarrollo de Europa, y con ello de Occidente. El método allí planteado como vía para la superación de la crisis es la identificación de los ideales universales que deben regir el despliegue de esta vida cultural.¹² El concepto “renovación” designa el retorno al “origen”, esto es, volver la mirada a los primeros ideales que inspiraron un proceso. En términos generales se puede afirmar que la “renovación” está motivada por la pérdida del sentido de las metas que sirvieron como punto de partida a un proceso, y si se quiere superar el período de malestar o de crisis resulta necesario realizar una reinterpretación de dichas metas o ideales.

3.1. La crisis en la cultura como pérdida del sentido originario

El punto de partida de Husserl es un diagnóstico de la situación de crisis de la cultura occidental. En lo referente a la pregunta por la vigencia de este diagnóstico en la situación actual podemos afirmar que en el contexto europeo y norteamericano reina hoy en día un ambiente general de bienestar; si bien aún subsisten en esos continentes grandes problemas de tipo político y económico sus problemas no nos harían pensar en una situación de crisis análoga a la vivida allí en la primera mitad del siglo XX. Sin embargo, en nuestro contexto cultural resulta plenamente justificada este tipo de reflexión, pues nuestro país se haya sumergido desde hace mucho tiempo en un período de crisis política y económica.

Husserl define el sentido de la crisis como el declive de la “fuerza impulsora de la cultura europea”.¹³ En este contexto se impone la pregunta: ¿en qué consiste esta fuerza impulsora? ¿Cuáles son su sentido y aspectos motivadores? El fundamento de esta fuerza o aspiración es, a juicio de Husserl, la fe en la razón. A continuación examinaremos el concepto de cultura que rige estas reflexiones y posteriormente indicaremos someramente qué significa el carácter racional de la acción, y el sentido de la “renovación”.

11 Husserl, E. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos. Óp. cit.*, pp. 1-12.

12 En este contexto cabría hacer una reflexión sobre nuestra posición respecto de la cultura de Occidente. Por una parte vemos que las culturas latinoamericanas pertenecen —en términos generales— a la tradición occidental, lo cual se evidencia en el lenguaje que hablamos y en que nuestras sociedades tienen como punto de referencia ideales occidentales tales como la democracia, la justicia, la autonomía, entre otros. Sin embargo, en el contexto de los diversos grupos culturales que alberga nuestra América tenemos ante nosotros la tarea de conquistar nuestra interpretación y apropiación de estos ideales.

13 *Ibid.*, p. 1.

En primer lugar la cultura está constituida por un grupo de personas congregadas en torno a la persecución de ciertos ideales. Esta búsqueda se caracteriza por estar vivificada mediante una “fuerza impulsora”, la cual consiste en una tendencia volitiva que tiene un sentido o una orientación determinada. La cultura posee una “vida propia”, de tal manera que cuando ella tiene una fe en sí misma le resulta posible promoverse en la búsqueda de ideales de vida más altos. Veamos cómo lo expresa Husserl: “Una nación, una colectividad humana vive y crea en la plenitud de su fuerza cuando la impulsa la fe en sí misma y en el buen sentido y la belleza de su vida cultural; o sea, cuando no se contenta con vivir sino que vive de cara a una grandeza que se vislumbra, y encuentra satisfacción en su éxito progresivo por traer a la realidad valores auténticos cada vez más altos”.¹⁴

Respecto de esta primera aproximación a la cultura llama la atención que Husserl extiende este concepto a un nivel tan amplio como el de la esfera de las naciones.¹⁵ El conglomerado de las naciones puede estar también vinculado por una unidad cultural: como sería el caso de Europa. Esta concepción general de la cultura refleja una posición eurocentrista, en la que se acentúa su unidad y universalidad, esto es, el estar destinada a ser punto (teleológico) de referencia para las demás tradiciones culturales. En efecto, en este nivel de las reflexiones de Husserl podemos identificar una aspiración a resaltar el papel de la cultura occidental que estaría llamada a englobar a todas las “subculturas” gracias a los valores supremos que la han regido desde su origen. Como podemos ver hoy unas décadas después, esta concepción de la cultura está inscrita en las categorías centrales de una única racionalidad acorde a los criterios de la ilustración y del idealismo alemán, esto es, una fe en la razón. Sin embargo, Husserl señala algunos de los rasgos esenciales de la cultura que no solo se pueden atribuir a la tradición europea,¹⁶ sino a cualquier comunidad histórica en general:

- a. En la cultura se objetivan los rendimientos de la vida social. Que la cultura sea una objetivación de los procesos de producción subjetiva e intersubjetiva significa que estos rendimientos adquieren independencia respecto de los sujetos y que por lo tanto pueden perdurar en el tiempo y adquirir cierta legalidad propia.
- b. La cultura designa la vida espiritual o conciencia de una comunidad, de tal manera que ella posee una unidad en el tiempo.

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*, p. 22 ss.

16 *Ibid.*

c. La cultura está conformada, además, por los rendimientos de las sucesivas generaciones, los cuales pueden trascender la época en la que fueron constituidos. Asimismo, ellos pueden fungir como factores motivadores de futuras generaciones o de otras culturas.

d. Existen diversos niveles de la cultura, desde la escala regional, pasando por la de las naciones particulares, hasta el conjunto de las naciones. En cada uno de ellos se pueden identificar diversos grados de unidad del comportamiento.

El énfasis de esta caracterización de los rasgos de la cultura está puesto en la capacidad que ellos tienen para objetivar sus rendimientos y en la autonomía. Del mismo modo, habría que tener presente que las culturas tienen también un ciclo vital, de tal manera que ellas no solo nacen sino que también pueden morir, como sucede por ejemplo en la aniquilación de una sociedad o comunidad cultural por otra invasora e imperialista. En definitiva, gracias a la existencia objetiva de las culturas sus rendimientos pueden permanecer en el tiempo y fructificar en otras generaciones y personas, tal y como sucede con los pensamientos de los individuos. La base de los análisis husserlianos sobre la cultura es la clásica analogía entre el sujeto y la sociedad. Las personas y sociedades pueden llegar a formar “personalidad[es] de orden superior”¹⁷ cuando ellas logran unirse en torno a una voluntad común y comportarse en consecuencia.

Las condiciones básicas para el despliegue de las posibilidades de una cultura, así como de una vida subjetiva, son descritas por Husserl a partir de “la fe en sí misma y en el buen sentido y en la belleza de su vida cultural”.¹⁸ El significado de esta “fe” radica en la “toma de conciencia” o en el “despertar” a la “vida de la conciencia”. Lo anterior se realiza como un proceso en el que tanto el sujeto como, a un nivel superior, las comunidades con su vida cultural propia ganan confianza en las propias fuerzas, y en los ideales que ellos mismos se proponen. Estos ideales están en concordancia con los más altos valores, como son la verdad, la belleza, la libertad, entre otros. La fe en sí mismo juega, entonces, un papel fundamental en el proceso de “despertar” a la vida de la conciencia. Quienes son sujetos de este proceso se hayan en un estado de “satisfacción” o “dicha”,¹⁹ pues sienten que ganan en crecimiento personal y que con su trabajo contribuyen al afianzamiento de la vida social y cultural. Sin embargo, este proceso puede decaer debido a la pérdida

17 *Ibid.*, p. 23.

18 *Ibid.*, p. 1.

19 *Ibid.*

de la confianza, al cansancio o simplemente a la pérdida del sentido de los valores o fines últimos. Husserl diagnostica la crisis como la pérdida de esta “fe”, que se refleja también en un sentimiento de malestar²⁰ y advierte que esta situación de crisis no debe pasar desapercibida, pues ella pone en peligro la condición que tienen los individuos de ser “sujetos de voluntad libre”.²¹ En este sentido, la libertad es el presupuesto básico que tiene Husserl en su concepción de la acción humana, pues ella permite a los sujetos asumir responsablemente su vida y resolverse a actuar para así transformar su mundo entorno.

La acción mediante la cual los sujetos transforman el mundo puede caracterizarse como “racional”. Respecto del concepto “razón” debemos tener presente que la fenomenología tiene una interpretación propia. La razón en perspectiva fenomenológica tiene como origen la experiencia vivida en el mundo y por ello no equivale plenamente a los criterios propuestos por la razón moderna, pues no está dirigida al “dominio” de la naturaleza mediante el cálculo y la objetivación. Se trata más bien de la capacidad para orientar la vida personal y social según fines o ideales tales como la responsabilidad,²² la autonomía y la autocomprensión.

20 Cabe señalar que el modelo presentado por Husserl en este texto para describir la crisis de la cultura es terapéutico, es decir, primero realiza un diagnóstico y con esta base sugiere una vía de solución. Con ello se anuncia el sentido de su propuesta para la restauración de la cultura, esto es, la pretensión de que ella *vuelva* a estar “sana”. En este sentido, Husserl advierte que esto tan solo se puede lograr cuando sus miembros asuman una posición de sujetos activos que no se detienen a contemplar cómo transcurre el proceso, es decir, cómo se impone el *fatum* o destino trágico, cuya raíz reside en la pasividad. Solo mediante la acción intersubjetiva resulta posible intervenir y no permanecer como espectadores pasivos que ven la disolución de su cultura mediante el azar. Así mismo, cabe anotar la alusión crítica que Husserl realiza a Spengler, quien presenta una posición pesimista respecto del futuro de la cultura en su famosa obra *La decadencia de Occidente* de 1918. En lo referente a un diagnóstico negativo de la cultura, Husserl no es el único que en la década de los años veinte tematiza la crisis; al respecto basta recordar las reflexiones de Freud, quien en 1930 escribió el Malestar en la cultura, así como las de Adorno, Horkheimer y Spengler, entre otros.

21 Husserl, E. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos. Óp. cit.*, p. 2. Además, cabe anotar que llama la atención el trasfondo “religioso” que identificamos en el tono de las expresiones de estos artículos. El estilo de Husserl en estos primeros párrafos recuerda la estructura del discurso de los profetas del Antiguo Testamento. Ellos afirmaban que la situación de malestar o de crisis de su pueblo se debía a la pérdida de la fe que recibieron de sus padres.

22 Por responsabilidad se entiende la disposición del sujeto para seguir la tendencia a la fundamentación, esto es, a tomar decisiones desde la evidencia que se da a partir de la presentación del respectivo objeto o del valor. Así entendida la responsabilidad se inscribe en la tradición del “conócete a ti mismo” socrático y en la concepción kantiana de libertad, entendida como autodeterminación. La expresión fenomenológica de la responsabilidad consiste en el intento riguroso de explicitar la propia perspectiva, esto es, de intentar entender lo visto y el modo de su aparecer, lo cual debe

La razón está determinada por la propia perspectiva desde la cual los sujetos viven en el mundo. Así, ella permite dar cuenta de la experiencia vivida desde categorías a priori que determinan el modo de manifestación de la realidad. En este sentido podemos recordar el ejemplo de Husserl de que en su contexto personal la verdad del mercader es legítima y no se deja reducir a la verdad del científico natural. Cada construcción teórica está sujeta a los correspondientes horizontes de experiencia, cuyo trasfondo general es el mundo de la vida.²³

3.2. Sentido general de la “renovación”

La palabra “renovación” proviene de un contexto cristiano y más concretamente paulino.²⁴ En la reinterpretación que Husserl hace de ella significa la disposición a someter y a transformar la vida bajo la dirección de una decisión voluntaria. La renovación consiste en un acto de resolución propio de la esfera volitiva, el cual se va gestando a partir de los niveles más originarios de la vida de la conciencia. En orden a describir las circunstancias en que debe desarrollarse dicho proceso podemos afirmar que el sujeto toma conciencia de la necesidad de una renovación personal en el contexto de una situación de dificultad o de crisis, esto es, cuando ve que ha perdido la motivación o las fuerzas que lo animaban a

realizarse con el máximo rigor posible. El sentido que Husserl le asigna a este término tiene en primer lugar un origen en la experiencia subjetiva. Ser responsable significa descubrir las metas hacia las cuales tienden los deseos más íntimos y el empeño por cumplirlos cabalmente. La responsabilidad no consiste en un proceso abstracto de proponerse planes de trabajo para mejorar en el futuro, sino en el esfuerzo de volver la mirada hacia sí mismo e intentar plantearse las preguntas que urgen, así como considerar distintas vías de solución especialmente a partir de la propia experiencia. Para una amplia presentación del concepto de “responsabilidad” cf. Hoyos, G. *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*. M. Nijhoff, Den Haag, 1976. Dicho sea de paso que Hoyos realizó allí una reflexión sobre los conceptos de teleología y de intencionalidad como responsabilidad, que aún hoy sigue siendo relevante en la investigación fenomenológica.

- 23 En este sentido leemos en una obra de Husserl de 1928: “El mercader tiene su verdad mercantil; ¿no es, en relación a su situación, una buena verdad, la mejor que pueda servirle? ¿Acaso no es una verdad aparente porque el científico, juzgando con otra relatividad distinta, con otros objetivos e ideas, busca otras verdades con las que podemos hacer muchas cosas, aunque no podamos hacer precisamente lo que se necesita en el mercado?”. Husserl, E. *Lógica formal y lógica trascendental*. Trad. de Luis Villoro. UNAM, México, 1962, pp. 287-288.
- 24 El tema de la renovación remite a Pablo de Tarso y a su planteamiento de una nueva vida en Cristo. Véase por ejemplo Col 3, 9-10: “Despojaos del hombre viejo con sus obras, y revestíos del hombre nuevo, que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su Creador (...)”.

seguir en pos de las metas que se ha propuesto. Así, la renovación se plantea como un intento de salida de la crisis. Ella no consistiría en un cambio abrupto o en una derogación de los ideales o valores que han regido la vida o un determinado proceso, sino precisamente en retomarlos y otorgarles un nuevo sentido para seguir nuevamente tras ellos. Prueba de que no se trata de un cambio total, es que ella no equivale a la revolución. A nivel subjetivo en el contexto de las tomas de posición éticas la “renovación” presupone la fe o creencia en los ideales hasta ahora seguidos. Por ello, debemos distinguir entre renovación y conversión. En este último caso se trataría de un cambio radical de creencias. Algo análogo sucedería a nivel social con la revolución. De todos modos, aún cuando hubiera una especie de “revolución” a nivel individual, ésta no podría ser tan radical que produjera un cambio total de la personalidad, pues un sujeto no puede llegar a cambiar de un modo radical que llegue a ser otra persona totalmente diferente.²⁵ Los ideales, entendidos como metas perseguidas, no consisten tan sólo en conceptos vacíos o proyectos que los sujetos colocan ante sí para lograrlos, sino que están dirigidos a metas aprehendidas como valores y con las cuales los sujetos se sienten a gusto. Esto significa que los ideales o metas se manifiestan como objetividades que están en correlación con los sentimientos, pulsiones y tendencias, entre otros.

La renovación es una tarea en primer lugar personal, pero también intersubjetiva, que tiene carácter racional, gracias al cual una comunidad de personas resuelve seguir ciertos ideales que la unifican y la cohesionan; tal es el caso de la autonomía, la responsabilidad, la democracia, entre otros. Al respecto es de resaltar que esta resolución sólo es posible cuando los sujetos deciden asumir una posición activa y comprometerse en la solución de la crisis, lo cual supone el esfuerzo voluntario por mantener una “exigencia ética absoluta”.²⁶ El significado de “absoluto” da cuenta de la radicalidad que exige este tipo de empresa y quiere decir la actitud que debe tener cada sujeto para comprometer el sentido general de todas sus acciones con esos propósitos personales y sociales, esto es, el logro de una vida personal auténtica, de una “humanidad mejor y (...) una cultura auténticamente humana”.²⁷

De acuerdo con Husserl la situación de crisis exige, entonces, una “renovación” que consiste en reasumir los ideales clásicos de la cultura occidental

25 La renovación tampoco consiste en una metamorfosis, pues ésta sucede en el contexto de una programación biológica, en el cual no hay una toma de decisión deliberada dirigida a metas específicas.

26 Husserl, E. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos. Óp. cit.*, p. 2.

27 *Ibid.*

y que tiene como consecuencia una “reforma (...) radical [de] toda una civilización como la europea”.²⁸ A primera vista este proyecto se presenta como ambicioso y utópico, pues este tipo de decisiones provienen generalmente de las clases dirigentes y/o de quienes ostentan tanto el poder político como el económico. Sin embargo, la vía que Husserl sugiere está dada más a largo plazo, pues ella debe empezar —por decirlo así— en la base social, es decir, se trata de un proyecto que debe iniciarse en individuos aislados que despiertan a la autoconciencia y que se va expandiendo paulatinamente hacia los grupos sociales. Si bien este trabajo es de generaciones, debe empezar en algún momento en sujetos que poseen una “fe”, esto es, que “no les es dado conformarse” y que sin embargo tienen “la fe de que la cultura puede y debe ser reformada por la *razón* del hombre y por la *voluntad* del hombre”.²⁹

En esta afirmación encontramos la tesis de que la reforma proviene tanto de la razón como de la voluntad. Llama la atención la distinción que aparece aquí entre fe, voluntad y razón. La fe designa la creencia de que mediante la voluntad y la razón podemos emprender y lograr la reforma. Es una fe, siguiendo nuevamente el talante religioso del discurso, que es capaz de “mover montañas”.³⁰ La fe designa una actitud de confianza que tiene una persona ante otra con quien ya ha establecido una relación y con cuya presencia y apoyo puede contar en el futuro. En este caso la cultura de occidente, y en particular los ideales que la hicieron posible, es el objeto de la fe. En este sentido afirma Husserl que la fe está dirigida a la propia cultura, al “buen sentido y la belleza de su vida”.³¹ Para la realización de esta fe sus miembros disponen tanto de la voluntad, como de la razón. En otros términos, esta fe puede ser eficaz tan sólo si ella se “transforma en pensamientos sobrios dotados de evidencia racional”,³² de tal manera que la voluntad se dirige a la meta que se propone.

Con base en las anteriores tesis resulta posible identificar el primado de una dimensión no racional como es la fe. Esta última tiene dos características básicas, en primera lugar se genera a partir del trato directo con alguien y, además, debe derivar hacia una “evidencia racional”. ¿En qué consiste esta “evidencia racional”? ¿Cómo se distingue ella de un simple saber vacío? Por nuestra parte sostenemos que la evidencia está referida en primer término a la conciencia de un valor que

28 *Ibid.*, p. 3.

29 *Ibid.*, cursivas de J. V.

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*, p. 1.

32 *Ibid.*, p. 3.

orienta la acción, pero también de una motivación y de un interés por el mismo. Esta situación se expresa cuando por ejemplo decimos que alguien “la tiene clara” o “sabe lo que quiere”. Este “saber lo que queremos” exige una toma de posición, una resolución respecto de lo querido. En este sentido, la fe que se traduce en “evidencia racional” es la expresión de la voluntad dirigida hacia los fines claros que ella se ha propuesto. La “fe” juega ahora un papel fundamental porque es ella la que se da a sí misma, en la nueva versión ética, el “fundamento de su propia justificación racional”.³³ Ella deviene a “claridad intelectual”³⁴ como producto del trabajo, esto es, de la resolución del sujeto para alcanzar lo que se propone. La fe debe concebirse estrechamente asociada a la voluntad, de tal manera que ella no es un acto del entendimiento, sino que está penetrada por tendencias y pulsiones. La fe en conjunción con la voluntad “convoca” a un “trabajo gozoso”³⁵ y permite el nexo de voluntades, de tal manera que deviene en un “sólido patrimonio común”.³⁶ Esta indicación es una vía para el desarrollo de la pregunta sobre cómo es posible la constitución de “personalidades de orden superior”, esto es, de personas congregadas en torno a ideales racionales.

El trabajo aquí exigido como condición para poder “ver” la crisis y el cambio de actitud necesario para la “renovación” es tarea de la reflexión filosófica. Ésta debe volver la mirada sobre el “horizonte de oscuridad”,³⁷ el cual está constituido por esa dimensión no consciente, de intereses, pulsiones, tendencias e instintos que determinan las tomas de posición teóricas, valorativas y volitivas. En este punto se impone la pregunta sobre el modo como esta dimensión no consciente determina negativamente aspectos de la vida personal y de la cultura. Husserl ofrece a este propósito una indicación: ellos determinan el surgimiento de “fines egoístas (...) totalmente pervertido[s]”.³⁸

A partir de las anteriores consideraciones surge la pregunta de si la renovación pertenece a un deber ser moral, esto es, a una norma que el sujeto está dispuesto a seguir de acuerdo con criterios socio-culturales, o si más bien se trata de una toma de posición que debe asumir cada sujeto (y por extensión las comunidades) si quiere(n) configurar en su vida una posición personal, una identidad. La renovación

33 *Ibid.*

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*

37 *Ibid.* p. 4.

38 *Ibid.*

—tal y como lo plantea Husserl— pertenece a la esencia de la vida humana; es un proceso que está asociado con la depuración de sí, esto es, el intento subjetivo de ganar claridad sobre sí mismo, respecto de lo que el sujeto se propone porque lo quiere realmente.

4. Renovación como problema ético

En este párrafo presentamos la manera como las tomas de decisión voluntarias se realizan en una existencia despreocupada por ponderar el valor de sus acciones, y en contraposición examinaremos cuál es el carácter propio de las acciones de quien se quiere comprometer con un estilo de vida ético. Con el fin de mantener nuestras reflexiones en un ámbito accesible nos limitamos a considerar la posibilidad y alcances de la “renovación” en el marco de la vida individual.

4.1. La voluntad libre y el “ver” como condición para la auto-determinación subjetiva

Como un nivel previo a la esfera ética Husserl describe tanto a nivel personal como comunitario las formas de organización de la vida y muestra cómo ellas se caracterizan por buscar sus respectivos intereses y alcanzar deliberadamente sus metas definidas voluntariamente. Con el fin de alcanzar tales metas o de ir en pos de ellas, tanto los individuos como las comunidades deben darse su propia norma. En este sentido la autonomía es condición necesaria para la “renovación”, ya sea personal, ya sea comunitaria, pues ella tan sólo es posible a partir de la resolución voluntaria de adoptar una nueva actitud. Ya que este cambio de actitud tiene implicaciones en el estilo de vida y en la manera como los sujetos interactúan entre sí, la renovación es tema de la reflexión ética. Así, Husserl define la ética como una disciplina científica o filosófica cuyo tema es la subjetividad que se autodetermina racionalmente. La diferencia con la moral reside en que ésta última es la disciplina que prescribe cómo deben entenderse el bien y el mal según las tradiciones propias de cada cultura.

Que la subjetividad logre autodeterminarse racionalmente significa a su vez que ella logra identificar un ideal de vida. Gracias a éste le resulta posible unificar y dar sentido a sus acciones y *aspirar o tender* a regir toda su existencia. Este ideal de racionalidad como dimensión ética comprende todas las esferas de la vida subjetiva, desde la teórica hasta la práctica.

Husserl parte en su tercer artículo para la revista *Kaizo* de un esbozo de los rasgos decisivos de la vida humana y en particular de las estructuras a priori que

determinan las tomas de posición volitiva que le permiten la autodeterminación del sujeto. La consideración de la voluntad libre, de sus tendencias pulsionales (*Streben*) y el modo como ellas están entramadas con las demás esferas de la vida de la conciencia (tal es el caso de los componentes teoréticos o dóxicos, las valoraciones, las quinesias e instintos, entre otros) servirán de base para dar cuenta de la génesis de las acciones y desde ellas entender cómo es posible una postura ética por parte del sujeto; asimismo la consideración general de las estructuras de la experiencia pasiva y de la génesis de los actos prácticos permiten una mayor comprensión de la *motivación*³⁹ de la renovación personal.

Sin embargo, la autodeterminación como una toma de posición volitiva no es producto de una posición voluntariosa o del azar, sino que supone una especie de “autoexamen personal”.⁴⁰ Este se realiza como un proceso reflexivo en el que el sujeto vuelve sobre sus actos y los pondera de acuerdo con su ideal de vida. Que Husserl utilice esta expresión (y con ella la “autovaloración”)⁴¹ puede dar lugar a malentendidos, pues podría interpretarse como un “examen religioso de conciencia” o una especie de “inventario” para evaluar la vida. A nuestro juicio, el “autoexamen” consiste en la constatación por parte del sujeto sobre el modo como está viviendo de cara a los ideales de vida que se ha propuesto, sin considerar cuantitativamente el grado de cercanía o lejanía al mismo. El autoexamen permite una mayor toma de conciencia de las propias posibilidades prácticas, esto es, mayor claridad respecto de los intereses, las capacidades físicas, las propiedades del carácter, etc. En otros términos, puede contribuir a la vida subjetiva de dos modos:

- a. El sujeto puede identificar su voluntad, esto es, las tendencias pulsionales (*Streben*) que atraviesan toda su vida, y ello con un mayor o menor grado de claridad.⁴² Estas tendencias están asociadas con grados de satisfacción,

39 Cabe recordar que Husserl realiza un primer análisis de la motivación especialmente en su obra *Ideas II*. La motivación consiste en términos fenomenológicos, en la causalidad típica de la vida espiritual. Ella tiene una doble dimensión, por una parte el polo objetivo nos motiva en cuanto aprehendemos en él un objeto valioso, que puede suscitar nuestro interés. De otra parte, las quinesias, las pulsiones y las afecciones sensibles fungen en la esfera subjetiva y determinan que el sujeto dirija la atención a un objeto, debido a que éste lo afecta tanto que le lleva a desplazar su atención hacia el mismo.

40 Husserl, E. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos. Óp. cit.*, p. 24.

41 *Ibid.*

42 En términos fenomenológicos la voluntad se desarrolla al modo de tendencias pulsionales que atraviesan toda la vida de la conciencia, de forma tal que impulsan los actos intencionales; por ello Husserl acuña la expresión de impulso tendencioso y voluntario (“Willens und Strebenzug”, cf. *Hua* 8, *Erste Philosophie* 2, p. 193). Que la voluntad como tendencia pulsional es decisiva

de plenificación o frustración; al mismo tiempo están dirigidas a valores. Una parte básica del autoexamen consiste en el reconocimiento de dichas tendencias y de sus metas, pues gracias a ellas el sujeto puede identificar sus situaciones actuales y sus posibilidades.

b. El sujeto tiene la posibilidad, tras identificar sus tendencias y acceder a nuevos valores, de fijarse metas para su vida y tomar una determinación total y radical que lo lleve a cambiar de actitud y dirigir sus acciones hacia dichos fines. Este proceso sería análogo a la determinación que sigue alguien cuando por ejemplo se convierte o asume una nueva religión.

La autodeterminación está, como ya lo anticipamos en nuestras anteriores reflexiones, posibilitada por la toma de posición volitiva de parte del sujeto, pues ella permite la puesta en marcha de una resolución para cambiar o mantener una actitud de vida. Con todo no es fácil decidirse por las metas y objetivos que aparecen como valiosos para la propia vida. Para ello es necesario haber realizado una experiencia fundamental que motive el cambio de actitud. Esto último tan sólo es posible mediante una *intuición* o la capacidad que tiene el sujeto de “verse” a sí mismo y con ello descubrir su papel central en la constitución de sentido de su propia experiencia. Lo que nosotros denominamos “ver”, y que es un modo de la intuición, es resultado de un proceso cuyo resultado final es una resignificación de la vida subjetiva en términos de la clarificación de los objetivos que ella quiere seguir. La resolución dirigida a cambiar una actitud no es producto del azar, ni es resultado de un voluntarismo sino que generalmente es producto de una experiencia decisiva como es el caso de la relación con un maestro, un amigo, el conocimiento y el trato de otra cultura o vivir —dicho en términos de Jaspers— una *experiencia límite*, por ejemplo la cercanía de la muerte. A nuestro juicio este “ver” sirve como base a las decisiones radicales que orientan y transforman la vida.⁴³ Nos “vemos” a nosotros

para entender los procesos constitutivos de la conciencia lo atestigua la siguiente afirmación de Husserl: “a la esencia de la vida humana pertenece [...], que ella se realiza constantemente bajo la forma del tender (*Streben*)” (*Renovación... óp. cit.*, p. 26). Esta frase la traduzco directamente de la versión alemana, pues en ella está el concepto de *Streben* que Serrano de Haro traduce como “empeño”. El verbo nominalizado *Streben* designa el tender, apetecer o empeñarse hacia una meta u objeto representado. Estas tendencias o apetitos tienen su origen a partir de las pulsiones, y continúan su desarrollo en la actividad superior de la conciencia; si bien la voluntad participa en la esfera teórica o dóxica, las pulsiones y tendencias no pertenecen primordialmente a esta última esfera, sino más bien a la anímica (*Gemüt*).

43 El “ver”, que está asociado a la intuición, podríamos ilustrarlo con la metáfora del “despertar”, lo cual puede ser tema de otra investigación. Aquí surgen las siguientes preguntas: ¿en qué medida el “ver” permite ganar un mayor principio de realidad? ¿Qué relación existe entre este “acto” y la reflexión filosófica, mejor dicho, con la *epoché*?

mismos con los ojos del espíritu y comprendemos en primer lugar aquello que queremos, de tal manera que espontáneamente se manifiestan el deseo y la voluntad de alcanzarlo, de ponernos en pos de ello. La claridad de la aprehensión del valor, de lo visto, resulta tan decisiva que no necesitamos hacer uso de técnicas o de estrategias, por ejemplo una disciplina de trabajo en la que se cuantifique el tiempo, pues cuando el individuo sabe lo que quiere, lo hace sin mediación alguna y desborda las exigencias de la norma externa.

En nuestras reflexiones previas afirmábamos que la toma de decisión voluntaria está animada por nuestras pulsiones y tendencias. La decisión voluntaria se transforma en una resolución que debe mantener la voluntad en el transcurso de la acción. La resolución⁴⁴ conlleva necesariamente un sentimiento, de alegría o de sufrimiento, pues con cada acto voluntario se abren horizontes y se renuncia a otras posibilidades. En este sentido una decisión puede causarnos por ejemplo dolor y puede llevar consigo una especie de sacrificio, pues ya que estamos tras un valor que nosotros consideramos más alto, somos capaces de renunciar a otro. En lo que respecta a la resolución podemos afirmar que los primeros pasos en la misma, en el proceso de liberación o búsqueda de la propia identidad, pueden poner en evidencia la debilidad del sujeto. A este propósito puede ser ilustrativo el dolor que sufren los prisioneros en el mito platónico de la caverna cuando dan sus primeros pasos. Podríamos proponer a propósito de los sentimientos la siguiente analogía: así como la fuerza del amor se muestra en el dolor o desgarramiento cuando hay una separación, del mismo modo la voluntad se muestra en el empeño que tenemos para hacer lo que deseamos y alcanzar lo que nos proponemos. Por ello querer exige la fuerza y el vigor propio de una voluntad corajuda capaz de ser fiel a su propósito, de no desistir ante los sucesivos obstáculos que surgen en el camino, hasta que como dice Salinas: “el querer siente, asombrado, que ganó lo que quería (...) a fuerza de estar queriendo”⁴⁵.

4.2. Decisiones voluntarias de carácter pre-ético y ético

4.2.1. El seguimiento de la vocación como resultado de una resolución volitiva

De acuerdo con las consideraciones de Husserl resulta posible diferenciar dos tipos de decisión radical respecto de la vida personal, el primero de carácter pre-ético y el segundo ético. En el primer caso, la persona resuelve consagrar su vida

44 La resolución de los actos voluntarios, el *fiat*, no es sino el primer paso de un proceso que debe mantener la voluntad, esto es, nuestro empeño y tendencia hacia aquello que queremos.

45 Salinas, P. *Razón de amor*. Cátedra, Madrid, 1996, p. 276.

a valores determinados, lo cual le exige orientar sus acciones hacia dichos fines. Así, por ejemplo, cuando alguien dedica sus esfuerzos al logro de la fama, al poder económico y político o al servicio social etc.⁴⁶ Esta búsqueda coincide con lo que se ha denominado vocación (*vocare; Berufung*) personal, en ella el sujeto se siente a gusto tan sólo en la realización de determinadas actividades, pero si fuera el caso podría sacrificar un tiempo de su trabajo para dedicarse a otros asuntos que para él pueden revestir mayor importancia. La vocación personal se puede combinar por ejemplo con la realización de otro trabajo que si bien proporciona menor interés y satisfacción que la actividad a la que el sujeto quiere consagrar su vida profesional, sin embargo puede brindarle otras ventajas, tal es el caso de una remuneración económica adicional. En lo referente a la “vocación” podemos tener presente que el sujeto percibe unos valores como propios y tiene la confianza de que si opta por ellos libremente puede ganar en crecimiento personal, esto es, siente gozo y satisfacción en su realización. Cuando el sujeto ejerce su trabajo como una “vocación” no se siente dividido, pues sus anhelos o su “voluntad” no están puestos en otra parte, de tal manera que no busca por ejemplo “desocuparse” de sus labores, para dirigirse luego a aquello que le parece más divertido y que distrae su atención. Cuando esto sucede, el individuo siente que sus rendimientos no sólo constituyen una obra externa, sino que él también crece y a la vez se fortalece su espíritu.

Así mismo, cabe añadir que la toma de posición valorativa sobre la acción personal debe tener presente al *campo de acción subjetivo*, al “yo puedo”.⁴⁷ Este último está determinado por las quinestusias o conciencia de los movimientos corporales, las convicciones, los hábitos personales, entre otros, los cuales determinan las tomas de decisión voluntaria o resoluciones. Cuando una persona ha estado en pos de un ideal, logra en el transcurso de este proceso conquistas personales, las cuales se constituyen en su haber cultural, en la riqueza de su personalidad. En este sentido Husserl habla del “reino de la (auténtica) cultura del individuo”.⁴⁸ Ésta tan sólo es posible mediante un esfuerzo personal, es decir, cada sujeto debe por sí mismo centrarse y afianzarse, pues si bien se puede nutrir de la

46 Husserl, E. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos. Óp. cit.*, p. 28 ss.

47 Cabe recordar que Husserl definió a la voluntad como el “yo puedo” (*Ich kann*), el cual está referido a las posibilidades prácticas del sujeto que determinan sus deseos y por ende sus tomas de posición volitivas (cf. *Hua* 4, 258 ss., 261 ss.). Respecto a las relaciones entre la voluntad como posibilidad práctica y una fenomenología del “yo puedo” no podemos extendernos en este trabajo. Para ello véase Aguirre, A. *Zum Verhältnis von modaler und praktischer Möglichkeit. Phänomenologische Forschungen*, Freiburg/München, vols. 24-25, 1991, pp. 150-182. Cf. Husserl, E. *Ideas 2. Óp. cit.*, pp. 305 ss.

48 Husserl, E. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos. Óp. cit.*, p. 44.

tradición o del legado de los demás y de sus ideales, aquello que se propone no lo puede hacer sino él mismo. Por ello afirmamos que uno de los signos de la mayoría de edad consiste en que la persona gana la convicción de que nadie puede hacer lo que él está llamado a hacer. En este sentido leemos en uno de los artículos aquí analizados: “una cultura auténtica sólo es posible por medio del cultivo auténtico de uno mismo (...)”.⁴⁹ La cultura individual designa entonces la formación personal mediante la cual los sujetos conquistan un modo determinado de posicionarse ante su vida y su correspondiente mundo de la experiencia.

4.2.2. El carácter absoluto de la resolución ética

Husserl plantea que existe un nivel aún más radical: la decisión ética. La primera diferencia de ésta con respecto a la anterior es que la decisión por los valores o metas libremente elegidos no son relativos. El sujeto ético no está dispuesto a sacrificarlos por otros menos válidos, sino que quiere ofrendar absolutamente su vida a aquello que busca, a los valores que ha visto para sí como incondicionales. En este sentido Husserl anuncia en el título del literal A de la segunda parte que a la “renovación” tan sólo llegamos mediante esta absoluta entrega al ideal de vida. La renovación consiste en una determinación voluntaria para regir la vida de un modo absoluto según el ideal que el sujeto se ha trazado. Como hemos visto, este ideal de vida no consiste en meras abstracciones o propósitos vacíos, sino que ellos se manifiestan con base en las tendencias o impulsos que mueven la existencia. La “renovación” surge —tal y como nos lo presentaron nuestras anteriores reflexiones— en el contexto de una crisis, ello supone, además, la manifestación (en la evidencia y en los sentimientos correlativos) de los valores o metas a las que el individuo quiere apostar la totalidad de su existencia.

La diferencia fundamental entre la actitud del hombre consagrado a su vocación y este nivel de conciencia ético reside en el carácter absoluto de la entrega al ideal. Husserl plantea que tan sólo por esta vía el individuo puede llegar a desarrollar lo más auténtico de su ser humano, esto es, desplegar todo su potencial disponible e insospechado. En este sentido sostiene que por ejemplo un artista o un científico auténtico pueden no haber alcanzado este nivel de humanidad. La entrega absoluta supone una vigilancia crítica respecto de la meta, pues puede suceder que el sujeto esté ilusionado.⁵⁰ Esto puede significar que él o los sujetos siguen ciega

49 *Ibid.*

50 *Ibid.*, p. 30.

e ingenuamente ideales programados por otros y diseñados para que los miembros de una colectividad los sigan sin estar suficientemente enterados de los dividendos que le dan a sus dirigentes. En este sentido son decisivos los análisis de la Escuela de Frankfurt y del psicoanálisis freudiano.

Para dar cuenta del sentido general de una decisión ética, analicemos en primer término aún más de cerca el significado de esta dimensión de lo “absoluto”; para ello nos ocupamos de las siguientes preguntas: a) ¿cómo llega el individuo a tomar una decisión radical? b) ¿qué significa el carácter absoluto de esta decisión y qué valor adquieren otros intereses vitales en relación a ella? y c) ¿por qué se trata de una decisión ética?

Respecto de la primera pregunta, resulta claro que este tipo de decisión, de “renovación”, no se puede realizar cotidianamente, sino muy pocas veces en la vida, esto es, en situaciones determinadas como por ejemplo, en el contexto de una situación de crisis en la que las antiguas convicciones y valores son puestos en entredicho. La resolución puede exigir una toma de posición crítica frente a las convicciones previas, cuyo resultado sea su confirmación o por el contrario su derogación. En cualquier caso, sea en la “renovación” o en la “conversión” la resolución exige una entrega radical al proyecto, una especie de lanzarse para intentar alcanzar la otra orilla del abismo. Y para seguir con la metáfora, si el individuo elige absolutamente, debe intentar “saltar”, esto es, lanzarse a una entrega absoluta al proyecto. Buena parte del problema reside en que el sujeto puede descubrir que estaba ilusionado, es decir, sentirse desengañado, pues los ideales que entrevió se tornaron falsos. Ante ello, cabría responder que tan sólo mediante esta apuesta resulta posible llegar a saber si el proyecto de vida valía la pena o no. Y en cualquier caso el desengaño conlleva siempre una ganancia en términos de principio de realidad.

Respecto de la pregunta por el carácter absoluto de la decisión podemos añadir lo siguiente: la consagración absoluta a la meta supone tener claro los intereses personales, y cómo entorno a éstos se unifican otros intereses vitales. En todo caso, de acuerdo con la exigencia que hace Husserl respecto de la absolutez de la entrega a la decisión ética, no queda claro en qué medida el individuo debería renunciar a otros aspectos que forman parte de la vida y que sin embargo no constituyen el tema de la “vocación” o de la elección, como por ejemplo las labores necesarias para la reproducción de la vida, tales como el cocinar y los deberes familiares (la labor, en términos de Arendt). Si bien es cierto que todos estos aspectos pueden alimentar la reflexión filosófica o de la elección, no resulta posible en todo momento estar en una actitud por ejemplo científica o artística. Esta consideración nos hace pensar

que en último término la elección ética no se restringe a la vocación personal, al ejercicio de cierta profesión —así sea filosófica— sino que se trata más bien de una opción por el cuidado de la vida (de la propia persona y de la comunidad a la que pertenece el individuo, y por extensión —como dice Husserl— de la humanidad). De todos modos, la totalidad de la vida objeto de la elección ética está integrada en la entrega a los valores supremos como son la verdad, el bien, la responsabilidad, la belleza entre otros, los cuales funcionarían como principios orientadores de la vida.

Una interpretación posible respecto del significado del sentido “absoluto” de la decisión ética es que en ella el individuo no sólo debe estar consagrado a la tarea elegida, sino que también debe realizar cabalmente otros deberes que no estén en contraposición con su interés vital, sino que al contrario lo alimenten. En todo caso, el individuo debe estar en capacidad de justificar —y ahí estaría la dimensión ética— cada acción a la luz de esa decisión radical. Con todo, la decisión radical ética no necesariamente debe ser por un interés de tipo teórico, sino que consiste en la posibilidad de justificar o dar razón a sí mismo de lo vivido: una vida examinada, al mejor estilo socrático.

En el numeral B, cuyo título es “La forma de vida de (la) auténtica humanidad”,⁵¹ Husserl reconoce que someter toda la vida a un proyecto es un ideal, y que la transformación absoluta es un *telos* que funge al modo de una idea regulativa.⁵² Para ponerse en pos de este ideal Husserl propone una suerte de “imperativo ético” que consiste en actuar siempre en términos de la “mejor ciencia y conciencia”, esto es, optar siempre por lo que consideramos lo más verdadero, razonable y justo. Si bien esta tesis da luces sobre la acción, sin embargo sigue anclada en un nivel formal, a tal punto que no permite comprender el ser esencial de estos valores; además resulta problemático acudir a un imperativo formal pues no permite comprender por qué en algunas ocasiones el individuo debe hacer lo que no quiere, porque aspira a realizar un valor más alto, o debe actuar de otro modo aun sabiendo lo que quiere (al decir de Pablo de Tarso, hago el mal sabiendo que quiero el bien). Nos encontramos aquí con el problema del mal, que Husserl no tocó a fondo, sino que lo incorporó a un sistema de la razón, a una teleología optimista.

Husserl plantea que el actuar ético se compagina con la razón, esto es, permite el logro de una “conciencia de la responsabilidad de la razón o conciencia

51 *Ibid.*, p. 34.

52 Como idea reguladora de nuestras acciones tendríamos la de un ser totalmente perfecto que coincide en último término con Dios, pero que en un nivel finito y asequible equivale al hombre perfecto que queremos llegar a ser, o al que por lo menos tendemos.

moral”.⁵³ La dimensión ética consistiría en la capacidad que tiene el sujeto de fundamentar cada una de sus acciones con base en su ideal absoluto; dicho ideal debe estar basado en la conciencia del valor que lo sostiene, por ejemplo el bien, la verdad, la belleza, entre otros. Sin embargo, cabría formular la siguiente objeción respecto de la aprehensión del valor: ¿cómo garantizar que perseguir un valor o una meta justifica cada acción particular? ¿Cómo asegurar que el bien perseguido tiene a su vez consecuencias favorables para los otros y no está en favor de intereses particulares? Estas preguntas abren el horizonte de un nuevo problema, a saber, el del error o el mal. La razón debe, no sólo tener presente la posibilidad de la evidencia, sino también dar cabida al error y, por tanto, a la corrección del mismo. De todos modos, haría falta una reflexión mayor en torno al problema del mal y/o del error y cómo éste se deja o no integrar en la perspectiva racional o teleológica, lo cual sería tema de una nueva investigación.

Por último cabe señalar que la renovación consiste en la continua exigencia y lucha contra las tendencias que llevan al sujeto hacia la “servidumbre moral”,⁵⁴ esto es, a seguir ideales de vida que no son fijados por él mismo. Esta “servidumbre” también se expresa en lo que Husserl llama la “caída” o “el pecado”⁵⁵ contra sí mismo, o contra los ideales de vida que ya habían sido vistos con toda evidencia. La “renovación” tan solo se logra mediante la revivificación de las fuerzas menguadas y originarias que hicieron posible la vida ética, la fundación originaria. Con base en las anteriores reflexiones quedan abierta las siguientes preguntas: ¿es posible cambiar la totalidad de la vida mediante una resolución voluntaria? En otros términos, ¿cómo opera la voluntad débil y de qué manera el sujeto puede permanecer fiel a lo que realmente quiere? ¿Qué sucede cuando una persona ve con claridad que el camino que había seguido antes no era el suyo, si bien estaba convencida de ello? ¿Cómo explicar la decisión deliberada por el mal? ¿Cómo interpretar el conflicto de intereses ante dos interpretaciones distintas respecto de lo que es lo absolutamente bueno y que sin embargo conlleva una lucha de intereses?

5. Decisión volitiva y ética personalista

Husserl presentó en su fenomenología tardía los rasgos básicos de una ética personalista (influida por las tesis de Scheler, Pfänder y Fichte) sin llegar a desarrollarla completamente. En el centro de esta ética encontramos lo que U.

53 *Ibid.*, p. 34.

54 *Ibid.*, p. 45.

55 *Ibid.*, p. 40 ss.

Melle denomina como “ontología del sujeto ético”.⁵⁶ Algunos de los rasgos fundamentales de esta concepción de la ética ya los hemos anticipado en los párrafos anteriores. En estas consideraciones finales esbozaremos sus principios básicos y resaltaremos el rol general que juega la voluntad en lo referente a la decisión por una forma de vida ética.

En los párrafos anteriores mostramos que el sujeto toma una decisión ética cuando es capaz de determinar su vida de acuerdo con su “deber ser absoluto”.⁵⁷ Esto significa que el individuo está dispuesto a regir sus acciones de acuerdo con los valores más altos; allí radica el sentido de la responsabilidad. Al respecto leemos en la obra “Crisis”:

La vida personal humana transcurre en niveles de autoinspección y autoresponsabilidad (...) hasta la toma de conciencia de la idea de autonomía, la idea de una determinación de la voluntad para formar la totalidad de su vida personal en la unidad sintética de una vida en autorresponsabilidad universal; (y) transformarse correlativamente a sí mismo en un yo verdadero, libre y autónomo, el cual busca realizar la razón con la que ha nacido; (el sujeto) aspira a ser fiel a sí mismo, como yo-razón (que busca) permanecer idéntico consigo mismo. Pero esto en una correlación inseparable entre los individuos y las comunidades.⁵⁸

La “transformación-de-sí” resulta tan decisiva que la vida humana se puede dividir en dos fases, antes y después de la decisión voluntaria y ética. Mediante esta decisión ética el sujeto puede forjar su “auténtica personalidad” como meta que rige sus acciones al modo de una idea regulativa y, además, develar la teleología oculta de su vida. Si bien es cierto que la totalidad de la vida no está a su disposición, el sujeto ha comprendido la necesidad de su proyecto, de manera que no puede hacer otra cosa que seguir la determinación descubierta y permanecer firme en su resolución. Esta decisión volitiva se le convierte en “una necesidad individual”,⁵⁹ que tiene a la vez un carácter ético en la medida en que en ella está igualmente contemplado el “deber ser absoluto”.

El ideal de vida elegido sirve como criterio para la valoración de las acciones propias. En cuanto el yo se rige por el ideal de vida que ha seleccionado logra preservar su autodeterminación. Junto con lo anterior hay que tener presente otro aspecto de la vida subjetiva: el yo se percibe a sí mismo como idéntico en el

56 Melle, U. *Husserls personalistische Ethik*. Conferencia en las Jornadas Husserl del Archivo Husserl de Colonia, realizadas el 26 de noviembre de 2003.

57 *Hua* 27, p. 33.

58 *Hua* 6, pp. 272-273.

59 *Hua* 14, p. 24.

transcurso del tiempo; para el sujeto es ahora claro que tanto su yo pasado como el presente se unifican para perseguir el mismo ideal de vida. Por esta vía forja el yo su identidad: “Así yo estoy como yo presente en comunidad volitiva con el pasado. (...) Ahí estoy también conmigo mismo en comunidad, en comportamiento volitivo yo-yoico; estoy en armonía conmigo mismo como yo práctico y en conflicto conmigo mismo”.⁶⁰ Con este acto fundacional asume el yo responsabilidad, y más aún, autoresponsabilidad, en la cual los otros están incluidos. En efecto, la identidad personal depende también de la intersubjetividad, pues el yo personal retoma sus tareas o su profesión de la tradición, esto es, de aquellas personas que ya en el pasado han construido una comunidad de voluntades. Asimismo, el yo personal tiene también la posibilidad de asociarse con aquellas personas que en su entorno práctico están activas y así se conforma una “personalidad de orden superior”,⁶¹ por ejemplo la familia, la comunidad, el estado etc. El yo se constituye por consiguiente en el marco de una comunidad efectiva, que surge —a su vez— en el seno de decisiones comunes. Esta relación volitiva común asume la forma de una mutua “compenetración de la voluntad”,⁶² según la cual cada sujeto es influido por los otros miembros de la comunidad de un modo positivo o negativo. Aquí habría que añadir que el influjo de los otros sobre el yo también sucede mediante relaciones de poder, de manera que él no siempre es favorecido, pues ellos lo pueden obligar a realizar lo que realmente no quiere. Esto sucede especialmente en la relación amo y esclavo, en la cual el último permanece en una relación de dependencia, de manera que su voluntad está obligada o sometida.⁶³

Para tomar una decisión ética al yo le basta solamente optar radicalmente por el “deber ser absoluto”.⁶⁴ Sin embargo él no puede tomar esta decisión ni fuera de la esfera de los valores, ni fuera de la comunidad de los sujetos, en la cual el *amor* es considerado como el bien mayor (*summum bonum*): “si vivo en esta orientación voluntaria,” así lo expresa Husserl, “entonces vivo para mí en la voluntad de mi vida auténtica y como miembro de la humanidad en la voluntad de una humanidad que deviene auténtica, de este modo la voluntad está motivada absolutamente”.⁶⁵

60 *Hua* 15, p. 455

61 *Hua* 14, p. 204; *Hua* 27, p. 22 ss.

62 Ms A V 22, 12b. Los manuscritos de Husserl fueron consultados en el Archivo Husserl de Colonia y son citados bajo la autorización del Prof. Dr. R. Bernet, director del Archivo de Lovaina, a quien agradezco su amabilidad.

63 *Hua* 15, 508 ss.; Ms. A V 20, 19 b ss.

64 Ms. A V 21, 90a.

65 Ms. E 3 4, 15b.

La idea de una “humanidad universal que deviene auténtica”⁶⁶ encarna la meta última del amor, el cual lleva al yo personal hacia la “vida auténtica”, hacia la autoresponsabilidad. Una descripción de Husserl del amor como tema de una vida ética resulta aquí esclarecedora:

La vida auténtica es por completo vida en el amor, lo cual significa plenamente lo mismo que vida en un deber ser absoluto; lo que yo quiero, lo designo también con las palabras “debo hacerlo”. Sigo una exigencia. Aquí sigo aquello que me requiere total y personalmente, y esto no es otra cosa que lo amo en el más profundo sentido, lo que quiero en el más profundo sentido propiamente. De mi parte y tan sólo de mi parte no quiero nada más que lo que yo amo total y personalmente; amor es el volcarse del yo hacia aquello que atrae a este yo de un modo totalmente individual y que cuando él lo hubiera alcanzado sería su plenitud. ¿Pero no puede ser un amor sin actos, si lo bello es para mí aquello hacia lo cual me ofrendo gozándolo y viviendo en el gozo de lo plenificado? ¿No es esto un caso especial del gozo, en el cual éste tiene un carácter del deber ser, como lo mismo plenificado?⁶⁷

Este ofrendarse al amor depende de la creencia en Dios. Según Husserl, Dios garantiza la felicidad de la vida subjetiva, aun cuando ella esté atravesada por el infortunio, el dolor, etc., esto es, por la irracionalidad. La creencia en Dios tiene para la existencia y el desarrollo del sujeto un gran significado, pues él sustenta cada acto de la vida, además en cuanto que fundamento permanente dirige la teleología que rige a la vida misma y al mundo. Al respecto Husserl afirma en un manuscrito redactado hacia los años de 1924-1927: “Para poder creer en mí y en mi yo verdadero y (su) desarrollo, debo creer en Dios, y en cuanto lo hago veo la conducción divina, el consejo divino, la advertencia divina en mi vida”.⁶⁸ En el mismo manuscrito Husserl describe la acción de Dios en el impulso del aspirar y de la voluntad del siguiente modo:

Él (Dios) es idea actuante como motivo absoluto de este aspirar ético y a la vez idea actuante del desarrollo que previamente (se realizó) ciegamente, o motivado por valores de un modo parcial. Dios no es más (un) Dios que actúa ciegamente, y donde Dios es siempre la meta consciente, que ha devenido evidente, es también él mismo revelación para un yo individual, la criatura de Dios es plenificada por el amor hacia lo absoluto, hacia Dios, y Dios está con él y en él en un contacto directo Yo-tu.⁶⁹

En sus reflexiones sobre la tarea y perspectivas de la ética fenomenológica Hoyos ha indicado que ella debe considerar especialmente los sentimientos morales,

66 *Ibid.*

67 Ms. A V 21, 90a.

68 Ms. A V 21, 24b-25a.

69 Ms. A V 21, 107b.

pues ellos sirven como condición previa para la formulación de los principios éticos.⁷⁰ Con todo, el gran aporte de la reflexión fenomenológica a la fundamentación ética es el principio de autorresponsabilidad, según el cual el yo aspira a una vida en la autonomía o en la apodicticidad; el sujeto es consciente de que debe seguir “el deber ser absoluto”, mediante lo cual realiza su propia vocación vital. Esto exige la constante auto observación (“*inspetio sui*”)⁷¹ de la propia vida, la cual puede efectuarse como una meditación del yo sobre sus actos cognoscitivos, valorativos, volitivos, etc. El sujeto aspira a la forma más alta de la vida personal, en cuanto se dirige no solo al “gozo”, sino también intenta alcanzar teleológicamente el ideal de una “vida en el espíritu y en la verdad”.⁷² De este modo al sujeto le es posible realizar una fundamentación racional de su vida. Se trata de un ideal, al cual sólo se aproxima y que nunca podrá alcanzar plenamente. Esto tan solo es posible mediante una epoché psicológica, pues el sujeto aparta su atención de las donaciones objetivas para dirigirla a su propia vida psíquica. Esta autodeterminación del yo hacia una vida que se rige según el “deber ser absoluto” la denomina Husserl también una “epoché ética universal”.⁷³ Lo que significa esta epoché puede ser aclarado con la ayuda de una expresión posterior de Husserl correspondiente al año de 1931, en la cual se pronuncia respecto de la ética; en ella habla explícitamente de una “epoché universal práctica”.⁷⁴ Ésta última designa la actitud del yo de atenerse al “deber ser absoluto”, de tal manera que se comporte en el futuro de este modo, y en consecuencia no debe tener nada de que arrepentirse. La epoché significa —en un sentido práctico, psicológico— el abstenerse a realizar lo que esté en contradicción con el “deber ser absoluto”. Esta epoché “ética o práctica” designa —a nuestro juicio— tan sólo la resolución voluntaria del sujeto para ofrendar su vida al “deber ser absoluto”. Ello exige sin embargo una actitud peculiar mediante la cual el sujeto permanezca fiel a sus metas, a su proyecto, en cuanto pone entre paréntesis la validez de otras metas posibles.⁷⁵

A nuestro parecer esta “epoché ética” coincide con la epoché del psicólogo, presentada en el artículo de la *Enciclopedia Británica*. En ella el sujeto aún no ha realizado una desconexión total del ser del mundo, esto es, tanto el sujeto psicológico

70 Hoyos, G. La ética fenomenológica como responsabilidad para la renovación cultural. Husserl, E. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos. Op. cit.*

71 *Hua* 27, 23.

72 Ms. A V 21, 14a.

73 *Hua* 8, 319, 155.

74 Ms. E III 9, 18.

75 *Hua* 8, 154-155.

como el ético parten del principio de que son seres existentes en el mundo natural, es decir, no ha retrocedido o *despertado* al ser propio de la subjetividad trascendental. En otros términos, no ha visto, ni tematizado su ser como subjetividad volitiva y a la vez racional. ¿Qué significa que la subjetividad trascendental es también volitiva? Esta pregunta es tema de otra investigación.

Bibliografía

Textos de Husserl tomados de las obras completas:

1. HUSSERL, E. *Husserliana [Hua]. Gesammelte Werke*. Martinus Nijhoff, Den Haag/Dordrecht, 1950, 38 Bänden.
2. _____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch [Hua 3]*. Neu hrsg. v. K. Schuhmann, 1976 [Ideen I].
3. _____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution [Hua 3]*. Hrsg. v. W. Biemel, 1976 [Ideen II].
4. _____. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie [Hua 6]*. Hrsg. v. W. Biemel, 1954.
5. _____. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion [Hua 8]*. Hrsg. v. R. Boehm, 1959.
6. _____. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925 [Hua 9]*. Hrsg. v. W. Biemel, 1962.
7. _____. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926 [Hua 11]*. Hrsg. v. M. Fleischer, 1966.
8. _____. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil, 1905-1920 [Hua 13]*. Hrsg. v. I. Kern, 1973.
9. _____. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil, 1921-1928 [Hua 14]*. Hrsg. v. I. Kern, 1973.
10. _____. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil, 1928-1935 [Hua 15]*. Hrsg. v. I. Kern, 1973.

11. _____. *Aufsätze und Vorträge (1911-1921) [Hua 25]*. Hrsg. v. Th. Nenon und H.R. Sepp, 1987.
12. _____. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937) [Hua 27]*. Hrsg. v. Th. Nenon und H.R. Sepp, 1989.
13. _____. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914 [Hua 28]*. Hrsg. v. U. Melle, 1988.
14. _____. *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung „transzendentalen Logik“ 1920/21 [Hua 31]*. Hrsg. v. Roland Breuer, 2000.
15. _____. *Zur Phänomenologische Reduktion. Texte aus dem Nachlaß (1926-35) [Hua 34]*. Hrsg. v. Sebastian Luft, 2002.
16. _____. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23 [Hua 35]*. Hrsg. v. B. Goossens, 2002.
17. _____. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/24 [Hua 37]*. Hrsg. v. Henning Peucker, 2004.

Textos de Husserl que aún no están editados en las obras completas:

18. Husserl, E. Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit <Februar 1923>. Hrsg. Ulrich Melle. *Husserl Studies*, Dordrecht, vol. 13 (3), 1997, pp. 201-235.

Bibliografía secundaria

19. AGUIRRE, A. *Zum Verhältnis von modaler und praktischer Möglichkeit. Phänomenologische Forschungen*, Freiburg/München, vols. 24-25, 1991, pp. 150-182.
20. BRENTANO, F. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Felix Meiner, Hamburg, 1969.
21. FINK, E. ¿Qué se propone la fenomenología de Edmund Husserl? Trad. de Raúl Iturrino Montes. *Diálogos*. Revista del Departamento de Filosofía, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, vol. 25 (56), julio de 1990.
22. HOYOS, G. *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*. M. Nijhoff, Den Haag, 1976.

23. _____. La ética fenomenológica como responsabilidad para la renovación cultural. En: Husserl, E. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Anthropos, Madrid, 2002.
24. MELLE, U. *Husserls personalistische Ethik*. Conferencia en las Jornadas Husserl del Archivo Husserl de Colonia, realizadas el 26 de octubre de 2003.
25. SALINAS, P. *Razón de amor*. Cátedra, Madrid, 1996.

MEDITACIONES SOBRE LO SUPERFLUO

El largo camino del cuadro a la pantalla televisiva*

MEDITATIONS ON THE SUPERFLUOUS
The Long Journey from the Painting to the TV Screen

Por: **Adolfo Chaparro Amaya**

Grupo de Investigación Estudios sobre Identidad
Escuela de Ciencias Humanas
Universidad del Rosario
Bogotá, Colombia
acha57@hotmail.com

Fecha de recepción: 15 de octubre de 2006

Fecha de aprobación: 28 de marzo de 2007

Resumen: *Este ensayo se plantea las relaciones entre dos regímenes de visibilidad: pintura y televisión, que parecen constitutivos de la tradición cultural en Occidente. El propósito es analizar esa relación siguiendo tres estrategias: la primera, traza la genealogía que va del cuadro como modo privilegiado de representación visual a la pantalla como medio privilegiado de simulación; la segunda, rastrea los diferendos y las hibridaciones entre arte y televisión, contrastando el “déficit de realidad” que caracteriza al arte en relación con el exceso de copias, reproducciones y simulaciones de “lo real” que caracteriza la televisión; por último, se sugieren formas de resistencia a las políticas de producción masiva de imágenes televisivas en el mundo actual.*

Palabras clave: *estética kantiana, objeto, mundo, lenguaje, imagen, estética, arte.*

Abstract: *This essay deals with the relations of two regimes of visibility: painting and TV, which seem to be constituent of the cultural tradition of the West. The purpose is to analyze this relationship, following three strategies: the first outlines the genealogy that goes from the painting as a privileged mode of visual representation to the screen as a privileged way to simulate; the second traces the differences and the hybridations between Art and TV, contrasting the “reality shortage” which characterizes Art in relation to the excess of copies, reproductions and simulations of “The Real” that is characteristic of TV, lastly, forms of resistance to the Politics of Massive Production of TV images in the actual world are offered.*

Key words: *Kantian Aesthetics, object, world, language, image, aesthetics, art.*

En un mirada estratégica, y atendiendo simplemente a la capacidad instalada y a la frecuencia de la recepción, es plausible afirmar que actualmente el modo de vida mediático se ha extendido en todo el planeta como una suerte de tercera naturaleza que ya no es orgánica ni industrial sino tecno-informática y televisiva.

* Una versión inicial de este texto fue leída en el encuentro organizado por el artista Jaime Iregui en el Planetario Distrital con el título de: *Procesos de mediatización en el arte*, en el año 1996, y es parte de la producción del grupo de investigación Estudios sobre identidad financiado por Colciencias.

La idea kantiana de las facultades del yo: desear, conocer, imaginar, aparece hoy proyectada en “el afuera” como mundo de los objetos, mundo lenguaje y mundo de la imagen. Cuando se califica el mundo de la imagen como algo superfluo, innecesario, se intenta establecer una censura religiosa —en países fundamentalistas— o una crítica radical —en países democráticos— a esa proliferación de simulacros. Sin embargo, sea cual sea nuestra posición frente a los fenómenos masivos de mediatización de la vida social, es necesario reconocer que esta nueva condición es inevitable en el futuro de los sistemas sociales.

Como dice Baudrillard, en su estilo fatalista e hiperbólico, el mal está en todas partes y hace parte de la propaganda del bien,¹ de la misma manera que las potencias de lo falso parecen trazar el laberinto de la búsqueda de verdad, igual que el placer resulta indisociable del deseo, o que la fuerza se presenta como el único recurso para lograr la justicia. En fin, vivimos en un mundo fundamentalmente ambiguo, conflictivo, donde ya la línea recta no es la más corta entre los puntos que marcan nuestro destino.

En esa misma lógica, el kitsch prolifera por todos los circuitos de la vida cotidiana como algo inherente a la democratización del gusto, de la misma manera que las discusiones estéticas sobre lo sublime circulan junto a toda clase de prácticas sociales relativas a la “estética corporal”, o que nos hemos resignado a hablar de la originalidad del arte a partir de las copias que tenemos a la mano, en el texto impreso, en el vídeo o en el computador.

Ese es el tipo de indecibles que surgen cuando se hace la pregunta por la relación entre dos regímenes de visibilidad: la pintura y la televisión, que parecen herederos de una misma tradición y que, sin embargo, no dejan de acercarse y separarse cada vez, sea para propiciar la absorción masiva de las imágenes artísticas en el plano virtual o para conjurar con la singularidad del arte el tedio y el terror que una forma única de cultura planetaria nos pueda provocar.

1 El Mal, dice Baudrillard, “como la parte maldita, se regenera por su propio gasto. Es algo económicamente inmoral, de la misma manera que puede ser metafísicamente inmoral la inseparabilidad del Bien y el Mal. Es una violencia inflingida a la razón, pero hay que reconocer la vitalidad de esta violencia, de esta inflación imprevisible que lleva las cosas más allá de su fines, en una hiperdependencia a otras condiciones finales, ¿cuáles? Cualquier liberación afecta tanto al Bien como al Mal. Libera las costumbres y los espíritus, pero libera también los crímenes y las catástrofes. La liberación del derecho y del placer libera ineluctablemente la del crimen [...]. Esta totalidad del Bien y del Mal nos supera, pero debemos aceptarla por completo. No existe ninguna comprensión de las cosas al margen de esta regla fundamental”. Baudrillard, J. *La transparencia del mal*. Anagrama, Barcelona, 1991, pp. 118-119.

El propósito de este ensayo es analizar esa relación, siguiendo tres estrategias: la primera traza la genealogía que va del cuadro como modo privilegiado de representación visual a la pantalla como medio privilegiado de simulación; la segunda rastrea los diferendos y las hibridaciones entre arte y televisión, contrastando el “déficit de realidad” que caracteriza al arte en relación con el exceso de copias, reproducciones y simulaciones de “lo real” que caracteriza la televisión; por último, se sugieren formas de resistencia a las políticas de producción masiva de imágenes televisivas en el mundo actual.

1. De la superficie pictórica a la pantalla televisiva

Para empezar, quisiera plantear los problemas que surgen al desplegar el plano de coincidencia que comparten el régimen clásico de representación pictórica y el régimen de simulación en el cual está inscrito el discurso televisivo.

Para ello, quizás resulte útil remover un paradigma filosófico arraigado en el sentido común, y que surge más o menos espontáneamente en los individuos como una forma básica de distinguir las creencias de las explicaciones. En efecto, el discurso filosófico asume que hay algo esencial que explica lo aparente, una ley profunda que no es siempre perceptible en la descripción de los fenómenos y que, en su abstracción formal, viene a constituir el nivel de lo trascendente al que algunos individuos logran acceder en su búsqueda de la verdad. Esta ascesis trascendental ha tenido varias versiones en la historia de la filosofía, pero su referente, hasta finales del siglo XIX, remitía a nuestra capacidad de representación adecuada de las causas y de los objetos.

Esa noción especular del mundo encontró en la pintura un soporte científico, dado por la observación minuciosa de las cosas y por la sistematización del espacio pictórico a partir de las leyes de la perspectiva. En una visión retrospectiva del descubrimiento de las leyes de composición por la pintura renacentista es evidente que el paradigma de la geometría euclidiana y la experiencia local de la mecánica newtoniana sustentan la noción de plano de gravedad, de peso, de profundidad de campo, es decir, organizan a priori el plano pictórico que aparece a posteriori, ante nosotros, resuelto sobre la superficie del cuadro.²

2 Para Panofsky, la perspectiva renacentista consigue “racionalizar totalmente en el plano matemático la imagen del espacio mediante una progresiva abstracción de su estructura psico-fisiológica y mediante la refutación de la autoridad de los antiguos. Conseguía así una construcción espacial unitaria y no contradictoria, de extensión infinita (en el ámbito de la dirección de la mirada) mediante la gradual elaboración de la verdadera perspectiva central con su espacio ilimitadamente extenso y organizado en tono a un punto de vista elegido a voluntad, el pensamiento abstracto

Todos los pintores, desde el gótico al romanticismo, comparten como un principio incuestionable del arte pictórico la resolución de la verdad tridimensional del mundo sobre la superficie bidimensional de la tela. A su vez, para el espectador, toda profundidad psicológica, toda atmósfera singular, todo elemento fantástico, será sólo el contrapunto de la cuadratura esencial del mundo plasmado por el pintor. En adelante, las leyes de la física y de la óptica van a servir de criterio para juzgar la obra, en relación con la capacidad de cada pintor para representar, con mayor o menor fidelidad, la superficie del mundo visible.³

En ese sentido podríamos afirmar que la historia de la pintura desde finales del siglo XVIII —pienso en Goya, en Turner, en el último Monet, en los fauvistas— ha sido un lento camino hacia la superficie del cuadro, y un abandono de la superficie del mundo entendido como proyección del espacio cúbico sobre la tela.⁴ Efectivamente, hay una arbitrariedad en el lenguaje pictórico moderno, que va de lo gestual y lo simbólico hasta lo puramente cromático o textural, que sólo gana autonomía al desprenderse de la mala conciencia que lo ataba a la noción de realidad como equivalente a la visión del cuadro en perspectiva.

El impresionismo, el postimpresionismo, el expresionismo abstracto, el minimalismo, al arte conceptual, hacen eco de ese impulso vanguardista que señaláramos en Goya y que se fue convirtiendo en una experimentación metódica de las artes plásticas a lo largo del siglo XX. Para salir del paradigma de la representación, la pintura entra en un largo período de deconstrucción durante el cual “no deja de mirarse, de morir en los trozos de este espejo roto, de manosear siempre los restos, los residuos, teniendo siempre como contrapartida la dependencia del objeto perdido, la dependencia de su propia muerte”.⁵

En compensación, el cuerpo, la materia, las ideas, han venido a ocupar ese espacio vacío, de modo que la virtualidad tridimensional de lo pictórico ha encontrado una posibilidad en las instalaciones y los *performances* contemporáneos,

llevaba a cabo de un modo abierto la ruptura, anteriormente velada, con la visión aristotélica del mundo. [...] Se había logrado la objetivación del subjetivismo”. Panofsky, E. *La perspectiva como forma simbólica*. Tusquets, Barcelona, pp. 47-48.

- 3 Entre la abundante bibliografía sobre la perspectiva como técnica y como estética, quisiera resaltar: Da Vinci, L. *Tratado de pintura*. Editora Nacional, Madrid, 1976; Panofsky, E. *La perspectiva como forma simbólica*. Tusquets, Barcelona, 1973; White, J. *Nacimiento y renacimiento del espacio pictórico*. Alianza, Madrid, 1994.
- 4 Para un análisis detallado de este tránsito, véase Francastel, P. *Destrucción de un espacio plástico*. En: *Pintura y sociedad*. Cátedra, Madrid, 1990, cap. 2.
- 5 Baudrillard, J. *La ilusión y la desilusión estéticas*. Monte Ávila, Caracas, 1997, p. 29.

sin que tengan que pasar por la mediación representativa del cuadro. Es cierto que el *Art land* y el *Body art* “recuperan la realidad” pero al precio de abandonar definitivamente el soporte bidimensional de la tela para convertirse en artes “presentativas”, en las que el acontecimiento directo del mundo o de la acción relevan la representación. Al reconocer que la pintura también, y esencialmente, es gesto, materia, color, impulso, forma, concepto, el sentido de las artes plásticas se ha desplazado del canon de lo bello y lo armónico, y se ha abierto en múltiples direcciones que desbordan la verosimilitud representativa, la interpretación iconológica y/o la valoración técnica del oficio.

Simultáneamente, y con ocasión del desplazamiento de la pintura por la fotografía en su función representativa, una tradición de progreso técnico y tecnológico —que preside lo que Virilio llama las máquinas de visión— ha encontrado una línea de continuidad que la vincula claramente con la pintura renacentista, en su vocación por reflejar lo más fielmente posible la superficie del mundo visible. En ese proceso, cuando el principio de perfectibilidad de la reproducción técnica se convierte en paradigma de la creación audiovisual,⁶ entonces, se impone la mala conciencia respecto de cualquier desviación en la representación de las figuras, del paisaje o del movimiento. Esa mala conciencia es el principio del que parten la mayoría de los realizadores de cine y televisión. Casi todos, incluso los que no hicieron el tránsito desde el teatro, parecen conservar ese respeto inamovible por el plano medio, frontal, propio de la representación pictórica clásica. De esa manera, convierten cada toma en una escena naturalista que impone una suerte de psicología perspectivista del mundo a priori, y termina por convertirse en un límite visual y cognitivo aparentemente obvio para el espectador.

Bajo este régimen en tránsito de la representación a la simulación, excepto algunos comics animados y video-clips, la mayoría de noticieros, dramatizados, musicales y programas de opinión que se emiten por televisión reproducen los

6 Aunque las posiciones de Benjamin sobre las relaciones entre arte e industria presentan posiciones distintas a lo largo de su obra, y no parece que la masificación de las imágenes se la plantee como un problema ético y ontológico, vale la pena citar un texto de 1931 en donde anuncia el tipo de retos que la técnica planteaba a los artistas de la época: “Es aquí donde entra, con toda su carga de estupidez, el concepto filisteo del arte, según el cual el más ínfimo desarrollo técnico le es absolutamente extraño, precisamente porque percibe que su propio fin está muy cerca debido al estimulante reto de la nueva tecnología. No obstante, fue cabalgando sobre ese concepto fetichista, totalmente antitecnológico del arte, que los teóricos de la fotografía buscaron luchar durante casi un siglo, sin conseguir resultado alguno. Porque ese criterio nada entendía fuera de acreditar al fotógrafo ante el riguroso tribunal que había destronado”. Benjamin, W. *Breve historia de la fotografía*. Eco, Bogotá, vol. 31 (188), junio de 1977, p. 149.

parámetros básicos del sentido común respecto de lo visible. En efecto, en la mayoría de los casos el cubo mágico que inventaron los pintores del quattrocento sigue intacto y se adecua perfectamente al diseño del monitor.

No podríamos decir lo mismo de la pintura ni de las artes plásticas en general. A pesar de la similitud entre el formato del cuadro y el de la pantalla, además de la capacidad del monitor para convertir cualquier obra en una superficie plana, el arte moderno y contemporáneo nos plantea un milagro distinto que no es el exceso de realidad propio de la televisión, sino justo lo contrario, una extinción repentina de realidad y el gozo y/o el vértigo y/o el terror de precipitarse en ella.⁷ En lugar de acompañar al lenguaje audiovisual a establecer esa continuidad entre la representación clásica y la simulación contemporánea de lo real, el arte “traiciona” la superficie de lo visible entendido como la verdadera percepción de la realidad y entra desde comienzo del siglo XX en un régimen de constante experimentación sobre el mundo y sobre la idea misma de lo que es una obra de arte.

2. Hibridaciones y diferendos

Cuando se comparan estos dos procesos resaltan, como dos polos contrapuestos, las innovaciones tecnológicas de reproducción que hacen cada vez más real lo real, refinando las prótesis macro y microperceptivas, y el efecto que tiene la experimentación de las vanguardias en la continua redefinición de la creación, y en la reinterpretación de la realidad como fenómeno estético. Sin embargo, al precisar los límites de la estética de la representación surge una curiosa coincidencia: tanto el uno como el otro escapan a la representación sea por la vía de la reproducción y la simulación como “dobles” de la realidad, o por la negación que las artes plásticas hacen de su capacidad ilusionista. En ese doble rechazo, lo que se ha puesto en cuestión es la confianza moderna en el valor de la interpretación como fin de la obra o de los medios. Frente a las imágenes que se nos imponen por su capacidad de “traer” lo más fielmente posible lo real hacia el espectador, o frente a las obras de arte contemporáneo surgidas de la compulsión vanguardista por olvidar su pasado representativo, ya no podemos confiar en el trabajo compartido de la interpretación como vínculo entre artista, obra y espectador. Simplemente nos quedamos con su equivalente comunicativo: emisor, contenido, receptor.

En ese sentido, ya no estamos en una situación típicamente moderna, pero tampoco terminamos de salir de la modernidad hacia un espacio totalmente a-representativo

⁷ Una aproximación postkantiana a este problema, se encuentra en: Lyotard, J.-F. *Lo inhumano*. Manantial, Buenos Aires, 1998, pp. 142 ss.

y a-significativo. De ahí la dificultad de hacer un corte neto entre modernidad y postmodernidad. Como sugiere Lyotard, no se trata de historizar la postmodernidad en términos epocales, sino de reconocer un tiempo puntual, reversible y paradójico, desde donde lo postmoderno suscita, cada vez, una nueva opción de modernidad.⁸

Ahora bien, de ese diferendo entre el devenir experimental de las artes plásticas y la vocación reproductiva de las formas de entretenimiento que propicia el desarrollo de las máquinas de visión, se deriva un segundo problema estético que planteado como pregunta podría formularse como sigue: ¿hasta qué punto la vieja dialéctica entre sujeto y objeto está presente en la creación artística? Una primera respuesta a esta pregunta está dada por la “autonomía” con que las máquinas de visión reproducen, con creciente fidelidad, las diferentes superficies del mundo.⁹ A medida que las máquinas se perfeccionan, el “ruido” hermenéutico que generaba la representación por cuenta del sujeto —emisor o receptor— va desapareciendo.

Por parte del arte, desde el comienzo de las vanguardias postimpresionistas, las salidas a la dialéctica sujeto/objeto son diversas, por el recurso que hacen a la singularidad radical que se exige el creador y que hace posible la experiencia más plena del espectador. Por tanto, la interpretación, como momento lógico de la apreciación de la obra de arte, es relegada por la experiencia sensorial, extática, reveladora, tanto del artista como del espectador. Es fácil mostrar que esa experiencia está igualmente presente en el arte anterior a la modernidad, pero no es fácil demostrar cómo se podría disociar radicalmente la experiencia estética del ejercicio hermenéutico.

En la perspectiva de Lyotard, la única manera de mostrar esa disociación es aceptar una suerte de pensamiento-cuerpo pre-judicativo donde acontece la sensación, el éxtasis, la revelación.¹⁰ Desde esa instancia, es más fácil enfocar el diferendo,

8 Seguramente es más fácil descubrir esta dinámica si enfocamos las sucesivas transformaciones que desata la vanguardia pictórica europea a partir de la segunda mitad del siglo XIX: “¿Contra qué espacio combate Cezánne? Contra el de los impresionistas. ¿Picasso y Braque? Con el de Cezánne. ¿Con qué presupuesto rompió Duchamp en 1912? Con el de que es necesario hacer cuadro, así se trate de uno cubista [...]. Una obra no puede llegar a ser moderna si no es antes postmoderna. El postmodernismo así entendido no es el modernismo tocando a su fin, sino en estado naciente, y este estado es recurrente”. Lyotard, J.-F. *¿Qué es lo postmoderno? Eco*, Bogotá, vol. 67 (269), 1984.

9 Para un desarrollo detallado de este proceso, véase González, S. *Prótesis video o la máquina de visión*. Paul Virilio. En: Chaparro, A. (ed.). *Los límites de la estética de la representación*. Bogotá, Universidad del Rosario, Colección de Ciencias Humanas, 2006, pp. 241-265.

10 Una de las más lúcidas revaloraciones de lo sublime en el acto creador se encuentra en: Lyotard, J.-F. *Ánima mínima*. En: *Moralidades postmodernas*. Tecnos, Madrid, 1996, cap. 15, pp. 161-170.

la zona de litigio donde aparecen los procesos de diferenciación que propicia la creación de obras, de vida o de pensamiento. El silencio, por ejemplo, se convierte para el discurso en un abismo que pone en suspenso el ejercicio mismo de la filosofía. Pasa igual con el gesto expresivo, en la medida en que abandona toda pretensión de verdad representativa. O con el inconsciente, en cuanto despliega una energía que se resiste a ser domesticada por el lenguaje. Silencio, expresión, deseo. Estos acontecimientos tienen un alto potencial de diferenciación y comportan espacios donde emerge una nueva subjetividad que se constituye antes de la interpretación y que la desborda cuando buscamos respuestas a la naturaleza del acto creativo y del acto de recepción.

Dado que el acontecimiento mismo de la creación se define como lo discontinuo respecto de la continuidad del mundo de la representación ya realizada, para evitar el hueco negro que supone concebir una hermesis sin interpretación como instancia última de aparición de la Obra, el secreto está en pasar continuamente de un espacio a otro, de la creación a lo creado, de la experiencia al juicio, del éxtasis al lenguaje, y al revés, retando al pensamiento a encontrar un discurso adecuado a ese pasaje, sin olvidar que lo importante es el hecho mismo de pasar. El punto, conceptual y metodológico, es reconocer cómo el paso de frontera, en sí mismo, constituye el objeto de una nueva estética del pensamiento. En el caso de Lyotard, muchos de estos pasajes se han convertido en libros. El recorrido de *Discurso, figura*, por ejemplo, se traza partiendo de una lectura maquínica y pulsional de los pasajes Signo/Figura, Vista/Visión, Constitución de Objeto/Consumación de deseo, Mundo/Fantasma; igual sucede a nivel lógico, político y lingüístico, con los pasajes Razón/Sinrazón, Homogeneidad/Heterogeneidad, Universalidad/Géneros discursivos en *La diferencia*.

Lyotard explora a fondo el disenso según el cual, si bien hoy la mayoría de las descripciones del mundo son tangibles, verificables, operativas, por su parte, cierta filosofía y cierto arte se construyen a la sombra de lo inmaterial, lo imperceptible; habla incluso de lo invisible y lo indecible, es decir, toda una zona de la experiencia que podríamos resumir remitiendo una corriente importante del arte y el pensamiento contemporáneos a una búsqueda de lo impresentable y de lo impensado, respectivamente.

Ahora bien, lo que aquí aparece como un diferendo epistémico irreconciliable, desde el punto de vista del arte, puede ser leído como un juego abierto de posibilidades. En ese sentido, para el arte no hay paradojas insolubles, lo contrario, ya que si bien los dos polos se pueden separar analíticamente hasta llegar a considerarlos como antípodas estéticas y/o estilísticas, en realidad los opuestos

se recrean continuamente gracias a la capacidad del arte y del pensamiento para explorar sus propios límites.

Actualmente, una de las exploraciones recurrentes es, justamente, esa instancia anterior a la interpretación, donde se funden, se cruzan, sufren metamorfosis inéditas, lo que percibimos del mundo exterior, incluida la imagen televisiva y los perceptos¹¹ que plasma el artista en su creación con la dimensión que hemos llamado impresentable, imperceptible y, en muchos casos, indecible, por lo menos en lo que respecta a la experiencia de la obra de arte.

3. El exceso de realidad

Frente al mínimo de realidad que plantea el arte, en la medida en que abandona la representación y se torna opaco a la interpretación, los medios plantean un exceso de realidad que multiplica las percepciones, las copias, los simulacros de lo real, entendido como campo de visibilidad.

Ahora bien, la pantalla TV no es sólo una superficie que refleja y/o reproduce lo real, sino una superficie de absorción que seduce permanentemente la mirada del espectador. Lo que seduce, en esa superficie, es el hecho de que se dirige directamente a usted, a cada uno de nosotros, más allá de las características psicológicas y de las particularidades culturales de cada espectador. El contrato social, dice Baudrillard, “se ha vuelto un pacto de simulación, sellado por los medios de comunicación y la información [...] nadie se engaña mucho: la información es vivida como ambiente, como servicio, como holograma de lo social [...] El conjunto circula y puede ofrecer el efecto de una seducción operacional”.¹²

Desde luego, la pantalla TV sigue siendo una superficie inane, un continuo superfluo si se quiere, pero al mismo tiempo opera sobre la atención un efecto abismal que nos roba la profundidad prosaica de la materia, y nos instala en las certezas de la realidad visual reproducida y/o simulada. Y, justo por eso, resurge cada día de las cenizas de su propia insustancialidad virtual, como el doble “auténtico” de la propia realidad.

11 Término utilizado por Deleuze y Guattari para diferenciar el bloque de sensaciones que sintetiza la obra de arte, de la percepción cotidiana de los objetos. A medida que esa diferencia desaparece, como es el caso de varias tendencias del arte actual, es más difícil reconocer la frontera entre arte y vida cotidiana. Para el concepto de precepto. Véase, Deleuze, G. y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Barcelona, 1994, pp. 164 ss.

12 Baudrillard, J. *La seducción*. Cátedra, México, 1990, p. 155.

Ahora bien, hay unas ciertas reglas en la manipulación de ese atractor, en la dosificación de su poder abismático. Sin ser un especialista en el tema, puedo intuir que la atención del mayor número de televidentes aumenta a condición que los ejercicios de simulación operen sobre la realidad visible, aunque esta realidad sea falseada en estudio. El resultado es un exceso de realidad que mantiene al espectador siempre “en estado de proximidad” con lo real, sea reproducido o simulado.¹³

A diferencia del sentido cada vez más elusivo del arte, hay un exceso de sentido en todo lo que se nos plantea como realidad. El lenguaje común de la televisión refuerza al máximo ese sentido y la responsabilidad sobre la realidad que se deriva de allí. Lo que sucede en ese ejercicio relajante de estar frente al televisor es la reproducción de las condiciones mentales y afectivas de la fuerza de trabajo. De esa manera, la televisión termina por in-formar nuestra noción de realidad, predispone a la acción, impone unos límites al pensamiento y a la imaginación, en fin, cataliza el deseo y el destino de los individuos, clonados en masa por efecto de la recepción.¹⁴

Para los más optimistas, la operación técnica es simplemente el medio para lograr una nueva ilustración, consensual y democrática, que busca formar los nuevos ciudadanos en este “culto universal a la diferencia”, con el propósito de secularizar y universalizar los iconos de las más diversas culturas. Sin embargo, parafraseando a Eco, lo que para los “integrados” es el signo de una sociedad tolerante donde el volumen de flujos e intercambios comunicativos crece exponencialmente cada día, para los “apocalípticos” es una operación global de desublimación de las tradiciones culturales y de indiferenciación del plano de contenido de las imágenes y los relatos que dan cuenta de cada tradición.¹⁵

13 Para un desarrollo específico de la estética de la simulación, Véase Ordóñez, L. La realidad simulada. Una crítica del reality show. *Análisis político*, Bogotá, vol. 18 (54), mayo de 2005, pp. 49-62.

14 “Las masas son un dispositivo clónico, que funciona del mismo al mismo sin pasar por el otro. Sólo son en el fondo la suma de las terminales de todos los sistemas —red recorrida por impulsos digitales: eso es lo que hace masa. Insensibles a las exhortaciones externas, se constituyen en circuitos integrados entregados a la manipulación (la automanipulación) y a la ‘seducción’ (la autoseducción)”. Baudrillard, J. *La seducción. Óp. cit.*, p. 163.

15 El apocalíptico, en el fondo, dice Eco en 1965, “*consuela* al lector, porque le deja entrever, sobre el transfondo de la catástrofe, la existencia de una comunidad de ‘superhombres’ capaces de elevarse, aunque sea sólo mediante el rechazo, por encima de la banalidad media [...]. En contraste, tenemos la reacción optimista del integrado. Dado que la televisión, los periódicos, la radio, el cine, las historietas, la novela popular y el *Reader’s Digest* ponen hoy en día a disposición de todos, haciendo amable y liviana la absorción de nociones y la recepción de información [...] estamos viviendo una época de ampliación del campo cultural, la circulación de un arte y una cultura popular”. Eco, U. *Apocalípticos e integrados*. Barcelona, De Bolsillo, 2004, pp. 31-30.

Desde el punto de vista del *plano de expresión*, quisiera señalar un lugar común, un procedimiento aparentemente obvio, que condiciona los diferentes niveles de “producción de realidad” del lenguaje televisivo. Dado que en este medio resulta mucho más fácil agradar a las masas por los recursos de la consigna publicitaria y el lenguaje coloquial, entre más comprensible sea la narración para un público mayoritario, mayor verosimilitud se le adjudica al programa. Igual sucede con las imágenes: cualquier corte, cualquier encuadre fuera de foco argumental, cualquier alteración de la luz o del decorado convencional, en fin, cualquier distanciamiento o cualquier juego de lenguaje se asume como un atentado a las reglas de la retórica televisiva y a los esquemas cognitivos del espectador.

A mi juicio, estos temores derivan de una inversión en la apropiación del lenguaje televisivo, respecto del aprendizaje que hacemos del lenguaje fonético. Mientras en este caso el habla precede a la escritura, en el medio de la imagen, normalmente, se aprende a “escribir” antes de aprender a hablar. Me explico. La mayoría de técnicos y realizadores se entrenan para traducir el lenguaje “objeto” —sea informativo, dramático o simulado— a los códigos de la televisión, de modo que la primacía la tiene la eficiencia en el manejo del código de traducción y no los problemas que podría generar la heterogeneidad de signos, tiempos y materiales que nos propone “lo real”. Ese criterio de eficiencia ha logrado homogeneizar nuestra noción de realidad en términos de verosimilitud televisiva, pero el precio ha sido la reducción de las posibilidades que surgen al pensar y experimentar con la imagen y el discurso, cada vez, en el acto mismo de concebir, grabar y/o editar. De esa manera se clausuran de antemano los intersticios que provoca el pensamiento y la invención creadora, y se naturaliza un tipo de linealidad narrativa que termina por homogeneizar el discurso televisivo. En ese sentido, los técnicos y los realizadores han venido a ocupar el rol de los escribanos en la época feudal, es decir, simplemente dejan constancia de una realidad “dictada”.

Desde luego, hay grados de obviedad y seducción que valdría la pena analizar. Existen, además, experimentos efímeros de artistas que pasan por la televisión.¹⁶ Pero en general, en su afán por tener una cobertura masiva, la televisión fue encontrando una matriz visual y narrativa que parte del realismo y, a partir de él, introduce variaciones que van del dramatizado al *reality show*, pasando por la telenovela y el noticiero.¹⁷ El caso de los programas informativos merece un análisis aparte.

16 El evaluador de este texto me ha recordado, justamente, el trabajo de Greenway, Lynch, Kitano, entre otros; pero mi impresión es que sus programas no alcanzan a incidir en la tendencia mayoritaria. Por lo demás, reconozco la limitación de este análisis a la TV que se ve en Colombia.

17 En el caso del cine, creo que se trata de un flujo que se incorpora a la oferta TV pero no es producido originalmente para el medio. En el caso del documental, siendo un ejemplo minoritario, evaluar su impacto en términos de formato y de reproducción de lo real. Pero su complejidad amerita un estudio aparte.

Allí, como lo ha puesto en primer plano Régis Debray, se evidencia el poder de la televisión como “operador de verdad”. En este caso, la imagen vídeo “entrega el certificado de autenticidad tipo”, fijando un referente compartido socialmente que deviene soberano frente a otros poderes: “Química o magnética, la imagen maquina encarna ya la autoridad suprema, lo real”,¹⁸ dice Debray. Las imágenes informativas producidas en directo y, muchas veces, en tiempo real, tienen “la fuerza irrefutable de lo constativo”; quizás por el hecho que no dejan rastro de su fabricación, devienen una presencia pseudonatural que “se niega como representación”.¹⁹

Dado el éxito de estos formatos, podemos afirmar que el arraigo masivo de la televisión es proporcionalmente inverso al olvido y, en muchos casos, al desprecio en que se mantuvo durante siglos el llamado gusto popular. Por eso, cuando los realizadores expresan su rechazo a las propuestas visuales o narrativas provenientes de las artes plásticas, intentan hacernos creer que en la búsqueda del máximo realismo, hasta llegar al paroxismo del *reality show*, nos estamos acercando a los verdaderos intereses del espectador, cuando simplemente nos estamos plegando fatídicamente a la estética de la simulación y a la ética reproductiva de la televisión como única opción de creación de sentido. Si uno entra en la dinámica de los productores y los anunciantes, probablemente tienen razón, pero al costo de una disociación irreversible entre arte y cultura, a partir de la cual se legitima su predilección, no se sabe si real o fingida, por esa entelequia misteriosa que se ha dado en llamar “lo popular”, como si el realizador no fuera más que un ventrílocuo de ciertas formas colectivas de ver el mundo, y estas formas, a su vez, tuvieran incorporado un estilo muy preciso de ser llevadas a la pantalla.

Sobre ese soporte semiótico reproductivo, la cultura televisiva ha terminado por desplazar la cultura en su conjunto hacia la información y el entretenimiento, aduciendo la buena conciencia de un consenso prefabricado adonde concurren todas las versiones de lo real y que permite a las mayorías compartir un ideal, así sea adulterado, redundante y/o conflictivo, de destino común.

4. ¿Cómo resiste el arte “el paso” por la televisión?

El resultado de la apuesta por lo popular es que la experimentación propiciada por las vanguardias pictóricas y literarias desde la segunda mitad del siglo XIX —que tanta influencia ha tenido en el campo de la cultura, en el diseño, incluso en

18 Véase Debray, R. *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*. Paidós, Barcelona, 1994, p. 293.

19 *Ibid.*

la moda y la publicidad— se ha esfumado sin dejar rastro en la estética televisiva. En realidad, la influencia es al revés: a medida que se impone el consenso de la realidad mediática los artistas han terminado por incorporarla como material privilegiado de su propia investigación, convirtiendo el arte en un efecto satelital de esa realidad mayoritaria.

Esta es la visión fatalista, que efectivamente corresponde a una tendencia importante del arte actual. Sin embargo, en otro sentido, la creación artística —aún en el caso de las obras hiperrealistas, incluso las más literales— abre una fisura, quiebra el sentido común, nos arrastra a un afuera del sentido dramatizado y del cúmulo de información permanentemente renovada en el que parecería sustentarse nuestra relación básica con la realidad. Desde luego, hay suficientes argumentos periodísticos, políticos e institucionales para ignorar ese estado, a veces salvaje, a veces demasiado lúcido, a veces francamente críptico, del pensamiento propio de los artistas. Probablemente, en otras épocas era más fácil asimilar la experiencia de lo sublime como parte de la dinámica de la naturaleza, de la pulsión social o de la expresión icástica, contundente, del imaginario colectivo. Pero en una época mediática el acceso a la experimentación artística tiende a ser inscrito en la red informática que funde el hecho artístico en el flujo televisivo, despojándolo de su propio sentido a cambio de otorgarle significado. Inserto en ese campo mediático, el arte termina siendo identificado con su “doble” significativo; así gana una segunda realidad indisociable de su evocación y de su ausencia.

Benjamín ha sido el primero en señalar cómo “los diversos métodos de reproducción técnica” de la obra de arte han producido “una modificación cualitativa de su naturaleza”,²⁰ dejando un campo de expectativas ligado a las revoluciones técnicas y estéticas que parecía prometer la revolución social. Ochenta años después el optimismo ha cedido a la melancolía y al hastío. También las preguntas han cambiado, enfocando de una manera más pragmática la frontera entre arte y técnica y, en particular, la frontera arte/TV:

¿Para hablar de arte en televisión es inevitable utilizar el lenguaje mayoritario, que no es necesariamente el que los encuestadores adjudican a la mayoría, sino el que tiene el poder de circulación más alto? ¿Es deseable elaborar un lenguaje sutil, sugerente, abierto a los procesos creativos, ajeno a las fórmulas tradicionales de los géneros televisivos, buscando un tono minoritario, acorde con el lugar que el arte se otorga a sí mismo en nuestra sociedad? ¿Es viable la circulación del arte en

20 Benjamín, W. La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En: *Discursos interrumpidos* 1. Taurus, Madrid, 1973, p. 30.

los medios sin que pierda su sentido original? ¿Acaso ese sentido existe ajeno a los procesos de mediación que lo conectan al espectador? ¿Finalmente, el acto creador en su poder de invaginación, al plegarse sobre su propio sentido, sobre sus formas y materiales, paradójicamente, no deja abiertas las puertas para ser utilizado de mil formas por la manipulación de la imagen propia de los medios impresos y televisivos?

En lo que sigue quisiera responder a estas preguntas a partir de un caso. Hablo de *Tiempo Libre*,²¹ que es el único programa de arte que conozco desde dentro. Por principio el programa suponía cada obra, como diría Calvino, cargada de sentido. El trabajo era construir un significado abierto a la experimentación del artista, a su propia visión del arte y del proceso creador, de manera que al final era ese itinerario transcurso²² el que indicaba la sobriedad o el barroquismo, la autorreferencialidad absoluta o las redes del contexto en que se buscaba tejer el discurso, el registro visual y las imágenes posibles que gravitan alrededor de cada obra.

El reto era encontrar estrategias distintas a las del documental con los recursos del video-arte sin abandonar el documental, esto es, tratando de evitar los ejercicios típicos de domesticación del lenguaje artístico que comporta un género pre-determinado. Una de las fórmulas obvias de ese ejercicio de domesticación del lenguaje artístico es el guión previo a la grabación. Allí se pondera la importancia del personaje, se relata su biografía, se contextualiza la obra, en fin, se individualiza el discurso al punto que “la realidad” que sugiere el contacto directo con la obra se ve relegada a su reproducción técnica en un formato más o menos verosímil y/o a la ilustración del relato épico del artista. Pues bien, en el caso de *Tiempo Libre*, la premisa era eliminar el guión como premisa. A cambio, el equipo se dedicaba pacientemente a sumergirse en la obra, en el flujo discursivo del creador, en las intersecciones entre el registro de lo visto y de lo dicho, de manera que sólo al final se podían establecer las pautas que, en cada caso, en cada obra, permitían que los signos, los tiempos, los planos, los conceptos, incluso las exigencias institucionales, o las ideas del creador, concurrieran en el momento justo durante el proceso de edición.

Con este recurso a lo pre-narrativo, paralelo a la experiencia prejudicativa que Lyotard señalara como propia del acto creador, es plausible descubrir

21 Durante los años 1996 y 1997 trabajé como investigador del programa del Ministerio de Cultura *Tiempo Libre*, dedicado a las artes plásticas y dirigido por Elvia Beatriz Mejía, intentando descubrir los nexos entre la palabra y la imagen, entre la obra y su doble, entre el proceso de creación y las posibilidades de la producción televisiva.

22 El término fue acuñado por Edgar Garavito como una instancia desde la cual es posible analizar el discurso, teniendo como referente, no el autor, sino las diversas transformaciones y posiciones del sujeto de la enunciación. Garavito, E. *La transcurividad. Crítica de la identidad psicológica*. Universidad Nacional de Colombia, Medellín, 1997.

las sucesivas capas de sentido que enriquecen la relación transversal del artista con su obra, de la obra con el espectador y de éste con el creador. Al establecer una relación directa entre la cámara y la obra, surge un polo re-creativo, un “tercero” ajeno a la técnica y al creador artístico, a través del cual el video se revela como un poderoso órgano de percepción capaz de traducir experiencias sensoriales y propiamente hápticas²³ —donde lo visual se hace táctil— que un espectador común no logra frente a la obra de arte. En ese sentido, el oficio del realizador de un programa sobre arte podría estar satisfecho si logra transmitir las delicias que Balzac experimentaba al descubrir palmo a palmo la superficie de una tela. Igual sucede con las esculturas, el *body art* o las instalaciones. En todos los casos se descubre una realidad enriquecida por la tactilidad de la cámara, por las formas en que la imagen traduce la materia, por las composiciones de sentido y las percepciones del tiempo que sugiere la “lectura” minuciosa de la obra.²⁴

El resultado es una imagen televisiva donde lo importante no es la verdad del registro ni la verosimilitud del encuadre, sino el juego de los signos, la articulación poética de las imágenes, la incidencia del sonido en la reverberación más íntima de cada plano, en fin, todo aquello que nos permite ahondar en el vacío repentino de referente que surge cuando asumimos la realidad *de* la obra de arte y la realidad *como* una obra de arte. Visto así, el video puede registrarlo todo, parodiarlo todo, en fin, reescribirlo todo. De la misma manera que el Barroco desbordó los límites entre pintura, escultura, teatro y arquitectura, la imagen-video puede transitar de lo bidimensional a lo tridimensional, explorar la cuarta dimensión, descubrir las ideas que están detrás de cada objeto, simular el ojo del espectador, conectarse a cualquier red o campo virtual, en fin, convertirse en un doble autónomo de la obra, que a veces resulta más seductor que el original.

La conclusión provisional de esta experiencia es que, al evaluar las posibilidades reales de hacer programas sobre arte y cultura para televisión, debe plantearse el problema del acto de emisión, de la misma manera que en la filosofía del lenguaje el habla se le considera un acto con muy precisas connotaciones performativas.²⁵

23 Término adoptado por Deleuze para indicar el componente táctil de la experiencia visual. Deleuze, G. *Francis Bacon. Logique de la sensation*. Seuil, Paris, 2002, pp. 145 ss.

24 En ese vértigo detenido del primer plano se nos escapa la dimensión que da la profundidad de campo; pero justo por eso el mundo puramente plástico que percibe la cámara se puede articular al universo mental del espectador sin establecer un referente perceptivo o cultural predeterminado.

25 Searle, J. *Actos de habla*. Cátedra, Madrid, 1994, pp. 32 ss.

Como, a la larga, lo performativo devela su carácter político, aprender a hablar en video para televisión significa, también, colocarse en —sin dejarse atrapar por— el entramado de intereses y el cúmulo de sentido socializado que tiende a convertir la obra misma, el juego del arte, la fascinación por la trama de los signos y de las imágenes, en algo superfluo frente al supuesto interés público o al *rating* del mercado.

Sobre este aspecto yo diría que, en general, en los muy pocos programas dedicados al arte en nuestro medio no sólo falta investigación sobre el acto de emisión sino también sobre el acto de creación y el acto de recepción. A propósito de la creación artística, en los círculos académicos se habla normalmente del ejercicio interminable de la interpretación, para referirse al circuito que va de la obra al crítico y del crítico al espectador. Pero, no sabemos casi nada sobre esa red de deseos, impulsos y creencias que hace posible una obra. Igual pasa con el espectador, sigue siendo la caja negra de la investigación estética. Aún alimentamos el mito de la infinita posibilidad de interpretación de la obra para evitar una inmersión a fondo en ese mar de prejuicios, asombros, rechazos, incomprendimientos, lugares comunes, miradas eruditas, exigencias políticas, hábitos de consumo, rigor academicista, tedio conformista, secretas fidelidades y obsesiones que constituye el mundo del espectador.

El problema es que al eludir el problema, el mito del gusto del espectador termina por refrendar los intereses de los productores, los hábitos perceptivos y los esquemas conceptuales que supone el formato del que parte el realizador.

5. Políticas de la imagen

Baudrillard, siguiendo a MacLuhan, ha definido la televisión como un medio de seducción “frío”, para diferenciarla de medios “calientes” como el teatro, el cine, la pintura y otros medios modernos de representación —política— donde la distancia con la escena es fundamental para la relación del acontecimiento y el espectador.²⁶ Al abolir esa distancia, la TV neutraliza toda pulsión, domestica la transgresión, traduce en simple información los conflictos sociales y las fuerzas de lo natural, conduce la intensidad diferencial de las imágenes a su medianía entrópica. Por ello, hacer o ver TV es renunciar, de entrada, a la construcción de imágenes arquetípicas, perdurables, capaces de hacer girar el mundo de los afectos y de las ideas en su órbita. Ese es el precio de la proliferación de simulacros de lo real que generan las tecnologías suaves. Efectivamente, allí los signos renuncian

26 Baudrillard, J. *La seducción*. *Óp. cit.*, 149 ss.

a su encanto y a su intensidad, de manera que toda iconicidad fuerte, arraigada en la tradición, en la cultura o en la contracultura, se disuelve en una especie de semiurgia light, de seducción blanda,²⁷ en un estado neutro de superfluidad de los mensajes y superfluidad de los significados.

En compensación, los medios suponen, como premisa del contrato con el espectador, un principio de verosimilitud. El principio de verosimilitud es el mínimo de sentido común que es necesario compartir para entrar en el juego, o lo que es lo mismo, para adaptarse a las condiciones técnicas e ideográficas de reproducción y simulación que comporta el flujo de imágenes a disposición del televidente. Mi opinión es que las reglas que hacen posible el acto de emisión como un recurso para hacer del principio de verosimilitud un principio de realidad pueden cambiar. Solamente con cambiar los modelos de rostrificación que sirven de paradigma estético y racial para decidir quién puede entrar o salir de la pantalla, sería suficiente. Igual sucede respecto del régimen discursivo que hace más o menos aceptable una determinada fuerza interpretativa de lo que es un hecho socialmente relevante. O de los criterios que deciden sobre la programación general. En los límites de este ensayo sólo quiero insistir en que esas reglas deben cambiar si queremos captar las creencias, las ideas y los perceptos que secreta la obra de arte y, en el extremo, si quisiéramos hacer de la televisión un medio que pudiera registrar los eventos del mundo visible como acontecimientos tan complejos y reveladores como la obra de arte.

Es evidente que los programadores rechazarían de plano un proyecto semejante en aras del interés público o de la necesidad de compensar la pauta publicitaria. El acto de emisión, para la industria noticiosa y del entretenimiento, debe reduplicar y legitimar una noción de realidad mayoritaria. Así las cosas, como sucede a menudo, nuestro precioso flujo de imágenes “creativas” se convierte en un ejercicio curioso de video-artistas que circulan sus tesoros entre sí.

No sé si esta desaparición del arte como lenguaje compartido sea motivo de un debate estético o es simplemente un dato sociológico.²⁸ Tampoco sé si las masas

27 *Ibid.*, p. 164.

28 En ese sentido, la pérdida del gesto y la operación manual como un componente sustancial de la creación artística es parte de un proceso más amplio de transformación de las fuerzas productivas que supone, por ejemplo, la desaparición del campesinado como cultura tradicional, y que exige nuevas competencias: mentales, de parte del trabajador. De hecho, hoy, en las escuelas superiores de arte, “la sustentación del proyecto” y el arte por computador son materias obligadas, que han desplazado prácticas como el grabado, el dibujo o la escultura. De otra parte, es verdad que el cuerpo y la materia misma han adquirido una importancia sin precedentes en las artes plásticas. Pero, justamente, eso que parece una elección artística puede ser leído también como una forma de resistencia al poder de reproducción de los medios audiovisuales, en la búsqueda de un lenguaje irreductible a la “realidad mediática” y en una práctica volcada sobre el mundo “a la mano”. De ahí las paradojas que plantean al espectador las intervenciones, las instalaciones, los performances que alteran directamente el paisaje y el entorno social.

de televidentes estarían de acuerdo en suspender el consumo a fin de pensar el medio mismo como un problema público. No creo. Sin embargo, a futuro, el hueco negro de la ilustración postindustrial no se resuelve con una investigación, sino que adquiere las dimensiones de una campaña permanente, con los objetivos de (i) cualificar la oferta televisiva en términos técnicos, temáticos y estéticos; (ii) garantizar la participación de los diferentes grupos sociales en la programación; (iii) disminuir la polución visual y el ruido mental que invade el sistema de cerebros “transistorizados” en que se ha convertido la masa televisiva, cuantificable en dimensiones planetarias y clasificable en grados de despersonalización y pérdida de experiencia afectiva, mundana, cotidiana, histórica, social.²⁹

Valdría la pena hacer una estadística de la cantidad de pregrabados y programas en directo que son borrados diariamente en el mundo después de su emisión. Pero este desecho tangible, apenas comprensible, resulta insignificante frente al cúmulo potencial de desechos mentales, afectivos, perceptivos, que alberga el común de los individuos en su historial de televidentes.

En parte, la responsabilidad de este excedente lo tienen los dietistas del interés público, es decir los publicistas, productores y realizadores que deciden sobre los contenidos de la programación. Urge, por eso, que artistas, realizadores y espectadores tengan conciencia plena del plano televisivo como unidad mínima de emisión y significación, pero también del plano como unidad mínima de recepción y seducción hipnótica.

Desde el punto de vista del televidente individual, por ahora, la única opción de resistencia a la mano la ofrece el liberalismo. En términos pragmáticos, se trata incentivar la responsabilidad del espectador para manipular la duración de cada programa —incluso de cada plano— libremente. En efecto, por lo menos teóricamente, cada individuo puede suspender el circuito televisivo, cortar el efecto hipnótico del flujo de la programación, y propiciar una relación directa y reversible entre las imágenes posibles y su propio deseo. El resultado de este juego es un exceso de conciencia sobre las relaciones especulares de seducción de la pantalla con el espectador y de este consigo mismo.³⁰

Probablemente, la tendencia de la televisión, a futuro, sea masificar esa pasión narcisista implícita en el arte y contagiar con su juego la pasión autoseductora del espectador. En últimas, en la opción liberal, se trataría de utilizar los medios

29 Baudrillard, J. *La seducción. Óp. cit.*, pp. 153 ss.

30 *Ibid.*

para popularizar la pasión del amor por sí mismo, para contagiar la masa de esa capacidad de autoseducción que parecía auténtica sólo en el genio, en el héroe deportivo y en el artista. En ese proceso de estetización popular de la existencia del sujeto receptor es probable que el arte sea desplazado por el entretenimiento en el proceso de “lubricación social”.³¹ Pero también es probable que, por canales aún inéditos, el lenguaje artístico irrumpa y se instaure como criterio de seducción y experimentación en ese universo proliferante de lo virtual.

Está por investigar hasta dónde el interés creciente de los espectadores por el Internet y otras formas de comunicación virtual es un signo de abandono progresivo de la “dictadura emisiva” de la TV por la “democracia participativa” que ofrecen los nuevos medios de entretenimiento y comunicación, mucho más versátiles para responder al flujo deseante que se pone en juego en la relación del individuo con el nuevo uso, ya no de la pantalla, sino del monitor.

Simplemente señalamos tendencias que se relevan entre sí sin establecer un paradigma definitivo. Lo único cierto es que el mundo virtual llegó para quedarse. Lo demás es incierto.

Entretanto, si es que no resulta retórico asumir un lenguaje imperativo en estos casos, lo importante es establecer una suerte de resistencia ética, política y mental al poder de absorción que homogeniza los procesos de subjetivación a través del uso de la TV. Para ello, igual que para otros problemas globales, será necesario abordar la cuestión como un problema de salud pública, implementando “técnicas de sí”³² individuales y colectivas que propicien una continua limpieza icónica y mental de la multitud televidente, aunque bajo responsabilidad de cada usuario del servicio.

Esa utopía es posible poniendo en práctica una especie de ascética concertada entre el Estado, los medios y el consumidor. En lugar de clamar por un espacio más amplio para el arte y la cultura en el espectro televisivo, para empezar, deberíamos luchar por disminuir radicalmente ese derecho a todas las programadoras, hasta tanto no haya un mínimo consenso sobre las fuerzas que la televisión agencia a favor o en contra de determinado régimen de signos, esto es, en favor o en contra de ciertas

31 *Ibid.*, p. 163.

32 A pesar de su pertinencia en la actualidad, el término es el resultado de la vuelta de Foucault a la elección que los griegos hicieron de la ética, la erótica y la dietética como instancias privilegiadas del proceso de subjetivación. Foucault, M. *L'hermeneutique du sujet*. Gallimard-Seuil, Paris, 2001, pp. 43 ss.

formas de subjetivación y control social. Antes de naturalizar el flujo televisivo o de suponer que se trata de una necesidad de primer orden, es pertinente preguntar cómo han sido “producidas” las necesidades —culturales, informativas, simbólicas, recreativas— de los diferentes grupos sociales, a escala local, global, nacional.

Entretanto, tratemos de imaginar el espacio social liberado de la narcosis televisiva. No es una utopía ni una hipótesis a comprobar. Es simplemente un ejercicio de arte conceptual que los filósofos llaman experimento mental.

Algún día sería interesante decretar una abstinencia más o menos regular de imágenes televisivas que responda a un cierto biorritmo nietzscheano de lo social. Entonces, quizá, como sentencia Baudrillard, podrá reanimarse el cuerpo cataléptico de lo social.

Bibliografía

1. BAUDRILLARD, J. *De la seducción*. Cátedra, México, 1990.
2. _____. *La ilusión y la desilusión estéticas*. Monte Ávila, Caracas, 1997.
3. _____. *La transparencia del mal*. Anagrama, Barcelona, 1991.
4. _____. *Pantalla total*. Anagrama, Barcelona, 2000.
5. BENJAMIN, W. Breve historia de la fotografía. *Eco*, Bogotá, vol. 56 (188), 1977, pp. 148-165.
6. _____. La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En: *Discursos interrumpidos I*. Taurus, Madrid, 1973, pp. 17-59.
7. DA VINCI, L. *Tratado de pintura*. Editora Nacional, Madrid, 1976.
8. DEBRAY, R. *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*. Paidós, Barcelona, 1994.
9. DELEUZE, G. *Francis Bacon. Logique de la sensation*. Seuil, Paris, 2002.
10. ECO, U. *Apocalípticos e integrados*. De Bolsillo, Barcelona, 2004.
11. _____. *La definición del arte*. Martínez Roca, Barcelona, 1970.
12. FRANCASTEL, P. *Pintura y sociedad*. Cátedra, Madrid, 1990.
13. FOUCAULT, M. *L'herméneutique du sujet*. Gallimard-Seuil, Paris, 2001.

14. GARAVITO, E. *La transcurividad. Crítica de la identidad psicológica*. Universidad Nacional de Colombia, Medellín, 1997.
15. LYOTARD, J.-F. *Discurso, figura*. Gustavo Gili, Barcelona, 1979.
16. _____. “¿Qué es lo postmoderno?”. *Eco*, Bogotá, vol. 67 (269), 1984.
17. _____. *La diferencia*. Gedisa, Barcelona, 1987.
18. _____. *Lo inhumano*. Manantial, Buenos Aires, 1998.
19. _____. *Moralidades posmodernas*. Tecnos, Madrid, 1996.
20. ORDOÑEZ, L. La realidad simulada. Una crítica del reality show. *Análisis político*, Bogotá, vol. 18 (54), mayo de 2005, pp. 49-62.
21. PANOFSKY, E. *La perspectiva como forma simbólica*. Tusquets, Barcelona, 1973.
22. SEARLE, J. *Actos de habla*. Cátedra, Madrid, 1994.
23. VIRILIO, P. *La máquina de visión*. Cátedra, Madrid, 1989.
24. WHITE, J. *Nacimiento y renacimiento del espacio pictórico*. Alianza, Madrid, 1994.

UN PASO AL INTERIOR DE LA ESTÉTICA

A STEP INSIDE THE AESTHETICS

Por: Martin Seel*

Traductor: Sebastián Pereira Restrepo**

*Institut für Philosophie

Johann Wolfgang Goethe Universität

seel@em.uni-frankfurt.de

Frankfurt am Main, Alemania

**Institut für Philosophie

Johann Wolfgang Goethe Universität

sebastianpr@web.de

Frankfurt am Main, Alemania

Fecha de recepción: 19 de febrero de 2007

Fecha de aprobación: 19 de abril de 2007

Resumen: *Desde sus inicios en Platón, la teoría estética ha estado obsesionada con la dicotomía entre ser y aparecer (Sein und Schein). De acuerdo con esta dicotomía, la conciencia estética representa un acceso especial a la realidad o una salida fuera de ella. De una u otra forma, la percepción estética se concibe como una fuga ante el presente fenoménico de la existencia humana. El presente ensayo recomienda rechazar esa desastrosa consecuencia. Resulta mucho más plausible comprender la conciencia estética como una forma excepcional de atender a lo presente. Atender a la presencialidad de algo presente —a su aparecer (Erscheinen)— es, según se argumentará, un impulso fundamental de toda percepción estética.*

Palabras clave: *estética, ser, parecer, aparecer.*

Abstract: *Since the days of Plato, aesthetic theory has been often obsessed by an alternative between being and semblance (Sein und Schein). According to this fixation, aesthetic consciousness paves the way either to some higher reality or out of the reaches of reality as such. Either way, aesthetic perception is conceived of as flight from the phenomenal presence of human life. This article recommends that this disastrous consequence should not be accepted. For it is far more plausible to comprehend aesthetic consciousness ought as an excellent form of intuiting presence. This turn to the presence of something present —to its appearing (Erscheinen)—, it is argued, is a basic propelling force of all aesthetic perception.*

Key words: *aesthetics, being, semblance, appearing.*

Si imaginamos por un momento a la estética como un vasto edificio en construcción que desde hace siglos viene sufriendo numerosas ampliaciones y añadiduras a manera de un museo que con el tiempo se ha tornado laberíntico, entonces vale la pena preguntarnos cuál de sus múltiples entradas sería la mejor para iniciar un recorrido por su interior. Lo más fácil sería iniciar el recorrido por donde resultase más cómodo el acceso a las diversas salas de exposición, a la librería, al café, al guardarropa y a la sala de proyección. Si tuviéramos suerte, ese acceso ideal sería la entrada principal, a la cual de por sí se envía al visitante cuando pregunta. Pero no contamos con tanta fortuna. La noción de una entrada principal ha caído en

el olvido a consecuencia de las múltiples añadiduras y ampliaciones. En lugar de ello existen innumerables puertas desde las cuales es posible, con mayor o menor éxito, acceder a los distintos espacios. Debemos, pues, antes que nada, iniciar la búsqueda de una entrada favorable que nos lleve al centro de esta construcción.

A continuación quiero dar cuenta de lo que he hallado en mi búsqueda. Me propongo señalar una entrada a la estética que nos conduzca sin rodeos al medio del asunto. Aquí tan sólo me interesa mostrar el acceso, en lugar de recorrer el camino que sigue a partir de él.¹ Voy a dar este paso al interior de la estética por medio de dos ejemplos que han de arrojar luz sobre un punto de partida conveniente. Como sucede en el caso de nuestro edificio imaginario, la estética también tiene múltiples accesos, muchos de los cuales seguramente no son menos adecuados que éste; sin embargo, es justamente este acceso el que yo recomendaría —en caso de que alguien preguntara—.

1. Un bosquejo topográfico

Desde sus inicios en Platón, la filosofía de la estética se ha visto afectada por una dicotomía, que si bien resulta instructiva, también induce al error. A la percepción estética se le ha atribuido la capacidad, ora de ofrecer un acceso especial al *Ser* (*Sein*), ora de instaurar un modo especial de *Apariencia* (*Schein*). La primera concepción considera la percepción estética como un encuentro con las cosas tal como son en realidad y, por lo tanto, como un rompimiento con las apariencias de la existencia. En la segunda concepción, la estética se considera en cambio como un alejamiento frente a la estabilidad y fiabilidad del mundo y de esta forma, como una ruptura con el poder de lo real.

Lo anterior supone, a mi modo de ver, una de las falsas dicotomías que la estética debería superar. La salida resulta visible tan pronto como se repara en el hecho de que las dos opciones son variantes de una tercera vía que ha sido transitada desde hace mucho tiempo, y en la cual la intuición (*Anschauung*) y la reflexión se hallan ambas peregrinando camino al ser o a la apariencia.

La *estética del ser* de corte clásico entiende el acontecer estético como la revelación de un sentido o ser más elevados que de otra forma se encuentran disimulados. Sin embargo, en la discusión actual, hay una variante no clásica, formulada con frecuencia en términos de la teoría de los medios de comunicación,

1 Vide Seel, M. *Ästhetik des Erscheinens*. Carl Hanser, Munich, 2000.

que tiene un papel considerable; esta variante contempla los objetos del arte en tanto que manifiestan la *constructividad* de todo el entramado de lo real. Sin embargo, estas dos versiones de la estética del ser presuponen que las estructuras *generales* de lo real devienen cognoscibles en y a través de la percepción estética; en la composición de tales percepciones resulta visible algo de la constitución fundamental de lo real.

La *estética de la apariencia* rechaza por el contrario el vínculo estrecho entre la realidad como tal y la realidad estética —y consecuentemente niega la posibilidad de una *teoría* epistemológica, ética y estética de la realidad en su integridad—. Para la estética de la apariencia, el terreno —o expresado de forma más radical: el intervalo temporal— de lo estético representa una esfera independiente, desde la cual no es posible inferir la determinación de lo real. La estética de la apariencia describe el proceso de la experiencia artística como un acceso a la esfera desatendida de la apariencia, y esta última se caracteriza por estar fuera del continuo de lo existente.

Cada una de estas posiciones ha sido defendida de muy diversas formas y con distinta disposición para establecer alianzas; basta con pensar en el muy influyente discurso hegeliano acerca del aparecer de lo Absoluto por vía de los sentidos, en la idea nietzscheana del develamiento del carácter de apariencia del mundo cultural a través del arte, o en Bloch y en la estética del surgir a la luz (*Vorschein*) de una sociedad futura mejor. No obstante, la insistencia entre ser y apariencia que se remonta a Platón, establece una dicotomía extremadamente desafortunada. De acuerdo con ella, la conciencia estética o bien allana un camino hacia las cimas de la realidad o bien constituye una salida de sus hendiduras (o ejecuta ambos movimientos simultáneamente). De una u otra forma, la percepción estética se concibe como una fuga ante el presente fenoménico de la existencia humana. La conciencia estética es entendida por ambas perspectivas como una desatención respecto al aquí y ahora concretos del mundo perceptible.

No tenemos por qué aceptar esa consecuencia desastrosa. Hay muchos argumentos a favor de una concepción de la conciencia estética como una forma excepcional de contemplar el presente. Aún tratándose de presentes futuros o pasados, que en su inmensidad acuden a la percepción, incluso en esos casos es necesaria una situación que siempre se percibe en su carácter instantáneo. Atender a la presencialidad de algo presente es un impulso fundamental de toda percepción estética. La conciencia estética aprehende lo real en la particularidad de su ofrecimiento sensorial, es decir, en la simultaneidad y momentaneidad en las cuales se presenta a la aprehensión sensorial. La percepción estética es entendida a

la luz de esta perspectiva como la apertura de una zona del aparecer (*Erscheinen*), en la cual lo real se muestra desde una perspectiva que de otra forma resultaría inaccesible.

El primer punto de referencia de la actitud estética lo constituye, pues, una plenitud simultánea y momentánea del aparecer (*Erscheinen*), y no el ser determinable ni la apariencia irreal.

La idea fundamental consiste sencillamente en traducir la expresión kantiana de un “juego de las facultades del conocimiento”, que en principio no es más que una metáfora terminológica, en una determinación efectiva que abarque en igual medida tanto los elementos objetivos como subjetivos de la práctica estética. Se trata de comprender la percepción estética a partir de sus objetos, y los objetos estéticos a partir de su percepción. En consonancia con esta exigencia puede afirmarse lo siguiente: *la percepción estética es atención respecto a un juego de apariciones* (*Erscheinungen*). Esta interpenetración y conjunción de apariciones se sustrae —tal como lo expuso Kant de forma esclarecedora— a determinaciones tanto prácticas como teóricas. Sin embargo, ello no corresponde a una quimera ni a una proyección, ni mucho menos se trata de una simple ilusión, puesto que para cada persona capaz de ver y oír (y además: de sentir, oler, y saborear) resulta presente esta interacción de elementos sensibles, susceptibles de ser diferenciados, que sin embargo y en tanto que componen un todo, no son determinables. En la experiencia estética no percibimos un *mundo distinto* a nuestro mundo de objetos sensoriales, y no obstante lo percibimos de una forma completamente *distinta*: con un sentido acusado para el aquí y ahora en que acontece la percepción.

Lo que resulta aprehensible es la coexistencia de aspectos que *individualmente* pueden ser determinados. Las apariciones que acuden a este juego no son “objetos indeterminados de la intuición empírica”, como sostiene Kant al inicio de la “Crítica de la razón pura”;² estas apariciones comprenden más bien objetos determinables conceptualmente, y a menudo se trata de objetos determinados en la intuición (*Anschauung*) o de aspectos de la percepción misma. Si contemplo estéticamente el vuelo de una bolsa plástica, estoy contemplando el vuelo de una bolsa plástica, y el hecho de saber qué objeto estoy viendo no interfiere para nada en la intensidad de la contemplación. El punto de partida adecuado para un análisis de la percepción estética no es, pues, un concepto de aparición previo a toda actividad del entendimiento, sino más bien un concepto de lo dado que al

2 Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid, B33, vide B94.

mismo tiempo puede ser conceptualmente aprehendido. Sin embargo, todo aquello que es aprehensible mediante predicados de la percepción, puede ser percibido al mismo tiempo en su particularidad, y precisamente esta última no se agota en conceptos. En cuanto atendemos a este aspecto, el asunto deja de girar en torno a la determinación de un ser de-tal-o-cual-modo, y en lugar de ello atendemos a un juego de apariciones, percibiendo de este modo el mundo empírico a la luz de su *indeterminabilidad* constitutiva.

El aparecer estético no es en primer lugar el aparecer de algo, sino un aparecer de sí mismo. Algo aparece como “sí mismo”, no *en tanto que algo*, ni concebido como *signo de otra cosa*. Toda impresión (*Anschein*) y todo surgir a la luz (*Vorschein*), en el campo de lo estético deben comprenderse partiendo de un aparecer que no está inmerso de antemano en una función de realizar una *presentación* reveladora o iluminadora. Todo aquello que se muestra estéticamente surge de un *mostrarse*, que no siempre implica al mismo tiempo una intención de mostrar. Toda apariencia estética surge de un aparecer que en sí mismo no es aparente. Por esta razón, creo yo, solamente es posible plantear de manera coherente las ideas indiscutibles, tanto de la “estética del ser” como de la “estética de la apariencia”, sobre la base de una estética *del aparecer*.

Esta última no debe limitarse al arte, tanto menos si se pretende hacer justicia a la particularidad de las distintas artes. La representación que tiene lugar en las obras de arte opera en el medio de un aparecer significativo que sin embargo solamente puede ser analizado *junto con* procesos elementales del aparecer que no se dirigen a señalar una acción o describir la presencia de determinados “símbolos” y por lo tanto no son en sí mismos significativos.³ Por supuesto que las obras de arte permiten a menudo un conocimiento denso; pueden transmitir saber, y asimismo su percepción requiere frecuentemente de un saber especial. Y naturalmente el arte también opera de múltiples formas con elementos de la apariencia; el arte finge situaciones, a las cuales no corresponde ninguna realidad más allá de sus ficciones. No obstante, un elemento constitutivo de la percepción de las obras de arte —y por lo tanto un punto de partida conveniente para su teoría— es la atención dirigida a la individualidad fenoménica de sus creaciones.

El primer paso para entrar a la estética debería estar por lo tanto dedicado a esta atención. Este paso se dirige al modo de la atención y a aquello por lo cual ésta se halla atenta. Los objetos de esta percepción pueden ser de cualquier naturaleza;

3 En la necesidad de esta conexión radica la justificación del tratamiento comparativo y complementario de naturaleza y arte en la estética de los siglos XVIII y XIX; *vide* Seel, M. *Eine Ästhetik der Natur*. Suhrkamp, Frankfurt, 1991, capítulo 5.

una pelota por ejemplo, un árbol o un auto lavado de coches. No obstante, voy a ejecutar este paso a través de dos ejemplos tomados *del arte*; por un lado, porque se trata de objetos individuales de la percepción, y por otro lado, porque, respecto a la exposición, cuentan por su carácter estético con la ventaja de ser más que eso.

2. Una bolsa plástica en vuelo libre

En la película *American Beauty*, de Sam Mendes (Estados Unidos, 1999), hay una corta secuencia que merece todos los elogios que en parte le fueron prodigados excesivamente a la totalidad de la película. Se trata del video en el que aparece una bolsa plástica flotando en una corriente circular de aire. Esta escena puede verse en la mitad de la película durante un intervalo de aproximadamente ochenta segundos. Al final, cuando se escucha en el epílogo la voz en off del protagonista muerto, aparece otra secuencia de esta película dentro de la película.

El video está insertado en la ficción de la película de forma clara y al mismo tiempo compleja. Las grabaciones proceden del video-diario en el cual Ricky, un joven de dieciocho años, registra todo aquello que le resulta llamativo. Cuando la película muestra una situación desde la perspectiva de Ricky, aparecen las imágenes de video que éste graba y al mismo tiempo observa en la pantalla de su videocámara. Por medio de las grabaciones de video que Ricky hace de Jane, la hija del vecino, el espectador se entera de su interés por ella. Cuando Jane entra por primera vez a la habitación de Ricky, éste le muestra el video de la bolsa plástica. Según cuenta Ricky, la grabación entera tiene una duración de quince minutos. Mientras los dos jóvenes contemplan el video, comienza a nacer entre los dos la única relación de la película que aún no está destruida. La cita del video al final de la película también da una imagen positiva. La secuencia de la bolsa en el aire ilustra la concepción del protagonista muerto acerca de la belleza de la vida liberada de las ataduras de la convención y de la rutina, y sumergida en la experiencia del instante —una experiencia que el personaje reafirma en retrospectiva a pesar de que le termina costando la vida—.

Sin embargo, en el marco de mi ejemplo el largometraje resulta importante únicamente en tanto que sitúa el video en un contexto. En el video, la cámara capta una bolsa plástica blanca sobre el transfondo de un muro rojo de ladrillo en el que se intercalan pilares blancos. Al comienzo de la secuencia, la bolsa traza círculos sobre la superficie de asfalto gris que se extiende ante el muro. El asfalto está cubierto en parte por la hojarasca de otoño que también se mueve con el viento. Al cabo de unos instantes, la bolsa plástica se eleva (mientras la hojarasca permanece en el suelo) y comienza a ondear de arriba a abajo, desplazándose a lo largo del

muro al mismo tiempo que es seguida por la cámara. En la secuencia que aparece al final de la película, la cámara enfoca la bolsa con el zoom, de modo que apenas resultan visibles el muro y el objeto que ondea en el aire.

El video es mudo en su integridad; no se escucha el sonido del viento, el crujido de la bolsa ni ningún otro sonido. La escena permanece del todo aislada. El acontecimiento pareciera tener lugar en tierra de nadie. Podría tratarse de la pared de un supermercado en las afueras de una ciudad, pero las imágenes no brindan ninguna información al respecto.

Las imágenes no brindan ninguna información, sino que reproducen un acontecimiento único captándolo mediante el manejo de la cámara. La cámara se concentra en el movimiento de la bolsa por medio del zoom, a la vez que genera un movimiento propio. Esa concentración es el sentido estético del video. Tan sólo se trata de captar algo en el proceso de su aparecer. En tanto que algo es percibido de ese modo (sin importar por medio de qué aparato sensorial), nos hallamos en un estado de percepción estética. El video ejemplifica una forma de abordar el mundo exterior que es inherente a toda atención estética. La atención estética se adentra en la individualidad fenoménica de sus objetos o de su entorno, y por extensión, a la irreducibilidad de su presencialidad sensorial.

Por supuesto que es posible determinar un sinnúmero de cosas, bien sea en el momento de la percepción o después, tal como lo he hecho en la descripción anterior de la escena en cuestión: es posible determinar que la hojarasca yace esparcida en el suelo, que hay planchas de asfalto, pilares blancos, que la bolsa se mueve de tal y cual forma, etc. Si descompusiéramos la escena en una secuencia de imágenes estáticas, podríamos emprender un minucioso estudio acerca de la aerodinámica de la bolsa plástica o de la coreografía accidental de la hojarasca esparcida en el suelo. Es posible hacer todo aquello, al igual que es posible hacer cualquier cosa opuesta a la naturaleza estética de cualquier objeto estético (En principio, cualquier objeto estético puede ser tratado de manera no estética, y cualquier objeto no estético puede ser tratado de forma estética.) Sin embargo, ése no es el sentido fundamental del video: no corresponde al sentido en el que Ricky efectúa la filmación del video y su reproducción, ni tampoco al sentido en el cual el video es empleado en la película. El video es un ícono de la percepción (*Anschauung*) estética misma.

Absolutamente todo aquello que es perceptible puede ser percibido en su aparecer. Tan sólo debemos atender a su concreción sensorial, que siempre acontece en el presente, en un aquí y un ahora específicos. Entonces surge ante nosotros en su plenitud fenoménica —y por lo tanto en una dimensión de su realidad que de otra forma permanece desatendida— en cuya percepción le dedicamos tiempo al instante.

En el caso de nuestro video, la insistencia en la realidad del aparecer implica una pluralidad de sentidos, puesto que en el video convergen tres realidades de ese tipo. El video es la reproducción de un acontecimiento real; sin embargo, lo que vemos no es ese acontecimiento sino un video; además, se trata de un video cuyas imágenes fueron filmadas de tal manera que pudieran ser distinguidas a cada instante como secuencias de una videograbación a diferencia de las secuencias del largometraje (en términos de la ficción de la película esto significa que estas imágenes pueden ser distinguidas como una *representación* de la realidad a diferencia de la *realidad* representada). Tanto el acontecer visible *en el video*, como el acontecer *del video*, al igual que la *presentación* (Darbietung) *del video* como video, pueden ser descritos en términos de un juego de apariciones. Nuestra definición mínima del aparecer es neutral frente a estas distinciones. Lo que percibimos cuando percibimos algo estéticamente, sin importar que se trate de un fragmento de la realidad, una representación de la misma o la representación de una representación, es un juego de apariciones que nunca es mera apariencia, sino la conjunción e interpenetración de aspectos fenoménicos.

No obstante, contemplar la danza de una bolsa plástica, ver su imagen captada por la videocámara o presenciar el largometraje en el que aparece la imagen de la bolsa plástica captada por la videocámara, implica diferencias bien importantes puesto que en cada situación acude algo muy distinto al aparecer. En el acontecimiento que da lugar al video, participarían de la percepción otros sentidos además de la vista, como el oído, el tacto y el olfato. En el video, en cambio, contemplamos una coreografía de colores y formas en movimiento, que como usuarios de imágenes ejercitados que somos, percibimos como el vuelo de una bolsa plástica; al mismo tiempo, captamos la coreografía del video que dirige nuestra atención hacia la bolsa plástica, convirtiéndola así en la figura central de esta exploración (El video no representa en absoluto, como Ricky le dice a Jane, un débil trasunto del acontecimiento real, sino que lo transforma en un ornamento vivo y al mismo tiempo desprovisto de sonido). En la representación del video dentro del largometraje contemplamos lo mismo que se aprecia en el video, pero además de ello, vemos la imagen granulosa del video y adicionalmente captamos la secuencia en cuestión como un fragmento de una grabación que es quince veces más larga, y de la cual apenas se nos muestra una fracción. Imaginamos, pues, un video que constituye una obra de arte y que formula a través de medios artísticos toda una escuela de la visión.

Cualesquiera que sean las sensaciones que busquemos, para ello siempre tenemos que estar en el escenario del aparecer. Ello no significa, sin embargo, que la atención hacia el aparecer sea el comienzo de toda *percepción* estética, puesto que

sencillamente esto no siempre ocurre de esa manera. La percepción estética puede comenzar por cualquier lugar, por ejemplo, con la lectura de una crítica o de una teoría, con el despertar en el tren o al escalar una montaña. La tesis que defiende apenas sostiene que un objetivo inherente a la realización de la percepción estética consiste en concentrar la atención en el presente del aparecer. Puesto que ello es así, la *teoría* acerca de esa percepción y de sus objetos haría bien en comenzar el análisis por la presencia del aparecer.

No obstante, aquella teoría debe establecer tarde o temprano diferencias que de una u otra forma ya se encuentran germinalmente en esta escena primigenia y minimalista de la percepción estética.

La realización de la percepción estética puede consistir, en primer lugar, *únicamente* en la concentración ante el aparecer sensorial. En tal caso, la atención se circunscribe a un *mero* aparecer. Ricky molesta a las personas a su alrededor, entre otras razones porque considera que lo marginal es digno de ser contemplado en sí mismo y que como tal es bello. En otra escena, Ricky le cuenta a Jane que en una ocasión vio a una indigente que había muerto congelada y la filmó; cuando Jane le pregunta por qué hizo tal cosa, él contesta: “*Because it was amazing*”. Ricky defiende una estética del asombro contemplativo ante las cosas del mundo y de la vida. Es también en ese sentido como él interpreta la escena de la bolsa plástica: Ricky afirma que en toda su vida no ha visto nada tan bello. Para ambos jóvenes, la carencia de un significado determinado, la ausencia de símbolos y la inocencia de la escena resultan cruciales. En ese sentido, los dos experimentan el vuelo de la bolsa plástica como algo absolutamente bello y que en un mundo desacralizado sólo es posible hallar en la esfera del *garbage*.

En segunda instancia, el video crea al mismo tiempo una atmósfera especial entre los dos jóvenes. Ambos se sienten unidos en la admiración que tienen por ese acontecimiento desprendido que se registra en el video, y que de ese modo se convierte para ellos en símbolo del desprendimiento de su entorno deprimente. Contemplando el video, los dos personajes se aproximan de una forma que en un encuentro no mediado por el video resultaría mucho más difícil. Mientras ambos contemplan el video y Ricky relata la experiencia que para él significó la filmación, Jane toma su mano. El video no solamente transforma la escena que le dio origen en una danza ingrátida de los elementos que la componen, sino que en la percepción conjunta esta danza se transforma a su vez en el aparecer de una *atmósfera* que encaja visiblemente en la situación de ambos observadores.

En tercer lugar, y más allá de la contemplación del instante de un mero aparecer o de la transformación de la atmósfera en una situación determinada, los espectadores del

largometraje pueden experimentar el video como *representación* artística de una forma de encuentro con el mundo, y en consecuencia apreciarlo como proceso de un aparecer *artístico*. Los espectadores aprecian una corta secuencia de una obra de arte, cuya fascinación emana en parte de su aparición fragmentaria durante el largometraje.⁴ Este fragmento, como ocurre con todo fragmento artístico, requiere ser desarrollado por el observador, conduciendo de este modo a la imaginación más allá de las fronteras de lo perceptible. El carácter fragmentario del video contribuye al mismo tiempo a acentuar lo improvisado de la grabación. La cámara se deja llevar por los movimientos del objeto atrapado por ella, acercándose a él y distanciándose a través del zoom. En la pantalla granulosa de la videocámara, tal como se ve en la película, se aprecian las líneas puntuadas verticales y horizontales de la imagen electrónica, todo lo cual le confiere a la conducción de la cámara un gesto de garabato; el discurrir de la cámara corresponde a una *écriture automatique* visual que es arrastrada por todo en el cauce de un sueño lúcido.⁵ El acontecimiento provocado por el movimiento de la cámara deviene el acontecimiento de la representación de un modo de percepción, en el cual todas las interpretaciones y significados quedan suspendidos.

3. Un personaje de Philip Roth lee una línea de Shakespeare

Como quiera que se experimente estéticamente el vuelo de una bolsa plástica, ya sea como acontecimiento real, como documento filmico o como representación artística, las bolsas plásticas en el aire pueden concebirse de otras formas. Corremos detrás de ellas cuando se nos vuelan, las contemplamos como basura que estorba o medimos su trayectoria en experimentos de aerodinámica. Podemos percibir

-
- 4 El vuelo de las bolsas plásticas parece ser un topos del videoarte reciente. El video *Incidents* de Igor y Svedlana Kopistiansky, presentado en 1997 en la IV Bienal de Lyon y en 1999 en el Museo de Arte Moderno de Francfort en versión revisada, muestra durante quince minutos objetos transportados por el viento a través de las calles (y del ruido) de Nueva York, incluyendo bolsas de compras de plástico y de papel. El video-artista suizo Eric Hattan también trabaja con coreografías accidentales que muestran algunas semejanzas con aquellas. El video *Air* (1998) capta por espacio de treinta y cuatro minutos una bolsa plástica movida por el viento en un patio. *Blowing in the wind* (1999) sigue las figuras que traza una tira de papel en el aire. “Ayer”, escribe el artista a la crítica de arte Kathrin Becker, “he visto la película *American Beauty*. La escena de la bolsa plástica podría ser mía, en mi haber tengo obras semejantes”. Hattan, E. *Beton Liquide* (catálogo). Baden, 2000.
 - 5 En tanto que producto de Ricky, el video es un capítulo del diario de un proceso de seducción a la contemplación desapasionada (que sin embargo se transforma en pasión pura en el momento en que Jane se convierte en el objeto primario de su teleobjetivo).

la bolsa estéticamente o asumiendo una actitud distinta y en ocasiones podemos comportarnos estéticamente al mismo tiempo que asumimos una actitud diferente respecto al mismo objeto. Lo mismo ocurre con todo aquello que es o puede ser objeto de nuestra percepción sensorial, ya sea que se trate de sonidos, texturas, sabores o también signos escritos y audibles.

La novela *I Married a Communist*, de Philip Roth, trata en su superficie acerca del matrimonio imposible entre el agitador comunista Ira Ringold (alias Iron Rinn) y la actriz Chava Fromkin (alias Eve Frame). Sin embargo, el núcleo de la novela lo compone la relación entre Nathan Zuckerman, figura que en esta novela funge de nuevo como *alter ego* de Roth, y Murray Ringold, hermano mayor de Rinn. Al inicio de la novela Zuckerman evoca el recuerdo del mayor de los hermanos Ringold, quien era profesor de literatura inglesa en la escuela secundaria, y muy admirado por Zuckermann. La novela acaba con una visita del anciano Ringold en casa de Zuckermann, quien también ha envejecido, en la cual Ringold narra el transcurso y el final de la trágica historia de su hermano menor. Después de la dramática ruptura de su matrimonio, Ira resuelve asesinar a su mujer y a su hijastra. Ira ya había cometido en su juventud un asesinato; en aquel entonces su hermano le había ayudado a ocultar el crimen. El anciano Ringold está convencido de que también en esta ocasión su hermano le hará de cómplice en el crimen que está por cometer. El antiguo y entusiasta profesor de literatura describe lo que atraviesa por su mente de la siguiente forma:

“Y así el carrusel del tiempo trae sus venganzas...” ¿Reconoces esta frase? Es del último acto de *Noche de Reyes*. Feste, el payaso, se la dice a Malviolo, poco antes de que Feste cante esa hermosa canción, antes de que cante: “Hace mucho que el mundo comenzó./ con, ¡hola!, el viento y la lluvia”, y la obra termina. No podía quitarme ese verso de la cabeza. “*And thus the whirlgig of time brings in his revenges*”. Esas “ges” criptográficas, la sutileza con que pierden intensidad... esas “ges” duras de *whirlgig* seguidas por la “ge” nasalizada de *brings* y la “ge” suave de *revenges*. Las “eses” finales... *thus brings his revenges*. La sorpresa siseante del sustitutivo plural *revenges*. Las consonantes se me clavan como agujas; y las vocales palpitantes, la marea ascendente de su tono en la que me sumerjo. Las vocales graves que ceden el paso a las vocales contralto. El alargamiento agresivo de la vocal “i” poco antes de que el ritmo cambie de yámbico a trocaico y la prosa doble el recodo redondeado hacia el alargamiento. I breve, i breve, i larga. I breve, i breve, i breve, ¡bum! Venganzas. Trae sus venganzas. *Sus venganzas*. Sibilante. ¡Suuuus! Cuando regresaba a Newark con las armas de Ira en el coche, esas diez palabras, la red fonética, la omnisciencia general... tenía la sensación de que me asfixiaba dentro de Shakespeare.⁶

6 Roth, P. *Me casé con un comunista*. Alfaguara, Madrid, 2000, pp. 434-435. “(...) ‘*And thus the whirlgig of time brings in his revenges*.’ *Line of prose*. Recognize it? *From the last act of Twelfth Night*. Feste the clown, to Malviolo, just before Feste sings that lovely song, before he sings,

No hay nada más que añadir a lo anterior. Deben de existir muy pocos pasajes en la historia de la estética que al mismo tiempo conjuren y analicen con tal claridad la sensualidad textual de la literatura. Aquí tenemos, al igual que en el caso del video dentro de la película, una duplicación artística; por boca del personaje del profesor de literatura, Roth dramatiza la línea shakespeariana, en torno a cuya energía dramática gira todo el pasaje citado. Sin embargo, el apasionado comentario del profesor no tiene por objeto un poema, como lo subraya el mismo Murray, sino una “line of prose”. Por supuesto que la sensualidad literal de la línea shakespeariana no es puramente literal: sin disponer de la capacidad para apreciar el sentido de las palabras no se aprecia el sentido de su sensualidad. La sensualidad y el sentido se refuerzan mutuamente originando un gesto idiomático al cual le corresponden las cualidades que atribuye a su objeto. De este modo, las palabras de Shakespeare se transforman en signos miméticos que muestran justamente aquello que las palabras enuncian acerca del transcurso irrevocable del tiempo.

Aunque no siempre de forma tan dramática, todo aquello ocurre en la literatura frecuentemente. El sonido, la elección y disposición de las palabras, su ritmo y el de las oraciones y párrafos, la puntuación, todo ello comprende un amplio espectro de medios de fraseo literario, de los cuales la prosa apenas si se sirve en menor medida que la lírica. A través de estos medios, la plasticidad del lenguaje aparece de un modo que en el empleo convencional del lenguaje se halla ausente. Esta forma de aparición de la lengua no es en modo alguno un privilegio exclusivo de la literatura, sino que ocurre siempre que las palabras llaman la atención por su disposición sonora o visual, ya sea en el cuchicheo amoroso, en los titulares de prensa o en los mensajes publicitarios.⁷ Ocurre cuando el lenguaje en sus diversas

‘A great while ago the world begun, / With hey ho, the wind and the rain, / and the play is over. I couldn’t get that line out of my head. ‘And thus the whirligig of time brings in his revenges.’ These cryptogrammic g’s, the subtlety of their deintensification – those hard g’s in ‘whirligig’ followed by the nasalized g of ‘brings’ followed by the soft g of ‘revenges.’ Those terminal s’s ... ‘thus brings his revenges.’ The hissing surprise of the plural noun ‘revenges.’ Guhh. Juhh. Zuhh. Consonants sticking into me like needles. And the pulsating vowels, the rising tide of their pitch – engulfed by that. The low-pitched vowels giving way to the high-pitched vowels. The bass and tenor vowels giving way to the alto vowels. The assertive lengthening of the vowel i just before the rhythm shifts from iambic to trochaic and the prose pounds round the turn for the stretch. Short i, short i, long i. Short i, short i, short i, boom! Revenges. Brings in his revenges. His revenges. Sibilated. Hizzzzzuh! Driving back to Newark with Ira’s weapons in my car, those ten words, the phonetic webbing, the blanket omniscience ... I felt I was being asphyxiated inside Shakespeare’. Vide Roth, P. *I Married a Communist*. Houghton Mifflin, London, 1998, p. 302.

7 “Il mio mito e infinito, ammerte Rossi”, rezaba un titular de la *Gazzella dello Sport* en el verano de 1982, cuando el seleccionado italiano de fútbol jugaba una primera ronda desastrosa en el mundial de España sin que su delantero estrella hubiese anotado un solo gol (antes de que el

formas no solamente es oído, visto o leído *en concordancia* con, *además* de o en *oposición* a su significado convencional, sino que además es contemplado en función de su aparecer sonoro, rítmico y visual.

4. Retorno al punto de partida

No obstante lo anterior, se ha vuelto casi un lugar común achacarle al arte moderno la tendencia a abandonar todo lo relativo al aparecer. Pero en este escrito no pienso argumentar nuevamente en contra de esa concepción errada.⁸ Aquellas obras de las artes plásticas, de la música o la literatura que aparentemente asumen una posición indiferente frente al aparecer suelen referirse, bien sea a *otro* modo de aparecer, y si no es así, exploran las *condiciones* del aparecer artístico. Un rechazo artístico a todo contacto sensorial en favor de ideas, conceptos u otro “software” no hace parte de esta estrategia, puesto que un rechazo *artístico* acontece solamente cuando éste crea una irritación sensorial propia, por medio del cual se convierte a su vez en un acontecimiento fenoménico inconmensurable.

Por ello, una estética actual de *las artes* también debería establecerse en el escenario del aparecer. Los objetos del arte reciente y actual obtienen su significado emocional y atmosférico, reflexivo y cognitivo, su sentido moral y político a través de los procesos, las energías y las constelaciones conjuradas en el aparecer. Si lo anterior es cierto, entonces puede concluirse que la estética comienza por los sucesos del aparecer *en general*, y no por el arte en particular: la estética comienza allí donde dejamos a algo ser tal como aparece en el aquí y ahora. En este aparecer se cruzan en cualquier lugar los caminos más diversos de la estética.

En este cruce de caminos se halla la respuesta a la pregunta de Hegel acerca de la “necesidad” de la conciencia estética⁹ y su significado innegable para la vida humana. Por supuesto que la conciencia estética del presente no representa ni el único ni el modo más importante de orientarse en el presente. Todo aquel que quiere

equipo emprendiera en octavos de final su marcha triunfal al título y Rossi iniciara su carrera para convertirse en el “jugador del torneo”. “I like Ike”, rezaba en los años cincuenta un mensaje publicitario de la campaña presidencial del general Eisenhower, al cual Roman Jakobson habría de dedicarle una consideración iluminadora. *Vide* Jakobson, R. *Linguistik und Poetik*. En: *Poetik*. Suhrkamp, Frankfurt, 1979, pp. 83-121.

8 *Vide* Seel, M. *Ästhetik des Erscheinens*. *Óp. cit.* pp. 192 y ss.

9 Hegel, G.W.F. “Vorlesungen über die Ästhetik I-III”. En: *Werke in zwanzig Bänden*. Tomos 13-15. Suhrkamp, Frankfurt, 1969.

realizar algo práctico debe orientarse respecto al aquí y ahora de un modo *distinto*. Para ello debe atenerse a lo que está dado en el presente y a lo que puede esperar partiendo de él, determinándolo y fijándolo, a diferencia de la reacción estética, que no se sostiene en ese aferramiento del presente. En ello radica precisamente la diferencia fundamental entre la percepción estética y cualquier otro tipo de tanteo teórico y práctico: la percepción estética nos permite obtener un sentido del paso del presente de la vida.

Este sentido puede desarrollarse o atrofiarse, tanto en un plano individual como grupal, informal como institucional, o cultural y social. Este sentido es una facultad central del ser humano, que en su ejercicio ha estado sometida a lo largo de la historia a un permanente cambio. Su importancia relativa en la economía de la cultura es variable. Así como sin la *capacidad* de percepción estética los objetos estéticos dejan de existir por fuera y al interior del arte, aunque estos objetos existan independientemente del acto de *efectuar* esta percepción, y a pesar de que en el acto de ser percibidos se muestren como un juego *objetivo* de apariciones, así también la existencia estética del presente es un estado que en la vida individual y colectiva puede resultar más o menos accesible en un momento determinado. Por lo tanto, con el atrofiamiento del sentido estético se perdería una receptividad y sensibilidad personales y colectivas para todo lo que en el presente histórico del aquí y ahora está *en el medio* de toda mediación histórica y biográfica, social y colectiva, y que es capaz de mover y conmover *inmediatamente* provocando la fantasía y la reflexión. Sin embargo, por más importante que resulte este significado sismográfico de lo estético para el auto examen de las culturas, no deja de ser más que un efecto secundario del comportamiento estético. El sentido primordial de éste yace en sí mismo; en un encontrarse a sí mismo que se efectúa como un encontrar el mundo, y que no va más allá de este mismo encuentro. En ese encuentro los seres humanos cuentan con una de sus mejores posibilidades de dejarse ser en el tiempo de su existir.

Bibliografía

1. HATTAN, E. *Beton Liquide* (catálogo). Sin ed., Baden, 2000.
2. HEGEL, G. W. F. *Werke in zwanzig Bänden*. Tomos 13-15. Suhrkamp, Frankfurt. 1969.
3. JAKOBSON, R. *Poetik*. Suhrkamp, Frankfurt, 1979.
4. KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid, 1998.
5. ROTH, P. *Me casé con un comunista*. Alfaguara, Madrid, 2000.

Un paso al interior de la estética

6. SEEL, M. *Ästhetik des Erscheinens*. Carl Hanser, Munich, 2000.

7. _____ . *Eine Ästhetik der Natur*. Suhrkamp, Frankfurt, 1991.

ARTHUR C. DANTO: ENTRE FILOSOFÍA ANALÍTICA Y FILOSOFÍA SUBSTANTIVA DE LA HISTORIA*

ARTHUR C. DANTO:
BETWEEN ANALYTICAL PHILOSOPHY OF HISTORY AND SUBSTANTIVE
PHILOSOPHY OF HISTORY

Por: **Martín Alonso Camargo Flórez**
Grupo de Investigación Kontemporáneas
Universidad Industrial de Santander
Bucaramanga, Colombia
martincamargo82@gmail.com
Fecha de recepción: 13 de julio de 2006
Fecha de aprobación: 13 de agosto de 2006

Resumen: *La filosofía analítica de la historia de Danto intenta resolver el problema del límite lógico de la historia a partir de la elaboración de la frase narrativa. Dicha solución implica el rechazo de cualquier tipo de filosofía substantiva de la historia a causa de su compromiso teórico con el realismo narrativo y la transgresión de los límites del lenguaje histórico. Sin embargo, con su filosofía del arte tendrá que garantizar la validez de la filosofía substantiva de la historia, para así poder comprender la frase narrativa desde el realismo narrativo a partir de la diferencia entre history e story.*

Palabras clave: *filosofía analítica de la historia, filosofía substantiva de la historia, frase narrativa, realismo narrativo, fin del arte, history, story.*

Abstract: *Danto's Analytical Philosophy of History tries to solve the problem of the logical limit of History based on the elaboration of the narrative sentence. The said solution implies the rejection of any type of Substantive Philosophy of History because of its theoretical compromise with Narrative Realism and the transgression of the limits of historical language. Nonetheless, with his Philosophy of Art he has guaranteed the validity of Substantive Philosophy of History, so he can understand the narrative sentence from the point of view of Narrative Realism based on the difference between History and story.*

Key words: *Analytical philosophy of history, Substantive philosophy of history, narrative sentence, narrative realism, end of art, History, story.*

1. Filosofía analítica de la historia

Desde los salones de la Universidad de Columbia en Nueva York, Arthur Coleman Danto comenzó haciendo *filosofía analítica*. Este tipo de enfoque se alineó

* Este artículo hace parte de la investigación titulada *Del problema de los indiscernibles a la obra de arte como representación semiótica*. Esta investigación se encuentra en la fase de presentación del informe final, que se inició una vez aprobado el anteproyecto de investigación durante el segundo semestre de 2006 y tiene plazo para ser entregado en su versión definitiva hasta el primer semestre de 2009. Esta investigación está siendo financiada por medio de una beca de sostenimiento que me ha otorgado la UIS y que ha sido concedida por medio de la maestría en semiótica.

desde sus orígenes, al menos en una de sus facciones,¹ con la perspectiva adoptada por el positivismo lógico, para desde allí visualizar como suya la labor de encaminar la filosofía hasta el reconocimiento de sus límites y la subsiguiente renuncia definitiva a una consideración de sí misma como discusión substantiva del mundo. En su obra de 1968, *¿Qué es filosofía?*, el presupuesto básico apuntaba a una comprensión de la filosofía circunscrita a problemas conceptuales específicos, cuyas sendas iluminarían las grietas que surgen una vez los antiguos sistemas de pensamiento se resquebrajan ante su inadecuación para alcanzar el mundo con el lenguaje. Así, aunque la filosofía no pueda hablar *substantivamente* del mundo, aumentando con ello el conocimiento que se tiene de éste en alguno de sus aspectos, al menos puede garantizar que el lenguaje utilizado por cualquiera de las ciencias para producir proposiciones que logren describirlo esté construido correctamente y entendido lógicamente.

Según Danto, sólo las proposiciones científicas llegan a ser verdaderas o falsas por los hechos, lo cual excluye en su formulación la posibilidad de que algo distinto de la actividad científica diga cómo es efectivamente el mundo. Al circunscribir la filosofía al curioso intersticio entre el lenguaje y el mundo, no sólo se estaría negando la posibilidad de que en ella existan proposiciones verdaderas o falsas, sino que, en sentido estricto, ninguna de sus expresiones lingüísticas podría tener los rasgos propios que poseen las auténticas proposiciones. Aunque superficialmente podrían tener una estructura gramatical similar a la que presentan las proposiciones de las diversas ciencias, un análisis minucioso revelaría que ellas comprenden algo *más* que las convierte en una manera de hablar acerca de *algo* para cuya evidencia no se posee ningún tipo de acceso cognitivo.

La investigación analítica-positivista entraría a convertirse en una teoría general de las condiciones generales de la descripción lingüística, aplicada a nuestros modos de pensar y hablar del mundo, y paralelamente haría explícita la carga teórica existente en cada una de las descripciones que lleguen a producirse según las tipologías establecidas por ella misma. Cumplir con estas exigencias, propias de una metodología descriptiva, la obligan por principio a abstenerse de

1 Respecto a la filosofía analítica y las facciones en las que, según Danto, se agruparon sus cultivadores, el autor considera que: “(...) se divide en dos ramas con concepciones del lenguaje algo diferentes (...). La primera rama estaba inspirada por la lógica formal, y se dedicaba a la reconstrucción racional del lenguaje, reedificando el lenguaje sobre cimientos sólidos (...). La otra rama pensaba que el lenguaje no tenía gran necesidad de ser reconstruido, si se empleaba de forma correcta”. Danto, A. *Después del fin del arte. El Arte contemporáneo y el linde de la historia*. Trad. de Elena Neerman. Paidós, Barcelona, 1999, p. 153.

pensar y hablar sobre el mundo, sin importar cuál sea su amplitud y los elementos que hagan parte del mismo, dedicándose exclusivamente a ser una herramienta de análisis con la cual clarificar y distinguir los elementos propios del lenguaje, buscando con ello precisión en la única vía que posee la ciencia positiva para ocuparse substantivamente del mundo.

Tras haber esclarecido la manera correcta en que funciona el lenguaje, diferenciándolo del uso filosófico tradicional que se le ha dado, el aspecto crítico del análisis positivista podría comenzar a eliminar aquellas descripciones que no satisfagan los estrictos criterios de formulación. Es un lugar común de la filosofía analítica y la filosofía positivista que gran parte de los errores conceptuales tienen su origen en los abusos del lenguaje que la metafísica cultivó con esmero en cada uno de sus discursos, en parte porque una no esclarecida noción general de proposición permitía enturbiar con ficciones carentes de sentido el interior del lenguaje científico y porque la problemática carencia de una teoría correcta del significado no permitía demarcar la distinción entre oraciones pertenecientes a categorías distintas pero con una forma gramatical indiscernible.

Más o menos, tal sería la noción vaga que Danto reconocería bajo el rótulo de filosofía analítica, preponderante en el ambiente académico norteamericano de la década de 1960. Este modo de proceder se vio reflejado en *Analytical Philosophy of History*, obra de 1968, donde trataría los problemas filosóficos de la historia como algo susceptible de ser formulado de manera definitiva y universal haciendo un uso correcto de la lógica del lenguaje; específicamente aquellos relativos a las posibilidades de la historia como ciencia y a la indagación sobre la legitimidad de las pretensiones propias de la filosofía substantiva de la historia. Consecuentemente, no indagará por las múltiples formas de entender la labor científica de la historia, como tampoco se concentrará en analizar las diversas filosofías substantivas de la historia, ya que, en lugar de ello, entenderá que su trabajo es hacer filosofía analítica de la historia, que en sí misma “es filosofía, pero filosofía aplicada a problemas conceptuales especiales, que surgen tanto de la práctica de la historia, como de la filosofía substantiva de la historia”.²

2. Metodología de investigación atomista

Esta manera de entender los problemas filosóficos, susceptibles de reducirse exclusivamente a cuestiones conceptuales, es consecuencia directa de una comprensión

2 Danto, A. *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*. Trad. de Eduardo Bustos. Paidós, Barcelona, 1989, p. 29.

atomista de la historia y la filosofía substantiva. Según Robert C. Solomon y Kathleen M. Higgins en su artículo “Atomism, Art and Arthur: Danto’s Hegelian Turn”, una metodología atomista de investigación filosófica considera que “un hecho o un objeto puede ser conocido una vez separado de su contexto, un fragmento separado de la totalidad, una palabra separada de sus usos, sus “implicaciones pragmáticas”, una referencia separada de su significado”.³ Como enfoque tiene el objetivo último de formular problemas válidos en cualquier universo posible, independiente de las condiciones particulares de los mismos, que por ello hacen viable la búsqueda de respuestas que logren evitar cualquier contra-argumento futuro, como si los cambios que puedan ocurrir en las diversas esferas de la cultura fueran irrelevantes una vez puedan ser establecidas. Al aislar los problemas de las circunstancias en que surgieron y al presentar las respuestas correspondientes como algo universalmente válido, a pesar de las diversas modificaciones que ocurran a lo largo del tiempo, los filósofos analíticos estarían asumiendo que “el contexto”, “la totalidad”, “los usos” y “el significado” son irrelevantes para su trabajo:

Hay un aspecto importante en el que todos los filósofos, a pesar de las condiciones históricas radicalmente distintas en las que escribieron y pensaron, son contemporáneos intelectuales. Los filósofos de hoy se ocupan a menudo de los argumentos, análisis y teorías de Platón y Aristóteles como de los de sus contemporáneos.⁴

Afirmar que todos los filósofos son contemporáneos intelectuales es equivalente a creer que, a pesar de “las condiciones históricas radicalmente distintas en las que escribieron y pensaron”, sus argumentos, análisis y teorías son válidos, siempre y cuando dependan exclusivamente de la lógica subyacente a su formulación. Si los filósofos del pasado estuvieron errados en sus consideraciones substantivas del mundo, las cuales han sido ampliamente corregidas por el desarrollo de la ciencia moderna, no todo en ellos estaba desencaminado, por tanto, sus aciertos deben buscarse en los análisis descriptivos que llevaron a cabo respecto a la función del lenguaje y el uso correcto del mismo a partir de la lógica. Aunque ninguno de ellos haya poseído las herramientas propias de la lógica simbólica moderna, sus argumentaciones y análisis son susceptibles de traducirse a dicho sistema formal de notación, con lo cual pudieron ser evaluados por los filósofos analíticos del siglo XX como si hubiesen sido formulados por cualquiera de sus compañeros académicos contemporáneos.

3 Solomon, R. y Higgins, K. Atomism, Art and Arthur: Danto’s Hegelian Turn. En: Rollins, M. (ed.). *Danto and his Critics*. Basil Blackwell, Oxford, 1993, p. 109.

4 Danto, A. *¿Qué es la filosofía?* Trad. de Miguel Hernández Sola. Alianza, Madrid, 1984, p. 196.

En *Analytical Philosophy of History*, la búsqueda de una adecuada relación de los problemas correspondientes a la investigación histórica normal y la filosofía substantiva de la historia llevaría a buscar una ruta donde el entendimiento histórico consiguiera mostrar las confusiones que surgieron al equiparar dos tipos de lenguaje cuyas funciones no son susceptibles de reducirse mutuamente. Una metodología atomista de descripción contribuiría a establecer la especificidad de cada uno de ellos de manera universal y válida en cualquier mundo posible, evitando con ello la subsiguiente reformulación de los problemas que se derivan de identificar clases distintas de cosas, los cuales deberán quedar totalmente disueltos tras la aplicación del análisis:

Creo que una contribución para el entendimiento histórico consiste en mostrar de qué manera muchos de los más profundos conflictos que constituyen la historia intelectual pueden ser rastreados hasta simples confusiones que he tratado de esbozar: confusiones por las que, dado que dos clases de relaciones han sido inadecuadamente distinguidas, la filosofía o la ciencia se desangraron en su interior una a otra. Este debería ser un ejemplo perfecto de la manera en que una disciplina no histórica, la filosofía analítica, puede ayudar a la historia, en este caso a la historia intelectual, a llevar a cabo sus descriptivos y explicativos propósitos.⁵

3. Lenguaje histórico

El objetivo central de la filosofía analítica de la historia se expresa en la exigencia de hacer desaparecer descriptivamente las confusiones conceptuales en las que “dos clases de relaciones han sido inadecuadamente distinguidas”. Por tanto, si el filósofo analítico de la historia logra su objetivo al trazar nítidamente un criterio lingüístico con el cual establecer los límites que existen entre formas adecuadas e inadecuadas de hablar sobre los sucesos de la historia, lograría mostrar que todo aquello que puede decirse históricamente con sentido se diferencia de las maneras erróneas de hacerlo por el hecho de que éstas últimas mantienen la pretensión de trascender las posibilidades lógicas inherentes al *lenguaje histórico*.

Efectivamente, Danto utiliza a lo largo de su obra *Narration and Knowledge*, reedición hecha en 1985 de *Analytical Philosophy of History*, las expresiones “lenguaje del tiempo” y “lenguaje histórico” para hacer referencia a dos clases distintas de enunciados, específicamente en dos pasajes de tal obra. En el capítulo XII, “Methodological Individualism and Methodological Socialism”, dirá que: “he intentado entablar un caso en contra de la filosofía substantiva de la historia por

5 Danto, A. *Narration and Knowledge*. Columbia University Press, New York, 1985, pp. 310-311.

enfatar ciertos rasgos lógicos de lo que uno podría llamar el lenguaje del tiempo”.⁶ Por otra parte, en el capítulo XIV, “Historical language and Historical Reality”, escribirá lo siguiente: “por ‘lenguaje histórico’ tendré principalmente en mente una clase abierta de sentencias con las que se pretende, cuando son afirmadas, describir acontecimientos que han tenido lugar antes de su expresión o inscripción”.⁷

A partir de esto, el rechazo de Danto a las filosofías substantivas de la historia se interpretaría como la confusión de rasgos lógicos presentes en lenguaje del tiempo que el lenguaje histórico no posee. Por su aspecto kantiano podría parafrasearse diciendo que consiste en el rechazo de la ampliación ilegítima de las condiciones de posibilidad de la ciencia histórica normal a partir del lenguaje del tiempo.* Expresado categóricamente, aunque algunas cosas pueden ser dichas en este último, el lenguaje histórico está circunscrito a ciertas limitaciones lógicas que impiden realizar determinadas emisiones lingüísticas, a pesar de su similitud gramatical con otras que no están excluidas de su ámbito. Si la función de la filosofía analítica de la historia ha quedado establecida como la descripción aplicada a problemas conceptuales, originados por confusiones respecto al espacio lógico tanto del lenguaje histórico como el lenguaje del tiempo, el primer paso en la argumentación será alcanzar una auténtica comprensión de la esencia y función del primero de ellos, obteniéndose con ello el único criterio válido desde el cual evaluar cualquier realización verbal derivada de dicho marco de referencia.

¿Qué se entiende por *lenguaje histórico* y cuándo es *lógicamente* correcto un enunciado formulado en el mismo? Por *lenguaje histórico* se hará referencia tanto al marco lógico de posibilidad desde el cual deben formularse todas aquellas manifestaciones verbales que pretenden tener un significado histórico, como al conjunto de oraciones que han cumplido correctamente con este requisito. En otras palabras, el lenguaje histórico está constituido a partir de una *lógica* que determina una *clase* abierta de oraciones limitadas por ella y cuya característica esencial consiste en que describen eventos ocurridos en algún punto del pasado. Esta manera de entender el lenguaje histórico, que remite a una manera particular de concebir

6 *Ibid.*, p. 257.

7 *Ibid.*, p. 311.

* Se entenderá por *lenguaje del tiempo* una clase abierta de sentencias que incluyen verbos en cualquier tiempo del indicativo o del subjuntivo y que tienen necesariamente pretensiones descriptivas o al menos susceptibles de contrastarse con algún posible estado de cosas. La principal diferencia con el lenguaje de la historia será el momento temporal en el que se ubican los correspondientes estados de cosas que puedan mostrar el valor de verdad de los correspondientes enunciados descriptivos.

el lenguaje en general, tiene dos aspectos que deben ser aclarados antes de trabajar en la cuestión sobre el uso correcto del lenguaje histórico.

Dentro de la actividad filosófica de enfoque analítico-positivista, las concepciones sobre el lenguaje tienen como principal influencia las teorías presentadas por Ludwig Wittgenstein en su primera obra *Tractatus logico-philosophicus*. Aunque Wittgenstein nunca se interesó por discutir los problemas propios de la historia o la filosofía de la historia en la primera etapa de su producción intelectual, en tal obra se encuentran todos los presupuestos que Danto retomará años después para elaborar *Analytical Philosophy of History*. De esta manera, mientras Wittgenstein pretende mostrar cuál es la estructura del lenguaje en general y de qué manera ésta determina la conexión que éste mantiene con el mundo, Danto intentó señalar cuál es la estructura de un lenguaje en particular, el lenguaje histórico, y de qué forma está relacionado con una región particular del mundo: “Así, pues, la principal función del *Tractatus* es investigar la esencia del lenguaje: su función y estructura, asumiendo que la estructura del lenguaje la revela la lógica y que la función esencial del lenguaje es representar o describir el mundo”.⁸ Siguiendo las prescripciones wittgenstenianas, Danto intentará establecer la estructura y función del lenguaje histórico, desentrañando su lógica particular y las restricciones epistémicas de la relación cognitiva que el hablante históricamente situado debe mantener con los sucesos ubicados temporalmente en el pasado. Por tanto, el *lenguaje histórico es lógicamente correcto* si y sólo si cada una de las sentencias que hacen parte de él poseen la misma *intención* que lo constituye como una *clase lógica*. Para entender esta respuesta es necesario aclarar tanto algunos conceptos generales como la argumentación que permite comprender el camino hasta dicha conclusión. Siendo así, se entenderá que (A, B y C) son conceptos lógicos básicos, (1, 2 ,3) las premisas de la argumentación y (/) su conclusión:

A. Una *clase lógica* es un conjunto donde la totalidad de su *extensión* está determinada por su *intención*.

B. La *extensión* es un concepto lógico que designa a todos los objetos que hacen parte de una misma clase y que poseen una misma *intención*.

C. La *intención* es un concepto lógico que designa el conjunto de características o atributos necesarios y suficientes que debe poseer una cosa o suceso para poder pertenecer a determinada clase lógica.

8 Fann, K. T. *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Trad. de Miguel Ángel Beltrán. Tecnos, Madrid, 1992, p. 23.

1. El lenguaje histórico es lógicamente correcto si y sólo si es una clase lógica.
2. La extensión del lenguaje histórico, entendido como clase lógica, está constituida únicamente por sentencias históricas.*
3. La intensión del lenguaje histórico, entendido como clase lógica, es equivalente a toda aquella realización lingüística que pretende describir un suceso ocurrido en algún momento del pasado.
4. / El lenguaje histórico es lógicamente correcto si y sólo si es un tipo de conjunto cuya totalidad de miembros, las sentencias históricas, está conformada únicamente por realizaciones lingüísticas que pretenden describir un suceso ocurrido en algún momento del pasado = El lenguaje histórico es lógicamente correcto si cada una de las sentencias que hacen parte de él poseen la misma intensión que lo constituye como una clase lógica; esto es así a partir de 1, 2 y 3.

Este modo de entender las cosas tiene consecuencias interesantes que afectan el trabajo elaborado al interior de cualquier filosofía substantiva de la historia, aunque todavía no haya total claridad sobre la ilegitimidad de tal tipo de indagación teórica. Para responder a esta exigencia basta recordar que cualquier filosofía substantiva de la historia implica hablar el *lenguaje del tiempo*, aunque en realidad pretenda subrepticamente que sus realizaciones lingüísticas sean consideradas como parte de la extensión propia del *lenguaje de la historia* como clase lógica. ¿Por qué será que el filósofo analítico de la historia sospecha tanto de la filosofía substantiva de la historia, por no decir que su desconfianza radica en considerarla una empresa intelectual ilegítimamente concebida?

4. La frase narrativa y el realismo narrativo

Antes de una respuesta, permítase la formulación y lectura de otro argumento que representa una tentativa para comprender la noción de *frase narrativa*, que en últimas será la razón a partir de la cual se sustentarán las protestas de Danto como filósofo analítico de la historia:

* En el capítulo 12 de *Narration and Knowledge* Danto explica con las siguientes palabras lo que quiere decir por *sentencias históricas*: “By historical sentence I shall mean: a sentence which states some fact about past” (Por *sentencia histórica* entenderé: una sentencia que expresa algún hecho del pasado). Véase, Danto, A. *Narration and Knowledge*. *Óp. cit.*, p. 257.

5. El lenguaje histórico es lógicamente correcto si y sólo si es un tipo de conjunto cuya totalidad de miembros, las sentencias históricas, está conformada únicamente por realizaciones lingüísticas que pretenden describir un suceso ocurrido en el pasado.

6. Toda filosofía substantiva de la historia posee una extensión que no está constituida exclusivamente por sentencias históricas, tal como han sido caracterizadas en 2 y 3, sino que además posee una clase particular de sentencias que pretenden describir sucesos del presente como si fueran vistos desde el futuro y sucesos ubicados en algún momento del futuro.

7. / Toda filosofía substantiva de la historia es lógicamente incorrecta, desde el lenguaje histórico, ya que está conformada no sólo por realizaciones lingüísticas que pretenden describir sucesos ocurridos en algún momento del pasado, sino que además incluye sentencias que pretenden describir sucesos del presente como si fueran visto desde el futuro y sucesos ubicados en algún momento del futuro.

Para la distinción entre lenguaje histórico y lenguaje del tiempo basta detenerse en la conclusión anterior y mirar qué es lo que pretende hacer la filosofía substantiva de la historia que tantas sospechas despierta en Danto. Esta última realiza afirmaciones sobre el futuro, lo cual sería algo común si se piensa en el tipo de predicciones que hacen los meteorólogos respecto al clima, construyendo frases del siguiente tipo: “mañana lloverá desde t_1 hasta t_2 , aproximadamente, en x ”, es decir, “mañana lloverá desde las 10:00 a.m. hasta las 12:00 m, aproximadamente, en el sur del país”. El valor de verdad de este tipo de enunciados depende exclusivamente de que, en efecto, ocurra lo que se expresa en ellos, aunque a causa de los problemas propios del clima como azar y la meteorología como tentativa, algunos pequeños cambios respecto a la predicción pueden ser irrelevantes para valorarla, siendo así que comience a llover a las 9:57 a.m. y termine de hacerlo a las 12:12 p.m. Sin embargo, los filósofos substantivos de la historia se comportan de manera distinta a los meteorólogos y se acercan mucho más a la labor de los investigadores de la ciencia histórica normal.

Danto considera que las explicaciones narrativas elaboradas por los historiadores se encuentran restringidas a partir de los límites lógicos del lenguaje histórico, que incide en la determinación de la construcción correcta de las mismas a partir de las denominadas *frases narrativas*. Las *frases narrativas* son manifestaciones lingüísticas que se refieren a dos acontecimientos pasados distintos y separados en el tiempo, A_1 y A_2 , descritos por sentencias históricas, S_1 y S_2 , en las que se toma la primera de ellas como referencia para proyectar

su sentido histórico a partir de la segunda. Decir que “su característica más general es que se refieren a dos acontecimientos separados temporalmente, aunque sólo *describen* (versan *sobre*) el primer acontecimiento al que se refieren”,⁹ equivale a expresar que el sentido histórico del acontecimiento A_1 se alcanza en la sentencia S_1 , siempre y cuando se adopte la perspectiva que brinda la descripción de A_2 en S_2 . El ejemplo paradigmático consiste en decir que para un historiador es lógicamente adecuado hacer uso de sentencias históricas para dar sentido al nacimiento de Denis Diderot a partir de otros acontecimientos posteriores y relevantes en la elaboración de su biografía. Por consiguiente, decir que “en 1713 nació el autor de *El sobrino de Rameau*”, implica que el sujeto de la enunciación reconozca tres aspectos temporales implícitos en su acción como historiador: el del acontecimiento descrito A_1 , que en este caso correspondería al año de nacimiento de Denis Diderot, el del acontecimiento en relación al cual se describe el primero, es decir, aquel en que efectivamente Denis Diderot escribió *El sobrino de Rameau* y, por último, el de la enunciación hecha por el historiador, ubicado en el futuro respecto a la ocurrencia de A_1 y A_2 . Siendo así, ningún historiador podrá describir históricamente un acontecimiento A_1 a partir de A_2 , si éste último se encuentra ubicado en alguna parte del futuro respecto al sujeto de la enunciación.

El tribunal crítico entablado contra la filosofía substantiva de la historia se legitima a partir de su incorrecto uso de las frases narrativas, violando así los límites lógicos del lenguaje histórico como condición última de posibilidad para su configuración:

Sea como fuere, las filosofías substantivas de la historia, en la medida en que se las haya caracterizado de una forma correcta, están interesadas en lo que denominaré *profecía*. Una profecía no sólo es una afirmación sobre el futuro (...), es una cierta *clase* de afirmación acerca del futuro y diré (...) que se trata de un enunciado *histórico* acerca del futuro. El profeta es aquel que habla sobre el futuro de una manera que resulta apropiada sólo para el pasado, o que habla del presente a la luz de un futuro que se trata como un *fait accompli*.¹⁰

Las profecías como intentos de usar frases narrativas serían desviaciones dentro de los límites formales del lenguaje histórico, ya que A_1 sería un acontecimiento ubicado en el pasado o el presente, expresado por la sentencia S_1 , cuyo sentido histórico se conseguiría sólo tras haberse formulado una *sentencia histórica* S_2 que describe un acontecimiento A_2 ubicado en algún momento del futuro respecto al sujeto de la enunciación. Un profeta trataría el futuro como el historiador lo haría

9 Danto, A. *Historia y narración*. *Óp. cit.*, p. 99.

10 *Ibid.*, p. 42.

con el pasado, asumiendo que existe un tipo particular de perspectiva desde la cual contemplar el futuro como algo determinado. Siendo así, sólo quedarían dos opciones, tales que si alguien sabe que la sentencia *S* es verdadera tras compararla con el acontecimiento *A*, ubicado en el futuro, se sigue de ello que necesariamente *A* tendrá que ocurrir para garantizar el valor de su correspondiente descripción. Tal será el caso, a menos que *S* sea necesariamente falsa al contrastarla con *A*, revelándose tras ello la falta de precisión en la descripción contenida en dicha sentencia. Decir lo contrario presupone la falsedad del conjunto de creencias donde se asume que “la historia está estructurada narrativamente, con un desarrollo orgánico y una culminación como opuesta a una secuencia azarosa”,¹¹ pues el carácter abierto del futuro deslegitima las pretensiones de evidencia que permiten sostener el *realismo narrativo*.

Siguiendo a Karl Löwith, el *realismo narrativo* se entenderá como equivalente a la convicción de la historia como una manifestación fenoménica de un meta-relato que le subyace, adecuándose a una concepción esencialmente teológica en la que los profetas ofrecen una “interpretación sistemática de la historia universal de acuerdo con el principio de que los acontecimientos y sus sucesiones históricas adquieren su unidad por, y están dirigidos a, un último significado”.¹² En este caso, la totalidad de la historia será considerada como actualización en el tiempo de un gran relato estructurado a partir de un fin último, que servirá como criterio para decidir si el acontecimiento *A* es parte de sí misma, a pesar de que *A* haya sido su coetáneo, pero sin que posea ningún significado en su desarrollo.

Esta concepción esencialmente teológica, correspondiente a un plan divino elaborado narrativamente, fue retomada paradigmáticamente en el siglo XIX por la obra filosófica de Georg. W. F. Hegel, para quien la historia mundial debería ser entendida como el arduo trabajo del Espíritu (*Geist*) en su lucha por la conquista de la libertad. Según Herman van Erp, el realismo narrativo hegeliano “como manera religiosa de pensar, consiste en creer que la historia en su totalidad es asunto de la providencia divina. Así, para Hegel, la historia filosófica significa que los grandes eventos del pasado y el curso general de la historia puede ser entendido a la luz de esta idea”.¹³ Por tanto, la visión teológica que Hegel posee de la historia implica que sólo desde el criterio último de la meta-narración divina se determinarán cuáles regiones del mundo y en qué época se constituyen como los escenarios

11 Solomon, R. and Higgins, K. *Atomism, Art and Arthur*. *Óp. cit.*, p. 120.

12 Löwith, K. *Meaning and History*. En: Danto, A. *Historia y narración*. *Óp. cit.*, p. 40.

13 Erp, van H. *The End of History and Hegel's Conception of Modernity*. *Ideas y Valores*, Bogotá, núm. 107, agosto de 1998, p. 6.

propios para representar los episodios relevantes del gran drama del Espíritu en su manifestación temporal. Será desde este relato, fundado en una filosofía substantiva de la historia, que Danto formulará su tesis sobre el fin del arte en términos de la culminación y agotamiento interno de una de las figuras del Espíritu en su propio despliegue narrativo: “El arte es uno de estos estados —en realidad, uno de los más próximos al estado final en el retorno del espíritu hacia sí mismo y por medio de sí mismo— pero es un estado por medio del cual deberá ir en doloroso ascenso hacia su redentora cognición final”.¹⁴ A partir de su acercamiento a la filosofía de Hegel, que le procuraría las condiciones suficientes y necesarias para declarar no sólo el fin del arte sino la búsqueda de la definición esencial de éste, asegurándose con ello de los contra-ejemplos futuros que pudieran refutar su proyecto conceptual, comenzaría un cambio en las afiliaciones filosóficas de Danto, caracterizada por algunos autores como el “giro hegeliano”.

5. El giro hegeliano y el fin del arte

El “giro hegeliano” es una expresión acuñada por Robert. C. Solomon y Kathleen M. Higgins, para señalar el cambio de perspectiva metodológica que asumió el filósofo tras aceptar la concepción dialéctica de la filosofía y el arte desde una perspectiva teleológica de la historia. A manera de una relación biográfica de conversión religiosa, los autores nos comentan que alguna vez Arthur Danto fue un auto-proclamado filósofo analítico que creía en los fundamentos y el análisis. El principal reflejo de ello se encuentra en los títulos de las obras correspondientes a este período, tales como *Analytical Philosophy of Knowledge* (1968), la ya mencionada *Analytical Philosophy of History* y *Analytical Philosophy of Action* (1973); en las que intentó argumentar que el problema básico de la filosofía consiste en saber cómo conocemos el mundo a través de nuestras representaciones y lo cambiamos por medio de nuestras acciones. Sin embargo, cuando Danto se enfrentó al que considera el problema central de la filosofía del arte, su transformación sería inexorable al reconocer que la diferencia entre las cosas ordinarias y las obras de arte no podría resolverse a través de ningún análisis de sus rasgos perceptibles. En palabras de Solomon e Higgins: “Súbitamente, Danto comenzó su transformación en un neo-hegeliano, un holista para quien la historia y el contexto son esenciales. (...) Dejó atrás la ‘Filosofía’ por lo que Hegel llamó ‘el reino del espíritu’, y desde aquí, así lo creemos, tratará de dejar su última huella como filósofo”.¹⁵

14 Danto, A. The End of Art. En: *The Philosophical Disenfranchisement of Art*. Columbia University Press, New York, 1986, p. 110.

15 Solomon, R. and Higgins, K. *Atomism, Art and Arthur*. *Óp. cit.*, p. 108.

Según Solomon y Higgins, el *hegelianismo* en general consiste en un tipo particular de *holismo* que depende de dos elementos centrales e inescindibles: (a) el contextualismo o la creencia de que algo sólo puede ser completamente entendido en términos de la totalidad de relaciones que pueda establecer, y (b) la *historicidad* o pretensión de que el significado de algo sólo puede surgir a partir de su propia historia (*history* o *story*). A pesar de la ambigüedad inherente a ambos conceptos, propia de todos aquellos que no poseen reglas precisas de uso, la que se encuentra implícita en el término de historicidad radica en el hecho de que algo puede ser entendido en términos de su historia como *history*, sin que la relación elaborada para ello llegue a ser equivalente a una expresada en términos de historia como *story*.

History consiste en un relato metafísico estructurado teleológicamente del que un determinado fenómeno hace parte como una de sus manifestaciones exclusivamente para permitirle desplegarse hasta alcanzar su significado final. De esta manera, entender el significado de un fenómeno consistiría en ingresar a su propia historia, entendida como un fragmento revelado de un relato más amplio del cual hace parte. Es así como en Hegel la apelación a la historicidad culmina en la idea de que todo fenómeno adquiere su significado último desde un único Espíritu que logra comprenderlo como parte de sí, adquiriendo con ello auto-conciencia de su sitio como algo relativo al momento que ocupa en la totalidad desarrollada del propio Espíritu. Por otra parte, *story* es un término que hace referencia a todos aquellos relatos que en sí mismos no poseen un fin predeterminado al carecer de una narración regulativa y metafísica como referente, consecuencia exclusiva de las múltiples variaciones que implica el cambio de un esquema conceptual a otro a partir de los intereses teóricos y prácticos de quien desea narrar.

Manteniendo esta distinción, David Carrier interpreta la segunda faceta intelectual de Danto como la de un neo-hegeliano que ha logrado consolidar a partir de su giro filosófico, adoptado en 1984, simultáneamente con la publicación de *The End of Art*, una manera de pensar los límites lógicos de las sentencias históricas desde la historicidad como *history*. Parafraseando el artículo de Carrier, “Danto as Systematic Philosopher or *comme on lit Danto en français*”; el que los estándares de la explicación histórica hayan cambiado no evidencia que la historiografía como ciencia necesite convertirse en un relato histórico —entendido como *story* o *historical account*. El reconocimiento de que las frases narrativas pueden construirse desde el lenguaje del tiempo sin comprometerse con la concepción contextualista propuesta por el holismo, llevará a que filósofos como Solomon e Higgins arguyan contra Carrier que la coherencia del hegelianismo es sostenible a menos que se acepten conjuntamente las condiciones (a) y (b) anteriormente mencionadas. Sin embargo, para Carrier, la coherencia de una metodología atomista sería compatible

con el hegelianismo como historicidad en el sentido de *history*. De esta manera, Danto como filósofo substantivo, una vez completado su giro hegeliano, intentaría construir un modelo de la historia que hiciera posible la pregunta acerca de si el arte ha llegado definitivamente a su fin narrativo en todos y cada uno de los mundos posibles, adoptando así un hegelianismo no equivalente a la conjunción necesaria entre (a) y (b).

Como lo señala en su artículo del 84 y las conferencias Andrew W. Mellon de 1995, la discusión sobre el fin del arte puede plantearse exclusivamente alrededor de la frase narrativa. Sólo hay que recordar que al encontrarse constituida por sentencias históricas S_1 y S_2 , S_1 adquirirá necesariamente un sentido distinto si fuera posible una nueva descripción desde la perspectiva histórica otorgada por la sentencia S_3 . Sin embargo, ¿el significado de S_1 depende exclusivamente de una y sólo una sentencia histórica o de todas y cada una de las posibles descripciones que puedan suministrarse en cualquier mundo posible? ¿La descripción completa de una sentencia histórica determinada será proporcionada por un enfoque atomista o por uno holista de investigación histórica?

Según Danto, “existe un factor imprescindible de convención y de arbitrariedad en la descripción histórica, el cual hace extremadamente difícil, si no imposible, hablar como quiere el filósofo substantivo de la historia, del *único* relato de la historia en su totalidad o, a este respecto, del *único* relato de cualquier conjunto de acontecimientos”.¹⁶ Al considerar que los intereses teóricos de los historiadores del futuro determinan el grado de convención y arbitrariedad de las frases narrativas que constituyen las relaciones históricas, el filósofo analítico rechaza la posibilidad de elaborar la única descripción posible de una sentencia histórica. Pero, basta recordar que tal declaración fue realizada durante el primer periodo de su producción intelectual, ya que en el transcurso que va desde 1984 hasta 1997 manifestaría su adhesión sin reticencias al realismo narrativo: “Debo decir que hoy tengo un punto de vista más caritativo acerca de las filosofías substantivas de la historia del que tenía en 1965, cuando escribí ese libro en las últimas etapas de mi positivismo. Pero eso es así porque se ha vuelto plausible para mí que existan estructuras históricas objetivas”.¹⁷

Para llegar a tal transformación se hace necesario aceptar que tales estructuras dependen de la exigencia de garantizar una definición filosófica del arte, eliminando los obstáculos históricos que en el pasado impidieron llevarla a cabo. Si todas las

16 Danto, A. *Historia y narración*. *Óp. cit.*, p. 51.

17 Danto, A. *Después del fin del arte*. *Óp. cit.*, p. 65-66.

definiciones presuntamente universales del concepto de arte han sido refutadas una y otra vez por las revoluciones artísticas de la historia, ¿no existirá un argumento para clausurar definitivamente la historia del arte e iniciar su auténtica filosofía? Sucintamente, al considerar la historia del arte como un relato, con inicio y fin, estaría abriendo con Hegel la posibilidad de pensar que las energías de la historia del Espíritu durante algún tiempo coincidieron con la narración interna del arte, aunque tras ello la historia y el arte tomaron direcciones diferentes, dejando el curso de la historia a éste último en lo que Danto ha denominado su etapa post-histórica e irreversiblemente filosófica:

Cualquier definición que tenga que convencer tiene, en consecuencia, que asegurarse contra tales revoluciones [del mundo del arte], y me gustaría creer que con las cajas de Brillo las posibilidades están eficazmente cerradas y (...) la historia del arte ha llegado, en cierto modo, a su fin. No se ha *parado*, sino *ultimado*, en el sentido de que ha pasado a ser una especie de conciencia de sí misma y se ha convertido, a su manera, en su propia filosofía: circunstancias predichas en la historia de la filosofía de Hegel.¹⁸

Las cajas de Brillo (*Brillo Boxes*) a las que hace referencia son facsímiles elaborados por el artista norteamericano Andy Warhol a partir del diseño de los empaques de cartón de los estropajos Brillo, presentados en 1964 como obras de escultura en la Galería Stable de la 74 East Street de Manhattan. Así, en su artículo “Art in Box”, Richard Shusterman describe este encuentro de Danto con la obra de Warhol como la última etapa de su conversión filosófica en un profeta substantivo, comparándola con la misión divina de Moisés. Esta vez la revelación no estaría dirigida al pueblo de Israel sino a los miembros del mundo del arte para recordarles de qué manera el arte fue subyugado y despotencializado por parte de la filosofía a través de las teorías estéticas, tal como aquel faraón que sometió en Egipto al pueblo elegido por Yahvé-Jehová. Deambulando desde el Pasillo de Filosofía de la Universidad de Columbia hasta las turbulentas arenas artísticas de la Stable Gallery en 1964, recorrió un sendero de auto-descubrimiento hasta su propia zarza ardiente, acto de transfiguración que revelaría la “intoxicación filosófica del arte” bajo la conciencia estética y la tierra prometida del problema de los indiscernibles como auténtica cuestión de la filosofía del arte.

El mensaje que Danto llevaría a su pueblo sería enfático y sucinto: “Con la exposición de las cajas Brillo de Warhol en el 64 ha comenzado definitivamente el fin la historia del arte”. Como frase narrativa, formulada por primera vez en 1984, presenta una descripción a partir de sentencias históricas en la cual S_j correspondería

18 Danto, A. *La transfiguración del lugar común: una filosofía del arte*. Trad. de Ángel y Aurora Mollá Román. Paidós, Barcelona, 2002, pp. 16-17. Los corchetes y su contenido son míos.

al acontecimiento A_1 de la siguiente manera: “En 1964 Andy Warhol expuso las *Brillo Boxes* en la Galería Stable, 74 East Street en Nueva York”. Sin embargo, ésta tan sólo es una descripción de un estado de cosas ubicadas en un espacio y tiempo determinados, ya que para adquirir sentido histórico como frase narrativa deberá ser descrita por otra sentencia, en este caso S_2 , que permitirá interpretarla como la etapa final de un relato desplegado por siglos que ha alcanzado su culminación al disolverse en su propia filosofía. Por tanto, S_1 , interpretada bajo la luz histórica de S_2 , presentaba un sentido inaccesible para cualquier observador que estuviese ubicado en 1964, ya que, “¿quién, al visitar la Galería Stable en la 74 East de Manhattan para ver los Warhol, podría saber que el arte había empezado a acabar?”¹⁹

Respetando las limitaciones lógicas que restringen la formulación de sentencias históricas, Danto logra enunciar una frase narrativa que consiste en ver el presente como la culminación de una estructura histórica objetiva que hizo posible la historia del arte como un relato que ha llegado a su fin. Como una *profecía del presente*, el fin del arte se convierte en la certeza de que éste último como concepto ha vivido todas y cada unas de sus secuencias históricas, alcanzando con ello la conciencia filosófica de sí mismo como problema y las condiciones apropiadas para resolver la cuestión de su propia identidad. No obstante, ¿cómo puede estar Danto seguro de que las *Brillo Boxes* efectivamente son el fin del arte y no una etapa más dentro de una historia que aun se encuentra insondable en el futuro? ¿Acaso puede hacerse una declaración tal sin ubicarse privilegiadamente en el último momento de la totalidad de la historia para garantizar desde allí que su frase narrativa es la única descripción adecuada de las esculturas de Warhol, rechazando simultáneamente “el contexto”, “la totalidad”, “los usos” y “el significado” que puedan adquirir como obras de arte desde el futuro?

Después de todo, Danto es un filósofo que hace uso de un meta-relato como *history* para garantizar una descripción *atomista* de la frase narrativa correspondiente al fin del arte. Esta posición es coherente si y sólo si se acepta el *realismo narrativo* como garantía de que su enunciado no será refutado por ningún contra-ejemplo ubicado en el futuro. Por tanto, si se ha leído la totalidad de la historia, ¿cómo puede dudarse del significado último asignado a determinado hecho? No sobra recalcar que para el neo-hegeliano Danto la historia del arte está ligada a una visión teleológica de su desenvolvimiento que la conduce hasta el auto-conocimiento y la consecuente transformación en su propia filosofía.

19 Danto, A. *Después del fin del arte*. Óp. cit., p. 46.

Empero, una objeción a su versión del fin del arte puede construirse desde la visión metodológica de una arqueología, posición antitética de la historia propuesta por M. Foucault, donde tanto las *Brillo Boxes* como las latas de sopas Campbell (*Campbell soup cans*), consistirían en marcas que señalan la ruptura radical entre el pasado y un nuevo estrato que emerge discontinuamente en medio del orden anterior. Para Gary Shapiro,* entender cualquier proceso cultural desde la arqueología foucaultiana exige asumirlo como un conjunto de acontecimientos donde los materiales del pasado no forman un desarrollo evolutivo y continuo dentro de una secuencia, sino que se ordenan en estratos separados unos de otros por rupturas abruptas. El efecto que se produce consiste en aquél que presenta un yacimiento vertical de fósiles culturales relativamente discontinuos, donde el último de ellos simplemente se apila como si fuera la cima del primero, eliminando la idea de que el estrato más reciente sea el fin teleológico de la historia. Desde esta óptica, la obra de Warhol consistiría en un nuevo estrato dentro del mundo del arte, caracterizado por la difusión y disolución de la identidad de la imagen en las obras de arte, generando simulacros que disuelven en su proliferación la noción de un original: “Llegará un día en el que, por medio de la similitud retransmitida indefinidamente a lo largo de la extensión de una serie, la imagen por sí misma junto con el nombre que persiste, perderá su identidad. Campbell, Campbell, Campbell, Campbell”.²⁰

Pero, contra las réplicas de Shapiro, no hay que olvidar que Danto es un filósofo sistemático al que sólo le interesa una sola noción arqueológica, es decir, aquella relativa al Monte Sinaí como disolución de la tensión entre la filosofía analítica y substantiva de la historia. En últimas, será desde tal cima que podrá contemplar el nuevo rumbo que él ha logrado establecer para el arte dentro de su *historia filosófica*, en la que el nuevo telos será establecido por la pregunta capital de la galería de los indiscernibles: ¿De qué tipo es la diferencia que existe entre una obra de arte y algo que no lo es a pesar de ser indiscernible de ella, dado que no existe ninguna diferencia perceptiva digna de consideración teórica? ¡En conclusión, Danto es un gran lector de meta-relatos, queriendo convertirse en el creador de uno

* Para la interpretación de la obra de Warhol desde la arqueología foucaultiana, véase Shapiro, G. *Art and its Doubles*. Danto, Foucault, and their Simulacra. En: Rollins, Mark (ed.). *Danto and his Critics*. *Óp. cit.*, p. 129-141.

20 Foucault, M. *This is Not a Pipe*. En: Shapiro, G. *Art and its Doubles*. *Óp. cit.*, p. 129. Para la traducción completa del ensayo en español, véase Foucault, M. *Esto no es una pipa*. *Ensayo sobre Magritte*. Trad. de Francisco Monge. Anagrama, Barcelona, 1981, p. 80: “Llegará un día en que la propia imagen con el nombre que lleva será desidentificada por la similitud indefinidamente transmitida a lo largo de una serie. Campbell, Campbell, Campbell, Campbell”.

nuevo! Efectivamente, basta mirar la manera como George Dickie y Noël Carroll han elaborado parte de su empresa filosófica, la teoría institucional del arte* y la filosofía del arte de masas,** respectivamente, para sospechar que la descripción hecha por Danto de las *Brillo Boxes* ha sido asumida como la única frase narrativa posible desde el interior de la totalidad de la historia como *history*.

Bibliografía

1. DANTO, A. *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*. Trad. de Elena Neerman. Paidós, Barcelona, 1999.
2. _____. *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*. Trad. de Eduardo Bustos. Paidós, Barcelona, 1989.
3. _____. *Narration and Knowledge*. Columbia University Press, New York, 1985.
4. _____. *The Philosophical Disenfranchisement of Art*. Columbia University Press, New York, 1986.
5. _____. *¿Qué es la filosofía?* Trad. Miguel Hernández Sola. Alianza, Madrid, 1984.
6. _____. *La transfiguración del lugar común. Una filosofía del arte*. Trad. de Ángel y Autora Mollá Román. Paidós, Barcelona, 2002.
7. ERP, van H. The End of History and Hegel's Conception of Modernity. En: *Ideas y Valores*, Bogotá, núm. 107, agosto de 1998.
8. FANN, K. T. *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Trad. de Miguel Ángel Beltrán. Tecnos, Madrid, 1992.
9. FOUCAULT, M. *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*. Trad. de Francisco Monge. Anagrama, Barcelona, 1981.
10. ROLLINS, M. (ed.). *Danto and his Critics*. Basil Blackwell, Oxford, 1993.

* Para la teoría institucional del arte véase Dickie, G. Defining Art. *American Philosophical Quarterly*, July 1969, p. 254. Dickie, G. A Tale of Two Artworlds. En: Rollins, Mark (ed.). *Danto and his Critics*. *Óp. cit.*, p. 73-78. Danto, A. *La transfiguración*. *Óp. cit.*, p. 16-17. Danto, A. El mundo del arte revisitado: comedias de similitud. En: *Más allá de la Caja de Brillo. Las artes visuales desde la perspectiva post-histórica*. Akal, Madrid, 1992, pp. 45-63.

** Para la filosofía del arte de masa véase Carrol, N. *Una filosofía del arte de masas*. Visor, Madrid, 2002.

LA “MUERTE DE DIOS” Y LA CONSTITUCIÓN ONTO-TEOLÓGICA DE LA METAFÍSICA*

THE “DEATH OF GOD” AND THE ONTO-THEOLOGICAL CONSTITUTION OF METAPHYSICS

Por: Carlos Enrique Restrepo Bermúdez
Grupo de Investigación Filosofías de la Alteridad
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia
alteridad@quimbaya.udea.edu.co
Fecha recepción: 21 de junio de 2006
Fecha aprobación: 15 de febrero de 2007

Resumen: *La interpretación heideggeriana de la “muerte de Dios” en Nietzsche entraña la esencial significación de un movimiento según el cual la metafísica llega a ser superada. Dicho movimiento se constata en las más influyentes de las filosofías modernas, sobre todo, en las filosofías de Kant y de Hegel. En palabras de Heidegger, después de Nietzsche “a la filosofía sólo le queda pervertirse y desnaturalizarse, de modo que ya no se divisan otras posibilidades para ella”. Esta superación compromete el conjunto de la historia acontecida del ser y permite descubrir en el seno de la misma metafísica su constitución onto-teológica. El texto examina la “muerte de Dios” a la luz del postulado de la onto-teología en cuanto esencia de la metafísica, y las consecuencias que de ello se derivan para el pensamiento de Dios en la filosofía contemporánea.*

Palabras clave: *Metafísica, Heidegger, Nietzsche, filosofía moderna, Ciencia de la lógica, Hegel, Dios.*

Abstract: *Heideggerian interpretation of the “Death of God” in Nietzsche entails the essential importance of a movement according to which Metaphysics is overcome. The said movement is verified in the most influential of modern Philosophies, mostly in the Philosophies of Kant and Hegel. In Heidegger’s words, after Nietzsche “the only road for Philosophy is its perversion and denaturalization, so we have no other alternatives in view for her”. This overcoming jeopardizes the whole of the History of Being that has taken place and enables the discovery, at the heart of the same Metaphysics, of its Onto-Theological constitution. This paper examines the “Death of God” in the light of the postulate of Onto-Theology as Essence of Metaphysics, and the consequences therefrom derived for the thought of God in Contemporary Philosophy.*

Key words: *Metaphysics, Heidegger, Nietzsche, Modern Philosophy, Science of Logic, Hegel, God.*

* El presente artículo traza las líneas fundamentales de la investigación doctoral *La muerte de Dios y la superación de la metafísica* a cargo de Carlos Enrique Restrepo, bajo la dirección de Germán Vargas Guillén, y adscrita al Grupo de Investigación Filosofías de la Alteridad del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

Hubo un tiempo en que el hombre tenía un cielo dotado de una riqueza pletórica de pensamientos y de imágenes. El sentido de cuanto es radicaba en el hilo de luz que lo unía al cielo; entonces, en vez de permanecer en este presente, la mirada se deslizaba hacia un más allá, hacia la esencia divina, hacia una presencia situada en lo ultraterrenal, si así vale decirlo. [...] Actualmente, parece que hace falta lo contrario; que el sentido se halla tan fuertemente enraizado en lo terrenal, que se necesita la misma violencia para elevarlo de nuevo. El espíritu se revela tan pobre que, como el peregrino en el desierto, parece suspirar tan sólo por una gota de agua, por el tenue sentimiento de lo divino en general, que necesita para confortarse. Por esto, por lo poco que el espíritu necesita para contentarse, puede medirse la extensión de lo que ha perdido.

Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, p. 11

1. La ruina de la metafísica

En 1812, en las líneas iniciales del Prefacio a la primera edición de su *Ciencia de la Lógica*, Hegel alude a una completa transformación que la filosofía habría sufrido en su presente. Esta presunta transformación se evidenciaría, según él, en la desaparición de la metafísica del agregado total de las ciencias del espíritu, desaparición acarreada mediante el ejercicio de una ilimitada violencia en virtud de la cual aquella ciencia habría sido, en sus propias palabras, arrancada de raíz. La constatación del descrédito en que se hundiera la metafísica en la filosofía de su momento histórico, la operaba Hegel a través de un añorante preguntar:

¿Dónde se oyen o pueden oírse todavía las voces de la antigua ontología, de la psicología racional, de la cosmología e incluso de la antigua teología natural? ¿Dónde encontrarían todavía interés, por ejemplo, indagaciones sobre la inmaterialidad del alma, sobre las causas mecánicas y finales? Así mismo, las pruebas de antaño en favor de la existencia de Dios sólo se citan ahora por su interés histórico o para edificación y elevación del espíritu. Esto demuestra que se ha perdido el interés ya por el contenido, ya por la forma de la metafísica anterior o por ambos.¹

Lo que estas preguntas constatan es que la transformación de la filosofía comporta el sentido de una pérdida. Como ciencia del ente en cuanto ente

1 Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Ediciones Solar/Hachette, Buenos Aires, 1968, p. 27.

(*metaphysica generalis-ontología*), tanto como indagación sobre la naturaleza de Dios, del mundo y del alma (*metaphysica specialis*), la filosofía pierde el horizonte especulativo que le era demarcado conforme a sus objetos. Esa pérdida de la metafísica apenas si cabía en la cabeza del pensador, el cual no podía menos que asombrarse de ella:

Si es asombroso que, por ejemplo, lleguen a ser inservibles para un pueblo su ciencia del derecho, sus principios, sus costumbres morales y virtudes, del mismo modo debe ser no menos asombroso que un pueblo pierda su metafísica, y que el espíritu que se ocupaba de su esencia pura ya no tenga una existencia real en él.²

Pero aún más asombroso que la misma pérdida de la metafísica, era evidenciar los colores con los que se formaba a partir de entonces el trazado del espíritu del nuevo mundo, y que súbitamente se presentase el inaudito espectáculo de un pueblo que se jactaba de ser culto justo en la medida en que no le pertenecía ya ninguna metafísica. Lo asombroso es que la pérdida de la metafísica fuese condición previa de un cierto ideal de cultura y que, más o menos como sucede también en nuestro presente, sólo en cuanto se apartara de la metafísica, es decir, de la “incolora ocupación del espíritu retraído en sí mismo”,³ pudiera presumir de seriedad y de valor una determinada ciencia.

Pero la transformación que acarrea la ruina del pensar metafísico, curiosamente, no comprende, para Hegel, de manera exclusiva la filosofía. No alude, como podría pensarse en primera instancia, a una mera revolución de la episteme moderna o a un cambio de paradigma del pensamiento filosófico, sino que comprende también, y por sobre todo, la teología y determinadas prácticas de la religión. En este terreno, Hegel expone esa transformación del modo que sigue:

La teología, que en otras épocas fue la conservadora de los misterios especulativos y de la metafísica dependiente de ella, abandonó esta ciencia [misteriosa], para ocuparse de los sentimientos, de las consideraciones práctico-populares y de la erudición histórica. A esta modificación [de la teología] corresponde otra: la desaparición de aquellos ermitaños que vivían sacrificados por su pueblo y separados del mundo, con el propósito de que hubiera alguien dedicado a la contemplación de la eternidad y que llevara una vida que sólo sirviera a tal fin —no para conseguir ventajas, sino por amor a la gracia divina.⁴

Esta desaparición de los santos eremitas y de los sabios ocultos y la reducción de la teología a la administración de las supercherías del vulgo son movimientos paralelos a los que han tenido lugar, en escala no menor, en la filosofía. En palabras

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*, p. 28.

4 *Ibid.*, p. 27-28.

de Hegel, pueden ser considerados en muchos aspectos y por su propia esencia como el mismo fenómeno ya mencionado. Las respectivas transformaciones que han tenido lugar en la filosofía y en la teología se corresponden mutuamente. Pero, ¿qué tiene que ver lo uno con lo otro? ¿Qué relación guardan aquí la metafísica y la teología para que, simultáneamente, generen esa cadena de desprendimientos que Hegel constata en ellas? No es difícil ver que las ciencias aludidas comprometen dos de las regiones más elevadas del espíritu. A la primera pertenece “el pensamiento autoconsciente que se ocupa de su esencia pura”;⁵ a la segunda, por su parte, pertenece la religión. Ambas regiones acogen por tarea la captación plena de la esencia absoluta. De este modo, ellas guardan una relación esencial. Al decir que la relación del pensamiento y de la religión es esencial, se la considera desde el punto de vista de la esencia. Ello quiere decir que, tanto al pensamiento absoluto como a la religión, subyace una unidad de esencia en virtud de la cual estas manifestaciones del espíritu guardan una esencial proximidad. Que la metafísica y la teología cambien paralela y radicalmente sólo es comprensible en la medida en que una transfiguración esencial asciende desde el fondo en el cual estas ciencias se encuentran como relacionadas. De tal suerte que estos movimientos y desprendimientos llegan a ser el reflejo de una transformación más profunda. Lo que testimonia Hegel aquí son tan sólo síntomas, efectos de superficie de algo silenciado, de una transfiguración de aquello mismo que está a la base del pensamiento y de la religión como su más propia esencia. ¿Qué rumor habrá asaltado a los filósofos y a los santos eremitas de los bosques? ¿Por qué la teología no resguarda ya los misterios especulativos que antaño le eran conferidos? Hay que llamar la atención sobre el fenómeno que denominamos transfiguración de la esencia. Pues si bien es cierto que se suele concebir la esencia de la que tratan el pensamiento y la religión como algo permanente y siempre igual a sí mismo, mientras nos mantengamos en esta opinión corriente el trasfondo de las transformaciones aludidas quedará impensado. Con esta expresión es concebido un movimiento a nivel de la esencia misma. La esencia, al igual que sus modos de manifestación, se halla en un devenir a condición del cual tiene sentido imputarle una transformación. Cuando las manifestaciones esenciales del espíritu se ven súbitamente trastocadas, cuando todos los colores y formas de un mundo se desdibujan y se impone con violencia un nuevo rostro de la vida, irreconocible, difuso e incierto, entonces se ha transfigurado su propia esencia. Cuando se ha silenciado la voz del Ser que acompaña al filósofo en su meditación, cuando las alabanzas del eremita del bosque no llegan ya a oídos de los dioses, cuando un pueblo siente vergüenza de su metafísica y de su

5 Cfr Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica. Óp. cit.*, pp. 45-46.

fe porque dioses y hombres se han dado la espalda, entonces la esencia común del pensamiento y de la religión se ha transfigurado, y ella cobra la forma de algo sido, de un recuerdo perteneciente al pasado, de un espíritu desaparecido. En efecto, conforme a sus manifestaciones y síntomas, la transfiguración del pensamiento y de la religión según su esencia tiene el carácter de algo desaparecido. En ambos casos, se la trata con mayor determinación en el sentido de una pérdida. Pero, ¿qué significa la pérdida de la esencia en el movimiento de su devenir en virtud del cual se transfigura? El sentido propio de esta pérdida permanece oculto. Ella sólo se insinúa a través de una serie de síntomas que para el profano pasan siempre bajo silencio como inadvertidos. Pero tarde o temprano esa pérdida incalculable de la esencia se hace sentir bajo el modo de una certeza epocal, de una ausencia, de una herida, de un vacío insondable. Cuando el paisaje se desdibuja estamos ciertos de esa transfiguración; mas no por ello la certeza es asumida por la conciencia. Una cosa es estar cierto inmediatamente del cambio, padecerlo. Otra cosa es llevarlo a concepto, y más que padecerlo, sobrellevarlo como la experiencia de la errancia por un mundo que no es el nuestro, que no es ese que subsiste a la manera de un recuerdo y un anhelo. La pérdida de la esencia es algo velado e incalculable que sólo se nos hace patente al modo inmediato de la certeza. Nos mantenemos en esta certeza sin elevarla a concepto, entregados al indiferente pasar de los días y al insignificante discurrir cotidiano del mundo. Esta es la condición de todo pueblo sin pensamiento y sin religión, que asiste a la transfiguración de la esencia como algo de lo que se está cierto inmediatamente, pero de cuya conciencia no precisa en modo alguno, ni siquiera para la comprensión de su propio presente.

2. La “muerte de Dios” y la crítica kantiana del conocer

La transfiguración esencial que subyace a la ruina de la metafísica tiene para Hegel su expresión más terrible en el pensamiento de que Dios ha muerto. Bajo esta formulación, ese fenómeno es sabido como la certeza de una pérdida total:

Dios ha muerto. Dios está muerto —este es el pensamiento más terrible, el hecho de que todo lo eterno y verdadero no existe, que la negación misma está en Dios; con ello se vincula el dolor supremo, el sentimiento del completo abandono, la superación de todo lo superior.⁶

Es preciso interpretar el sentido hegeliano de la sentencia *Dios ha muerto* en su doble acepción según se la trate desde la filosofía o desde la religión. En ello se

6 Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Vol. 3. Trad. de Ricardo Ferrera. Alianza, Madrid, 1987, p. 233.

involucra una vez más la enigmática relación de la metafísica con la teología que hemos insinuado en lo que precede pero que, en rigor, escapa a nuestra comprensión plena apareciendo sólo como intuida. Desde el punto de vista de la religión, lo que el espíritu ha perdido no es otra cosa que el sentimiento de su unidad con lo divino.⁷ El sentimiento de esta pérdida compromete el mutuo relacionarse de los hombres y los dioses, así como la desdivinización de la existencia. Lo que este sentimiento revela es una separación conforme a la cual la existencia se ve como arrojada sin finalidad ni meta. De modo que, en el ámbito de la religión, la pérdida de la esencia o su ser transfigurado se presenta en el sentimiento inmediato de los dioses huidos, de la negación del cielo y de la entrega del espíritu a la errancia delirante sobre la tierra. Es la orfandad del espíritu en su ser arrojado a la deriva de la tierra lo que expresa la esencialidad transfigurada. Aquí parece reiterarse una antigua palabra bíblica: “Andarás errante y vagabundo sobre la tierra” (Gen, 4, 12).

Pero en su acepción filosófica, en la que abandonamos el dominio del sentimiento en favor de la reflexión y del concepto, la transfiguración que Hegel expone bajo el modo de la “muerte de Dios” se perfila a partir de la renuncia de la filosofía al quehacer especulativo y al abandono de los problemas que le estaban señalados por la antigua metafísica. Dicha renuncia la imputará Hegel a la acción de la filosofía crítica en su cometido de un cuestionamiento radical de la metafísica racionalista y de la limitación de la razón en sus pretensiones de un conocimiento de lo suprasensible. En efecto, “la doctrina exotérica de la filosofía kantiana —es decir, que el intelecto no debe ir más allá de la experiencia porque de otra manera se convierte en razón teórica que por sí misma sólo crea telarañas cerebrales— justificó desde el punto de vista científico la renuncia al pensamiento especulativo”.⁸ Esta renuncia se traduce en que las indagaciones sobre la generalidad del ente y sobre los objetos peculiares de la metafísica (Dios, mundo y alma) se hundan en el descrédito.

La *Crítica de la razón pura* de Kant se mueve ya desde sus inicios en este clima de la ruina de la metafísica. Al respecto anota Kant que la metafísica ha dejado de ser la reina de las ciencias para verse “rechazada y abandonada como Hécuba”,⁹

7 “El puro concepto o la infinitud, como el abismo de la nada en el que todo ser se hunde, tiene que designar el dolor infinito puramente como momento —dolor que se daba ya en la cultura sólo históricamente y como el sentimiento sobre el cual descansa la religión moderna; el sentimiento de que Dios mismo ha muerto. (Aquello había sido dicho ya, pero sólo empíricamente, con expresiones de Pascal: “La naturaleza es tal que ella señala en todas partes un Dios perdido, tanto en el hombre como fuera del hombre” [Pensamientos, 441])”. Hegel, G. W. F. *Creer y saber*. Trad. de Jorge Aurelio Díaz. Norma, Colección Cara y Cruz, Bogotá, 1992, p. 193.

8 Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. *Óp. cit.*, p. 27.

9 Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas. Alfaguara, Madrid, 1998, p. 8.

haciéndose merecedora del desprecio de la época. En esta condición de la metafísica se juega para Kant la necesidad de someter la razón a una exhaustiva crítica de sí misma. La razón tiene que renunciar a su aspiración a lo suprasensible (esto es, a lo incondicionado), desfalleciendo en sus pretensiones últimas de conocimiento y resguardándose en todo lo limitado y finito.

A la luz de la crítica kantiana del conocer y en su versión más radical, la ruina de la metafísica aparece para Hegel en el momento en que la filosofía abandona, no sólo el dominio de lo suprasensible, sino también, a una con éste, toda ciencia de Dios (teología). Este abandono se refleja en la opinión generalizada en su tiempo de que “no podemos saber ni conocer nada de Dios”,¹⁰ opinión que en su momento se torna “una verdad aceptada totalmente, un asunto resuelto, una especie de prejuicio”.¹¹ Lo que Hegel constata en ello es la transformación de la filosofía en su acepción de teología, transformación que compromete la acción de la filosofía crítica. Es esta filosofía la que hace de Dios un absoluto más allá inalcanzable para el entendimiento, y de su idea “un error refutado hace tiempo, de modo que no hay que atender más a ella”.¹² No es gratuito que Hegel haga uso aquí de la expresión “idea de Dios”. Pues la negativa a acceder a un conocimiento racional de Dios como el que pretendía la antigua *Theologia naturalis* de la metafísica campa en la filosofía a partir del momento en que Kant convierte a Dios en una idea ilegítimable e ilegítimada, y lo confina de esta suerte a un absoluto más allá. Para comprender esto, conviene recordar aunque sea sumariamente cómo funciona la estructura cognoscitiva kantiana. Kant comienza por distinguir, además de la sensibilidad y el entendimiento, el entendimiento y la razón, erigiendo entre ambos una barrera que permite establecer las limitaciones del conocimiento. Mientras el entendimiento crea conceptos con base en las sensaciones y por vía de la mediación sintética de la imaginación, la razón por su parte se comporta según ideas. Los conceptos puros o categorías del entendimiento son legítimables en tanto se aplican a objetos de la experiencia empírica, esto es, en tanto se refieren *a priori* a objetos. Las ideas en cambio no se refieren nunca a objetos, por lo que no hallan en el orden de la experiencia legitimidad alguna. Mientras los conceptos que forma el entendimiento garantizan un conocimiento cierto de los fenómenos, las ideas de la razón se aventuran en un terreno sobre el cual el conocimiento no tiene ningún poder. Así, la razón se ve expuesta al error y la pérdida, y su destino no es otro que

10 Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Vol. 3. *Óp. cit.*, p. 6.

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*

la ilusión trascendental. Cuando Hegel pone de manifiesto que la idea de Dios se ha vuelto un error ya refutado para la filosofía de su tiempo, lo que quiere decir es que su conocimiento ha quedado preso en el horizonte de la ilusión trascendental conforme a los postulados de la filosofía crítica. Se hace evidente entonces que al asumir a Dios como objeto del preguntar de la filosofía, se bracea en el mar sin fondo y sin orillas de la metafísica, y que la razón se mantiene aquí en el mero extravío y en la pérdida de sí misma. Que el conocimiento se halle enraizado en los fenómenos exiliando a Dios del conocer es un hecho tras el cual merodea el fantasma de la filosofía kantiana. Tras la apabullante incursión de esta filosofía en las ciencias, el entendimiento se enriqueció con la aprehensión de una colorida variedad de objetos, logró la expansión del conocimiento de las cosas finitas y “la extensión de las ciencias se hizo casi ilimitada, ampliada hasta lo inabarcable”.¹³ Esto trajo consigo una inmediata consecuencia: la de que se haya hecho tanto más estrecho el círculo del conocer acerca de Dios. Es en el seno de esta limitación donde cabe situar la ruina de la teología natural de la metafísica y de su pretensión de un conocimiento racional de Dios. Pues a partir de entonces, Dios sólo puede ser objeto de la ilusión, y su saber el reflejo del delirio en que se sume la razón misma.

Atestiguar la estrechez de miras del conocer a la que lo reduce el obrar analítico del entendimiento al legitimar el saber de las cosas finitas, pero reduciéndose a esta llana finitud, constituye para Hegel “el último grado de rebajamiento del hombre”.¹⁴ Pues con esta limitación acontece aquella transfiguración esencial, esta vez en el ámbito del conocer, transfiguración que denominamos “muerte de Dios” y cuya esencia y medida permanecen para nosotros como inabarcables. Es así como se comprende que la mentada limitación “convirtió a Dios en un fantasma infinito, que está lejos de nuestra conciencia, y a la par al conocimiento humano en un fantasma vano de la finitud, en sombra y compleción de la apariencia”.¹⁵ Dios muere por obra del entendimiento que lo mata al confinarlo a ese absoluto más allá en que no es ya ni cognoscible ni temible. Con esto el entendimiento hunde en la nada las posibilidades últimas del conocer que pertenecen a la naturaleza de la razón, para reducirse a la determinación de las condiciones de posibilidad del conocimiento de los fenómenos. La extensión de las ciencias, favorecida por el obrar analítico del entendimiento, juega un papel decisivo en el complot que termina por desterrar a Dios de todo conocimiento. Lo anotado por Hegel en esta dirección es quizá aún más válido en nuestro presente:

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*, p. 7.

15 *Ibid.*, p. 12.

Hubo un tiempo en el cual toda ciencia fue una ciencia de Dios; en cambio nuestro tiempo se destaca en saber de todo y de cada cosa, de una muchedumbre infinita de objetos, pero nada de Dios. Hubo un tiempo en el que se tuvo interés y urgencia de saber acerca de Dios, de sondear su naturaleza, en el que el espíritu no tenía ni encontraba reposo sino en esta ocupación, en el que se sentía infeliz por no poder calmar esta apetencia, y menospreciaba todo otro interés cognoscitivo. Nuestro tiempo se ha despojado de esta apetencia y de su afán, hemos terminado con ella. [...] A nuestra época ya no le causa más angustia el no conocer nada de Dios; más bien vale como evidencia suprema el que tal conocimiento no sea siquiera posible.¹⁶

Así perfilada, la “muerte de Dios” coincidirá para Hegel con la fundación de la conciencia racional tal y como tiene lugar en la filosofía moderna. Ella se establece a la luz de la autoposición de la razón como la fuente de toda certeza y seguridad, como el único principio de todo conocimiento y de todo saber sobre el mundo. “La razón es la certeza de la conciencia de ser ella misma la esencia de toda la realidad”.¹⁷ Esta nueva esencia, cuya forma acabada es la subjetividad, termina por desplazar a Dios del lugar de esencia única que le era conferido por el filosofar precedente, confinándolo como el absoluto más allá de la conciencia. En las páginas finales de su escrito *Creer y saber*, luego de exponer críticamente las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte, Hegel exponía esta transformación del modo que sigue:

A través de las filosofías consideradas, el dogmatismo del ser fue refundido en el dogmatismo del pensar y la metafísica de la objetividad en la metafísica de la subjetividad. Así el viejo dogmatismo y la metafísica de la reflexión se cubrieron únicamente con el color de lo interior o de la nueva cultura a la moda mediante toda esa revolución de la filosofía; y el alma como cosa se transformó en Yo y como razón práctica en lo absoluto de la personalidad y de la singularidad del sujeto. El mundo en cambio como cosa, se transformó en el sistema de fenómenos o de afecciones del sujeto y en realidades creídas, mientras lo absoluto como un objeto y como objeto absoluto se transformó a su vez en el absoluto más allá del conocimiento racional.¹⁸

Hegel se referirá también a esta transformación denominándola el “Viernes Santo especulativo”. Por el cuestionamiento que acarrea frente a lo divino, este momento viene a designar “el abismo de la nada en el que todo ser se hunde”, o también “el dolor que se daba ya en la cultura, sólo históricamente, y como el sentimiento sobre el cual descansa la religión moderna: el sentimiento de que *Dios mismo ha muerto*”.¹⁹ La “muerte de Dios”, delineada en los trazos en que la hemos esbozado, se halla consubstanciada con el fenómeno de la ruina de la metafísica

16 *Ibid.*

17 Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces. F. C. E., México, 1993, p. 144.

18 Hegel, G. W. F. *Creer y saber*. *Óp. cit.*, p. 191.

19 *Ibid.*

que asciende a partir de la fundación de la conciencia racional. Pero, con todo, ¿cómo entra Dios en la metafísica? ¿De dónde la unidad esencial y la secreta correspondencia de ambos fenómenos? ¿Qué significa la “muerte de Dios” a la luz de la ruina de la metafísica? Responder a estas preguntas supone procurar, además de una exhaustiva exégesis de la “muerte de Dios”, una decisión frente al significado del término “metafísica” así como la clara delimitación de su objeto. Ello equivale a desentrañar la esencia de la metafísica aquí pensada llevándola a la reformulación de su asunto mismo. Enunciada en su mera generalidad, la correspondencia de los fenómenos mencionados abre la captación —por lo pronto solamente intuitiva— de la constitución onto-teológica de la metafísica. En lo que sigue, intentamos adelantar algunos pasos —necesariamente vacilantes— en esta dirección.

3. El olvido del ser

Sin duda, desde hace ya mucho tiempo, la escandalosa sentencia *Dios ha muerto* se ha vuelto un lugar común en la filosofía, que suele asociarla al pensamiento de Nietzsche. En esta referencia habitual, lo mentado por la citada sentencia no ha sido pensado con propiedad, y más bien se lo ha hecho objeto de toda suerte de malinterpretaciones. La puesta en claro de su aparición en otras formulaciones filosóficas (digamos por caso, en Plutarco, en Pascal, y por supuesto, en Hegel)²⁰ permite redimensionar el espacio en el que se abre su auténtica comprensión. Así concebida, la declaración de la “muerte de Dios” encuentra su propio espacio de reflexión en la metafísica, guardando una relación esencial con la constatación de su ruina (Kant-Hegel) y su consumación o superación (Heidegger).

La exégesis heideggeriana del significado de la frase de Nietzsche Dios ha muerto ha contribuido en gran medida a establecer de modo manifiesto la íntima correspondencia de este pensamiento con la metafísica. Al decir de Heidegger, la interpretación de la frase ilumina un estadio de la metafísica occidental que puede pretenderse su estadio final, “porque en la medida en que con Nietzsche la metafísica se ha privado hasta cierto punto a sí misma de su propia posibilidad esencial, ya

20 Cf., respectivamente, Plutarco. *De defectu oraculorum*, §17 (hay versión castellana: Sobre la desaparición de los oráculos. En: Plutarco. *Obras morales y de costumbres*. Edición de Manuela García. Akal, Madrid, 1987, pp. 203-271). Pascal. Pensamientos, 343 [695]. La formulación de ambos pensadores, “El Gran Pan ha muerto”, es ya seguida por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, §11 (cf. Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 2003, p. 104). En cuanto a Hegel, se recomienda seguir las referencias indicadas al pie de página en los numerales 1 y 2 de este ensayo.

no se divisan otras posibilidades para ella”.²¹ El modo como Nietzsche llevaría la metafísica a este límite no es otro que el de la inversión de su estructura fundamental. Según Heidegger, dicha estructura no consiste en otra cosa que en comprender el ser del mundo sensible sólo en cuanto referido a un mundo inteligible o suprasensible.

La frase de Nietzsche *Dios ha muerto* toca su significación esencial a la luz de esta inversión de la estructura fundamental del pensar en el que se mantiene la metafísica. Nietzsche efectuaría esta inversión al poner lo suprasensible como un producto de lo sensible que carecería en sí mismo de toda consistencia. Así invertida, después de Nietzsche “a la metafísica sólo le queda pervertirse y desnaturalizarse”.²² Con todo, aquí está de por medio mucho más que una llana destitución de lo suprasensible, pues lo que se pone en juego es más bien una comprensión esencial del término “metafísica”.

Por metafísica entiende Heidegger el ámbito del ser de lo ente, o bien, “la verdad de lo ente en cuanto tal y en su totalidad”.²³ De esta suerte, las posibilidades de la metafísica se establecen siempre en dirección a la pregunta por el ser en cuanto ser del ente, que hay que diferenciar en su formulación y alcance de “la verdad del Ser mismo”. Metafísicamente considerada, esta verdad ha sido reducida a la dimensión de lo suprasensible, si nos atenemos a lo que según Heidegger ha sido hasta Hegel la historia manifiesta o acontecida de la metafísica. Con lo que, interpretada metafísicamente, la “muerte de Dios” compromete el mantenimiento de la verdad de lo ente y su referencia al ser —más exactamente, al ente supremo— que le sirve de fundamento.

La frase *Dios ha muerto* encierra, pues, este significado metafísico. Con ello se indica, a su vez, que el ámbito para la comprensión auténtica de la sentencia no puede ser otro que la propia metafísica, entendida como verdad de lo ente. En ese sentido, la frase no implica una cuestión religiosa o doctrinal, y se sitúa más allá de las habladurías que la hacen valer como una escueta “falta de fe” o como una prédica incondicional de ateísmo. Su significación más esencial estriba en el cuestionamiento que acarrea para la metafísica el hundimiento (más aún, el ocaso) del mundo suprasensible en su totalidad.

21 Heidegger, M. La frase de Nietzsche: “Dios ha muerto”. En: *Caminos de bosque*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza, Madrid, 1995, p. 190.

22 *Ibid.*

23 *Ibid.*, p. 191.

La “muerte de Dios” significa que “el mundo suprasensible pierde su fuerza efectiva, que ya no procura vida”.²⁴ Que dicho mundo, antaño considerado el mundo verdadero, se torna aparente e irreal, que se sume en la nada. Así entendida, la declaración de la “muerte de Dios” implica el cuestionamiento del ser del ente, o lo que es lo mismo, de su fundamento. En ese sentido, Heidegger asocia su interpretación al advenimiento del nihilismo. Éste, en cuanto momento límite de la manifestación del ser considerado metafísicamente como fundamento, debe ser pensado según el postulado de una “historia del ser” que compromete el destino mismo de la metafísica y su consumación.

Heidegger comprende la “muerte de Dios” en su forma más radical (el nihilismo) en el horizonte del acontecer epocal de la historia total del ser. En dicho acontecer, la “muerte de Dios” viene a representar el momento en que Dios como lo más ente del ente es rebajado a la condición de valor, perdiendo su carácter esencial y su fuerza efectiva. “Dios” es el nombre para el mundo suprasensible en su totalidad. Pero este mundo viene a nombrar el ámbito de los valores supremos por obra del movimiento propio de la época moderna conforme al cual, y en consonancia con lo pensado por Hegel, la verdad de lo ente pasa a residir en el poner representador del *subjectum*. Nietzsche se inscribiría dentro de la metafísica moderna cuando, al interpretar lo suprasensible como mundo de los valores supremos, ratifica el ámbito de poder propio de la edad moderna en el que lo ente se determina según el representar, el estimar o el valorar cuya facultad es privativa del sujeto. El sujeto como el ente que ocupa ahora el lugar de fundamento de toda determinación de los entes tiene para sí que lo suprasensible, el ser, no se comprende sino en el orden del valor.

La “muerte de Dios” es el momento de la historia del ser en el que éste es rebajado a la condición de valor. Con ello se supedita al ser, que antaño mantenía jerárquicamente el carácter de fundamento, a algo fundado por el disponer o el estimar representador del *subjectum*. En este momento de la historia del ser, la estructura fundacional o estructura de fundación (ser-ente) se invierte. Lo suprasensible se desvaloriza y pasa a ser un mero producto de la estimación o valoración propias del *subjectum*. Por eso Heidegger dirá que Nietzsche no hace más que invertir la metafísica concebida como platonismo, o más radicalmente, que la filosofía de Nietzsche es un platonismo invertido.

Pero la toma de posición de Heidegger frente a Nietzsche no se limita a la acusación de esta inversión. Ella trasluce un sentido de la “muerte de Dios” en el que ésta se comprende como la muerte de lo ente por obra de la

24 *Ibid.*, p. 196.

subjetividad, y en esa medida, como algo que compromete esencialmente a toda la filosofía moderna. Dicho más claramente, la “muerte de Dios” equivale a una progresiva destitución del ser en cuanto fundamento del ente, en favor de la instauración de la subjetividad como principio supremo. Que esta negación sea efectuada por el pensar que corresponde a la época moderna testimonia el tipo de relación que aquella época ha venido sosteniendo con el ente total y con su referencia al ser. Esta relación Heidegger la comprende bajo el modo del *olvido*; éste no menciona una operación psicológica, sino un orden de negación que se habría consubstanciado con la metafísica en su origen y por el cual la metafísica se torna el ámbito preciso para la irrupción histórica del nihilismo. La “muerte de Dios” tal y como es efectuada en la metafísica moderna y en su consumación llevada a cabo por Nietzsche, trasluce un fenómeno subyacente al conjunto de las manifestaciones o destinaciones del ser, a saber, el *olvido del ser*. Este olvido, entendido como lo que delata que el ser ha permanecido impensado para toda la metafísica occidental, significa que, al convertir lo ente en objeto del obrar representacional del sujeto, se ha apartado lo ente en sí; la “muerte de Dios” coincide con este apartamiento de lo ente, es este apartamiento en cuanto tal. “Matar a Dios” significa apartar lo ente al convertirlo en objeto. Pero este matar “no sólo derriba a lo ente como tal en su ser en sí, sino que aparta completamente al ser”.²⁵

En la versión heideggeriana, la “muerte de Dios” menciona el advenir epocal del “olvido del ser”. Este olvido está presente ya para Heidegger al comienzo de la investigación propuesta en *Ser y tiempo*, expresamente relacionada con el descrédito del preguntar de la metafísica: “La mencionada pregunta [la pregunta por el ser] está hoy caída en el olvido; bien que nuestro tiempo se anote como un progreso volver a afirmar la metafísica”.²⁶ Llevados a esta instancia, es preciso preguntar una vez más: ¿De qué modo se corresponden Dios y ser para que la “muerte de Dios” pueda implicar el cuestionamiento epocal de la metafísica? ¿Cómo es que esta última cuestión, el “olvido del ser”, viene a sumarse a los problemas antes formulados bajo las denominaciones de la “muerte de Dios” y la “ruina de la metafísica”? Esta correspondencia y su alcance están insinuados en la comprensión del nihilismo como la época del máximo peligro: el olvido del olvido del ser. Heidegger lo referirá también como “el tiempo de penuria” o “el tiempo indigente” que se presenta bajo el signo de la huida de los dioses, y en cuya pobreza y rebajamiento ni siquiera llega a sentir la falta de Dios como una falta.²⁷

25 *Ibid.*, p. 237.

26 Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Trad. de José Gaos. F. C. E., México, 1995, p. 11.

27 La noche del mundo extiende sus tinieblas. La era está determinada por la lejanía del Dios, por la ‘falta de Dios’. [...] La falta de Dios sólo significa que ningún dios sigue reuniendo visible y

La “muerte de Dios” en su acepción nihilista indica que el ser ha sido hundido en la nada por la irrupción del ámbito de poder propio de la época moderna (el sujeto, ego cogito) y cuya consumación sería llevada a cabo por Nietzsche en la noción de voluntad de poder. Por esta razón, el nihilismo acontece en la metafísica, es decir que compromete el ámbito total de la verdad de lo ente. La “muerte de Dios”, en su acepción nihilista, dice algo del ser. Exactamente dice que con el ser “no pasa nada”,²⁸ esto es, que la nada se ha apropiado el ser. La metafísica constituye el ámbito de este apartamiento que cobra la forma del olvido. Pero dado el carácter total de la historia del ser, Heidegger llega a situar la metafísica como un mero momento suyo. Toda la metafísica no ha hecho más que velar u ocultar el ser —que ha permanecido impensado— y cerrar la posibilidad de su pensamiento más original. La “muerte de Dios” delata que esta ocultación del ser, al permanecer impensado por la filosofía, consume la historia del olvido. Dicho más radicalmente, “la historia del ser comienza necesariamente con el olvido del ser”.²⁹ En este sentido, la “muerte de Dios” llega a ser positiva. El horror vacuú que caracteriza su experiencia inicial, la de la pérdida del fundamento, se traduce ahora en la conciencia del olvido que suscita la urgencia de un nuevo pensar (“rememorante” o “inicial”), al margen de toda estructura y pretensión metafísicas.³⁰ En efecto, el “olvido del ser”, y la “muerte de Dios” entendida como su apartamiento en cuanto lo más ente del ente, “no ha dejado que el propio ser haga su aparición”.³¹ Sobre todo el pensar según valores, esto es, el pensar de Nietzsche, “impide que el propio ser se presente en su verdad”.³² La “muerte de Dios” pertenece esencialmente a la historia del ser como la hora límite del olvido. Por eso también ella es la apertura de un nuevo pensamiento del ser, e incluso reclama con urgencia este pensamiento al cual sólo se llega a condición de dar un paso atrás por fuera de la metafísica por medio del cual se delata su constitución onto-teológica.

manifiestamente a los hombres y las cosas en torno a sí estructurando a partir de esa reunión la historia universal y la estancia de los hombres en ella. Pero en la falta de Dios se anuncia algo mucho peor. No sólo han huido los dioses y el Dios, sino que en la historia universal se ha apagado el esplendor de la divinidad. Esa época de la noche del mundo es el tiempo de penuria, porque, efectivamente, cada vez se torna más indigente. De hecho es tan pobre que ya no es capaz de sentir la falta de Dios como una falta”. Heidegger, M. ¿Y para qué poetas? En: *Caminos de bosque. Óp. cit.*, p. 241-242. (El uso de la mayúscula en el nombre de Dios no aparece en la traducción castellana).

28 Heidegger, M. La frase de Nietzsche: “Dios ha muerto”. En: *Caminos de bosque. Óp. cit.*, p. 233; cf. p. 238.

29 *Ibid.*, p. 237.

30 *Cfr.* Heidegger, M. El final de la filosofía y la tarea del pensar. En: *Tiempo y ser*. Trad. de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque. Tecnos, Madrid, 2001, pp. 77-93.

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*

4. La constitución onto-teológica de la metafísica

Desde antiguo, y concretamente con Aristóteles, la cuestión de Dios entra en el orden del preguntar de la ciencia que posteriormente fue llamada metafísica. En la investigación que el filósofo se propone en dirección a la “ciencia buscada” (filosofía primera) se pone ya de relieve la ambigüedad de su objeto. La filosofía primera es, por una parte, ciencia del ente en cuanto ente, y por tanto, ontología;³³ pero es también ciencia de lo más divino, y por tanto, también teología.³⁴ La metafísica racionalista desarrollada posteriormente se mantiene en esta doble acepción en medida no menor que la escolástica medieval. De ahí que también para Hegel la renuncia al conocimiento especulativo de Dios involucre una transformación esencial de la metafísica.

La enigmática correspondencia que la “muerte de Dios” en sus distintas formulaciones sostiene con los momentos de la metafísica en los que se predica su ruina y su superación, se mueve en la ambigüedad que atraviesa desde antiguo el objeto peculiar de la metafísica. Así mismo, la copertenencia que guardan los fenómenos de la “muerte de Dios” y el “olvido del ser” traslucen dicha ambigüedad. ¿Cómo comprenderla? Dios y ser, aún cuando se los trate respectivamente a partir de la “muerte” o del “olvido”, definen el orden de indagación de la metafísica. Su insólita identificación atestiguada a lo largo de la historia de la filosofía hace que Heidegger acuse bajo la rúbrica de onto-teología la metafísica occidental en su conjunto. Al decir de Heidegger, toda la historia acontecida de la metafísica habla en favor de su constitución onto-teológica. Con todo, la estructura de la metafísica así concebida “se ha tornado cuestionable para el pensar, y no debido a algún tipo de ateísmo, sino a la experiencia de un pensar al que se le ha manifestado en la onto-teología la unidad aún impensada de la esencia de la metafísica”.³⁵

33 “Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente (*ōn he ōn*) y lo que le corresponde de suyo” (Aristóteles, *Met.* IV, 1, 1003a, 21-22).

34 “La más divina [de las ciencias, la ciencia buscada] es también la más digna de aprecio. Y en dos sentidos es tal ella sola: pues será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino. Y sólo ésta reúne ambas condiciones” (*Met.* I, 2, 983a, 6-8). “La Ciencia primera versa sobre entes separados e inmóviles. Ahora bien: todas las causas son necesariamente eternas, y sobre todo éstas [las separadas e inmóviles]; porque estas son causas de los entes divinos que no son manifiestos. Por consiguiente, habrá tres filosofías especulativas: la Matemática, la Física, y la Teología, pues a nadie se le oculta que si en algún lugar se halla lo divino, se halla en tal naturaleza” (*Met.* VI, 1, 1026a, 16-21; cf. también *Met.* XI, 7, 1064a, 34 ss.-1064b, 1-6).

35 Heidegger, M. La constitución onto-teológica de la metafísica. En: *Identidad y diferencia*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Anthropos, Barcelona, 1990, p. 121.

La puesta en claro de la constitución onto-teológica de la metafísica procura una comprensión de lo que ha sido la metafísica en su esencia. Ella no intenta revertir en una unidad arbitraria dos disciplinas filosóficas que habría que mantener claramente diferenciadas (ontología-teología) sino captar la correspondencia y unidad de aquello que es preguntado de este doble modo por la metafísica. Lo preguntado es, por una parte, el ente en cuanto tal y en su generalidad; pero es también, por otra parte, lo ente en cuanto tal como lo supremo y lo último. De ahí que la metafísica, en estos dos aspectos, haya estado siempre orientada a cuestiones fundamentales; pues su preguntar se encamina hacia el fundamento entendido como “lo que funda”, esto es, como aquello a partir de lo cual lo ente obtiene su ser y su subsistencia.

En el lenguaje de Heidegger, esto significa que, por la naturaleza de su preguntar, la metafísica se mueve en el terreno de la *diferencia ontológica* (“el ser no es ningún ente”). Proyectada a partir de dicha diferencia, la metafísica reclama para el ente el saber de su fundamento. Este último se descubre bajo el concepto del ser en cuanto lo general y común a todos los entes; pero también se lo piensa bajo la figura de Dios en cuanto *ratio* última y suprema en la cual se reúne y ordena el ente en su totalidad.

Conducida a esta instancia y establecido el doble horizonte de su preguntar, la metafísica señala su esencia en la unidad onto-teológica de su objeto. Pero es justo esta unidad lo que ha permanecido impensado, y por tanto, lo que se hace digno de ser cuestionado. Al pasar bajo silencio la estructura que le subyace, la metafísica no ha sido capaz de pensar su propia esencia. La legalidad de la misma sólo podrá recaer en el hecho de que la metafísica dé cuenta de cómo entra Dios en el dominio de su preguntar.

¿Cómo entra Dios en la metafísica? En principio, esta pregunta no tiene respuesta alguna. Ello por cuanto en atención a la constitución onto-teológica de la metafísica, Dios está de antemano instalado en ella. Comprender la cuestión supone entonces situarse más allá de los límites de la metafísica aquí interpelada procurando el descubrimiento de su esencia. “Pero aceptar la pregunta en estos términos significa consumir *el paso atrás*”.³⁶

El requisito del *paso atrás* para comprender la metafísica en su esencia onto-teológica y el modo como Dios entra en su dominio, apunta a una operación (¿metodológica?) del pensamiento que se sitúa más allá de la metafísica: “El paso

36 *Ibid.*, p. 123.

atrás va desde la metafísica hacia la esencia impensada de la metafísica”,³⁷ y por tanto fuera de ella. Por lo pronto, hay que guardarse del malentendido que quiere ver en esta operación “una vuelta histórica a los pensadores más tempranos de la filosofía occidental”.³⁸ A este paso le subyace más esencialmente la concepción del ser como el asunto propio del pensar —y por tanto también de la metafísica—, en detrimento de su identificación con Dios. Pero la metafísica se mantiene en esta identificación. Así es como se implican para ella la cuestión de Dios y la pregunta por el ser. El ser es pensado por la metafísica a partir de su diferencia con respecto al ente, pero también en la necesidad de establecer su fundamento. De este modo, la metafísica “hace patente y da lugar al ser en cuanto fundamento que aporta y presenta, fundamento que a su vez necesita una apropiada fundamentación a partir de lo fundamentado por él mismo”.³⁹ La metafísica establece el ser en esta acepción de fundamento cuando lo piensa en vistas al principio de causalidad como *Causa sui*. Ésta coincide con el pensamiento de Dios, o más radicalmente, “es el nombre que conviene al Dios en la filosofía”.⁴⁰

La estancia previa de Dios y su identificación con el ser en la metafísica hacen que, operado el *paso atrás*, ésta descubra su constitución esencial como onto-teología. Pero la esencia onto-teológica de la metafísica, de modo semejante a como ocurre en la ambigüedad a la que da lugar la comprensión de su asunto en la exposición de Aristóteles, nos sume en una indecible aporía. Emmanuel Levinas, problematizando esta cuestión en Heidegger, la expone del modo que sigue: “Para Heidegger, se trata de superar la onto-teología. Pero, ¿el fallo de la onto-teología ha consistido en tomar al ser por Dios, o más bien en tomar a Dios por el ser?”.⁴¹ Heidegger anota al respecto, pero haciendo la aporía todavía más irresoluble, que tal vez el pensar que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, el Dios *Causa sui*, en procura de un pensamiento todavía más original del ser, se encuentre más próximo al Dios divino.⁴²

Cómo decidir la cuestión es algo que no aparece claro. En lo que sí podemos arrojarnos una mínima claridad es en que, a la luz de su constitución onto-teológica,

37 *Ibid.*, p. 115.

38 *Ibid.*, p. 117.

39 *Ibid.*, p. 153.

40 *Ibid.*

41 Levinas, E. Dios y la onto-teo-logía. En: *Dios, la muerte y el tiempo*. Trad. de María Luisa Rodríguez Tapia. Cátedra, Madrid, 1994, p. 147.

42 Cf. Heidegger, M. *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*. *Óp. cit.*, p. 153.

los fenómenos de la ruina y superación de la metafísica, así como también la “muerte de Dios”, no sólo pueden llegar a ser comprendidos en su esencia, sino además, tornarse fenómenos positivos. Uno y otro repercuten en la apertura de un nuevo espacio de juego para un pensamiento más original del ser como también en favor de una más auténtica experiencia de lo divino.

5. La “muerte de Dios” y la cuestión teológica

Así pues, proclamada estridentemente por Nietzsche, pero precursada por Hegel en su versión moderna de un “Viernes Santo especulativo”, sin desconocer del todo su experimentación mítico-poética en el caso particular de Hölderlin quien la atestigua bajo el modo de una “huida y retirada de los dioses”,⁴³ la “muerte de Dios” acontece en el momento definitivo del filosofar occidental que desde Heidegger reconocemos como “superación de la metafísica”. Esta superación, por su parte, sólo se hace comprensible a la luz del postulado según el cual la metafísica tiene en la onto-teología su más propia esencia. En esta medida, es preciso insistir aquí en que la interpretación del sentido original de la “muerte de Dios”, inicialmente en su versión de ocaso del ser y de hundimiento del mundo suprasensible, así como de los fenómenos asociados a ella (ruina y superación de la metafísica, pero también “olvido del ser” y olvido de este olvido) implica ganar una comprensión de esta esencia onto-teológica. Siguiendo a Levinas, “el fin de la metafísica que conduce a la muerte de Dios es en realidad una prolongación de la onto-teología”.⁴⁴ La intelección última de la “muerte de Dios” se juega en esta prolongación. Pero su captación supone, como nos lo exigimos anteriormente, una toma de posición, e incluso una decisión, sobre la esencia de la metafísica, o cuando menos —tarea más a nuestro alcance— sobre el sentido en que hay que acoger el movimiento que se dirige a su consumación y, en consecuencia, a su superación.

43 Para el esclarecimiento del lugar del decir poético de Hölderlin en la experimentación del retraimiento peculiar de lo divino, véanse los análisis de Heidegger, M. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza, Madrid, 2005; y de Marion, J.-L. El retiro de lo divino y el rostro del padre: Hölderlin. En: *El ídolo y la distancia*. Trad. de Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille. Sígueme, Salamanca, 1999, pp. 89-138, ineludibles al momento de emprender la tarea de semejante interpretación.

44 Levinas, E. *Dios y la onto-teo-logía*. *Óp. cit.*, p. 146. Esto sin mencionar la última palabra de Heidegger en su exégesis de la “muerte de Dios” en Nietzsche, y que merece un análisis conceptual preciso: “En su esencia, la metafísica es nihilismo”. Heidegger, M. La frase de Nietzsche: “Dios ha muerto”. *Óp. cit.*, p. 239 (la cursiva es mía).

Hablamos de superación desde el momento mismo en que la metafísica se torna impracticable. Esta condición límite de la metafísica que sugiere su imposibilidad acarrea, en efecto, la renuncia del pensamiento a las preguntas conductoras que comandaban la que todavía en tiempo de Hegel cabía reconocer como “filosofía primera”. Esta superación, sin embargo, en razón del avasallador alcance que frente a Kant cobra la filosofía especulativa, va mucho más allá de una simple bancarrota del “uso trascendental de la razón” tal y como en su momento lo proclamaba la filosofía crítica, cuyo lugar en la reconstrucción filosófico-histórica de la “muerte de Dios” es, con todo, incontestable, pero que, en su limitación a la dimensión cognoscitiva, no significa para Hegel más que un momento llamado a desaparecer. Más bien su efectuación obedece al hecho de que con Hegel la metafísica ha sido consumada, agotada por el exceso de su realización, y su preguntar de este modo verdaderamente “arrancado de raíz”.⁴⁵

Hay que reparar cuán ambigua empieza a resultar la empresa filosófica de Hegel en lo concerniente a la efectuación de la “muerte de Dios”, toda vez que interpretada a la luz de la formulación heideggeriana de una superación de la metafísica. Al tiempo que Dios como lo absoluto es reinstalado por Hegel en el preguntar de la filosofía, la metafísica se consume cuando de este modo lo somete a la forma de un saber absoluto y al requisito del sistema. Conforme al lenguaje de Hegel, esto se dice tanto más claramente en la formulación según la cual lo absoluto sólo puede ser medido y contenido por el concepto. El conjunto de la obra de Hegel, por lo menos en sus momentos esenciales (Fenomenología, Lógica y Enciclopedia) responde en su movimiento, o más bien, en su despliegue, a esta autorrealización del concepto en sí mismo o de lo absoluto como concepto. De ello se sigue una todavía más decidida identificación que la sugerida por Aristóteles entre filosofía y teología. Hegel llega a establecer de manera categórica que “Dios es lo absoluto”, y la filosofía en consecuencia necesariamente teología.⁴⁶

Empero, y contra todo pronóstico, esta reasunción especulativa de Dios en una filosofía de lo absoluto que, expuesta en la forma de sistema, viene a sustituir en sus pretensiones a la filosofía dogmática, lejos de significar una salvación de lo divino frente a la evidencia de su muerte tal y como se desprendía del paradigma

45 Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. *Óp. cit.*, p. 27.

46 “[Dios] es el punto de partida de todo y el final de todo; todo deriva de Él y todo regresa a Él. El objeto unitario y único de la filosofía es Él, ocuparse de Él, conocer todo en Él, reducir todo a Él, así como derivar de Él todo lo particular [...]. Por eso la filosofía es teología, y el ocuparse de ella, o más bien en ella, es para sí culto divino” (Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Vol. 1. *Óp. cit.*, p. 4).

moderno de la subjetividad, es la que —paradójicamente, si se quiere— pone a Dios fuera de juego para un pensar que ha sabido llevar a término las que desde antiguo se reconocían como cuestiones fundamentales de una metafísica desde entonces consumada y por tanto superada en sí misma. Y es que, en efecto, la filosofía de Hegel, al permanecer supeditada al principio moderno de la subjetividad, intensificándolo y proporcionándole en la forma absoluta del concepto su expresión más radical, “pierde más de lo que toma”.⁴⁷ Su realización de la metafísica como coronación de un “nuevo mundo del espíritu”, el concepto, único elemento en el que lo absoluto se garantiza su subsistencia, equivale más bien, según la fórmula de Heidegger, a la privación de las posibilidades esenciales para ella. Que después de Nietzsche no quede posibilidad alguna para la metafísica de cara a la “lógica del valor” inherente a la filosofía moderna, es apenas la ulterior consecuencia de una consumación que en Hegel ya había alcanzado su connotación fundamental: lo absoluto, *es decir*, Dios, sometido a la medida del concepto.

De este modo, en su versión moderna, la “muerte de Dios” coincide con la inadvertida y sobrentendida evidencia de su impensabilidad, con la evidencia paradójica de un filosofar que ya no tiene que afrontar a Dios como cuestión. Dios queda fuera de juego justamente porque lo absoluto ha sabido ser llevado y reducido a la forma pura del concepto, su muerte tiene lugar precisamente cuando es dejado a merced de la especulación. De ahí que Feuerbach pueda invertir incluso hegelianamente la identidad de la filosofía con la teología agregando que la teología es antropología, y Dios por su parte la imagen-reflejo del pensamiento del hombre, confinándolo de este modo a una suerte de fantasmagoría.⁴⁸ Dios muere por obra del pensamiento que lo mata al hacerlo provenir de la misma finitud (la humana, en el caso de Feuerbach), al convertirlo de este modo en “fantasma infinito” de la finitud.

47 Sería preciso captar este movimiento a la luz de la definición y la función de la idolatría, tal y como la ha sabido determinar Jean-Luc Marion, la cual rebasa el dominio estético, esto es, propiamente religioso o cultural, para recubrir también al concepto, o más bien, los conceptos fundamentales de la metafísica. Hegel representaría justamente la más encumbrada manifestación de esta idolatría del concepto (Cf. Marion, J.-L. *El ídolo y la distancia*. *Óp. cit.*, p. 20 ss.).

48 “La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre; el conocimiento de Dios es el autoconocimiento del hombre. Conoces al hombre por su Dios, y viceversa, conoces su Dios por el hombre; los dos son una misma cosa” (Feuerbach, L. *La esencia del Cristianismo*. Trad. de José L. Iglesias. Trotta, Madrid, 1995, p. 65; véase también los comentarios de Jean-Luc Marion sobre Feuerbach y Stirner en *Généalogie de la “mort de Dieu”*. Contribution à la détermination théologique des présupposés conceptuels de la “mort de Dieu” chez Hegel, Feuerbach, Stirner et Nietzsche. En: *Résurrection*, Paris, núm. 36, 1971, pp. 30-53.

Con esta transformación, la cual reconocemos bajo la rúbrica de una “metafísica consumada”, coincide una nueva certidumbre histórica. La consumación que la metafísica realiza en cuanto empresa especulativa es la que dibuja los contornos difusos del nihilismo que se abre paso y que trae consigo el entenebrecimiento del mundo. No se trata sólo de que Dios se vuelva impensable por un cierto exceso de la teoría. El desierto de lo divino crece sin medida como la contraparte histórica de esa consumación. Hegel mismo lo constata en un pasaje de la *Fenomenología del Espíritu* que no deja de ser estremecedor: “El espíritu se revela tan pobre, que, como el peregrino en el desierto, parece suspirar tan sólo por una gota de agua, por el tenue sentimiento de lo divino en general, que necesita para confortarse. Por esto, por lo poco que el espíritu necesita para contentarse, puede medirse la extensión de lo que ha perdido”.⁴⁹

Con todo, entender la “muerte de Dios” bajo la interpretación nihilista de su ausencia o de su pérdida resulta unilateral. En la misma lógica de la negatividad que caracteriza el filosofar de Hegel habría que poder *captar esta desaparición de lo absoluto como un momento peculiar de su manifestación*. Esto implica reasumir la “muerte de Dios” en una especie de juego recíproco de la presencia y la ausencia. La “muerte de Dios” resulta ser de este modo una presencia de lo divino que luce justamente sobre un fondo de ausencia. Entonces, contrariamente a la experiencia moderna, la “muerte de Dios” reinaugura la cuestión teológica. Jean-Luc Marion declara por ello que “la ausencia de lo divino llega a constituir el centro mismo de la pregunta por su manifestación”.⁵⁰ El aporte fundamental de la obra de Jean-Luc Marion estriba en la tentativa de reasumir la “muerte de Dios” en la línea de esta especie de teofanía negativa. Lejos de interpretarla como el declinar o el ocaso de lo divino, reconoce en ella el rostro en que Dios mismo deja traslucir su “fidelidad insistente y eterna” lo que ratifica en su decir “la paternidad del Padre”.⁵¹ Esta tentativa trastoca por completo el estado de cosas en el cual se ha mantenido desde Nietzsche la interpretación de la “muerte de Dios”. ¿Somos con ello remitidos a un nuevo ámbito de pensamiento en el que son redefinidas las antiguas filiaciones de la filosofía con la teología? ¿La “muerte de Dios” esconde tras de sí la posibilidad de volver a formular a Dios como cuestión? Esta tentativa pone a su favor una nueva condición: la puesta en evidencia de la idolatría, no tanto estética como conceptual,

49 Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. *Óp. cit.*, p. 11.

50 Marion, J.-L. *El ídolo y la distancia*. *Óp. cit.*, p. 32.

51 *Ibid.*, p. 11.

como la genuina marca de una metafísica que ha encubierto desde siempre, ya en su origen, su esencia onto-teológica.⁵²

Bibliografía

1. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Gredos, Madrid, 1998.
2. DERRIDA, J. *Sauf le Nom*. Galilée, Paris, 1993.
3. FEUERBACH, L. *La esencia del Cristianismo*. Trad. de José L. Iglesias. Trotta, Madrid, 1995.
4. HEGEL, G. W. F. *Creer y saber*. Trad. de Jorge Aurelio Díaz. Norma, Colección Cara y Cruz, Bogotá, 1992.
5. _____. *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces. F. C. E., Bogotá, 1993.
6. _____. *Ciencia de la Lógica*. Trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Ediciones Solar/Hachette, Buenos Aires, 1968.
7. _____. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. 3 tomos. Trad. de Ricardo Ferrera. Alianza, Madrid, 1987.
8. HEIDEGGER, M. La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”. En: *Caminos de bosque*. Alianza, Madrid, 1995, pp. 190-240.
9. _____. La constitución onto-teo-lógica de la metafísica. En: *Identidad y diferencia*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Anthropos, Barcelona, 1990.
10. _____. La superación de la metafísica. En: *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal, Madrid, 1994.
11. KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas. Alfaguara, Madrid, 1998.

52 Esta tarea comprende el conjunto de la obra de Jean-Luc Marion. Principalmente remitimos a la lectura de *El ídolo y la distancia* (*Óp. cit.*), y de *Dieu sans l'être* (PUF, Paris, 1991). No consideramos exagerado decir que Jean-Luc Marion es el filósofo que más concienzudamente se ha ocupado en la interpretación y exégesis de la “muerte de Dios” hasta llegar a invertirla según el postulado de la distancia que caracteriza a lo divino en cuanto tal. Sus fecundos análisis son invaluable por cuanto, al margen de los lugares comunes, sabe leer esta “muerte” de una manera más esencial.

12. _____. *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff hasta nuestros Días*. Trad. de Félix Duque. Tecnos, Madrid, 1990.
13. _____. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. de Felipe Martínez Marzoa. Alianza, Madrid, 2001.
14. LEVINAS, E. Dios y la onto-teo-logía. En: *Dios, la muerte y el tiempo*. Trad. de María Luisa Rodríguez Tapia. Cátedra, Madrid, 1994.
15. _____. *De Dieu qui vient à l'idée*. Vrin, Paris, 1982.
16. MARION, J.-L. *L'idole et la distance. Cinq études*. Bernard Grasset, Paris, 1977. Versión castellana *El ídolo y la distancia*. Trad. de Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille. Sígueme, Salamanca, 1999.
17. _____. *Dieu sans l'être*. Quadrige/PUF, Paris, 1991; primera edición en Librairie Arthème Fayard, 1982.
18. _____. Généalogie de la “mort de Dieu”. Contribution à la détermination théologique des présupposés conceptuels de la “mort de Dieu” chez Hegel, Feuerbach, Stirner et Nietzsche. *Résurrection*, Paris, núm. 36, 1971, pp. 30-53.
19. _____. La fin de la fin de la métaphysique. En: *Laval Theologique et Philosophique*, Quebec, vol. 42 (1), febrero de 1986, pp. 22-33.
20. NIETZSCHE, F. *Gaya ciencia*. Bedout, Medellín, 1974.
21. _____. *Así habló Zarathustra*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1990.
22. _____. *Fragmentos póstumos*. Trad. de Germán Meléndez Acuña. Norma, Colección Cara y Cruz, Bogotá, 1992.
23. PAUL, J. *Alba del nihilismo*. Trad. de Jorge Pérez Tudela. Istmo, Madrid, 2005.
24. PASCAL, B. *Obras*. Trad. y notas de Carlos R. de Dampierre. Alfaguara, Madrid, 1981.
25. PLUTARCO. *Obras morales y de costumbres*. Edición de Manuela García Valdés. Akal, Madrid, 1987.
26. WAHL, J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Les Éditions Rieder, Paris, 1929.

TRAGEDIA COMO LIBERTAD Y TEODICEA: ACERCA DE UNA RELACIÓN ENTRE SCHILLER Y HEGEL*

TRAGEDY AS LIBERTY AND THEODICY:
ABOUT A RELATION BETWEEN SCHILLER AND HEGEL

Por: **María del Rosario Acosta López**

Grupo de investigación Relativismo y racionalidad
Departamento de Filosofía
Universidad de los Andes
Bogotá, Colombia
maacosta@uniandes.edu.co

Fecha de recepción: 15 de noviembre de 2006

Fecha de aprobación: 28 de febrero de 2007

Resumen: *Se mostrará cómo el pensamiento sobre lo trágico como género literario pero, más allá de ello, como metáfora de las dualidades características de la modernidad, jugó un papel fundamental en la configuración y el desarrollo del pensamiento de ambos autores. Tanto para Schiller, como para el joven Hegel, la tragedia se convirtió en el marco teórico y el espacio de referencia de una propuesta que, en el primer caso, intenta recuperar la posibilidad de la libertad del hombre en el mundo y, en el segundo, interpretar el movimiento del pensamiento en la realidad. A lo largo del texto se destacarán tanto las similitudes como las diferencias entre ambos autores a partir de la manera como cada uno comprendió y asimiló lo trágico a su propia reflexión.*

Palabras clave: *filosofía alemana, filosofía kantiana, Hegel, tragedia, libertad, episteme, absoluto, Schiller, teodicea.*

Abstract: *This work will show how thought on the tragic as a literary genre but, farther from it, as a metaphor for the characteristic dualities of Modernity, played a fundamental role in the configuration and the development of the thought of both authors. Both for Schiller and for the young Hegel, Tragedy became the theoretical frame and the referential space of a proposal that, in the first case tries to recuperate the possibility of Liberty for Man in the World and, in the second case, interprets the movement of Thought in Reality. Along the text both the similarities they share and the differences between the two authors will be emphasized, starting from the way in which each of them understood and assimilated the tragic to his own reflection.*

Key words: *German Philosophy, Kantian Philosophy, Hegel, Tragedy, Liberty, Episteme, Absolute, Schiller, Theodicy.*

* Este artículo es la adaptación de la conferencia leída como lección inaugural de las *Lecciones de Noviembre* de 2006, organizadas por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Parte de lo escrito aquí pertenece a la investigación realizada para mi tesis de doctorado y financiada por Colciencias. Algunas de las ideas sobre Schiller aparecían ya en una conferencia dictada en noviembre de 2005 en la Universidad Central de Caracas que saldrá publicada próximamente en la revista *Episteme* de la misma universidad. Asimismo, algunas de las ideas sobre lo trágico en el joven Hegel fueron desarrolladas en una conferencia en mayo de 2006 en la Universidad Nacional de Colombia que hará parte del libro *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy*, también próximamente publicado por Unibiblos. El presente texto combina, pues, ideas expuestas y publicadas en otros lugares con una nueva aproximación al tema en la que se propone una comparación entre los dos autores trabajados.

La relación entre filosofía y tragedia, o mejor, si se quiere, la filosofía de la tragedia, es un tema que tiene que ver en sus inicios con una época muy particular de la filosofía alemana: la última década del siglo XVIII. En esos últimos diez años la filosofía en Alemania fue especialmente fructífera: la formulación de la filosofía kantiana y la discusión que causó entre los intérpretes, la recepción particular que la Revolución Francesa tendría entre la clase intelectual alemana, junto con la consolidación de la herencia de los movimientos expresionistas, historicistas y del *Sturm und Drang* entre otros, dieron lugar a una serie de reacciones que en la historia de la filosofía conocemos como el idealismo alemán, y que, desde un punto de vista literario, han sido estudiadas como la época del romanticismo.¹ Más que de consolidación y asentamiento de ideas, fue una época llena de discusiones, de formulaciones tempranas, de preguntas y propuestas que se transformarían en teorías y sistemas filosóficos y literarios a lo largo de la primera mitad del siglo XIX. Si hay que buscar una manera de definir el pensamiento de esta última década de 1700 en Alemania, habría que decir, a grandes rasgos, que fue el primer intento de crítica y reformulación del proyecto racionalista ilustrado, que había dominado la escena por casi dos siglos, y que, sobre todo a partir de las críticas kantianas, había empezado por sí mismo a encontrar y a dejar definidos sus propios límites y dilemas internos. El afán de progreso, la promoción de la instauración de una razón ilustrada —cuyas ventajas y peligros se harían claros de manera definitiva con la revolución francesa y su régimen del terror—, la formulación filosófica de las dualidades características del hombre moderno, condenado a enfrentar la razón a su sensibilidad para hacer posible su libertad (concebida de una manera muy particular, como puede verse en la formulación de la autonomía kantiana), serían los problemas que obsesionarían, al menos en sus inicios, a los pensadores de la década.

Me gusta utilizar el cuadro de Caspar David Friedrich, *El caminante sobre un mar de niebla*, como imagen de esta situación particular de la filosofía y del pensamiento en general a finales del siglo XVIII. Aunque el cuadro es posterior (es

1 No pretendo aquí afirmar tajantemente que Romanticismo e Idealismo son dos nombres para el mismo movimiento, siendo el primero el término desde la historia de la literatura y el segundo el término filosófico. Lo que sí me gustaría sostener es que entre los autodenominados “románticos” y los pensadores del idealismo alemán en sus inicios, hay intereses y propuestas comunes, que tienen que ver, más que con una reacción opuesta a la Ilustración, con un intento de reformulación cuidadosa y de búsqueda de alternativas a la razón ilustrada. Un intento reciente de poner en relación estos dos movimientos, y de mostrarlos más como una continuación que como una reacción a la Ilustración, es el llevado a cabo por Beiser, F. *The Romantic Imperative*. Harvard, Cambridge, 2003. Cf. también Frank, M. *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*. Suny, New York, 2004.

de 1818), creo que capta sorprendentemente bien la situación ambigua del hombre moderno a finales de 1700, resultado del encuentro entre el movimiento de la Ilustración y sus reacciones. Por un lado, una primera mirada podría interpretarlo como la presencia del hombre en la cima de la montaña, triunfante frente a un mundo que se despliega a sus pies. Domina el paisaje desde lo alto, y su mirada se extiende, omniabarcante, por encima del valle. Como un dios, contempla desde las alturas todo aquello que le pertenece. Tal es, podría decirse, la imagen perfecta del sujeto moderno, que desde la razón busca erigirse como soberano del universo. Sin embargo, la pintura, como una moneda, tiene dos caras. Hay algo de cinismo en la mirada de Friedrich. El hombre se encuentra de espaldas, como en todos los cuadros de Friedrich; ya no es, pues, el protagonista de la obra. Más bien, parece querer invitarnos a contemplar con él el paisaje que se extiende: infinito, inabarcable, cubierto por la niebla. Lo que vemos es una naturaleza que se oculta a la vista, que se esconde: el caminante ha subido demasiado alto, y el mundo, en su grandeza, desaparece ante sus ojos.

Tal es la ambigüedad de la situación moderna, ambigüedad que se convertiría en la piedra de toque, en el punto de partida y en el problema principal de los pensadores de la época. El mundo, la naturaleza, incluso los otros hombres, quedan del otro lado del paisaje, bajo la niebla, corriendo el riesgo de desaparecer ante los ojos de un espectador que no puede hacer otra cosa que contemplar el escenario vacío de su propia libertad. Y aquí viene justamente lo interesante: precisamente en este contexto, y como recurso para comprender la situación moderna, para pensarla desde otra perspectiva distinta a la de esa razón analítica que solo puede demarcar el espacio de una conciencia separada, aparece la tragedia. Más que como género literario, la tragedia aparecerá en los pensadores de la década como imagen, como metáfora, como marco conceptual a través del que se hace el intento por comprender la situación escindida del hombre. Suscitará, a partir de ella, una reflexión antropológica profunda de la modernidad, que proporcionará un acercamiento distinto desde la filosofía y sugerirá no solamente un cambio de mirada, sino alternativas de “respuesta” y “solución” frente a las dualidades y a las ambigüedades modernas.

Entre los ejemplos más destacados de esta utilización “especulativa”, si se quiere (el término es de Taminiaux),² de lo trágico, están el joven Schelling

2 Taminiaux ha dedicado todo un libro al análisis de esta época de la filosofía en la que la tragedia comienza a ser determinante para la reflexión filosófica. Cf. Taminiaux, J. *Le théâtre des philosophes*. Jérôme Million, Grenoble, 1995. La perspectiva de Taminiaux, es, sin embargo, crítica, a diferencia de la posición que será expuesta en el presente artículo. Para Taminiaux, la interpretación de la tragedia desde un punto de vista especulativo, al estilo platónico, habría dejado de lado la tradición inaugurada por Aristóteles, en la que la tragedia es, por excelencia, el espacio de la contingencia. Los filósofos alemanes de finales del siglo XVIII inaugurarían una tradición en la que la tragedia aparece, por el contrario, como espacio de la necesidad, como puesta en escena de la verdad y del absoluto en sentido sistemático.

Hölderlin.³ Para ambos, lo trágico será utilizado como descripción y puesta en escena del movimiento del absoluto, de la búsqueda de una unidad anhelada y conseguida sólo a partir del conflicto y la coalición de las diferencias. La tragedia griega, sobre todo, jugará en ambos un papel fundamental dentro de su reflexión sobre la modernidad y las posibilidades de la libertad. Sin embargo, no es de ellos de quienes se hablará a continuación. El presente artículo se concentrará, como anuncia el título, en dos autores cuyas reflexiones se ubican, respectivamente, a principios y a finales de la década en cuestión. En el caso de Schiller, sus reflexiones sobre lo trágico servirán como inspiración a los tres amigos de Tubinga —Schelling, Hölderlin y el joven Hegel—: con él comienza, quizás, la transformación de la filosofía en una filosofía de la tragedia, y, más allá de ello, en una mirada filosófica trágica que pone en escena, reflexiona e intenta conjurar los conflictos modernos. En el caso del joven Hegel, por el otro lado, lo que puede verse es una interpretación muy particular de la tragedia, que no sólo le proporcionará los primeros elementos para distanciarse de Schelling y delimitar sus propias opiniones, sino que le permitirá abrirse paso a través de sus propias ideas y formular, a través de imágenes, lo que más adelante serán los conceptos determinantes para comprender el movimiento dialéctico. El movimiento de lo trágico le servirá al joven Hegel como punto de referencia para comprender, a su manera muy particular, el movimiento del pensamiento en la realidad, o, lo que es lo mismo para él, el proceso mediante el que la realidad puede ser entendida e interpretada como realización de la libertad.

En ambos casos, el concepto de lo trágico y la utilización de la tragedia como marco conceptual, serán determinantes, no sólo como instrumentos de comunicación del pensamiento de cada uno de los autores en cuestión, sino, más allá de eso, como eje mismo del desarrollo de sus ideas, y como espacio en donde dichas ideas encuentran el camino libre para transformarse y formularse de maneras sugerentes y atrevidas, sin convertirse, en el proceso, y dicho en términos hegelianos, en conceptos fríos y estáticos del entendimiento. “Si la realidad es inconcebible, debemos entonces forjar conceptos inconcebibles”, decía Hegel en uno de sus escritos de juventud. La tragedia representa, tanto para Schiller, como para Hegel, y en cada uno a su manera, esa posibilidad de poner en escena, de convertir en

Sólo el Hölderlin tardío se salva de caer en este error, afirma Taminiaux. Considero que también y sobre todo Schiller constituye una excepción en este sentido, aunque Taminiaux no se dé cuenta de ello por tener en cuenta en su análisis sólo los textos más tempranos del poeta.

- 3 Cf. Schelling, J. *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*. Trad. de V. Careaga. Tecnos, Madrid, 1993. En especial la Carta X. En el caso de Hölderlin, son especialmente fructíferas sus reflexiones alrededor de la composición de su *Empédocles* (escritas entre 1795 y 1799), y los comentarios a *Antígona* y a *Edipo* (un poco más tardíos: 1802-3). Cf. para una publicación reciente sobre el tema, Farrell, D. *The Tragic Absolute: German Idealism And The Languishing of God*. Indiana University Press, Indiana, 2005. Sobre Hölderlin, cf. también Masmela, C. *Hölderlin: la tragedia*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2005.

imagen, de conceptualizar lo inconcebible: una realidad que, ambos saben, no se deja atrapar porque está en permanente movimiento. Tal es la tragedia del hombre moderno, pero en dicha tragedia, mostrarán ambos autores, se encuentran ya las posibilidades de su conjuro.

1. La tragedia y lo sublime en Schiller: escisión y conjuro

Las reflexiones de Schiller sobre la tragedia, aunque menos estudiadas que sus otros ensayos filosóficos, merecen una atención especial.⁴ Esto no es así sólo dentro del contexto de la presente dilucidación, en la que cobra un valor particular una reflexión filosófica sobre la tragedia y la situación trágica del hombre moderno a manos de un dramaturgo, de un hombre al que la tragedia no sólo le interesa desde un punto de vista conceptual, sino que busca comprenderla desde su propia experiencia como artista. También es importante insistir, aunque desarrollarlo rebasa las intenciones de este artículo, que es sólo a partir del análisis detallado que lleva a cabo Schiller del concepto de lo trágico, y con él de la noción de lo sublime como efecto propio de la tragedia, que pueden comprenderse realmente las dimensiones de su propuesta estético-política tal y como se encuentra formulada, por ejemplo, en las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795).⁵ Lo que sí se pretende mostrar aquí, y a eso estará dedicada la primera parte del presente texto, es que gracias a la reflexión filosófica sobre la tragedia, y gracias a las nociones que esta reflexión introdujo en las consideraciones de Schiller sobre estética, se llevó a cabo un desarrollo en su pensamiento a lo largo de sus años de mayor producción filosófica (entre 1790-1796).⁶ Este desarrollo tiene que ver, sobre todo, con un proceso

4 Vale la pena introducir aquí los textos a los que se hará referencia como “textos sobre la tragedia” junto con el orden de su aparición: “Sobre el fundamento del placer ante los objetos trágicos” es el primer escrito sobre la tragedia, redactado en 1791, y publicado en 1792. Le sigue “Sobre el arte trágico” (1792) y “De lo sublime” (principios de 1793). Después de sus reflexiones “Sobre la gracia y la dignidad”, Schiller publica “Sobre lo patético” (también 1793). Finalmente viene el texto “Sobre lo sublime”, que no fue publicado sino hasta 1801, aunque muchos intérpretes consideran que su borrador ya estaba listo desde mucho antes, quizás desde 1795 (cf. los *Anmerkungen* al texto en la *Hanser Verlag Ausgabe*: 843). Koopman, por ejemplo, sostiene que este escrito es claramente la continuación de “Sobre lo patético” (Cf. Koopman, H. *Kleinere Schriften nach der Begegnung mit Kant*. En: *Schiller Handbuch*. Alfred Kroner Verlag, Stuttgart, 1998, p. 591). Sin embargo, es cierto que el escrito presenta una distancia conceptual clara con respecto incluso a las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795) y a *Sobre poesía ingenua y sentimental* (1796), lo que sería una prueba de que al menos toda la última parte habría sido redactada poco antes de su publicación, entre 1800 y 1801.

5 Tal es, precisamente, uno de los objetivos de la investigación que hace parte de mi tesis de doctorado.

6 El hecho de que entre 1790 y 1796 Schiller haya dedicado su tiempo casi exclusivamente a la producción filosófica tiene un contexto bastante particular: en 1790 Schiller sufre una de las peores

de transformación de la mirada schilleriana de la modernidad, gracias al cual el conflicto, las dualidades, la escisión, entendidos como destino del hombre moderno a partir, sobre todo, de su lectura de la filosofía kantiana, se mostrarán, a la vez, como la alternativa misma a su resolución. En los análisis schillerianos de la tragedia, y gracias al desarrollo que en ellos, precisamente, sufre la noción de lo sublime, puede verse cómo, en el pensamiento de Schiller, la tragedia moderna, o, mejor aún, *la comprensión de la modernidad como tragedia*, implica, por un lado, el abandono definitivo de la posibilidad de reconciliación de los conflictos, pero permite, por el otro, la valoración del conflicto mismo como una valiosa alternativa a la reconciliación. En otras palabras, la imagen de la tragedia y las reflexiones sobre lo sublime se le presentarán a Schiller como el espacio adecuado para *comprender*, inicialmente, y *enfrentarse* en un segundo momento, a la situación del hombre moderno, a la difícil relación de éste con la naturaleza y a la lucha entre su racionalidad y su sensibilidad. *El pensamiento sobre lo trágico se transforma así, en Schiller, en una visión trágica del hombre y del mundo*, que sirve como marco conceptual para la elaboración de un proceso que va de la comprensión a una valoración de las condiciones propias de la modernidad.

*

Las dos caras de la reflexión schilleriana sobre lo trágico, o, mejor, los dos momentos de su comprensión de la tragedia, y, con ella, de su comprensión de la modernidad, pueden ser ilustrados a través de una cita del ensayo “Sobre lo patético” de 1793. Este ensayo se encuentra justo en la mitad del proceso que se ha señalado,⁷ por lo que en él pueden verse, entremezclados, los elementos característicos de una primera comprensión de la modernidad como tragedia, a partir, sobre todo, de una influencia kantiana, con los comienzos de una interpretación propiamente schilleriana de lo sublime y de lo trágico que, más allá de Kant, ve en el conflicto

recaídas de su enfermedad —la misma que lo llevaría a la muerte en 1805: una enfermedad de los pulmones que nunca pudo curar del todo—. Durante su tiempo en cama se dedica a preparar unos cursos de estética para la Universidad de Jena y a leer la filosofía kantiana, comenzando por la *Crítica del juicio*. Las reflexiones kantianas, junto con algunos dilemas que le habían suscitado ya sus dramas anteriores, le conducen a sentir la necesidad de repensar la labor del artista y la noción misma de arte, inicialmente con el único objetivo de reforzar los criterios de composición de los dramas por venir. Lo que había pensado como un “corto período de receso”, se convierte en un largo período de seis años en los que Schiller escribirá sus ensayos más valiosos sobre estética. No sobra aclarar, de paso, que en Schiller la estética abarcará mucho más que en filósofos anteriores como Lessing y Kant: más cercano a algunos usos contemporáneos del término, la estética abarca en Schiller numerosos ámbitos de la vida humana, incluyendo el de la política.

⁷ Cf. *supra*: la cronología en la nota al pie 4.

la posibilidad de su resolución. En lo que sigue intentará mostrarse, partiendo de la cita en “Sobre lo patético”, y remitiéndose a partir de allí a todos sus otros ensayos sobre la tragedia, estos dos momentos, con el objetivo de dejar con ello al menos sugerido el papel fundamental que jugó en el desarrollo del pensamiento de Schiller la interpretación y el análisis profundo de lo sublime trágico.

Dice Schiller comenzando el ensayo:

El fin último del arte es la puesta en escena [*Darstellung*] de lo suprasensible [*Übersinnliches*], y esto se cumple especialmente en el arte trágico, que hace sensible en el estado de afecto la independencia moral respecto de las leyes naturales.⁸

Dejando de lado los problemas que ha suscitado esta cita entre los intérpretes, entiéndase, al menos para efectos de lo que se quiere mostrar aquí, que aquello a lo que Schiller se refiere con lo suprasensible es a la libertad,⁹ y que la palabra *Darstellung*, en medio de sus múltiples posibles connotaciones,¹⁰ es a grandes rasgos la puesta en escena, el hacerse *visible* (sensible) de algo en la representación trágica. Schiller está hablando aquí, en su conjunto, del *sentimiento de lo sublime* tal y como la tragedia logra suscitarlo en el espectador. Si se lee así (no es forzar el texto, sino más bien optar por la interpretación más sencilla del mismo), en esta cita se encuentra la clave de la teoría de la tragedia schilleriana y de las dos caras que adquiere en el proceso de su desarrollo.

1.1. La tragedia como comprensión de la modernidad: escisión

Por un lado, Schiller habla en su descripción de la tragedia, y del sentimiento de lo sublime patético despertado por ella, de una “independencia moral respecto de las leyes naturales”. Aquí nos habla un Schiller aún muy influido por la filosofía práctica kantiana (y, no hay que dejar de decirlo, por el concepto de lo sublime expuesto por Kant en la *Crítica del juicio*),¹¹ que entiende a la tragedia como una

8 Schiller, F. Sobre lo patético. En: *Escritos sobre estética*. Trad. de M. García, M. J. Callejo y J. González, Tecnos, Madrid, 1991, p. 65.

9 Al respecto dice Berghahn: “cuando Schiller habla de lo suprasensible, con ello se refiere a la experiencia interna de la ley moral, y a la allí fundamentada idea de libertad”. Cf. Berchahn, K. Das Pathetischerhabene: Schiller Dramentheorie. En: *Schiller zur Theorie und Praxis der Dramen*, Buchgesellschaft Wissenschaftliche, Darmstadt, 1972, p. 490. (La traducción es mía).

10 Es interesante, al respecto, ver el estudio detallado del concepto de *Darstellung* que lleva a cabo Heuer en su libro *Darstellung der Freiheit*, Cf. Heuer, F. *Darstellung der Freiheit. Schillers Transzendente Frage nach der Kunst*. Böhlau Verlag, Köln, 1970. (Especialmente Primera parte y primera sección de la Segunda parte).

11 Una y otra cosa están estrechamente ligadas. Como muestra sobre todo Barnouw (Cf. Barnow, J. The morality of the Sublime: Kant and Schiller. *Studies in Romanticism*, Boston, vol. 19 (4),

puesta en escena de la tercera antinomia de la razón pura y de la versión más cruda del imperativo categórico: el hombre, para sentirse libre, para realizar su libertad, debe oponer a sus pasiones, a sus instintos, a las leyes de la naturaleza, su racionalidad; sólo en esta independencia lleva a cabo y alcanza su dignidad como ser libre y moral.

Sin embargo, aquí ya hay una distancia con respecto a Kant: mientras para este último la libertad como autonomía hace parte de una reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad de la libertad en general, para Schiller la filosofía kantiana, y con ella, también la tragedia que le servirá de imagen, no será más que un *diagnóstico* de la época presente¹² y de la situación de escisión y distancia del hombre moderno frente al mundo.¹³ La tragedia aparece aquí, por consiguiente, en primer lugar, y junto al sentimiento de lo sublime, como aquello que *ejemplifica*, que representa y hace visible el destino del hombre moderno —el único, en realidad, que puede llegar a oponer su libertad como destino—.

En efecto, Schiller se acerca a la reflexión sobre la tragedia desde esta mirada histórica, en la que Grecia, y la Antigüedad clásica en general (bajo la influencia determinante de personajes del siglo XVIII alemán como Winckelmann), juegan el papel de aquel ideal poético con el que la Modernidad no puede sino compararse y encontrar, con ello, sus propias carencias:

Cuando aún gobernabais el bello universo
estirpe sagrada, y conducíais hacia la alegría
a los ligeros caminantes,
¡bellos seres del país legendario! (...)
qué distinto, qué distinto era todo entonces! (...)

1980), el concepto de lo sublime en Kant es una de las mejores imágenes para entender su posición en filosofía práctica. Por lo mismo, un análisis detallado del concepto de lo sublime en Schiller mostrará claramente sus diferencias con Kant y su crítica a la filosofía práctica kantiana.

12 El término es de Petrus. (Vide Petrus, K. Schiller über das Erhabene. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Tübingen/Berlin, vol. 47 (1), 1993, p. 32.).

13 Eva Schaper destaca cómo Schiller lee a Kant en este sentido desde una perspectiva histórica: el dilema descrito por Kant lo entiende Schiller como una descripción de su propia preocupación existencial, preocupación que él considera característica de la modernidad en general: “*Schiller lived what Kant analysed (...) To unify the apparently disparate was for him, as for Kant, an essentially aesthetic task. Only Schiller added a historical perspective —an un-Kantian perspective— to his analysis of human nature; for him it was human nature at a late historical hour, at the hour of the epigone whose fate was to lament a lost unity once possessed in the springtime of the human race*” (vide Schaper, E. Friedrich Schiller: Adventures of a Kantian. *British Journal of Aesthetics*, Oxford, vol. 4 (4), 1964, p. 353).

Tragedia como libertad y teodicea...

Cuando el velo encantado de la poesía
aún envolvía graciosamente a la verdad,
por medio de la creación se desbordaba la plenitud de la vida
y sentía lo que nunca más habrá de sentir. (...)
Todo ofrecía a la mirada iniciada,
todo, la huella de un dios.
Donde ahora, como dicen nuestros sabios,
sólo gira una bola de fuego inanimada,
conducía entonces su carruaje dorado
Helios con serena majestad. (...)

Hermoso mundo, ¿dónde estás? ¡Vuelve,
amable apogeo de la naturaleza!
Ay, sólo en el país encantado de la poesía
habita aun tu huella fabulosa.
El campo despoblado se entristece,
ninguna divinidad se ofrece a mi mirada,
de aquella imagen cálida de vida
sólo quedan las sombras. (...)

Ociosos retornaron los dioses a su hogar,
el país de la poesía, inútiles en un mundo que,
crecido bajo su tutela,
se mantiene por su propia inercia.¹⁴

Grecia, la infancia de la humanidad, la inocencia —la ingenuidad, dirá más adelante Schiller—; un mundo habitado por los dioses (*todo ofrecía a la mirada iniciada, / todo, la huella de un dios*), donde la poesía todavía cantaba la verdad (*cuando el velo encantado de la poesía / aún envolvía graciosamente a la verdad*), donde la Naturaleza todavía cubría con su manto a los hombres: donde el mundo

14 Citado de la traducción en *Poesía filosófica* (Schiller, F. *Poesía filosófica*. Trad. y notas de Daniel Innerarity. Hiperión, Madrid, 1998, pp. 15-23). Lo interesante de este poema, además, es que existe una segunda versión, aparentemente escrita por Schiller entre 1793 y 1794 (cf. carta a Körner Mayo 5 de 1793 en Schiller, F. *Schillers Werke. Nationalausgabe. Sechszwanzigster Band*. Hermann Böhlau, Weimar, p. 240), en la que ya se puede notar un cambio en la aproximación a la Antigüedad; o, si se quiere, una elaboración de la nostalgia que va de la mano con el abandono progresivo de una mirada negativa de la modernidad, tal como se mostrará en la sección 1.2. del presente artículo. (La traducción de Innerarity es de la versión de 1794, pero los versos citados de la primera versión pertenecen a las dos versiones del poema).

aún no aparecía ante los ojos como una naturaleza mecánica, conducida por la necesidad. Frente a todo esto, el hombre moderno no puede más que mirar con nostalgia (*sentía lo que nunca más habrá de sentir*), cantar la ausencia de los dioses (*el campo despoblado se entristece, / ninguna divinidad se ofrece a mi mirada*) y contemplar cómo su vida se desenvuelve, en medio de un mundo inanimado, en medio de la escisión, de la distancia, de las sombras:

Mi inocencia, mi inocencia (...) —exclama Moor en *Los Bandidos*— ¡Ojalá pudiera yo volver al seno materno! (...) ¡Escenas del Elíseo de mi niñez! ¡Jamás volverán! ¡Jamás aliviarán, con su exquisito susurro, mi pecho ardiente! ¡Entristece conmigo, Naturaleza! ¡Perdidas, pérdidas para siempre!¹⁵

Allí donde la ingenuidad se ha perdido, allí es precisamente donde comienza la tragedia. Tal es el drama del hombre moderno, tal es, en efecto, la consecuencia de la escisión. En él se encuentran en pugna naturaleza y razón: para llevar a cabo su libertad, para rescatar su dignidad, el hombre se ve en la necesidad de sacrificar sus instintos, su relación con la naturaleza. La imposición de su subjetividad lo condena a un universo claustrofóbico,¹⁶ donde todo lo que no sea su propia afirmación racional aparece como imagen, como sombra, como mero reflejo. Esto ya lo intuían los primeros dramas schillerianos. Nuevamente es Karl Moor quien mejor lo expresa: “Es una armonía tan divina la de la naturaleza inanimada, ¿por qué tiene que haber esta disonancia en los dominios de la razón?”¹⁷ La razón condena al hombre a un exilio del mundo de los sentidos, y la tragedia, justamente, es la encargada de ponerlo en escena.

La tragedia se introduce así en las reflexiones schillerianas como aquello propio de los modernos, como la puesta en escena de las escisiones características de la modernidad, es decir, como la ejemplificación de esta situación del hombre moderno frente a aquella armonía perdida de la Antigüedad. Schiller llega a afirmar, incluso, en su ensayo “Sobre la tragedia” de 1791, que sólo los modernos pueden construir verdaderas tragedias, porque sólo ellos comprenden, realmente,

15 La traducción es mía: “*Meine Unschuld! Meine Unschuld! Dass ich wiederkehren dürfte in meiner Mutter Leib! (...) O all ihr Elyseumszenen meiner Kindheit! —Werdet ihr nimmer zurückkehren— nimmer mit köstlichen Säuseln meinen brennenden Busen kühlen? —Traure mit mir; Natur— Dahin! Dahin! Unwiederbringlich! —*” (Schiller, F. Friedrich Schiller: *Werke in drei Bänden*. Eds. G. Fricke y H. G. Göpfert. Carl Hanser Verlag, München, 1984, p. 113).

16 Schaper, E. *Friedrich Schiller: Adventures of a Kantian*. Óp. cit., p. 355.

17 La traducción es mía: “*Es ist doch ein so göttliche Harmonie in der seelenlose Natur; warum sollte dieser Missklang in der vernünftigen sein?*” (Schiller, F. Friedrich Schiller: *Werke in drei Bänden*. Óp. cit., p. 134).

la seriedad del destino:¹⁸ los griegos, afirma Schiller allí, no veían la necesidad de oponer su autonomía, su racionalidad, a la necesidad, a la voluntad de los dioses y de las fuerzas de la naturaleza, en la medida en que aún eran uno con ella, en que aún no la sentían como ajena. Otro es el escenario para el hombre moderno; tanto en su puesta en escena, como en sus efectos, la tragedia nos habla de la lucha permanente contra un destino: el héroe moderno sucumbe en la lucha contra el mundo, en el padecimiento frente a una naturaleza que se le opone como destino, pero en este sucumbir, en la lucha misma, reafirma su libertad, su dignidad. Y el sentimiento de lo sublime no hace más que reproducir esta puesta en escena en el alma humana: lo sublime es el resultado de la lucha de nuestras fuerzas racionales contra nuestra sensibilidad, la pasión y el sufrimiento. Siguiendo la noción de lo sublime kantiano, pero esta vez adaptado a la puesta en escena trágica, Schiller describe cómo en la contemplación del padecimiento humano, del sufrimiento, de la lucha, nos hacemos conscientes de esa distancia entre nuestra razón y nuestra sensibilidad, de nuestra doble naturaleza y sólo gracias a esta conciencia nos afirmamos en nuestra libertad. “Sólo como seres sensibles somos dependientes de la naturaleza, pero como seres racionales somos libres”¹⁹ dirá Schiller en “De lo sublime”. El objetivo de la tragedia, y del sentimiento de lo sublime que ésta despierta, es en última instancia la afirmación de “nuestra superioridad subjetiva moral”.²⁰

Schiller configura así, a través de sus reflexiones sobre lo trágico y el sentimiento de lo sublime, *una idea moderna de destino*, o, mejor, *una idea de la modernidad como destino*, de la *situación del hombre moderno como trágica*. Lo sublime se presenta en Schiller como una escenificación del drama de la existencia moderna que se ha descubierto en su finitud, que ha visto a los dioses huir del mundo y que ve esta pérdida como algo inadmisibles, inaceptable, como una escisión que debe de algún modo ser superada: por eso la lucha, por eso lo trágico, por eso la necesidad de reafirmarse en su libertad, aunque esto implique el sacrificio de su sensibilidad.

Esto, sin embargo, el triunfo absoluto de la razón sobre el mundo, la afirmación del sujeto libre sobre su sensibilidad, no es otra cosa, en el fondo, que la admisión de la derrota. Si la única relación posible con la naturaleza debe darse a partir de la distancia absoluta, la modernidad debe en últimas aceptar su fracaso,

18 Schiller, F. *Schillers Werke. Nationalausgabe. Zwanzigster Band*. Eds. Helmut Koopman y Benno von Wiese. Hermann Böhlau, Weimar, 1962, pp. 20-157.

19 La traducción es mía: “*Nur als Sinnenwesen sind wir abhängig, als Vernunftwesen sind wir frey*” (Schiller, F. *Schillers Werke. Nationalausgabe. Zwanzigster Band. Óp. cit.* pp. 20-171).

20 La traducción es mía: “*unsrer subjektiven moralischen Übermacht*” (*ibid.*, pp. 20-186).

su condena al exilio. Como el caminante de Friedrich, aparece aquí nuevamente la paradoja de la situación moderna. De esta paradoja, de este peligro, se dará cuenta Schiller a lo largo de sus reflexiones. Condenar a la naturaleza a un segundo plano, confirmarse con el triunfo violento de la razón sobre la sensibilidad, no es más que aceptar el fracaso del hombre moderno frente a su situación trágica. La tragedia, lo sublime, debe traer consigo otras posibilidades de *resolución*: frente a la filosofía kantiana que calificará en uno de sus textos de la época de “rigorismo moral”,²¹ Schiller estará seguro de poder encontrar, en el ámbito de lo estético, y, más precisamente, en el de la tragedia (allí donde la escisión es inevitable porque es, ella misma, la condición del placer), una propuesta alternativa: “el enemigo simplemente derribado —dice Schiller en “Sobre la gracia y la dignidad”— puede volver a erguirse, sólo el reconciliado queda de veras vencido”.²² Si la tragedia es la imagen de la situación moderna, la puesta en escena del destino de la modernidad, aparecerá a la vez, en los escritos siguientes de Schiller, como el espacio en donde dicho destino puede ser conjurado, en donde el hombre, en medio de la aceptación de la distancia, encuentra nuevas alternativas a la *reconciliación*.

1.2. La tragedia como conjuro del destino moderno: la resolución de lo sublime

Vuelvo ahora con más detalle a la cita de “Sobre la gracia y la dignidad”:

Si a su naturaleza puramente racional le ha sido añadida una naturaleza sensible, no es para arrojarla de sí como una carga o para quitársela como una burda envoltura; no, sino para unirla hasta lo más íntimo con su yo superior. La naturaleza, ya al hacerlo ente sensible y racional a la vez, es decir, al hacerlo hombre, le impuso la obligación de no separar lo que ella había unido (...) Sólo cuando su carácter moral brota de su humanidad entera como efecto conjunto de ambos principios y se ha hecho en él naturaleza, es cuando está asegurado; pues mientras el espíritu moral sigue empleando la violencia, el instinto natural ha de tener aún una fuerza que oponerle. El enemigo simplemente derribado puede volver a erguirse, sólo el reconciliado queda de veras vencido.²³

Sólo es verdaderamente libre, dice Schiller, solo realiza plenamente su humanidad, aquel que no ve la necesidad de oponer su razón a su sensibilidad sino que, por el contrario, encuentra un acuerdo entre ambas naturalezas. A este acuerdo

21 Cf. Schiller, F. Sobre la gracia y la dignidad. En: *Sobre la gracia y la dignidad. Sobre poesía ingenua y sentimental*. Trad. de J. Probst y R. Lida. Icaria, Barcelona, 1985, p. 41. y Schiller, F. *Friedrich Schiller: Werke in drei Bänden*. Óp. cit., p. 405.

22 Schiller, F. *Sobre la gracia y la dignidad*. Óp. cit., p. 42. y Schiller, F. *Friedrich Schiller: Werke in drei Bänden*. Óp. cit., p. 406.

23 *Ibid.*

le llama Schiller en “Sobre la gracia y la dignidad” “reconciliación”. ¿De qué tipo de reconciliación se está hablando aquí? ¿Es acaso posible para el hombre moderno volver sin más a ese tipo de unidad anhelada, representada por el ideal poético griego, y ausente en el espacio moderno de la razón y la individualidad? ¿Cree Schiller acaso poder volver, a través de su propuesta estética, a la ingenuidad?

El proceso tiene que ser más complicado, pues lo sublime, como imagen a través de la que puede comprenderse la modernidad, ha mostrado, puesto en escena en lo trágico, y reproducido como efecto en el espectador, esa necesidad de la distancia entre la razón y la naturaleza que hace posible, tal y como Kant ya lo había señalado, la libertad humana. Sin embargo, Schiller no se contenta, no quiere contentarse con esta propuesta. No es suficiente, no puede serlo, contentarse con este “heroísmo moral kantiano”,²⁴ con el triunfo de la libertad sobre la naturaleza. Cualquier tipo de violencia condena al hombre al barbarismo. Esa es la intuición principal de la cita de “Sobre la gracia y la dignidad”, que será más detalladamente elaborada en las *Cartas sobre la educación estética del hombre* y que aparece también, desde el comienzo, en el texto que comienza a escribir paralelamente a las cartas, “Sobre lo sublime”:

El resto de las cosas tienen que, el hombre es el ser que quiere. Justo por eso, nada es más indigno del hombre que padecer violencia, pues la violencia le anula. Quien nos la inflige nos disputa nada menos que la humanidad, quien la padece arroja cobardemente su humanidad lejos de sí.²⁵

Ni la razón debe padecer la violencia de la naturaleza, ni la naturaleza tiene por qué ser derribada y opacada violentamente por la razón. Schiller introduce aquí la intuición que será determinante para el romanticismo de finales del siglo XVIII en Alemania y que se convertirá en el impulso principal para el desarrollo del idealismo alemán: el destino no puede ser derrotado sin más, ignorado, puesto

-
- 24 El término es utilizado por Innerarity (*vide* Innerarity, D. Las disonancias de la libertad: destino, tragedia e historia universal en Hegel [artículo en internet]. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991, 24 (2), p. 256, disponible en: <https://dspace.unav.es/handle/1721.1/707>). Innerarity describe los dramas schillerianos y las reflexiones de Schiller sobre la tragedia como la puesta en escena y reproducción de la reflexión kantiana sobre la libertad, donde la racionalidad debe trascender todo lo sensible y declararse absolutamente victoriosa. Creo que esta lectura de Schiller puede corresponder a algunos de sus dramas y reflexiones tempranas, incluso aquellas presentes en *De lo sublime*, como he mencionado más arriba, pero creo también, como es mi intención mostrar en este artículo, que Schiller logra, en escritos posteriores, y a partir de un desarrollo sutilmente distinto de la teoría kantiana, ir más allá de dicho “heroísmo moral”.
- 25 Schiller, F. Sobre lo sublime. En: *Escritos sobre estética. Óp. cit.*, p. 218.; y Schiller, F. *Friedrich Schiller: Werke in drei Bänden. Óp. cit.*, p. 607.

de lado por la fuerza positiva de la razón. Lo negativo debe ser comprendido seriamente como parte del proceso, debe ser reconocido como necesario, pues solo este reconocimiento posibilita una relación del hombre con aquello que él mismo, en el intento de afirmación de su subjetividad, ha puesto frente a sí como otro, distante y opuesto a sí mismo. El reconocimiento de la mutua necesidad de los opuestos pone en movimiento las posibilidades mismas del conflicto y las alternativas que se presentan para su resolución.

Tal será el segundo sentido, también, de la cita en “Sobre lo patético”, de la que partimos para todo este análisis. Me remito nuevamente a ella:

El fin último del arte es la puesta en escena [*Darstellung*] de lo suprasensible [*Übersinnliches*], y esto se cumple especialmente en el arte trágico, que hace sensible en el estado de afecto la independencia moral respecto de las leyes naturales.²⁶

En la tragedia, afirma aquí Schiller, la libertad se pone en escena en lo sensible; lo suprasensible se hace visible.²⁷ El arte en general, y la tragedia en particular, consiguen establecer esta relación entre esos dos mundos que en otros ámbitos parecen quedar condenados a oponerse mutuamente: la independencia moral, dice Schiller, se hace aquí “sensible en el estado de afecto”. La razón y la sensibilidad parecen entablar un diálogo que abre, al menos en el ámbito de lo estético, una posibilidad de resolución del conflicto entre ambas.

Así quedará también claro a lo largo del ensayo. En un primer momento, como en Kant, lo sublime requiere del *pathos*, es decir, de la puesta en escena de la naturaleza en todo su poderío, y de una reacción de distancia frente a ello por parte tanto del héroe en escena, como del sujeto en el espectador: en su resistencia, en medio de la lucha con el destino, el héroe descubre —y también, por consiguiente, el espectador— su capacidad de resistencia moral frente al padecimiento, su independencia racional.

26 Schiller, F. *Sobre lo patético*. *Óp. cit.*, p. 65.; y Schiller, F. *Friedrich Schiller: Werke in drei Bänden*. *Óp. cit.*, p. 425.

27 Esta preocupación por hacer sensible, visible, a lo suprasensible, recorre gran parte de los escritos filosóficos schillerianos: desde el *Kallias*, donde la libertad se hace visible en la belleza sensible de los objetos, pasando por “Sobre la gracia y la dignidad”, en el que la belleza del alma, la concordancia entre razón y sensibilidad, se hace visible en los gestos y movimientos graciosos del hombre, hasta los textos sobre la tragedia, donde se habla de un poner en escena lo suprasensible. Es éste, según Koopman, el objetivo principal de las reflexiones schillerianas sobre el arte trágico: “Lo que le interesa a Schiller de la tragedia es (...) la posibilidad de hacer visible el reino de la libertad”. *Vide* Koopman, H. *Kleinere Schriften nach der Begegnung mit Kant*. En: *Schiller Handbuch*. *Óp. cit.*, p. 577 (la traducción es mía). Este nivel de una realidad poética, que hace visible y por lo tanto muestra la posibilidad de la libertad en lo sensible, será determinante para entender el papel del arte en el proyecto de educación de la humanidad.

Este no es, sin embargo, para Schiller, el final del proceso. Hay aquí un énfasis distinto, sutil pero determinante, en la interpretación schilleriana: si bien, como en Kant, es el momento de lo sublime, el momento del reconocimiento de la “independencia moral”, el que le da sentido al *pathos* inicial, a la representación de la naturaleza en todo su poderío, también, y aquí es donde se encuentra la clave de la interpretación en la que se quiere insistir en el presente artículo, el *pathos* es igualmente necesario para lo sublime: “Pero justo porque se tiene que haber llegado a esta opresión física para que busquemos ayuda en nuestra naturaleza moral, no podemos adquirir este sentimiento de libertad sino mediante padecimiento”.²⁸ Sin la naturaleza y la reacción que provoca en nuestra sensibilidad, no aparecería la conciencia de la posibilidad de la libertad. Así como “en todo el padecimiento de la humanidad tiene que traslucirse siempre el espíritu autónomo o capaz de autonomía”, dice Schiller, así también “en toda la libertad del ánimo tiene que traslucirse siempre el hombre que padece”.²⁹ El objetivo de la tragedia no es otro, pues, en palabras de Schiller, que este “dejar que la naturaleza misma despliegue en el hombre su propia libertad”.³⁰

A partir de la puesta en escena de lo trágico y del efecto que ello produce en el espectador; es decir, a partir justamente de la manifestación de las dos fuerzas constitutivas del hombre como fuerzas que en su actuar se muestran como opuestas y contrarias, se lleva a cabo, sin embargo, un proceso que culmina en un *mutuo reconocimiento*, o, si se quiere, en la comprensión de una *mutua necesidad*.³¹ El hombre, dice Schiller, no puede ser el ser que deba, sino el ser que quiere; esto no debe implicar una renuncia a la libertad racional, sino, más bien, un paso más allá del imperativo categórico kantiano: la tragedia y el sentimiento de lo sublime muestran esta posibilidad, al mostrar, poner en escena, y causar en el espectador la conciencia de que el querer mismo puede ser racional, de que el hombre, cuando siente, puede sentir racionalmente y que su razón sólo es posible en la medida en que en una primera instancia está precisamente inmerso en su sensibilidad. El

28 Schiller, F. *Sobre lo patético*. *Óp. cit.*, p. 82.; y Schiller, F. *Friedrich Schiller: Werke in drei Bänden*. *Óp. cit.*, p. 435.

29 Schiller, F. *Sobre lo patético*. *Óp. cit.*, p. 84.; y Schiller, F. *Friedrich Schiller: Werke in drei Bänden*. *Óp. cit.*, pp. 436-437.

30 Schiller, F. *Sobre lo patético*. *Óp. cit.*, pp. 66-67.; Schiller, F. *Friedrich Schiller: Werke in drei Bänden*. *Óp. cit.*, p. 426.

31 De una “unidad necesaria”, dice Berghahn: “en la teoría del drama de Schiller se construye así, con lo sublime, una unidad necesaria [*notwendige Einheit*]” (Cf. Berchahn, K. *Das Pathetischerhabene: Schiller Dramentheorie*. En: *Schiller zur Theorie und Praxis der Dramen*. *Óp. cit.*, p. 494).

hombre, dice Schiller, no puede ser el ser que deba, sino el ser que quiere; esto no debe implicar una renuncia a la libertad racional, sino, más bien, un paso más allá del imperativo categórico kantiano: la tragedia y el sentimiento de lo sublime muestran esta posibilidad, al mostrar, poner en escena, y causar en el espectador la conciencia de que el querer mismo puede ser racional, de que el hombre, cuando siente, puede sentir racionalmente y que su razón sólo es posible en la medida en que en una primera instancia está precisamente inmerso en su sensibilidad. El conflicto permanente entre su sensibilidad y su razón no es pues, solamente, un destino trágico, una condena a una situación de escisión, sino el punto de partida para una mirada positiva sobre las posibilidades que le proporciona esta misma condición.³²

“El ideal supremo por el que luchamos es permanecer en *buena armonía* con el mundo físico sin por ello vernos en la necesidad de romper con el mundo moral, el cual determina nuestra dignidad”.³³ Una armonía en medio de, y no dejando de lado las diferencias: una armonía *en* la disonancia, como diría Hölderlin más adelante siguiendo a su maestro, una *armonía disarmónica*. Es cuando cada una de las fuerzas está en su máxima expresión que puede conseguirse una relación especial entre ambas. Es el difícil equilibrio de las fuerzas puestas en juego, la delicada armonía entre una y otra naturaleza, que no es otra cosa, más bien, que el reconocimiento de una mutua necesidad, de ambas naturalezas como los momentos esenciales de la idea de humanidad.

*

La poesía [decía Schiller ya desde “Sobre lo patético”] puede llegar a ser para el hombre lo que el amor es para el héroe. No puede aconsejarle ni pelear a su lado, ni en general hacer un trabajo por él; pero puede educarle para héroe, puede llamarle a realizar proezas y dotarle de fortaleza para todo lo que deba ser.³⁴

32 Estoy en desacuerdo aquí, pues, con la interpretación presente en algunos autores: Schiller no “sucumbe” a lo sublime kantiano, renunciando con ello a sus ideales iniciales de recuperación de una unidad armónica. Su renuncia al ideal de armonía y su elaboración del sentimiento de lo sublime hacen parte de un proceso mucho más complicado, en el que “las disonancias de la razón” de las que hablaba Karl Moor en *Los bandidos*, comienzan a ser valoradas como el espacio adecuado de posibilidad para la realización de la libertad. Para una exposición de una posición contraria a ésta, que ve en los textos schillerianos sobre lo sublime un fracaso del proyecto schilleriano, un “proceso humillante de resignación”, vide Brooks, L. Schillers Failed Übergang. En: *The Menace of the Sublime to the Individual Self*. Edwin Mellen Press, New York, 1995, p. 102.

33 Schiller, F. Sobre lo sublime. *Óp. cit.*, p. 233.; y Schiller, F. *Friedrich Schiller: Werke in drei Bänden. Óp. cit.*, p. 616.

34 Schiller, F. *Sobre lo patético. Óp. cit.*, p. 94.; y Schiller, F. *Friedrich Schiller: Werke in Drei Bänden. Óp. cit.*, p. 443.

Así, continúa en “Sobre lo sublime”, “al final, incluso cuando la desgracia artificial se convierta en una desgracia seria, será capaz de tratarlo como artificial y — ¡Oh empuje supremo de la naturaleza humana!— de convertir el padecimiento real en una emoción sublime”. No es difícil imaginarse lo que esto significaba para Schiller, quien tenía que sufrir día a día en carne propia la difícil situación con una naturaleza contradictoria a través de los embates de su enfermedad, pero para quien, sobre todo, el conflicto con la razón, el enfrentamiento entre la necesidad y la libertad, había hecho parte siempre de sus dilemas como artista y como filósofo. *Transformar nuestra tragedia en sublimidad, conjurar el destino, interpretarlo como aquello que posibilita, y no que impide, el espacio de nuestro actuar libre en el mundo.* Tal es, para Schiller, la enseñanza de la tragedia. Es en su puesta en escena, en la representación de nuestra propia situación escindida, que el sentimiento de lo sublime, como ejemplificación del destino moderno, se transforma, a la vez, en su inoculación: “Lo patético, puede decirse por tanto, es una *inoculación* en el destino inevitable, mediante la cual éste es despojado de su maldad y su ataque resulta desviado a la parte fuerte del hombre”.³⁶

El hombre moderno debe aprender a vivir en la contingencia que le depara un mundo trágico; la poesía y la tragedia lo preparan para ello. La tragedia es, pues, representación y conjuro, conciencia de su destino e inoculación. Es ella la que abre para él una posibilidad de valoración de su situación, en la que la libertad es posible sólo allí donde se ha reconocido que no hay finales del todo felices, que la contingencia es siempre la otra cara necesaria de la razón, y que es en la diferencia, en el juego, en la dificultad del equilibrio, donde la vida humana cobra sentido.

2. Destino y tragedia en el joven Hegel: los esbozos de una filosofía madura

Hasta aquí se ha intentado mostrar cómo la utilización de la tragedia como imagen de la situación del hombre en el mundo, y particularmente del hombre moderno, le sirve a Schiller para pensar de otra manera la modernidad, para comprenderla y explorar nuevas posibilidades de enfrentamiento y resolución. La resolución en Schiller, sin embargo, justamente gracias a su noción de lo trágico, no es una *reconciliación absoluta*. Es, más bien, una apertura a la contingencia, un diálogo permanente entre sensibilidad y razón, que crea un espacio en el que la libertad humana se hace posible. El conflicto es insuperable, reconocerá Schiller;

35 Schiller, F. *Sobre lo sublime*. *Óp. cit.*, p. 234.; y Schiller, F. *Friedrich Schiller: Werke in drei Bänden*. *Óp. cit.*, p. 617.

36 *Ibid.*

la lucha contra el destino hace parte de la vida del hombre, y le es tan esencial que sólo allí, en el enfrentamiento mismo, se hace posible la realización de la vida como vida humana.

También en el joven Hegel, como se insistía desde el comienzo, la reflexión sobre la tragedia (y en particular sobre la tragedia griega) se transformará en una visión y un pensamiento trágico. Lo trágico se presentará allí como una metáfora para hablar de la estructura de la realidad, de la relación del hombre con el mundo, con los otros y —aunque esto último no será tratado a continuación— con la historia. Como lo afirma Pöggeler, la meta del joven Hegel no será simplemente analizar la tragedia griega, sino, más allá de ello, comprender lo trágico en su estructura para después preguntarse hasta qué punto ello nos permite interpretar el mundo.³⁷ Sin embargo, otra —distinta a la de Schiller— será la concepción de lo trágico para Hegel. Otras serán también, por consiguiente, las consecuencias de la introducción de la imagen de la tragedia como marco teórico para pensar y comprender las relaciones entre pensamiento y realidad.

Nada más claro para mostrar estas diferencias que la reacción del joven Hegel frente al *Wallenstein* de Schiller (1800-1801). Dice Hegel:

La impresión inmediata que deja la lectura del *Wallenstein* es de triste silencio por la caída de un hombre poderoso bajo un destino sordo y muerto. Al acabar el drama se ha acabado todo; el reino de la nada, de la muerte, ha triunfado. No es un final de teodicea.³⁸

Tragedia y teodicea. Ya se tiene aquí una primera pista para entender lo que implica lo trágico para Hegel.

Sólo la muerte —continúa Hegel— se yergue contra la vida e, ¡increíble!, ¡abominable!, ¡la muerte vence sobre la vida! ¡Esto no es trágico, sino espantoso! Desgarra el corazón. Imposible salir aliviado de este espectáculo.³⁹

Si para Schiller lo trágico, después de sus reflexiones filosóficas, implica aceptar la inevitabilidad del destino, entender que la condición trágica humana no debe buscar superarse sino, más bien, comprenderse como espacio de posibilidad, para el joven Hegel, esto no es más que la admisión de la derrota, del fracaso del

37 Pöggeler, O. Hegel und die Griechische Tragödie. En: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Alber, Freiburg/München, 1973, p. 109.

38 Hegel, G. W. F. Comentario al *Wallenstein*. En: *Escritos de juventud*. Trad. de J. M. Ripalda. F. C. E., México, 1978, p. 435.

39 *Ibid.*, p. 436.

hombre frente a la vida: el triunfo de la muerte es, para el Hegel de 1801, la desaparición de la libertad.⁴⁰

No es una casualidad que la tragedia predilecta del joven Hegel sea *Las Euménides* de Esquilo, a diferencia de sus escritos de madurez, donde será *Antígona* la que entrará a jugar un papel protagónico. Esto ayuda a dilucidar qué concepción de lo trágico tiene Hegel para la época, a la vez que permite mostrar en qué sentido esta idea de lo trágico determinará, también, una visión particular del mundo: la visión trágica en el joven Hegel cobra significado a la luz de *Las Euménides*.

¡Tú, dios mozo, que has puesto bajo tus pies a estas antiguas diosas, dando oídos piadosos a las súplicas de un impío que sólo tuvo crueldad para la que le parió! ¿Tú eres un dios y hurtas a mi venganza al que mató a su madre? ¿Habrás quien diga que esto es justicia? (...) ¡Ahí está lo que hacen estos dioses nuevos con su reinar fuera de los términos de la justicia! Ya podéis ver ese trono, ombligo de la tierra, todo él goteando sangre de arriba abajo, desde que quiso sufrir la horrenda mancha del crimen. Dios profeta: tú has contaminado este sagrado recinto, acogiendo en tus aras el crimen impuro; tú le incitaste; tú le llamaste; tú atendiste a los humanos con desprecio de lo divino; tú hollaste las antiguas leyes.⁴¹

Tal es el reclamo de las Erinias a Apolo en *Las Euménides* de Esquilo: los dioses antiguos, las diosas subterráneas protectoras de la familia, se enfrentan a Apolo, al “dios joven”, protector de los hombres, de la ciudad. Este enfrentamiento da lugar al conflicto trágico, desatado, en este caso, por la acción de Orestes, quien ha dado muerte a su madre, Clitemnestra, en venganza del asesinato de su padre, Agamenón. La acción humana desata la disputa entre dos poderes que reclaman para sí, y con justas razones, el mismo derecho. Tal es la manera como Hegel, en sus posteriores *Lecciones sobre la estética*, definirá la clave del conflicto trágico:

40 Insisto aquí en que se está hablando de una época particular del pensamiento hegeliano, que corresponde con lo que se conoce como sus escritos de juventud, y, sobre todo, con un período importante: el paso de Frankfurt a Jena, donde se lleva a cabo una transformación de la mirada hegeliana, que de teológica pasa más bien a ser antropológica y política. La concepción de la tragedia en este período será, como intentaré mostrar aquí, determinante para entender la comprensión que tiene Hegel del hombre y de sus relaciones con el mundo, y, sobre todo, del papel que debe jugar la filosofía en este proceso. La tragedia introducirá en el pensamiento hegeliano un dinamismo propio que se convertirá más adelante en el movimiento dialéctico. Es importante, sin embargo, tener en cuenta que en el Hegel maduro hay ciertos matices que denotan un cambio en la concepción de lo trágico: ésta empezará a acercarse más a la del conflicto que a la de la reconciliación, es decir, más a la noción que tendrá Schiller de lo trágico que a su propia noción de juventud. Para un desarrollo interesante de esta idea, *vide* Caputo, R. *De la Tragédie Grecque a la Tragédie Moderne: Généalogie du Tragique dans la Philosophie de Hegel à Iéna. Hegel Jahrbuch. Glauben und Wissen*, Teil 2. Akademie Verlag, Berlin, 2004, pp. 280-285.

41 Esquilo. *Las Euménides*. Gredos, Madrid, 1986, pp. 503-504.

Ahora bien, lo originariamente trágico consiste en el hecho de que en el seno de tal colisión [la colisión entre potencias desatada por la acción humana] ambos aspectos de la oposición, tomados para sí, tienen legitimidad, mientras que por otra parte pueden llevar sin embargo a cumplimiento el verdadero contenido positivo de su fin y de su carácter sólo como negación y violación de la otra potencia, igualmente legítima.⁴²

La colisión desatada por la acción humana pone en evidencia el enfrentamiento entre las dos potencias de lo ético. *Antígona*, de Sófocles, es el ejemplo preferido de Hegel en sus escritos de madurez, pero esta característica de lo trágico puede verse también, y muy claramente, en *Las Euménides* de Esquilo. Más aún, en lo que sigue del análisis de lo trágico en las *Lecciones*, es justamente a esta última tragedia, mucho más claramente que a *Antígona*, a la que Hegel parece estar haciendo referencia:

Tan legítima como el fin y el carácter trágicos, tan necesaria como la colisión trágica, es también por consiguiente, en tercer lugar, la solución trágica de esta discordia. (...) lo verdaderamente sustancial que tiene que lograr una realidad efectiva no es la lucha entre las particularidades (...) sino la reconciliación en que sin trasgresión ni oposición se activan consonantemente los determinados fines e individuos. Lo que por lo tanto se supera en el desenlace trágico es solo la particularidad unilateral que no ha podido encajar en esta armonía.⁴³

Mucho más que en *Antígona*, es en *Las Euménides* donde la puesta en escena de la tragedia incluye claramente la resolución del conflicto, resolución que se da, en efecto, como una reconciliación, propiciada por Atenea, entre los nuevos dioses, protectores de los ciudadanos, y las diosas subterráneas, quienes serán ahora llamadas Euménides (el prefijo en griego denota el cambio en la valoración de las diosas: de concebirlas como poderes despreciables, serán ahora diosas bondadosas, acogidas y veneradas en la ciudad). Más allá de eso, la tragedia culmina con la constitución de la ciudad griega, con la fundación del Aerópago y del derecho legítimo por parte de los ciudadanos a someter a juicio las acciones humanas y darse sus propias leyes. *Las Euménides*, en efecto, es un caso especial dentro de la tradición dramática griega: uno de los pocos casos en los que se conserva la trilogía completa (es la última de las tragedias que componen la *Orestíada*) y un caso especialmente característico de esta puesta en escena de la reconciliación, de la superación de las unilateralidades, de la que habla Hegel en sus *Lecciones*, y que, más importante para lo que me interesa mostrar aquí, determinará una interpretación particular de los conceptos de destino y tragedia en sus escritos de juventud.

42 Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la estética*. Trad. de A. Brotóns. Akal, Madrid, 1985, p. 857.

43 *Ibid.*

Para el joven Hegel, por consiguiente, a partir del modelo de *Las Euménides*, la tragedia es eminentemente un proceso que culmina en la *reconciliación* definitiva de dos fuerzas puestas en juego. Ahora se entiende mejor la reacción ante el *Wallenstein* de Schiller: dicha reconciliación no puede ser el resultado de la muerte del héroe, de que el héroe sucumba frente al destino, sino precisamente de un enfrentamiento con el destino que culmine en su reconocimiento, en su integración a la totalidad de la vida, a la unidad que se había puesto en juego con el conflicto. Tal y como se pronuncian las Euménides al final de la tragedia, hay un acuerdo de Zeus y la Moira, de Apolo y las Erinias, de las potencias enfrentadas que, a través del perdón de la acción de Orestes, y no de su muerte, ven surgir la unidad reestablecida.

La tragedia, así, en el joven Hegel, se presenta ligada a una lógica del *reconocimiento*, de una puesta en juego de un proceso que no se contenta con desatar el conflicto, sino que debe traer consigo, necesariamente, su propia resolución. Volviendo a la cita mencionada más arriba, la tragedia se le presenta a Hegel, en sus primeros intentos por formular un pensamiento propio que aún no encuentra los términos adecuados para definirse como uno de esos “conceptos inconcebibles” que permiten aprehender, al menos metafóricamente, una realidad en permanente movimiento, que no se deja definir en términos estáticos, sino que necesita de un lenguaje, de imágenes, de conceptos que designen procesos antes que momentos aislados. Si la realidad se comporta como una tragedia, debemos entonces pensar trágicamente: sólo así, en la reflexión determinada por un movimiento que surge y se lleva a cabo en medio de las contradicciones, y con el único fin de buscar en medio de ellas una reconciliación, puede ser que se revele, aunque sea en imágenes, la estructura de lo real.

No es difícil ver aquí los primeros esbozos de lo que Hegel definirá ya desde la *Fenomenología* como “movimiento” o “pensamiento dialéctico”.⁴⁴ La tragedia constituye, en efecto, en la configuración del pensamiento hegeliano, el primer paso hacia la conceptualización de la dialéctica. No en vano se ha dicho que quien se adentra en el terreno de lo trágico, se adentra en el “corazón” mismo del pensamiento hegeliano,⁴⁵ en su configuración esencial y en una de las mejores maneras de aproximarse a su estructura.⁴⁶ Más allá de la dimensión estética, e incluso independientemente de ésta (en lo que se refiere al menos al Hegel joven),

44 Esto lo ha visto sobre todo muy bien Hyppolite, J. *Le tragique et le rationnel dans la philosophie de Hegel*. En: *Figures de la pensée philosophique*. PUF, Paris, 1991, p. 255.

45 Hyppolite, J. *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Seuil, Paris, 1983, p. 49.

46 Bremer, D. Hegel und Aischylos, *Hegel Studien*, Hamburg, núm. 27, 1986, p. 228.

se encuentran en sus menciones de la tragedia las dimensiones antropológicas, políticas, históricas y, por supuesto, en cuanto que todo va a estar a la larga relacionado con el movimiento del Absoluto, ontológica. Esto se hace claro estudiando, en sus escritos de juventud, los lugares concretos en donde se hace mención a lo trágico y a los conceptos relacionados con éste (destino, sacrificio, reconciliación). Lo que se ofrece a continuación no es un estudio detallado de estas menciones de lo trágico en los textos de juventud. Es, más bien, apenas un desarrollo muy breve de dos lugares donde la aparición de la imagen de la tragedia es clave para entender su influencia en la formulación del pensamiento dialéctico de Hegel: en primer lugar, se mostrará brevemente el lugar donde aparece por primera vez mencionada la tragedia en los escritos de juventud, para pasar de allí a analizar, más o menos con detalle, la famosa figura de la tragedia de lo ético en el “Ensayo sobre Derecho Natural”. Con esto se espera que quede al menos esbozado y sugerido el papel fundamental que juega la imagen de lo trágico como configuradora del pensamiento hegeliano.

2.1. El criminal y el castigo como destino: la primera aparición de la tragedia

El concepto de tragedia aparece mencionado por primera vez en los escritos hegelianos en un ensayo de la época de Frankfurt titulado “El Espíritu del Cristianismo y su destino” (escrito entre 1797-99). Después de sus primeras consideraciones sobre el “destino” del pueblo judío, dice Hegel: “La tragedia del pueblo judío no es una tragedia griega; no puede suscitar ni temor ni compasión, pues ambos surgen únicamente del destino del yerro necesario de un ser bello”.⁴⁷ Estas palabras son enigmáticas en el momento en que han sido introducidas. No sabemos a qué se refiere Hegel con el concepto de tragedia, ni por qué está interesado en contrastar algo así como una tragedia del pueblo judío con una tragedia griega. Hegel hará lo mismo, además, con el espíritu del cristianismo, mostrando cómo tampoco puede considerarse su movimiento como el movimiento de una verdadera tragedia (i.e. la tragedia griega). Sólo adentrándose con detenimiento en algunas de las afirmaciones de Hegel, se encuentran algunas pistas de lo que todos estos términos representan para el filósofo y de cómo es a través de ellos que Hegel, por primera vez, logra *pensar* aquello para lo cual no encuentra aún palabras del todo adecuadas. La tragedia, como un concepto unificador, que designa un movimiento, un proceso, es el primer medio que Hegel utiliza para presentar una relación entre opuestos que dejan de verse como contradictorios y excluyentes, para descubrirse

47 Hegel, G. W. F. *Escritos de juventud*. Trad. de J. M. Ripalda. F. C. E., México, 1978, p. 302.

como los dos lados de una misma y única totalidad, y, por consiguiente, como un movimiento que debe buscar su propia reconciliación. De esta manera, el recorrido por dichas pistas dejará claro, sobre todo, que el movimiento de la tragedia no es otra cosa que el punto de partida y el primer paso para la conceptualización de la dialéctica hegeliana. Es importante, por supuesto, recordar que el tipo de tragedia en el que Hegel está pensando, y la estructura por la cual se encuentra influido, es *Las Euménides* de Esquilo.

El lugar más rico en utilización y descripciones de los conceptos que rodean al movimiento trágico, es aquel en el que Hegel se dedica a describir la relación adecuada entre el criminal y su castigo. Este último, dice Hegel, debe ser pensando como *destino*, en lugar de entenderse como una imposición externa de una ley, o incluso como imposición interna de un imperativo (vale la pena mencionar aquí que Hegel está formulando ya, de alguna manera, y bajo las imágenes del judaísmo y del cristianismo, sus críticas al legalismo de Hobbes y a la moralidad kantiana, tal y como lo hará nuevamente, más explícitamente, en el “Ensayo sobre Derecho Natural”). ¿Qué significa, pues, pensar al castigo como destino? En esta parte del texto, cuyos momentos principales he intentado recoger en algunas citas, Hegel hace explícito el significado de ese concepto de tragedia y destino del que ha estado hablando a lo largo del ensayo. A partir de la dialéctica —o movimiento trágico— entre el criminal y su destino, nos explica cómo puede ser alcanzada una verdadera reconciliación, como aquella de la tragedia griega (*Las Euménides*), en oposición a aquello que él ha descrito como las tragedias del pueblo judío y del cristiano:

En el momento en el que el criminal siente la destrucción de su propia vida o se reconoce como destruido, comienza el efecto de su destino, y este sentimiento de la vida destruida tiene que transformarse en un anhelo por lo perdido. Lo que se siente como carencia se reconoce como una parte de sí mismo, como aquello que debiera haber estado en él y no está; este hueco no es un no-ser, sino la vida reconocida y sentida como lo que no está.⁴⁸

Y dice Hegel nuevamente:

El destino tiene una ventaja frente a la ley y a su castigo en cuanto a la posibilidad de reconciliación, porque actúa dentro del ámbito de la vida, mientras que un crimen que cae dentro del dominio de la ley y de su castigo está en el ámbito de las oposiciones insuperables (...) y la vida puede volver a curar sus heridas, la vida separada y enemiga puede volver a sí misma y cancelar este artefacto del crimen que es la ley y el castigo.⁴⁹

48 *Ibid.*, p. 323.

49 *Ibid.*

El movimiento que se introduce, cuando el otro, lo opuesto, es entendido como destino, y no como algo completamente externo, como es el caso de la ley, es un movimiento trágico, dice Hegel, porque instituye la posibilidad de la reconciliación. El criminal entiende que su acto, inicialmente comprendido como una trasgresión frente a otro, no es más que una trasgresión frente a sí mismo, frente a la unidad de la vida, la cual pone en juego inmediatamente un anhelo de recuperación de la unidad, de restauración de la justicia:

La destrucción de la vida no conduce a un no-ser de ésta, sino a una separación; la destrucción consiste en que se la transformó en enemiga. Ella es inmortal, y al ser inmolada aparece como su temible fantasma que reivindica todas las ramas de la vida y da rienda suelta a sus Euménides. (...) El criminal pensaba habérselas con una vida ajena, pero la que destruyó fue la propia, pues la vida no se diferencia de la vida, ya que la vida descansa en la divinidad unida en sí. Lo que ha destruido ha sido solamente lo que la vida tenía de amistoso: ahora lo ha transformado en enemigo. Así, pues, sólo se ha creado una ley, cuya dominación comienza ahora; esta ley es la unificación de la vida dañada, aparentemente ajena, y de la vida propia, cuya autonomía se ha perdido ahora.⁵⁰

En el movimiento frente al destino sólo hay una ley que se pone en juego: la ley de la unificación. Aquí comienza a verse con claridad el papel de lo negativo hegeliano bajo la imagen del destino: la negación de la vida no es un mero no-ser, una mera oposición, sino una negación determinada, como dirá Hegel en la *Fenomenología*, resultado de aquello que se niega, la vida misma, y parte de ella. La tragedia es, por consiguiente, el movimiento por medio del cual cualquier división, cualquier separación, es entendida como separación de la totalidad, es sentida como una disrupción del orden del todo, que debe ser entonces recuperado. Pero esta recuperación debe llevarse a cabo, y esto es lo clave, dentro del todo mismo, entre los opuestos que, en su movimiento (en su relación, dirá Hegel) se reconcilian mutuamente en el reconocimiento de su mutua necesidad y su mutua pertenencia a la misma totalidad.

2.2. La tragedia de lo ético: el espacio de lo político como lugar de reconciliación

Este movimiento, apenas esbozado en “El Espíritu del Cristianismo” y su destino —y que será reproducido, con mayor complejidad, en el texto de Jena Sistema de la eticidad— recibe una elaboración definitiva en el “Ensayo sobre Derecho Natural” de 1802-3 bajo la imagen de la tragedia de lo ético. Este ensayo, no sobra decirlo, es fundamental para cualquiera que se dedique a estudiar la filosofía

50 *Ibid.*

política de Hegel. Por desgracia, es de muy difícil comprensión. Las citas que se utilizarán aquí son un buen ejemplo de ello. Por lo mismo, aparecen citados en toda su extensión dos de los fragmentos que pueden considerarse fundamentales para entender la propuesta hegeliana, y luego sí se analizará con detalle cada uno de los términos, para hacer más o menos comprensible el texto original.

La imagen de esta tragedia, más exactamente determinada en relación a lo ético, constituye el desenlace de aquel proceso del pueblo de Atenas a las Euménides —en cuanto los poderes del Derecho, que permanecen en la diferencia— y a Apolo —el dios de la luz indiferente—, en relación con Orestes ante la organización ética. El pueblo de Atenas, de manera humana, como Areópago de Atenas, depositó en la urna de los dos poderes iguales votos, reconociendo el existir de ambos, uno al lado del otro; solo que con ello no dirimió la disputa ni concretó ninguna relación ni ninguna proporción entre ellos; sin embargo, a la manera divina, como la Atenas de Atenea, le restituyó al dios [Apolo] el implicado [Orestes]; y con la separación de los dos poderes, que estaban ambos interesados en el delincuente, emprendió también la reconciliación, de suerte que las Euménides fueran honradas por este pueblo como poderes divinos, obteniendo su sitio en la ciudad, ubicado de manera que su salvaje naturaleza gozase —y se aplacase con ello— con la visión de Atenea, entronizada en lo alto del burgo, enfrente de su altar, erigido en la parte baja de la ciudad.⁵¹

Tal es la interpretación hegeliana de *Las Euménides*. Hegel proyectará como metáfora la misma estructura sobre la conformación de lo que él denomina “eticidad” o “bella totalidad ética”, que no es otra cosa que la conformación del espacio de lo político, el resultado de lo que él denomina “tragedia en lo ético”:

A través de esta superada mescolanza de principios, y de la constituida pero consciente separación de los mismos [Hegel está hablando aquí de dos de los estamentos que conforman lo político, el nobiliario y el burgués], cada uno logra su derecho y sólo se lleva a cabo aquello que debe ser: la realidad de la eticidad como indiferencia absoluta [primer estamento] y simultáneamente, la de ésta misma como la relación real en la oposición existente [segundo estamento], de modo que lo último es sometido por lo primero y que este mismo sometimiento se indiferencia y se reconcilia; reconciliación que, justamente, consiste en el reconocimiento de la necesidad y en el derecho que la eticidad otorga a su naturaleza inorgánica y a los poderes subterráneos en tanto que les cede y les sacrifica una parte de sí misma; pues la fuerza del sacrificio consiste en la intuición y en la objetivación del enredarse con lo inorgánico, gracias a cuya intuición se diluye este enredo, se separa lo inorgánico y, reconocido como tal, se asimila por lo mismo en la indiferencia; lo viviente, empero, a la vez que reconoce el derecho de aquello inorgánico, pone en él mientras tanto lo que sabe que es como una parte de sí mismo y lo sacrifica a la muerte, pero simultáneamente se purifica en ello.⁵²

51 Hegel. G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural*. Trad. de D. Pavón. Aguilar, Madrid, 1979, pp. 75-76.

52 *Ibid.*, p. 74.

La tragedia se muestra aquí como la representación del movimiento de los opuestos que se ponen en juego y configuran la vida ética de un pueblo. Hegel está retomando lo que había expuesto ya como “destino” en “El Espíritu del Cristianismo y su destino”, pero ahora se concentra en entender cómo es que ese movimiento se da fundamentalmente en la vida política de un pueblo, en lo que él denomina “eticidad” [*Sittlichkeit*]: la vida, en su totalidad, y en todas sus formas, de un pueblo histórico particular.

Las Euménides, los “poderes subterráneos”, son uno de los estamentos de la eticidad en su totalidad. Representan para Hegel, en el ensayo la vida económica, la naturaleza inorgánica. Son las antes llamadas Erinias, las diosas antiguas, que protegen a la familia y que desean vengar en Orestes el asesinato de su madre, Clitemnestra. Por el otro lado está Apolo, el “dios de la luz indiferente”, que representa en este caso la vida política, el Estado, la naturaleza orgánica. Pertenece a los “dioses nuevos”, a los dioses de la ciudad, y protege a Orestes, pues fue él mismo quien le aconsejó matar a su madre para vengar la muerte de su padre, Agamenón. Lo que está en conflicto son las oposiciones dentro de un Estado: lo económico frente a lo político, el derecho de lo privado, la legalidad de lo económico, frente al derecho público, las leyes que protegen a la ciudad; lo inorgánico que busca un lugar dentro de la totalidad de la vida política, orgánica, del Estado.

La vida económica aparece, así, como destino de la vida política, aquello ante lo cual el estado y la vida política deben enfrentarse, como ante un destino trágico, y entrar en una lucha de reconocimiento para alcanzar, en este enfrentamiento, una reconciliación. Al final, la naturaleza orgánica (Apolo y la vida política) debe reconocer el derecho de la naturaleza inorgánica que se le contrapone (las Erinias y la vida económica), y darle un lugar en la totalidad de lo ético, sacrificando una parte de sí misma, pero a la vez permitiendo por medio de este sacrificio la verdadera unidad de las oposiciones, la verdadera realización de la eticidad absoluta:

[L]a tragedia consiste en esto, en que la naturaleza ética separa de sí y se opone a su naturaleza inorgánica como a un destino, para no confundirse con ella, y a través del reconocimiento del mismo en la lucha, se reconcilia con la esencia divina como la unidad de ambos.⁵³

53 *Ibid.*, p. 76. Esta cita es clave para entender algo en lo que probablemente no se ha insistido suficiente aquí: la diferencia entre la interpretación schilleriana y hegeliana de la tragedia. Aunque para ambos el movimiento trágico se inscribe en un movimiento de reconocimiento mutuo entre opuestos, Hegel insiste en que la resolución trágica debe ir un paso más allá de ello. El reconocimiento lleva en el joven Hegel a una reconciliación absoluta entre los opuestos, en la que se alcanza nuevamente una unidad, una armonía. Para Schiller, el equilibrio de las fuerzas

Las Euménides de Esquilo, es decir, concebir la vida política a partir del movimiento de una tragedia, le sirve así a Hegel, nuevamente, como una metáfora adecuada para poner en escena un proceso que aún no se deja conceptualizar del todo, pero que es fundamental para entender la búsqueda de la superación de las escisiones. En este caso concreto, la imagen de lo trágico es el medio adecuado para representar una sociedad dividida como la moderna, entre la prioridad de la vida privada, y la necesidad de una vida en comunidad. Representa, así, el intento por parte de un pueblo para reconciliar sus propias contradicciones e instaurar por medio de dicha reconciliación una organización ética absoluta.

Hegel aquí, se presenta antes que nada como un filósofo político, y la tragedia le sirve para esbozar los movimientos que quedarán mucho más claros, más adelante, en la filosofía del derecho.⁵⁴ La eticidad, la vida política de un pueblo particular, se muestra en Hegel ya como el último estadio en la reconciliación del absoluto (en su filosofía madura será la reconciliación última del Espíritu objetivo, representada en el Estado). Tal y como sucede en *Las Euménides*, la reconciliación final es, de hecho, la reconciliación absoluta, en la que la unidad de ambos poderes contraponiéndose se da de manera completa y definitiva. No en vano escoge Hegel, como se señalaba anteriormente, justamente esta tragedia de Esquilo, en la que la reconciliación se lleva a cabo en la misma resolución de la tragedia, y no mediante la muerte o el castigo del héroe, sino mediante el reconocimiento mutuo de los poderes en contradicción. La eticidad, la vida política, aparece como el ámbito en el que se resuelven las contradicciones de manera definitiva, y la tragedia esquiliana, que exalta precisamente esta realización de la vida absoluta en la eticidad de un pueblo, va completamente de la mano con ello.

Es interesante, en todo caso, pensar en las posibilidades que esta concepción de lo ético como tragedia tiene para la lectura de la vida política. Es cierto que, a diferencia de Schiller, el joven Hegel ha hecho un énfasis muy grande en la resolución de la tragedia como una reconciliación absoluta de las fuerzas puestas en juego. No es aquí el sujeto, en el sentimiento de lo sublime, quien tiene que otorgarle un lugar a la naturaleza en su proceso de reconocimiento de la racionalidad, reconociendo, con ello, que la máxima resolución a la que puede aspirarse es al diálogo permanente

en juego es la clave de la resolución: no hay un paso más allá del reconocimiento mutuo. Es éste el que se presenta como final de la tragedia, donde se mantiene un diálogo permanente entre las fuerzas puestas en juego.

54 Aunque, por supuesto, sin dejar de lado las diferencias, antes mencionadas, entre el joven Hegel y el Hegel maduro, entre la resolución trágica, y la superación dialéctica que se pone en escena en las *Lecciones sobre la filosofía del Derecho*.

entre la libertad y la contingencia del destino. En Hegel, es la vida política en su totalidad la que se ha convertido en el escenario de una resolución definitiva, en la que, tras su reconocimiento, cada uno de los opuestos queda supeditado al movimiento del todo reconciliado. Sin embargo, hay otras lecturas posibles de todo este proceso; lecturas que acercarán a Hegel, conservando las diferencias, a la apertura a la que queda expuesta la tragedia schilleriana. Si bien la tragedia en Hegel implica reconciliación, esta reconciliación viene dada en el reconocimiento de las diferencias, en un “sentido especial de estar juntos” los estamentos que no es necesariamente, al menos no del todo, una superación absoluta de ambos y que no debe pasar desapercibido en la tarea de pensar, incluso hoy, la manera como la filosofía política se aproxima a la discusión —el debate, por ejemplo, entre comunitarismo y liberalismo adquiere aquí una nueva perspectiva—.

No es posible aquí extenderse en este punto —sería ya el tema de otro artículo—, pero vale la pena dejar al menos mencionadas un par de ideas al respecto: como lo han sugerido autores como Menke, aunque el movimiento de la tragedia constituya en los escritos hegelianos el primer esbozo del movimiento dialéctico, no es lo mismo hablar de reconciliación trágica que hablar de “superación” (*Aufhebung*).⁵⁵ Esto es pertinente para la interpretación de la propuesta política del joven Hegel: en la resolución trágica lo que se manifiesta es la dificultad de “superar” las oposiciones; la tragedia de lo ético, dice Menke, es en últimas una representación de conflictos ético-políticos que no encuentran una solución definitiva, sino que se ven en la necesidad de permanecer en constante movimiento, en un reconocimiento mutuo que busca acuerdos permanentes.⁵⁶ La vida política en estos escritos hegelianos de juventud es, pues, un espacio que deja abierta la posibilidad a la contingencia, en la medida en que debe recurrir a un diálogo permanente entre las partes, a un equilibrio que no es aún una victoria absoluta, sino, como lo define Rosenstein, el “cuidadoso suelo común” entre el individuo y el todo.⁵⁷

55 Menke, C. Ethischer Konflikt und ästhetische Spiel: zum Geschichtsphilosophischen Ort der Tragödie bei Hegel und Nietzsche. *Hegel Jahrbuch. Die Kunst der Politik-Die Politik der Kunst*, Teil 1, Akademie Verlag, Berlin, 1999, p. 21.

56 *Ibid.*, p. 17.

57 “The careful battleground and communion of the individual with respect to the All”. Rosenstein, L. Metaphysical foundations of the theories of tragedy in Hegel and Nietzsche. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. Philadelphia, vol. 28 (4), 1970, 232. Un desarrollo interesante de esta idea, pero concentrado en la imagen de la tragedia tal y como aparece en la Fenomenología, puede verse en: George, T. Community in the Idiom of Crisis: Hegel on Political Life, Tragedy and the Dead. *Research in Phenomenology*, New York, vol. 32 (1), septiembre de 2002, pp. 125 y ss.

Por otro lado, se abre la posibilidad de una interpretación del reconocimiento que no es, del todo, la dialéctica fuerte del reconocimiento descrita en la *Fenomenología*, y que termina en la dialéctica del amo y el esclavo: la reconciliación trágica no es, aún, reconciliación dialéctica; no está definida aún como identidad de la identidad y la no identidad, donde puede correrse el riesgo de que lo otro sea sólo entendido y visto dentro de la misma esfera de lo propio.⁵⁸ Mantiene aún como punto de partida la preexistencia, como en el caso de las Euménides y Apolo, de los dos ámbitos distintos de lo ético, por lo que el otro, aunque debe ser visto como la otra parte de mí mismo, se mantiene en su alteridad: la relación es entre lo orgánico y lo inorgánico, y no del todo la relación entre las partes de una totalidad orgánica que produce sus propias diferencias.

Finalmente, vale la pena rescatar aquí la insistencia por parte de Hegel en la originariedad de las potencias de lo ético: en el movimiento de la tragedia de lo ético, son las relaciones intersubjetivas, comunitarias, las que aparecen como originarias frente a la vida individual.⁵⁹ Habría que preguntarse si esta noción de la intersubjetividad como condición de posibilidad de toda subjetividad, tan clara en el joven Hegel, y tan pertinente en el debate contemporáneo, se mantiene en el Hegel maduro. Esto mostraría una vez más, y desde otra perspectiva, la importancia de la imagen de lo trágico como configuradora de un pensamiento menos cerrado y, por consiguiente, más cercano a nuestros problemas contemporáneos.

*

Considero que rescatar tales nociones de lo trágico, y releer a algunos autores, como se ha llevado a cabo aquí con Schiller y con Hegel, a la luz de esta perspectiva, desde la que el pensamiento forja su camino a partir de imágenes que abren nuevas posibilidades de interpretación, es fundamental para la tarea a la que aún hoy, como en esa última década del siglo XVIII, se enfrenta la filosofía: la redefinición de nuestra racionalidad y la búsqueda de nuevas alternativas de relacionar el pensamiento con la realidad.

Bibliografía

1. ESQUILO. *Las Euménides*. Gredos, Madrid, 1986.

58 Taminioux, J. Hegel and Hobbes. En: *Dialectic and Difference: Finitude in Modern Thought*. Humanities, New Jersey, 1985, pp. 20 y ss.

59 Nowak-Juchacz, E. Die moderne Sittlichkeit bei Hegel: Antigone und Sokrates. *Hegel Jahrbuch. Die Kunst der Politik-Die Politik der Kunst*, Teil 2, Akademie Verlag, Berlin, 1999, pp. 123.

2. HEGEL, G. W. F. *Escritos de juventud*. Tr. José María Ripalda. F. C. E., México, 1978.
3. _____. *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural*. Tr. Dalmacio Negro Pavón. Aguilar, Madrid, 1979.
4. _____. *Werke in zwanzig Bänden*. Suhrkamp, Frankfurt, 1980, vol. 2.
5. _____. *Lecciones sobre la estética*. Tr. Alfredo Brotóns Muñoz. Akal, Madrid, 1985.
6. SCHILLER, F. *Schillers Werke. Nationalausgabe. Zwanzigster Band*. Helmut Koopman und Benno von Wiese (eds.). Hermann Böhlhaus, Weimar, 1962.
7. _____. *Friedrich Schiller: Werke in Drei Bänden*. Gerhard Fricke y Herbert G. Göpfert (eds.). Carl Hanser Verlag, München, 1984.
8. _____. *Sobre la gracia y la dignidad. Sobre poesía ingenua y sentimental y una polémica Kant, Schiller, Goethe, Hegel*. Tr. Juan Probst y Raimundo Lida. Icaria, Barcelona, 1985.
9. _____. *Poesía filosófica*. (Ed. bilingüe). Tr. y estudio introductorio de Daniel Innerarity. Hiperión, Madrid, 1991a.
10. _____. *Escritos sobre estética*. Tr. Manuel García Morente, María José Callejo Herranz y Jesús González. Tecnos, Madrid, 1991.
11. _____. “Sobre la gracia y la dignidad”. En: *Sobre la gracia y la dignidad. Sobre poesía ingenua y sentimental y una polémica Kant, Schiller, Goethe, Hegel*. Tr. Juan Probst y Raimundo Lida. Icaria, Barcelona, 1985. pp. 9-66.
12. _____. “Sobre lo patético”. En: *Escritos sobre estética*. Tr. María José Callejo Herranz y Jesús González. Tecnos, Madrid, 1991, pp. 65-96.
13. _____. “Sobre lo sublime”. En: *Escritos sobre estética*. Tr. Manuel García Morente, María José Callejo Herranz y Jesús González. Tecnos, Madrid, 1991, pp. 218-237.

Bibliografía secundaria

14. BARNOW, J. The Morality of the Sublime: Kant and Schiller. *Studies in Romanticism*, Boston, vol. 19 (4), 1980, pp. 497-514.
15. BEISER, F. *The Romantic Imperative*. Harvard, Cambridge, 2003.

16. BERCHAHN, K. Das Pathetischerhabene: Schiller Dramentheorie. En: Berghahn, K. (ed.). *Schiller zur Theorie und Praxis der Dramen*, Buchgesellschaft Wissenschaftliche, Darmstadt, 1972, pp. 485-522.
17. BREMER, D. Hegel und Aischylos. *Hegel Studien*, Hamburg, núm. 27, 1986, pp. 225-244.
18. BROOKS, L. *The Menace of the Sublime to the Individual Self: Kant, Schiller, Coleridge and the Disintegration of Romantic Identity*. Edwin Mellen Press, New York, 1995.
19. CAPUTO, R. De la Tragédie Grecque a la Tragédie Moderne: Généalogie du Tragique dans la Philosophie de Hegel a Iéna, *Hegel Jahrbuch. Glauben und Wissen*, Teil 2. Akademie Verlag, Berlin, 2004, pp. 280-85.
20. FARREL, D. *The Tragic Absolute: German Idealism And The Languishing of God*. Indiana University Press, Indiana, 2005.
21. FRANK, M. *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*. Suny, New York, 2004.
22. GEORGE, T. Community in the Idiom of Crisis: Hegel on Political Life, Tragedy and the Dead. *Research in Phenomenology*, New York, vol. 32 (1), septiembre de 2002, pp. 123-138.
23. HEUER, F. *Darstellung der Freiheit. Schillers Transzendente Frage nach der Kunst*. Böhlau Verlag, Köln, 1970.
24. HYPOLITE, J. *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Seuil, Paris, 1983.
25. _____. Le tragique et le rationnel dans la philosophie de Hegel. En: *Figures de la pensée philosophique*. PUF, Paris, 1991, pp. 254-261.
26. INNERARITY, D. Las disonancias de la libertad : destino, tragedia e historia universal en Hegel (2). *Anuario filosófico*, Pamplona, vol. 24(2), 1991, pp. 243-271.
27. KOOPMAN, H. Kleinere Schriften nach der Begegnung mit Kant. En: Koopman, H. *Schiller Handbuch*. Alfred Kroner Verlag, Stuttgart, 1998, pp. 575-86.
28. MÁSMELA, C. *Hölderlin: la tragedia*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2005.
29. MENKE, C. Ethischer Konflikt und ästhetische Spiel: zum Geschichtsphilosophischen Ort der Tragödie bei Hegel und Nietzsche. En: *Hegel Jahrbuch. Die Kunst der Politik-Die Politik der Kunst*, Teil 1. Akademie Verlag, Berlin, 1999.

30. NOWAK-JUCHACZ, E. Die moderne Sittlichkeit bei Hegel: Antigone und Sokrates. En: *Hegel Jahrbuch. Die Kunst der Politik-Die Politik der Kunst*, Teil 2, Akademie Verlag, 1999, pp. 121-125.
31. PETRUS, K. Schiller über das Erhabene. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Tübingen/Berlin, vol. 47 (1), 1999, pp. 23-40.
32. PÖGGELER, O. Hegel und die Griechische Tragödie. En: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg, München, 1973, pp. 79-109.
33. ROSENSTSEIN, L. Metaphysical Foundations of the Theories of Tragedy in Hegel and Nietzsche. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Philadelphia, vol. 28 (4), 1970, pp. 521-533.
34. SCHAPER, E. Friedrich Schiller: Adventures of a Kantian. *British Journal of Aesthetics*, Oxford, vol. 4 (4), 1964, pp. 348-362.
35. TAMINIAUX, J. Hegel and Hobbes. En: *Dialectic and Difference: Finitude in Modern Thought*. Humanities, New Jersey, 1985, pp. 1-37.
36. _____. *Le théâtre des philosophes*. Jérôme Million, Grenoble, 1995.

EL RECONOCIMIENTO, ¿UNA NUEVA PASIÓN DEMOCRÁTICA?

RECOGNITION: A NEW DEMOCRATIC PASSION?

Por: Monique Castillo

Universidad de París XII

París, Francia

monique.castillo@gmx.net

Fecha de recepción: 17 de de abril de 2007

Fecha de aprobación: 14 de mayo de 2007

Resumen: *La espera por una democracia cultural capaz de enfrentar el desafío intercultural de la convivencia entre las culturas, la mediatización de los conocimientos y migraciones en el marco de la globalización, es un factor de esperanza para una nueva moralización de la democracia. Sin embargo, estamos todavía en los inicios de la historia del reconocimiento, en la etapa donde todavía nos hacemos la siguiente pregunta: ¿las representaciones del reconocimiento que están imponiéndose contribuyen a fragilizar las democracias o más bien a reforzarlas? Mi reflexión procederá a la crítica de la perspectiva relativista y luego de la perspectiva victimaria del reconocimiento, para destacar la fuerza moral pura del imperativo de intersubjetividad, a salvo de cualquier recuperación ideológica. Así se abrirá la condición de posibilidad cultural de un universalismo relacional: Al comienzo era la relación..*

Palabras clave: *Política y reconocimiento, universalismo, filosofía política, democracia, legitimidad democrática, multiculturalismo, Charles Taylor, Dworkin, Walter:*

Abstract: *The expectancy for a Cultural Democracy that is able to face the intercultural challenge of the coexistence of cultures, the mediatization of knowledges and the migrations in the frame of globalization, is a factor of hope for a new moralization of Democracy. Nonetheless, we are still in the beginnings of the History of Recognition, at the stage where we ask still the following question: Do the representations of Recognition that are imposing themselves contribute to make democracies more fragile or do they rather contribute to strengthen democracies? My reflection will proceed to criticize the Relativistic Perspective and, then, that of the Victimary Perspective of Recognition, to emphasize the pure moral force of the imperative of inter-subjectivity, safe from any ideological recuperation. Thus the condition of cultural possibility of a relational universalism will be opened: In the beginning was relation.*

Key words: *Politics and Recognition, Universalism, Political Philosophy, Democracy, Democratic Legitimacy, Multiculturalism, Charles Taylor, Dworkin, Walter.*

Introducción

El concepto de reconocimiento desempeña hoy el papel de concepto experimental que pretende reactivar la legitimidad democrática, liberando a los individuos no solamente del dominio del hombre por el hombre, sino también del desprecio del hombre por el hombre. La primera igualdad democrática iniciada por los fundadores de la revolución francesa es la de “todos iguales frente a la ley”; pero otra igualdad se espera hoy, que tome en cuenta las raíces y las memorias y que permita que el aprecio de sí mismo de cada ciudadano se convierta en un nuevo deber para la colectividad entera.

Esta espera por una democracia cultural capaz de enfrentar el desafío intercultural de la convivencia entre las culturas, la mediatización de los conocimientos y migraciones en el marco de la globalización, es un factor de esperanza para una nueva moralización de la democracia. Sin embargo, estamos todavía en los inicios de la historia del reconocimiento, en la etapa donde todavía nos hacemos la siguiente pregunta: ¿las representaciones del reconocimiento que están imponiéndose contribuyen a fragilizar las democracias o más bien a reforzarlas?

Estamos en la época en donde seguimos experimentando las ambivalencias de la práctica del reconocimiento: efectivamente, puede ser que el reconocimiento no sea más que una devaluación mutua de las culturas, cuando alimenta un relativismo cultural simplemente nihilista. Peor aún, el reconocimiento no es más que un juego de suma nula, sin ganancias, cuando hace del desprecio de uno la condición de la revalorización del otro y cuando practica una lógica exclusivamente victimaria.

Mi reflexión procederá a la crítica de la perspectiva relativista y luego a la de la perspectiva victimaria del reconocimiento, para destacar la fuerza moral pura del imperativo de intersubjetividad, a salvo de cualquier recuperación ideológica. Así se abrirá la condición de posibilidad cultural de un universalismo relacional: Al comienzo era la relación.

I

Comencemos por combatir un prejuicio que se ha vuelto muy popular y que parece ser favorable al multiculturalismo: consiste en afirmar que la prioridad de la unidad humana sobre la diversidad étnica no es un principio racional universal sino un simple prejuicio impuesto por una cultura dominante, europea y occidental. Por tanto, para otorgar derecho a los particularismos culturales en el multiculturalismo sería necesario denunciar como falsa la pretensión universalista de los valores democráticos tradicionales.

Mi crítica es la siguiente: esta tesis contiene un poder destructor que va más allá de su objetivo, el cual se propone conseguir un aprecio de sí mismo basado en el reconocimiento del otro. En efecto, produce un relativismo que sólo puede deteriorar, en mi opinión, su propia pretensión al aprecio de sí mismo.

Tengamos claro que no se trata aquí de hacer la apología de una dominación cultural en particular —que tomaría el pretexto de su universalidad potencial—, ni de defender la unidad de la humanidad como pretexto o coartada a favor de algún imperialismo cultural. Porque está claro que, si el reconocimiento de sí mismo por el otro ha llegado a ser hoy una apuesta filosófica de suma importancia, es en la

perspectiva de hacer factible un mundo multipolar posible. Pero esta perspectiva, y esta es la tesis que quiero defender, necesita más bien de una regeneración del ideal universalista y no de su destrucción; reclama más su complejización que su abolición.

1. Del multiculturalismo

Puesto que semejante planteamiento es al mismo tiempo filosófico y político, se tratará aquí de entender el éxito del relativismo cultural en el contexto de la democracia liberal. Por una parte, en efecto, el reconocimiento de las diferencias es el motor de una regeneración de la democracia liberal: “el liberalismo número 2”, así lo llama Micaël Walzer en su comentario al ensayo consagrado por Charles Taylor al multiculturalismo bajo el título *Política del reconocimiento*.¹ El liberalismo número 1 (el de Locke, de Voltaire, de Benjamin Constant o de Rawls) reconoce a cada uno el derecho del ejercicio individual de su libertad, el derecho de oponerse a las presiones del poder, a las ideologías colectivistas, el derecho a la libertad de opinión, de expresión y de la acción. Pero el liberalismo número 2 quiere ir más allá de un alegato por la libertad individual e incorporar las reivindicaciones identitarias: no separa el individuo de sus raíces, de sus creencias, de sus convicciones, de su bagaje socio-cultural. Se quiere incluso pluri-étnico, multicultural y casi siempre comunitarista. Así, Charles Taylor asocia el reconocimiento al criterio de autenticidad cuyo origen encuentra en la oposición del romanticismo al pensamiento de la Ilustración.

El ideal de autenticidad llegó a ser crucial para una evolución posterior a Rousseau y que yo relaciono con Herder. Él resaltó que cada uno de nosotros tiene una manera original de ser humano: cada persona tiene su propia “medida”... Existe una cierta forma de ser humano que es mi propia forma. Estoy llamado a vivir de esta forma y no a imitar la vida de otros. Pero esta perspectiva da una nueva importancia a la fidelidad que me debo a mí mismo. Si no me soy fiel, fracaso en lo esencial de mi vida; pierdo lo que significa para mí ser humano.²

Este derecho a ser diferente lleva a adoptar una política de discriminación positiva que introduce un factor de reparación para las víctimas del no-reconocimiento social. Es lo que Taylor llama una “política de la diferencia”, que exige dar derechos y poderes suplementarios a unas minorías para que adquieran

1 Taylor, C. Politique de reconnaissance. En: *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Trad. de D. A. Canal. Champs Flammarion, Paris, 1994; Walzer, M. Commentaire. En: Taylor, C. *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. *Óp. cit.*, pp. 131-132.

2 Taylor, C. *Óp. cit.*, p. 47.

así “el derecho de excluir a otras a fin de preservar su integridad cultural”.³ La escuela es el lugar por excelencia de aplicación de una discriminación que debe servir para compensar la discriminación sufrida por algunas minorías:

Se dice que habría que conceder más importancia a las mujeres y a los pueblos de raza y cultura no europeas. El segundo campo es el de las escuelas secundarias en el que se trata —en los Estados Unidos por ejemplo— de desarrollar carreras “afrocéntricas” para los alumnos de las escuelas mayoritariamente negras.⁴

Una política del reconocimiento se legitima, como lo afirma Taylor, mediante el deber de respeto a todas las culturas que todos debemos acatar. Pero la estrategia polémica, que consiste en desvalorizar el universalismo jurídico para hacer triunfar un relativismo culturalista ¿puede evitar una nueva versión belicista de la necesidad de reconocimiento o sencillamente una deriva separatista de las reivindicaciones del aprecio de sí mismo? Nada es menos seguro. Dos ejemplos lo atestiguan: uno proviene de Herder y sirve de referencia a Taylor. El otro es de Lévi-Strauss que retoma el diferencialismo de los años 50.

2. Del relativismo cultural

Una gran intolerancia puede esconderse detrás de una demanda de tolerancia cuando se dirige a otra cultura con el fin de ser la beneficiaria exclusiva. Entonces el elogio de la diferencia puede significar simplemente el derecho a negar la otra cultura. Así, en nombre de la diversidad natural de los pueblos, Herder alaba el ensimismamiento de las naciones y su exclusión mutua:

La naturaleza me ha armado en su bondad de insensibilidad, de frialdad y de ceguera; hasta se puede convertir en desprecio y asco; pero tiene como única meta encerrarme sobre mí mismo, para darme satisfacción en el mismo centro que me sostiene.⁵

Hay aquí una contradicción moral y jurídica de la cual el relativismo hace una verdad cultural: admito la pluralidad de las culturas, pero para justificar mi rechazo a la otra cultura. Es decir, negar los valores del otro me da acceso al reconocimiento que necesito. La alteridad aparece entonces como radical e insuperable.

Si reconsideramos ahora el diferencialismo cultural que ha predominado en la segunda parte del siglo XX, hay que reconocer a Claude Lévi-Strauss esta capacidad paradójica de haber percibido con realismo que el antihumanismo ha sido, en estos tiempos, la condición teórica de una defensa de la diversidad de las

3 *Ibid.*, p. 59.

4 *Ibid.*, p. 89.

5 Herder, G. F. *Une autre philosophie de l'histoire*. Flammarion, Paris, 2000, p. 185.

culturas que se proponía denunciar el etnocentrismo cuando el etnocentrismo fuese europeo. Por eso él afirmaba:

Cada creación auténtica implica una cierta sordera al llamado de otros valores, que no sólo puede llegar hasta su rechazo sino hasta su negación. Uno no se puede fundir en el goce del otro, identificarse con él y mantenerse diferente al mismo tiempo. Plenamente exitosa, la comunicación integral con el otro condena la originalidad de mi creación y de la suya, más o menos a corto plazo.⁶

Los términos de esta tesis muestran claramente que *la negación del universalismo es la condición de la afirmación del pluralismo*. Para ganar una autoridad especulativa autónoma, el pluralismo necesita presentarse como un relativismo y así negar la independencia cultural del universalismo. Cada cultura es para sí misma su propia referencia; cualquier medida común sería únicamente el resultado de un acto de dominación de una cultura sobre otra.

Hoy en día, el vocabulario de Charles Taylor usa la palabra “ceguera a las diferencias” para expresar la misma tesis: “Los liberalismos ciegos son ellos mismos los reflejos de culturas particulares (...) la idea misma de un tal liberalismo podría luego ser una forma de contradicción pragmática, un particularismo disfrazándose en principio universal”.⁷

Estas ilustraciones hacen resaltar, si no una incoherencia, por lo menos una desproporción entre el fin y los medios del diferencialismo cultural. Porque el precio que hay que pagar es muy costoso: lo que se exige para estar a favor de la tesis de la igualdad cultural entre todas las culturas es *la reducción del universalismo humanista* a un mero prejuicio y a una violencia cultural unilateral.

Si el relativismo cultural es hoy tan exitoso, es porque pasa por ser el campeón de una nueva tolerancia democrática. Si posee un extraordinario poder para subyugar a las mentes, es porque se presenta como un progreso dentro del progreso, una modernización de la modernidad; promueve una igualación (de las culturas) superior a la igualdad (de los hombres) y antepone su poder crítico contra el propio pensamiento crítico. Se presenta como un espíritu de libre examen más libre todavía que el de la Ilustración, puesto que puede poner en tela de juicio a la misma Ilustración; se impone, él también, como una victoria contra el prejuicio, el prejuicio universalista precisamente. Luego, quiere ser recibido como una modernidad más moderna que la propia modernidad.

6 Lévi-Strauss, C. *Le regard éloigné*. Plon, Paris, 1971, p. 47.

7 Taylor, C. *Óp. cit.*, p. 64.

La igualdad cultural es, pues, reconocida, pero sobre la base de una igualdad desvalorizada. Lo ilustra el caso siguiente: el caso de Robert Redeker en Francia, condenado por el islamismo por haber dicho que el Islam favorecía la violencia y la guerra.⁸ Por el lado de los laicos, algunos protestaron contra esta condena, pero en un modo de tolerancia relativista y relativizante. Nos compadecemos por su situación, pero quitándole al mismo tiempo el derecho de representar un juicio universal: la protesta se limitó en general a pedir el respeto de su opinión en nombre de la igualdad de todas las opiniones.

II

Veamos ahora la función esperada del reconocimiento en una democracia social. La orientación social consiste en ir más allá de una política liberal, más lejos que un consenso sobre el respeto a las diferencias, dándole al reconocimiento el papel de una función reparadora.

1. Tomar en cuenta las raíces y las memorias

Para un pensador como Axel Honneth, el reconocimiento no debe ser simplemente moral y jurídico, debe tener una dimensión social. El aprecio de sí mismo está asociado a la construcción social de sí mismo, pues el desprecio y la injusticia que una persona pueda soportar reducen su imagen de sí misma y destruyen su auto aprecio. Honneth delimita tres esferas de la necesidad del reconocimiento: la experiencia del amor permite llegar a la confianza en sí mismo, la experiencia de la igualdad jurídica conduce al respeto por sí mismo y la experiencia de la solidaridad al aprecio por sí mismo.⁹

En Francia, un filósofo como Paul Ricoeur piensa también que hay que ir más allá en el reconocimiento de sí mismo por el otro para llegar, más allá del respeto por sí mismo, hasta el aprecio de sí mismo. El otro es un deseo de vivir bien y hay que tomar en cuenta su historia porque relata cómo el deseo de una vida buena se cumplió o, al contrario, se desplomó o fue traicionado. La versión social del reconocimiento integra una dimensión psicológica que incorpora las características de la historia de cada uno en la identidad personal. La memoria que se toma aquí en

8 Redeker, R. Face aux intimidations islamistes, que doit faire le monde libre? *Le Figaro*, Paris, 19 de septiembre de 2006.

9 Honneth, A. *La lutte pour la reconnaissance*. Trad. de P. Rusch. Cerf, Paris, 2002, p. 208.

cuenta es afectiva, contiene los bloqueos, las heridas y los sufrimientos que ni son registrados ni son significativos en la cohabitación jurídica. La memoria es lo que particulariza cuando impide apreciarse a sí mismo como igual a los otros, cuando hace vivir con sentimiento de culpa, en el auto-desprecio o en el desconocimiento de sí mismo.

La reflexión de Ricoeur se ve prolongada por la de Jean-Marc Ferry en su pequeño ensayo de 1996 consagrado al concepto de Ética reconstructiva. Él intenta mostrar que el reconocimiento intersubjetivo puede ir más allá de la ética del diálogo según Habermas: puede existir un reconocimiento del otro que consiste en vincularse con otras identidades, como una capacidad de “recibir la historia de los otros como su propia historia”.¹⁰ Para eso, hay que ir más allá de las normas para dar lugar a los valores. Las normas son deberes racionalmente aceptables y los valores son los motivos que permiten aceptar las normas. Las normas son jurídicas y públicas, los valores son las convicciones que nos hacen elegir. Las normas dependen de lo justo, los valores del bien. Para utilizar el vocabulario de los escritos teológicos hegelianos de juventud, las normas son las leyes, los valores alimentan “el amor de las leyes”.¹¹ En consecuencia, para integrar los valores, la ética reconstructiva propone agregar a la argumentación racional entre varios interlocutores, el conocimiento de los motivos que dirigen la elección de las razones. La ambición es ir más allá del reconocimiento jurídico y filosófico de la igual dignidad de las personas y de los pueblos, para tomar en cuenta la dimensión histórica de la identidad de los otros.

Sin embargo, lo que algunos observadores perciben hoy como un problema, es la manera en que este impulso socio-político se encuentra contradicho o extraviado en los hechos. Por una parte, la reivindicación del derecho al aprecio de sí mismo está legitimando por repliegues comunitaristas destructores de la vida común; por otra, el derecho al reconocimiento favorece el desarrollo de un victimismo que termina reemplazando la política social en las democracias avanzadas. Surge entonces una pregunta: ¿Hay que temer que la ética del reconocimiento degenera en una pasión que transforme la democracia en una política de compasión?

Dos dificultades internas aparecen en la perspectiva ético-social del reconocimiento:

10 Ferry, J. M. *L'éthique reconstructive*. Cerf, Paris, 1996, p. 34.

11 Hegel, G. W. F. Fragments de Berne. En: *Werke in zwanzig Bänden*. Suhrkamp, Frankfurt, 1971, Band 1, p. 190.

Primera dificultad: esta perspectiva busca revitalizar el vínculo social, pero es sólo el individuo, a fin de cuentas, el único beneficiario de la petición, puesto que el reconocimiento social tiene que favorecer la construcción del ego. Tal es la función terapéutica reconocida a la memoria: el sujeto enfermo, traumatizado o herido tiene que reconciliarse con su pasado. El significado originalmente cristiano de esta “reconciliación” fue analizado por Hegel en *El espíritu del cristianismo y su destino*: “el sentimiento de la vida que se reencuentra es el amor y es en él que se reconcilia el destino”. Pero ¿cómo transformar la función compensadora individual de la reconciliación en una cultura pública y colectiva? Jean-Marc Ferry piensa en la formación de una cultura moral europea cuando escribe: “el principio reestructurador se manifiesta en una búsqueda de elementos propiamente históricos, cuya recolección permite a las identidades personales, individuales o colectivas dotarse frente a las otras de una estructura coherente y significativa”.¹² Tal proceso supone que la experiencia vivida del otro sea aceptada y escuchada. Supone que cada pueblo pueda reconstruir su historia como una memoria que se puede contar a otro para que sea conocido y reconocido su carácter ejemplar, dramático o culpable. Como en la cura analítica, el reconocimiento de sí mismo consiste en salir del desconocimiento de sí mismo. Aquí, se trata de reconstruir una identidad narrativa.

Sin embargo, la esencia muy psicológica de esta actividad reconciliadora es problemática: idealmente se trata de transferir en la esfera pública de la solidaridad social unos sufrimientos individuales privados, para obtener un reconocimiento que reactive en cada uno el aprecio por sí mismo. Sin duda, la meta es encontrar en la afectividad de manera certera un recurso espontáneo y directo de solidaridad, pero ¿cómo impedir que la ética reestructuradora sirva de pretexto para recriminaciones identitarias y legitimación de activismos revolucionarios, o para fanatismos violentos, so pretexto de que tratan de hacer acatar el deber público de reconocimiento? Paradójicamente, el esfuerzo por reanudar un vínculo social por medio del reconocimiento intersubjetivo contribuye también a favorecer una reactivación del individualismo. El que las minorías (religiosas, regionales o sexuales) valoricen su memoria “hecha de un pasado, verdadero o falso” constituye al mismo tiempo, lo dice un historiador, un medio potente de aniquilación de la identidad nacional común.¹³ De la misma manera, a nivel internacional, como lo observa un politólogo, aparece un nuevo espíritu nacionalista que ya no

12 Ferry, J.-M. *Óp. cit.*, p. 32.

13 Nora, P. Le nationalisme nous a caché la nation. *Le Monde*, Paris, 18-19 de marzo de 2007.

busca hacer reconocer la validez universal de su voluntad de participar en el concierto de las naciones por la calidad del vivir juntos que instaura, sino que se caracteriza más bien por una “definición etno-nacionalista” del “cada quien en su casa”.¹⁴

En efecto, hay que notar que el repliegue identitario sobre la nación, la etnia, el clan o la familia, sirve de recurso para los individuos cuando puede presentarse como la satisfacción socialmente legítima de una necesidad individual de reconocimiento. Pero contribuye al mismo tiempo a dividir el espacio público en varios espacios de reconocimiento separados y enemigos y a fabricar un mundo compuesto de extranjeros. Cuando cada uno ya no se preocupa más que de preservar lo que le es habitual, estable y repetitivo, entonces el imaginario colectivo se encierra sobre sí mismo y se pone en posición de practicar sólo el “arte de ser sí mismo contra el otro”. Es así como el comunitarismo, en sentido estrecho, sólo cultiva el arte de “ser sí mismo en su casa”, sobre el modo de la “mismidad”. Paradoja: el reconocimiento de sí mismo se limita al mero goce de la convivencia exclusiva con lo idéntico a sí.

La segunda dificultad interna a la perspectiva ético-social consiste en la tentación de politizar y de ideologizar sus propios propósitos para conseguir más eficiencia. La referencia a la tradición comunista revolucionaria, por ejemplo, quiere aparecer como unificadora pero a costa de ser muchas veces demasiado simplificadora. La ventaja buscada es la de inscribir la emancipación de todos los oprimidos en una misma y única dinámica política, la de la lucha de clases. En el contexto contemporáneo, existe la tentación de poner el sufrimiento de las víctimas del desprecio (las mujeres, los extranjeros o los homosexuales) al mismo nivel que el de las víctimas del productivismo capitalista (el proletariado) para lograr movilizarlos y alistarlos en un mismo combate. Pero tal práctica, más que de la capacidad de lucha, hace del sufrimiento el denominador común de los oprimidos y promueve así la difusión de una ideología victimaria, emocional y “políticamente correcta”.

La inferioridad de la mujer, la violencia contra los niños, la presunción de los conquistadores, etc. pueden juntarse así en un mismo y único esquema explicativo: cualquier débil es un oprimido. La lucha de los despreciados toma el relevo de la lucha de los oprimidos. Este esquema explica cómo el militantismo revolucionario puede cambiar de dirección y volverse culturalista.

14 Laïdi, Z. *Un monde privé de sens*. Hachette, Paris, 2001, p. 101.

Así es como, por ejemplo, un filósofo socialmente comprometido reconstruye la trayectoria que lo ha conducido del maoísmo al Islam: “Desde el principio, tomo el partido del más débil y todos los libros se consagran a las figuras olvidadas (...) las que no tienen valor para la filosofía dominante. La ontología del Islam es la ontología de los débiles, de los contemplativos, de los que creen en espejos”.¹⁵ En este discurso, la apología de los débiles y la movilización de la energía de los excluidos tienen como fin el hecho de perpetuar las tensiones de protesta en el cuerpo social y de mantener ahí el gusto por la lucha. Pero se pueden hacer dos observaciones:

La primera se refiere a la confusión entre el sentido etnológico y filosófico de la palabra “cultura”. Desde un punto de vista etnológico, una cultura es el conjunto de las fuentes (materiales, institucionales y simbólicas) que perpetúan un modo de vida. Desde un punto de vista filosófico, una cultura es, citando a Ricoeur, “una educación para la libertad”. Es fácil y tentador, para un combatiente en busca de eficacia, elevar la facticidad de las culturas en contra de la idealidad de cualquier objetivo civilizatorio, pero esto al final consiste en preferir la violencia al diálogo. El mismo Ricoeur denunció esta confusión.¹⁶

La segunda observación es que la ideología victimaria ha entrado finalmente en la moral democrática. En efecto, la ideologización política del sufrimiento produce, en las democracias, un efecto no-violento que es simplemente la banalización de la lucha contra el sufrimiento y su puesta al servicio de la paz social. Hoy, el elogio de la debilidad ha tomado realmente el rostro de la desvalorización del desprecio del otro y ha cobrado una importancia determinante en el sistema jurídico y mediático de las democracias liberales. Uno puede admirar así cómo se extiende un *culto de las víctimas* que convierte la fragilidad, el sufrimiento y la precariedad en una especie de derecho prioritario a un reconocimiento público. Esta versión “políticamente correcta” de la caridad corresponde a lo que se puede llamar la edad “postmoderna” del reconocimiento. A través de los medios de comunicación, el sitio de las víctimas crece cada vez más, a tal punto que da la impresión de que son ellas quienes impulsan un nuevo entendimiento de las normas en la vida social. El proceso se presenta como una terapia necesaria para hacer su luto,¹⁷ es un fenómeno colectivo que la televisión promueve haciendo del dolor privado un espectáculo público destinado a alimentar una emoción colectiva (por lo menos a corto plazo).

15 Palabras de C. Jambet citadas por Birnbaum, J. Christian Jambet, *l’Islam dans le désert*. *Le Monde*, Paris, 25 de enero de 2003.

16 Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*. Le Seuil, Paris, 1990, p. 332.

17 Eliacheff, C., y Larivière, D. *Le temps des victims*. Albin Michel, Paris, 2007, p. 201.

El reconocimiento: ¿una nueva pasión democrática?

El desprecio del desprecio del otro ha invadido tan fácilmente los hábitos (en un nivel superficial al menos) que ha adquirido la autoridad de un hecho social. Y el victimismo acaba teniendo un verdadero papel social. Cuando los canales tradicionales de la asistencia social (los sindicatos, las familias, las asociaciones...) no pueden ni saben más cómo asumir los problemas de la sociedad, la victimización hace su oficio: ofrece al dolor una compensación digna de ser recordable y que consiste en aparecer como algo ejemplar... por un breve momento de emoción mediática.

III

¿Qué nos queda después de este recorrido crítico?

No se trata, sin duda, de renunciar a reconocer la realidad del deseo individual y colectivo del reconocimiento, sino de una preocupación muy firme por resaltar la necesidad de *reciprocidad*. En lo más profundo de sí mismo, el reconocimiento debe ser mutuo.

Primera problemática: evitar el desprecio mutuo. Da lugar a la siguiente pregunta: ¿Cómo asumir la parte afectiva del deseo de reconocimiento y al mismo tiempo preservar la universalidad de los valores que permiten la convivencia? Una sugerencia: establecer una clara distinción entre una *estética de las diferencias* y una *política de la igualdad*.

Segunda problemática: evitar que la desvaloración de uno sirva para la revaloración del otro. De donde surge la siguiente pregunta: ¿cómo construir el aprecio de sí mismo de manera mutua, sin cultivar el resentimiento ni confundir la justicia con el odio? Una sugerencia: hacer de la *relación* entre culturas la condición originaria de su co-expresión posible.

1. Estética de las diferencias y política de la igualdad

Lo primero que hay que evitar es la confusión entre un reconocimiento mutuo y un desprecio recíproco. Para eso, debemos comenzar por reconocer la legitimidad que el romanticismo ha otorgado a cada cultura, es decir una legitimidad estética; comencemos por reconocer la *verdad estética de la diversidad cultural*.

La reivindicación pluralista, de Herder a Taylor, tiene por vocación proteger la unicidad y mantener, en nombre de la pluralidad cultural, una manera de sentir y de imaginar que nos ha formado. Pero esta estética de las diferencias no debe impedir la colaboración para hacer posible una vida común futura, no debe prohibir

esta otra reivindicación: *el derecho a no ser solamente sí mismo*. El derecho a no ser reducido a su comunidad de origen, a su comunidad sexual, a su comunidad religiosa o a su historicidad particular. Derecho a ser co-actor en un mundo en formación, con la unidad de la humanidad en perspectiva.

Es legítimo reconocer que el deseo de reconocimiento es una verdad cultural en el sentido de Herder. Herder pone en evidencia un argumento antropológico convincente, es decir, que todas las culturas son igualmente fructíferas. Que el registro de la sensibilidad, los mitos y los prejuicios, del inconsciente colectivo si se quiere, contienen un poder de inspiración y de movilización de la imaginación creativa. Cada cultura es creadora de lo que nos convierte en creadores. Esta es la verdad estética de la diversidad cultural.

Pero la dificultad aparece cuando se pretende transferir esta validez cultural al plano político y jurídico. Porque ya no se trata más en este sentido de reivindicar un derecho a la igualdad, sino un derecho a excluir a los demás y excluirse a sí mismo de los regímenes de derecho común y de las obligaciones de la vida pública ordinaria. Con un argumento casi intachable: basta convencerme de que, si pertenezco a una minoría, es porque estoy culturalmente dominado, si no soy reconocido individualmente, es porque soy víctima de una “ceguera a las diferencias”.

Para evitar esta trampa, hay que reconocerle a la diversidad cultural su plena legitimidad estética, en el sentido más profundo de lo que concierne a las formas de sentir, de querer, de ser-en-el-mundo, de la memoria de las primeras identificaciones que estructuran la sensibilidad y la imaginación, pero sin intención de confundirla con una legitimidad jurídica y política rival y destructora de la unidad humana. Se puede imaginar un *imperativo categórico estético* basado en lo siguiente: lo que es inimitable en una cultura es lo que ella regala a la humanidad: una potencialidad de vida. Así se podría expresar nuestro imperativo de este modo: *Trata siempre a tu cultura, para ti y para los otros, como una riqueza que se debe conservar y transmitir, es decir como un poder de inspirar obras.*¹⁸

Sin embargo, esto no quiere decir que, en una cultura, todo pueda servir como imperativo moral y político: hay prácticas que no se pueden validar, porque no son universalizables y porque no pueden presentarse como un progreso para la humanidad en conjunto. Pertenecen a la memoria colectiva de un pueblo, forman parte del relato de sus orígenes, conservan una función estéticamente edificante, pero no pueden aspirar al estatus de patrimonio de la humanidad.

18 Castillo, M. *La responsabilité des modernes*. Kimé, Paris, 2007, p. 197.

De esta manera, se puede cultivar una estética de las diferencias que no destruya la perspectiva de una solidaridad humana, de una política de igualdad humana. Dicho de otro modo, la capacidad de tener raíces no debe destruir la capacidad de ser en proyecto, de co-obrar con otros por un mundo futuro. Pues, si la diversidad contribuye a “encantar” el mundo, la universalidad contribuye a idealizarlo.

2. Una política de co-expresión cultural

Tomaremos una última pista de reflexión para el examen de la segunda problemática: el reconocimiento debe ser mutuo para que la historia de los unos no obstaculice la memoria de los otros, y para que, al revés, la memoria de los unos no impida la historia de los otros. Intuitivamente, las relaciones entre dominantes y dominados ilustran ambos casos. La historia de los colonizadores puede servir para absorber y borrar la memoria de los colonizados, pero los antiguos dominados pueden también querer la reducción de la historia a su propia memoria.

La dificultad del problema es obvia: no se trata de negar el dolor, pero también se impone el principio de realidad: hay que seguir viviendo juntos. Pero la explotación psicológica del dolor arriesga fomentar las reivindicaciones victimarias, identitarias y sectarias. Hannah Arendt ha demostrado, en su *Ensayo sobre la revolución*, cómo la compasión, cuando se cultiva como una virtud política suprema, contiene “un potencial de crueldad más fuerte todavía que la crueldad misma”¹⁹ porque convierte a los desdichados en fanáticos y hace de la violencia el medio para una justicia ciega y expeditiva. Sin embargo, se puede entender porqué las memorias particulares tienen la preocupación de ser reconocidas como parte de la historia colectiva, pues este medio de reconocimiento se convierte entonces en un medio de autoconocimiento de un pueblo: tengo una historia si mi historia puede ser contada tanto por mí mismo como por otros y si se inscribe, con la de los demás, en un relato conjunto abierto a un porvenir común.

El trabajo de la memoria es creador de efectividad simbólica cuando reconoce al otro su capacidad de modificar mi historia y de integrar mi propia identidad narrativa. El pueblo vencido en una guerra o el grupo dominado por otro se convierten en una parte de la historia del dominante, son una parte del conocimiento de sí mismo del otro. A esta altura, la memoria ya no es más egológica sino que se convierte en una actividad común, en un patrimonio compartido. Ella es una justicia histórica que acepta el pluri-significado de los hechos.

19 Arendt, H. *Essai sur la révolution*. Trad. de M. Chestien. Gallimard, Paris, 1967, p. 127.

Un cambio de paradigma se vuelve necesario: En vez de una fundamentación solipsista y monádica, exclusivamente subjetivista del intercambio cultural, hay que poner el principio de posibilidad de comunicar la relación en sí misma.

La representación simplemente histórica e instrumental del reconocimiento para vincular, a posteriori, a los individuos separados por sus creencias y sus opiniones cae en una contradicción: si veo al otro como una mente condicionada (por su historia, su familia, su religión) cuyo acondicionamiento cultural se expresa en un lenguaje extranjero —el lenguaje de sus creencias encerrado en sí mismo—, entonces es sencillamente la imposibilidad de comunicar que coloco al comienzo de la comunicación, y tengo una representación muy estrecha de la pluralidad reduciéndola a una simple coexistencia de pueblos diferentes. Al contrario, es sólo cuando los individuos hablan a fin de ser escuchados y entendidos que conciben la relación y el intercambio como el requisito último que permite la inteligibilidad de sus experiencias y sus convicciones. La condición de su existencia *pública*. La condición de su existencia *simbólica*. La condición de su existencia *cultural*. En vez de ser percibida como un hecho psicológico aislado y encerrado en sí mismo, una creencia o una convicción pueden ser experimentadas como una intención de significar y de producir la significación y por lo tanto creadoras de relación, de interacción, de inspiración... Así, para ir más allá del concepto identitario y solipsista de las culturas, se necesita un concepto originalmente relacional del intercambio cultural; para que sea posible una política de la entre-expresión de las culturas, se necesita una fundamentación originalmente dialógica.

El coloquio organizado en Bogotá en mayo de 2003 me había dado la oportunidad de mostrar la importancia del paradigma dialógico en el pensamiento del filósofo Francis Jacques así como su valor, en lo que concierne a sus aplicaciones posibles a la idea de intersubjetividad cultural.²⁰ El principio del *primum relationis*²¹ erige al otro como la condición misma de inteligibilidad de mis pensamientos: yo *me* entiendo a mí si el *otro* me entiende. Por extensión, este paradigma significa que una cultura no es una realidad cerrada, un lenguaje estancado y petrificado en su propio pasado, sino que por el contrario se tiene que enriquecer de lo que ella hace comprender de sí misma cuando se considera a sí misma como fuente de comunicación y de intercambios. Cuando se trata de contribuir a forjar un destino comunicacional común (lo que no significa unitario o colectivo), los patrimonios

20 Jacques, F. *Dialogiques*. PUF, Paris, 1979.

21 Jacques, F. *Différence et subjectivité*. Aubier, Paris, 1982, p. 188.

culturales se pueden apreciar como recursos simbólicos capaces de comprensión mutua, de interpretaciones cruzadas, de lecturas recíprocas.

Quisiera terminar con una ilustración que puede ser calificada de intercultural. Me valdré pues de una idea del filósofo egipcio Fouad Zakariya en un comentario muy libre: es la idea según la cual las memorias deben y pueden construirse en la perspectiva de una “problemática multipolar de la interculturalidad”.

En su libro *Laicidad o islamismo*²² Zakariya quiere mostrar que el acceso a la modernidad es una dinámica que tiene que ser llevada a cabo desde dentro de la cultura arabo-musulmana y a partir de sus propios recursos internos. Desde su punto de vista, la laicidad, la libertad del pensamiento, el conocimiento racional no son específicamente occidentales, corresponden a “una forma de espíritu”, a una manera de pensar que caracteriza universalmente cualquier proceso crítico.

a) Es lo primero que se nota en el libro: que la exigencia de universalidad va naciendo en uno mismo y que no es heredada; no puede ser otra cosa que un comienzo, es decir, un acto y una decisión cultural.

b) La segunda característica es la puesta en práctica del pensamiento crítico como auto-crítico. El argumento de Zakariya es el siguiente: mientras un pueblo idealiza su propio pasado hasta tal punto que lo transforma en un pasado imaginario tan resplandeciente que no puede sino condenar al presente, se deja seducir por su propio imaginario como si fuera una ideología que le impide mirar a su propia realidad y cumplir con las tareas necesarias para su porvenir. Es en el momento de descubrir que su propia alienación es obra suya que la libertad se revela como un éxito interno y autónomo. Según Zakariya, el orientalismo es un tramposo encanto que petrifica al pasado en una inmortalidad solamente imaginaria: hay que derribar esta visión, o más bien invertirla, para convertirla en una proyección de la herencia en el porvenir. Esto se llama “historizar” la modernidad, es decir: hacer la historia *hoy*.

c) Esto nos conduce a la tercera característica de su tesis: un renacimiento puede anudar con el pasado si sirve para el porvenir. El Renacimiento anuda con su pasado, pero como objeto de estudio y de interpretación: la libertad de pensamiento y opinión no es un mero bien individual, una propiedad privada de la que cada quien puede gozar, es más bien la producción de una nueva imagen de sí mismo por sí mismo. Y esta perspectiva puede generar un impulso hacia “una multipolaridad intercultural”.

22 Zakariya, F. *Laïcité ou islamisme. Les Arabes à l'heure du choix*. Trad. de R. Jacquemond. La Découverte, Paris, 1991.

Lo que se puede alcanzar con esta construcción crítica y libre de la imagen de sí mismo, es una reapropiación cultural, una desalienación cultural finalmente útil a la pluralidad del mundo. Para decirlo en los mismos términos que Zakariya: “El orientalismo, para ser entendido, no debe ser estudiado como un fenómeno unívoco (la visión del Oriente por el Occidente) sino que tiene que ser reubicado en la problemática multipolar de la interculturalidad”.²³ Así, Zakariya no opone la particularidad al universal, ni la tradición a la modernidad: es el acceso al pensamiento crítico en cuanto *proceso universal* que permite un lenguaje común de la comunicación y una entre-expresión de sociedades capaces de reconocerse recíprocamente con juicios libres y mutuamente instructivos.

Conclusión

Este es el camino de la conclusión. Tenemos que comparar a dos concepciones del valor, cuando se trata de valores culturales: o bien una cultura afirma su propia valor como un *poder de condicionamiento*, o bien quiere mostrarlo como un *poder de inspiración*. En el primer caso, su concepción de la unidad es más política que cultural y la unidad que puede generar es una unidad de dominio. En el segundo caso, no es tanto la unidad sino la universalidad lo que se busca.

Así se dibuja una universalidad más relacional que substancial, capaz de asociar los valores a un futuro posible más que a un pasado caduco. De tal modo que una expresión cultural de sí mismo puede presentarse como el origen de una relación intersubjetiva y el principio de una relación cuyo interés último es, en términos de Kant, un mundo de fines, y, en términos contemporáneos, la contribución a un universal relacional e interactivo.

Bibliografía

1. ARENDT, H. *Essai sur la révolution*. Trad. de M. Chestien. Gallimard, Paris, 1967.
2. BIRNBAUM, J. Christian Jambet, l’Islam dans le désert. *Le Monde*, Paris, 25 de enero de 2003.
3. CASTILLO, M. *La responsabilité des modernes*. Kimé, Paris, 2007.
4. ELIACHEFF, C. et LARIVIÈRE, D. *Le temps des victims*. Albin Michel, Paris, 2007.

²³ *Ibid.*, p. 165.

El reconocimiento: ¿una nueva pasión democrática?

5. FERRY, J.-M. *L'éthique reconstructive*. Cerf, Paris, 1996.
6. HEGEL, G. W. F. Fragments de Berne. En: *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt, Band 1, 1971.
7. HERDER, J. F. *Une autre philosophie de l'histoire*. Flammarion, Paris, 2000.
8. HONNETH, A. *La lutte pour la reconnaissance*. Trad. de P. Rusch. Cerf, Paris, 2002.
9. LAÏDI, Z. *Un monde privé de sens*. Hachette, Paris, 2001.
10. LÉVI-STRAUSS, C. *Le regard éloigné*. Plon, Paris, 1971.
11. JACQUES, F. *Dialogiques*. PUF, Paris, 1979.
12. _____. *Différence et subjectivité*. Aubier, Paris, 1982.
13. NORA, P. Le nationalisme nous a caché la nation. *Le Monde*, Paris, 18-19 de marzo de 2007.
14. REDEKER, R. Face aux intimidations islamistes, que doit faire le monde libre? *Le Figaro*, Paris, 19 de septembre de 2006.
15. RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Le Seuil, Paris, 1990.
16. TAYLOR, C. Politique de reconnaissance. En: *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Trad. de D. A. Canal. Champs Flammarion, Paris, 1994.
17. ZAKARIYA, F. *Laïcité ou islamisme. Les Arabes à l'heure du choix*. Trad. de R. Jacquemond. La Découverte, Paris, 1991.

PORNOGRAFÍA Y EROTISMO*

PORNOGRAPHY AND EROTISM

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

sebastiangonzalez@gmail.com

Fecha de recepción: 31 de julio de 2006

Fecha de aprobación: 18 de agosto de 2006

Resumen: *Este ensayo nace de una intuición de Baudrillard según la cual en la actualidad asistimos a un régimen de la imagen que impone una cierta manera en la que se relaciona la sexualidad con la imagen del cuerpo. En el plano de la imagen, se pone al cuerpo en exhibición y, al tiempo, una particular pretensión de señalar al sexo. Lejos de circunscribirse a una experiencia íntima del deseo, la imagen anuncia que el sexo ha quedado detenido en una relación simbólica que se caracteriza por la promesa del fetiche, por la posibilidad de la excitación y por la compulsión de ver; lo demás, dirá Baudrillard, es literatura. Pues bien, en este ensayo nos interesa tanto lo uno como lo otro. A través del concepto de erotismo tratamos de captar aquello que hace de la sexualidad una experiencia radicalmente interior; por medio del concepto de pornografía nos ocupamos de la relación entre el cuerpo, la imagen y el sexo. La primera parte está dedicada al concepto de pornografía como obscenidad a partir del análisis de Baudrillard en la Seducción y en El intercambio simbólico y la muerte. En la segunda, se trata de mostrar que el concepto de erotismo puede ser entendido como experiencia interior y conciencia de la “apuesta de sí”. La tercera parte, trata de poner en juego ambos conceptos a través del ejercicio literario de Miller y Jelinek con el fin de establecer el marco general del problema de la delimitación entre la imagen “porno” y el erotismo como experiencia interior. La parte final está dedicada a exponer algunas preguntas que nacen de la contraposición de los conceptos de erotismo y pornografía.*

Palabras clave: erotismo, pornografía, deseo, placer, signo, intercambio.

Abstract: *This essay is born out of an intuition of Baudrillard according to which, in actuality, we attend a regime of image that imposes a certain way in which sexuality is related to the image of the body. In the plane of the image, the body is exhibited and, at the same time, a particular pretension to point to sex. Far from limiting itself to an intimate experience of desire, the image announces that sex has been detained in a symbolic relation that is characterized by the promise of the fetish, by the possibility of arousal and the compulsion to observe, the rest, as Baudrillard says, is literature. Well, in this essay both things are of equal interest to us. Through the concept of Erotism we try to perceive that which makes sexuality a radically internal experience; by means of the concept of Pornography we deal with the relation between the body, the image and sex. The first part dwells on the concept of Pornography as obscenity starting from the analysis done by Baudrillard in Seduction and in The Symbolic Exchange and Death. In the second part, we will try to show that the concept of Erotism can be understood as an interior experience and a conscience of the “betting on oneself”. The third part tries to put into play both concepts through the literary exercise of Miller and Jelinek with the goal of establishing the general frame of the problem of the delimitation between the Porno Image and Erotism as an interior experience. The final part is devoted to exposing some questions that arise of the contraposition from the concepts of Erotism and Pornography.*

Key words: Erotism, Pornography, desire, pleasure, sign, exchange.

* Este artículo hace parte de la investigación titulada *De la pornografía a la seducción: entre el placer, el deseo y la voluntad*, que hace parte de la producción del Grupo de Investigación Estudios sobre Identidad, financiado por Colciencias.

*Mujer vestida: ver y no tocar.
Mujer desnuda: tocar sin mirar.
Pero, sin duda, esto está a punto de
desaparecer*

Jean Baudrillard. *Cool Memories*.

Baudrillard afirma que, “toda la historia actual del cuerpo es la de su demarcación”.¹ En el escenario público, en que el cuerpo siempre está en juego, se pone en evidencia un proceso que reduce la sexualidad al régimen del fetiche como signo. Ya Freud, en la *Introducción al narcisismo*, había mostrado que el cuerpo fetichizado no sólo necesita ser contemplado, sino que produce una enorme atracción. Es curioso, pero parece que la imagen pornográfica satisface ambos aspectos en tanto que fetiche.

Para Baudrillard, la reducción de la sexualidad a la economía libidinal del fetichismo es posible porque el cuerpo ha sido apropiado por una relación en la que el deseo se corresponde con un objeto centrado en la exigencia erótica. Eso quiere decir que el cuerpo se convierte en signo porque está objetivado como aquello que produce una intensificación del sentimiento sexual; la actual proliferación de imágenes dedicadas al cuerpo desnudo muestra que el deseo se ha desplazado sobre todo aquello que designa esa intensificación. La imagen publicitaria, dice Baudrillard, no hace más que recordar la forma en la que el cuerpo es fetichizado por un proceso de erotización que consiste en fijar en él todo aquello que está por fuera del falo.² En el fetiche se conserva, en efecto, el pene; pero éste ya no es el pene masculino. Más bien, es un signo dedicado a conjurar la castración. Por el horror a la castración, el signo deviene una especie de monumento que se erige como sustituto; en el fetiche “subsiste un emblema del triunfo sobre la amenaza de castración y como salvaguardia de ésta”.³ De esa manera, el fetiche es signo porque reproduce el pene o la ausencia de él: con el fetiche se impugna el hecho ingrato de la castración a través de un juego simbólico. El cuerpo se convierte en signo, dice Baudrillard, cuando adquiere un valor representativo que no viene dado por la promesa de un placer, sino por el hecho de que el fetiche conjura la castración. La equivalencia entre el cuerpo y el fetiche se da por una identificación del pene con el signo que lo representa: el signo es una simulación fálica que está presente en el objeto así erotizado.⁴

1 Baudrillard, J. *El intercambio simbólico y la muerte*. Monte Ávila, Caracas, 1993, p. 117.

2 *Ibid.*, p. 118.

3 Freud, S. El fetichismo. En: *Tres ensayos sobre teoría sexual*. Alianza, Madrid, 1995, p. 110.

4 Baudrillard, J. *El intercambio simbólico y la muerte*. *Óp. cit.*, pp. 118-120.

Cabría esperar que los objetos elegidos como designaciones del falo fueran aquellos que están ligados a la “barra”. Es posible que con frecuencia un fetiche sea un dedo; y sin embargo, el parecido con la “barra” no es su valor determinante. El fetiche se constituye por un proceso de fijación del deseo en un objeto de contemplación que permite conjurar la castración. Por ello, la ropa interior femenina es altamente fetichizada: ante el cuerpo femenino casi desnudo siempre cabe la posibilidad de encontrar el pene debajo de la ropa interior.⁵ El interés del fetiche se encuentra en el juego de los signos, esto es, en el intercambio de la figura del pene por aquello que lo representa. Baudrillard dice que “cualquier cuerpo o parte del cuerpo puede intervenir funcionalmente de la misma forma, siempre que sea sometido a la misma disciplina erótica”.⁶ Eso sería característico de la imagen publicitaria en la que el cuerpo se halla objetivado por el proceso del fetichismo: los pantalones ceñidos a las piernas, las diminutas pantaletas o los sostenes del torso femenino; pero también las imágenes pornográficas. La imagen publicitaria centra la elección del objeto erótico en signos heterogéneos que estimulan la actividad sexual; la imagen pornográfica centra esa elección en la genitalización y en zonas erógenas muy concretas del cuerpo (senos, pene, vagina, boca y ano). Sin embargo, ambas imágenes aprovechan el trabajo de erotización del signo por medio del cual se designa el falo.

Ahora bien, la pornografía supone una relación entre el cuerpo-signo y el espectador-mirón en la que el fetiche no sólo conjura la castración, sino que ocupa todo el lugar de la contemplación fetichista: una imagen de una doble felación o del rostro salpicado de semen son signos de que el sexo queda radicalmente detenido en las zonas erógenas y de que el placer se obtiene de la contemplación fetichista de esas imágenes. Con la pornografía se añade, dice Baudrillard: una dimensión del signo que corresponde a una sobresignificación de la imagen que la convierte en fetiche, pero sobre todo hace que el placer de la contemplación se agote en el realismo con el que muestra el cuerpo-signo. Dicho de otra manera, la pornografía absorbe toda la potencia significativa del fetiche al exponer el cuerpo en su total desnudez. Por ello, lo fascinante del “porno”, dice Baudrillard, es que las partes del cuerpo están al servicio de una representación fetichista que pone en juego el deseo de “verlo todo”.

¿Qué es lo que hace tan atractiva la imagen “porno”? Con la pornografía ocurre algo extraño. Las grandes orgías sexuales de mujeres y hombres cuyo interés

5 Freud, S. El fetichismo. *Óp. cit.*, p. 110.

6 Baudrillard, J. *El intercambio simbólico y la muerte*. *Óp. cit.*, p. 122.

primordial es el de copular largamente, muestran escenarios que parecen ser fiestas de las que estamos excluidos como humanos corrientes: los grandes pechos casi “anormales” de las modelos, los prominentes falos de los actores, las interminables jornadas de sexo que no fatigan, etc.; todo eso parece pertenecer a un mundo que sólo puede realizarse en la imagen. Se podría decir, diría Baudrillard, que el éxito de la pornografía se debe a una economía libidinal que gira en torno a la imagen-signo del sexo, pero hay que hacer énfasis en que el goce de la simulación “porno” se da porque el deseo se resuelve en la capacidad que tiene para convertir el acto de ver en una fuente de saturación sexual que excita. En la pornografía, dice Baudrillard:

[L]a obscenidad quema y consume su objeto. Visto muy de cerca, se ve lo que no se había visto nunca —su sexo, usted no lo ha visto nunca funcionar, ni tan de cerca, ni tampoco en general, afortunadamente para usted. Todo eso es demasiado real, demasiado cercano para ser verdad. Y eso es lo fascinante, el exceso de realidad, la hiperrealidad de la cosa. El único fantasma en juego en el porno, si es que hay uno, no es el del sexo, sino el de lo real, y su absorción en otra cosa distinta de lo real, lo hiperreal.⁷

La amplia panoplia de especificidades sexuales de la pornografía muestra que todo es una simulación; es por un acto de simulacro que permite la contemplación fetichista que el sexo deviene objeto de deseo. Gubern presenta en su texto *La imagen pornográfica y otras perversiones ópticas* un catálogo de estereotipos o situaciones típicas en el género heterosexual que predominan en las filmaciones desde los años sesenta. Por ejemplo, debe “haber muy poca conversación entre el hombre y la mujer antes o después del acto sexual. Raramente los actores o actrices dicen “te quiero” el uno al otro, pero a través de los gemidos y suspiros se dicen “¡fue un gran polvo!””.⁸ Eso es extraño; no parece pertenecer a los juegos cotidianos del sexo en el que hay toda clase de artilugios, pláticas, miradas, apariencias. Gubern comenta que en un rodaje de come shot,⁹ la concentración del equipo de filmación es radical en el momento de la eyaculación del actor; todas las cámaras aguardan tal momento. Nadie habla, nadie se mueve esperando a que el actor pronuncie: “Estoy a punto”. Mientras el actor eyacula, el director generalmente se lanza a dar instrucciones sobre qué hacer con la corrida. Lo que usualmente se oye es “ahora frótalo sobre ella” o cosas por el estilo. En el contexto de una filmación, un actor “porno” dice:

7 Baudrillard, J. *De la seducción*. Cátedra, Madrid, 1989, p. 33.

8 Gubern, R. *La imagen pornográfica y otras perversiones ópticas*. Anagrama, Barcelona, 2005, p. 41.

9 Es un género del cine pornográfico que se enfoca en mostrar eyaculaciones monumentales: en inglés *to come* significa eyacular, y *cum*, que suena igual, significa popularmente esperma. *Ibid.*, p. 36.

En el momento crucial de la eyaculación es bastante malo tener que sacar el pene de la vagina para conseguir un plano del orgasmo. Tienes que crear algún tipo de motivación para la corrida exterior. En la vida real se supone que eso no es así. De modo que el director tiene que lanzar sugerencias espontáneas para añadir un poco de realidad a una situación que de otro modo resultaría extraña.¹⁰

Lo curioso es que parece haber en la pornografía un “encanto muy excitante” que tiene que ver con un “deseo de ver”. Se puede decir que el *voyeur* tiene la posibilidad de ocupar un lugar en el escenario sexual que se le presenta, puesto que la cámara le proporciona un punto de vista privilegiado: la imagen fija el encuadre en el contacto de los actores-amantes de tal manera que el espectador experimenta un paisaje “casi-real”. Eso se debe a que la imagen presenta escenarios sexuales capturados por una cámara que hace las veces de espectador. Por ello, la imagen “porno” se centra en cada fragmento anatómico y en cada acción precisa de los encuentros sexuales: generalmente, los rodajes “porno” usan dos cámaras, una de ellas focalizada sobre los genitales y la otra en los rostros de los actores. Esa “selectividad del encuadre se ancla en muchas ocasiones y de un modo desesperadamente monótono en un primer plano prolongado, en un *medical shot* que certifica la autenticidad de la penetración genital”.¹¹ Con la imagen “porno”, el espectador goza porque se beneficia de una constante superioridad visual. De allí, que el valor esencial del “porno” sea su carácter de directo. La potencia de la imagen “porno” es que está apoyada en la presencia del *voyeur*; para estimular la imagen sólo necesita dar la posibilidad de ver. Por ello, los primeros planos de la penetración de los genitales femeninos, por ejemplo, tienen el único fin de poner en evidencia una perspectiva limitada para la observación normal; lo mismo ocurre con los acercamientos al rostro de las actrices cuando practican una felación. Ese es un idealismo no-convencional del sexo que remite a la obscenidad de la presentación cinematográfica del sexo. En otras palabras, la pornografía procura exhibir ya no la imagen representativa del sexo, sino la imagen translúcida que permite verlo “todo y aún un poco más”. En ese sentido, no es muy arriesgado decir que las producciones cinematográficas del género “porno” tienen la forma de documental, puesto que reproducen los distintos actos sexuales sin las mediaciones del libreto o algún tipo de argumento.¹²

10 “A veces, no obstante, el actor no consigue eyacular. En estos casos el productor tiene que recurrir a los consabidos insertos en primer plano extraídos del archivo, cuidando las afinidades físicas (color de vello, etc). O bien reemplazar el esperma que no llega por su simulacro, con leche condensada o con dos claras de huevo, con un poco de leche y azúcar”. *Ibid.*, p. 37.

11 *Ibid.*, p. 30 (el subrayado es mío).

12 Un buen ejemplo de la ausencia de estilo y de las figuras retóricas del libreto es el film *Boogie Nights* de Paul Thomas Anderson. En este film, el personaje principal es el pene de treinta y dos centímetros de John Holmes y su maratónica potencia sexual, nada más.

La pornografía consiste en una presentificación que hace posible un juego entre el espectador y ciertas “escenas en vivo”. El efecto de presentar cuerpos copulando es que “*parece*” que el acto sexual estuviera aconteciendo allí: lo que se ve en la pantalla no es más que lo que se ve, sin adornos ni expresiones de una idea o algo por el estilo. De allí la centralidad de la pornografía en la genitalización: el *zoom* sobre el primer plano del pene junto a la vagina objetiva el sexo haciéndolo aparecer como “puro goce”. El “porno” es la “síntesis artificial” del sexo.¹³ Eso quiere decir dos cosas: por una parte, el “porno” es síntesis porque la reproducción cinemática supone una relación en la que la imagen designa al sexo como un objeto-referente, cuya significación queda plenamente agotada en la desnudez de los cuerpos (y en algunas ocasiones únicamente en las partes genitales). Eso es posible, como ya se vio, dado el intercambio simbólico que se produce por una fetichización del cuerpo. Por otra parte, el “porno” es artificial en la medida en que la simulación del sexo se da en el plano de las sofisticaciones visuales: la centralización de la cámara cinematográfica en la genitalización introduce un “*voyeurismo* de la exactitud” y del primer plano. Por eso, la pornografía es obscena, dice Baudrillard, esto es, pone de manifiesto una obsesión incesante por lo real.¹⁴ La posibilidad de lograr un efecto de realismo por medio de la imagen hace que se cristalice la función orgásmica en el coito “plenamente mostrado”. La imagen pornográfica es una imagen transparente; no oculta el secreto del erotismo o la experiencia íntima: los rostros de las muchachas fingiendo (o no), los penes incrustados en los cuerpos femeninos, etc., develan sin más que allí está todo el placer.

1. Erotismo, deseo y sexo

Se puede decir que la pornografía resalta uno de los aspectos más primitivos de los seres humanos en cuanto a su sexualidad. En las cintas que presentan hombres y mujeres que se entregan plenamente al coito como un medio para la satisfacción de una necesidad fisiológica (orgasmo), el sexo parece manifestarse como una actividad “primitiva” y “animal”. El hecho de que el “porno” presente el coito hace desaparecer aquello que tiene que ver con una experiencia que está más allá del placer orgásmico. En efecto, en la pornografía no importa si los actores sienten atracción como tampoco interesa si experimentan sentimientos de seducción, erotismo, o algo así entre ellos; lo que cuenta es que la actividad del sexo tenga como fin el orgasmo.

13 Baudrillard, J. *De la seducción*. *Óp. cit.*, p. 34.

14 *Ibid.*, pp. 34-41.

Visto así, el sexo está ligado copiosamente a las mismas necesidades que tienen los animales en la cópula: derramar el esperma para garantizar la supervivencia de la especie. Y es que los hombres comparten con los animales la función del orgasmo como medio reproductivo. Dicho de otra manera, los hombres comparten con los animales la actividad sexual atada al orgasmo como vehículo de la reproducción de la especie; incluso, acompañan los actos sexuales de un sentimiento muy fuerte de “sembrar” su semilla en los individuos del género opuesto que es tan primitivo y animal como en otros seres vivos. La función reproductora absorbe al sexo por completo en los animales y algunas veces en los hombres.

Sin embargo, parece haber algo en la actividad sexual de los seres humanos que está más allá del impulso de la eyaculación. Para Bataille, el sentido fundamental del sexo está implícito en su función de reproducción, pero a diferencia de los animales, los hombres tienen conciencia de ese sentido.¹⁵

El acto sexual supone un encuentro entre seres mortales, finitos; unos y otros se diferencian entre sí por el hecho de la muerte. Cuando los cuerpos de los amantes están desnudos se juntan dos individualidades discontinuas; son seres que se saben mutuamente mortales. Precisamente, dice Bataille, la reproducción sexual está encaminada a conjurar la discontinuidad de los hombres o el abismo que experimentan frente a la muerte: la reproducción sexual es un pasaje a lo continuo, puesto que la fusión entre los amantes hace aparecer un tercero que conserva algo de la existencia de los dos. Esa fascinación por la continuidad es lo que caracteriza la sexualidad, pues, el enfrentamiento a la muerte supone un cuestionamiento de la vida discontinua.

Para Bataille, el erotismo es un signo de esa angustia producida por la interrogación acerca de la finitud humana; signo que remite a un tipo de experiencia en la que el sujeto se pone en cuestión a sí mismo a través de la conciencia de esa experiencia. Para Bataille, la diferencia entre el acto sexual animal y la sexualidad de los sujetos está determinada por esos dos aspectos del erotismo. A las relaciones sexuales humanas están asociadas movilizaciones que pasan por los intereses de la reproducción, pero también por una cierta interioridad manifiesta en gestos directos asociados al cuerpo del Otro (sentimientos y reflexiones). Para los hombres, la penetración del cuerpo femenino es tan fundamental como sus aspectos seductores. Las mujeres no sólo representan cuerpos sexuados, sino que son sujeto de una experiencia que no se remite directamente al placer de la descarga seminal. Para

15 Bataille, G. *El erotismo*. Tusquets, Barcelona, 2005, pp. 21-23.

las mujeres también es cierto: el cuerpo masculino pone de manifiesto un placer en la seducción que va más allá del acto sexual.¹⁶

En ese sentido, dice Bataille, los aspectos determinantes de la sexualidad no están presentes en el objeto de placer. Las prácticas sexuales están asociadas a los gustos y las valoraciones particulares sobre lo bello o lo que agrada y, sin embargo, lo que se pone en juego en la experiencia sexual de los sujetos no es una “cualidad objetiva” del objeto de placer.¹⁷ El rasgo fundamental de la sexualidad humana se encuentra en el interior del sujeto, de manera que no depende de las preferencias sexuales o los deleites que producen goce para la mayoría. Una mujer podría no encajar dentro de los prejuicios de lo bello y aún conservar “eso” que la constituye como objeto de deseo para un hombre (por ejemplo, una prostituta como Edwarda). La vida sexual de los sujetos generalmente se encuentra determinada por el impulso de la reproducción convirtiéndola en ocasiones en una actividad primitiva y animal. Pese a ello, el acto erótico de los amantes procede de una afección recíproca desprendida de una profunda perturbación: el deseo de los cuerpos es sólo la parte física visible de una experiencia extática muy superior al placer del orgasmo. La pasión de los amantes, diría Bataille, lleva consigo un desorden violento que revela la significación plena del éxtasis del deseo. Bataille es enfático en señalar que ese éxtasis es erótico en la medida en que proviene de la conciencia individual de la intensidad del deseo expresada en una puesta en juego de sí.¹⁸

Ponerse en juego quiere decir que el sujeto se libera de todo límite en un acto de transgresión.¹⁹ La sexualidad liga la superación de los límites con el placer

16 Por ejemplo: En *Madame Edwarda*, ella (una prostituta de un burdel) no sólo goza en el acto sexual. Su éxtasis proviene del hecho de hacer jadear: “mira —dice ella— estoy en cueros... ven” (Bataille, G. *Madame Edwarda*. Premia, México, 1978, p. 66). Para Edwarda, el placer no está exclusivamente en la penetración. De hecho, siempre juega a eludir a su visitante cuando se trata de “entrar en la cama”; ella invita a un ritmo de la consumación del acto sexual que tiene que ver más con el deseo de la seducción en el que el dominio del placer está supeditado a la astucia para jugar con los signos del cuerpo. Eso sería, para Bataille, otra característica radicalmente humana de la sexualidad (Cf. Bataille, G. *El erotismo*. *Óp. cit.*, pp. 33-43).

17 Bataille, G. *El erotismo*. *Óp. cit.*, p. 33.

18 Bataille, G. *La littérature et le mal: Emily Bronte, Baudelaire, Michelet, Sade, Proust, Kafka, Genet*. Gallimard, Paris, 1972, pp. 211-216.

19 Para Bataille, en la diferencia entre la pura actividad sexual y la interioridad de la sexualidad humana se encuentra la clave definitiva para entender los acontecimientos que corresponden al paso del hombre al animal. Esa diferencia se explica, para él, por el surgimiento de las restricciones que pesan sobre prácticas como el matrimonio, la sepultura, la orgía, etc. Bataille afirma que a partir del momento en el cual los hombres transforman su entorno a través del trabajo introducen regulaciones a la conducta que también aplican a la sexualidad. Dice él, si podemos admitir que

de la experiencia interior entendida como la conciencia de la transgresión. Por esa razón, dice Bataille en *El culpable*:

Un cuerpo desnudo, exhibido, puede ser visto con indiferencia. Del mismo modo, es fácil mirar el cielo por encima de uno mismo como un vacío. Un cuerpo exhibido, empero, posee a mis ojos el mismo poder que en el juego sexual y puedo abrir en la extensión clara o sombría del cielo la herida a la que me adhiero como a la desnudez femenina. El éxtasis cerebral experimentado por un hombre que abraza a una mujer tiene por objeto la frescura de la desnudez; en el espacio vacío, en la profundidad abierta del universo, la extrañeza de mi meditación alcanza igualmente un objeto que me libera.²⁰

Entre las mujeres y los hombres existe un vínculo sexual que está sugerido en los juegos y preludios que anteceden el acto sexual. Ante la desnudez del cuerpo los seres humanos sufren de una excitación física que está acompañada del deseo de perderse en el otro y de romper las propias ataduras. Ese deseo no se identifica directamente con el placer del orgasmo, puesto que está movilizado por un éxtasis interior más parecido a la experiencia mística. Ese éxtasis tiene que ver con el hecho de que la vida sexual está acompañada por una serie de sentimientos como la vergüenza y el pudor (entre otros) que son interdicciones puestas en juego en la atracción y el placer. La licenciosidad más o menos extrema en la sexualidad es la expresión del erotismo. De esa manera, la experiencia erótica remite a la forma en que el hombre se cuestiona a sí mismo.²¹ En el erotismo, el “yo” se pierde en una experiencia íntima que no suprime el juego físico, pero lo lleva a un límite que ya no es placer sino deseo (de ir más allá de sí). Eso se evidencia en el juego del contrapeso entre las interdicciones y la transgresión, pero sólo en la medida en que corresponde a una experiencia interior lúcida: el erotismo es un deseo de violar las regulaciones auto-impuestas. La transgresión es un gesto que concierne al límite de la interdicción; pero, es un gesto que se revela como una experiencia personal y directa de la transgresión. Para Bataille, Sade es el mejor ejemplo de

los hombres trabajan a partir de cierto momento de la humanidad, es “legítimo pensar que eso repercutió en la prohibición que regula y limita la sexualidad” (Bataille, G. *El erotismo. Óp. cit.*, p. 34). Por ejemplo: existen prácticas sociales que suponen unas transgresiones altamente ritualizadas como en el matrimonio, dice Bataille: “el acto sexual tiene algo de fechoría, sobretodo si se trata de una virgen; y siempre lo tiene un poco la primera vez”. La ceremonia matrimonial pone de manifiesto un acto de transgresión del cuerpo virgen de la mujer; mas aún, es una “violación sancionada” (*ibid.*, p. 115). La “noche de bodas” es un comportamiento habitual en el que la mujer se entrega por primera vez. Por ello, el seductor del cuerpo virgen viene del hecho de que por una noche es posible el frenesí sexual. Es probable que las siguientes noches de los casados no sean tan placenteras, pues en el matrimonio se pone mucho énfasis en el valor de ese acto primero.

20 Bataille, G. *El culpable*. Taurus, Madrid, 1974, p. 31.

21 Bataille, G. *El erotismo. Óp. cit.*, p. 33.

ello. La joven heroína de la *Filosofía en el tocador* paga el precio de jugarse en el deseo de la transgresión convirtiéndose en una prostituta; pero no importa, apuntaría Sade. El hecho de que se puedan romper hasta los impedimentos más admirables conduce a un mayor placer, lo cual expresa que sólo en la transgresión se encuentra un éxtasis que ya no es orgásmico sino estético, o sea, un éxtasis que remite al deseo de la transgresión.²² En palabras de Sade:

Cuanto más respetables parezcan los lazos que rompemos, más intenso será el placer (...) Y cuando hayamos gozado de todo, desearemos que existan murallas aún más elevadas para que nos ofrezcan más placer al cargar contra ellas.²³

La experiencia erótica es privada en la medida en que uno se juega en una apuesta de sí mismo que hace emerger el éxtasis, esto es, el deseo que se produce en el momento en que se cede a la desnudez y a la obscenidad. La transgresión pone de manifiesto que el deseo es una alteración de la subjetividad que no es satisfacción sino deseo de deseo.²⁴ La interdicción es el punto límite de la experiencia sexual a partir del cual los hombres saben del placer que produce pasar ese límite: el erotismo es el deseo de infringir esos límites, pero para gozar del deseo de la transgresión. En el fondo, el goce se debe al momento en el que se sobrepasan los límites que nacen ya sea por el horror y la vergüenza o por la repugnancia de ciertos actos. Desde ese punto de vista, el goce requiere que las prohibiciones sean cada vez más fuertes. El deseo se produce en la transgresión porque remite a un placer que levanta las interdicciones sin suprimirlas.²⁵ “*Point de voluptés sans crime*” (sin crimen, no hay placer), dice Sade. Para él, los comportamientos comunes entre los amantes son la ruina del deseo; de tal forma, la lapidación de esos comportamientos prolonga el placer. Bataille dice que “el sistema de Sade es la forma ruinosa del erotismo”.²⁶ Por eso, los escenarios de su literatura son tan descarnados y explícitos en relación con las formas de abolir los límites que las reglas morales y sociales aplican al acto sexual. Hay que pensar la transgresión en Sade en términos de la impugnación de las figuras usuales de la vida cotidiana.

Un ejemplo de ello es la literatura de Sade, particularmente en *Ciento veinte días en Sodoma*.²⁷ Allí, se establece una ruptura agresiva con las prohibiciones

22 Bataille, G. *Les larmes d'Eros*. Jean-Jacques Pauvert Éditeur, Paris, 1956, p. 430.

23 Sade, D. H. F. *Obras completas*. Corregidor, Buenos Aires, 1965, p. 450.

24 Hollier, D. *La prise de la con corde. Essais sur George Bataille*. Gallimard, Paris, 1974, p. 86.

25 Bataille, G. *El erotismo*. Óp. cit., p. 40.

26 *Ibid.*, p. 176.

27 También es muy sugerente el texto de *La pianista* en el mismo sentido de la relación entre interdicciones y transgresión en Sade. En *La pianista*, Jelinek relata la vida de una maestra de

impuestas al sexo. Se puede decir que el proceso escritural de Sade logra poner en cuestión “el sentido de la realidad y los usos de la vida”.²⁸ Eso quiere decir que el acto de escritura de Sade, para realizar la revelación criminal frente a la naturaleza, gira en torno a la idea de liquidar todos los límites. En la literatura de Sade, el goce está vinculado al exceso y, por ello, la variación del acto sexual es un descubrimiento decisivo en la consumación del deseo: la conducta sexual normal es el límite que hay que sobrepasar y la voluptuosidad del éxtasis está siempre allí. En *Ciento veinte días en Sodoma*, Sade dice:

Estoy sólo aquí, aquí estoy en el confín del mundo, sustraído a todas las miradas y sin que pueda llegar a serle posible a ninguna criatura llegar hasta mí; ya no hay frenos, no hay barreras. Desde ese momento, los deseos se lanzan con una impetuosidad que ya no conoce límites y la impunidad que los favorece acrecienta deliciosamente toda su embriaguez. No hay más que Dios y la conciencia: ahora bien ¿de qué fuerza puede ser el primer freno a los ojos de un ateo de corazón y pensamiento? ¿Y qué imperio puede tener la conciencia sobre quien está acostumbrado a vencer a sus remordimientos que para él llegan a ser casi goces?²⁹

En principio, la transgresión en Sade está expuesta como un desafío a las normas sociales que operan sobre las prácticas sexuales; pero es un poco más que eso: las infracciones a esas normas siguen una lógica del exceso que, a través de las imágenes de una sexualidad sin freno, muestran la naturaleza transgresora del erotismo. Con Sade se nota cómo, una vez desencadenadas las pasiones, es posible que el sexo conduzca a una experiencia radicalmente erótica: la explosión del deseo circunscrita a la clausura de los límites sólo es posible a través de la eliminación de toda interdicción y norma social. Para alcanzar un *éxtasis cerebral* se necesita una profunda y solitaria ascesis que permita llegar a las “entrañas del deseo”, esto

piano en la que muestra las características de una vivencia erótica que no se desprende de la literalidad con la que expone los acontecimientos sexuales. De un lado, la crudeza, pero también la riqueza de las descripciones provocan el avance hacia la lectura en la que se desatan una sucesión de actos muy violentos a través de los cuales se descubren ciertas perversiones que tienen que ver con ‘encuentros’ en los parques de la ciudad, el desbordamiento de la sangre vaginal de la dama que se corta por odio y por placer, la masturbación a plena luz y el maltrato psicológico convertido en gozo durante sesiones de golpes y malas palabras. *La pianista* supone diversos traspasos de la línea entre el sexo, lo erótico y lo abominable. Lejos de quedarse en lo ‘porno’ de algunas escenas en las que se desarrollan claramente situaciones sexuales perversas que exponen penetraciones, golpes, derrames, etc., el texto alude a un erotismo intenso entre los personajes, esto es, secuencias híbridas, adornadas con el juego de pudores y descubrimientos dominados por los impulsos de la seducción y los impulsos más bajos —que incluso llegan a la violación sexual—. (Cf. Jelinek, E. *La pianista*. Grijalbo, Barcelona, 1993).

28 Macherey, P. *A quoi pense l’écriture? Exercice de philosophie littéraire*. PUF, Paris, 1990, p. 182.

29 Sade, D. H. F. *Óp. cit.*, p. 225.

es, descubrir el sentimiento erótico significa penetrar en la conciencia interior de lo que está puesto en juego frente al cuerpo desnudo. En términos de Bataille, “hay en la experiencia interior de la que yo hablo un elemento que para mi es siempre captable: alguna ‘cosa’ es ahí destruida, alguna ‘cosa’ se cambia en nada”.³⁰ Ya hemos visto que el sentimiento erótico remite al juego de las interdicción-transgresión y, sin embargo, la importancia de ese juego radica en que pone de manifiesto una experiencia interior que debe ser entendida como el momento de inestabilidad y desequilibrio de los hombres frente a su condición de seres mortales. El erotismo (que hace a los hombres diferentes de los animales) es posible sobre la base de un estado en el que se experimenta una voluntad radical de “ponerse en cuestión”. El erotismo es el abatimiento de la estabilidad de la vida dado por un viaje interior de descubrimiento de las autoridades y valores que sucumben ante la experiencia de la transgresión. Por esa razón, hay que hacer énfasis en que el erotismo es una experiencia interior que responde a la necesidad de descubrir la naturaleza de los sentimientos de angustia y sufrimiento, pero también de éxtasis y placer que son propios de la sexualidad humana (por lo menos en Occidente).

2. Literatura e imagen: entre el erotismo y la pornografía

Erotismo y pornografía, transgresión y cópula, deseo y orgasmo, seducción y obscenidad. Se puede decir que estos términos son antagónicos puesto que se refieren a experiencias de naturaleza opuesta en el marco de la sexualidad. El erotismo y la seducción parecen pertenecer a un ámbito de sentimientos más amplio y que no está necesariamente relacionado con el placer del orgasmo: para Bataille el erotismo tiene que ver con una experiencia interior de rompimiento con los propios límites; para Baudrillard, la seducción es propia del juego de las apariencias –especialmente de las mujeres y los travestis– o del artificio de los signos y el ritual. Entre el erotismo y la seducción, la literatura parece ser el escenario privilegiado: Sade, Kierkegaard y el mismo Bataille son buenos ejemplos. El erotismo y la seducción, en principio, deberían oponerse a la pornografía en la medida en que ésta reduce la experiencia sexual al encuentro de los cuerpos y la superproducción de realidad de la imagen desnuda del coito. Por eso, los referentes estéticos de las palabras “erotismo” y “pornografía” parecen ser tan dispares como lo sería *La venus del espejo* de Velásquez en relación con las famosas muchachas de *Playboy*; esa escisión es similar en escenarios eróticos de la literatura y en entornos obscenos donde sólo se muestran las imágenes de cuerpos desnudos.

30 Bataille, G. *Oeuvres complètes. Articles II 1950 – 1961*. Gallimard, Paris, 1988, p. 408.

En una escena de Madame Edwarda Bataille relata:

Una voz demasiado humana me sacó de mi perplejidad. La voz de Madame Edwarda, como su cuerpo grácil, era obscena:

—¿Quieres ver mis entresijos?— me dijo. Con las manos agarradas a la mesa, me volví hacia ella. Sentada frente de mí, mantenía una pierna levantada y abierta; para mostrar mejor su ranura estiraba la piel con sus manos. Los “entresijos” de Edwarda me miraban, velludos y rosados, llenos de vida como un pulpo repugnante. Dije con voz entrecortada:

—¿Por qué haces eso?

—Ya ves —dijo— soy DIOS...

—Estoy loco...

—No es verdad; debes mirar: ¡Mira!

Su voz rasposa se suavizó y se hizo casi infantil para decirme lánguidamente, con la sonrisa infinita del abandono: “¡Cuánto he gozado!”.³¹

La escena del relato es sugestiva porque señala un momento de acercamiento sexual entre un hombre y una mujer; más aún, es obscena puesto que señala el momento en el que una mujer le otorga una vista más detallada de sus “entresijos” a un hombre. Y sin embargo, diría Bataille, hay algo en el relato que es específicamente erótico y tiene que ver con el tipo de experiencia “del hombre que mira”. Vale decir que el relato subraya la vergüenza y el pudor (“¿por qué haces eso?”) como una interdicción sexual que nace del límite entre el goce sexual y la repugnancia del deseo. Para Bataille, no se puede discernir la fascinación de la transgresión de las interdicciones con el deseo.³² Eso quiere decir que el erotismo es una experiencia interior que no se reduce ni al acto sexual ni al agotamiento del deseo por la vía de una actividad sexual (por más agresiva que ella sea). Por el contrario, para Bataille el erotismo remite a la conciencia de la interioridad que se pone en juego en el contrapeso entre las interdicciones y su trasgresión: en la experiencia erótica, dice Bataille, “el yo se pierde” en el momento en el que cuestiona sus propios límites. Desde ese punto de vista, el erotismo no responde a la producción de deseo a partir de un objeto “fuera”. El deseo “apela a una movilidad interior, infinitamente compleja, que es propia del hombre”.³³

31 Bataille, G. *Madame Edwarda*. Premia, México, 1978, p. 48.

32 Bataille, G. *El erotismo*. *Óp. cit.*, pp. 33-52.

33 *Ibid.*, p. 40.

La literatura del marqués de Sade es un registro de esa experiencia como la realización de un privilegio humano: la conciencia del placer de oponerse a los límites de las prohibiciones. En general, el placer puede encontrarse en los caprichos de la imaginación, en la desnudez del cuerpo, en las perversiones sexuales, etc. Los personajes de Sade tienen algo de eso; pero la experiencia erótica que ellos presentan remite al modo en que sobrepasan los límites morales y las normas sociales.³⁴ Según Bataille, “la satisfacción sexual acorde al deseo no es la que Sade puede desear para los fines de sus personajes soñados”.³⁵ Es más que eso: *Ciento veinte días de Sodoma*, por ejemplo, muestra cómo el deseo conduce a lo erótico cuando se contrapone a las convenciones sexuales. La unión sexual revela una condición de los cuerpos desnudos que es la base de la experiencia erótica y nada más. El erotismo está implícito en la comunión de un hombre y una mujer en la medida en que supone unos límites. El sexo es un acto que empuja al exceso. Eso significa que las relaciones sexuales son particularmente eróticas para aquellos que se hacen concientes de que nada los limita. Bataille extrae de la literatura sadiana la idea de que el deseo (y no el placer orgásmico) es erótico porque supone una conciencia de la superación de los límites: la ficción novelesca de Sade es un intento de hacer emerger esa experiencia individual por la vía de una descripción detallada de la realización del exceso. En ese sentido, Sade no es más que un ejemplo.

De otra parte, la experiencia interior del erotismo es múltiple y está profundamente atada a la manera en que se sobrepasan las interdicciones y las prohibiciones que pesan sobre la sexualidad. Similarmente, la experiencia erótica arrastra a posibilidades que van más allá de la ruina del decoro sexual. La rebelión contra los convencionalismos morales y sociales relacionados con la sexualidad también está presente en la literatura de Miller y, sin embargo, hay que entender que la crudeza de sus descripciones conduce a una experiencia de éxtasis cósmico tan erótica como la presente en la obra de Sade. Lo mismo se podría decir de la idea de seducción en Kierkegaard: el juego de las apariencias del *Diario de un seductor*; utilizando una expresión de Baudrillard, supone un intercambio simbólico plenamente erótico. El cruce de las miradas, las travesuras de las palabras de los amantes, etc., son elementos presentes en las cartas del *Diario* que exigen una reflexión sobre el erotismo en una dirección que ya no es del orden del exceso sino del juego.

34 Esos límites, dirá Bataille, responden a regulaciones privadas (interdicciones), pero también a normas sociales que se refieren a comportamientos aceptados comúnmente (prohibiciones). Por ello, sus análisis en el *Erotismo* tienen que ver con prácticas relacionadas con el matrimonio, la prostitución, la orgía.

35 Bataille, G. *El erotismo*. *Óp. cit.*, p. 173.

Por el contrario, como ya vimos, la pornografía supone un desencantamiento de la experiencia erótica puesto que está centrada en la “pura obscenidad” del sexo. El hecho de que la imagen (porno)gráfica no pueda señalar la transgresión más que mostrando la escena de los cuerpos en contacto parece indicar que la experiencia sexual pasa a otro plano: el de la obscenidad. Lo característico de la literatura erótica es que muestra el éxtasis que produce la conciencia del desbordamiento erótico (bien sea por la vía de la disyuntiva interdicciones-transgresión o bien sea por la vía del éxtasis cósmico implícito en el sexo). Dicho de otra manera, sólo la experiencia vista desde dentro exhibe el aspecto general del erotismo y, por eso, la literatura es un medio que sirve para poner en evidencia el placer de ese desbordamiento. En la pornografía, la experiencia erótica excede la imagen en la medida en que ésta no alcanza a re-presentarla. ¿Qué ocurriría si la escena de *Madame Edwarda* ya no corresponde a un ensayo literario sino a una imagen de un hombre mirando muy de cerca los “entresijos” de una mujer? En principio, diría Baudrillard, habría que decir que “algo” se perdió: la imagen de un hombre observando de cerca los órganos reproductivos de una mujer parece ser sólo la escena de un hombre mirando a una mujer desnuda y nada más; lo otro, la experiencia erótica se pierde. Incluso si la escena literaria fuese explícita, hay algo en el ejercicio escritural que la imagen no capta: la conciencia-interioridad de la experiencia erótica. En el caso de *Madame Edwarda*, la conciencia de la repugnancia, la vulgaridad o el pudor “del hombre que mira”. Es importante enfatizar que, para Bataille en la experiencia erótica no sólo se trata del conocimiento del límite entre las interdicciones y la transgresión, sino de la experiencia personal de ese límite. Esto es, la experiencia erótica no es inefable, dirá Bataille. El hombre, dice él, se puede servir del lenguaje para mostrar las operaciones internas del sentimiento erótico.³⁶ Las pasiones de horror y fascinación que acompañan al erotismo pueden ser escenificados mediante las palabras puesto que introducen la posibilidad de acercarse a la interioridad del sujeto que habla. En algunos ejercicios de la literatura la experiencia interior del erotismo se libera de las murallas de la interioridad y pueden mostrar múltiples aspectos de esa experiencia. Desde ese punto de vista, la escritura es un recurso que pone en evidencia la expresión y la forma en la que la experiencia erótica se desarrolla. Se puede decir que la coparticipación de la experiencia erótica es posible a través de los recursos de la literatura porque en ella se vuelve a reanimar en el recorrido de la narración esa experiencia. La comprensión de la escritura depende en muchos casos del hecho de poder interiorizar su contenido; es decir, depende de la posibilidad de volver a poner en marcha en el interior del lector la experiencia que emerge de

36 Bataille, G. *La experiencia interior*. Taurus, Madrid, 1981, p. 10.

las palabras. La literatura erótica (por lo menos en los casos que nos ocupan) no es sólo la descripción de ciertos estados de excitación, entre otras razones porque no se limita a dibujar cuerpos encontrados en escenarios de placer físico. Eso no quiere decir que la literatura no se dé el lujo de describir expresamente escenarios con la capacidad de estimular al lector a nivel sexual, es decir, es posible pensar en una literatura de corte “porno”. Pero el hecho de que la escritura se encuentre mediada por la conciencia de quien escribe introduce un aspecto adicional en los escenarios más explícitos de la actividad sexual: la interioridad de la experiencia. En ese sentido, Sade y Miller no sólo traen escenarios descarnados de cuerpos llevados por sus perversiones; entre otras cosas, ponen en evidencia el principio de intensificación del deseo por la vía del exceso, el éxtasis cósmico y la muerte. De esa manera, la escritura hace intervenir una interioridad manifiesta en la angustia o el sentimiento de cuestionamiento de sí propio de aquel que está enfrentado a la desnudez dado que ella le impone unas interdicciones (decadencia, vergüenza, repugnancia, etc.) pero también la posibilidad de un encuentro con la “conexión de todas las cosas”.

Nuestra hipótesis es que en la imagen se pasa de lo erótico a lo pornográfico puesto que ella reduce la sexualidad a la *pura observación* de lo que produce placer. Aquí seguimos a Baudrillard. Para él, la pornografía remite al desenlace de la energía sexual por la vía del orgasmo que ocasiona la simulación de una escena de sexo. La pornografía estimula, no seduce, diría él.³⁷ La razón de ello es que la pornografía comporta un exceso de realidad que trae consigo una ausencia de seducción: en la imagen ya no hay juego de las apariencias; en ella, todo se muestra: los cuerpos, los órganos, los fluidos. Sin juegos ni rituales, sin transgresiones ni provocaciones, la sexualidad queda confinada al brevísimo instante del orgasmo.

3. Miller y Jelinek: de la experiencia mística a la denuncia política

Hay que tener en cuenta que no se puede identificar directamente la experiencia erótica con escenarios de efervescencia incontrolada de los impulsos sexuales. Incluso para Sade, el sentido de la conducta pervertida tiene que ver mucho con la conciencia del goce: una vez levantadas las interdicciones brota una nueva administración del deseo que combina la retención del placer junto con la repetición incesante de actos prohibidos que dan paso a la progresión del sentimiento erótico. Eso permite decir que (aún en el mismo Sade) el erotismo es

37 Baudrillard, J. *De la seducción*. *Óp. cit.*, pp. 33-39.

una experiencia interior heterogénea y en esa medida no puede ser asociada a un tipo de práctica sexual única.

El concepto de erotismo no es una “apología a la transgresión”.³⁸ Por el contrario, es preciso centrar la mirada en el análisis de Bataille sobre la relación entre el erotismo y la conciencia de la pregunta de sí mismo. Eso permite ir más allá de Sade como ejemplo privilegiado de la cuestión de la transgresión, pero sobretudo, permite mostrar la heterogeneidad del erotismo en la vivencia de la experiencia interior. En otras palabras, la experiencia erótica, al estar atada a la interioridad de la conciencia de la transgresión, no se identifica exclusivamente con actos de furia perversa en contra de toda normalización de las reglas de conducta. Cuando Sade describe personajes que contienen sus impulsos primitivos de eyaculación en virtud de una conciencia del deseo que produce el alargamiento del placer, al tiempo que escenarios rebosantes de sexo y vino en los que los hombres se entregan a los peores crímenes, ha mostrado que la experiencia erótica varía en relación con las motivaciones que impulsan ese deseo. El concepto de erotismo es radicalmente heterogéneo. En la medida en que remite incesantemente a la conciencia de la experiencia íntima, el erotismo depende del conjunto de interdicciones y la forma particular de romper con ellas. Ya vimos que en Sade la articulación de normas morales con los actos sexuales es el motivo de una trasgresión violenta; pero ese no es el único modo de entender el juego entre las interdicciones y las transgresiones: penetrar en el concepto de erotismo supone la comprensión de las diversas maneras en que se da como experiencia interior. De ahí la importancia de entender que el erotismo es una experiencia que no está *exclusivamente* relacionada con los actos sexuales y su contemplación obscena. El erotismo, diría Bataille, no es un sentimiento propio de la desmesura en el sexo: hay otras experiencias igualmente eróticas en la medida en que suponen un sentimiento (tan provocador como el que se halla presente en los “incestos más monstruosos” de Sade) atado a la conciencia de “ponerse en juego”. Entender el erotismo como experiencia interior obliga reconocer que se trata de la conciencia de un mundo de la vida que se cuestiona. La riqueza del concepto de erotismo permite decir que el enlace entre las interdicciones y la transgresión no es más que un ejemplo entre otros de la experiencia erótica; la mística (Miller) y la denuncia política (Jelinek) también son posibles reflexiones sobre la sexualidad.

En la escritura de Miller se aparta al sexo como simple acto reproductivo y placentero para ponerlo en juego de otra manera. En su ejercicio literario, el sexo

38 Sollers, P. *La escritura y la experiencia de los límites*. Monte Ávila, Caracas, 1992, p. 122.

es permeado por la conciencia del paso de lo obscuro a lo místico como un *gesto* que corresponde a la conciencia de que en la desnudez el sujeto puede perderse en el otro como punto de éxtasis cósmico. Entendido de esa manera, el éxtasis está apoyado sobre una experiencia que no es la de la desnudez del cuerpo femenino ni del suplicio y la perversión que promete placer. En el éxtasis cósmico, no hay un objeto humano que representa la oportunidad de ir en contra de la naturaleza; más bien representa al universo que se halla en el fondo del sexo. Por eso se puede decir que la mística de Miller es una experiencia erótica: las descripciones y las meditaciones en torno al sexo que él propone subrayan la conexión entre la sexualidad y el universo. La aceptación de la vida sexual como un flujo que conecta “todo” en la naturaleza es la afirmación del éxtasis metafísico en el sexo. Para Miller, el placer del sexo está en la sensualidad del sentimiento del misticismo o el éxtasis cosmológico:

Amo todo lo que fluye... ríos, alcantarillas, lava, semen, bilis, palabras... todo lo que fluye, todo lo que contiene tiempo y devenir, lo que nos retrotrae al comienzo donde nunca hay fin: la violencia de los profetas, la obscenidad que es el éxtasis (...) todo lo que es fluido, lo que se funde, lo que se disuelve, lo disolvente, lo que era el gran circuito hacia la muerte y la desintegración.³⁹

Los textos de Miller son tan descarados en sus descripciones como pueden serlo *La Filosofía del tocador* o Las desventuras de la virtud de Sade; su ejercicio literario tiene que ver con “aquello” que va más allá de la orgía o de la desnudez cruda de los cuerpos. Se puede decir que el tema de Miller es lo que está en juego en el sexo entre un hombre y una mujer. A través de sus páginas escritas, él explora el sexo como instancia en la que los individuos se difuminan y se pierden. Miller tiene la capacidad de evocar “todo aquello” que está en el fondo de la “jodienda” en el que el acto de penetración del cuerpo femenino está radicalmente distanciado de la idea de placer o la idea de reproducir un instante de placer. Cuando Miller se pregunta constantemente “¿cómo la metes?” no se está cuestionando el acto físico en el que se alcanza un orgasmo; por el contrario, se trata de jugársela literariamente por el estado de conciencia implícito en acto sexual. *Trópico de cáncer* no reproduce actos sexuales como lo haría un fotograma; más bien, se acerca al sexo de otra manera, esto es, la conciencia de que algo está más allá de la “picha”. Por ello Miller no escribe libros “porno”: sus páginas despiertan un mundo construido subjetivamente a partir de su vida sexual. El hombre que Miller presenta en *Trópico de cáncer* no sólo tiene excelentes habilidades para “levantar polvos”, sino que además propone

39 Miller, H. *Trópico de cáncer*. Grove Press Black Cat Edition, New York, 1961, p. 232.

una particular perspectiva para ver en el sexo una experiencia de la lujuria. En otras palabras, *Trópico de cáncer* brinda un acercamiento a la lujuria como un estado de ánimo que es más profundo en la interioridad de sus personajes que el puro placer del “coño y el vientre entre jabón y toallas”.⁴⁰ Eso no quiere decir que Miller no proceda a través de descripciones poco sutiles de encuentros entre amantes; pero lo importante de su escritura radica en el sentimiento de lujuria que atraviesa esos encuentros. Cuando Miller se refiere a la “puta arrebatada” trata de establecer que su deseo está enlazado a la lujuria y no tanto al antojo de desmesurados actos sexuales. Cada envite sexual es una aventura que conduce a la vitalidad de una conciencia lujuriosa. Y es que Miller no se lanza a navegar entre descripciones de actos sexuales sin más; lo que hace deseable al sexo no es la promesa del placer, sino hallarse como sujeto en el juego de la lujuria. Para Miller el sexo se trata de “cojones y cerebro”. La heroína de Miller es la lujuria como una curiosa fuerza que está presente en el sexo: en ella se encuentran el odio, el afecto, la curiosidad y el aburrimiento. Para él, la lujuria impele a dejarse llevar por los “muslos de un amante” hasta la saciedad del misticismo, lo cual equivale a decir que en algún lugar de las pasiones existe una necesidad de penetrar en el crisol de la creación y, una vez allí, “clavar la picha hasta el fondo, hundirla en todos los fondos que sean capaces de sostenerla”.⁴¹ En *Trópico de capricornio*, la lujuria hace entrar a Miller en un estado privado de experiencia mística que domina el acto sexual. Por eso dice: “un coño, por más que huele, tal vez sea uno de los símbolos primarios de conexión entre todas las cosas”.⁴²

Entre Miller y Jelinek hay una conexión: la escritura desvergonzada. Se puede decir que comparten la virtud de señalar en las descripciones más crudas sobre penetraciones y orgasmos “algo” que está más allá implícito en el sexo. La escritura de Jelinek es obscena, pero trae consigo una denuncia sobre el matrimonio, el uso del cuerpo femenino como objeto de placer, las hipocresías de la liberación sexual, etc. Jelinek pone todo ello de manifiesto en *Deseo*. Esquemáticamente hablando, en *Deseo* se cuenta la relación “somasoquista” en el matrimonio de dos burgueses austriacos. Las violaciones y sometimientos del marido hacia su esposa se suceden bajo la observación atenta del propio hijo, quien por un acuerdo implícito recibirá diferentes obsequios que parecen tener como fin hacerlo entrar en el papel del padre en las dinámicas familiares que allí se viven. Los regalos al hijo funcionan

40 Miller, H. *Trópico de capricornio*. Plaza & Janés, Barcelona, 1993, p. 74.

41 *Ibid.*, p. 232.

42 *Ibid.*, p. 244.

del mismo modo que un vestido nuevo o un regalo cuando son entregados a Gerti, la mujer, a modo de recompensa, luego de cada vejación.⁴³ *Deseo* no es una novela erótica; no está centrada en la conciencia del deseo ni de los sentimientos que le son asociados. Pero tampoco es pornográfica porque se aleja de ese sentimiento en la reflexión política que hace de la mujer y del modo en el que se dilapida como sujeto para convertirse en sólo cuerpo-objeto. Quizá aquello que convierte la novela en una experiencia que no es “porno”, es el hecho de que subvierte el lenguaje literal sobre el sexo para denunciar “el poder masculino”.

Cuando Jelinek escribe,

él mete la mano bajo su falda, entra por las paredes de su ropa interior. Quiere entrar a la fuerza en su mujer para sentir sus propios límites (...). El hombre la conduce al baño, le habla tranquilizador y la dobla sobre el borde de la bañera (...). Los fragmentos del vestido le son arrancados (...). Se le golpea fuerte en las posaderas, la tensión de ese portal ha de ceder de una vez, para que la masa pueda precipitarse, bramando y patinando, sobre el buffet, esa hermosa alianza entre consumidores y consorcios de alimentación. Aquí estamos y se nos necesita para el servicio (...). ¡El hombre le abre súbitamente el culo!⁴⁴

En una escena en la que un hombre se acerca desde la parte de atrás a “su mujer” para *tomarla como si fuera una propiedad*, diría ella, no se hace énfasis en la forma en la que se produce la penetración, el orgasmo, lo genitales, como tampoco en la posibilidad de que los lectores puedan disfrutar por un momento de la entrega al placer sexual entre dos individuos. A través de la descripción literal del lapso en el que una mujer es poseída sexualmente por un hombre, Jelinek hace una crítica a la institución del matrimonio, al abuso físico al que se someten las mujeres allí y a la dominación implícita en la función de “mujer casada”. Se puede decir que el lenguaje crudo y preciso con el que ella se refiere al sexo no tiene que ver con la idea de poner literariamente una escena obscena para satisfacer las necesidades de una “buena excitación” genital; más bien hace de esa literalidad un instrumento para criticar la dominación que opera en el contexto del matrimonio. En *Deseo*, Jelinek consigue darle un lugar preponderante al matrimonio en la medida en que aparece homologado a la prostitución.

43 Ella (Gerti) intentará cambiar su destino, pero la historia se repite, sólo que con un hombre más joven. El relato transcurre en un ambiente en el que la violencia, el resentimiento, el sexo, el odio y la locura, juegan su partida cotidiana. Además, hay reiterada apelación a los diferentes mecanismos de dominación, puestos en juego tanto en la iglesia, la religión y el matrimonio como el consumo, la pobreza y el deporte.

44 Jelinek, E. *El deseo*. Destino, Barcelona, 2005, pp. 23-24.

4. Cuerpo, imagen y sexualidad

En este ensayo nos ocupamos de dos conceptos fundamentalmente: pornografía y erotismo. En primer lugar, se trata de cómo la pornografía reduce la experiencia de la sexualidad a la relación obscena entre el sujeto como espectador “que se excita” y la imagen como “objeto que excita”. En palabras de Baudrillard, el “teatro del desnudo” ha puesto el peso del erotismo en la imagen como significante y en la posibilidad de “mostrarlo todo”. Esa operación, dirá él, permite la identificación inmediata del deseo con el placer. El resultado es que el cuerpo “fetichizado” se encuentra plenamente objetivado en signo por un deseo de ver. Luego, a partir del estudio del *Erotismo* de Bataille, se muestra que la experiencia interior erótica es aquella en la que los sujetos se ponen en juego de formas diversas y heterogéneas. Esto es, la conciencia del deseo erótico puede ser remarcada en la tensión entre las interdicciones, las prohibiciones sociales y la trasgresión. Para ilustrar la idea del erotismo como trasgresión uno de los mejores ejemplos es *Ciento veinte días de Sodoma*. Sin embargo, no hay que identificar la experiencia erótica tal y como la entiende Bataille con las peripecias sexuales a la manera de Sade; lo erótico, por ser una experiencia interior, no se reduce exclusivamente a los excesos de una vida sexual sin límites morales o religiosos. El erotismo es un sentimiento propio de la conciencia de la sexualidad que puede ser considerado en otras esferas teniendo en cuenta que no se trata tanto de las prácticas sexuales como de la interioridad de una vida sexual en desequilibrio y cuestionada. El erotismo es cruel y lleva al fin de las convenciones, pero también es angustioso y ascético en el sentido de una embriaguez cósmica, diría Bataille. Por esa razón nos ocupamos de Henry Miller. O sea, ya que se trata de mostrar la heterogeneidad del erotismo, Miller sirve como un ejercicio literario que permite acercarse a esa experiencia de una manera distinta a la de Sade. A grandes rasgos, en *Trópico de capricornio* y *Trópico de cáncer* se exploran las posibilidades de un éxtasis atado a la precipitación del sujeto ante un sentimiento cósmico de conexión con las cosas del mundo. En Miller no se trata de permitirse el lujo de romper con los convencionalismos sexuales para encontrar el placer; más bien presenta la experiencia sexual como un vehículo hacia un éxtasis espiritual.

Tenemos dos extremos relacionados con la sexualidad. De un lado, el erotismo como instancia privilegiada de los seres humanos que, dotados de conciencia, pueden ser conducidos hacia el deseo. Bataille muestra que el deseo se produce en la transgresión y su juego con las interdicciones y, por ello, la literatura de Sade resulta privilegiada a la hora de mostrar ese juego. Con Miller, se nota que el ejercicio literario es conducido por los detalles “ginecológicos” que, por su carácter místico, pueden ser considerados como una experiencia erótica. Lo interesante de poner

a Miller al lado de Sade es que ambos tienen escenarios explícitos de sexualidad sin límites y, sin embargo, conducen la experiencia erótica por caminos distintos. La retórica realista de Miller permite el encuentro con una visión cósmica sobre el sexo; se puede decir que él saca partido de su anecdotario sexual para poner en evidencia un éxtasis metafísico. Por su parte, Sade muestra que la habilidad de romper con los convencionalismos morales y sociales sobre el sexo abre la puerta a un deseo que circula en torno de sí mismo.

En síntesis, hemos tratado de mostrar que el concepto de erotismo permite descubrir un nivel fundamental de la sexualidad, esto es, un *gesto* que corresponde a la conciencia de lo que se pone en juego en la desnudez de los cuerpos: el éxtasis y la fascinación por ir más allá de las convenciones, el ritual en el que se descubre “la conexión entre las cosas”, el cuerpo-mujer como objeto de placer, etc. En el fondo, el erotismo es la experiencia interior de perderse en un movimiento que no pertenece al acto sexual, sino a un mundo de la vida que se pierde y a la conciencia de esa pérdida. Hemos insistido en que en el sentimiento erótico “algo” se pierde que es irreducible al acto de genitalización. Del otro lado, la pornografía reduce la experiencia del sexo a la superproducción de imágenes de cuerpos desnudos y de actos sexuales (a veces muy agresivos) cuyo fin es la pura excitación de los órganos reproductores. Allí los ejemplos son el strip-tease, el cine-porno, las “conejitas *Playboy*”, etc. En el fondo hemos tratado de establecer el límite entre la experiencia erótica y los escenarios pornográficos. La pretensión de radicalizar el concepto de pornografía en términos ya no de una experiencia interior, sino más bien de una fijación completa de la sexualidad en la imagen tiene que ver con ampliar y desarrollar la tesis de Baudrillard sobre el principio de la seducción. Cuando él afirma que en la actualidad el juego de la seducción se ha perdido pone en relieve un problema que tiene que ver con el proceso según el cual la sexualidad se consume en su completa cristalización en la imagen-fetichismo. La fórmula de la fetichización del cuerpo por medio de la imagen parece sencilla, pero oculta un problema más complejo: con la publicidad en general (cine, video y plataformas gráficas) aparecen formas de presentación del cuerpo que obligan a un análisis político de lo que allí está en juego. La fascinación por la simulación parece ocultar un procedimiento en el que el deseo ya no se funda en la carencia, sino en la posibilidad de intercambio de valores.

Bibliografía

1. BATAILLE, G. *El abad C*. Premia, México, 1978.
2. _____. *El culpable*. Taurus, Madrid, 1974.

3. _____. *El erotismo*. Tusquets, Barcelona, 2005.
4. _____. *Ensayos 1944–1961*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2001.
5. _____. *La experiencia interior*. Taurus, Madrid, 1981.
6. _____. *La littérature et le mal: Emily Bronte, Baudelaire, Michelet, Sade, Proust, Kafka, Genet*. Gallimard, Paris, 1972.
7. _____. *Madame Edwarda*. Premia Editora, México, 1978.
8. _____. *Oeuvres complètes. Articles II 1950–1961*. Gallimard, Paris, 1988.
9. _____. *Sobre Nietzsche*. Taurus, Madrid, 1979.
10. BAUDRILLARD, J. *De la seducción*. Cátedra, Madrid, 1989.
11. _____. *El intercambio simbólico y la muerte*. Monte Ávila, Caracas, Monte Ávila Editores, 1993.
12. GORCEN, P. *El principio de lo obsceno*. Roca, México, 1974.
13. GUBERN, R. *La imagen pornográfica y otras perversiones ópticas*. Anagrama, Barcelona, 2005.
14. FREUD, S. El feticismo. En: *Tres ensayos sobre teoría sexual*. Alianza, Madrid, 1995.
15. HOLLIER, D. *La prise de la Concorde. Essais sur George Bataille*. Gallimard, Paris, 1974.
16. JELINEK, E. *La pianista*. Grijalbo, Barcelona, 1993.
17. _____. *El deseo*. Destino, Barcelona, 2005.
18. LAWRENCE, D. *Pornografía y obscenidad*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1967.
19. MAILLER, N. *Henry Miller. Genio y lujuria*. Grijalbo, Buenos Aires, 1976.
20. MACHEREY, P. *A quoi pense la littérature? Exercice de philosophie littéraire*. PUF, Paris, 1990.
21. MILLER, H. *Trópico de capricornio*. Plaza & Janés, Barcelona, 1993.
22. _____. *Trópico de cáncer*. Grove Press Black Cat Edition, New York, 1961.
23. SADE, D. H. F. *Obras completas*. Corregidor, Buenos Aires, 1965.
24. SOLLERS, P. *La escritura y la experiencia de los límites*. Monte Ávila, Caracas, 1992.

RESEÑAS

Dennett, Daniel. *Dulces sueños. Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*. Katz, Buenos Aires, 2006, 221 p.

El objetivo principal de *Dulces sueños* es retomar las principales objeciones y dificultades que aún siguen impidiendo el desarrollo de la ciencia de la conciencia, objetivo principal del célebre libro del mismo autor, *La conciencia explicada* (1995). Por ello, este libro será de gran importancia para quien se interese particularmente por las discusiones actuales en filosofía de la mente y ciencias cognitivas, así como para el lector no familiarizado con la discusión, ya que el estilo divertido y ameno de Dennett lo conducirá sin grandes tropiezos a lo largo de estas agudas discusiones. Por lo demás, el libro está constituido por ocho capítulos que originalmente fueron conferencias y artículos publicados en diferentes revistas filosóficas, lo cual, aunque le resta un poco de cohesión temática y orden en la argumentación, no le resta interés.

Dennett comienza este libro mostrando la principal dificultad de la teoría de la mente, de la cual surgen la mayoría de las otras dificultades: si bien estamos compuestos de materia, y más propiamente de millones de células, igual que cualquier otro objeto vivo, no es claro cómo es posible que seamos conscientes, cómo es posible que deseemos, pensemos, nos preocupemos por algo exterior a nosotros. Cómo es que a partir de un medio físico puede surgir algo que nos parece tan particular e inmaterial como la conciencia: “Las células que nos integran están vivas, pero hoy sabemos

sobre la vida lo suficiente para percibir que cada célula es una unidad mecánica, un microrrobot en gran medida autónomo cuyo grado de conciencia no supera al de una levadura”.¹ Así pues, ¿cómo es posible que el conjunto de microrrobots que constituyen nuestro organismo den lugar a un fenómeno como la mente?

Tradicionalmente, se ha concebido que una explicación materialista o fisicalista, en términos de las partes constituyentes del cuerpo, y más precisamente del cerebro, no daría cuenta satisfactoriamente de la conciencia y sus contenidos fenoménicos; la explicación del funcionamiento del cerebro y del sistema nervioso no nos permitiría explicar, por ejemplo, la sensación que experimentamos cuando vemos algo rojo. El autor señala que, generalmente, para sustentar esta imposibilidad, se da un argumento epistemológico: “el cerebro es un sistema o aparato tan intrincado que no podríamos llegar a comprender cómo surge la mente”; sin embargo, de ahí se salta y se da por supuesta una conclusión metafísica: “entonces hay una sustancia diferente, una sustancia inmaterial, un alma, donde se dan los sucesos mentales”. Ésta es una intuición fuerte y de sentido común, de modo que, aún hoy, muchos filósofos como David Chalmers, Thomas Nagel y Colin McGinn —por citar sólo unos cuantos— se dejan cautivar por ella, y consideran que debe haber algo más, algo inmaterial, que constituya el lugar de la conciencia, “el teatro cartesiano” como lo llama Dennett. Guiados por esta intuición, estos autores niegan la posibilidad de crear

¹ Dennett, D. *Dulces sueños. Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*. Katz, Buenos Aires, 2006, p. 16.

una ciencia de la conciencia en términos fisicalistas y de tercera persona, en cambio consideran que la mente sólo es accesible en primera persona, por introspección, pues los fenómenos mentales sólo existen para quien los experimenta.

Contra la intuición comúnmente aceptada de que la conciencia es accesible sólo en primera persona y que los estudios de tercera persona siempre dejarán algo sin explicar —recuérdese el célebre texto de Thomas Nagel “¿Cómo es ser murciélago?”—, Dennett considera que es posible un estudio en tercera persona de la conciencia y lo denomina heterofenomenología. Este método de abordaje de la conciencia fue ampliamente expuesto en *La conciencia explicada* y, ahora, el autor se propone aclarar algunos malentendidos que han causado resistencia frente a su propuesta y reforzar algunas de sus tesis. Así pues, una de las confusiones más arraigadas es creer que la heterofenomenología lleva a cabo su estudio apelando sólo a datos físicos y deja de lado totalmente la subjetividad. Sin embargo, Dennett muestra claramente que se trata más bien de una descripción psicológica, intencional, a partir de los datos físicos y de los datos aportados por el sujeto. Por otra parte, aunque es compatible con la primera persona, esta perspectiva invita a dejar de lado el dogma de la incorregibilidad de la conciencia y muestra que debemos desconfiar un poco más de nuestras creencias sobre nuestras experiencias conscientes y nuestras propias capacidades.

La respuesta que ofrece este libro al problema de la conciencia asume la forma de funcionalismo computacional en términos de un naturalismo mecanicista: “la

conciencia como un producto emergente”² de la organización e interacción de las muchas partes que constituyen el sistema; en otras palabras, “la conciencia es un producto bastante reciente de algoritmos evolutivos que dotaron al planeta de fenómenos como los sistemas inmunes, la capacidad de volar o la vista”.³ El epíteto “computacional” no es gratuito; esta perspectiva ganó una fuerza definitiva con el avance de los desarrollos tecnológicos en el campo de la computación, de modo que permitió columbrar la analogía que, desde esta perspectiva, permitirá explicar la mente: “la mente es al cerebro lo que el programa [*software*] al hardware”.⁴ Dennett, por su parte, adopta esta perspectiva para abordar los fenómenos mentales:

Los ordenadores se parecen a la mente como ningún artefacto anterior: controlan procesos para realizar tareas que requieren operaciones de discriminación, inferencia, memoria, cálculo y anticipación; producen conocimiento nuevo y encuentran relaciones (...) que antes sólo los seres humanos podían tener la esperanza de encontrar.⁵

De lo anterior, se desprende la idea funcionalista de que, si bien el cerebro es el órgano del cual emerge la mente, ésta bien podría surgir de cualquier otra cosa, de cualquier sistema, que computara las mismas funciones.⁶ En esta medida, podría haber perfectamente mentes no humanas;

2 *Ibid.*, p. 20.

3 *Ibid.*

4 Searle, J. *La mente, una breve introducción*. Norma, Bogotá, 2006, p. 89.

5 Dennett, D. *Óp. cit.*, p. 21.

6 *Ibid.*, p. 178.

un robot suficientemente desarrollado podría ser consciente, podría tener una mente. Por esto, Searle ha llamado también a esta perspectiva “inteligencia artificial fuerte”.⁷

Además, Dennett se enfrenta a la solución alternativa del problema de la conciencia en términos de la física, en la que se han escudado, sin mucho éxito algunos autores. Esta perspectiva afirma que las propiedades intrínsecas de la conciencia son realmente propiedades físicas, pero distintas de las propiedades físicas que conocemos. Se trataría de un tipo diferente de propiedades físicas que podríamos llegar a conocer estudiando las micropartículas de la materia. Así pues, la conciencia sería otro aspecto del mundo, tal y como lo son la materia, el peso, el volumen, etc. Sin embargo, esto deja el problema sin resolver, pues si cada célula tiene una partícula de esa materia extraña, no es claro cómo se relacionan y comunican para crear la conciencia. Por esta razón, Dennett señala que los esfuerzos deben encauzarse a explicar el fenómeno en términos de partes que se relacionan para crear entidades mayores.

A lo largo del libro, Dennett retoma varias veces el problema que él denomina “la corazonada zombi” para demostrar que no es un problema en absoluto, sino más bien una bochornosa confusión filosófica, “una ilusión cognitiva pertinaz”.⁸ Esta corazonada o intuición se usa, típicamente en la bibliografía acerca de la conciencia, para refutar las explicaciones materialistas, fisicalistas o funcionalistas, y mostrar

que éstas dejan por fuera y sin explicar lo más importante, llámese los qualia, los sentimientos, la subjetividad intrínseca, las propiedades fenoménicas, etc. El argumento afirma la posibilidad de existencia de un individuo que tenga los comportamientos y mecanismos funcionales adecuados, lo mismo que la estructura física, pero carezca de conciencia,⁹ de experiencias fenoménicas. En la formulación de Chalmers citada por Dennett, el argumento reza así:

Es idéntico a mí, molécula por molécula, e idéntico en todas las propiedades inferiores postuladas por la física, pero carece por completo de conciencia (...). [E]stá inmerso en un entorno igual al mío. Es idéntico a mí desde el punto de vista funcional; procesa el mismo tipo de información, responde del mismo modo que yo, con las modificaciones pertinentes de las mismas configuraciones internas y con consecuencias conductuales exactamente iguales (...). [E]stá despierto, es capaz de informar acerca de sus estados internos y de centrar su atención en distintos lugares, y así sucesivamente. La única diferencia es que todo ese funcionamiento no va acompañado de experiencia consciente real. No tiene sensaciones fenoménicas. Para el zombi, no se siente nada al ser zombi.¹⁰

Dennett analiza esta cita y muestra que si se definen así los zombis, entonces no hay un criterio adecuado para diferenciarlos de los humanos. Pues si se atiende a esta

7 Searle, J. *Óp. cit.*, p. 89 y ss.

8 Dennett, D. *Óp. cit.*, p. 32.

9 *Vide* Searle, J. *Óp. cit.*, pp. 122-123.

10 Chalmers, D. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press, Oxford, 1996, p. 95, citado por Dennett, D. *Óp. cit.*, p. 64.

definición, los zombis procesan información, tienen creencias, se comportan adecuadamente e igual que los humanos, y entonces no es claro qué podría ser aquello que les falta. Más aún, Dennett adopta el punto de vista heterofenomenológico y analiza la cita como un acto de habla de Chalmers, y concluye que, si ser un zombi es comportarse igual que Chalmers, entonces “Chalmers y su zombi gemelo son idénticos”.¹¹ pretende llevar más lejos aún su argumento y demostrar una tesis más crítica: no sólo los zombis carecen de qualia, sino que “ni siquiera yo ‘tengo acceso a’ las cualidades intrínsecas de mi propia experiencia”,¹² lo que es lo mismo que si no las tuviera. Esta tesis es sustentada en una serie de experimentos de los cuales se deduce que la experiencia del sujeto frente a un fenómeno puede cambiar sin que éste lo note inmediatamente, o simplemente lo ignore por completo. El autor se apoya, además, en trastornos psicológicos ampliamente estudiados, que demuestran la falsedad del supuesto de la incorregibilidad de la conciencia, como lo son la prosopagnosia y el síndrome de Clapras. A partir de estas consideraciones cobra sentido la siguiente pregunta que mina nuestra seguridad en la existencia de los qualia: “¿Cómo sabemos que nosotros no somos zombis?”¹³ Otro corolario que se desprende de lo anterior, y al que apunta el autor a lo largo de la obra, es que el término quale es ambiguo y no tiene un uso claro en los estudios sobre la conciencia.

Otra de las dificultades para llevar a cabo la empresa de una ciencia de la con-

11 Dennett, D. *Óp. cit.*, p. 65.

12 *Ibid.*, p. 99.

13 *Ibid.*, p. 105.

ciencia es la mistificación de la conciencia. El autor compara esto con la idea que tenemos de la magia y nuestra creencia arraigada de que la verdadera magia debe ser más que meros trucos y se trata en realidad de poderes suprahumanos: “Muchas personas opinan que la conciencia es un misterio, el espectáculo de magia más maravilloso que se puede imaginar, una serie interminable de efectos especiales que desafían toda explicación racional”.¹⁴ Dennett afirma que debemos dejar de lado esta concepción mistificadora y muestra cómo algunos fenómenos mentales que consideramos inexplicables en términos físicos, tales como el *déjà vu* y la creación de imágenes mentales, son susceptibles de ser explicados de un modo más sencillo en términos fisicalistas. Cuando consideramos así la conciencia, ésta pierde toda su magia y extrañeza. Para Dennett, la conciencia no es un teatro donde se proyectan las imágenes que contempla el yo, es más, no hay ningún yo, el yo es una ficción psicológica, y sólo dejando atrás estas fantasías podremos llegar a explicar la forma en que el cerebro crea la conciencia.

Más adelante, el autor pasa a considerar otra de las grandes dificultades para el desarrollo de una ciencia de la conciencia. Se trata del famoso caso imaginario de Mary propuesto por Frank Jackson en su texto “Qualia epifenoménicos” y algunos argumentos contemporáneos a favor del mismo. Dennett renueva su estrategia para confrontar la intuición de sentido común que afirma que la científica Mary aprendería algo nuevo al salir de la habitación en blanco y negro donde estuvo

14 *Ibid.*, p. 75.

encerrada estudiando la neurofisiología de la percepción de los colores; según el autor, Mary no aprendería absolutamente nada porque ella ya tenía toda la información física y por ello podría saber, antes de la experiencia, *lo que se siente* ver algo rojo. Mary puede llegar a saber lo que se siente ver, por ejemplo, rojo, mediante una cadena de deducciones muy larga a partir de los conocimientos que tiene acerca de la percepción de los colores. Sin embargo, Dennett sigue explorando este experimento mental y se enfrenta a algunas de sus variantes a fin de reafirmar su propuesta: Mary Mary, Mary del Pantano y RoboMary.

Dennett retoma la idea del “espacio de trabajo global” que, según muestra, es el modelo neuronal actualmente más aceptado para explicar la conciencia, luego explica sus principales rasgos y la reformula en otros términos. Se trata, pues, de un modelo que define la mente en términos de redes neuronales que procesan información de manera inconsciente; de esta información sólo se actualiza cierta proporción y está disponible para diferentes procesos. Tal disponibilidad de información es lo que se experimenta subjetivamente como un estado consciente, sin embargo la disponibilidad no es causa de la conciencia, sino que ella misma la constituye. Algo similar afirmó el autor en su “modelo de las versiones múltiples de la conciencia”,¹⁵ sin embargo, ahora propone una nueva forma de pensar el problema: “la fama cerebral” o “popularidad cerebral”:

La idea central del nuevo modelo es que la conciencia se parece más a la fama que la televisión; no es un “medio de representación” especial localizado en el cerebro al que deben transducirse los eventos con contenido para volverse conscientes.¹⁶

Los contenidos cerebrales compiten unos con otros a fin de tener más influencia en el sistema y ganar así la fama y el control del cuerpo. Con este modelo, el autor quiere evitar ciertos malentendidos de las ciencias cognitivas como el postular efectos mágicos o extranaturales a partir de las competencias computacionales y las redes neuronales. También pretende evitar la idea de un núcleo, sea físico o “espiritual” de la mente: No hay un lugar preciso en el cerebro donde vaya toda la información y donde ésta se actualice, no hay un centro de control o “teatro cartesiano”. En general, Dennett busca rastrear el consenso en la asunción del “espacio global de trabajo” y su propio método llamado “heterofenomenología” por los actuales estudiosos de la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas, y para este fin, se basa principalmente en los trabajos recientemente publicados en la revista *Cognition*.

Tras este breve recorrido por los principales temas de *Dulces sueños*, se ha puesto en evidencia la importancia de este libro en el contexto de la filosofía mente, ya que allí se estudian y analizan los principales tópicos que siguen inquietando a los investigadores contemporáneos del tema. No sólo es un texto de agradable

15 Dennett, D. *La conciencia explicada*. Paidós, Barcelona, 1995.

16 Dennett, D. *Dulces sueños. Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*. *Óp. cit.*, p. 159.

lectura gracias al estilo irónico y burlón que caracteriza a Dennett, sino que se trata de un excelente trabajo investigativo que toca algunas de las principales investigaciones actuales en filosofía de la mente.

Bibliografía

1. Chalmers, D. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press, Oxford, 1996. (Traducción española: *La mente consciente: en busca de una teoría fundamental*. Gedisa, Barcelona, 1999).
2. Dennett, D. *La conciencia explicada*. Paidós, Barcelona, 1995.
3. _____. *Dulces sueños. Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*. Katz, Buenos Aires, 2006.
4. Searle, J. *La mente, una breve introducción*. Norma, Bogotá, 2006.

Santiago Arango Muñoz

Grupo de Investigación Conocimiento,
Filosofía, Ciencia, Historia y Sociedad
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

Carrizosa, Diana. *El pensamiento de Empédocles a partir de sus versos*. Fondo Editorial Universidad Eafit, Medellín, 2003, 216 p.

Esta obra reconstruye el pensamiento de Empédocles a partir de aproximadamente 470 fragmentos que sobreviven de sus dos obras conocidas, pero se apoya en el trabajo de otros, sean griegos, romanos, europeos o de América. Se arma un rompecabezas

conceptual realmente complejo, pues a partir de fragmentos se construye un todo coherente, combinando la filología, la lectura detenida de textos filosóficos, poéticos, teóricos e históricos, reelaborándolo en un estudio claro y preciso. Se delimitan los capítulos según temas centrales del pensamiento empedócleo. La autora ha indicado lo conveniente de leerlos en orden lineal, pero no descarta otras posibilidades, para facilitar al estudiante que acuda directamente al tema de su interés. Éstos son:

1. Introducción
2. Los cuatro elementos
3. Tierra, Aire, Agua, Fuego
4. Amistad y Odio
5. Las fuerzas: artistas del ciclo cósmico
6. Azar
7. Nuestro mundo: un lazo hermana la totalidad
8. El drama del daimon
9. El pensador trágico
10. Epílogo, o la muerte en el Etna

Aunque en una nota al pie de la página 15 se ofrece un brevísimo resumen de cada capítulo, es necesario ser más específico en la reseña, así el lector se puede hacer su propio juicio del trabajo.

1. En el primer capítulo se muestra la relación de Empédocles con el círculo pitagórico, algunas similitudes y diferencias entre el pensamiento de Parménides y el de Empédocles (tema que reaparece en el capítulo cuarto) y por qué la Tierra ingresa a esta cosmología; se considera con detenimiento la visión aristotélica que no puede aceptar los “cuatro elementos” y, brevemente, por qué el gran filósofo del siglo V a. c. pertenece a la “era trágica de los griegos”.

lectura gracias al estilo irónico y burlón que caracteriza a Dennett, sino que se trata de un excelente trabajo investigativo que toca algunas de las principales investigaciones actuales en filosofía de la mente.

Bibliografía

1. Chalmers, D. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press, Oxford, 1996. (Traducción española: *La mente consciente: en busca de una teoría fundamental*. Gedisa, Barcelona, 1999).
2. Dennett, D. *La conciencia explicada*. Paidós, Barcelona, 1995.
3. _____. *Dulces sueños. Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*. Katz, Buenos Aires, 2006.
4. Searle, J. *La mente, una breve introducción*. Norma, Bogotá, 2006.

Santiago Arango Muñoz

Grupo de Investigación Conocimiento,
Filosofía, Ciencia, Historia y Sociedad
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

Carrizosa, Diana. *El pensamiento de Empédocles a partir de sus versos*. Fondo Editorial Universidad Eafit, Medellín, 2003, 216 p.

Esta obra reconstruye el pensamiento de Empédocles a partir de aproximadamente 470 fragmentos que sobreviven de sus dos obras conocidas, pero se apoya en el trabajo de otros, sean griegos, romanos, europeos o de América. Se arma un rompecabezas

conceptual realmente complejo, pues a partir de fragmentos se construye un todo coherente, combinando la filología, la lectura detenida de textos filosóficos, poéticos, teóricos e históricos, reelaborándolo en un estudio claro y preciso. Se delimitan los capítulos según temas centrales del pensamiento empedócleo. La autora ha indicado lo conveniente de leerlos en orden lineal, pero no descarta otras posibilidades, para facilitar al estudiante que acuda directamente al tema de su interés. Éstos son:

1. Introducción
2. Los cuatro elementos
3. Tierra, Aire, Agua, Fuego
4. Amistad y Odio
5. Las fuerzas: artistas del ciclo cósmico
6. Azar
7. Nuestro mundo: un lazo hermana la totalidad
8. El drama del daimon
9. El pensador trágico
10. Epílogo, o la muerte en el Etna

Aunque en una nota al pie de la página 15 se ofrece un brevísimo resumen de cada capítulo, es necesario ser más específico en la reseña, así el lector se puede hacer su propio juicio del trabajo.

1. En el primer capítulo se muestra la relación de Empédocles con el círculo pitagórico, algunas similitudes y diferencias entre el pensamiento de Parménides y el de Empédocles (tema que reaparece en el capítulo cuarto) y por qué la Tierra ingresa a esta cosmología; se considera con detenimiento la visión aristotélica que no puede aceptar los “cuatro elementos” y, brevemente, por qué el gran filósofo del siglo V a. c. pertenece a la “era trágica de los griegos”.

2. El segundo capítulo estudia los elementos emparentados con los grandes dioses: Zeus-fuego, Hera-tierra, Hades-viento, Nestis-agua y trata de cómo estos componentes del cosmos “no son concebidos sólo como principios sino como principios vivientes en sí mismos”. Se ahonda en esto hasta probar que para el filósofo en realidad eran “raíces”; luego se considera, en detalle, cada raíz. Al final se señala que la naturaleza ígnea y terráquea del filósofo mismo rige su concentración y su disolución.

3. El capítulo tercero se ocupa de los principios de acción de la *Physis*: Amistad y Odio son “conceptos generales como las cuatro raíces, creadores del universo entero y de su necesidad fundamental, se realizan a la vez particularmente en cada fenómeno natural, en cada ser, disposición, acto o gesto”. (pp. 13-14) Se definen y se describen los estadios donde cada uno tiene mayor fuerza: el Esférico y la Acosmia.

4. El capítulo cuarto muestra detenidamente el movimiento incesante de lo existente por la tensión entre ambas fuerzas cósmicas y el proceso por el que se llega de un estadio al otro. En la página 109 se proporciona un gráfico útil para comprender este sistema viviente.

5. En el capítulo quinto se trata cómo el azar hace parte de la existencia del cosmos, esclareciendo que: “Las fuerzas [Amistad y Odio], actuando para siempre bajo sus propios designios, nunca diluirán la tensión de su enemistad, y es de esta persistencia en la batalla que surge el devenir universal, como obra a la vez dolorosa y placentera de firmes y vigorosos artistas”. Se muestra cómo “el cosmos está sometido a un ciclo regido por la fatalidad” en una

“ondulación incesante del placer al dolor y del sufrimiento a la bienaventuranza”, con lo que se fundamenta la característica trágica de este pensamiento, sin considerarla negativa.

6. El capítulo sexto comienza con la relación entre el microcosmos y el macrocosmos que hay en la base de este pensamiento. Se muestra cómo el orden físico y el moral requieren de una explicación similar. Se ocupa de la importancia que para Empédocles tenía el cuidado de la sangre (por ser la que permite el pensamiento más elevado) y sus reglas de no matar ni comer carne. Todo desemboca en el tema principal del capítulo: la tendencia a la reunión de todo que instaaura la Amistad en el cosmos. Se explica la redención que se da través del saber como algo cobijado por esta fuerza.

7. En el capítulo séptimo se trata el problema del alma, distinguiendo el alma corporal de otra más elevada. Se describe el proceso de la anamnesis, purificación mediante la cual el alma se puede liberar del ciclo cósmico (a donde ha llegado por un castigo), logrando fusionarse con lo que la originó.

8. El capítulo octavo muestra en toda su verdad la entereza de un pensador que acepta el dolor como inevitable y que persiste en vivir buscando el reino de la Amistad: “Impulsado por este vigor, puede el pensamiento transmutar en himno lo que ha nacido como queja, surgiendo el más pavoroso de los conocimientos bajo la forma de una voz que canta” (p. 201). En palabras lúcidas, tales como las anteriores, se caracteriza y define al pensamiento trágico, dando cuenta de su hondura.

9. El epílogo muestra cómo el filósofo tuvo el valor de internarse en el propio volcán, es decir, en sí mismo, haciendo parte de la divinidad. Con ello se aclara la leyenda de la “muerte en el Etna”, y se deja sin piso la habladuría vana que crece en torno del supuesto “suicidio”, para mostrar que la muerte de Empédocles se llevó a cabo en un nivel superior.

En primera instancia, el texto busca aclarar el pensamiento empedócleo, y lo logra gracias al estudio directo del mismo, que la autora justifica así:

(...) la razón más poderosa para cuidarse del criterio de “influencia” reside en que los grandes pensamientos exigen leerse primero a la luz de sí mismos, ya que si algo los caracteriza es su singularidad. Leerlos bajo la visión adormiladora de las continuidades, o del quiebre de éstas —continuidad disfrazada—, impide gozar de la auténtica fuerza que en ellos se está movilizándose. El dato histórico opera como un refuerzo, pero no es lícito ir desde él a estatizar un pensamiento, como quien busca la tranquilidad en un elemento ajeno al paraje de donde brotó su inquietud. Es así como operan los narcóticos, pero el modo del recorrido, a la altura del pensamiento, es precisamente inverso: desde el pensamiento mismo para entablar múltiples relaciones, no únicamente filosóficas, también históricas, éticas, culturales. No la continuidad que se dibuja desde afuera o el dato histórico desalojando el pensamiento, sino las relaciones múltiples que el pensamiento es capaz de desplegar desde dentro (p. 25).

Como lo citado, a lo largo del libro se encuentran muchas ideas sólidas y contundentes que podrían existir por sí solas en una colección de escritos breves.

La mayoría de las noticias sobre Empédocles las proporcionan otros autores y un valioso aspecto del libro es el cuidado con que se lo desliga de las concepciones de filósofos y pensadores posteriores que lo retomaron, lo estudiaron o lo utilizaron, y cuyos sistemas de pensamiento no podían avenirse con el del fisiólogo-profeta-músico-filósofo-médico-poeta-físico-taumaturgo (a este respecto, de quien más se ocupa es de Aristóteles). Se esclarece lo dicho por Empédocles, se deja en pie un contacto directo con su manera de pensar y de brindar su pensamiento en hexámetros dactílicos. Para ello, la autora, además de formarse en la filosofía, se familiarizó con la mitología griega y con las creencias del mundo griego. Leyó con detenimiento a Hesíodo, a Homero, a los tres trágicos, a Aristófanes, a Píndaro y a otros. Estudió también las creaciones de Anaxágoras, Anaxímenes, Heráclito, Parménides, los pitagóricos, etc. Leyó minuciosamente a Aristóteles, Platón y Diógenes Laercio. Del mundo latino consultó a cumbres como Lucrecio, Plutarco y Horacio. De los modernos se adentró en obras de Spinoza, Hegel, Hölderlin y Nietzsche. Consultó las ediciones y los estudios clásicos de la filosofía presocrática como los de Dielz y Kranz, Bréhier, Kirk y Raven, la edición de *Filósofos presocráticos* de Editorial Gredos, o *Empedocles: The Extant Fragments de Wright*.¹ Es un cúmulo de lecturas en el que se pierde quien no tenga verdadero tesón. La estudiosa no se extravió en semejante viaje por el mundo de los libros y supo convertirlo en un apoyo firme para llegar a buen puerto.

1 Wright, M. R. (ed.). *Empedocles: The Extant Fragments*. Yale University Press, New Haven and London, 1981.

Otra de las razones por las que el texto es valioso es que ha sido revisado varias veces. Esto lo hace fiable, pues duró años gestándose. Recoge la tesis de grado de la autora para optar por el título en Filosofía y Letras, que hace nueve años fue publicada en edición restringida con el título *Escritos empedócleos* de Diana Carrizosa Moog.² La bibliografía consistía en lo que se encontraba en lengua española sobre los filósofos presocráticos o sobre Empédocles. La autora revisó cuidadosamente tal texto, retocándolo, haciendo precisiones con reordenamiento de frases o de ideas en varios párrafos, incluyendo apreciaciones filológicas, agregando notas, alargando párrafos, etc. Al nuevo libro ingresaron muchos términos griegos. En la “Introducción” se afirma que en nuestro medio académico existe “la urgencia de un espacio que nos aproxime directamente a la lengua griega” (p. 17). La estudiosa empezó su conocimiento del griego antiguo con María Cecilia Posada en nuestra ciudad, lo continuó en Bogotá, con el celo que la caracteriza, y ahora lo perfecciona en la Universidad Alexander von Humboldt de Berlín (de hecho, ya puede leer los fragmentos de Heráclito en griego). Así integró al texto conceptos, nombres de dioses, de personas y de obras en griego, con apreciaciones sobre sus sentidos e interpretaciones que lo enriquecen. La bibliografía misma incluye textos en otras lenguas.

2 Carrizosa, D. *Escritos empedócleos* [tesis de grado]. Sistemas y Computadores Ltda., Bucaramanga, el 12 de noviembre de 1996 (con 193 páginas de extensión —sin contar el anexo con los poemas del filósofo—).

A pesar de lo anterior, un aspecto en el que desmejoró es que el libro de 1996 incluía en un apéndice, y en lengua española, toda la obra de Empédocles y en la edición reciente se suprimió. Se debió conservar este anexo. Fuera de que es una fortuna poder acudir a los textos originales que se comentan a lo largo del estudio con tanta profundidad sin tener que acudir a otra fuente de consulta, incluirlos es hacer un llamado a que se domine el griego antiguo. Me atrevo a solicitar que en una próxima edición los fragmentos aparezcan, si es posible, en la lengua original y en la traducción española también. Igualmente se deben corregir algunos pocos errores tipográficos y editoriales que se indican en una fe de erratas que se anexará en breve al tomo.

El libro está pensado para acercarse al pensamiento griego anterior a Platón, pues la autora notó que en nuestro medio se carecía de un texto en español sobre la obra entera del filósofo presocrático. Merece un elogio por ver esta carencia y por suplirla con su obra. Ella se desenvuelve bien en el ámbito académico y el libro entraña un esfuerzo considerable para que sea acogido en universidades, pero excede este propósito y, una vez se ha leído su reelaboración de la filosofía empedóclea, el sistema de pensamiento específico queda en alto, al modo nietzscheano, para cuestionar hondamente. Así como el alemán que partió en dos la filosofía, que se expresó en una música escritural jamás oída antes en su “sinfonía” *Así habló Zaratustra*, y que es el filósofo predilecto de la autora, ella no sólo reproduce la filosofía sino que la regenera y lega una manera de ver el mundo que turba, que abre perspectivas nuevas para vivir la vida y para considerarla. En

El pensamiento de Empédocles a partir de sus versos es evidente la presencia de las ideas del filósofo alemán sobre los presocráticos, especialmente las de textos como *El nacimiento de la tragedia*, o escritos de juventud de Nietzsche como *La visión dionisiaca del mundo* y, sobre todo, *La filosofía en la época trágica de los griegos* (todos fueron fuentes principales de cursos que la estudiosa dictó en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia hace unos años y que dejaron huella en sus estudiantes).

Inspirada en la presentación que Nietzsche hace de las cumbres del pensamiento presocrático como “las flores de un jardín”, la autora se detuvo en una de aquellas cimas para tratarla a fondo, relacionándola con las demás. Fuera de realizar un trabajo realmente exigente, no descuidó la exposición clara, inteligible y organizada de lo encontrado. La prosa exige oídos que sepan acostumbrarse a nuevas melodías y, a medida que se lee, cada paso va brindando nuevos visos sobre cómo veía Empédocles la existencia. Se tiene una inquietud a lo largo de la lectura: la necesidad del dominio de la matemática para dar cuenta del sistema de pensamiento explicado. Las palabras retratan lo que las ecuaciones, las variables y los números dirían a su manera y, cuando una lógica tal subyace a la escritura, es porque se está hablando en tonos elevados.

El libro trata un momento de la filosofía en que la lógica razonada no primaba, y al entrar en contacto con ella tiene lugar una liberación de las cadenas racionales de Descartes o de la “causa” y del “efecto”, del “sujeto” y del “objeto” kantianos. Se va a un ámbito donde la así

llamada “intuición de la poesía”, la física, la matemática y la filosofía estaban aunadas y permitían considerar la existencia sin estar “escindido”: “(...) lo importante para nosotros es que sus poemas expresan, por sí mismos, el acaecimiento de otra forma del pensar, diferente del pensar lógico, sistemático y también, aunque sea posible trazar transversales entre ambos, de nuestra filosofía contemporánea. Poetizar es la manera de decir lo que es, ante una naturaleza que, manifestándose, no deja de ocultarse. Siguiendo el hilo de los versos, vamos avizorando un modo especial de la percepción, del contacto con el mundo, en el que la experiencia sagrada, las intuiciones e incluso la imaginación no son inhibidas por la pura razón” (p. 11). Se brinda un modo de vivir el “más allá”, despejado de toda intromisión católica cristiana, y que resulta de sumo interés para la tan traída y llevada “Nueva era” que comercia tanto con temas tan serios. Se indica lo que implica desprenderse de la vida que ha tocado a cada uno en suerte “conociéndose a sí mismo”, “siendo quien se es”, o sea con un trabajo del alma verdaderamente descomunal y en términos ajenos a los que los que se practican actualmente. Hay una suerte de puente entre algunas variantes del hinduismo y la ciencia griega en esta filosofía, que abre fronteras a la espiritualidad, aún hoy.

El pensamiento de Empédocles a partir de sus versos hace pensar en el trabajo que realizó Rodolfo Mondolfo con Heráclito para presentarlo en lengua española. Actualmente, con una sólida formación en filosofía, con el dominio del alemán y del griego clásico, la autora estudia un tema de primer orden para la filosofía: Heráclito y Nietzsche. Si su primer libro es tan valioso, cabe esperar un segundo, tan o

más hondo, con el fruto de sus búsquedas más recientes.

De la generación de estudiantes de filosofía a la que pertenezco, no conozco un libro filosófico propio tan completo y me siento orgulloso de haberlo visto nacer. Es envidiable dar a luz un texto donde se combinan las dotes filosóficas, el manejo de la escritura y la conciencia de que el saber es para entregarlo pues, permite la entrada al mundo de un gran ser que ahondó en el misterio de la vida con gran vigor, con seriedad proverbial y sin tapujos. Este fruto era necesario entre nosotros. El libro es de los que hace cesar la guerra si se estudia a fondo, tanto cuestiona, conmueve e implica. Esto se debe al encomiable trabajo paciente de reconstrucción y a la habilidad de unir cabos sueltos con el cuidado de recuperar el tejido original que se buscaba reparar. En este estudio se ha “rumiado” cabalmente, tomándose el tiempo de sopesar y de escribir desde otra instancia del espíritu. Guiado por la fuerza de la divina Amistad, el libro calma la sed filosófica.

A la editora, que fue a su vez maestra de filosofía de la autora, se le debe agradecer por dar a conocer una verdadera joya.

Nicolás Naranjo Boza
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

Cortés Rodas, Francisco y Giusti, Miguel (eds.). *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad. Siglo del Hombre, Bogotá, 2007.*

Gracias a la Universidad de Antioquia y al profesor Francisco Cortés por la

invitación a esta presentación. Un saludo a los profesores, estudiantes y asistentes a este evento.*

En primer lugar tengo que confesar que hay muchos aspectos en mi contra para hacer la presentación de este libro: no soy filósofo político, no me considero un experto en el tema y es la primera vez que me invitan a realizar un lanzamiento de una obra. Sin embargo, a mi parecer, cuento con una ventaja, soy un lector desprevenido y no lego en los ámbitos complejos de la teoría y de la filosofía política. Desde esta perspectiva, pude realizar una lectura de la obra, sin el ojo prejuicioso del especialista, soy entonces un lector ingenuo pero interesado por los temas propuestos desde el título de la obra, que implican el debate teórico para solucionar las aporías y dilemas que ha generado el proceso de mundialización en nuestros días. Principalmente el problema de la pobreza, el hambre y la miseria, temas todos expuestos y debatidos ampliamente en la obra que tengo el honor de presentar.

El libro *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad* se publicó recientemente por parte de Siglo del Hombre, El Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú y el Instituto de Filosofía e Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia. Es el resultado bibliográfico de los coloquios realizados en Medellín y en Lima en el mes de septiembre de 2005 titulados respectivamente: Justicia Global, Pobreza Mundial y Política Transnacional

* Texto leído como presentación del libro reseñado en el auditorio principal de la Sede de Investigación Universitaria, Medellín, 10 de mayo de 2007.

más hondo, con el fruto de sus búsquedas más recientes.

De la generación de estudiantes de filosofía a la que pertenezco, no conozco un libro filosófico propio tan completo y me siento orgulloso de haberlo visto nacer. Es envidiable dar a luz un texto donde se combinan las dotes filosóficas, el manejo de la escritura y la conciencia de que el saber es para entregarlo pues, permite la entrada al mundo de un gran ser que ahondó en el misterio de la vida con gran vigor, con seriedad proverbial y sin tapujos. Este fruto era necesario entre nosotros. El libro es de los que hace cesar la guerra si se estudia a fondo, tanto cuestiona, conmueve e implica. Esto se debe al encomiable trabajo paciente de reconstrucción y a la habilidad de unir cabos sueltos con el cuidado de recuperar el tejido original que se buscaba reparar. En este estudio se ha “rumiado” cabalmente, tomándose el tiempo de sopesar y de escribir desde otra instancia del espíritu. Guiado por la fuerza de la divina Amistad, el libro calma la sed filosófica.

A la editora, que fue a su vez maestra de filosofía de la autora, se le debe agradecer por dar a conocer una verdadera joya.

Nicolás Naranjo Boza
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

Cortés Rodas, Francisco y Giusti, Miguel (eds.). *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad. Siglo del Hombre, Bogotá, 2007.*

Gracias a la Universidad de Antioquia y al profesor Francisco Cortés por la

invitación a esta presentación. Un saludo a los profesores, estudiantes y asistentes a este evento.*

En primer lugar tengo que confesar que hay muchos aspectos en mi contra para hacer la presentación de este libro: no soy filósofo político, no me considero un experto en el tema y es la primera vez que me invitan a realizar un lanzamiento de una obra. Sin embargo, a mi parecer, cuento con una ventaja, soy un lector desprevenido y no lego en los ámbitos complejos de la teoría y de la filosofía política. Desde esta perspectiva, pude realizar una lectura de la obra, sin el ojo prejuicioso del especialista, soy entonces un lector ingenuo pero interesado por los temas propuestos desde el título de la obra, que implican el debate teórico para solucionar las aporías y dilemas que ha generado el proceso de mundialización en nuestros días. Principalmente el problema de la pobreza, el hambre y la miseria, temas todos expuestos y debatidos ampliamente en la obra que tengo el honor de presentar.

El libro *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad* se publicó recientemente por parte de Siglo del Hombre, El Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú y el Instituto de Filosofía e Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia. Es el resultado bibliográfico de los coloquios realizados en Medellín y en Lima en el mes de septiembre de 2005 titulados respectivamente: Justicia Global, Pobreza Mundial y Política Transnacional

* Texto leído como presentación del libro reseñado en el auditorio principal de la Sede de Investigación Universitaria, Medellín, 10 de mayo de 2007.

(Universidad de Antioquia, del 12 al 14 de septiembre de 2005) y “Pobreza, Igualdad y Derechos Humanos” (Pontificia Universidad Católica del Perú, del 19 al 24 septiembre de 2005).

Este libro se corresponde, a mi parecer, con una forma útil de hacer literatura especializada. Por un lado Siglo del Hombre a través de su colección Biblioteca Universitaria: Ciencias Sociales y Humanidades, ha venido desarrollando a través de su línea editorial una serie de problemáticas que se corresponden con las inquietudes y necesidades más acuciantes y urgentes de nuestro tiempo, a la manera que hace Paidós o Trotta en España o Feltrinelli o Einaudi en Italia. Es decir que se enmarca dicho texto en una suerte de compromiso académico por parte de la editorial con relación a los temas y autores publicados.

Por otra parte el libro que presentamos se corresponde con la estructura de los textos propia de un mundo globalizado sin espacio y tiempo definidos, ya que no se trata de un solo autor o de un solo ámbito, sino de un libro de múltiples voces o autores de diferentes países y lugares, que sin embargo convergen en una temática común.

El eje principal del texto se refiere al problema de la pobreza y la desigualdad que se genera en un mundo globalizado pero injusto. Aunque el tema de la pobreza no se especifica en el título de la obra presentada, sí se tiene en cuenta esta problemática en todas las contribuciones de los autores.

Así, La justicia global, los derechos humanos y la responsabilidad, título del libro, sólo debe ser entendido como tres propuestas esperanzadoras dirigidas a

combatir o solucionar el problema más aberrante de nuestra aldea global: la miseria, la desigualdad y la pobreza que se generan a partir del proceso de liberalización de las economías y de los mercados.

El texto está dividido en cuatro partes: 1) “Justicia global y responsabilidad”, 2) “Pobreza, derechos humanos y globalización”, 3) “Política global, democracia y multiculturalismo” y 4) “Perspectivas de paz en un mundo globalizado”. Los autores de los artículos compilados más que colegas son amigos intelectuales que comparten diversas ideas y ahí radica la consistencia de la obra, ya que a pesar de la polifonía que se genera indefectiblemente en los textos compuestos, la consonancia y la armonía se genera por la afinidad de las temáticas expuestas que se corresponden a un deseo o una esperanza en la solución de los dilemas de un mundo que, como decían Marx y Engels en 1848, cada día se está haciendo más redondo y más complejo.¹

Si se parte del estudio de la bibliografía que manejan y utilizan los autores para la realización de sus contribuciones también puede percibirse esta comunidad académica y esta línea homogénea de trabajo. Por una parte todos los autores hacen una “apertura de las ciencias sociales”,² cada uno desde su especialidad, y se utilizan los textos de historiadores como Braudel, Polanyi o

1 En el *Manifiesto comunista*, publicado en 1848.

2 Sobre la necesidad de “apertura o intercomunicación de las ciencias sociales”, ver el libro de Immanuel Wallerstein *Abrir las Ciencias Sociales*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2004.

Hobsbawm, de economistas tan disímiles como Adam Smith, Friedrich Hayek o Milton Friedman; en la vertiente del conservadurismo liberal y neoliberal, y especialmente para criticar estos modelos; hasta Amartya Sen, Martha Nussbaum y Partha Dashgupta que hacen parte de los economistas humanistas que se basan más en las personas y menos en las cifras.

Por el lado de los juristas se trabajan las tesis de autores como John Austin, Herbert Hart, Ronald Dworkin, Zippelius y expertos en derechos humanos como Reiner Forst, así como las nuevas propuestas teóricas de un Günther Teubner y su teoría luhmaniana de los sistemas cerrados o autopoieticos.³

Por el lado de la filosofía se tiene en cuenta a Aristóteles, Kant, Heidegger, Hannah Arendt, Richard Rorty y Jürgen Habermas y los filósofos éticos Adela Cortina, Ernst Tugendhat y Peter Singer. También los autores analizan los trabajos de especialistas en el tema de la globalización como Zygmunt Bauman, Robertson, Stiglitz, Fukuyama, David Held, Ulrich Beck y Boaventura de Souza Santos.

Habíamos dejado deliberadamente de lado a dos de los teóricos más importantes referenciados en la obra presentada: John Rawls y Thomas Pogge. El primero con su obra cumbre *Theory of Justice* de 1971, el “monstruo verde”⁴ o a la piedra fundamental

o la piedra fundamental de la teoría del liberalismo igualitario, y en segundo lugar Thomas Pogge, discípulo del anterior, invitado de honor en estas jornadas, quien a través de sus obras *World poverty and Human Rights* —traducido recientemente por Paidós como *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*— y *Global Justice* (Blackwell, Oxford, del 2001), critica y debate con su antiguo maestro principalmente su propuesta de justicia internacional que expone Rawls en su libro *El derecho de gentes*.

Estos dos “autores-pilares” se convierten en la base principal de los escritos de la obra que presentamos. Son dieciséis autores que tratan diversos temas orientados como decíamos por el eje común de la globalización y sus problemas. La

Thomas Pogge al respecto: “Los estudiantes nos referimos a este *bestseller*, escrito durante más de veinte años de trabajo, como el ‘monstruo verde’, aludiendo al color de su primera edición. Definitivamente no es un libro que nos motive de inmediato a leerlo, pero una vez que se han estudiado algunos capítulos de este difícil texto, uno se encuentra ante una estructura intelectualmente elegante increíblemente sólida, que reconstruye armoniosamente la complejidad de los valores y de los principios políticos en torno a una sola idea básica: nosotros, los ciudadanos de las sociedades democráticas modernas, debemos diseñar sus reglas básicas de acuerdo con el criterio público de justicia que los representantes puramente racionales de los futuros ciudadanos acordarían tras un velo de la ignorancia” (Pogge, Thomas. Aproximación a la persona de John Bordley Rawls. Trad. de Leonardo García Jaramillo. *Cuadernos Filosóficos-literarios, edición conmemorativa de John Rawls: El hombre y su legado intelectual*, Manizales, 2004, p. 20).

3 Sobre Günther Teubner ver especialmente su obra *El derecho como sistema autopoietico de la sociedad global*. Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2005

4 Mote dado por sus alumnos a la obra de Rawls por ser la portada de color verde. Dice

obra está dedicada a la memoria póstuma de Eduardo Rabossi quien participó en los coloquios de Medellín y Lima y que semanas después lamentablemente falleció. Rabossi es uno de los autores más emblemáticos en Latinoamérica, por haber propuesto que la clasificación de los derechos humanos por generaciones o por fundamentalidad no era más que una entelequia teórica que niega la verdad irrefutable de que todo derecho humano es exigible directamente, tanto los derechos humanos de libertad como los derechos sociales de igualdad. Eduardo Rabossi participa en este libro y deja como legado a este grupo de amigos el artículo titulado “Notas sobre la globalización, los derechos humanos y la violencia”.

Por su parte Thomas Pogge, quien como apuntábamos es uno de los autores de referencia, contribuye con un texto fundamental en el andamiaje de la obra titulado “Reconocidos y violados por la ley internacional: los derechos humanos de los pobres globales”, en donde el autor alemán analiza teórica y filosóficamente el problema de la justicia global replanteando la idea de Kant de *foedus pacificum*⁵ y reconceptualizado la idea de justicia propuesta por Rawls en el derecho de gentes ámbito estatal o internacional que veíamos anteriormente.

Pogge al concebir la filosofía como una ciencia activa al servicio de la sociedad y de las personas propone una idea práctica que consiste en “la reforma institucional global” (justicia global) que solucione

5 Idea expresada principalmente en la obra de Kant *La paz perpetua*, que sólo era posible mediante una federación de Estados.

la violación más extensa de los derechos humanos en toda la historia de la humanidad, la que se presenta por causa de la pobreza y el hambre que produce el sistema institucional globalizado.

Por otro lado Stefan Gosepath, Regina Kreide y Francisco Cortés respectivamente complementan las tesis de Pogge a través de propuestas específicas (teóricas y prácticas) para la solución de los problemas que se derivan de la globalización como puede ser el concepto de “responsabilidad” y “daño moral” de Gosepath y la responsabilidad y las obligaciones de las multinacionales o empresas transnacionales del texto de Kreide. Por su parte Francisco Cortés realiza un concienzudo estudio de la superación de los marcos estatales e internacionales con relación a la configuración de una justicia global cosmopolita que proteja efectivamente los derechos humanos de los más desfavorecidos y vulnerables.

De otro lado, se compilan en la obra artículos que tratan el tema de la justicia global y los derechos humanos desde el derecho. La contribución de Rodolfo Arango, “Realizando la justicia global”, estudia las limitaciones de la idea de justicia global y las estrategias para superar dichas limitaciones desde el ámbito de lo jurídico.

Del mismo modo, el texto de Elizabeth Salmon, “El largo camino de la lucha contra la pobreza y su esperanzado encuentro con los derechos humanos”, debate y analiza cómo y de qué manera el derecho internacional de los derechos humanos puede ser una forma de combatir el problema acuciante y latente de la pobreza global. Siguiendo las propuestas de solución desde lo jurídico, Enrique

Bernales Ballesteros expone cómo se protegen los derechos sociales o DESC en el marco de las Naciones Unidas y cómo desde la exigibilidad de éstos derechos se pueden paliar los problemas de la pobreza extrema.

De otro lado, nos encontramos con los artículos de los filósofos políticos que se encargan de estudiar los temas que se refieren a la concepción de la justicia global y distributiva, y que cuestiona “los avances” propuestos hasta ahora por la especialidad. Así Miguel Giusti y Delfín Grueso en sus artículos “Las críticas culturalistas de los derechos humanos” y “Cosmopolitismo, globalización e interculturalidad”, respectivamente, proponen soluciones teóricas al dilema de la implementación y exigibilidad de los derechos humanos cosmopolitas o globales en sociedades multiculturales, multiétnicas y diferenciadas. Del mismo modo Andrea León y Guillermo Hoyos proponen la construcción teórica de un nuevo criterio de justicia que se adecúe a los ámbitos de la mundialización. Andrea, replanteando el concepto de responsabilidad y de deber moral, y el profesor Hoyos, reformulando la idea kantiana de “paz perpetua” para la consecución de una justicia cosmopolita en nuestra época. A su vez, y siguiendo la idea de criterios de paz universal el artículo de Alfonso Monsalve analiza la “moralidad” de las “guerras justas”, discutiendo las tesis de Rawls y de Pogge para la formulación de una nueva concepción del *ius ad bellum*.

Como advertíamos al principio, el libro no se titula con la palabra “pobreza”, pero gran parte de las contribuciones se encargan de estudiar este concepto. La mexicana Paulette Dieterlen, Pepi Patrón y el importante artículo de Jorge Giraldo sobre

la renta básica retoman las ideas de Amartya Sen y de Von Parijs sobre la posibilidad de reorientar los modelos económicos y las políticas públicas para la solución del problema de la pobreza y del hambre que está causando un “Segundo Holocausto”, esta vez global con la vergonzosa evidencia de que dieciocho millones de personas al año en el mundo mueren por causas relacionadas con la pobreza y la desnutrición.

He tratado en esta presentación de resumir escuetamente los artículos compilados, lo cual resulta en gran parte una irresponsabilidad porque los textos son más completos y más ricos de contenido que lo que hemos descrito. Por otro lado, y terminando con la presentación, a la obra compilada por Francisco Cortés y Miguel Giusti *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad* se la puede leer a la manera de la novela *Rayuela* de Cortázar, sin seguir un orden predeterminado y guiados solamente por el interés.

Es además una compilación que se encarga de llenar un vacío en nuestro país respecto al debate filosófico-político de la globalización y sus pesares que se constata en este “nuevo orden mundial” en que estamos insertos. Los invito a todos a leerla, utilizarla y estudiarla, será de verdad un goce para ustedes por la calidad de los escritos. Felicito a los autores y editores porque la propuesta y el desarrollo estructurado y serio de las temáticas expuestas en este libro contribuye enormemente a la superación de una de las principales carencias en nuestro ámbito: la “pobreza intelectual”. La pobreza de inteligencia y de interés que desde la “academia” nos vemos abocados en las Universidades y aulas de nuestro contexto colombiano.

¡Larga vida a la obra presentada y de nuevo muchas gracias por la invitación!

Gonzalo A. Ramírez Cleves
Universidad Externado de Colombia
Bogotá, Colombia

Uprimny, Rodrigo et al. *¿Justicia transicional sin transición? Verdad, justicia y reparación para Colombia.* Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad (DeJuSticia), Bogotá, 2006, 230 p.*

Las discusiones sobre la paz, la guerra y la justicia han involucrado a prácticamente la totalidad de la sociedad colombiana en tiempos recientes. La temática general del conflicto ha dejado de ser un asunto exclusivo de sus actores o de los analistas que han dedicado parte de sus estudios al problema, para convertirse en problemática de primer orden en un momento en el que, si bien muchas de las dudas sobre nuestra particular guerra no han sido resueltas, se ha hecho necesario y urgente pensar los distintos escenarios posibles en las postrimerías de la misma; particularmente se ha planteado el problema del manejo de una transición de esa situación de conflicto inagotable y recrudecido a un estado de paz anhelado por muchos, en el que las víctimas afectadas dejen atrás los horrores de los que han sido testigos y sea posible un nivel de reconciliación suficiente para acabar la fragmentación que ha caracterizado esta sociedad.

* Esta reseña fue presentada públicamente en el Seminario Memoria, Justicia y Perdón, el 3 de octubre de 2006 en el Teatro Camilo Torres de la Universidad de Antioquia.

El auge de los debates sobre la justicia transicional en nuestro país tiene como referente específico las negociaciones adelantadas por el gobierno actual y los grupos de autodefensas, negociaciones que conducen a la formulación y posterior aprobación del proyecto de ley sobre la desmovilización y reincorporación de los actores armados y sobre justicia y paz, proyecto de ley que comenzó abriendo primero una discusión jurídica sobre los alcances y consecuencias de tales leyes y que ha desembocado en la hoy amplia discusión teórica, de carácter multidisciplinario sobre distintos modelos de justicia en los cuales puede enmarcarse el caso colombiano y modelos con los cuales se puede plantear también alternativas posibles y deseables al actual estado de cosas.

El texto del grupo DeJuSticia recorre el camino inverso. Comienza ofreciendo una amplia discusión teórica acerca de los problemas fundamentales de la justicia transicional, sus variables y esquemas teóricos, conectándolo con las implicaciones jurídicas que en el ordenamiento interno colombiano y frente al derecho internacional tienen los problemas de las transiciones en las que están implicadas violaciones de los derechos humanos, para terminar con el análisis de la ley de justicia y paz, análisis que por lo demás presupone estos desarrollos teóricos y de dogmática jurídica, haciendo coherente las premisas y conclusiones que sobre nuestra problemática realidad plantean los autores.

El libro comienza con una tipificación y teorización de los modelos de justicia transicional, sobreentendida ésta como el tránsito de una situación de dictadura a la

¡Larga vida a la obra presentada y de nuevo muchas gracias por la invitación!

Gonzalo A. Ramírez Cleves
Universidad Externado de Colombia
Bogotá, Colombia

Uprimny, Rodrigo et al. *¿Justicia transicional sin transición? Verdad, justicia y reparación para Colombia.* Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad (DeJuSticia), Bogotá, 2006, 230 p.*

Las discusiones sobre la paz, la guerra y la justicia han involucrado a prácticamente la totalidad de la sociedad colombiana en tiempos recientes. La temática general del conflicto ha dejado de ser un asunto exclusivo de sus actores o de los analistas que han dedicado parte de sus estudios al problema, para convertirse en problemática de primer orden en un momento en el que, si bien muchas de las dudas sobre nuestra particular guerra no han sido resueltas, se ha hecho necesario y urgente pensar los distintos escenarios posibles en las postrimerías de la misma; particularmente se ha planteado el problema del manejo de una transición de esa situación de conflicto inagotable y recrudescido a un estado de paz anhelado por muchos, en el que las víctimas afectadas dejen atrás los horrores de los que han sido testigos y sea posible un nivel de reconciliación suficiente para acabar la fragmentación que ha caracterizado esta sociedad.

* Esta reseña fue presentada públicamente en el Seminario Memoria, Justicia y Perdón, el 3 de octubre de 2006 en el Teatro Camilo Torres de la Universidad de Antioquia.

El auge de los debates sobre la justicia transicional en nuestro país tiene como referente específico las negociaciones adelantadas por el gobierno actual y los grupos de autodefensas, negociaciones que conducen a la formulación y posterior aprobación del proyecto de ley sobre la desmovilización y reincorporación de los actores armados y sobre justicia y paz, proyecto de ley que comenzó abriendo primero una discusión jurídica sobre los alcances y consecuencias de tales leyes y que ha desembocado en la hoy amplia discusión teórica, de carácter multidisciplinario sobre distintos modelos de justicia en los cuales puede enmarcarse el caso colombiano y modelos con los cuales se puede plantear también alternativas posibles y deseables al actual estado de cosas.

El texto del grupo DeJuSticia recorre el camino inverso. Comienza ofreciendo una amplia discusión teórica acerca de los problemas fundamentales de la justicia transicional, sus variables y esquemas teóricos, conectándolo con las implicaciones jurídicas que en el ordenamiento interno colombiano y frente al derecho internacional tienen los problemas de las transiciones en las que están implicadas violaciones de los derechos humanos, para terminar con el análisis de la ley de justicia y paz, análisis que por lo demás presupone estos desarrollos teóricos y de dogmática jurídica, haciendo coherente las premisas y conclusiones que sobre nuestra problemática realidad plantean los autores.

El libro comienza con una tipificación y teorización de los modelos de justicia transicional, sobreentendida ésta como el tránsito de una situación de dictadura a la

democracia o del conflicto armado al logro de la paz. Para ello, tratando de establecer modelos básicos o ideales, Uprimny recurre a una doble caracterización de los tipos de transición, bien sea por las fórmulas aceptadas para resolver la tensión entre justicia y paz, o bien por el proceso de elaboración de las transiciones, es decir, por su diseño institucional y por los medios con los cuales es llevada a cabo.

La primera diferenciación, relativa a la fórmula de transición adoptada, permite vislumbrar cuatro escenarios posibles, dependiendo del peso que se otorgue al castigo de los victimarios y las garantías de los derechos de las víctimas, o al perdón de los crímenes y su posterior olvido. Se puede distinguir así entre un modelo de “perdones amnésicos”, en el que prima la amnistía general y la falta de reparación de las víctimas; los perdones “compensadores” que también contemplan las amnistías generales, pero acompañadas de algunas medidas de reparación de las víctimas, y de un rescate mínimo de la verdad de los hechos ocurridos; las “transiciones punitivas”, limitadas por lo general al castigo de los responsables de crímenes de guerra o de lesa humanidad, donde el vencedor en la contienda bélica recurre a la creación de tribunales para juzgar al criminal vencido; y también está el modelo de “perdones responsabilizantes”, según el cual se pueden otorgar ciertos perdones, siempre y cuando se cumpla con las exigencias de verdad, confesión de los crímenes, y reparación de las víctimas, logrando un equilibrio entre las exigencias de justicia y de perdón que posibilite la paz futura. De otro lado, según el procedimiento de la transición, la distinción se da entre la “justicia impuesta”, las “autoamnistías”, los

“perdones recíprocos”, y las “transiciones democráticamente legitimadas”.¹

En ambas caracterizaciones, Uprimny recurre a las experiencias históricas de las transiciones efectuadas en distintos ámbitos, siendo el caso más ilustrativo el de la transición sudafricana, caracterizada por acoger los modelos de perdones responsabilizantes y de transiciones legitimadas democráticamente. Para Uprimny, el caso colombiano corresponde a una situación en la que sería deseable éticamente y viable políticamente acogerse a estos mismos modelos. He aquí una primera apuesta, teórica y normativa, que determina las tesis centrales del texto. Para los autores, las características propias del conflicto armado colombiano, y las exigencias de alcanzar la justicia y la paz teniendo en cuenta las inevitables tensiones entre ellas, plantean la necesidad de una transición radical, que para evitar el sacrificio de alguno de estos valores en tensión, requiere la implementación de mecanismos jurídico-políticos que posibiliten tanto el perdón de ciertos crímenes en aras de la paz garantizando la reparación y la verdad a las víctimas, como el consenso legitimador de la opinión pública, pasando por el respeto a la legalidad interna y a los organismos internacionales, respetando las exigencias que desde distintos bandos son reclamadas en este particular contexto.

En este sentido, la propuesta de los autores se encamina al establecimiento de

1 Es destacable la utilización de cuadros que sintetizan de manera clara el cuerpo del texto, por lo demás concebido con una impecable estructura analítica.

unas pautas teóricas definidas y de unos modelos de aplicación específicos para la imaginada transición colombiana. Sin embargo, aquí entra en juego un nuevo elemento que puede modificar la adopción de los distintos esquemas de justicia transicional; toda la discusión teórica planteada por estos diferentes modelos transicionales depende de un entramado jurídico que indica los parámetros básicos a los cuales debe acogerse todo proceso que se lleve a cabo en tales términos. Partiendo de la existencia de ciertos consensos internacionales acerca de las violaciones de los derechos humanos, y de una normativa internacional derivada de los procesos transicionales ya desarrollados, Catalina Botero y Esteban Restrepo se encargan de mostrar cuáles son las obligaciones del Estado colombiano frente a la transición que pretende adelantar.

Una premisa básica al respecto es la limitación de soberanía a la que está sujeta el Estado colombiano frente a la normativa internacional, pero también los límites impuestos a nivel de jurisprudencia interna, referidos al manejo de la paz y de los derechos humanos. Son condiciones y parámetros de la justicia transicional los establecidos en el derecho internacional de los derechos humanos, el derecho internacional humanitario, el derecho penal internacional y el emergente derecho internacional antiterrorista, fortalecidos y complementados por el derecho público interno, siendo cuatro las obligaciones inderogables, y que constituyen los parámetros básicos de la justicia transicional (a saber: justicia, verdad, reparación, no repetición). Cabe señalar el esquema planteado por los autores al respecto.

1. La primera obligación tiene que ver con la satisfacción del derecho a la justicia, consistente en la obligación de investigar, juzgar y condenar a los responsables de violaciones de los DD. HH. En este punto es clave la referencia al Sistema Interamericano de DD. HH., la Declaración Americana de DD. HH., la Convención Americana de DD. HH., los Convenios de Ginebra de 1949 con sus respectivos Protocolos Adicionales, y la jurisdicción de la Corte Penal Internacional y la Corte Interamericana de DD. HH.

Bajo toda esta normativa subyacen cinco deberes que componen en conjunto la exigencia de la justicia en un modelo transicional:

- a. El deber del Estado de sancionar a los responsables de graves violaciones a los DD. HH. y los límites a las amnistías e indultos en procesos de paz.
- b. El deber de imponer penas adecuadas a los responsables.
- c. El deber de investigar.
- d. El derecho de las víctimas a un recurso judicial efectivo.
- e. El deber de respetar en todos los procesos judiciales las reglas del debido proceso.

2. La segunda obligación es la relacionada con el derecho a la verdad, verdad que afecta individualmente a la víctima propiamente dicha, pero que atañe también a la verdad colectiva sobre las violaciones masivas y las atrocidades de los conflictos, que le interesa y compete a la sociedad en general en la superación del conflicto. Sobre este derecho, Uprimny y Saffon dedican sendas líneas a problematizar

las distintas variables de verdad y los distintos mecanismos de reconstrucción de la misma; el análisis del derecho a la verdad, íntimamente ligado a la realidad nuestra, es el objeto de estudio del cuarto capítulo del libro, que combina la reflexión filosófica y literaria con un estricto análisis judicial y extrajudicial.

3. La tercera obligación determinante del proceso transicional es el derecho a la reparación integral, que consiste, a grandes rasgos, en medidas de restitución, indemnización, rehabilitación, satisfacción y garantías de no repetición.

4. Una cuarta exigencia tiene que ver con la adopción de reformas institucionales y de mecanismos que garanticen la no repetición de daños y atrocidades.

Se hace evidente, pues, que la fórmula recurrente de verdad, justicia y reparación no es una simple particularidad del proceso colombiano, sino que constituyen el núcleo básico del esquema universal aplicable en toda transición. Pero tal esquema quedaría incompleto si no se especifican los mecanismos judiciales de garantía de los derechos de las víctimas. A este respecto son dos los niveles en los que se encuentran tales mecanismos.

Los mecanismos nacionales de protección judicial pueden apelar a la justicia constitucional, que ofrece tres vías específicas de protección y reparación: la acción pública de inconstitucionalidad; la acción de tutela, que puede presentarse ante cualquier juez; y la excepción de inconstitucionalidad, relativa a la supremacía de las normas constitucionales en caso

de incompatibilidad con otro tipo de ley. Los otros mecanismos nacionales son los relacionados con la justicia ordinaria, que incluyen la jurisdicción penal y las llamadas acciones de revisión. A nivel internacional son cuatro los mecanismos disponibles para la defensa, protección y restablecimiento de los derechos a la verdad, la justicia y la reparación. A saber: a) la jurisdicción universal; b) el Sistema Interamericano de DD. HH.; c) la Corte Penal Internacional; d) los órganos de supervisión de los tratados internacionales de DD. HH.

Si bien los autores afirman con escepticismo las múltiples dificultades frente al cumplimiento de estas obligaciones derivadas de la realización de las exigencias de verdad, justicia y reparación, concluyen esta parte del análisis planteando que en aras alcanzar la paz, estos obstáculos no son fatalmente insalvables y que, en todo caso, el respeto por los derechos humanos constituye el horizonte en el cual converge la posibilidad de salvar la tensión entre exigencias de justicia y el deseo de un orden social estable y duradero que acoja en su seno los distintos valores en disputa.

La última parte del libro, quizá la más atractiva y original, se ocupa de un análisis de la Ley de Justicia y Paz en dos momentos diferentes: en primer lugar, la ley es analizada luego de su tramitación y posterior aprobación en el Congreso; en segunda instancia, la ley es analizada luego de la exhaustiva revisión de la que fue objeto por parte de la Corte Constitucional en mayo de 2006.² Si bien el esquema

2 Los capítulos obviamente son escritos en momentos diferentes, con la distancia histórica que separa estos dos acontecimientos.

utilizado en ambos análisis es prácticamente el mismo, pues recoge el orden de los principios ya expuestos de justicia, verdad y reparación, los dos difieren de manera sustancial porque lo que en un primer momento se consideraban limitaciones en el cumplimiento de tales principios en la mencionada ley, con la revisión de la Corte Constitucional se supone un avance sustancial, tanto en el contenido específico de la ley como en los mecanismos utilizados para su aplicación.

La postura básica del primer análisis consistía en considerar que si bien la ley formulaba de manera adecuada los principios generales de verdad, justicia y reparación, los diseños concretos de los mecanismos destinados a desarrollarlos resultaban deficientes a todas luces, pues no protegían los derechos de las víctimas, ni garantizaba que las violaciones masivas de DD. HH. llevadas a cabo por los beneficiarios de la ley (esto es, miembros de las AUC en primera instancia) no volvieran a ocurrir. En este sentido, el análisis ofrece múltiples pruebas de carácter político y jurídico que indican los puntos precisos en los que la ley manifiesta sus más graves dolencias y limitaciones. Y aunque las críticas a la ley en este punto son agudas, los autores se preocupan también por la posibilidad de minimizar los efectos nocivos de la implementación de la ley. Al respecto plantean el papel que podrían desempeñar tanto la Corte Constitucional como el Fiscal General de la Nación, anticipando recomendaciones que en el segundo análisis se tornan casi premonitorias.

El análisis posterior a la revisión de la Corte Constitucional tiene un aire más optimista, pues a juicio de Uprimny

y Saffon, el fallo de la Corte produce dos acontecimientos remarcables: en primer lugar, con el fallo se produce de manera definitiva el principio de la justicia transicional en Colombia, en el sentido en que reconoce la competencia del legislador para expedir una normatividad tal y diseñar los mecanismos propios de la justicia transicional basada en los ya reiterados principios. En segundo lugar, uno de los grandes logros que consigue el fallo es que se encargó, según los autores, de “ponerle dientes” a los dispositivos instrumentales de la Ley (975 de 2005) con el objetivo de que los principios generosamente consagrados no se quedaran en una mera declaración de buenas intenciones y tuvieran una verdadera materialización en la práctica. Se repite pues aquí el esquema de trabajo de cada uno de los principios (justicia, verdad, reparación), pero no ya para mostrar sus límites en relación con la ley, sino para indicar cómo la corte le pone los dientes en cada caso, posibilitando cada vez más la realización de los principios de la justicia transicional.

Lamentablemente no todo parece estar tan bien, y tal como se manifiesta en las conclusiones del texto, el panorama es ante todo desalentador: la ley no es lo suficientemente fuerte para garantizar la no repetición de las atrocidades, y ello se debe en parte a que no existe un marco bien estructurado para la desmovilización definitiva de todos los actores, o que incluso después de estar desmovilizados tengan incentivos suficientes para no reincidir en los crímenes ya cometidos. Más aún, son múltiples los argumentos esgrimidos a lo largo del texto para confirmar la tesis que a modo de pregunta titula la compilación: efectivamente estamos ante un proceso en el cual se pretende establecer

un modelo de justicia transicional en el que no existe transición real; es más, si en tal proceso parece no haber justicia, mucho menos podría darse una paz verdadera. El empeño del Gobierno en negar la existencia del conflicto, por lo demás absurda y contradictoria, y la existencia de otro gran actor con incalculable influencia, son variables que muchas veces son dejadas de lado, y que constituyen el inevitable lunar de la transición verdadera.

¿Qué sentido tiene pues una elaborada reflexión como la que constituye el libro? Aquí, cabe resaltar ese carácter normativo y constructivo de la experiencia jurídica; los autores nos ofrecen un inmenso horizonte de posibilidades y apuestas concretas para escapar a la encrucijada constitutiva de la justicia transicional, esto es, a la tensión trágica entre las exigencias de justicia y los anhelos de paz.³ Pero es esta misma lógica jurídica la que deja de lado o presupone como superadas otras tensiones igualmente trágicas e inmersas dentro de la lógica de nuestra particular guerra

3 El texto dirigido por Rodrigo Uprimny se suma a la incipiente bibliografía que en el ámbito nacional se está ocupando de las dimensiones teóricas y prácticas de la justicia transicional. Destacan los textos compilados por Angelika Rettberg. *Entre el perdón y el paredón: preguntas y dilemas de la justicia transicional*. Uniandes, IDRC, Bogotá, 2005; Camila de Gamboa (ed.). *Justicia transicional: teoría y praxis*. Universidad del Rosario, Bogotá, 2006. Ambos textos reúnen una larga serie de contribuciones de diversos autores que abordan el problema de la justicia transicional en sus más variadas dimensiones.

sin nombre;⁴ limitar la discusión a su dimensión jurídica olvida el dilema de pensar en la reparación de lo irreparable, de la justificación de lo injustificable, en cómo decidir lo indecible, olvidar lo inolvidable, perdonar lo que realmente no tiene perdón.

Parece claro que estas inevitables encrucijadas no pueden ser superadas sólo mediante los mecanismos jurídicos de una ley. Resuena aquí el llamado de Iván Orozco⁵ de no abandonar la política deliberativa como elemento constitutivo de un buen proceso transicional, pues hay momentos decisivos en los que el razonamiento jurídico se queda corto para atender los problemas que pretende resolver, con profundas implicaciones políticas y sociales, y cuyas soluciones deben estar legitimadas mediante una política realmente democrática.

La postura defendida por los autores, si bien discutible, es lo suficientemente firme para ser defendida ante un público muy amplio, posibilitando eso sí, una verdadera reforma institucional profunda, marco necesario y urgente para que el debate no permanezca en mera palabrería o

4 Es este el título de una reciente compilación de textos que de manera completa aborda la compleja problemática de carácter teórico y práctico que encierra el conflicto colombiano. *Nuestra guerra sin nombre. Transformaciones del conflicto en Colombia*. Norma-IEPRI, Bogotá, 2006.

5 Iván Orozco Abad. *Sobre los límites de la conciencia humanitaria. Dilemas de la paz y la justicia en América Latina*. Temis-Uniandes, Bogotá, 2005.

en retórica especializada. Y aunque existen ausencias temáticas evidentes en el texto, los autores-investigadores son conscientes de las mismas y prometen dedicar futuras investigaciones a resolverlas.

Felipe Piedrahíta

Grupo de Investigación Filosofía Política

Grupo de Investigación Estudios Políticos

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia