

PRESENTACIÓN

Desde diferentes perspectivas, los colaboradores de este número 31 de **Estudios de Filosofía** contribuyen a una toma de conciencia de las ambigüedades y los conflictos en medio de los cuales oscilan nuestras existencias. En primer lugar aparece el trabajo de Thomas McCarthy, quien examina aquí el concepto de justicia de John Rawls con el fin de identificar algunas limitaciones del mismo para una comprensión adecuada de la injusticia racial. **Estudios de Filosofía** expresa aquí sus agradecimientos al profesor McCarthy, quien generosamente cedió este ensayo a la revista para su publicación en castellano.

En torno a problemas de la filosofía del arte, aparecen aquí tres trabajos. Javier Domínguez se enfrenta a la polémica suscitada por Arthur Danto en torno al relativismo artístico, según el cual cualquier cosa podría ser una obra de arte, para mostrar el modo en que el autor, más que un pregón del fin del arte, propone una crítica pluralista del arte fundada en sólidos argumentos filosóficos. María del Rosario Acosta busca desentrañar las propuestas estéticas de Winckelmann y Burckhardt a la luz de un análisis de la relación de sus conceptos de clasicismo y filosofía de la historia. En este complejo escenario también se desarrollan las reflexiones de Carlos Vásquez. El asunto de su ensayo es la idea de arte dionisiaco que desarrolla Nietzsche en escritos póstumos y que, para esclarecer, contrasta con los conceptos de arte clásico y romántico.

En horizontes filosóficos distintos se ubican los tres últimos ensayos. Voltaire observaba que si Newton había demostrado que todos los cuerpos celestes obedecen inexorablemente leyes eternas, no se sabía, entonces, por qué en algún rincón del universo podría existir un pequeño animal de un poco más de metro y medio que, despreciando esas leyes, pudiera hacer lo que se le antoja. Para evitar contradicciones (como mostraría luego Kant), Newton invoca la mano de Dios en el origen del universo. 'Newton y el Dios del dominio' da título al ensayo de Felipe Ochoa que versa sobre la teología voluntarista que impregna el pensamiento del autor en cuestión, con lo cual busca mostrar el sentido de unidad y sistematicidad de toda la obra de Isaac Newton. Por otra parte, Marta Cecilia Betancur aborda el problema de la identidad personal a la luz de la obra Paul Ricoeur, quien con el concepto de 'identidad narrativa' busca respuesta a la pregunta por el sentido de una vida. Desde esta perspectiva fenomenológica, Betancur analiza críticamente los falsos presupuestos del problema. Finalmente, con la expresión 'florecimiento humano', Amán Rosales Rodríguez pregunta por la posibilidad de una vida humana plena o bien lograda en las sociedades contemporáneas. Para ésto, se pregunta por los alcances del concepto de pluralismo en los puntos de vista pragmáticos que comparten Hyllary Putnam y Richard Rorty.

Lucy C. C.
Universidad de Antioquia
Medellín, Febrero de 2005

FILOSOFÍA POLÍTICA E INJUSTICIA RACIAL: DE LA TEORÍA NORMATIVA A LA TEORÍA CRÍTICA

Por: **Thomas McCarthy**
Northwestern University

Resumen. Aunque la "raza", esto es, las representaciones y clasificaciones raciales, ha constituido un rasgo estructural fundamental de la vida política a lo largo del período moderno, no ha sido incorporada de manera sistemática en la teoría política normativa que domina la filosofía angloamericana- en la forma en que lo hizo con la "clase" a finales del siglo XIX y en que ha tratado de hacerlo recientemente con el "género" y la "cultura". Un análisis detallado de la influyente distinción de John Rawls entre teoría "ideal" y "no-ideal" apunta a un diagnóstico del problema y sugiere una cura: una forma de teoría crítica que combine los fines constructivos y reconstructivos de la teoría normativa con los fines interpretativos y explicativos de los estudios de base empírica y con los fines prácticos de la crítica social y política.

Palabras clave: filosofía política, teoría normativa, teoría crítica, John Rawls

Political Philosophy and Rational injustice: From normative to Critical Theory

Summary. Although "race," i.e. racial representations and classifications, has been a major structural feature of political life throughout the modern period, the normative political theory that dominates Anglo-American political philosophy has not systematically incorporated it as such — in the way that it did "class" in the late nineteenth century and has recently attempted to do with "gender" and "culture." A close analysis of John Rawls's influential distinction between "ideal" and "non-ideal" theory points to a diagnosis of the problem and suggests a cure: a form of critical theory that combines the constructive and reconstructive aims of normative theory with the interpretive and explanatory aims of empirically based studies and with the practical aims of social and political critique.

Keywords: Political philosophy, normative theory, critical theory, John Rawls

En la filosofía política dominante, la historia del racismo europeo, con sus vastas implicaciones para la teoría y la práctica del liberalismo moderno, ha permanecido al margen durante mucho tiempo.¹ Esto es casi tan asombroso como la marginalidad teórica, hasta hace muy poco tiempo, de asuntos de género. Digo "casi", porque aunque las relaciones de

¹ Una primera versión de este artículo se leyó en el *Encuentro de la División Central de la Asociación Filosófica Americana* (American Philosophical Association), en abril de 2000. Agradezco a Lucius Outlaw por sus comentarios en esa ocasión. Por sus comentarios al primer borrador, estoy en deuda con James Bohman, Felmon Davis, María Herrera, Richard Kraut, Christopher Zurn y Robert Gooding-Williams, a quienes también debo muchas esclarecedoras discusiones sobre aspectos de la teoría racial.

género han estructurado profundamente cada una de las sociedades humanas, las relaciones raciales, en el sentido aquí cuestionado, han tenido una trascendencia estructural importante “solamente” por cerca de cinco siglos. Es decir, son contemporáneos, cobraron vigencia, y están profundamente involucrados con la modernidad Occidental desde los primeros viajes de “descubrimiento” hasta el neocolonialismo actual. Si se preguntara, en términos rawlsianos, qué hechos moralmente arbitrarios sobre individuos y grupos han tenido las mayores consecuencias por su posición legal y política en el mundo moderno, el género y la raza adscrita ocuparían con certeza los primeros lugares de la lista, junto con la clase, aunque su importancia comparativa variaría de un contexto a otro. Si el contexto fuera el global del expansionismo europeo desde el siglo XV, entonces la clasificación racial tendría un derecho indisputable a ser el más importante, pues un ingrediente central en el proceso por el cual más de cuatro quintas partes del globo resultaron bajo el dominio europeo y/o estadounidense antes del inicio de la primera Guerra Mundial fue la teoría y la práctica de la supremacía blanca.

La vinculación de la modernidad occidental y el surgimiento del capitalismo en la conquista y explotación del mundo no occidental es una larga historia bien conocida. Marx ya había señalado en el primer volumen de *El capital*, “El descubrimiento de oro y plata en América, el desarraigo, la esclavización y la masiva sepultura en las minas de la población aborígen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en una madriguera para la cacería comercial de pieles negras, marcaron el optimista amanecer de la era de la producción capitalista”.² Pero Marx y el marxismo se centraron en las relaciones de clase y por lo general trataron las relaciones raciales como derivadas de aquéllas. Una explicación alternativa, que atraviesa a W.E.B. Du Bois hasta la teoría crítica racial de la actualidad, ha considerado en contraste, la categorización racial no simplemente como una variable dependiente, sino como un principio estructurador irreductible de las relaciones sociales, culturales y políticas en el mundo moderno. Partiendo de esta perspectiva, la conquista y colonización de las Américas, la subyugación y exterminio de los indígenas y la masiva expansión del comercio de esclavos en el Atlántico al comienzo de la era moderna estuvieron ligados de manera integral con la construcción social de las jerarquías y diferencias raciales. En el transcurso de esta transformación histórica, las ideologías imperiales de “cristianos contra herejes” abrieron paso gradualmente a las de los “civilizados europeos contra los salvajes incivilizados”, que fueron asumidas en términos raciales biologizados ya en el siglo XVIII. En el siglo XIX, la “era del imperio”, la rápida expansión del colonialismo en Asia, el Pacífico y África impulsó un desarrollo mayor de las ideologías raciales, particularmente en conjunción con la aparición de la biología darwiniana y la antropología física. En resumen, había una interdependencia constante entre colonialismo y racismo, entre el asentamiento de la dominación imperial y la formación de ideologías raciales.

2 Marx, Karl. *Capital*. New York: Random House, 1906, p. 823.

En vista de esta tradición alternativa —alternativa no sólo al marxismo sino también al liberalismo— éstas no fueron ideologías en el sentido de meros epifenómenos de procesos sociales subyacentes: fueron construcciones sociales que eran hechos sociales reales con efectos reales en el ordenamiento de las relaciones sociales. Esta es la opinión expresada, por ejemplo, por Omi y Winant cuando afirman que la modernidad vio el surgimiento de “formaciones raciales” tanto a niveles nacionales como globales.³ Los sistemas de categorización racial se centraron alrededor de que los tipos de cuerpos visibles tenían una trascendencia no sólo expresiva sino también constitutiva en la sociedad y la política modernas. No sólo justificaron las prácticas preexistentes de dominación racial, entraron en ellas y las formaron. Las imágenes estereotípicas de capacidad e incapacidad raciales no sólo reflejaban la realidad institucional, ellas fueron esenciales para su misma inteligibilidad y normatividad. Argumentos similares a las diferencias raciales “naturales” fueron tan inherentes a la política de inmigración estadounidense en los siglos XIX y XX, a la formación de la clase trabajadora y el movimiento obrero estadounidenses, a “Jim Crow” y el “iguales pero separados”, a la eugenesia y los campos de exterminio. En resumen:

La raza ha funcionado como un indicador de inclusión y exclusión, igualdad y desigualdad, libertad y esclavitud durante todo el periodo moderno, tanto local como globalmente. Y a pesar de los logros del Movimiento Estadounidense por los Derechos Civiles aquí y las luchas descolonizadoras en otros países, hay un consenso difundido en esta tradición alternativa de que la herencia del racismo institucionalizado aún está entre nosotros, es decir, que las relaciones locales y globales de riqueza y poder aún se estructuran en líneas racializadas. De hecho, la persistencia de la “raza” como un principio ordenador importante de la vida social, aun *después* de su desmantelamiento político y su deconstrucción teórica, es considerada uno de los principales problemas de esta época —“el problema de la línea del color”—.⁴

Desde la década de 1960, la importancia central de la raza para el mundo moderno en general y para la experiencia estadounidense en particular en la mayoría de áreas de las ciencias sociales y humanas. En la filosofía política dominante, sin embargo, el proceso apenas ha empezado —a pesar del hecho evidente de que los discursos, las prácticas y las instituciones políticas han estado teñidas de racismo a lo largo de la era moderna y de que las políticas raciales persisten aún hoy como herencia de siglos de opresión—.⁵ Como resultado de esta continua marginalización, el desarrollo de herramientas conceptuales para analizar las dimensiones racializadas de la política moderna y contemporánea se ha

3 Omi, Michael & Winant, Howard. *Racial Formation in the United States*. Nueva York: Routledge, 1994. Ellos analizan la raza como un complejo de significados sociales que modelan prácticas, identidades e instituciones. Esto desplaza la idea de raza como una naturaleza biológica fija sin reducirla a una mera ficción. En lugar de ello, es una construcción social con una figuración importante en realidades sociales, culturales, legales, políticas, económicas y psicológicas.

4 Como lo anticipó W.E.B. Du Bois en 1903, *The Souls of Black Folk (Las almas del pueblo negro)*, editado con una introducción de Blight, D.W. & Gooding-Williams, R. Boston: Bedford Books, 1997, p. 45.

5 Y a pesar de los esfuerzos más ingentes de filósofos en la tradición alternativa para atraer la atención de la filosofía política dominante sobre este hecho. En 1977 y 1978, por ejemplo, hubo un doble número de *The Philosophical Forum* dedicado a la “Filosofía y la experiencia negra”. Una cantidad innumerable de otras publicaciones sobre raza y filosofía política aparecieron en los setenta y ochenta, por Bernard Boxill,

rezagado, y el giro de patrones de dominación racial legalmente institucionalizados a la dominación anclada en culturas y tradiciones, normas y valores, patrones de socialización y formaciones de identidad en el mundo de la vida ha permanecido durante largo tiempo carente de una teoría política liberal.

Como han documentado recientemente varios académicos, sin embargo, la marginalización teórica es sólo una parte de la historia. La mayoría de los teóricos clásicos contemporáneos estaban conscientes de y en complicidad con el sistema emergente de la supremacía blanca. Así Locke declaró en su famosa frase que América era una “tierra desocupada” habitada sólo por nómadas salvajes aún en el estado natural, y por ende era una tierra lista para expropiación europea, en tanto en ella aún no había mezclado labor de otorgamiento de propiedad. Menos difundido fue el hecho de que él era un accionista original de la Royal African Company, que se alquiló en 1672 para monopolizar el comercio de esclavos inglés —Locke aumentó sus inversiones en 1674 y luego nuevamente en 1675— y algunos años antes (1669) había ayudado a redactar *La Constitución Fundamental de Carolina*, que establecía que “Todo hombre libre de Carolina tendrá poder y autoridad absolutos sobre sus esclavos negros, de su opinión o religión cualesquiera que sean”.⁶ De esta manera, el mismo Locke, que declaró en la primera línea de su Primer Tratado que “La esclavitud es tan vil y miserable como patrimonio del hombre, y tan directamente opuesta al carácter generoso y al coraje de nuestra nación, que es difícil concebir que un inglés, mucho menos un caballero, abogue por ella”,⁷ de hecho hubiera apoyado el envío forzoso de africanos a Estados Unidos para servir a caballeros ingleses.

Podríamos inclinarnos a considerar esta paradójica combinación como peculiar suya o, en todo caso, atípica. Pero ése es el problema: ha sido demasiado típica del pensamiento político de Occidente durante los siguientes dos siglos y más. Aun Kant, quien desarrolló la que podría ser la versión filosófica más pura del humanismo europeo, también desarrolló la que podría ser la teoría más sistemática de la raza y la jerarquía racial anterior al siglo XIX.⁸ El mismo Kant estaba no sólo al tanto de, sino además —seguramente en algunos aspectos— por delante de las consideraciones biológicas contemporáneas sobre la diferencia racial, y era

Leonard Harris, Bill Lawson, Howard McGary, Lucius Outlaw, Laurence Thomas y Cornel West, entre otros. Sin embargo, la agenda de la teoría político-liberal establecida ha permanecido por mucho tiempo sin variaciones en este aspecto.

6 Citado en Blackburn, Robin. *The Making of New World Slavery*, p. 275, Nro. 92.

7 Locke, John. *Two Treatises of Government*. Laslett, Peter (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 141. [En español: *Ensayo sobre el gobierno civil*. Trad. José Carner. Mexico: Porrúa, 1997. N.T.]

8 Véase Bernasconi, Robert. “Who Invented the Concept of Race? Kant’s Role in the Enlightenment Construction of Race”, próxima a aparecer en: *Race*. Bernasconi, R. (ed.). Oxford: Blackwell Publishers, 2001; and Eze, Emmanuel Chuckwudi. “The Color of Reason: the Idea of ‘Race’ in Kant’s Anthropology”, en: Eze, Emmanuel Chuckwudi (ed.). *Postcolonial African Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers, 1997, pp. 103-40.

9 Kant, Immanuel. “Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose”, en: *Kant: Political Writings*. Editado por Reiss, H., traducido por Nisbet, H.B. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 52. [En español: *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. Trad. Eugenio Imaz. México: Fondo de

además excepcionalmente bien versado en la literatura de viajes de su tiempo. En conexión con sus conferencias sobre geografía y antropología físicas, que impartió anualmente desde 1756 hasta 1796, se sumergió en los informes de exploradores, colonizadores, misioneros, comerciantes y similares, los cuales constituían una parte significativa de la base “empírica” de estudios culturales comparativos de su tiempo. Y aunque algunas veces ridiculizó la fidelidad de tales informes, no cabe duda de que se basó en ellos al formular sus opiniones sobre los pueblos no europeos. Podríamos decir, entonces, que sus opiniones reflejaron el alcance y la naturaleza de los contactos entre europeos y no europeos en el periodo de la modernidad temprana; y siendo Kant quien era, ese espejo tenía una potencia y una claridad sin igual. El popular racismo que siguió a la conquista y esclavitud del “Nuevo Mundo” encontró allí la forma más elevada de reflexión teórica anterior al siglo XIX, una reflexión que ya mostraba las características dominantes de la “ciencia” racial del siglo XIX: las diferencias raciales estaban representadas como determinantes biológicamente heredados de diferencias culturales; en particular, diferencias en capacidades morales e intelectuales. En consecuencia de lo que tomó como diferencias con fundamento biológico en el talento y el temperamento, Kant conjeturó que los pueblos no europeos eran incapaces de hacerse conscientes autónomamente de su humanidad, y especialmente de alcanzar esa constitución civil perfecta que es la tarea más elevada que impone la naturaleza al género humano. Por ende, podía decirse que Europa “probablemente legislará para todos los demás continentes”.⁹ Éste era el plan de la naturaleza, y por ende el plan de Dios, y por ello la mejor esperanza de la humanidad. De modo que aquí lo tenemos antes de terminar el siglo XVIII: una lógica teórica para la supremacía global blanca, enraizada en la biología, exhibiendo diferencias hereditarias en la capacidad y el carácter, y completada con la misión civilizadora de la raza blanca favorecida por la naturaleza para ir a la cabeza del progreso cultural y dictar la ley al resto del mundo¹⁰ —una lógica que sólo tendría que ser desarrollada un poco más y adaptada para responder a las necesidades de la “ola imperialista” en el siglo XIX—.

Hay, por supuesto, variaciones importantes de un contexto a otro y de uno a otro autor. Pero también hay un patrón general: los pueblos no europeos se caracterizan como salvajes o incivilizados, como si no estuvieran dotados de capacidades racionales completamente desarrolladas y fueran incapaces de una agencia racional completa, y por ende se les declarara necesitados de tutela, no sólo para el bien de quienes los mandan, sino también para su propio bien, para el pleno desarrollo de sus capacidades.¹¹ Hacia el final del siglo XVIII, pero especialmente en el XIX, este esquema fue rellenado con filosofías

Cultura Económica, 1941, pp. 38-65. N.T.]

10 Sin embargo, el mismo Kant negó que pudiera haber derecho alguno para poseer esclavos y condenó rotundamente el colonialismo europeo de su tiempo. Sobre lo anterior, véase *The Metaphysics of Morals*. Traducido por Gregor, M. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 66. Sobre lo último véase *ibid.*, pp. 53, 121-22; y “Perpetual Peace”, en: *Kant: Political Writings*, pp. 106-07.

11 Pueden hallarse excepciones a este modelo; por ejemplo, entre los *philosophes* de la iluminación francesa. Para un breve repaso, véase: Davis, David Brion. *The Problem of Slavery in Western Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1988, capítulo 13, “The Enlightenment as a Source of Antislavery Thought”.

desarrollistas de la historia, que colocaban la civilización europea en la cima del progreso cultural y social, y con teorías supuestamente científicas de diferencia y jerarquía raciales. Más recientemente, sin embargo, y especialmente desde la Segunda Guerra Mundial, el desmantelamiento generalizado de los imperios coloniales y de la discriminación *de jure* respecto a los derechos civiles ha estado acompañada por un cambio en el tratamiento de la raza en la teoría política liberal. Ya no hay intentos teóricamente para justificar o acomodar la subordinación racial dentro de una teoría supuestamente universalista. En lugar de ello, el tratamiento de esta característica persistente de la confusa realidad política en que habitamos está confinada al terreno de “teoría no-ideal”.

Parte de la explicación tras este rótulo es el giro tectónico en la metodología, que Richard Bernstein analizó en su estudio previo de *The Restructuring of Social and Political Theory*.¹² En él señaló la actitud ambivalente hacia la teoría normativa del enfoque positivista en la investigación social y política que se había impuesto en el siglo XX. “De un lado, hay una insistencia en la distinción de categoría entre la teoría empírica y la normativa, pero de otro lado, hay un escepticismo difundido acerca de la gran posibilidad de una teoría normativa”.¹³ Tal escepticismo se basaba en una estricta dicotomía entre hechos y valores, la asignación de la ciencia empírica al primer dominio y de la teoría normativa al segundo, y la opinión de que no podría haber determinación racional de algo tan subjetivo como los “valores”. Bernstein mismo en este libro continuó criticando esta arquitectónica y proponiendo un enfoque a la teoría social y política que rechazara la dicotomía empírica-normativa a favor de un modo de investigación que fuera a la vez empírico, interpretativo y crítico, es decir, una forma de teoría social crítica. Pero justo antes de que ofreciera su diagnóstico y su propósito a mediados de los setenta, había tomado forma una nueva incursión en la teoría normativa política, una que en general aceptaba la división de hecho-valor, rechazaba el escepticismo relativo al discurso racional sobre los valores y proponía otra división del trabajo más cooperativa entre la ciencia empírica y la teoría normativa: la teoría de la justicia de John Rawls, que se ha conservado como paradigma dominante de la teoría normativa política hasta nuestros días.

En este artículo, quiero (i) examinar la división del trabajo entre la teoría ideal y no-ideal, según se presenta en el pensamiento de Rawls; (ii) identificar algunos de los

12 Bernstein, Richard. *The Restructuring of Social and Political Theory*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1978. Véase especialmente la sección titulada “Los problemas de la teoría normativa”, pp. 45-51.

13 *Ibid.*, p. 45.

14 Una sólida evidencia sobre la inadecuación de la teoría política dominante en lo concerniente a la raza y sobre la subsiguiente necesidad de desarrollar una aproximación crítica más informada histórica y socioculturalmente se encuentra en: Mills, Charles W. *The Racial Contract*. Ithaca: Cornell University Press, 1997; y en *Blackness Invisible*. Ithaca: Cornell University Press, 1998. Estoy en deuda con Mills por abrir muchos de los caminos argumentativos que sigo aquí, aunque las conclusiones a las que llego difieren en ocasiones de las suyas.

obstáculos que este paradigma presenta para el desarrollo de una versión adecuada de la injusticia racial, y (iii) sugiero que para superarlos tenemos que movernos en la dirección de una teoría crítica de raza.¹⁴

I

Como han sustentado Susan Moller Okin y otros, Rawls efectivamente descartó el género y la estructura familiar basada en género desde *A Theory of Justice* al designar los participantes en la posición original como “cabezas” o “representantes” de familias.¹⁵ Tras el velo de la ignorancia, no sólo el propio sexo es desconocido para uno mismo, sino que además los participantes parecen no ser conscientes de los sistemas de género sexual que han estructurado profundamente cada sociedad conocida. Así mismo, el efecto masivamente diferencial del hecho “moralmente arbitrario” de la diferencia sexual no llega a ser un punto teórico central para la justicia como equidad. Y aunque en la introducción a *Political Liberalism*, casi 20 años después (*PL*, xxviii; *LP*, 21), Rawls mencionó el género como un problema básico para nuestra sociedad, aún allí permaneció sin teorizar. Después de una segunda ronda de críticas por parte de Okin y otras feministas teóricas,¹⁶ Rawls trató el problema brevemente en una columna en la *University of Chicago Law Review*, de 1997,

Un primer llamado por una teoría crítica de la raza en la tradición de la teoría social crítica de la Escuela de Frankfurt fue formulado por Lucius Outlaw en su contribución a *Anatomy of Racism*. Goldberg, David Theo (ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990, pp. 58-82: “Toward a Critical Theory of ‘Race’”. El sentido intencionalmente amplio en el que uso el término “teoría crítica” en este artículo se deriva, aunque no se limita a ella, de esa tradición. Como deberá aclararlo el esbozo de propósitos metodológicos en la sección III, se espera que sea lo suficientemente incluyente para acomodar tensiones productivas de estudios críticos históricos, sociales y culturales que responden a diferentes nombres. Tal vez valga la pena señalar explícitamente que una teoría crítica de la raza en este sentido no se restringirá a los tópicos o metodologías de la “teoría crítica de la raza” que se ha moldeado dentro del campo de los estudios críticos legales. Véase Kimberle’ Crenshaw et al., (eds.). *Critical Race Theory: the Key Writings that Formed the Movement*. New York: New Press, 1995; y Delgado, R. & Stefancic, J. (eds.). *Critical Race Theory: the Cutting Edge*. Philadelphia: Temple University Press, 2000.

- 15 Moller Okin, Susan. *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books, 1989. Las obras de Rawls se citarán abreviadamente en el texto como aparece a continuación: *TJ*, *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971; *PL*, *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993; *CP*, *Collected Papers*. Freeman, Samuel (ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1999; y LoP, *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press, 1999. [En español se usaron las siguientes versiones: Una teoría de la justicia. Trad. María Dolores Gonzáles. México: Fondo de Cultura Económica, 1978. Liberalismo político. Trad. Sergio René Madero Báez. México: Fondo de Cultura Económica, 1995. N.T.]
- 16 Véase, por ejemplo, Moller Okin, Susan. “Political Liberalism, Justice, and Gender”, in: *Ethics*, Nro 105, 1994, pp. 23-43.
- 17 Mills, Charles. *Blackness Visible*, pp. 5, 152. Con esto no pretendo negar que una profunda preocupación por la justicia racial pueda haber sido parte de la motivación *detrás* del argumento de la *TJ*, sino simplemente señalar que tal punto no se discute sistemáticamente *allí* —aunque hay unas cuantas observaciones dispersas sobre raza y esclavitud—; véase, por ejemplo, las páginas 99(121), 158(186), 248(284) y 325(365), y la nota

sobre *The Idea of Public Reason Revisited* (CP, 575-615). Allí se adhiere a un principio de justicia igual para las mujeres, el cual requiere que “las esposas tengan todos los mismos derechos básicos, libertades y oportunidades que sus esposos” (CP, 597). Hace notar que la división por géneros del trabajo en la familia ha estado implicado históricamente en la negación de esta igualdad, y sostiene que tal división podría mantenerse en una sociedad justa sólo si y en caso de que fuera “completamente voluntaria” y se dispusiera de tal modo que no socavara la igualdad de libertades y oportunidades para las mujeres (CP, 600). Parece seguir —y éste es mi punto central— que en la posición original tendría que darse a tales disposiciones total consideración, y de este modo tendría que darse a las partes acceso al conocimiento de la “teoría social y la psicología humana” (CP, 601) necesario para tratar con ellas racionalmente. En síntesis, el género sexual tendría que teorizarse al mismo nivel y en igual detalle que otros ejes importantes de justicia-injusticia.

Una pregunta similar podría surgir en relación con los patrones culturales e institucionales de la dominación racial. Charles Mills ha llamado la atención sobre la sorprendente insignificancia de la discriminación racial como tema explícito (en lugar de ser un subtexto tácito) de *A Theory of Justice*, que apareció en una atmósfera política bastante cargada algunos años después de que los afroamericanos hubieran ganado finalmente su lucha de siglos por la igualdad de derechos políticos y civiles.¹⁷ Podría añadirse a esto la ausencia de cualquier discusión sostenida sobre el colonialismo en un mundo convulsionado con los gritos desfallecientes de la supremacía europeo-americana (formal). Estos, al parecer, son rasgos del mundo moderno sobre los cuales las partes en la posición original se mantienen en la ignorancia y por tanto son indiferentes a tratarlos explícitamente en el diseño de las estructuras básicas de la justicia. Pero a pesar de que las luchas en este periodo del Movimiento Estadounidense por los Derechos Civiles y la descolonización global eliminaran la mayor parte de formas de desigualdad *de jure*, se conservaron vigentes muchas formas de desigualdad *de facto* —profundamente arraigadas en las creencias y valores, símbolos e imágenes, prácticas e instituciones, estructuras y procesos de funcionamiento de la sociedad nacional y global—. Por ende, aunque ciertas formas de subordinación legalizada, como la esclavitud y la servidumbre, “se quitan” de

a pie a Martin Luther King (p. 364n.(405)) en la discusión extendida de la desobediencia civil en el capítulo VI. Varios teóricos interesados en aspectos de injusticia racial han hecho notar y, en varias formas, tratado de satisfacer esta carencia en *A Theory of Justice*, entre ellos Boxill, Bernard. *Blacks and Social Justice*. Totowa, New Jersey: Rowman & Allanheld, 1984; Goldberg, David Theo. *Racist Culture*. Oxford: Blackwell, 1993; McGary, Howard. *Race and Social Justice*. Oxford: Blackwell, 1999. Aunque algunos de los temas que sigo en esta sección y la siguiente son lugares comunes de este tipo de crítica a Rawls, mi esperanza es que la línea argumental específica que desarrollo haga útil revisarlos.

18 Rawls lo describió en esta forma en “Kantian Constructivism in Moral Theory” (CP, 336). A pesar de su viraje a una concepción de la teoría política como “independiente”, continúa reconociendo el origen kantiano de ciertas ideas claves. Así, la caracterización previa en *TJ* del velo de ignorancia como “implícito, creo, en la ética de Kant” (*TJ*, 140-141; 167) se presenta nuevamente en *PL*, donde caracteriza su preferencia por un “espeso” velo de ignorancia —en el cual “las partes habrán de considerarse, en lo posible, sólo como personas morales y haciendo caso omiso de las contingencias”— como “una idea kantiana” (*PL*, 273; LP, 256). Una nota al pie a este pasaje nos devuelve a la diferencia entre un velo de ignorancia más espeso y más delgado,

la agenda política, como lo dice Rawls en *Political Liberalism* (PL, 151, n.16; LP, 152), no puede decirse lo mismo para las relaciones de raza en general, como lo reconoce en la introducción a la misma obra y como lo atestiguan los persistentes debates sobre la acción afirmativa y otras propuestas para resolver la persistente herencia del racismo legalizado. ¿Por qué, entonces, si admite que la “raza” constituye todavía uno de “nuestros problemas más básicos” (PL, xxviii; LP, 21), no se teoriza allí?

Parte importante de la respuesta, quiero sugerirlo, tiene que ver con la naturaleza de la “teoría ideal”. De concepción kantiana, la teoría ideal comienza con “agentes racionalmente autónomos” y se les permite sólo la información necesaria para llegar a un acuerdo sobre principios básicos.¹⁸ Este punto se logra, según Rawls, cuando las partes en la posición original, representada ahora como fideicomisarios simétricamente situados de ciudadanos libres e iguales, racionales y razonables, conocen todos y sólo esos “hechos generales” —no particulares o personales— sobre la sociedad, es decir, las leyes, las teorías y las tendencias pertenecientes a la política, la economía, la psicología y la organización social, que se requieren para diseñar una estructura básica justa y viable. O, como Rawls también lo plantea en su libro más reciente, la teoría ideal busca construir una “utopía realista” (LoP, 6). A este respecto, concuerda con Rosseau al tomar (a) “a los hombres como son” y (b) “a las leyes como podrían ser” (LoP, 7, 13).

(a) Rawls entiende la primera frase como “las naturalezas morales y psicológicas de las personas y la forma como esa naturaleza funciona dentro de un marco de instituciones políticas y sociales” (LoP, 7). En este sentido, tomar a los hombres como son, significa

que fue elaborada en “Kantian Constructivism in Moral Theory” (CP, 335-336) y que en ambos lugares se acredita a Joshua Rabinowitz. Allí se nos dice que “una doctrina kantiana apunta al velo de ignorancia más espeso posible”, impidiendo en un inicio cualquier información y luego añadiendo “sólo lo suficiente para que puedan llegar a un acuerdo racional”, garantizando así que los primeros principios de justicia sean los de los “agentes racionalmente autónomos” representados exclusivamente como “personas morales libres e iguales” sin más información que la que se requiera para llegar al acuerdo. Rawls contrasta esto con una aproximación “humeana” que permitiría inicialmente a las partes obtener plena información y luego descartar sólo lo suficiente “para alcanzar la imparcialidad en el sentido de la eliminación de la ventaja de la amenaza”. Este velo de ignorancia es más delgado que el kantiano en cuanto las partes aún tienen acceso a información sobre la configuración de la sociedad para la cual están diseñando principios de justicia. Aun si ambos enfoques condujeran a los mismos principios, escribe Rawls, “el velo de ignorancia más espeso sería preferible, sin embargo, puesto que estos principios están entonces más estrechamente conectados a la concepción de personas morales, libres e iguales”, mientras que el enfoque alternativo “oscurece cuan íntimamente estos principios se conectan a la concepción de la persona.”

19 Mills, Charles. *Blackness Visible*, p. 108.

20 De otro lado, parece evidente que los modos de pensamiento etnocéntricos han sido “hechos generales” o “tendencias generales” de la sociedad humana a lo largo de la historia conocida. Véase Hannaford, *Race*, y Davis, *Slavery*, *op. cit.* Es difícil decir si aquí hay o no “leyes generales” en funcionamiento, en particular en cuanto no puede darse un significado estable a esa noción en la teoría política, como argumentaré más adelante.

21 Como si pudiera “conservarse” en algún otro sentido, véase las opiniones divergentes sobre “The Conservation

“apoyarse en las leyes reales de la naturaleza y alcanzar el tipo de estabilidad que tales leyes permiten” (*LoP*, 12). Por consiguiente, las partes en la posición original deben tener acceso al conocimiento general relevante sobre tales leyes. Esta posición de Rawls ha sido consistente. En *TJ*, aunque el velo de la ignorancia descarta el conocimiento de circunstancias particulares personales o sociales, las partes conocen “los hechos generales sobre la sociedad humana” relacionados con la política, la economía, la psicología y la organización social. De hecho, “no hay limitaciones en la información general, es decir, en las leyes y teorías generales, debido a que las concepciones de justicia deben adaptarse a las características de los sistemas de cooperación social que deben regular” (*TJ*, 137-138; 164). Aproximadamente treinta años después, en *The Law of Peoples*, aparece la misma idea expresada en términos similares: la teoría ideal es “realista” cuando describe un mundo social que es “posible”, es decir, que es “alcanzable” a la luz de lo que conocemos sobre “las leyes y las tendencias de la sociedad” (*LoP*, 11). Pero en el trabajo final se hace énfasis sobre “cultura política” como una condición de viabilidad. Así, en *The Law of Peoples*, la sociedad civil, las tradiciones religiosas y morales que apoyan la estructura básica de las instituciones sociales y políticas, la laboriosidad y los talentos cooperativos de los miembros, así como sus virtudes políticas se mencionan como “cruciales” para la posibilidad de que una sociedad sea bien ordenada (*LoP*, 108). Del mismo modo, al conocimiento sobre economía, política y organización social, debería añadirse un conocimiento “general” relevante —hechos generales, leyes, teorías, tendencias— sobre cultura política, si las partes van a diseñar una estructura básica realista, que sea tanto viable como justa. Al mismo tiempo, sin embargo, esta forma de delimitar lo que se conoce detrás del velo de ignorancia implica que mucho del conocimiento “particular” requerido para entender y tratar con la injusticia racial no estará al alcance de las partes en la posición original —conocimiento, por ejemplo, sobre “las circunstancias particulares de su misma sociedad”, o “a cuya generación ellos pertenecen” (*TJ*, 137; 164), o “la relativa buena o mala fortuna de su generación” (*PL*, 273)—.

(b) Rawls entiende la frase de Rousseau “las leyes como podrían ser” en el sentido de “las leyes como deben o deberían ser” (*LoP*, 7), y esto también parece implicar que las construcciones de raza no tienen lugar en la teoría ideal —pues “raza” no debe ser un principio estructurador de las relaciones políticas y sociales—. Es, en suma, moralmente irrelevante. Pero, entonces, esto amenaza volver la teoría normativa irrealista a la vez que injusta. Citando a Charles Mills: “Fallar en prestar atención teórica a esta historia [de subordinación racial] simplemente reproducirá la dominación pasada, ya que las repercusiones de la supremacía blanca para el funcionamiento del Estado, las interpretaciones dominantes de la Constitución, la distribución racial de la riqueza y las oportunidades, así como la psicología moral blanca (...) no se examinan”.¹⁹ Es en este punto que la noción de “teoría no-ideal” de Rawls entra en juego. Tomando como guía los principios establecidos por la teoría ideal, se acerca al “incumplimiento” y las “condiciones desfavorables” del mundo real en un espíritu de reforma: pregunta cómo los ideales políticos “podrían alcanzarse, o encaminarse hacia ellos, usualmente en pasos graduales. Busca políticas y cursos de acción

of Races” de Du Bois expresadas por Anthony Appiah, “Illusions of Race”, capítulo dos de *In My Father’s*

moralmente permisibles y políticamente posibles así como susceptibles de ser efectivos” (LoP, 89). De este modo, aunque “las condiciones específicas de nuestro mundo en cualquier momento (...) no determinan la concepción ideal, ellas afectan las respuestas específicas a preguntas de la teoría no-ideal” (LoP, 90). ¿Funciona esta división del trabajo?

Podemos entender esto como una pregunta acerca de las fortalezas y debilidades relativas de estrategias teóricas alternativas, pues la teoría política ha sido practicada en una gran diversidad de formas, cada una con sus ventajas y desventajas particulares. Una ventaja de la estrategia neokantiana de Rawls es precisamente la “pureza” de la concepción de la justicia social que construye: los acuerdos sociales se basan en el respeto igual para personas morales libres e iguales. Las particularidades moralmente irrelevantes se excluyen sistemáticamente o, cuando es inevitable, se compensan, ya que aun en este elevado nivel de abstracción hay ciertas “impurezas” que simplemente no pueden excluirse de la teoría ideal si la “utopía” prevista ha de ser en algún nivel “realista”. Rawls ya insertó algunas de éstas en *A Theory of Justice* —por ejemplo, desigualdades de nacimiento y legado natural— y, de hecho, en *Political Liberalism* añadió a la lista la persistencia de profundas diferencias culturales e ideológicas: la teoría ideal ahora tiene que acomodar, dentro de su construcción teórica, el “hecho del desacuerdo razonable” sobre el significado y el valor de la vida humana. Y Rawls parece reconocer ahora que los argumentos feministas para añadir el sexo y el género a la lista son irresistibles. Al menos, el “hecho general” de la división biológica del trabajo en la reproducción de la especie debe ser reconocido por las partes en la posición original y así, ser acomodado de este modo en su diseño de una estructura básica con el fin de asegurar a las mujeres una libertad e igualdad sustantivas. Ahora nuestra pregunta ahora es, ¿puede decirse lo mismo de la raza? Para Rawls, creo, la respuesta tiene que ser “no”. Si “raza” en el sentido en cuestión aquí, es en el fondo una formación social, cultural y política desarrollada con propósitos de subordinar ciertos grupos a otros, entonces simplemente debe eliminarse como un elemento estructurador en una “sociedad bien ordenada”.²⁰ En la sociedad ideal habría una total ausencia de raza *en este sentido*.²¹ Una teoría tan ideal no puede estar donde se teoriza.

En sí mismo, esto no tiene que ser un problema. La teorización política siempre se ha llevado a cabo en diferentes niveles de abstracción. Aún más, no hay en mi opinión nada qué decir en contra de los niveles más elevados “kantianos” *per se*, siempre que no se los

House. New York: Oxford University Press, 1992; Outlaw, Lucius. “‘Conserve’ Races?” en: Bell, B., Grosholz, E. & Stewart, J. (eds.). *W.E.B. Du Bois on Race and Culture*. New York: Routledge, 1996, pp. 15-37; y Gooding-Williams, Robert. Outlaw, Appiah, y Du Bois’s “The Conservation of Races”, en el mismo volumen, pp. 39-56.

22 Rawls no usa la terminología “niveles” de teoría, sino “partes” (ideales y no-ideales) y “etapas” (la consecuencia de cuatro etapas). Me centraré en la primera, pero un tratamiento completo de los aspectos que presento requeriría examinar también los últimos. Mi conjetura es que se aplicarían consideraciones similares, en tanto la estructura básica de justicia ya está diseñada en la primera etapa, pero no puedo argumentar esto aquí. Véanse los apuntes de Habermas sobre la secuencia de cuatro etapas en: “Reconciliation and the Public

tome como exclusivamente válidos para sus objetos, o inclusivamente adecuados a ellos. Dado que la teoría política de Rawls se configura como empresa *en múltiples niveles*, con el propósito de encarar problemas relevantes *a uno u otro nivel*, la pregunta que debemos considerar es cómo esta estrategia *global*, en particular la dicotomía ideal-no-ideal, se encuentra a la altura de estrategias alternativas como una forma de teorizar la raza.²²

II

Para comenzar: “hechos” generales sobre el mundo social son, como podrá ver cualquiera que haya seguido las discusiones sobre filosofía postpositivista de ciencia social, difícilmente el tema poco polémico que Rawls pretende presentar. Los hechos se enuncian en lenguajes, y en tanto no haya una sola teoría general sobre la que se haya formado un consenso dentro de y entre las comunidades relevantes de investigadores en cualquiera de los dominios importantes de la vida social, los lenguajes y por ende los hechos —sin mencionar las “leyes generales”— de las “ciencias” sociales están por ser debatidos. A menos que Rawls quiera asumir una posición firme sobre, digamos, los debates de comprensión-explicación de hace un siglo —e incorpore esa posición en su liberalismo político “independiente”—, tendrá que dejar abierta la posibilidad de que la investigación social y política tiene una dimensión interpretativa ineliminable y, por tanto, los hechos generales sobre la vida social no pueden establecerse desde el punto de vista de un observador neutral o un equilibrador reflexivo.²³ Si no puede perseguirse una teoría política “realista” sin incorporar en ella el conocimiento de las características generales de los sistemas sociales a los que debe aplicarse, entonces la teoría política tendrá que involucrarse sólo en los tipos de desacuerdos histórico-interpretativos y socio-teóricos, que en su autocomprensión como teoría normativa, espera evitar. Y los enfoques interpretativos al mundo humano suelen imponer un peso mayor y diferente en los modos históricos de investigación que los enfoques positivistas o empiristas. La comprensión hermenéutica es de por sí histórica: busca comprender los fenómenos sociales como fenómenos históricos, a menudo en términos narrativos. Pero

Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism”, en: *The Journal of Philosophy*, XCII, 1995, pp. 109-131, pp. 118 y 128; y la “Reply to Habermas” de Rawls en el mismo volumen, pp. 132-180, aquí pp. 151-53.

23 Para una elaboración y defensa de este punto, véase Bernstein, Richard. *Restructuring*; y, en un contexto diferente pero relacionado, *Between Objectivism and Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

24 Las tensiones resultantes —así lo creo— pueden vislumbrarse en la tensión, en su *Reply to Habermas* (Respuesta a Habermas), entre su caracterización de discurso en la sociedad civil como un “omnílogo” en el que los ciudadanos debaten directamente los méritos relativos de concepciones de justicia en competencia (p. 140) y su explicación, algunas páginas después, de la justificación pública como un tipo de “consenso entreverado” indirecto: “La justificación pública se presenta cuando todos los miembros razonables de la sociedad política elaboran una justificación de la concepción política compartida insertándola en sus varias [doctrinas] comprensivas razonables... [Los] ciudadanos no examinan el contenido de las doctrinas de otros

entonces la estricta separación que hace Rawls del conocimiento de la sociedad “general” del “particular” se vuelve problemática, si, como sostienen los teóricos sociales inclinados por la hermenéutica, la información general sobre la sociedad siempre viene, aun cuando a menudo lo haga sólo de manera tácita, con un índice histórico.

Si los teóricos políticos no disponen de “hechos” libres de interpretación en la forma en que Rawls quiere, tampoco tienen “valores” libres de conflicto a su disposición. El mismo Rawls caracteriza de manera explícita los valores políticos que su concepción de justicia busca articular como pertenecientes a la cultura política pública de una sociedad histórica particular y no a algún reino ideal por fuera del mundo. Pero que, como tales, no vienen con significados fijos, transparentes, irrefutados; en lugar de ello, tienen que trabajarse de manera interpretativa desde los contextos variables, particulares, a menudo políticamente conflictuales, en los que figuran. Como resultado, los términos básicos de su concepción política no pueden más que reflejar y proyectar las formas particulares de vida y las situaciones de conflicto desde las cuales se preparan, y deben entenderse y evaluarse en relación con ellas. Por esto sus concepciones guías de “personas” con dos “poderes morales” como “libres e iguales” y “racionales y razonables”, de “bienes primarios” como “especificadores de necesidades de los ciudadanos” en una forma que proporciona una “base practicable de comparación interpersonal”, y de la “estabilidad” de una “sociedad bien ordenada”, están cargadas de interpretaciones y evaluaciones particulares —y cuestionables—. No tiene sentido suponer que podemos aislar su construcción de los conflictos de interpretación y evaluación endémicos a nuestra cultura política pública, nuestra tradición constitucional, nuestras prácticas e instituciones legales y políticas. Mejorarlas teóricamente mediante el equilibrio reflexivo o la reconstrucción racional no puede remover las huellas de sus orígenes conflictivos.

En *A Theory of Justice*, Rawls tenía claro que el método de equilibrio reflexivo no podía simplemente articular un consenso ya existente sobre valores políticos básicos, por la razón, entre otras, que tales valores siempre habían sido y seguirán siendo debatidos en la cultura política pública. En vista de la evidente profundidad de las divisiones en muchos de los aspectos de los cuales se ocupó —por ejemplo, los significados y pesos relativos de la libertad y la igualdad—, no entendió que su método del equilibrio reflexivo fuera la operación hermenéuticamente conservadora con la que los intérpretes y críticos algunas veces lo confunden. Destacó, por ejemplo, que el tipo de equilibrio reflexivo amplio adecuado a la filosofía moral podría conllevar a un “viraje radical” en nuestro sentido de justicia (*TJ*, 49; 69). Él implicaba, como lo señaló algunos años después, preguntar “qué principios las personas reconocerían y aceptarían las consecuencias cuando tuvieran la oportunidad de considerar otras concepciones plausibles y de evaluar sus bases de apoyo (...) [él] busca la concepción, o la pluralidad de concepciones, que sobrevivirían la consideración racional de todas las concepciones factibles y argumentos racionales para ellas” (*The Independence of Moral Theory*, *CP*, 289). Pero esto bien podría poner al teórico en la posición de defender una teoría moral comprensiva dentro del conflicto de interpretaciones y reconstrucciones. Y eso es algo que el reciente énfasis de Rawls en el “consenso entreverado” ahora desestima

de manera explícita.²⁴

En *Political Liberalism* y en *The Law of Peoples*, la idea de lo “razonable” sufre una dilución considerable. La preocupación preponderante en estas dos obras tiene que ver con la “viabilidad” de los ideales liberales y la “estabilidad” de las instituciones liberales frente al pluralismo cultural e ideológico. La pluralidad irreductible de las opiniones básicas sobre el significado y el valor de la vida humana hace necesario, sostiene ahora Rawls, construir una concepción de justicia puramente “política” que “permanezca libre” de “doctrinas comprensivas” de cualquier especie, incluyendo las perspectivas filosóficas generales. Esta “estrategia de evitación” traslada lo razonable a alguna distancia la noción kantiana de razón, con su cercana conexión con la idea de una crítica que someta todas las demandas de la autoridad al libre examen de la razón. El pluralismo razonable que podríamos esperar ver surgir del “ejercicio de la razón humana bajo instituciones libres” (*PL*, 55-58; *LP*, 72-75) es, en la construcción rawlsiana de una concepción de justicia “política”, en realidad reemplazada por el pluralismo *de facto* de las doctrinas comprensivas que satisfacen los requerimientos mucho más débiles establecidos por su noción revisada de tolerancia.²⁵ Como resultado, la ilustración y la crítica sólo pueden jugar un rol estrictamente restringido en una teoría normativa de este tipo, y eso también la hace un vehículo poco adecuado para teorizar sobre la injusticia racial. En mis conclusiones no puedo más que señalar hacia una estrategia teórica alternativa —y en mi opinión más prometedora—.²⁶

III

Al interpretar los lenguajes del pensamiento político, los teóricos normativos toman con demasiada frecuencia formulaciones abstractas literalmente, como si lo que se dejara de

(...). En lugar de ello, toman en cuenta y dan algún valor sólo al hecho (la existencia) del consenso entreverado razonable mismo”, pp. 143-44.

25 Para ver detalles de este argumento, véase mi “Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue”, in: *Ethics*, Nro 105, 1994, pp. 44-63, y “On the Idea of a Reasonable Law of Peoples”, en: Bohman, J. & Lutz-Bachmann, M., (eds.). *Perpetual Peace*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1997, pp. 201-17.

26 Espero dar cuerpo a esta alternativa en futuras publicaciones; la discusión aquí se mantiene en el nivel de requerimientos metodológicos abstractos.

27 Esta es en esencia la estrategia que recomienda Charles Mills en *The Racial Contract*.

28 Véase Honneth Axel. *The Struggle for Recognition*. Traducido por J. Anderson. Cambridge, MA: The MIT Press, 1996. [En español se usó la siguiente versión: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica, 1997. N.T.]

29 Butler, Judith. *Excitable Speech*. New York: Routledge, 1997, p. 89. Su posición es elaborada de manera interesante, aunque se conserva en esencia, en: Butler, J., Laclau, E. & Žizek, S. *Contingency, Hegemony,*

decir dejara de significarse; descuidan ocuparse de cómo funcionan realmente los términos claves en la multiplicidad de los contextos en los que los autores y sus audiencias los ponen en uso, o de qué se considera en la práctica condiciones de satisfacción y aceptabilidad de las demandas que emplean. Tienden también a desestimar que las normas generales siempre se entienden y se justifican con la mirada sobre algún rango de situaciones estándares y casos típicos que se asumen como apropiados, y que si ese rango cambia, entonces también lo harán las interpretaciones y justificaciones de esas normas, las interconexiones conceptuales y las razones de garantía que se consideren relevantes para ellas. De otro lado, el reconocer que los ideales y principios de justicia, no obstante lo abstracto de su forma, siempre vienen con preinterpretaciones llenas de contenido que se derivan de sus ubicaciones no sólo en sistemas de pensamiento, sino también en formas de vida, no nos compromete al puro localismo. En el caso en cuestión de la complicidad del liberalismo con la esclavitud racial, por ejemplo, a muchas de las ideas implicadas en las justificaciones de la esclavitud se les dio también interpretaciones más inclusivas en los mismos contextos culturales como las versiones dominantes de exclusión que se subrayaron en la sección I. Es decir, aquellos contextos también proporcionaron recursos para argumentos contra la esclavitud con razones filosóficas o religiosas, incluyendo argumentos cuyo propósito era que los derechos básicos de todos los seres humanos como tales lo impedian. Podría decirse, entonces, que había significados en competencia —redes de conexiones interferenciales, rangos de situaciones normales y casos típicos— que en parte coinciden y en parte divergen, pero están lo suficientemente interrelacionadas para hacer que las discrepancias sean verdaderas discrepancias y no sólo rumores de insatisfacción incommensurables. Y podría entonces entenderse el trabajo de los críticos —y de los teóricos críticos— como un esfuerzo continuo por reentrelazar esas conexiones y redefinir esos rangos para promover versiones más genuinamente inclusivas. Al hacer esto, ellas adoptan la perspectiva interna de participantes reflexivos e invocan pretensiones de validez trascendentes al contexto, de ideales supuestamente universales para sostener que han sido traicionadas, que las formulaciones existentes, aunque expresadas en términos formalmente universales, son en realidad excluyentes.²⁷

Desde esta posición, la búsqueda de una teoría de justicia genuinamente inclusiva es un esfuerzo sin término, constantemente renovado en el repensar las normas básicas supuestamente universales y remodelar sus incorporaciones para incluir lo que, en sus limitadas formas históricas, injustamente excluyen. Lo que generalmente guía este esfuerzo son las luchas por el reconocimiento de aquéllos a quienes las normas en sus versiones establecidas no logran reconocer.²⁸ Y la forma intelectual que asumen es la contestación continua de articulaciones esencialmente contestables de las demandas universales de justicia. Judith Butler lo plantea de la siguiente manera: “las versiones parroquiales y provisionales de universalidad” codificadas en la ley en cualquier tiempo dado nunca agotan “las posibilidades de lo que podría significar lo universal”.²⁹ La contestación proveniente de sujetos excluidos bajo definiciones y convenciones existentes es crucial para ~~“la continua elaboración del universal mismo”~~, pues “ellas se apoderan del lenguaje [de lo *Universality*. London: Verso, 2000. [En español se usó la siguiente versión: *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

universal] y lo ponen en movimiento una ‘contradicción performativa’, demandando estar cubiertos por [ella] y por ende exponiendo el carácter contradictorio” de las formulaciones convencionales.³⁰ Aquí Butler capta la importante idea de que la posibilidad de retar las representaciones supuestamente universales es inherente a esas mismas representaciones, o más precisamente, en sus demandas que trascienden el contexto, y de que históricamente esa posibilidad ha sido explotada al máximo por grupos que, aunque sin derecho bajo las formulaciones existentes de lo universal, sin embargo apelan a él al formular concepciones de justicia más inclusivas.

Vista bajo esta luz, como parte —aunque una parte reflexiva— de los procesos históricos de emancipación, la teoría normativa evidentemente no es “independiente” en ningún sentido fundamental. Y, como lo han puesto en evidencia los efectos de choque de las genealogías de Foucault, las metanarrativas familiares de la ilustración de los principios universales descubiertos en el origen de la modernidad no logran reconocer la impureza de las demandas que se han hecho históricamente en nombre de la razón pura. Del mismo modo, hay una necesidad por “historias del presente” críticas, cuyo propósito sea alterar nuestras autointerpretaciones examinando las genealogías reales de ideas y principios de razón práctica aceptados.³¹ Esto distingue los enfoques críticos de la teoría moral y política de enfoques como el de Rawls, que buscan construir normas de justicia fundamentales a partir de las “convicciones establecidas” de nuestra “cultura política pública” por medio de un “equilibrio reflexivo”. Las historias críticas ponen al descubierto que los valores políticos a partir de los cuales el liberalismo político busca construir una concepción política de justicia siempre han sido y aún son profundamente rebatidos, a menudo ferozmente, y generalmente en conexión con asuntos de poder, deseo e interés. Y ellos nos hacen conscientes de que los muy variados principios, ideas, valores y normas, a menudo en conflicto, que se han tomado para expresar las demandas de justicia no pueden ser comprendidas o evaluadas de manera adecuada sin entender eso y cómo los elementos de los contextos y situaciones en los que se postularon entraron en ellas.³²

No es sólo este “contexto de orígenes” lo que la teoría normativa contemporánea deja en buena parte sin examinar, sino también el “contexto de aplicaciones”. La diferenciación que Rawls y otros extraen entre la teoría ideal y no-ideal aísla la teorización política, al

N.T.]

30 *Ibid.*

31 Véase Bernstein, Richard. “Philosophy, History, and Critique”, en: Bernstein, Richard. *The New Constellation*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1992, pp. 15-30.

32 Bernstein plantea puntos similares en relación con la apropiación de Rawls que hace Rorty en *The New Constellation*, pp. 238-249.

33 Éste es el enfoque general a la injusticia racial planteado por teóricos liberales como Bernard Boxill, Ronald Dworkin, Gertrude Ezorsky, Thomas Nagel y Judith Jarvis Thompson, entre otros. Una reciente y valiosa elaboración de éste es la de Amy Gutmann “Responding to Racial Injustice”, en: Appiah, K. Anthony & Gutmann, A. *Color Consciousness*. Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 106-78.

menos en un inicio, del desorden de la realidad política. Las incursiones subsiguientes en la teoría no-ideal tienen con mucha frecuencia un valor muy limitado debido a su conexión suelta, *post hoc*, con el trabajo empírico. Específicamente, las discusiones sobre la raza que siguen esta estrategia suelen terminar como discusiones sobre la acción afirmativa en el sentido más amplio: ya que ahora la igualdad de derechos civiles está bien establecida, las “condiciones desfavorables” en cuestión son las desigualdades sustanciales que constituyen la persistente herencia de siglos de opresión y discriminación legalizadas.³³ Entonces, por supuesto, tiene que juzgarse cualquier medida, política o programa compensatorio propuesto desde un punto de vista a la vez pragmático y moral, pues éstos se presentan como medios prácticos al fin deseado de eliminar o reducir tales inequidades. Por consiguiente, el caso para cualquier medida compensatoria concreta debe hacerse no sólo “en principio”, sino “en consideración de todas las cosas”, esto es, tiene que tener en cuenta las consecuencias y efectos secundarios empíricamente posibles, los costos y los beneficios, las ventajas y desventajas comparativas frente a posibles alternativas, la viabilidad política, la eficacia a largo plazo y así sucesivamente. Por esta razón la teorización no-ideal de este tipo regresa la teoría normativa política hacia la realidad social empírica que comenzó abstrayendo e idealizando. Pero —y ésta es mi tesis central aquí— no hay medios teóricos al alcance para cubrir la brecha entre una teoría ideal ciega al color y la realidad política codificada en color, pues el enfoque de la teoría ideal no proporciona una mediación teórica *entre* lo ideal y lo real —o más bien, que la mediación que proporciona suele ser sólo tácita y siempre drásticamente restringida—.

En este último punto, lo que Habermas sostiene en *Between Facts and Norms* como verdadero de la teoría legal se sostiene *ceteris paribus* de la teoría normativa política también —es decir, que siempre se basa en presupuestos implícitos de trasfondo extraídos de alguna preinterpretación de las estructuras, la dinámica, los potenciales y peligros de la sociedad contemporánea—. ³⁴ Estas “imágenes” o “modelos” implícitos de sociedad entran tácitamente en construcciones normativas-teóricas y a menudo juegan un papel encubierto en lo que parecen ser discrepancias puramente normativas. Las diferencias pronunciadas en la teoría normativa —por ejemplo, las que separan a los liberales clásicos de los del bienestar social, o las que dividen a ambos de sus críticos socialistas, feministas radicales o postcolonialistas— a menudo se convierten en discrepancias sobre los “hechos” que se asumen, tanto implícita como explícitamente, en relación con mercados, clases, roles de género, relaciones globales y demás. Y como sabemos por la historia de la teoría, cambios

34 HABERMAS, Jürgen. *Between Facts and Norms*. Traducido por W. Rehg. Cambridge, MA: The MIT Press, 1996, cap. 9, “Paradigms of Law”. [En español se usó la siguiente versión: *Facticidad y validez*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 1998. N.T.]

35 No quiero implicar aquí que el conocimiento “contraintuitivo” no podría venir también de “iniciados” críticos, como lo expone Michael Walzer, por ejemplo, en *The Company of Critics*. New York: Basic Books, 1988.

36 Por cierto, los teóricos críticos de la raza, desde Du Bois, han trabajado generalmente en formas interdisciplinarias, pero su trabajo ha sido en gran parte ignorado por la teoría política dominante. Así que este artículo podría constituir además un argumento para cambiar el canon.

significativos en el pensamiento suelen presentarse como resultado de desafíos precisamente a lo que se ha dado sentado previamente como los hechos naturales, inalterables de la vida social —distribuciones estructuradas por clase del producto social, divisiones del trabajo por género, jerarquías de privilegios sociales basadas en la raza, definiciones étnico-culturales de afiliación política, y similares. Estas consideraciones imponen la idea de que tales interpretaciones, imágenes o modelos de sociedad, que siempre están en funcionamiento, aunque por lo general sólo de manera táctica, en la teorización normativa, tienen que convertirse en un tema explícito si los teóricos políticos esperan evitar la exaltación de preinterpretaciones intuitivas de sus contextos sociales en ideales universales. Pero la teoría política tendría entonces que combinar de alguna manera el conocimiento intuitivo desde la perspectiva del “iniciado” con el conocimiento contraintuitivo desde la perspectiva del “ajeno”, en ambos sentidos del observador y el excluido.³⁵ Tendrían que unirse los intentos constructivos y reconstructivos de la teoría normativa a los intentos interpretativos, analítico y explicativos de la historia y con base empírica, y a los intentos prácticos de la crítica cultural y social. Dada la institucionalización existente de la investigación y la academia, tendría que volverse interdisciplinaria hasta el núcleo.³⁶ Y esto significa que la teoría normativa tendría que convertirse en un *momento interdependiente* —no independiente— *de una incursión crítica mayor*, es decir, tendría que proseguirse en una forma autoconscientemente interdisciplinaria y mantenerse teóricamente receptiva no sólo a las luchas políticas de la época, sino también a los desarrollos contemporáneos en los estudios históricos, sociales y culturales. Al menos tendría que hacerlo si esperara tener algo de interés que decir sobre la injusticia racial.

Fecha de Recepción: 10 de octubre de 2004

Fecha de aceptación: 20 de enero de 2005

CRÍTICA PLURALISTA Y FILOSOFÍA DEL ARTE EN A.C. DANTO

Por: Javier Domínguez Hernández

Universidad de Antioquia
jdomin@nutabe.udea.edu.co

Resumen. El artículo tiene como objetivo mostrar la ejemplaridad del modelo de la crítica de arte que practica A. C. Danto, en una época marcada por la tensión entre la globalización y el multiculturalismo. En primer lugar se aborda la relación entre crítica de arte y filosofía del arte, pues en el caso de Danto se trata de dos aspectos inseparables; Duchamp introdujo la reflexión filosófica en el corazón del discurso artístico, y Danto responde a esta situación como filósofo y como crítico. El arte es para Danto una forma de pensamiento, y la experiencia del arte consiste en engranar pensamiento con pensamiento. Esta posición polemiza con la respuesta puramente estética, puramente sensible, que el formalismo ha cultivado con la reducción de la obra de arte a objeto estético. En segundo lugar, se describen tres tareas de la crítica: 1.) La descripción del significado de la obra y del modo como lo encarna. 2.) El compromiso de la crítica con el público lector y no con el lector erudito. 3.) La independencia y la solvencia ética del crítico. El arte no es una demanda de la globalización sino una necesidad fundamental de la subjetividad humana; la crítica de arte de Danto pretende hacer de la experiencia del arte una contribución para aprender a vivir en el pluralismo.

Palabras clave: ser y significado, purismo estético, arte e interpretación, crítica de arte, arte y sociedad

Pluralistic Criticism and Philosophy of Art in A. C. Danto

Summary. The article shows the Art Criticism that A. C. Danto practices as a model example in an age marked by the tension between globalization and multiculturalism. In the first place the relation between Art Criticism and Philosophy of Art is approached, since these two are inseparable aspects of Danto's work: Duchamp introduced Philosophical Reflection at the heart of Artistic Discourse, and Danto responds to this situation as a philosopher and as a critic. Art is a way of thinking for Danto, and the experience of art is made up of an articulating thought with thought. This position conflicts with the purely aesthetic and purely sensible response that Formalism has cultivated reducing the work of art to an aesthetic object. In the second place, three tasks of criticism are described: 1) The description of the meaning of the work of art and how it incarnates it. 2) The compromise of criticism with the general reader and not with the well-read. 3) The independence and the ethic solvency of the critic. Art is not a demand made by globalization as such but is instead a fundamental necessity of human subjectivity; Danto's critique of art pretends to turn the experience of art into a contribution to learn to live in a world that respects pluralism.

Key words: being and meaning, aesthetic purism, art and interpretation, critique of art, art and society.

I. Danto como filósofo y como crítico de arte

En los planteamientos que voy a exponer a continuación, me concentraré en el libro de Arthur C. Danto sobre la crítica de arte, titulado *La Madonna del futuro. Ensayos en un mundo del arte plural*.¹ El libro es fruto de su ejercicio en la crítica de arte como filósofo, pues recoge reseñas suyas sobre importantes exposiciones llevadas a cabo en Nueva York, de 1993 a 1999, publicadas originalmente en la columna que desde 1984 ha mantenido como crítico regular, en el periódico *The Nation*. Son, por lo tanto, planteamientos nacidos de una atención ininterrumpida al arte que se ha desarrollado o se ha expuesto en una ciudad cosmopolita, y una de las referencias indiscutibles en el mundo del arte actual. El hecho de que las reseñas sean críticas de arte que merezcan para Danto la reedición como libro, indica, además, que tras la prueba del tiempo, han rebasado las circunstancias y el vértigo del evento, y aspiran a tener prestancia en el género literario, ya más sereno, de la crítica de arte, uno de los espacios privilegiados que mantienen viva y mejor preparada la reflexión estética que constantemente demanda el arte, para su integración característica en el mundo de la vida y de la cultura.

Danto es un filósofo que concibe su trabajo como intelectual, es decir, como hombre de mundo tocado por los problemas del presente, y concibe su filosofía como la concepción Hegel, como la aprehensión de la época en pensamientos. Se trata de un interesante ejercicio de la libertad, pues no se encapsula en la teoría pura para mantenerse inmune frente a los hechos, en pura legalidad lógica, sino que los padece, y con un pensamiento templado en ellos, los trasciende, los revisa y los enjuicia. Su filosofía del arte está motivada en los acontecimientos mismos del arte del siglo XX, que minaron tan drásticamente la filosofía del arte, la estética, las ciencias del arte, y entre aquellas y éstas, la crítica de arte. Ésta culmina cuando ajusta en su debida correspondencia el juicio estético y el juicio histórico, y esta combinación es el ideal de la crítica de arte en Danto. La razón principal de su elección para el presente evento, centrado en la crítica de arte, en particular, en los perfiles que ésta debe asumir ante las presiones de la globalización y el multiculturalismo, es el compromiso expreso de Danto con ella. Hay filosofías del arte indiferentes al ejercicio público de la crítica de arte, la de Danto, en cambio, no se concibe sin ella: “¿Qué significa vivir en un mundo en el que cualquier cosa puede ser una obra de arte? ¿Una instantánea familiar, un cartel del criminal más buscado, una tetera de aluminio, un halcón, una sierra de mano?”, se pregunta en el primer capítulo titulado *Arte y significado*, y su respuesta no tiene titubeos: “Para mí es inventar una crítica de arte adecuada para un objeto, sea o no una obra de arte, aunque si no lo es —si, por ejemplo, no es sobre algo— la crítica es vacía. Es imaginar lo que el objeto podría significar si fuera el vehículo de una declaración artística”.² Si resumimos en dos palabras la aspiración de esta crítica de arte, ellas serían, comprensión y estética: la demanda básica del sentido o el significado para la comprensión, y la libertad

1 Danto, A.C. *La Madonna del futuro. Ensayos en un mundo del arte plural*. Barcelona: Paidós, 2003.

2 *Ibid.*, p. 31. Los planteamientos de Danto sobre el compromiso entre la filosofía del arte y la crítica de arte, así como la herencia en ellos de la concepción de Hegel acerca de la relación entre la filosofía y su tiempo, y análogamente, entre el arte y su época, aparecen con frecuencia en sus escritos y declaraciones. Ellos están, no obstante, consignados con toda claridad y énfasis en el “Prefacio a la edición española” y en la “Introducción”

de la imaginación autónoma y productiva con ellos, para mantener y disfrutar la atención a la obra de arte, quizá un objeto prosaico, sencillo y cotidiano, pero “transfigurado”, y en cuanto tal, reconciliador con la realidad, de un modo que la realidad sola y por sí misma no lograría. La fórmula de Danto para su definición del arte es “la transfiguración del lugar común”: la cosa sigue con su apariencia de cosa, pero padece una transfiguración, un cambio de identidad, que la convierte en obra de arte. La estética se defrauda con ello si persiste en su concepción tradicional, con su énfasis en el placer o el sacudimiento de los sentidos por un aura de la obra que ahora ya no percibe, pero se reconstituye de un modo ilustrado, cuando desde la obra redescubre las cosas o reconfigura la comprensión del mundo, incluida la del arte mismo. Se le ha criticado a Danto el papel que le reconoce al arte en la era actual, pero tras dos siglos de expectativa romántica para transformar con el arte el mundo, encuentro refrescante su concepción sobre la presencia del arte en el mundo actual: “Es la marca de nuestro tiempo que todo pueda ser contemplado como una obra de arte y visto en términos textuales. Considero esto, por parafrasear un título de Suzi Gablik que envidio por su inventiva, el reencantamiento del mundo. El arte contemporáneo reemplaza (en cambio) la belleza, en todas partes amenazada, por el significado”.³

II. El concepto de crítica de arte y sus tareas

¿Cómo concibe Danto su tarea como crítico? La concibe como parte de la tarea general de la crítica de arte, pues su tarea como crítico la hace como filósofo, y hay crítica de arte de competencia incuestionable, para la cual la filosofía no tiene por qué ser enfatizada de antemano. “Parte de mi tarea, tal como yo la veo —afirma Danto—, consiste en proporcionar a los lectores un fragmento de pensamiento que puedan llevar a las galerías con ellos, para ser modificado o rechazado si no logra encajar con su experiencia. De este modo los lectores no son meros observadores pasivos, sino que se incorporan de hecho a una conversación crítica. Se convierten ellos mismos en críticos, como así ha venido ocurriendo, mediante su participación en un discurso”.⁴ Una de las características más sobresalientes en el arte contemporáneo es su pluralismo, de modo que no hay ejemplos normativos de la obra de arte, y su reconocimiento no es por tanto inmediato. La obra de arte, como se decía habitualmente, ya no habla siempre por sí misma, ni se destaca por su mera apariencia de lo que no es arte. Aunque los artistas siempre han tenido una audiencia o un público ideales, para cuyo mundo del arte producen sus obras, el pluralismo actual puede dificultarle hasta a los mismos entendidos el acceso adecuado al significado de las obras; el pluralismo en el arte no facilita la crítica, sino que la desafía. Danto refiere el caso

de su libro de 1992, *Más allá de la Caja Brillo*. Cfr. Danto, A.C. *Más allá de la Caja Brillo. Las artes visuales desde la perspectiva posthistórica*. Madrid: Akal, 2003, pp. 13-17 y pp. 19-27, esp. p. 23s.

3 *Ibid.*, p. 32. El paréntesis es mío.

4 *Ibid.*, p.11.

5 Cfr. “Interview. Mit Pop wurde die Kunst philosophisch. Von Arthur C. Danto. Una entrevista con preguntas

de una directora del museo en Viena que tenía dificultades con la obra de Warhol, debido precisamente a la desorientación proveniente de los propios críticos de arte reconocidos en dicha ciudad. Para estas personalidades, la importancia de la obra de Warhol estaba cifrada en una estética negativa, consistente en crítica al capitalismo, lo cual es, según Danto, falso y superficial. Crítica de arte de este tipo es mala crítica para Danto, pues en razón de la incompreensión que propaga, obstaculiza el acceso debido a la obra de Warhol. Él mismo refiere que cuando en 1964 estuvo en la exposición de Warhol, hoy ya célebre, en la Stable Gallery, percibió de inmediato que algo extraordinario estaba sucediendo en el mundo del arte, pero no era algo estético en el sentido positivo o negativo tradicionales.⁵ La crítica de arte de este ejemplo vienés tan difundido es mala, pues no abre la participación en el discurso y en el mundo del arte, en el cual la obra de Warhol merece realmente la atención y la hace “museable”. Gracias a su impacto crítico e histórico, frente a lo que en su momento era el arte normativo de la crítica establecida en Nueva York, su verdadero significado reside en haber replanteado el concepto mismo del arte, en haberlo hecho pasar de una cuestión estética a una filosófica, en haber legitimado estéticamente el pluralismo, y con ello, al despojar el concepto de arte de una estética normativa (en ese momento la obligación de la pintura con la abstracción, con la prohibición de la representación mimética), en haber desafiado la filosofía del arte y las bases de la crítica, tal como se venían practicando. La importancia de la obra de Warhol no consiste en haber tipificado un giro más del arte moderno en el decurso de sus incontables movimientos, tantos de ellos verdaderamente críticos del capitalismo, y no afirmativos de él como buena parte de la obra de Warhol. Este ejemplo vienés es un caso de crítica de arte mala, sobre todo, porque según Danto, el objetivo mayor de la crítica consiste en incorporar al receptor a la conversación crítica misma con la obra, y en este caso, en vez de aportar a dicho aprendizaje, más bien lo entorpece; una de sus malas consecuencias consiste en que neutraliza la obra de Warhol, la deja como objeto estético para el patrimonio y el consumo, en vez de resaltarla para la comprensión y sus gustos, donde hay también sorpresas tan gratas. El ejemplo anterior es un buen contraste para revisar enseguida las tareas bajo las cuales Danto resume el trabajo de la crítica de arte. Esas tareas son tres, y las resume en el prólogo del libro.

La tarea primera y principal de la crítica de arte consiste en “describir aquello de lo que trata la obra —lo que *significa*— y cómo este significado está incorporado en la obra”.⁶ Danto se coloca de entrada en actitud polémica frente al concepto y la práctica de la crítica de arte, representada por la respuesta estética, con exclusión de todo lo demás. Este modelo de la crítica de arte, casi centenario, ha tenido notables representantes: desde el formalismo de la Historia del arte, interesado ante todo en el estatuto de objetividad y cientificidad de la disciplina, hostil, por tanto, a cualquier metafísica significativa o simbolizante de la obra

de Hans Julius Schneider”, 09.05.1996, Viena. En: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Nro 45, Berlin, 1997, pp. 773-784, esp. p. 777s.

6 *Ibid.*, p. 12.

7 *Ídem.*

de arte, hasta la crítica de arte de la normativa estética de la abstracción pura, polarizada y enfática en las posibilidades de los materiales, considerados como los únicos soportes que mantienen el arte en su elemento esencial. Aunque Danto no lo nombra, el crítico de arte paradigmático que tiene en mente en su polémica, es alguien al estilo de Clement Greenberg, destacado antecesor suyo como crítico en *The Nation*, o artistas y al mismo tiempo teóricos del arte como Frank Stella en su época extremista, cuando militaba con el discurso de los puristas, para evitar toda connotación expresionista que diera estímulo a subjetivismos interpretativos, o Ad Reinhardt, quien por esta misma época, mediados de los cincuenta, principios de los sesenta, pontificaba con frases detonantes sobre el arte puro, que no era más que arte y nada tenía que ver con la vida, “lo demás”, como fue delimitado, entonces, el mundo de la exclusión, lamentablemente todo el mundo de la significatividad que le interesa y preocupa al hombre histórico y al arte de su historia. El modelo de la crítica de arte de la respuesta exclusivamente estética, hostil o indiferente al significado de la obra de arte, proviene de la posición que se toma frente a una distinción básica, nada estética de por sí, como es la diferencia entre el ser y el significado. Esta diferencia, que pertenece propiamente a la competencia del pensamiento, tiene notorias consecuencias para el ejercicio de la crítica de arte, si para el juicio estético se absolutiza la identificación de lo estéticamente relevante con el único ser interesante de la obra. Para Danto, la diferenciación entre ser y significar, es un punto de partida válido que debe mantenerse para la crítica de arte, pero se convierte en una diferenciación brusca y sin sutileza, cuando se la toma como el punto arquimédico del autoritarismo estético de la exclusión, que sólo da para reconocer arte o no-arte.

La falta de sutileza de esta fórmula consagrada en el modelo estético de la crítica consiste en que impone una dicotomía que impide reconocer lo que precisamente hay que reconocer: “(...) el ser de una obra de arte es su significado. El arte es un modo de pensamiento y la experiencia del arte consiste en pensamiento que engrana con pensamiento”.⁷ Sin este mundo comprensivo del pensamiento, las obras de arte son meras cosas que igual pueden agregarse o retirarse de la acumulación de cosas fenoménicamente indiferentes. La estética no es sensibilidad interna o externa brutas, y no tiene razón de ser sino como modo de pensamiento cuya particularidad consiste en que su resolución no puede ser sólo discursiva, sino intuitiva, bien sea interna o externa, visual, sonora, verbal, o del sentimiento. Por su articulación con el pensamiento, que en general podemos considerar como el mundo humano práctico de la vida, la estética ha podido constituir cultura, y el arte en todas sus formas es una de sus mejores prendas.

El modelo de la crítica polarizada en lo puramente estético que critica Danto, puso a la orden del día expresiones que equiparan la obra de arte con una cosa, cuya especialidad consiste en ser “objeto estético”, dado sólo para gratificar alguno de los sentidos en particular. Pero si se mira bien el asunto, evitar aquí el significado es una estrategia que no lo hace desaparecer, sino que trasforma el interés en él: del interés por el significado comprendido

8 Danto, A.C. *La transfiguración del lugar común. Una filosofía del arte*. Barcelona: Paidós, 2002. Cfr: Capítulo

por referencia a relaciones extraestéticas del arte, con la vida o la historia, por ejemplo, se pasa al interés por cualidades físicas, prescritas por una teoría del arte que experimenta con su concepto, y ensaya a reducirlo a condiciones mínimas de materialidad. Esto último no es otra cosa que volcar el arte a preocupaciones exclusivamente internas. El desarrollo histórico del arte y de la función de este en la cultura, ha posibilitado estos fenómenos de subjetividad y de autorreferencia, pero una cosa es un arte demandado por teorías estéticas, cuya práctica legítima tiene que arrostrar las incomprensiones y el desinterés de los públicos (el arte del mundo del arte volcado sobre sí mismo, que en cierto sentido es una modalidad de laboratorio academicista), y otra cosa es un arte demandado por necesidades humanas inacallables, donde el artista culto y libre, para plasmarlas, rompe las reglas o los usos de las estéticas normativas, y les antepone obras significativas, estéticamente inobjetables y liberadoras. La tarea de la crítica, tal como la concibe y la practica Danto, consiste en dejar percibir los significados de las obras en cualquiera de los sentidos en que las obras pretenden ser relevantes; dichos significados pueden ser estéticos o extraestéticos, según sean de interés para la vida o la cultura humanas, o de interés predominantemente intelectual, ya que el intelectualismo estético es una de las marcas más representativas del arte en la cultura moderna. Hegel constató ya esta situación desde el siglo XIX en su filosofía del arte, y esta evolución no ha hecho sino acentuarse: tan indispensables se han hecho para nosotros las ciencias del arte y su cultura teórica e histórica, que la apariencia externa de las obras o sus contenidos se ha convertido en algo secundario. La misma filosofía del arte de Danto parte del punto de vista, bien actual por cierto, de que la obra de arte y la mera cosa pueden ser perfectamente homólogos indiscernibles para la percepción, es decir, siendo tan decisiva la diferencia entre obras de arte y meros objetos, esa diferencia no reside ya en algo que el ojo pueda ver. Se necesita un ojo, o en general, una percepción adiestrada y de conocedor, al menos una percepción informada. Tenemos que saber ya que se trata de una obra de arte para responderle como obra, para prestarle atención con expectativas de significado, con resonancias de pensamiento o de discurso estético.⁸ La atención de Danto a estas evoluciones del arte está recogida en su polémica contra la polarización de la crítica de arte en la discursividad de la estética, tan necesaria y tan incómoda en el mundo del arte. Le reconoce su legitimidad, pero le discute exclusivismo, y más bien la ordena como momento en su propio concepto de la obra de arte en la cultura, para responderle con la crítica debida: “Las grandes obras de arte son aquellas que expresan los más profundos pensamientos y tratarlas como meros objetos estéticos es ignorar aquello que hace que el arte sea tan central para las necesidades del espíritu humano”.⁹ Hay grandes obras de arte que alimentan la inquietud constante del espíritu humano, mantienen viva y alerta su relación con la vida, los acontecimientos; y hay importantes obras del arte y sólo del arte, pero sin

1, “Obras de arte y meras cosas”, pp. 21-63. Una síntesis de su teoría está retomada en: *La Madonna del futuro...*, *Op. cit.*, p. 20s.

9 *Ibid.*, p. 12. Para reforzar esta apreciación, Danto expone más elementos en las respuestas a las objeciones que G. Dickie y N. Carroll le hacen a su definición de la obra de arte. Danto distingue y ejemplifica allí dos modos de significar y encarnar contenido, en ejemplos de A. Warhol (*Brillo Box*) y de R. Rauschenberg (Las

las cuales el arte no ganaría ni cultivaría su autoconciencia, esa comprensión de su actividad como necesidad humana fundamental. La crítica de arte, según Danto, quien pretende hacer crítica de arte como filósofo para el público lector, debe dominar con competencia este complejo, debe atender y comunicar ambos aspectos, con la esperanza de que la respuesta del público sea comprensiva e interesada.

Este compromiso con el conocimiento del arte y con la ilustración del público es la razón por la cual, la distinción entre ser y significar es mantenida por Danto, no como dicotomía, sino como punto de partida para la crítica. Como dicotomía, favorece el modelo de la crítica del esteta incorregible, que si bien en el mundo del arte tiene su lugar y su legitimidad, con frecuencia sus críticas dan a conocer más su personalidad y la observancia estética que profesa, que una comprensión de las obras a las que se refiere. Como punto de partida, en cambio, la distinción entre ser y significar abre para Danto el horizonte adecuado de la perspectiva crítica, ya que permite preguntar por el significado de la obra, y juiciosamente revisar cómo lo encarna el objeto. Con el arte de la tradición tenemos la relativa ventaja de haberlo asimilado ya a nuestra cultura artística y sus expectativas, pero con el arte nuevo nuestra respuesta no es siempre inmediatamente afirmativa, y la pretensión de Danto es enrutarla, por dos razones sobre todo: la primera, por la carga teórica, filosófica, que se ha introducido en el discurso artístico desde Duchamp, que ha quebrado la ingenuidad cultural habitual frente a lo que es arte; la segunda, porque en el pluralismo actual del arte, las estéticas normativas han perdido la hegemonía; ya no vale la pena hacer escuela en ellas. Para la crítica de arte esto significa, que “con el arte contemporáneo siempre se está comenzando de nuevo”; la crítica tiene ante cada obra un caso para comprender y evaluar, ya no tiene meramente un ejemplar para aprobar o desaprobar según la norma estética al uso. Estos criterios los resume Danto del modo siguiente: “Lo que Duchamp hizo fue introducir la reflexión filosófica en el corazón del discurso artístico. Los pensamientos que procuro ofrecer a mis lectores son fragmentos de filosofía disfrazados. Cada fragmento de filosofía está diseñado específicamente para la obra de arte de que se trate. Con el arte contemporáneo siempre se está comenzando de nuevo, teniendo que llevar la filosofía de la obra a la luz del día”.¹⁰

La segunda tarea de la crítica de arte tiene que ver para Danto, en primer lugar, con los destinatarios a quienes va dirigida, el público lector, mas no el lector erudito, y en segundo lugar, tiene que ver con la autonomía del discurso crítico mismo, de modo que sin perder la relación con el acontecimiento artístico que la motivó, su contenido la eleve a reflexión estética duradera: “Siento la obligación de escribir de manera que los ensayos se puedan leer por sí mismos. Y esto significa que pienso idealmente en ellos como literatura”.¹¹ Esta

Combines). Que haya en ellas resonancias “románticas” de Hegel y Heidegger no permiten concluir que Danto también lo sea, se trata más bien de una antigua tradición filosófica. *Cf*: especialmente la respuesta a Carroll p. 22ss.

¹⁰ *Ibid.*, p. 13.

¹¹ *Ibid.*, p. 14.

concepción de la crítica de arte tiene ya larga tradición.

Desde sus orígenes a principios del siglo XVIII, la crítica de arte estuvo relacionada con la prensa, como parte fundamental de la opinión pública burguesa. En 1710, Shaftesbury publica *Del soliloquio o consejos al escritor*, uno de los primeros documentos sobre la justificación y la defensa del crítico de arte. El crítico se justifica aquí como representante del mejor público o auditorio de la obra del artista, y por su empatía con ella, como una especie de coautor. Esta condición lo compromete con una escritura a la altura del arte, en el caso de Shaftesbury, de la literatura.¹² Esta concepción es auténticamente inaugural en la cultura moderna, pues el siglo XVIII no es el siglo de la crítica de arte, sino de la crítica estética, o como se decía en aquel entonces, de la crítica del gusto, donde el debate sobre la norma o el subjetivismo del gusto era la preocupación dominante. El primer siglo de la crítica de arte propiamente dicha es el siglo XIX, tras el afianzamiento del Museo de arte como institución pública, y desde el museo, y cada vez con más independencia de él, de otra de las instituciones todavía vigentes, la de los Salones. Ambas instituciones han padecido cambios notables en el siglo XX, pero junto a las nuevas empresas del mundo del arte y de la política cultural, siguen siendo los espacios regulares de las exposiciones del arte a la sociedad. La tradición de la crítica de arte como literatura a la que aspira Danto contiene nombres tan destacados y tan distintos entre sí, como Diderot, Hegel, Baudelaire, Ruskin, y del siglo XX, Clement Greenberg.¹³ Los informes rendidos por Diderot y Baudelaire sobre los salones, llamados oficialmente también *Salons*, son casos ejemplares donde la crítica de arte se elevó a género literario, y como escritos, a obras de reflexión estética duradera. Pero no es la notoriedad histórica de estos autores lo que plantea Danto como tarea de la crítica, sino los retos de ésta como literatura, las demandas de la claridad como mínimo, para que en las críticas bullan, no sólo las obras y el acontecimiento artístico al que hacen referencia, sino también el horizonte de la época, la reflexión estética que la deja fundir o la hace contrastar con otros horizontes históricos, y así la hace duradera: “Mi primer objetivo es asegurar que los ensayos sirvan de documento para el periodo en el que fueron escritos. Mi segundo objetivo, en el caso de que lo alcancen con éxito, implica que el placer que

12 Cfr: Shaftesbury, A.A.C. *Del soliloquio o consejos al escritor*. La Plata: Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de la Plata, 1961.

13 En el ámbito de la pintura, Clement Greenberg (1904-1994) es uno de los críticos de arte referenciales cuyo compromiso con la modernidad llevó a esta misma al debate que le inició la postmodernidad, y lo continúa hoy un pensamiento posthistórico, como el de Danto. También Greenberg aspiró al status literario de sus críticas, y en el prólogo a su antología más representativa de 1961, escribe lo siguiente: “Este libro no está pensado como un registro absolutamente fiel de mi actividad de crítico. No sólo se han modificado muchas cosas, sino que lo dejado fuera supera con mucho lo recogido. No niego ser uno de esos críticos que se educan en público, pero no veo razón por la cual haya de conservar en un libro todo el atolondramiento y los desechos de mi autoeducación”. *Arte y cultura. Ensayos críticos*. Barcelona: Paidós, 2002, p.11.

14 Danto, A.C. *La Madonna del futuro...*, op. cit., p.15.

15 *Ibid.*, p. 15.

mis ensayos proporcionar debería ser en fondo tan importante como las verdades críticas que transmiten”.¹⁴

El tercer objetivo de la crítica de arte permanece enmarcado para Danto en el medio básico de su difusión inicial, la prensa, y dentro de las exigencias de autonomía de la aspiración literaria, que la crítica sea leída, pero pueda ser releída. Más que una tarea en cuanto tal, lo que este objetivo demanda es la conquista de la posición idónea para la práctica de la crítica; la columna periodística tiene con frecuencia la limitación de la publicidad de por medio, o seduce con la tentación del ejercicio de una voluntad de poder. Danto tiene en mente la crueldad de la crítica en la prensa de Nueva York, y no es ni el primero ni el único en señalarlo. La solvencia de la posición con la que el crítico debe intervenir, es la de poder ser libre y crítico acerca de la obra sobre la cual escribe: “La libertad de elegir mis temas me permite seleccionar únicamente aquellos artistas cuya obra ya tiene una calidad suficiente para que no sea necesario decir nada más allá de explicar que encarnan un significado”.¹⁵ No se trata de alardear de un privilegio como crítico reconocido, sino del deber del crítico de arte en general, de no obnubilarse ética o políticamente frente a las obras, ante la inmensa libertad de que gozan tanto el arte como los artistas en la actualidad: “El carácter abierto del arte no concede a los artistas licencia para degradar, como tampoco la etimología de ‘crítica’ autoriza algo equivalente a la violación pública”.¹⁶

III. Crítica de arte para un mundo del arte plural: la globalización y el multiculturalismo

La globalización y el multiculturalismo no constituyen de por sí un asunto proveniente del arte ni de la crítica de arte, sino de las realidades políticas y económicas que imperan en el mundo actual. El arte y la crítica no pueden librarse de ellas y reflejan en pequeño sus tensiones, pero dentro de los límites de su modesta esfera, como es en general modesto el alcance del mundo de la cultura en el juego de tales poderes, el arte y la crítica sí pueden y deben ser una praxis de emancipación o de ilustración, en especial, para aprender a vivir en el pluralismo. Lograr esta situación ideal sería encontrar el ajuste entre lo que impone la globalización y lo que aporta el multiculturalismo. Sería una simpleza identificar la globalización con la estética normativa, y el multiculturalismo con una paz edénica del pluralismo del pensamiento y de los modos de vida. No existe una estética global cuyo poder de imposición pueda ser equiparable a la violencia desafiante con que campean los amos de la globalización, ni el pluralismo es aún un modo de vida para el que ya estamos maduros, a pesar de la convivencia cotidiana con las realidades del multiculturalismo; basta mirar hoy sólo uno de sus fenómenos, como es el del cosmopolitismo, y lo primero que resalta

16 *Ídem.*

17 *Ídem.*

18 Danto, A.C. *La alegría de vivir después del fin del arte*. Entrevista, por Clío E. Bugel para IPS. Chasque:

son las tensiones bajo las cuales hay que convivir. Para el caso del arte, baste mencionar los formatos exigidos para ser admitido en su lenguaje internacional, y las dificultades para que las idiosincrasias en el arte dejen de ser apreciadas como exotismo pintoresco. Pero para que el arte y la crítica puedan ser agentes de ilustración emancipadora, y dejen interactuar positivamente las visiones del mundo de las diferentes culturas, uno de los pasos que hay que dar, es refrescar de nuevo los nexos que desde su origen ha tenido el arte con la inquietud constitutiva del pensamiento. La prenda más grande y común de ambos es la libertad y su pasión por el sentido, y su tarea común, ganar su concepto y lograr su configuración. Recordar esta vieja verdad es, creo yo, uno de los aportes más apreciables de Danto, el otro, la manera de volver a presentar como filósofo del arte dicho nexo y su resolución en la crítica de arte que él mismo ha ejercido.

Los planteamientos de Danto son pensamientos filosóficos sobre un momento insólito en la historia del arte. Al no existir reglas, todo está abierto, cualquier cosa es posible como arte. En el siglo XVIII, el siglo de la estética del gusto y de la crítica de arte según el criterio del gusto, tampoco había reglas, eso se consideraba un lastre racionalista ya superado; pero el gusto contaba con la fortaleza de que como tal era una facultad de juzgar que se había emancipado de las regulaciones lógicas del entendimiento. No contaba con reglas a las cuales recurrir, pero de un modo subjetivo aunque sensato, se imponía a sí mismo las máximas que lo mantenían unido a la estética y a la moral de la sociedad. El artista era la versión productiva de esta concepción del gusto, y en cuanto tal, por máximas del gusto, mas no por reglas ajenas a él, cualquier cosa no podía ser arte. La sociabilidad del gusto no permitía aún la anomia en el arte. En contraste con esta situación, el momento actual puede considerarse insólito, pues el arte queda expuesto a una heterogeneidad que si bien estimula la libertad de su inventiva, igual lo deja al arbitrio del oportunismo y el abuso. La filosofía del arte de Danto se presenta aquí como una propuesta actual y de proyección, distinta a la melodía de sirena del “todo vale”, que banaliza tan fácilmente el arte, o deja prosperar el discurso que lo confunde todo: “Contra esta heterogeneidad aparentemente sin esperanza tenemos que construir una filosofía del arte que sólo puede ser válida para nuestra época si lo es para cualquier otra época, incluyendo aquellas en las que los artistas gozaban de las más estrechas opciones”.¹⁷ Salirse de la tradición filosófica y estética que daba por supuesta la distinción entre obras de arte y cosas ordinarias, es dar un paso de grandes consecuencias para la crítica de arte. Si a uno se le ha hecho claro cómo el arte es un concepto, además, un concepto en desarrollo, la obra de arte puede aparecer de cualquier modo. Como concepto en desarrollo, no se puede llegar a él por inducción, así el peso de la tradición sea digno de respetar, ante un patrimonio de obras ejemplares como el que puede mostrar; ni se puede llegar a él por autoridad, aunque las teorías estéticas sigan siendo necesarias, tan necesarias como la Institución Arte, con su enorme aparato discursivo, académico y burocrático. La base de las evidencias, tanto la que proviene de las obras de arte sobre las cuales no parece haber sombra de duda de que son arte, como la que se respeta, proveniente de las obras

Arthur C. Danto: www.chasque.net, consultado el 24 de marzo de 2004.

declaradas como tales, que desafían como una espina en el ojo, la base de dichas evidencias será siempre una base frágil para decidir desde ella sobre la apariencia que debe tener una cosa para que pueda ser reconocida como obra de arte. Ese reconocimiento ya no es inmediato, y mucho menos inmediato para el espectador común interesado en el arte; la crítica tiene aquí una tarea de ilustración indeclinable. El aporte de Danto es un estímulo para dejar de insistir en la crítica basada en una ideología programática, que estipula la dirección histórica que debe tomar el arte, o la apariencia estética que debe acreditar para ser reconocido y acogido como tal. Este reto para la crítica lo resume Danto del modo siguiente: “Tomo cada obra individual, en sus propios términos, e intento construir una teoría sobre la misma, que no tiene por qué aplicarse a otros trabajos diferentes. Eso es lo que hace la crítica pluralista”.¹⁸ Esta estrategia está afianzada en Danto por otro soporte fundamental que nosotros mismos no podemos perder de vista: la globalización uniforme, la sensibilidad, en cambio, si es autónoma y productiva, no puede ser sino subjetiva y culturalmente diferente. La necesidad del arte, por fortuna, no proviene de las demandas de la globalización, sino de las demandas de la subjetividad humana, sólo real y concreta en las culturas históricas, con sus tiempos y sus lugares. La globalización no puede borrar con su apremio el hecho básico de que “el arte depende de un lugar y un tiempo específicos, sobre todo, por que su significado suele ser local, al igual que las estrategias de ‘corporización’ de la historia cultural particular de cada artista”.¹⁹

¹⁹ *Ibid.*

Fecha de Recepción: 10 de febrero de 2004

Fecha de aceptación: 15 de febrero de 2005

DE LA NOSTALGIA POR LO CLÁSICO AL FIN DE LO CLÁSICO COMO NOSTALGIA: WINCKELMANN Y BURCKHARDT*

Por: María del Rosario Acosta

Universidad Nacional de Colombia

mracosta@cable.net.co

Resumen. *Este texto se propone responder a la pregunta acerca de la relación entre estética y filosofía de la historia a partir del examen de las teorías estéticas de Winckelmann (mediados del s. XVIII) frente a las reflexiones acerca de la historia de Burckhardt (finales del s. XIX), atravesadas ambas por el significado que adquiere en cada una de ellas el concepto de lo clásico. La idea es mostrar cómo una historia del arte como la de Winckelmann, cuyo criterio es el arte griego como canon, trae necesariamente consigo una filosofía de la historia que la sustenta y la hace posible; a la vez que una reflexión sobre la historia como la de Burckhardt, que se presenta a sí misma como una respuesta a la tradición neoclásica y romántica que la precede, refleja tras de sí un pensamiento estético propio.*

Palabras clave: *Winckelmann, Burckhardt, clásico, nostalgia, estética, filosofía de la historia.*

From “Nostalgia for Classic” to “The End of Classic as Nostalgia”: Winckelmann and Burckhardt

Summary. *This text proposes to answer a question about the relation between Aesthetics and Philosophy of History as found in the Aesthetic Theories of Winckelmann (half of the XVIIIth Century) as opposed to Burckhardt's reflexions on History (end of the XIXth Century), and each of these is crossed by the meaning the concept of “classic” acquires in them. The idea is to show how a History of Art such as Winckelmann's, whose criterion is Greek Art as canon, necessarily entails with it a Philosophy of History that supports it and makes it possible; at the same time, that a reflexion about History such as Burckhardt's, that presents itself as an answer to the Neo-classic tradition and to the Romantic tradition that comes right before it, displays behind it an Aesthetic Thought that is self-made.*

Key words: *Winckelmann, Burckhardt, classic, nostalgia, aesthetics, philosophy of history.*

Hermoso mundo, ¿dónde estás? ¡Vuelve

* Algunas de las citas de Burckhardt, Hölderlin y Schiller, tomadas inicialmente de las traducciones al español referenciadas aquí, han sido corregidas a partir del texto en alemán. Cuando lo he considerado necesario, he señalado la palabra correspondiente en alemán entre corchetes.

Amable apogeo de la naturaleza!
Ay, sólo en el país encantado de la poesía
Habita aún tu huella fabulosa

Schiller. *Los dioses de Grecia*

1. Introducción

La antigüedad como futuro, el título que Rosario Assunto le da a su estudio de la estética del neoclasicismo europeo, es el título perfecto para describir las intenciones de Winckelmann al escribir su *Historia del arte en la antigüedad* (1764). Las reflexiones estéticas que recorren la historia del arte desde los egipcios hasta los romanos, y que no dejan de hacer mención al arte del Renacimiento y del Barroco europeo, están atravesadas por uno y el mismo objetivo: mostrar la indiscutible superioridad del arte griego sobre cualquier otra producción artística, y proponerlo a partir de ello como criterio y como canon. Mientras más cerca se esté de la belleza alcanzada por los griegos, más cerca se está de producir un arte verdadero, y es a partir de esta cercanía que toda obra de arte debe juzgarse. Por lo mismo, la búsqueda de lo bello debe estar enfocada a la imitación de lo griego, a la recuperación de la belleza griega en el arte: ésta debe ser el ideal regulador de todo proyecto estético. Lo griego se convierte en lo *clásico* entendido como canon, como aquello que debe imitarse y recuperarse como futuro.

Es a partir de aquí que se abre el espacio para la primera pregunta que se intentará responder en este texto: una estética como la de Winckelmann, cuya tarea es la sistematización del estudio del arte a partir de la belleza griega como criterio, pero cuyo objetivo es el de formularse a sí misma como un proyecto de recuperación histórica de lo clásico, debe traer consigo una determinada visión de la historia que conciba la posibilidad de una tal recuperación del arte de la Antigüedad. ¿Qué filosofía de la historia, entonces, implica una visión estética como la de Winckelmann? ¿Qué es la historia y cuál es el papel del hombre y del arte en ella? A partir de la lectura de la *Historia del arte en la antigüedad*, y con la ayuda de la interpretación que propone Assunto del proyecto neoclásico, se mostrará cómo la estética del neoclasicismo, de la que Winckelmann es uno de sus mayores representantes, se transforma en un proyecto que trasciende los límites de lo estético, para convertirse en una filosofía de la historia cuya meta es la restauración de un pasado glorioso: la historia se muestra como la historia de una caída, la decadencia de lo griego, a partir de la cual todo adquiere sentido en cuanto búsqueda de ese ideal perdido, de esa tierra prometida: del pasado como *telos* del presente.

Por el otro lado, están las *Reflexiones sobre la historia universal*¹ de Burckhardt, que se presentan como una reacción frente a esa filosofía de la historia heredera del proyecto neoclásico y encarnada en los autores románticos y en Hegel.² La historia no debe entenderse

1 El libro fue publicado por primera vez en 1905, después de la muerte de Burckhardt, y es el resultado de las notas

como la recuperación de un pasado idealizado, como el camino del hombre hacia su libertad; es el conocimiento del pasado, su comprensión y asimilación como presente, el que nos hace libres. Sólo aceptando cabalmente nuestra propia historicidad y nuestra incapacidad de prevenir el futuro, en medio de la contingencia de lo histórico, podemos permanecer serenos frente al espectáculo de la historia. El papel del hombre en la historia es el de un espectador que no se limita a comprender, sino que comprendiendo actúa en el presente. El único *telos* de la historia es siempre este presente que se asume en su historicidad.

¿Qué es entonces el arte para Burckhardt? Parece no ser ya posible la idealización de un pasado como canon, en la medida en que cada época debe ser *comprendida* como manifestación de un momento histórico particular. No es posible tampoco proyectar el pasado como futuro, en cuanto que todo proyectar más allá del presente es simplemente una ilusión, un “pobre consuelo”.³ ¿Cuál es el criterio entonces para valorar el arte? y, a partir de ello, ¿qué es lo clásico para Burckhardt? Una lectura de las *Reflexiones sobre la historia universal*, orientada por estas preguntas, puede revelar, bajo la exposición de Burckhardt acerca de la historia y del papel del hombre en ella, un cambio en las reflexiones estéticas y en la valoración del arte. Lo *clásico* se mostrará como aquello que, siendo plenamente histórico, continúa hablándole a todos los hombres de todos los tiempos.⁴

Al final, y a pesar de que se presentan precisamente como dos opiniones contrarias, es posible que salga a la luz una relación estrecha entre ambos pensadores: el proceso de historización del ideal estético iniciado en el s. XVIII por Winckelmann, quien decide encarnarlo en el arte griego, posibilita una visión del arte más histórica, más comprensiva, que desembocará inevitablemente, a finales del s. XIX, en las reflexiones de Burckhardt

para su curso en la Universidad de Basilea (1868-1885) y unas conferencias que dictó entre 1870 y 1871.

- 2 Aquí se dejará de lado si la interpretación que hace Burckhardt de Hegel es o no adecuada.
- 3 Burckhardt, J. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1949, p. 164; Burckhardt, J. *Reflexiones sobre la historia universal*. Trad. Wenceslao Roces. México: FCE, 1996, p. 217.
- 4 Burckhardt, por supuesto, no es el primero en proponer esta mirada de lo clásico. Algo similar es ya sugerido en el s. XVIII por Hume en su ensayo “Sobre la norma del gusto”. Sin embargo, aunque Hume hace ya alusión a la posibilidad de comunicabilidad del gusto entre distintas épocas históricas, y se aleja de la concepción de la belleza de la antigüedad como único criterio del gusto, las razones aducidas por el filósofo inglés serán a la larga diferentes a las de Burckhardt: Hume recurre a la naturaleza humana en el sentido biológico para justificar la posibilidad de una norma del gusto; la historicidad de una obra de arte puede ser más bien un obstáculo para la comunicabilidad, *Cfr.* Hume, D. “On the Standard of Taste”, en: Miller, E. (ed.). *Essays: Moral, Political and Literary*. Indianápolis: Liberty Found, p. 243ss. Burckhardt, por el contrario, recurre a la historia como medio y elemento para redefinir lo clásico. Para él, como se verá, es justamente la historicidad de una obra de arte, el hecho de ser plenamente representativa de su propia época, lo que la conduce a convertirse en clásica para todos los tiempos.
- 5 Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la estética*. Trad. Brotóns Muñoz. Madrid: Akal, 1989, p. 49.
- 6 Es interesante, sin embargo, señalar aquí que, aunque la *Querelle des anciens et des modernes* tendrá también

acerca de valorar cada arte como expresión de *su* tiempo, y no por su cercanía a un ideal de belleza ahistórico o perdido para siempre en un pasado irrecuperable.

2. El neoclasicismo de Winckelmann: la historización del ideal estético

Dice Hegel en sus *Lecciones sobre la estética*: “Winckelmann se había entusiasmado con la intuición de los ideales de los antiguos de un modo que le permitió introducir un nuevo sentido en la consideración del arte, la rescató de los puntos de vista de fines vulgares y la mera imitación de la naturaleza, y la alentó poderosamente a buscar la idea del arte en las obras de arte y en la historia del arte. Ha, pues, de considerarse a Winckelmann como uno de los hombres que en el campo del arte supieron desentrañar para el espíritu un nuevo órgano y unos modos de consideración enteramente nuevos”.⁵

Hegel aquí destaca una de las posibles interpretaciones de la obra de Winckelmann, interpretación que lo ubica en un punto decisivo de la historia y la filosofía del arte. Más que en las investigaciones detalladas que realizó de las obras de arte antiguas, la importancia de sus reflexiones reside en el hecho de haber dejado de lado una concepción platónica de la belleza como idea metafísica, oculta tras el velo de la apariencia en la naturaleza, y sólo alcanzable por la imitación de esta última. La *belleza ideal*, criterio a partir del cual debía juzgarse toda producción artística, y que desde el renacimiento se identificaba con una idea que debía ser imitada en la realidad material, parece encarnarse, a partir de Winckelmann, en un momento histórico y una producción artística determinados: el arte griego. La grandeza del arte griego —insistirá Winckelmann una y otra vez—, no está en su cercanía al ideal de belleza, en la manera acertada como los griegos imitaron a la naturaleza, sino, justamente, en que en esta imitación lograron elevarse por encima de la naturaleza y alcanzar en sus obras la belleza ideal, la belleza artística.

Esta interpretación, claro, puede ser problemática. Hay quienes consideran que hablar de una historización del ideal estético en Winckelmann es adelantarse a los hechos, y que la lectura de Hegel está determinada por sus propias concepciones acerca de la relación estrecha entre la filosofía y la historia del arte. No es que Winckelmann haya dejado de lado una concepción metafísica de la belleza, sino que, como más tarde también lo diría Kant ya en un contexto ajeno al clasicismo, las reglas de la belleza son de una naturaleza tal que no puede aducirse a ellas sino mediante casos particulares, mediante ejemplos concretos. Los griegos habrían sido, según esta interpretación, el ejemplo aducido por Winckelmann para hablar de la belleza ideal como idea metafísica.

sus defensores por parte y parte entre los alemanes durante el s. XVIII, la disputa adquirirá en Alemania

Sin embargo, quien lea con atención las *Reflexiones sobre la imitación del arte griego en la pintura y la escultura* (1755), escrito más de diez años antes de la *Historia del arte en la Antigüedad*, puede encontrar allí ya pasajes suficientemente claros que iluminan la totalidad de la obra de Winckelmann y que demuestran que la interpretación sugerida por Hegel no está del todo viciada por sus propias opiniones. Tomando una posición clara frente al debate antiguos-modernos, heredado en Alemania de la famosa *Querelle* francesa,⁶ dice Winckelmann comenzando el texto: “el *único* camino —que nos queda a nosotros para llegar a ser grandes es el de la imitación de los Antiguos”—.⁷ El autor, en efecto, dedicará casi la totalidad del texto a demostrar por qué el camino de los artistas modernos hacia la belleza artística debe darse a partir de la imitación del arte griego, y no, como lo consideraban algunos “modernos” —entre los que Winckelmann menciona a Bernini, artista barroco—, quienes rechazaban la idea de la Antigüedad como canon, a partir de una imitación juiciosa de la naturaleza.

Algunas veces las afirmaciones de Winckelmann parecerán más matizadas: “En orden al conocimiento de la naturaleza perfecta, el estudio de la naturaleza ha de ser necesariamente, en el mejor de los casos, un camino más largo y penoso que el estudio de las obras de arte de la Antigüedad”.⁸ Pero poco a poco va quedando claro, a lo largo del texto, que dicha “naturaleza perfecta”, que Winckelmann conecta con lo que él denomina “belleza ideal”, es sólo accesible en el arte, y, concretamente, en el arte griego. Los modernos no tienen acceso ni a las condiciones naturales ni a las circunstancias históricas que permitieron a los griegos alcanzar el ideal en el arte (aunque las últimas, como se verá, pueden volver a ser reproducidas como parte del proyecto de recuperación de lo bello). La belleza ideal es el resultado de la combinación de la belleza de una naturaleza perdida ya para los modernos, y lo sublime de un espíritu característico del modo de ser griego. Quien se limite a imitar la naturaleza no logrará nunca, por lo tanto, alcanzar en el arte lo que los griegos alcanzaron. Sólo la educación en el gusto griego, el acostumbrarse a “sentir” como los griegos, “pensar” como ellos, posible sólo a través de su imitación, conducirá al artista

un matiz diferente, que se ve muy claramente en autores como Schelling y Schiller a finales del siglo, pero que ya encuentra sus trazos principales en posiciones de autores de mediados de siglo como Winckelmann y Herder. Estos matices tendrán que ver con la introducción de la historia como factor fundamental que no puede ignorarse en la discusión. Es justamente esta introducción de la historia en las consideraciones estéticas la que en este artículo estoy intentando conectar con las reflexiones winckelmannianas. Para una explicación más detallada de este problema son interesantes el artículo de Jaus “La réplica a la Querelle des anciens et des modernes” y las sugerencias de Szondi comenzando el primer tomo de *Poética y filosofía de la historia*.

7 Winckelmann, J.J. “Reflexiones sobre la imitación del arte griego en la pintura y la escultura”, en: *Belleza y verdad. Sobre la estética entre la Ilustración y el Romanticismo*. Trad. Jarque Soriano. Barcelona: Alba, 1999, p. 80, Las cursivas son mías.

8 *Ibid.*, p. 91.

9 Esto es determinante para una consideración estética del arte, en la medida en que hace al arte *necesario*. Si la belleza es una idea que se encuentra más allá de lo real, y que aparece oculta en la naturaleza, el arte no es necesario para su existencia; es, si acaso, una de sus posibles encarnaciones. En cambio, para Winckelmann,

moderno a la verdadera belleza. Porque ésta no es una idea más allá de lo real, esperando ser encarnada en lo sensible, sino aquello que las obras de arte griegas hicieron aparecer por primera vez en el mundo⁹.

Winckelmann se manifiesta, según esta interpretación, en contra de las teorías estéticas del clasicismo, caracterizadas por un platonismo genuino: el verdadero arte, para el clasicismo, consiste en la imitación de una idea de belleza, a la cual el artista puede como máximo aspirar a acercarse. Los griegos deben ser imitados en cuanto a la manera como lograron imitar la idea de lo bello: esto es lo que los hace clásicos. Para Winckelmann, por el contrario, no hay tal como una idea de belleza metafísica. Como lo manifiesta en la *Historia del arte en la Antigüedad*, es ello precisamente lo que ha impedido a la “verdadera filosofía” acercarse al terreno del arte: “Estas grandes verdades generales, que, llevándonos por los floridos senderos, nos conducen al examen de la belleza, y de ahí a la fuente misma de la belleza universal, se hallan envueltas con vanas especulaciones”.¹⁰ La belleza ideal, en efecto, se eleva por encima de la naturaleza, pero no por ello es una idea metafísica, más allá de lo real, ni se convierte en un ideal inalcanzable. Al contrario, los griegos, en su imitación sublime de la naturaleza, elevándose por encima de ella, lograron realizarla:

[El] artista inteligente aplicaba a su arte el procedimiento de los jardineros ingeniosos que injertan en un tallo otras ramas de buena calidad; y lo mismo que la abeja que extrae su dulce tesoro del néctar de muchas flores, ellos tampoco se limitan a tomar como modelo a un solo individuo, como lo suelen hacer a veces los poetas, tanto antiguos como modernos, y la mayoría de los artistas de nuestros días. Los griegos trataron de reunir las formas elegantes de varios cuerpos bellos (...). Supieron despojar a sus figuras de toda clase de atractivos personales que desvían a nuestro espíritu de la verdadera belleza. Esta selección de las partes bellas y su armónica asociación en una sola figura produjo la *belleza ideal*.¹¹

Así, insiste Winckelmann, esta belleza “no es, por consiguiente, una percepción metafísica”.¹² El ideal de belleza es la belleza alcanzada por los artistas griegos.

Si ha de imitarse algo, entonces, esto debe ser el arte griego, en la medida en que éste es la encarnación de la belleza que los modernos consideran ideal: “una infinidad de cosas que para nosotros son ideales eran naturales para ellos [para los griegos]”.¹³ No es que los antiguos hayan logrado acercarse más a esa belleza universal, ideal, fuente de toda belleza artística en el sentido platónico. El ideal de belleza tiene su momento de encarnación en la

como puede verse, el arte griego realiza la belleza artística, superior a la belleza de la naturaleza. Es el arte el que le da existencia a la belleza ideal.

10 Winckelmann, J.J. *Historia del arte en la antigüedad*. Madrid: Aguilar, 1955.

11 *Ibid.*, p. 415.

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*, p. 365.

14 Praz, M. *Gusto neoclásico*. Barcelona: Gustavo Gili, 1982, p. 73.

15 Assunto, R. *La antigüedad como futuro*. Barcelona: Visor, 1990, p. 85.

historia: la antigüedad clásica, y más específicamente, el arte griego. Como lo afirma Mario Praz en su estudio del neoclasicismo, “Winckelmann buscaba en el mármol la serena fuente de la belleza”.¹⁴ Y ésta es justamente la importancia de Winckelmann en la historia del arte, tal y como lo resalta Assunto: es el primero que realiza “el paso de la fundamentación de la belleza clásica del plano metafísico al plano que podemos llamar histórico-social”.¹⁵

En efecto, una de las primeras preocupaciones de Winckelmann en su estudio del arte en la antigüedad es la de mostrar cómo la superioridad del arte griego, y por consiguiente, la inferioridad de otras producciones artísticas como la egipcia y la etrusca, responden a condiciones histórico-sociales (teniendo en cuenta que también en Winckelmann la naturaleza es historizada). No es correcto hablar de algo así como “el milagro griego”. El que el arte haya alcanzado el ideal de belleza entre los griegos puede explicarse a partir de las condiciones históricas que rodearon su aparición: “La causa de superioridad de los griegos en el Arte debe ser atribuida al concurso de diversas circunstancias, como, por ejemplo, la influencia del clima, la constitución política y la manera de pensar de este pueblo, a la cual debe añadirse la gran consideración de que gozaban sus artistas y el empleo que hacían de las artes”.¹⁶

Y durante varias páginas Winckelmann se dedica a mostrar cómo las condiciones climáticas (“una temperatura intermedia entre el invierno y el verano”¹⁷ permiten, por ejemplo, la formación de una “dulzura del carácter y la serenidad del alma de los griegos, cualidades todas que contribuyen a la concepción de las bellas imágenes tanto como, en la naturaleza, a la generación de las bellas formas”.¹⁸ Todo esto ligado, a la vez, a una constitución política propicia para el desarrollo de las artes, ya que la polis proporcionaba tanto la libertad de sus ciudadanos (“la libertad es una de las causas de la preeminencia de los griegos en el Arte”,¹⁹ como una educación “superior” (“[...] eran seres pensantes que habían dado ya veinte y más años a la meditación, a una edad en que nosotros apenas comenzamos a pensar por nuestra propia cuenta”.²⁰ Los artistas, a su vez, contaban con una estima pública: “las recompensas que recibían por sus obras les permitían hacer brillar sus talentos naturales sin ninguna clase de interés inmediato y personal”.²¹ La belleza del arte queda, así, inscrita en un contexto histórico determinado. Esto permitirá entender, más adelante, la relación estrecha entre el proyecto estético del neoclasicismo y un proyecto histórico-político.

16 Winckelmann, J.J. *Historia del arte...*, p. 364.

17 *Ibid.*, p. 365.

18 *Ibid.*, p. 369.

19 *Ibid.*, p. 371.

20 *Ibid.*, p. 377.

21 *Ibid.*, p. 382.

22 *Ibid.*, pp. 363-64.

23 Varios comentarios de Winckelmann a lo largo de su estudio parecen aludir precisamente a este objetivo. Por

El arte griego es, por consiguiente, en Winckelmann, el arte clásico: proporciona el criterio para todos los juicios estéticos, a la vez que se convierte en el único canon. Su estudio e imitación muestran el camino a seguir: “el examen del arte de los griegos debe servirnos para encauzar nuestras concepciones hacia lo verdadero y deducir reglas para nuestras apreciaciones y trabajos”.²² El arte moderno, parece considerar Winckelmann –y éste es, por supuesto, antes que ninguno, el objetivo de su estudio– puede alcanzar nuevamente la perfección, realizar nuevamente esa belleza ideal alcanzada por los griegos, si acepta seguir el mismo camino que éstos siguieron.²³

3. La antigüedad como futuro: la historia como repatriación

3.1. El proyecto de Winckelmann: Dresde como la nueva Atenas

En la medida en que el ideal estético ha sido historizado y encarnado en el arte griego, y en cuanto que este último se muestra inserto en un contexto histórico determinado, el proyecto estético del neoclasicismo trasciende los límites del arte para convertirse en un proyecto histórico-político. Si la meta en el arte es que los modernos logren, siguiendo el mismo camino que los griegos siguieron, alcanzar en la historia nuevamente la belleza ideal, esto debe traer consigo también la transformación de las condiciones sociales y políticas. La Grecia de Winckelmann, ese ideal histórico perdido, ese mundo de la libertad, de la educación y la moral en el que, como queda manifestado en su arte, reinaba la sabiduría, la prudencia, la *sophrosyne*,²⁴ debe poder recuperarse en la historia, y con ello, se recuperará también el arte bello. Así, es justamente la historización del ideal estético realizada por Winckelmann la que permite establecer una relación directa de la estética con una filosofía de la historia y un proyecto político, relación que será heredada y llegará a su punto más alto entre algunos representantes del romanticismo, para quienes, precisamente, la filosofía

ejemplo, en el capítulo XV, dice: “El arte moderno, siguiendo el mismo camino, habría llegado sin duda a su perfección si los artistas no hubiesen abandonado demasiado pronto el camino que les había trazado Miguel Angel” (*Ibid.*, p. 627). Miguel Angel sería el representante, en el arte moderno, del estilo sublime de los griegos, paso inmediatamente anterior al arte bello que resulta ser, como lo destaca Assunto, la unidad de lo sublime y de la gracia: “noble sencillez, serena grandeza” (*Cfr: Assunto, Op. cit.*). Ya en las “Reflexiones” Winckelmann hacía alusión a Rafael como el artista que, en la modernidad, gracias a su imitación de las obras de arte griegas, habría alcanzado la grandeza artística. El proceso seguido por Rafael es descrito por Winckelmann como el proceso que todo artista moderno debería seguir. *Cfr: Winckelmann, J.J. “Reflexiones sobre la imitación...”*, pp. 92-93.

24 Winckelmann. *Historia del arte...*, p. 486.

25 D’Angelo, P. *La estética del Romanticismo*. Madrid: Visor, 1999, p. 47.

26 Assunto, R. *Op. cit.*, p. 83.

27 Winckelmann. “Reflexiones sobre la imitación...” , p. 83.

del arte será, antes que nada, una “filosofía de la historia (del arte)”.²⁵ El proyecto estético winckelmanniano, y su polémica con el mundo moderno, al que sus reflexiones pretenden enfrentarse, se muestra como un proyecto social, moral y político, que trae consigo una nueva visión de la historia. Así lo destaca Assunto: “Queda (y es el correlato de lo que hemos llamado historización de la Idea, su situación en un momento del tiempo humano) queda, decimos, la proyección hacia el futuro de aquella felicidad de la que había nacido el arte de la antigua Atenas, encarnación de la belleza absoluta, la Idea misma de la belleza, traída del cielo a la tierra, conquistada por el hombre”.²⁶

El neoclasicismo trae, con ese giro que le imprime la historización winckelmanniana, una filosofía de la historia. Sus orígenes están en la antigüedad clásica, en el mundo griego, donde se encuentra la fuente de todo lo bello, de todo lo verdadero. La historia es, así, la historia de una caída, la decadencia de lo griego, a partir de la cual adquiere sentido como el proceso de recuperación de un ideal perdido. “Los más puros manantiales del arte están abiertos: dichoso quien los encuentre y los deguste. Buscar estas fuentes significa viajar a Atenas a partir de ahora. Dresde será Atenas para los artistas”.²⁷ El *telos* de la historia, la meta a la que todo el movimiento histórico debe dirigir sus esfuerzos, es la restauración de la Antigüedad en el mundo moderno: el arte, la belleza artística, se muestra como el “punto de llegada de la historia”.²⁸

Pero ese *telos*, esa restauración a la que el movimiento histórico debe dirigirse, implica una transformación completa de la realidad. El ideal estético ha traído consigo una nueva imagen del mundo, a partir de la cual la realidad debe ser rehabilitada para convertirse en el espacio propicio para el renacimiento de la antigüedad. La mirada del neoclasicismo hacia el pasado no es, por consiguiente —y esto ya puede entreverse en las intenciones que se encuentran detrás de la *Historia del arte en la antigüedad*— una mirada que huye del presente, que se rehusa a enfrentarse a su propio tiempo. Es, al contrario, y como se verá por ejemplo en la Revolución Francesa, una mirada crítica de su propia realidad, que busca restablecer para el presente la libertad y la cultura clásicas, una mirada renovadora que se convierte, por tanto, en proyecto histórico y político: “lo que contaba era restituir al presente el valor absoluto del que la antigüedad, proyectada hacia el futuro como idea teleológica, era modelo: una *renovatio* estética que se anunciaba como regeneración moral y social precisamente en cuanto estética”.²⁹

La decadencia moderna, mencionada varias veces por Winckelmann en su obra, es el resultado del alejamiento de la antigüedad. Ésta se muestra como el lugar en el que confluyen la razón y la historia, la idea de la belleza y la naturaleza: es solamente en el arte

28 Assunto, R. *Op. cit.*

29 *Ibid.*, p. 134.

30 Winckelmann, J.J. *Historia del arte...*, p. 438.

31 Assunto, R. *Op. cit.*, p. 42.

griego que la naturaleza logra elevarse por encima de sí misma y convertirse en belleza ideal, tal y como Winckelmann lo describe: “El artista, lleno de estas concepciones sublimes, elevaba la materia de lo material a lo intelectual, y su mano creadora producía seres exentos de las necesidades propias de la Humanidad”.³⁰ Y por tanto, es justamente la imitación de este arte, de este ideal estético, la que puede llevar nuevamente a la reproducción de ese mundo ideal en la modernidad: una polis creada en el presente a la luz de un pasado que aún sobrevive en la historia. Para Winckelmann, la Antigüedad no es aún un pasado perdido para siempre. La historia no interviene aún como una realidad que impida la recuperación del pasado. Éste se conserva en el presente y puede ser siempre recuperado, vuelto a traer a la historia: “El *Paraíso-perdido-de la Antigüedad* muestra la dirección de otro *Paraíso*, aquel que ya no se configura retrospectivamente, sino proyectivamente como el objetivo de un tiempo nuevo”.³¹ El ideal estético, el ideal clásico, transformado también en ideal político y en meta de la historia, queda immortalizado al convertirse en el ideal regulativo de toda crítica de la realidad, y de todo proyecto que busque su transformación.

3.2. El legado de Winckelmann: el retorno de los dioses en Schiller y en Hölderlin

Los ecos de esta filosofía de la historia, immanente al neoclasicismo de Winckelmann, cobrarán fuerza, como lo muestra también Assunto, en las visiones estético-políticas del romanticismo: “Este finalismo, que llevaba consigo una inversión del pasado cuyo valor de ejemplaridad estética se proyectaba hacia el futuro como Tierra Prometida en la que repatriarse, lo hicieron suyo los románticos”.³² Y aquí Assunto menciona de manera especial a Schiller y a Hölderlin, autores que, en efecto, a través de sus reflexiones estéticas y sus creaciones poéticas, manifiestan una nostalgia clara por la pérdida de la antigüedad.³³

Sin embargo, la afirmación de Assunto debe ser matizada. Si bien las imágenes de una Antigüedad clásica idealizada, de un pasado griego añorado, aparecen una y otra vez en las obras de los autores mencionados; y si bien puede decirse que esto no se debe a otra cosa que a la influencia definitiva que ejerció Winckelmann sobre los autores alemanes de finales del s. XVIII, el pensamiento de Schiller y de Hölderlin no puede interpretarse simplemente como la continuación y consolidación del proyecto winckelmanniano. Si ambos autores son figuras claves para comprender el legado de Winckelmann, ello es precisamente

32 *Ibid.*, p. 21.

33 Esta mención a los románticos es importante, a la luz de la totalidad de este texto, en la medida en que es justamente en contra de esta filosofía de la historia romántica, la cual encuentra de alguna manera su culminación en Hegel (como se sugerirá más adelante), que Burckhardt va a reaccionar en sus “Reflexiones”.

34 Kart Mannheim, en su análisis sobre los orígenes del pensamiento conservador, orígenes que el autor decide ubicar precisamente en la Alemania de los s. XVIII y XIX, muestra cómo uno de los rasgos principales de este pensamiento era precisamente una concepción particular del pasado, considerado como una realidad aún

porque en ellos se ven ya las consecuencias de la reflexión winckelmanniana, consecuencias que van más allá de lo que el autor llegó a desarrollar, pero que son resultado lógico de la historización del ideal de belleza. La cadena que Winckelmann había iniciado con ello no podía ya detenerse, y la obra de Schiller y de Hölderlin es la manera más clara de ver lo inevitable de este desarrollo.

En efecto, la historización del ideal debía llevar, tarde o temprano, a la aceptación de su pérdida definitiva en la historia. A diferencia del pensamiento aún conservador de Winckelmann, para quien, como se mencionaba anteriormente, la historia aún no aparece como una realidad que impida la recuperación sin más del pasado,³⁴ para Schiller y para Hölderlin está claro que si los griegos son una época histórica, ello implica ya, necesariamente, su distancia definitiva frente a la modernidad. El historicismo de Herder, unido a las consecuencias fallidas de la Revolución Francesa —consecuencias que Schiller vería, en todo caso, más prontamente que Hölderlin, pero que este último no ignoraría en absoluto, como puede verse ya en su versión definitiva del *Hiperión*— ayudarían a reforzar esta certeza.

Justamente por esto, dirá Taminiaux, sólo Schiller y Hölderlin son autores verdaderamente nostálgicos. Sólo en ellos puede decirse que está presente la *nostalgia* por lo griego, porque ésta, como la palabra lo indica (nostoV: regreso; algoV: sufrimiento), no es sólo un anhelo por el regreso, sino, a la vez, un sufrimiento en el exilio, un dolor por la pérdida. En Winckelmann, dice Taminiaux, siguiendo este análisis, no está presente este dolor: “nunca dudó de que el mundo de su tiempo podría elevarse a la grandeza de los antiguos por medio de su imitación”.³⁵ En Schiller y en Hölderlin, por el contrario, es precisamente el dolor por la pérdida, la imposibilidad de un volver sin más a la unidad natural y bella de los griegos, lo que impulsará el proyecto de su recuperación, de la transformación del exilio en una repatriación. Grecia debía morir para siempre si sus dioses debían retornar entre los modernos.

Esta repatriación, al igual que en Winckelmann, se lleva a cabo en ambos autores a través de un proyecto estético, que se transforma y ejerce las funciones de un proyecto político. En ellos la filosofía de la historia será, así también, movida por una añoranza del pasado griego, pero, esta vez, de un pasado que se sabe perdido para siempre; que sobrevive

existente en el presente (Cfr. Mannheim, p. 127). Winckelmann es un buen ejemplo de este tipo de perspectiva sobre la historia. En él, la historia es introducida por primera vez en las reflexiones estéticas, pero sólo en la medida en que ayuda a ubicar la belleza dentro de una realidad histórica concreta. Más allá de ello, la historia desaparece, excepto en la medida en que es siempre un camino a la recuperación de la antigüedad.

35 Taminiaux, J. “The nostalgia for Greece at the Down of Classical Germany”, en: *Poetics, Speculation and Judgment*. NY: State University of New York press, 1993, p. 74.

36 Como también lo explica Taminiaux, la nostalgia trae consigo, necesariamente, en sus inicios, una mirada negativa del presente (Cfr. *Ibid.*, p. 75). Esta mirada, sin embargo, se transforma en ambos autores, a la larga, en una valoración positiva: el presente no puede dejarse de lado en la recuperación de la antigüedad; debe, por tanto, valorarse por sí mismo, evaluarse en sus posibilidades propias. Sólo por medio de esta valoración

sólo en el canto, en la poesía, en el arte: *sólo en el país encantado de la poesía / habita aún tu huella fabulosa*. De este modo, a diferencia de Winckelmann, es la conciencia de la pérdida la que mueve a estos autores a formular sus proyectos estético-políticos. Ambos, movidos por una *verdadera nostalgia*, buscarán recuperar la belleza, esa belleza que los griegos alcanzaron, representada para Schiller en el Estado estético —opuesto al estado ético moderno— y para Hölderlin en la unidad originaria —opuesta a la situación escindida de la modernidad—³⁶ pero sin dejar de lado las características propias e inevitables del hombre moderno. La aceptación de la imposibilidad de ser griegos es el primer paso para la recuperación de la unidad perdida en la historia con su desaparición.

El proyecto schilleriano de una “educación estética universal”, en el que se conjugan sus reflexiones estéticas con una filosofía de la historia, postula, como en el caso de Winckelmann, la belleza como fin y meta de la historia humana. “Únicamente la belleza es capaz de hacer feliz a todo el mundo”,³⁷ dice Schiller en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795), “porque es a través de la belleza que se llega a la libertad”.³⁸ Esta belleza, que se encarna en la historia en un estado estético, guarda, en efecto, una relación estrecha con la lectura que los románticos, herederos de Winckelmann, hacían de la sociedad griega: un estado en el que los individuos se sientan parte del todo antes que separados, en el que la belleza sea, como en los griegos “bellos de carácter” de Winckelmann, el punto de partida de las relaciones sociales. Y aunque en efecto cabe aún una lectura clasicista del Schiller de las *Cartas*, según la cual el estado estético propuesto por el autor sería la recuperación de lo que ya los griegos habrían logrado en la polis, no es difícil tampoco encontrar rasgos de un pensamiento que ha introducido de manera definitiva a la historia como un proceso necesario dirigido a alcanzar la “idea de humanidad”, combinación de la sensibilidad de la Grecia clásica, posible gracias a su relación inmediata con la naturaleza, con la racionalidad de la Época Moderna, cuyas escisiones no pueden, sin más, dejarse de lado —tal como lo creería un Winckelmann—:

El Estado dinámico sólo puede hacer posible la sociedad, domando la naturaleza por medios naturales; el Estado ético solo puede hacerla (moralmente) necesaria, sometiendo la voluntad individual a la voluntad general; sólo el Estado estético puede hacerla real [wirklich], porque es el único que cumple la voluntad del conjunto mediante la naturaleza del individuo. Si bien la necesidad natural hace que los hombres se reúnan en sociedades, y si bien la razón implanta en cada uno de ellos principios sociales, sin embargo, es única y exclusivamente la belleza quien puede dar al hombre un *carácter social*. El gusto, por sí solo, da armonía a la sociedad, porque otorga armonía al individuo.³⁹

de lo propiamente moderno puede llevarse a cabo la repatriación.

37 Schiller, F. *Schillers Werke. Nationalausgabe*. Koopman H. y Wiese B. (eds.). Zwanzigster Band. Weimer: Herman Böhlau, 1962, p. 411; *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Trad. J. Fijoo. Barcelona: Anthropos, 1990, Carta No 27, p. 377.

38 *Ibid.*, p. 312; *ibid.*, carta No 2, p. 121.

39 *Ibid.*, p. 410; *ibid.*, carta No 27, p. 375.

40 Por ejemplo *ibid.*, carta No 27, p. 371.

41 *Ibid.*, p. 472; *idem. Sobre poesía ingenua y sentimental*. Trad. J. Probst y R. Lido. Barcelona: Icarías, 1985, p. 126.

La meta de la historia es una especie de polis moderna, en la que se rescata la naturalidad de las relaciones sociales, sin eliminar la propia individualidad. El gusto, el juicio estético, y la belleza en cuanto realización concreta de la conciliación de los dos impulsos opuestos en el hombre y en la historia (Schiller, en efecto, traslada su idea antropológica a la historia misma: si el hombre está escindido entre sus impulsos naturales y su razón, también la historia debe recorrer este doble camino antes de alcanzar un estado político perfecto, reconciliador de ambas tendencias), tiene tanto de antiguo como de moderno, conserva la libertad, ganancia de la modernidad, pero recupera la unidad perdida tras la decadencia de lo griego. El proyecto estético y político neoclásico se transforma así en un abrebocas para la dialéctica de la historia hegeliana, para la justificación de la necesidad de la pérdida de la Antigüedad idílica, con vistas a una reconciliación más alta del hombre con la idea de su humanidad.

Y si esto no es suficiente para comprender la salida de Schiller del clasicismo winckelmanniano —las *Cartas* a veces son confusas en sus referencias a la antigüedad griega, y a veces el estado estético parece estar describiendo también a la polis griega (cf. por ejemplo—,⁴⁰ toda ambigüedad queda resuelta en su ensayo posterior, *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental* (1796), en donde aparece claramente la conciencia de la distancia definitiva con lo griego, y la necesidad de su recuperación desde y sólo desde lo moderno. Sólo desde lo sentimental puede recuperarse lo ingenuo; es en el idilio, como género de la poesía sentimental, donde finalmente se lleva a cabo la reconciliación entre ambos. Permítaseme aquí citar el texto en toda su extensión, para hacer evidente la anticipación de Schiller al proceso histórico elaborado posteriormente por Hegel:

No nos vuelva a llevar a la infancia para que comprendamos con las más preciosas adquisiciones del entendimiento una quietud que no puede durar más de lo que dure el sopor de nuestras fuerzas espirituales; antes bien, háganos avanzar hacia nuestra mayoría para darnos a sentir la armonía superior que recompensa al que lucha y hace feliz al que vence. Propóngase un idilio (...) que guíe al hombre hasta el Elíseo, ya que no podemos volver a la Arcadia.

El concepto de este idilio es el de un conflicto plenamente resuelto tanto en el individuo como en la sociedad, el de una libre amalgama de las inclinaciones con la ley, el de una naturaleza purificada y elevada a suprema dignidad moral; en pocas palabras, no es otro que el ideal de la belleza aplicado a la vida real.⁴¹

También en Hölderlin podrá verse, ya desde las versiones finales del *Hiperión* (1796-7) —e incluso antes, en su ensayo *Juicio y Ser* (1794)— la reflexión acerca de una recuperación de la unidad originaria, perdida con la desaparición de lo griego, sin dejar de lado ya la escisión, ganancia del juicio moderno. Al igual que Schiller, Hölderlin dedicaría

42 Hölderlin, F. “Proyecto”, en: *Ensayos*. Trad. F. Martínez Marzoa. Madrid: Hiperión, 1997, p. 33.

43 Cfr: Hölderlin, F. *Sämtliche Werke und Briefe II*. München: Carl Hanser Verlag, 1970, p. 927; *Correspondencia completa*. Trad. H. Cortés Gabaudán. Madrid: Hiperión, 1990, pp. 545-46.

sus poesías tempranas a lamentar la pérdida de la Antigüedad: *Ática, la gigante, ha caído / El eterno silencio de la muerte se incuba / en las tumbas de quienes fueron hijos de los dioses, en las ruinas de los palacios de mármol/ [...] mi deseo se vuela hacia aquel país mejor / [...] y yo quería dormir en mi estrecha tumba / junto a los santos de Maratón.* Sin embargo, y nuevamente como en Schiller, la nostalgia del poeta es un impulso para su superación: *¡Que esta lágrima sea, pues, la última / vertida por la sagrada Grecia!*. Antes que llorar por lo perdido, la función del poeta será traer de vuelta, en el presente, a los dioses desaparecidos.

La búsqueda de Hölderlin, como la de Schiller, será también una búsqueda estética; y sin embargo, mientras Schiller plantea su estado estético desde sus reflexiones filosóficas, Hölderlin intentará relatar la pérdida de la unidad y rescatarla nuevamente a partir de la poesía. Su proyecto estético es el proyecto personal de un poeta que intenta, vivificando la voz de la Antigüedad, recuperar la idea de la que ésta es la encarnación: la unidad sólo posible y alcanzable en la belleza. Como quedaría manifiesto en el famoso *Primer programa del idealismo alemán* (1796), cuya autoría aún está en discusión, pero en cuya creación participaron los tres amigos de Tübingen (Schelling, Hölderlin y Hegel):

Finalmente la idea que lo une todo, la idea de la belleza. [...] Estoy convencido de que el más alto acto de la razón, en cuanto que ella abarca todas las ideas, es un acto estético, y de que la verdad y el bien sólo en la belleza están hermanados. El filósofo tiene que poseer tanta fuerza estética como el poeta. Los hombres sin sentido estético son nuestros filósofos de la letra. La filosofía del espíritu es una filosofía estética. En nada se puede ser espiritualmente rico, incluso sobre la historia no se puede razonar con riqueza de espíritu sin sentido estético. La poesía recibe de este modo una más alta dignidad, vuelve a ser al final lo que era al principio —maestra de la humanidad, pues ya no hay filosofía, ya no hay historia, sólo la poesía sobrevivirá a todas las demás ciencias y artes.⁴²

La poesía debe volver a ocupar, como entre los griegos, el lugar preeminente. La belleza es el único camino que le queda al hombre para recuperar la unidad. El llamado de Hölderlin es el mismo llamado de Winckelmann: el camino para volver a alcanzar la belleza está atravesado por la recuperación de la Antigüedad. Pero es, también, el llamado de Schiller: sólo porque somos modernos añoramos la unidad, sólo porque estamos escindidos buscamos la reconciliación. Hölderlin ha descubierto, como le comunicaría unos años más tarde a su amigo Böhlendorf (1801), que la tragedia moderna no es ya la tragedia griega, que el arrojarse al fuego del Edna, en un impulso de abandonarse absolutamente a la unidad primigenia, no es la muerte que los modernos deben buscar.⁴³ En la belleza nos hacemos sabios y libres, pero sólo gracias a que hemos superado el estado de inocencia.

A través de sus reflexiones poéticas, Hölderlin plantea, por consiguiente, también una filosofía de la historia. Al igual que para Winckelmann, en los inicios de la historia está

44 Hölderlin, F. *Sämtliche Werke*..., p. 502; *idem. Hyperion. Versiones previas*. Trad. A. Ferrer. Madrid: Hiperión, 1988, p. 50.

45 Berefet, G. "The regeneration Problem in German Neoclassicism and Romanticism", en: *The Journal of*

la Idea realizada históricamente en la naturaleza: los griegos. Pero ellos constituyen sólo la niñez de la historia. Una niñez que debía perderse para ser recuperada en el otoño de la historia, en la cultura consumada de los tiempos modernos, que pueden ya rescatarla para siempre e inmortalizarla como cultura universal:

Así es como deben desvanecerse los presentimientos de la niñez para volver hechos realidad en el espíritu del hombre maduro. Así es como se marchitan los mitos juveniles y bellos del mundo antiguo, los poemas de Homero y de sus coetáneos, las profecías y las revelaciones, pero el germen que entrañaban, brotará como fruto maduro en el otoño. La simplicidad y la inocencia de los tiempos primigenios expira para retornar en la cultura consumada, y la santa paz del paraíso se desvanece para que aquello que sólo era un don de la naturaleza vuelva a florecer como conquista y propiedad de la humanidad.⁴⁴

Aquello que para los griegos era natural, como ya lo decía Winckelmann, debe volver a ser rescatado en la historia. Pero ello implica ya la mediación de la modernidad, una reconstrucción artificial de la inmediatez griega. La historia debe dirigirse a encontrar, en medio del exilio en el que quedan el hombre y el arte desde la decadencia de los griegos, una repatriación, que devuelva al hombre a sus orígenes, que reconstruya esa nueva imagen del mundo recreada por Winckelmann, pero que a la vez pueda concretarse en y a partir del espíritu moderno, único espacio en el que puede llegar a ser posible una verdadera reconciliación.

Schiller y Hölderlin son, así, figuras determinantes para entender cómo la mirada de Winckelmann, el proceso que éste comenzó con la historización del ideal, conducirá finalmente a unas filosofías de la historia antecedentes a la hegeliana, que han abandonado ya la idea de una recuperación sin más del pasado, pero que quedan en todo caso marcadas por esa mirada hacia el futuro como la reconciliación de todas las contradicciones de la modernidad. Aunque la antigüedad se acepta ya como perdida, la nostalgia, en últimas, seguirá siendo el motor de estas filosofías de la historia que depositan, en un *telos*, la esperanza de la superación del estado escindido del hombre moderno. Es esto, finalmente, como lo menciona Beréfelt, lo que tienen en común los proyectos neoclásico y romántico: ambos “miraban hacia atrás no por mor de los tiempos pasados, sino en nombre del futuro”.⁴⁵ Si en Schiller y en Hölderlin ese futuro está aún en el arte, en el idilio y en la poesía, en Hegel será superado por la filosofía, síntesis última de la historia y sus contradicciones. Se lleva a cabo así el proceso de superación del concepto de lo clásico definido exclusivamente a partir del canon griego. Aunque Schiller y Hölderlin son los responsables de la introducción de una mirada verdaderamente nostálgica, indicarán también con sus reflexiones el camino

Aesthetics and Art Criticism. Vol. 18, No 4, 1960, p. 481.

46 Aquí se obviará el problema de la posible presencia de elementos característicos de una filosofía de la historia en Burckhardt. A la vez que se declara en contra de toda filosofía de la historia, sus “Reflexiones” parecen a veces no poder escapar de la tradición filosófica que las precede —sobre todo la de Herder y Hegel—. Sin

para su superación.

4. La historia como comprensión: el sentido de lo histórico

En contra de esta visión teleológica de la historia, en la que todo acontecimiento cobra sentido con respecto a un único fin —la recuperación de la Antigüedad en Winckelmann, que se transforma con Schiller y Hölderlin en la idea de la belleza como proyecto social y político, desembocando en Hegel en el proyecto de realización de la libertad del hombre moderno— Burckhardt presenta su propia visión de la historia, declarándose a la vez en contra de toda filosofía de la historia:⁴⁶ “La filosofía de la historia es un centauro, una *contradictio in adjecto*; pues la historia, es decir, la coordinación, es la ‘no-filosofía’ [Nichtphilosophie], y la filosofía, es decir, la subordinación, es la ‘no-historia’ [Nichtgeschichte]”.⁴⁷

La historia no tiene *un origen* a partir del cual adquiera su sentido, ni un *fin predeterminado* a partir del que sea posible el conocimiento del *porvenir*. En ella, por lo tanto, no se puede hablar de algo así como un *sentido único* de los acontecimientos; ni mucho menos de un *retroceso* (historia como caída) o un *progreso* (historia como acercamiento gradual al fin), en la medida en la que no hay un único criterio que determine una lejanía o una cercanía con respecto a una meta final. Estos son todos elementos característicos de una filosofía de la historia, y, tal como se ha visto, corresponden a la visión de la historia resultante de la estética del neoclasicismo.

Lo que le da sentido a la vida humana es, precisamente, la contingencia histórica, la ausencia de una necesidad en los acontecimientos; en últimas, la aceptación por parte del hombre de su propia historicidad. Todo intento de formular y encontrar en el curso de los acontecimientos un “plan universal superior” a toda historia particular de los pueblos y las culturas, no es nada más que un “pobre consuelo”.⁴⁸ El conocimiento del porvenir —que se ha mostrado como una necesidad falsa del hombre en cuanto que sólo le sirve para huir de la aceptación de su propia situación, es decir, de la contingencia de su propia existencia y de la ausencia de un sentido ya predeterminado para ella— no es sólo un contrasentido —en la medida en que el futuro, por definición, es aquello que se desconoce—⁴⁹ y un obstáculo para la comprensión de lo histórico, al impedir toda “serena reflexión”.⁵⁰ Implica además, al contrario de lo que creería una filosofía de la historia neoclásica y romántica, la detención

embargo, eso ya es un tema para otro artículo.

47 Burckhardt, J. *Weltgeschichtliche...*, p. 4; *idem*. “Reflexiones sobre...”, p. 44.

48 *Ibid.*, p. 164; *ibid.*, p. 217.

49 *Ibid.*, p. 14; *ibid.*, p. 56.

50 *Ibid.*, p. 172; *ibid.*, p. 225.

51 *Ídem*.

52 *Ibid.*, p. 14; *ibid.*, p. 56.

de toda acción humana: para Burckhardt, los hombres actúan gracias a la ignorancia de su propio porvenir, aunque intenten disfrazar esto con “brillantes y fantásticas perspectivas del futuro”.⁵¹ Las voluntades y las acciones de los hombres y de los pueblos “sólo pueden desarrollarse plenamente cuando viven y actúan ciegos, es decir, en gracia a sí mismos y a las propias fuerzas internas”.⁵²

Hablar de un retroceso en la historia, no es más que el resultado de la idealización de un pasado hasta el punto de convertirlo en criterio universal. Burckhardt se manifiesta, haciendo seguramente alusión directa a las tendencias del romanticismo, en contra de pensar, por ejemplo, en una “antigua Atenas idealizada”.⁵³ El considerar a una época determinada de la historia más “afortunada” y “dichosa” que todas, es el resultado de juicios que son a la larga los “enemigos mortales del verdadero conocimiento histórico”.⁵⁴ “Hay una ilusión óptica que nos lleva a ver la dicha reflejada en ciertos tiempos y en determinados pueblos, y a presentárnosla por analogía con la juventud del hombre, con la primavera, con la aurora y en otras imágenes parecidas. Más aún, llegamos a imaginárnosla acomodada en una hermosa comarca o en una morada concreta, al modo como el humo del atardecer saliendo de una cabaña lejana despierta en nuestra imaginación la idea de la intimidad hogareña entre los que moran bajo aquel techo”.⁵⁵

Aquí queda más que clara la alusión a las imágenes utilizadas por el neoclasicismo y el romanticismo para describir el ideal de la Antigüedad. Tan absurdo es idealizar el pasado como el presente y el futuro; el progreso en la historia, la dirección del presente a una meta futura que representa la culminación de la historia, el olvido de todo lo que nos precede por creer que estamos más allá de ello y lo hemos superado, son para Burckhardt los errores en los que caen los modernos: “Exactamente como si el mundo y la historia universal sólo existiesen en gracia a nosotros mismos. Todo el mundo toma su tiempo como la consumación de todos los tiempos, y no sólo como una de las muchas oleadas transitorias. [...] Sin embargo, todo lo particular [einzelne], y nosotros con ello, no existe solamente en gracia a sí mismo, sino en virtud de todo el pasado y en función a todo el porvenir”.⁵⁶

El hombre debe, por consiguiente, comprenderse como un particular más en las oleadas transitorias de la historia, no como el encargado de llevar a cabo algo así como un

53 Y agrega en otro de sus capítulos: “El período de Pericles en Atenas sí que era una situación en la que se aterraría de vivir todo hombre tranquilo y apacible de nuestros días, en que este tipo de hombre se sentiría mortalmente desgraciado, aún cuando no perteneciese a la mayoría de los esclavos o a los vecinos de una de las ciudades de la hegemonía ática, sino a la categoría de los hombres libres y de los vecinos con plenitud de ciudadanía de Atenas”. (Burckhardt, J. *Weltgeschichtliche...*, p. 258; *idem*. “Reflexiones sobre...”, pp. 317-18).

54 *Ibid.*, p. 254; *ibid.*, p. 312.

55 *Ibid.*, pp. 252-53; *ibid.*, p. 311.

56 *Ibid.*, p. 260; *ibid.*, p. 319.

57 *Ibid.*, p. 6; *ibid.*, p. 46.

58 Löwit, K. *El sentido de la historia*. Madrid: Aguilar, 1956, p. 29.

59 Burckhardt, J. *Weltgeschichtliche...*, pp. 5-6; *idem*. “Reflexiones sobre...”, p. 46.

plan racional inmanente a la historia, ni de recuperar un ideal del pasado para el presente. Todo ello no son más que ilusiones, falsos consuelos, búsqueda de esperanzas que no hacen más que ocultar la contingencia de la propia existencia. Por esto, dice Burckhardt, la función de la historia, en contraposición a estas filosofías de la historia típicas de los tiempos modernos, no es la búsqueda de lo que nos separa y nos diferencia del pasado, sino de lo que nos une permanentemente a él: “Nosotros nos fijamos en lo que se repite, en lo constante, en lo típico [Typische], como algo que encuentra eco en nosotros y es comprensible para nosotros”.⁵⁷ Es rescatando la continuidad histórica, adquiriendo conciencia de ella, que logramos comprender el pasado que nos precede, y con ello, comprendernos a nosotros mismos en nuestro propio presente.

Precisamente este cambio en la perspectiva de la historia es mencionado por Löwith al describir la tarea de Burckhardt en todas sus reflexiones: “El propio objeto de estudio y enseñanza de la historia llevado a cabo por Burckhardt a lo largo de toda su vida no fue la construcción filosófica de la historia del mundo, ni promover una erudición técnica, sino el desarrollo del sentido histórico”.⁵⁸ Es el desarrollo del sentido histórico, y no la búsqueda del sentido de la historia, lo que intentan rescatar las *Reflexiones*. Es la comprensión del pasado, y no su sistematización, lo que una nueva visión de la historia presenta como alternativa a las filosofías neoclasicista y romántica.

Rescatar el sentido histórico significa, para Burckhardt, rescatar la conciencia de la continuidad, porque es ella justamente la que permite la comprensión, el acercamiento al pasado. Podemos comprender a los hombres de todos los tiempos, porque la historia es siempre la historia del hombre “que padece, aspira y actúa; el hombre tal como es, como ha sido siempre y será”.⁵⁹ El movimiento de la historia, llevado a cabo por las acciones de los hombres, es una dialéctica permanente entre lo histórico y lo espiritual:⁶⁰ todo el estudio de lo histórico permite comprender, en ello, el espíritu de cada tiempo, de los hombres que vivieron en él, porque el espíritu cambia con los tiempos, pero nunca perece; éste representa en Burckhardt la continuidad de lo histórico, aquello que en últimas posibilita nuestra comprensión del pasado: “El espíritu es la fuerza que nos permite asimilarnos idealmente todo lo temporal [...] El espíritu tiene que convertir en posesión suya el recuerdo de su vida a través de las distintas épocas de la tierra”.⁶¹ El espíritu del presente, así, sólo se comprende y se conoce a sí mismo a partir de la comprensión del pasado que lo constituye; el pasado, a su vez, es comprensible sólo en función del espíritu que, siendo histórico, logra

60 *Cfr. Ibid.*, p. 7; *ibid.*, p. 48.

61 *Ibid.*, p. 10; *ibid.*, p. 51.

62 *Ibid.*, p. 11; *ibid.*, p. 52. La cursiva es mía.

63 Dice Löwith: “La única conclusión sólida que la contemplación de este espectáculo [el espectáculo de la historia en Burckhardt] nos hace formular, no consiste en consolarnos con un plan más perfecto del mundo,

elevarse por encima de ello y transmitirse a todos los tiempos; y todo este ir y venir es lo que llamamos historia.

Así, dice Burckhardt, el hombre no debe buscar la posibilidad de su libertad en el futuro, por ejemplo, en la restauración de un ideal estético, en la recuperación, a través de la belleza, de la unidad perdida. Esto es sólo una de las formas de escapar del presente, y, por consiguiente, de escapar también de la posibilidad de realizar nuestra libertad. Es el conocimiento de la historia lo que nos proporciona nuestra verdadera libertad, lo que nos permite realizarla en el presente: la libertad, para Burckhardt, está en la comprensión del presente, en la incorporación consciente de la tradición, de aquello que nos determina desde el pasado, y que a la vez nos “libera” de su necesidad: “Pero nuestra contemplación [del pasado] no es solamente un derecho y un deber, sino que es, al mismo tiempo, una necesidad; *es nuestra libertad en medio de la conciencia de la red enorme de vínculos generales que nos rodea y de la corriente de las necesidades*”.⁶² El conocimiento de la historia, la contemplación del espectáculo que ella representa, nos hace libres, al despertar en nosotros la conciencia de nuestra propia historicidad: de nuestra dependencia de las tradiciones que nos preceden, y de la posibilidad que tenemos de incorporarlas conscientemente a nuestro propio presente, de la insignificancia de nuestra existencia frente a la totalidad de la historia del mundo;⁶³ en últimas, de la ausencia de un plan más perfecto del mundo y la necesidad de su realización.⁶⁴ De este modo concluye Burckhardt: “Si pudiéramos renunciar plenamente a nuestra individualidad y pudiésemos contemplar la historia de los tiempos futuros con la misma serenidad y asombro con que contemplamos el espectáculo de la naturaleza, con que vemos, por ejemplo, una tempestad en el mar desde tierra firme, tal vez podríamos vivir conscientemente uno de los capítulos más grandiosos de la historia del espíritu”.⁶⁵

5. El arte y lo clásico: la intemporalidad de lo histórico

La visión de la historia de Burckhardt rompe entonces de manera definitiva con la

sino en una tasación más moderada de nuestra existencia sobre la tierra” (Löwith, K. *Op. cit.*, p. 34).

64 Aquí se ven en Burckhardt grandes coincidencias con Nietzsche: es la aceptación de la contingencia la que nos lleva a valorar nuevamente la vida, a ser verdaderamente libres. Dice Nietzsche que Burckhardt es el único verdadero historiador en su época, en la medida en que se manifiesta precisamente en contra de los elementos típicos de una filosofía de la historia: “Toda historia ha sido hasta ahora escrita desde el punto de vista de un resultado (fin), a saber, bajo la suposición de una razón que se desarrolla (...) Pero se trata de esto en suma: ¿dónde están los historiadores que no ven las cosas desde el dominio de “tonterías” [Flausen] universales? Sólo sé de uno (Burckhardt). Por todas partes el gran optimismo en la ciencia (...). También en las ciencias naturales se da esta divinización de la necesidad” (Fragmentos póstumos, 1875-1876. KSA 8.65). La traducción es mía.

65 Burckhardt, J.J. *Weltgeschichtliche...*, p. 270; *idem*. “Reflexiones sobre...”, p. 331.

66 *Ibid.*, p. 212; *ibid.*, p. 268.

67 *Ibid.*, p. 61; *ibid.*, p. 106.

68 *Ibid.*, p. 11; *ibid.*, p. 52.

posibilidad de un proyecto estético como el del neoclasicismo. Al contrario de elevar un momento histórico concreto a la categoría de encarnación única en la historia del ideal estético, cada época debe ser comprendida por sí misma y por las circunstancias que la determinan: “nosotros somos los primeros que juzgamos los particulares [den einzelnen] partiendo de *sus precedentes*, partiendo de *su época*; con esto caen las falsas grandezas y son proclamadas otras nuevas y verdaderas”.⁶⁶

Lo mismo parece suceder con el arte: éste, más que ser juzgado a partir de un criterio universal de belleza, debe ser comprendido a partir de su propia época. El arte es una fuente histórica valiosa, en la medida en que nos acerca al espíritu del tiempo que representa, al espíritu de los hombres que le dieron origen. Las artes, en Burckhardt, son la manifestación concreta de la dialéctica espíritu-historia característica del movimiento histórico, ya que ellas, más que ninguna otra cosa, logran expresar materialmente lo espiritual: representan una vida superior, porque aunque parten de lo temporal e histórico, son capaces de elevarlo al nivel de lo espiritual e intemporal; su fruto es, así, imperecedero.⁶⁷ Por esto ha señalado Burckhardt, desde el principio de su exposición, que si hay algo incondicionado, algo que sea capaz de desprenderse de las condiciones temporales que lo hacen posible, ello es lo “bello” (das Schöne):

Lo verdadero y lo bueno se hallan muchas veces matizados y condicionados por el tiempo; también, por ejemplo, se halla condicionada temporalmente la conciencia; pero la devoción [Hingebung] a lo verdadero y lo bueno temporalmente condicionados, sobre todo cuando lleva aparejados peligros y sacrificios, es algo que impera de un modo incondicional. Lo bello puede ciertamente elevarse sobre los tiempos y sus mudanzas y construir para sí un mundo. Homero y Fidias son, todavía hoy, bellos; mientras que lo que en su época era verdadero y bueno no lo es ya enteramente en la nuestra.⁶⁸

Esta capacidad de elevarse por encima de todos los tiempos se revela poco a poco en las *Reflexiones* como lo característico de aquello que Burckhardt llama la “grandeza histórica” (die historische Grösse). Los “verdaderos” artistas son grandes hombres en cuanto que cumplen con una doble función: “exponer de un modo ideal el contenido interior del tiempo y del mundo y transmitirlo como un testimonio imperecedero a la posteridad”.⁶⁹ La grandeza histórica, gracias a esta capacidad de transmitirse a todos los tiempos, se caracteriza también por ser única e insustituible: “se crea el sentimiento de que estos maestros [los artistas y los poetas] son absolutamente insustituibles, de que sin ellos el mundo sería incompleto, sería inconcebible”.⁷⁰

¿Qué es entonces lo clásico para Burckhardt? Si hay algo así como “lo clásico”

69 *Ibid.*, p. 214; *ibid.*, p. 270.

70 *Ibid.*, p. 219; *ibid.*, p. 275.

71 *Ibid.*, p. 61; *ibid.*, p. 107.

72 *Ibid.*, p. 64; *ibid.*, p. 111.

73 *Vide: ibid.*, p. 67; *ibid.*, p. 114.

en sus reflexiones, esto debe entenderse en un sentido completamente diferente al del neoclasicismo. Lo clásico ya no puede ser la Antigüedad como canon, como criterio absoluto y como *telos* de la historia. Debe corresponder más bien a esta naturaleza comprensiva de la historia, que rescata la conciencia de la continuidad en la medida en que es ésta justamente la que permite entablar un diálogo con el pasado. Si cada arte es y debe ser comprendido como resultado de su época, ¿existe algún criterio para hablar de algo así como lo clásico?, ¿qué es, nuevamente, lo clásico en una visión de la historia como la que plantea Burckhardt?

La respuesta parece ser la “grandeza” en el arte, en cuanto que alcanzar esta grandeza es lo que le permite a una cultura elevarse por encima de lo temporal: “*quien ha hecho suficiente para los mejores de su tiempo, vive también para todos los tiempos*”.⁷¹ No todos los pueblos alcanzan esta grandeza en el arte; para ello parecen tener que conjugarse diversas condiciones, y en esto se encuentran verdaderas coincidencias entre Burckhardt y Winckelmann: para que una cultura alcance un carácter universal, en el sentido de que logre dejar una huella insustituible en la historia, capaz de elevarse por encima de la condicionalidad temporal, debe darse el espacio social y político propicio, lo que Burckhardt llama la *sociabilidad* y los *centros de intercambio cultural*. Hay culturas, como la egipcia, en las que la carencia de alguno de estos dos elementos las ha conducido, en el “campo de lo espiritual” —es decir, en el campo de aquello que les permitiría convertirse en imperecederas— “al estancamiento, a la limitación y a las sombras”.⁷² Burckhardt considera, por lo tanto, que hay “culturas superiores” (“höherer Kulturen”),⁷³ no todos los pueblos alcanzan esta especie de “lenguaje universal” del arte, pero ya no, como en Winckelmann, lo alcanzan sólo los griegos. Lo clásico ya no se identifica así con la Antigüedad, o por lo menos no únicamente con ella, y ya no trae consigo ese carácter normativo que adquiere dicho concepto en Winckelmann, sino que se convierte en aquello que, aunque es enteramente el resultado histórico de una época, y representa al espíritu determinado del pueblo que lo produjo, sigue hablándole a los hombres de todos los tiempos.

Es este sentido de lo clásico justamente el que autores como Gadamer, ya en el s. XX, rescatan como residuo de lo clásico en el sentido normativo del historicismo. La propuesta de Burckhardt resuena en las reflexiones de Gadamer, las cuales pueden servir para iluminar aquí y hacer más comprensible la interpretación de lo clásico en el primero. Para Gadamer lo clásico “es una realidad histórica a la que sigue perteneciendo y estando sometida la conciencia histórica misma”,⁷⁴ aún después de que lo clásico, en el sentido del neoclasicismo, ha sido desmontado por la historia como comprensión. “En lo clásico —reitera Gadamer— culmina un carácter general del ser histórico: el de ser conservación

74 Gadamer, H.G. *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme, 2001, p. 375.

75 *Ibid.*, p. 359.

76 *Ibid.*, p. 357. Las cursivas son mías.

77 Burckhardt, J.J. *Weltgeschichtliche...*, p. 222; *idem*. “Reflexiones sobre...”, *Op. cit.*, p. 278.

78 *Ibid.*, p. 61; *ibid.*, p. 107. Las cursivas son mías.

en las ruinas del tiempo”.⁷⁵ Aquí parece estar, precisamente, la coincidencia entre aquello que Burckhardt llama la grandeza en el arte, lo “bello”, y la manera en la que Gadamer describe lo clásico como un modo del ser histórico:

Lo clásico es lo que se ha destacado a diferencia de los tiempos cambiantes y sus efímeros gustos; es asequible de un modo inmediato, pero no al modo de ese contacto como eléctrico que de vez en cuando caracteriza a una producción contemporánea, en la que se experimenta momentáneamente la satisfacción de una intuición de sentido que supera a toda expectativa consciente. *Por el contrario es una conciencia de lo permanente, de lo imperecedero, de un significado independiente de toda circunstancia temporal, la que nos induce a llamar ‘clásico’ a algo; una especie de presente intemporal que significa simultaneidad con cualquier presente.*⁷⁶

Lo clásico es aquello que logra elevarse por encima de su tiempo, de su propia época, y entabla un diálogo con todos los tiempos. Es aquello que todo presente sigue sintiendo como actual, aunque haya sido creado miles de años atrás. Y todo ello es posible, precisamente, por esa continuidad histórica rescatada por Burckhardt: el hombre del pasado es el mismo del presente, un hombre que padece y actúa, y que, por consiguiente, comprende el padecer y el actuar de los hombres del pasado:

La poesía alcanza su punto más alto [entiéndase entonces alcanza su grandeza, se vuelve clásica], cuando del torrente de la vida, de lo fortuito, lo mediocre y lo indiferente [...] extrae lo general humano en sus más altas manifestaciones, lo condensa en imágenes ideales y expone la pasión humana luchando con el alto destino [...]; cuando habla con el hombre en un lenguaje maravilloso, que al hombre le parece que era el suyo en una vida mejor; cuando transforma en una obra de arte imperecedera los dolores y las alegrías de los hombres que vivieron en todos los pueblos y todos los tiempos para que se diga “eternamente vive el amor”, desde la furia salvaje de Dido hasta la nostálgica canción popular de la novia abandonada, para que el dolor de quienes nazcan más tarde y escuchen estas canciones se purifique con ellas, y se sientan parte de un todo más alto, del dolor del mundo.⁷⁷

Por eso la poesía aporta más que la historia al conocimiento de la humanidad; porque en ella se muestra lo que hay de eterno en los pueblos; porque ella justamente, seguida por la grandeza de todas las artes, es capaz de hablarle a todos los hombres de todos los tiempos, trascender las fronteras temporales de lo histórico para convertirse en la imagen ideal de todo lo que hay de espiritual en el hombre. Las artes, o por lo menos las que han alcanzado la grandeza, son así siempre un presente, se elevan al terreno de lo intemporal. Y, por ello, deben ser entendidas como lo clásico en Burckhardt: porque logran siempre establecer su vigencia en un diálogo permanente con todo presente, porque logran ser, una y otra vez, comprendidas e interpretadas; porque, en últimas, no pierden nunca su elocuencia: “A base del mundo, del tiempo y la naturaleza, el arte y la poesía forman imágenes valederas para todos y comprensibles para todos, que son lo único terrenalmente permanente, una segunda creación ideal, sustraída a la temporalidad determinada y concreta en que surge, terrenalmente inmortal, *una lengua para todas las naciones*”.⁷⁸

79 *Ibid.*, p. 61; *ibid.*

80 Gadamer, *Op. cit.*, p. 359. Las cursivas son mías.

Así, las artes “liberan, entusiasman y unen espiritualmente a los siglos posteriores”.⁷⁹ Nuevamente, y retomando a Gadamer: “(...) como dice Hegel, lo clásico es ‘lo que se significa y en consecuencia se interpreta a sí mismo’. Pero en último extremo esto quiere decir que lo clásico es lo que se conserva porque se significa e interpreta a sí mismo; es decir, aquello que es tan elocuente que no constituye una proposición sobre algo desaparecido (...) sino que *dice algo a cada presente como si de lo dijera a él particularmente*”.⁸⁰

La nueva visión de la historia de Burckhardt trae consigo, entonces, una nueva visión del arte, una nueva valoración estética, y, a la luz de la ayuda que aportan para la comprensión de Burckhardt las reflexiones de Gadamer, también una nueva concepción de lo clásico. Filosofía de la historia y estética se muestran, nuevamente, íntimamente ligadas. Así como el proyecto estético del neoclasicismo se mostraba ya como un proyecto necesariamente histórico, como la recuperación de un ideal estético encarnado en la Antigüedad clásica, el proyecto histórico de Burckhardt trae consigo su propia valoración del arte, sus propios criterios estéticos. La belleza en Winckelmann es la belleza del arte griego. Lo bello, en Burckhardt, es aquello que, en el arte, logra elevarse por encima de todos los tiempos. En Winckelmann la invitación es a la imitación de lo antiguo a partir de la cual debe poder transformarse el presente, convertir el ideal perdido del pasado en el futuro que nos hará libres. En Burckhardt, por el contrario, el papel del hombre debe ser el de un espectador que, contemplando la totalidad de la historia, descubre su propia contingencia, deja de esperar un futuro liberador y encuentra su propia libertad en el presente, en el diálogo permanente con el pasado. Este diálogo trae a la vez, consigo, la comprensión de lo que nos determina y su incorporación consciente como aquello que posibilita, no que impide, nuestro actuar.

A pesar de sus diferencias, el pensamiento de Burckhardt se muestra también como resultado del proceso iniciado por Winckelmann. La historización del ideal estético, desde el momento en el que la idea de belleza es encarnada en el arte griego, posibilita lo que en Burckhardt se convierte ya en una historia comprensiva de cada presente: el arte es resultado de una época determinada y así debe poder ser comprendido, es la manifestación intemporal de lo histórico, y es por ello que debe ser valorado.

Y al final, tanto en Winckelmann como en Burckhardt, pasando por Schiller, Hölderlin y Hegel, la comprensión de lo que somos se revela íntimamente ligada a la visión de la historia e inseparable de la reflexión estética: es finalmente en el arte, para todos ellos, que el hombre logra immortalizarse.

Bibliografía

- Assunto, R. *La antigüedad como futuro*. Barcelona: Visor, 1990.
- Berefelt, G. "The Regeneration Problem in German Neoclassicism and Romanticism", en: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 1960, vol. 18, N^o 4, pp. 475-481.
- Burckhardt, J. [1905]. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1949.
- _____ *Reflexiones sobre la historia universal*. Trad. Wenceslao Roces. México: FCE, 1996.
- D'Angelo, P. *La estética del Romanticismo*. Madrid: Visor, 1999.
- Gadamer, H.G. *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la estética*. Trad. A. Brotóns Muñoz. Madrid: Akal, 1989.
- Hölderlin, F. *Sämtliche Werke und Briefe*. München: Carl Hanser Verlag, 1970.
- _____ [1794-98]. *Hyperion. Versiones previas*. Trad. A. Ferrer. Madrid: Hiperión, 1982.
- _____ [1795]. "Proyecto", en: *Ensayos*. Trad. F. Martínez Marzoa. Madrid: Hiperión, 1990, pp. 29-31.
- _____ *Correspondencia completa*. Trad. H. Cortés Gabaudán. Madrid: Hiperión, 1990.
- Hume, D. [1777]. "On the Standard of Taste", en: Miller, E. (ed.). *Essays: Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Found, 1986.
- Jauss, H.R. "Réplica a la querelle des anciens et des modernes", en: *La historia de la literatura como provocación*. Madrid: Península, 2000.
- Löwith, K. *El sentido de la historia*. Madrid: Aguilar, 1956.
- Mannheim, K. "El pensamiento conservador", en: *Ensayos sobre sociología y psicología social*. México: FCE, 1953.
- Praz, M. *Gusto neoclásico*. Barcelona: Gustavo Gili, 1982.
- Schiller, F. (1962) *Schillers Werke. Nationalausgabe*. Zwanzigste Band. H. Koopman y B. von Wiese. (eds.). Weimar: Hermann Böhlau, 1962.

De la nostalgia por lo clásico al fin de lo clásico como nostalgia: Winckelmann y Burckhardt

_____ [1795]. *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Trad. J. Feijoo. Barcelona: Anthropos, 1990.

_____ [1796]. *Sobre poesía ingenua y sentimental*. Trad. J. Probst y R. Lida. Barcelona: Icaria, 1982.

Szondi, P. *Poética y filosofía de la historia I*. Madrid: Visor, 1992.

Taminiaux, J. “The Nostalgia for Greece at the Dawn of Classical Germany”, en: *Poetics, Speculation and Judgment*. NY: State University of NY Press, 1993.

Winckelmann, J. J. [1755]. “Reflexiones sobre la imitación del arte griego en la pintura y la escultura”, en: *Belleza y verdad. Sobre la estética entre la Ilustración y el Romanticismo*. Trad. V. Jarque Soriano. Barcelona: Alba.

_____ [1763]. *Historia del arte en la antigüedad*. Madrid: Aguilar, 1955.

Fecha de Recepción: 26 de noviembre de 2004

Fecha de aceptación: 10 de febrero de 2005

EL ARTE DIONISIACO

Anotaciones sobre el *arte* en algunos escritos póstumos de Nietzsche*

Por: Carlos Vásquez Tamayo
Universidad de Antioquia
teseo@epm.net.co

Resumen. *El artículo desarrolla cuatro asuntos que recogen la interpretación nietzscheana del arte y la posición central que esta actividad ocupa en la superación del nihilismo y la transvaloración de todos los valores. Esos temas son: el sentimiento de embriaguez; la tensión fuerza – forma; las nociones ‘clásico’ y ‘romántico’; lo trágico. Todo ello en función del carácter dionisiaco de dicho arte, central a la hora de determinar el valor afirmativo que esta actividad y el carácter de apariencia de la realidad a la que apunta.*

Palabras clave: *arte, apariencia, fuerza, forma, romántico, clásico, trágico, dionisiaco, apolíneo.*

Dionisian Art. Notes on Art in some posthumous writings of Nietzsche.

Summary. *The article dwells on four themes that sum up Nietzsche’s interpretation of Art and it also dwells on the central position that this activity has in the overcoming of nihilism and the transvaluation of all values. These themes are: the feeling of drunkenness, the tension between force and form, the notions of “classic” and “romantic”, and that which is tragic. It is all done in relation to the dionisian character of Art, which is a corner stone to determine the affirmative value of it as an activity and to determine the character of “appearance of reality” to which it points out.*

Key words: *art, appearance, force, form, romantic, classic, tragic, dionisian, apolinean.*

Embriaguez

A fin de distinguir un arte clásico de uno romántico Nietzsche introduce (VP, 841) un matiz acerca de los motivos de crear: por un lado, el deseo de ser riguroso, de “eternizar”. Por el otro, el deseo de destruir, cambiar, “devenir”.

¿Cómo hacer para que estos dos deseos no caigan en lo equívoco, a la hora de

* Me baso en los fragmentos póstumos recogidos en la edición en lengua española de la Editorial Edaf (Madrid, 1980), *La voluntad de poderío* (Cada texto se cita con la sigla VP y el número correspondiente del fragmento). Las menciones a Gianni Vattimo y su posición a este respecto se apoyan en la obra *Las aventuras de la diferencia*. Las menciones a Massimo Cacciari se basan en la obra *El dios que baila*. Las menciones a Dieter Jähni se apoyan en la obra *Historia del mundo: historia del arte*.

determinar valores estéticos? Nietzsche se vale de una distinción de tipos: dado que, “por un lado”, el segundo deseo, puede expresar la exuberancia de las fuerzas, ser signo de una constitución plétórica (activo). Pero, “por otro lado”, puede expresar debilitamiento y ser signo de un resentimiento que obliga a destruir lo que se odia (reactivo).

Del mismo modo el primer deseo, la voluntad de eternizar y dar forma: expresión de amor y gratitud y signo de un natural floreciente (activo). Pero, tal vez, de un sufrimiento exacerbado en alguien que necesita imprimir su sello tortuoso (reactivo).

Al primero Nietzsche lo denomina artista dionisiaco y le atribuye a su arte el carácter de clásico. Al segundo lo denomina pesimista y su obra asume el carácter romántico. Las cosas, en asunto de tipos, pueden llegar a estar muy mezcladas y Nietzsche se esfuerza por hacer visibles las distinciones.

Este análisis tipológico se apoya en lo fisiológico. Hallamos en “la embriaguez” el impulso propio del crear. Es un sentimiento de voluptuosidad que, según Nietzsche, se materializa tanto en la creación dionisiaca como en la apolínea. La distinción es de frecuencia, ritmo, coloración, tal vez de intensidad. El diferencial se marca también en las formas.

Tal impulso alcanza su perfección en el reposo. Luego de un retardar las formas del tiempo y del espacio (*VP*, 793). Se torna allí visión, contemplación de la forma perfecta medida en belleza. El reposo no significa una supresión de aquel estado sino su equilibrio y armonización.

En esa plenitud la embriaguez llega a la cima y se convierte en lúcida sensualidad. Espiritualización extrema de los sentidos, agudización de los poderes de la visión (*VP*, 794). El impulso llevado a la cumbre, que reposa en la forma simple y abreviada, es lo clásico. No es concebible un sentimiento mayor de poderío.

La conciencia, encargada de abreviar y que se afirma en los convencionalismos, adopta la forma de conciencia embriagada. El sentimiento de embriaguez no es un estado sino una variación; un querer y aspirar a más. En presencia de lo nuevo la fuerza creadora aumenta, de tal modo que este aumento es creación de lo nuevo.

La belleza es signo de una victoria. Cuando ello se da, las formas se coordinan, las violencias se armonizan. El aumento de las fuerzas se traduce en simplificación. A este “vértice de la evolución” Nietzsche lo llama “arte del gran estilo” (*VP*, 794). Y a la inversa, lo feo apunta a lo descoordinado, lo inarmónico. Resulta del rebajamiento de las fuerzas. La belleza es signo del enaltecimiento de un tipo. Lo feo de su rebajamiento.

El placer propio de la embriaguez proviene del sentimiento de poder. Signos de ese estado: la amplitud de la mirada, el desinterés por el detalle; la capacidad de penetrar por adivinación, de comprender de golpe y sin mediar el análisis (*VP*, 794). En suma, el acrecentamiento de la inteligencia sensual.

El aumento de fuerza induce a la danza. Ejemplo por excelencia de un arte embriagado. Plenitud en el movimiento, exactitud en ascenso y caída. La fuerza aumenta en el placer de hacerla visible. Los estados de elevación se contagian unos a otros. Se crea una cadena de comunicación que pasa de un ser a otro (*VP*, 794). Las imágenes del uno se convierten en sugestión para el otro. Llegan a cruzarse incluso cosas que en condiciones normales permanecen separadas: la compasión y la crueldad, el impulso religioso y el sexual (*VP*, 794).

La embriaguez es el impulso a partir del cual puede determinarse el valor de un artista. Es de allí de donde extrae un poder ver, más pleno y más simple. La embriaguez comunica perfección, a fin de que las cosas reflejen la plenitud de la fuerza conformadora (*VP*, 795).

Estas, a su vez, son espejo de la alegría de vivir. El arte transfigura. Agrega algo, imprime su sello. El arte es el gran estimulante. La embriaguez se emparenta con el impulso sexual y la crueldad. Suelen ir juntas cuando una comunidad se introduce en la fiesta (*VP*, 795).

El estado estético es definido por Nietzsche como “la mezcla de estas delicadísimas gradaciones de sentimientos de bienestar animal con deseos” (*VP*, 795). El sentimiento estético es propio de naturalezas desbordantes. Aquellas que rebasan la exigencia conservadora. La fuerza primordial del arte radica en el dar (*VP*, 795). Se trata de un estado de prodigalidad. Que no es un gasto sin tasa, sino regulado por su constricción propia. Tensión entre dar y estar constreñido. De lo que brota la perfección. En la que se consume el estado de ensanchamiento de la fuerza. El acrecentamiento de la riqueza que resulta de dar.

La vida de golpe se ha intensificado. El arte hace entrar en el dominio de la intensidad. En la forma de un dominar. La embriaguez transfigura al artista: lo convierte en alguien más perfecto. Eso pasa “en realidad”, ese incremento de vida, esa variación en la consideración del valor.

El arte falsifica y así glorifica. No se reduce a imaginar la gloria, la lleva a cabo. A causa de él se desplazan los valores. El principio mismo del que brota el valor es el arte. Por eso Nietzsche habla a artistas al plantear el delicado tema de los valores. En esto el artista asume la tarea de crear valores.

El artista crea y cree en lo que da. Con una actitud que no tiene nada de piadosa. Es una creencia desprendida. Que no mistifica la criatura. Las obras de arte actúan como sugestión. Ello, según Nietzsche, sólo para el artista: aquel que en el hacer y en el observar es artista, es decir, que está bajo el influjo de esa intensificación. La idea de un observador “profano” es un contrasentido (*VP*, 804).

Las artes tienen el efecto de un tónico: aumentan y dilatan las fuerzas comprometidas en el crear y contemplar. Intensifican la inteligencia sensorial. Agudizan a su vez la memoria.

Las sensaciones se acercan, se comunican, se contagian. Por encima de las distancias temporales (*VP*, 804). Sólo alguien así puede con justicia determinar el valor de lo bello. Su instinto juzga de ese modo. Y también su intelecto. Aquel haciendo gala de rapidez y precipitación. Éste, en un tiempo más lento y profundo (*VP*, 798).

Desde ambas perspectivas el instinto de lo bello dice sí y el de lo feo no. El instinto es motor de sus juicios. Lo bello exalta y tonifica. Surge de la exaltación. Lo feo deprime y adormece. Surge de la depresión.

Hace parte del estado de embriaguez de lo estético la intensificación de los poderes de la comunicación (*VP*, 804). El arte apunta a lo abierto. Aquel estado de trasvase, disposición a entrar en otro ser, propensión a comunicarse con libertad rompiendo los límites del individuo.

A su vez, del estado de embriaguez podemos derivar una hipótesis acerca del origen del lenguaje. Al artista embriagado todo se le vuelve signo. Los medios se multiplican, los canales de comunicación se abren. Dice Nietzsche que “el estado de ánimo estético es la fuente del lenguaje” (*VP*, 804). El lenguaje proviene de la plenitud y del estado exaltado. En aparente contraste con aquella idea expresada por Nietzsche de la miseria de este invento, en tanto se da como forma de nivelar y hacer comunicable los estados más pobres.¹

Doble origen del lenguaje de acuerdo a una escisión tipológica profunda. Dado que las reglas de algo, en este caso el lenguaje, se disponen de acuerdo a quien se aprovecha de ellas de acuerdo a ciertos fines. Lo que pasa es que de lo que brota de la plenitud se apoderan otras facultades que hacen de ello algo más sutil.

Lo que Nietzsche afirma es que “toda elevación de la vida aumenta la fuerza comunicativa y también la fuerza de comprensión del hombre” (*VP*, 804). Lo que lleva incluso a vivir en otro ser, a salir de sí y comunicarse miméticamente. Ese aumento extraordinario de los poderes de imitación tiene como presupuesto el estado de embriaguez. La mimesis supone un acrecentamiento de los poderes y las fuerzas. Imitar no es repetir o reflejar.

El arte es un apoderarse. Un transformar. Un invadir, imprimir y mandar. Estados en que se agudiza el poder de componer y combinar signos. Son los sentidos así agudizados los que leen y hablan. Agudización signica que lleva a hallarse en estado de extroversión y comunicabilidad. Es lo que Nietzsche atribuye a los estados dionisiacos: la propensión a olvidarse de sí mismo en función de una comunidad de visión.

El sí mismo no es más que semejante estado explosivo. Lo que decimos del sujeto no es sino el adormecerse de todo eso. El estado no estético. Estímulos fuertes que se

1 Cfr. Nietzsche. *Ciencia jovial*, Monte Avila, p. 354; *Ídem. Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza, p. 268.

mezclan adentro. Siendo este interior el punto de giro. La maleabilidad. La propensión a estar fuera.

La conciencia es el punto en que se condensa esa fuerza explosiva. Que se coordina de modo involuntario y sin casi oponer resistencia. Los sentimientos, las pasiones, los pensamientos se mueven al ritmo de las variaciones del cuerpo. Surge de ello una semiótica pulsional.

Dice Nietzsche que el estado de ánimo estético supone una suspensión de la intimidad (*VP*, 806). Al mismo tiempo, se produce una selección de imágenes, uno no reacciona indiferentemente. Son limitados los estímulos que uno se permite. De ello se deriva una distinción entre el artista y el observador: éste se predispone para recibir el arte. Aquel se caracteriza por dar y crear. La diferencia es de óptica. Conviene, es incluso necesario, no confundir los dominios.

Las distintas combinaciones de estímulos apuntan en unos casos en una dirección, en otros en otra. No hay que exigir al creador que se comporte como crítico. Eso lleva al empobrecimiento de los impulsos que le son propios. En el artista se trata, como quedó dicho, más de un dar que de un recibir. Ese dar enriquece. No está seguido de estados de relajamiento. Estimula en lugar de empobrecer. Este lo sitúa Nietzsche del lado de las actividades reguladoras (*VP*, 807).

El arte afirma. No le está dado negar. Acrecienta. No le es dado administrar. Por contraste, aquella embriaguez se liga con una constricción reguladora. Aquel dar no tiene el carácter de un fluir en lo indeterminado. La riqueza en el artista está templada en la justa medida de su arte. La caída en el dionisismo sin réplica significa decadencia. La absolutización se traduce en el desgaste de la embriaguez. Que salta sobre sí en lo que se le resiste.

Medios de resistencia de que se vale la embriaguez: la finura y esplendor del color, el contorno y claridad de las líneas, la gradación de los sonidos. Medios en tanto materializan las tensiones de fuerza que se derivan de ella (*VP*, 816). La obra que así contiene templando lo que la desborda la excita al mismo tiempo. Dice Nietzsche que “el fin de la obra de arte es provocar el estado de ánimo que la determina” (*VP*, 816). El arte aspira a materializar la plenitud. “Afirma, bendice, diviniza la existencia”.

Es un contra sentido un arte pesimista. En tanto tragedia el arte es anti-pesimista. Aún y sobre todo en el representar alegremente lo que aniquila.

Fuerza – forma

El artista es indiferente a sí mismo (*VP*, 812). Concede infinito más valor a un sonido, una forma, un acento. Ese desprendimiento da qué pensar. Apunta a su fuerza conformadora.

Que le lleva a atribuir valor a la forma que es capaz de dominar.

Lo que no pueda llegar a hacerse forma, carece para él de valor. En contrapartida: sólo tiene interés aquello que entra en su esfera, que pasa por sus sentidos y adquiere allí contorno y claridad. Afirma Nietzsche que “se es artista con la condición de considerar y sentir como contenido (...) aquello que los no artistas llaman forma. En consecuencia, pertenecen a un mundo invertido; (...) desde que lo dicho ocurre el contenido se vuelve algo puramente formal, incluida nuestra vida” (*VP*, 813).

Para el artista el único contenido es la forma. El riesgo de eso está en la formalización y caída en el artificio. Hay artistas en que eso pasa. Sobre todo aquellos en que no hay vivencia abismal. Artistas del pesimismo nihilista que se dedican a combinar más o menos habilidosamente algunas formas. Un arte así no dice nada. No hay vida qué afirmar allí. En ese caso el contenido (que no existe) no se convierte en forma (que no llega a cuajar).

Que el único contenido sea lo que los no artistas llaman forma apunta a la condición misma del arte entendido como forma suprema de la voluntad de poder. Que no es sino voluntad dionisiaca de forma. Y que como tal refleja la condición misma de la vida: búsqueda de la forma, multiplicación y plenitud de la forma.

Para el arte no hay sino forma. El impulso que encarna es el de la forma. Allí se juega todo. Lo que pasa es que la distinción de forma y contenido deja de ser útil. Una especie de hombre, el artista que supera el nihilismo, no se basta con esa distinción, solidaria como es de las dualidades propias del mundo verdadero: verdad-error, realidad-ilusión, apariencia-esencia, accidente-sustancia, sujeto-objeto, etc.

Una vez destituido aquel mundo queda sólo un mundo y ese mundo es pura forma, voluntad dionisiaca de apariencia, ilusión, conflicto, contradicción. Ese mundo se ofrece a los sentidos que a su vez agregan su propia voluntad.

La voluntad creadora del artista, una vez desdeña lo particular “pone su gozo y su fuerza en comprender lo típico”. Allí donde hay plenitud domina la voluntad de medida (*VP*, 814). Esa mirada desdeña lo “demasiado vivo”. Signo de una necesidad de elementos narcóticos.

El artista pone de relieve lo simple, el caso general, aquella libertad bajo la ley. Queda sólo lo fijo, lo poderoso, lo sólido. El reposo en que la fuerza se solaza en la visión de la criatura perfecta. Es ahí donde la obra refleja un estado de sensualidad pletórica.

El artista ama los medios que saben recoger el estado de embriaguez: la finura de la forma, la claridad del contorno, la simpleza y precisión de los rasgos. Esa voluntad de

2 Vattimo, Gianni. “Voluntad de poder como arte”, en: *Las aventuras de la diferencia*. España: Península, 1990.

forma perfecta que no hace parte de los estados en que aquella está ausente (*VP*, 816).

Sorprende que Vattimo² no sepa reconocer en esa voluntad de forma un signo de vida pletórica. Que desaparezca ante sus ojos el yugo que impone la embriaguez que no sabe afirmarse sino en lo que se le resiste. Y que termine pensando en ella como una mera fuerza desestructurante.

Quien no sepa reconocer en Nietzsche la tensión entre fuerza y forma no accede a la particularidad de su estética. Termina preso en la absolutización de uno de los términos. Lo cual no es sino una abstracción. Así como termina reduciendo lo otro, en este caso la afirmación de la forma, a una lectura unilateral que le hace pensar en el arte subsidiario de una razón niveladora.

La forma en que Nietzsche está pensando es la síntesis de la tensión de fuerzas que la distingue. Resulta de la embriaguez, la templa, en una forma que la incita. Como tal voluntad el arte transfigura, afirma, imprime el sello de su fuerza donante. El hacer artístico gasta forma, dice la vida como lujo y voluntad de poder. El gasto de forma glorifica y diviniza a condición de la figura perfecta.

Se trata de la forma bella. La cual mide lo desmesurado de acuerdo a la ley de las proporciones. Este artista lo es en el dominio de sus medios. No necesita imitar otras artes, salirse de su esfera (*VP*, 823). No se da el lujo de ser pintor en tanto poeta. Ni menos aún teórico en tanto artista. Se mantiene dentro de las leyes del material. Fiel a la agudeza de los sentidos que aplica.

Nada más lejos del artista dionisiaco que el erudito, el hombre culto que está lleno de ideas generales. Y al mismo tiempo muy poco dotado para las exigencias de su oficio. El artista dionisiaco es un maestro apolíneo. Para que en el arte termine hablando Apolo la lengua de Dionisos, éste tendrá que dominar la lengua de aquel.

Nietzsche les da esta lección, tan poco asimilada en general, a los artistas: amen la forma por lo que es, no por lo que expresa (*VP*, 823). El único contenido es la forma: pura ética de artistas. Traten la forma como si fuese el único contenido. Lo demás vendrá por añadidura.

Da qué pensar el que un artista piense tanto en lo que tiene qué decir. Por lo general eso lleva a un descuido fatal en el tratamiento del material. En el arte no hay ninguna separación entre lo que se dice y la forma en que se lo dice. La forma no es un medio. Es fin en sí misma. El fin es los medios con que uno trabaja, los materiales con los que forcejea. El peligro es poner la forma a ser mensajera. Se pierde el arte. Lo específicamente artístico desaparece y como por encanto termina sirviendo ideales.

Eso no quiere decir que Nietzsche defienda el arte por el arte. El estado estético es muy interesado para eso. El único señor es la vida, su afirmación en tanto voluntad

3 Balthus. *Memorias*. España: Lumen, 2002.

dionisiaca de apariencia.

Nietzsche piensa en los grandes maestros, que no hacen sino insistir en eso. Evoco a Balthus:³ la lucha con los materiales. Los impulsos concentrados allí. La perfección de la figura como el temple que se pone para no perecer a ideas generales. En contraposición con Wagner: la música como expresión (*VP*, 830).

A la voluntad de forma se opone la función expresiva en el arte: la forma como instrumento. De mensajes que terminan siendo externos al arte. No hay nada que Nietzsche desdeñe más que la interpretación del arte según motivaciones exteriores: morales, políticas (*VP*, 837). Es una doble traición: al arte en tanto interpretación-experimentación de mundo. Y a la vida que termina siendo presa de interpretaciones rebajadoras.

Queda acaso la figura del filósofo artista: aquel que sabe potenciar el poder cognoscitivo del arte. Que lleva su trabajo con la forma a la cumbre de la lucidez pensativa. Aquel que crea mundo y contempla mundo. En las formas medidas de su arte. El filósofo artista, que supera con mucho los filósofos habidos. Que no tienen ningún respeto por la forma. Que se valen del arte con fines morales.

Un filósofo immoralista, dice Nietzsche, que sabe interpretar el mundo desde la perspectiva de sus sentidos espiritualizados. Un filósofo artista, capaz quizás de oponer un contra ideal al ideal ascético, que lleva al arte a ser un “contra movimiento” de la metafísica. Filósofo artista apegado al mundo, fiel a él. Comprometido con el único sentido que el mundo reclama. Para ello total amor por los sentidos, que saben acercar sentidos y espíritu. Que se atreven a ofrecer lo mejor de su espíritu a los sentidos debido a su finura, su fuerza, su perfección embriagada (*VP*, 815).

La manía por la forma se convierte así en la más refinada lucidez dionisiaca. Aquella que permite al arte evitar que perezcamos a la verdad (*VP*, 817). Esa manía se plasma en “belleza”. Algo que, según Nietzsche “está por encima de todas las jerarquías, porque en ella se superan los contrastes, la más alta forma de poder que sabe reinar sobre cosas contrapuestas” (*VP*, 797). Poder que el artista halla sin esforzarse. Como manifestación de su propia exuberancia. La belleza no resulta de una búsqueda. Y, paradójicamente no se da si no se la busca. El carácter obediente de la belleza “diviniza la fuerza de voluntad del artista” (*VP*, 797).

Romántico – clásico

Signos de un arte *romántico*: la tendencia “expresiva”. Lo pintoresco, el naturalismo. (*VP*, 821). La propensión al “drama”. La forma servicial de combinar música y texto. Adorno e ilustración. Todo ello en función de exteriorizar emociones.

Nietzsche opone la gran pasión a la “pasión”. En este caso la excitación de los

nervios, signo de fatiga y embotamiento. Voluntad de agitación y desierto. Voluptuosidad incontenible. Búsqueda de lo pétreo y macizo. A toda esa exhibición de las emociones le asigna Nietzsche el término *romántico*. Arte sin armonía, arte inquieto y movedizo.

El artista *clásico* nada tiene que ver con esas efusiones. Ancladas en una individualidad exacerbada. Un arte así se ofrece como narcótico. Naturalezas irritables hallan allí su fármaco. Es un arte de las pócimas y los remedios. En ello ve Nietzsche tan sólo una función ascética. Es el arte como consuelo, distracción, calmante. Arte de la época del trabajo, hecho para el descanso y la distracción.

En lo que Nietzsche está pensando es en la música como problema. Por qué no llega a ser un arte del “gran estilo” (*VP*, 837). La música, si aspira a ser grande, ha de romper el vínculo con la expresión de sentimientos. Que nada tienen que ver con la gran pasión. ¿Qué vemos en cambio? Una música deseosa de agradar y que, por añadidura, busca convencer, adoctrinar, hilar un argumento.

La gran pasión aspira al poder. Allí el poder quiere más poder. El poder no es lo que se quiere sino lo que quiere. Lo esencial es dominarse, limitarse, no dejarse arrastrar. Hacer del propio caos forma. Eso nada tiene que ver con efusiones patéticas.

A lo que el artista aspira es a hacerse simple y claro, acercar el impulso al rigor y la ley, subyugar.

Nietzsche supone que se trata de artistas a quienes no se favorece con facilidad. No responden a las necesidades del público si por ello entendemos lo que se espera habitualmente del arte: que traduzca lo que somos y colme lo que queremos. Hay allí un rehuir por necesidad el gusto dominante, sobre todo si se trata de un gusto a favor de la reproducción de lo dado.

Por el contrario, el arte de la gran pasión será siempre un reto, rehuye las formas habituales en que se incubaba un gusto conservador. Es frío, lógico y equilibrado. Reivindica para sí lucidez y dureza. Lo que sorprende a Nietzsche es que tal afirmación del gran estilo falte en la música. Que sea un arte tan proclive a la dramatización. Se halla preso en la necesidad de agradar, de colmar necesidades. Es en la música donde con más sevicia se siente la tiranía de su público. A la que termina sirviendo el artista, dispuesto a responder a las exigencias de un señor.

La tensión entre lo clásico y lo romántico se materializa para Nietzsche en el puesto que ocupa la música. En la búsqueda de un arte que responda al destino general del arte. De ser una forma de conocimiento allí donde ya no cabe el mundo verdadero. En nombre del cual el arte ha soportado la suspensión negadora propia de la valoración moral.

¿Qué arte es ese? Arte del nihilismo dominado. Alegre mensajero de la superación del nihilismo. En la música que conoce, nada alrededor. Tan sólo música romántica. Música que sirve al ideal ascético. Música medicinal para un cuerpo social enfermo. Si el arte ha de ser contra movimiento debería intentar serlo como música. O más aún, quizás sólo en

tanto tal pueda el arte ser alternativo al nihilismo.

¿Con qué nos encontramos? Con una música que es más bien contra renacimiento, romanticismo de principio a fin. A fin de distinguirse de una falsa afirmación de lo grande, de una encarnación acomodada del dionisismo, Nietzsche se resiste al romanticismo en música. Síntesis de todo lo equívoco. De aquella agitación emocional que en lugar de acercar al dios, lo aleja y lo pierde.

Si el romanticismo en Nietzsche no tiene nada en común con el arte en que piensa, también se hace necesario revisar el paradigma de clásico. Es bien cierto que sus rasgos parecen coincidir con lo que de ordinario se piensa. Pero al respecto Nietzsche es inequívoco. Allí la forma es una conquista. Todo aquel empeño y manía por la forma no sólo surge de una propensión contraria, como resultado de un dominar y templar sino que al mismo tiempo, resulta de una victoria sobre la propensión natural.

En eso los artistas de la gran pasión son inconfundibles. Terminan inventando una barrera a su tendencia más propia. La síntesis a la que llegan no hubiera podido ser más bella. En el resistirse a sí mismos y vencer hallan la justa medida de su arte. La belleza surge como victoria sobre su natural tendencia disolvente.

¿Y el artista de hoy? Se halla ante una exigencia semejante. Pertenece a un mundo en crisis, a un mundo desfondado y sin fundamento. Debe recoger los restos de un derrumbe. El del mundo verdadero. Esos restos son los pedazos desarticulados del discurso predicativo. ¿Qué hacer con eso? Afirmar la forma sin sostén. La ley en la ausencia de toda ley. El imperio de la medida cuando irrumpe lo desmesurado. Determinación y claridad en medio de tanta indeterminación. Pasión por la forma sin fundamento. Irrumpe lo informe. Acecha el caos. El artista triunfa sobre sí y conquista la forma. Forma gratuita en la que colma de gratitud el mundo. Entrega agradecida de lo que se es como afirmación de lo que es (*VP*, 845).

Tenemos el arte para no perecer a la verdad. En ninguna parte como en la música este tener es menos un poseer y dominar. Tenemos en nuestras manos la música. Juego grave y riesgoso. En un mundo sin sentido y sin metas. Un mundo que brota de las ruinas del cosmos teológico.

¿Tenemos el arte? ¿Sabemos ya a qué música apunta? O acaso más bien es el no saber el que se entretiene con nosotros. La relación con ese arte es bien insegura. Es por ahora un arte que no se domina. En el que nadie muestra ser maestro. Espera desencantada de la música que recoja la exigencia que busca medida.

Esta afirmación del arte como reflejo de una relación liberada de mundo, tiene que hacerla Nietzsche casi sin artistas y sin arte. ¿Cuál ha de ser entonces el arte del desierto? Más grave aún si la música, en lugar de ser contra movimiento de la metafísica encarna una reacción contra lo clásico.

Lo clásico en arte resulta del desmembramiento de un mundo. Es allí donde es inmensamente valioso ser medido y solar, claro y simple. En contra de aquella idea del clasicismo como seguridad natural, serenidad acomodada, plenitud ingenua y primordial (*VP*, 844).

Sorprende que Vattimo no sienta nada de esta inconsistencia. El clasicismo es un estado de inmensa tensión, una propensión mortal hacia la forma. Qué ingenuo resulta entonces el que a la búsqueda de síntesis y forma se oponga aquel impulso desestructurante.⁴ Que, con mucha facilidad, termina atrapado en un sintomático tono romántico.

Lo que se busca es un artista que, de golpe, esté preparado para asumir, ante el derrumbe de las formas conocidas, una nueva voluntad de forma. Alguien capaz de valorar de otro modo. De crear otro tipo de valores de acuerdo a un nuevo principio.

Así, el arte clásico no responde a lo ya conocido. Al contrario, se trata de una búsqueda de la forma por fuera del imperio del *logos* predicativo. Una forma sin antecedentes. De acuerdo a una ley que está por definir. Y sacar de allí un arte, que encarne la victoria sobre el vacío.

El artista clásico convierte su fuerza en contento. El romántico, en desconfianza. Aquél afirma el mundo al crearlo. Éste se dirige a lo que está detrás del mundo (*VP*, 840). ¿Qué mundo es éste que marca así las diferencias? Un mundo vacío de sentido. Un mundo en ruinas en que le queda al arte consolar o estimular, afirmar o ayudar a resignarse. El matiz es clave y Nietzsche celebra esa distinción como una conquista.

Romanticismo es aquí aquel arte que significa descontento. Clasicismo aquel en que la felicidad se conquista en lo terrible y azaroso. Someter el arte a una interpretación transmundana es en la práctica abolirlo. Es lo que pasa con el arte romántico que termina siendo religión. Un vehículo para expresar un credo. Un fármaco para curar una afección.

El arte clásico activa, potencia, transfigura. El arte romántico sirve a la conservación. Aquél es liberador y hace de la voluntad de forma signo de un remontar en pos de síntesis cada vez más plenas. Es por eso que dice Nietzsche que detrás de la distinción clásico-romántico se esconde la distinción activo-reactivo (*VP*, 842).

Es asunto de fuerzas. Fuerzas que activan la vida, que afirman el devenir en el perecer. Formas de arte en que se da la “supervivencia en la representación de un perecimiento”.⁵ A diferencia de formas para el anquilosamiento y la conservación. Supervivientes de aquel *logos* negador del arte, arte remedo de la lógica predicativa y su moral. Que se disfrazan

4 Cfr. Vattimo, G. *Las aventuras de la diferencia*. España: Península, 1990; *idem*. *Introducción a Nietzsche*. Península, 2001.

5 Jähnig, Dieter. *Historia del mundo: historia del arte*. México: FCE, p. 233.

con lo novedoso y exótico. Lo propio de un arte clásico es ser auténtico. La forma labrada no tiene el carácter de una imitación, de un ansia de cosas nuevas y lejanas (*VP*, 824).

El arte clásico es simple y desnudo. Sobrio y elemental. Nada de aquel barroquismo rico en adornos. Es “realista” y austero. Veraz y claro en su composición. Nada de aquella fantasmagoría y proliferación. El arte clásico se asienta en la realidad. Es un arte diurno, prefiere la luz matinal a las sombras fantasmales.

El artista clásico ha de ser un genio si por ello entendemos “la más amplia libertad bajo la ley” (*VP*, 829). Nada de aquella falsa libertad que se pierde en los confines. Ligereza y facilidad en lo difícil. Nada de aquel elogio de la dificultad que lleva a oscurecer de modo artificioso. Ninguna pesadez. Ninguna actitud pesimista y caviladora. Nietzsche piensa en un arte de puras superficies. Un arte petulante y meridional.

Quizás haga falta alguien que en este terreno imponga nuevas leyes. Alguien que defina principios en la ausencia radical de principios. ¿Qué significan a partir de ahora “perfección y medida”, “ley y orden”, “color y ritmo”, “melodía y contorno”? La pregunta se vuelve grave a la luz de nuestro nihilismo (*VP*, 833). El hombre artista ha de ser probo y austero, simple y silencioso, discreto y temerario. Ante todo, ha de ser capaz de vivir en medio de una dosis alta de absurdo. Y en esas condiciones imponerse a sí mismo una nueva ley y medida. Así como a su arte. En un mundo libre de fundamento.

Ya en el *Nacimiento de la tragedia*, Nietzsche acusaba a los hombres modernos de no poder pensar en el arte en cuanto tal, la necesidad de borrar el estado de ánimo estético. Ello se debe a que ha desaparecido la conciencia del arte. Aún en los artistas, que no pueden ser sino pintores en cuanto músicos, en cuanto músicos poetas.

Qué difícil resulta mantenerse en los límites del arte. Uno se sirve de él con fines expresivos y entre tanto ha perdido su ley. Fidelidad de cada arte a sus propios materiales. Sólo así se mantiene su racionalidad, su espiritualidad, la conformidad con sus propias leyes.

El arte y solamente el arte. ¿Acaso el arte del futuro sea la música? ¿Qué se requiere para llegar a ser clásico en música? Deseos fuertes aunque se contradigan llevados todos por un yugo único (*VP*, 843). Un espíritu que concluye y guía en el avance y que en todos los casos afirma.

En condiciones de disolución conviene tal vez reiterar algunos de los rasgos del gusto clásico: frialdad, lucidez, dureza. Gozo en la lógica y en el despliegue del espíritu. Concentración de todas las facultades. Desprecio por lo sentimental, lo múltiple, lo vago e incierto (*VP*, 844). Se trata de un ideal que hay que mantener separado de cualquier imagen paradisíaca. Ningún retorno a la naturaleza. Ningún refugio primordial. Por el contrario, compromiso extremo con el presente y el futuro. Aunque en ello el arte se juegue como

6 Cacciari, M. *El Dios que baila*. Barcelona: Paidós, 2000, p. 107.

utopía.⁶

Lo trágico

Nietzsche rechaza la interpretación catártica de la tragedia. Y sobre todo el hecho de situar la depresión de emociones como propósito. Así como la elección de emociones (*eleos, fobos*) en sí deprimentes.

La tragedia es un estimulante. No lleva a la resignación. Ello exige pensar no sólo en su naturaleza en cuanto obra de arte sino también en el espectador, en el tipo de público al que se dirige, en el estado de ánimo estético. El temple de un pueblo decide en último término.

Nietzsche piensa en un pueblo para el que el arte sea un acicate en la voluntad de vida. La posición ante lo trágico le lleva a hacer un uso ambivalente del término “pesimismo”. Si se es “pesimista” la tragedia es un peligro. Supone, por el contrario un pesimismo de la fortaleza. Ante lo terrible un pueblo manifiesta su temple y glorifica la existencia. La tensión entre dos formas de pesimismo decide en último término.

Las emociones trágicas puestas por Aristóteles en la definición de tragedia (terror, compasión), comportarían un efecto desestabilizador y no podrían constituir emociones trágicas. Debilitarían, desorganizarían, desalentarían. La tragedia se negaría a sí misma como arte, conduciría la vida a la renuncia.

“En ese caso la tragedia supondría un proceso de disolución, el instinto de la vida destruyéndose a sí mismo en el instinto del arte” (*VP*, 846). Arte nihilista, vida contra vida, disolución del instinto del arte.

Pero, ¿acaso con justicia podemos afirmar que el efecto trágico es de este tipo? ¿Que apela a anular esas emociones? ¿Que en la base vale suponer un descenso del tipo, que estaríamos ante emociones reactivas, sentimientos deprimentes? Por el contrario, dirá Nietzsche. Y para ello dirijamos nuestra mirada a aquel pueblo. Ese que se deleita ante la vista de la disolución de sus tipos más altos.

Para un pueblo como ese la tragedia es un tónico. No ve en el arte la posibilidad de purgar un exceso de emociones, hacia el apaciguamiento del aparato pulsional. No es lícito esperar de ella la depresión colectiva en la que el arte actuaría como narcótico. La tragedia incita a vivir, en medio de lo terrible y azaroso. Sólo el bien dotado puede hallar allí motivos de contento. Por eso dice Nietzsche⁷ que más allá del terror y la compasión llegamos a ser el eterno placer de devenir.

Dos tipos de pesimismo: el de aquel que se resigna ante el dolor y busca consuelo

7 Nietzsche. “Lo que debo a los antiguos”, en: *idem, El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, 1982.

y el de aquel que se coloca a su altura y afirma la vida (*VP*, 846). El temple de un pueblo nos da la medida de su arte. Es asunto de tipos. Lo que cuenta es la constitución colectiva. Depende de la fuerza el que se llegue a formar el juicio de belleza (*VP*, 847). Que se imprime a partir de lo terrible. Los trazos están sacados de lo que causa horror y quita el aliento.

La belleza se conquista, tiene los rasgos de lo que aniquila. Debe mirar a lo terrible y dibujar allí el rasgo perfecto. La plenitud hace que alguien vea como belleza aquello ante lo que otro aparta la mirada. Es asunto de óptica. Toda óptica se forma como síntesis de fuerzas. La idea de “serenidad” es también ambivalente. Permite a Nietzsche afirmar un estado de reposo conquistado, una contemplación como victoria a diferencia de aquella serenidad acomodaticia que ciertos hombres esperan del arte.

El sentimiento de poder afirma belleza. La belleza aquí aludida resulta de la armonización de tendencias contrapuestas. La voluntad de forma brota de una vida rebosante. Alguien dice “feo” allí donde alguien afirma belleza.

¿Cómo se sitúa alguien ante el riesgo y la aniquilación? ¿Cómo asume el sin sentido y lo terrible? ¿Está preparado para ir más lejos, justificar, transfigurar? ¿Es capaz de concluir a partir de ello lo armónico y solar?

La predilección por lo terrible y enojoso es signo de fuerza. Acudir a lo decorativo y gracioso indica debilidad. “El gusto por la tragedia distingue a las épocas y los caracteres fuertes (...) Son los espíritus heroicos los que se afirman a sí mismos en la crueldad trágica: son lo suficientemente duros para sentir el sufrimiento como placer” (*VP*, 847).

La vida menguada se ve impelida a traducir lo trágico. Es lo que dice Nietzsche que se da en la interpretación aristotélica. Más aún en la moderna que se ve obligada a trasladar ese arte por fuera de su esfera. Mantenerse en la esfera de lo estético es lo más difícil. Supone el talento para afirmar el mundo como fenómeno estético.

Toda apreciación externa al arte proviene de la incapacidad para interpretar el mundo como obra de arte. Ello supone una pérdida de mundo. El imperio de una interpretación evasora. Lo cual se hace patente en la forma habitual de ver lo trágico: triunfo del orden moral, búsqueda de soluciones finales, invitación a la resignación ante una realidad sin sentido. Aún en ciertas naturalezas la visión de lo terrible puede inducir descargas nerviosas, estimular el sistema, remover la atrofia. En este caso el arte actúa como fármaco en naturalezas agotadas.

Se trata de interpretaciones que se salen de la esfera “estética”. En que un pueblo arrobado intensifica sus poderes de visión y extrae conclusiones glorificadoras. Nietzsche resalta una multitud de matices ante lo trágico, distintos grados y tipos de pesimismo: el religioso que se lamenta del estado de corrupción y busca soluciones finales; la mirada del que no se sacia sino con visiones fascinantes, con estampas beatíficas que le ayuden a soportar; el artista nihilista que se refugia en la forma.

Nada de aquella capacidad de situarse ante lo terrible, de estar a su altura, de sacar conclusiones que no supongan desviar la mirada. Aquel ingenuo crear y deducir, aquel sereno dar forma a partir de materias explosivas.

El artista trágico es capaz de subyugar. Imprime su sello afirmador en materias desiguales. Lleva a ser consonante la disonancia. “Afirma la economía en grande, justifica lo terrible, lo enigmático y no se contenta sin embargo, con justificarlo” (*VP*, 847). ¿Qué es eso de más que no se reduce a la justificación? Ya que en ese *más* se materializa la peculiaridad de tipo. Un más que le lleva a agregar menos que otros a la hora de interpretar el mundo.

Son más elocuentes los que menos ordenan. Se ven obligados a poner más velos. Estos en cambio los arrancan. Les basta un solo velo. Y en ese despojamiento es mucho más lo que otorgan, lo que glorifican, lo que bendicen, lo que crean. ¿Qué es por tanto ese más que no tiene la forma de un agregado, de un apretujamiento de formas y sentidos?

Ya sabemos que se trata de un arte de lo justo y medido, un arte pobre y austero si se lo compara con otras elocuencias. Un arte breve y contenido, claro y contundente. Excederse en la forma hace perder el brillo de lo terrible. Por ejemplo, los sentimientos son ruidosos, las emociones pueden llegar a perder el sentido de lo pánico. Un arte “expresivo y emocional” no es un arte trágico.

La tragedia es breve y silenciosa, se hace de fórmulas muy precisas. La justeza en el decir se deriva de una vivencia del dolor que esquivo lo patético. El juez del arte es un dolor sin afectación. Estar a la altura del propio dolor es lo más difícil. En esto nuestros maestros son algunos raros artistas (en el terreno de la tragedia pensamos en Sófocles, en lo que de él afirma Schadewaldt).

Lo que uno agradece del arte es que enseña a vivir el dolor como fenómeno estético. Lo protege a uno de interpretaciones en que el dolor se elude, se desvía, o consume en su propia intensidad no asimilada. El dolor interpretado artísticamente lleva a hallar placer en el sufrimiento. A interpretar con entera precisión el alcance del dolor en la economía del ser. Si uno exagera ese papel cae en lo patético. O, peor aún, cristianiza su interpretación en soluciones allendistas.

La armonía entre dolor y belleza es la aspiración suprema de este arte. Se trata de una relación que no es sublimatoria. No tiene el carácter de una ocultación. A pesar de las fórmulas equívocas del propio Nietzsche. Para mí esa equivocidad en el lenguaje en relación con la tensión entre verdad y belleza, no puede ser resuelta como un problema meramente filológico. Como no se reduce tampoco a un asunto de influencias. Apunta a algo más grave, a una semiótica de las pulsiones en un pensamiento tan arraigado en conflictos del cuerpo.

El asunto de lo trágico es en Nietzsche una profunda vivencia. Como lo son en todo pensador auténtico sus ideas directrices. Forma aguda de pesimismo, nuestra consideración

trágica, al amparo de nuestro actual nihilismo tiene como presupuesto la supresión del mundo verdadero (*VP*, 848). La pérdida total de mundo, pues desaparecido el mundo verdadero desaparece el aparente.

No queda sino un mundo. Nuestro mundo: un mundo cruel y contradictorio, falso y carente de sentido. Esta desposesión de mundo me parece de lo más esencial. A la hora de afirmar para nosotros un arte trágico. ¿Qué arte es el que conviene a nuestro mundo-desierto?

Para extremar su malignidad, el pesimismo afirma que un mundo así es el verdadero. ¿Qué “verdad” es ésta que supone la supresión del mundo verdadero? ¿Qué exige el arte para no perecer a la verdad? Y, más importante aún: ¿qué riesgos implica el experimentar con la verdad?

Se trata de un experimentar con la verdad para el que no contamos con la protección del mundo verdadero. No nos apresuremos a calificar esta verdad de algún modo. Dejemos eso en suspenso, a riesgo de que eso caiga sobre nosotros con el peso de su evidencia mortal.

Lo que se deduce del libro juvenil de Nietzsche es que ante una experiencia tal de mundo tenemos necesidad del arte para no perecer a la verdad. A la verdad como mentira absolutizada. A la que se opone un experimentar con la “verdad” en el desfonde de cualquier presupuesto.

Nos amenaza la doble tenaza de la verdad. Y para eso tenemos el arte. Pero, ¿tenemos el arte? ¿No es acaso más bien que se entretiene con nosotros como incitante experimentación con la mentira en un mundo sin fundamento?

“Tenemos el arte para no perecer a la verdad. Frase que sería la más despectiva para el arte, si no se invirtiese enseguida para decir: ¿Pero tenemos el arte? ¿Y tenemos la verdad así fuese para perecer? ¿Y es que al morir perecemos? “Pero el arte es de una seriedad terrible”.⁸

Apelemos a esta seriedad, a esta terrible malignidad. El arte se afirma como mentira en un mundo en que no opera la distinción verdad-mentira. Un mundo que no requiere ya de una hipótesis moral extrema. Lo trágico estriba en que podamos vivir sin una interpretación así. Al abrigo del absurdo y el azar.

El hombre trágico encarna un temple de ánimo ante la ausencia de sentido y de metas. Se comporta de modo discreto y valeroso, no hace ruido, va silenciosamente lejos. El pesimismo aludido afirma todas las formas existentes derivadas de la voluntad falsificante. Exteriorizaciones de la voluntad de arte. Incluida aquella voluntad de verdad con apariencia

8 Blanchot, Maurice. *EL diálogo inconcluso*, Caracas: Monteávila, 1970, p. 272.

incondicional.

En tanto maestro de la mentira y glorificador de la forma el hombre es artista. Bendice la forma, afirma el mundo como proliferación de forma. Efecto del derrumbe de aquel mundo y de su consabida temporalidad, el hombre artista asume la vida como juego. En cada tirada la forma azar como glorificación del instante acaecimiento.

Las formas aludidas (aún las que niegan el azar y dicen brotar de un tiempo providencial) resultan de su voluntad de arte, forma muy suya de huir de la “verdad”. El arte es un agregar, un violentar. En un mundo vacío, sin hechos. Un mundo sin realidad. En el que todo es fábula. Porque no hay mundo, sólo el que somos capaces de inventar. El mundo es arte y nada más (*VP*, 848, II).

Que la verdad nos sea por necesidad desconocida, que no podamos vivir sino en base a esa ignorancia, eso forma parte del carácter trágico de la existencia. Tenemos el arte para experimentar con la verdad. El arte es trágico en la medida en que nuestro contacto con el riesgo de perecer se hace por la vía del conocimiento.

Este conocimiento será de ahora en adelante guiado por el arte. Siempre y cuando se lo piense en su terrible seriedad. “El arte como redención del hombre del conocimiento, de aquel que ve el carácter terrible y enigmático de la existencia, del que quiere verlo, del que investiga trágicamente”.

No en la forma banal de las capillas del arte. O de las efusiones poco pensativas de los artistas. El arte lúcido es un acontecimiento raro. Como todo acontecimiento. Las formas aludidas son también escasas. En verdad el mundo está bastante despoblado. Se trata de un mundo con algunos pocos acontecimientos afortunados. El mundo trágico es un mundo austero, algunas pocas formas. Se opone a la imagen de un mundo sobre-poblado. El que imponen los medios.

Un mundo casi vacío en que la mentira se selecciona. Pocas cosas y no muchas. En el juego casi nunca se gana. La forma azar, la forma individuo singular, la forma instante que resulta del tiempo retorno, es una forma rara. Pero basta una. Uno la puede esperar toda la vida. Qué es una vida para esperar. Entre tanto, uno vive sin esperanza. El arte trágico se hace en la espera sin esperanza de lo que acaso ni llega.

El artista, a fuerza de mentira, reina sobre la verdad. “Se alegra como artista, disfruta de sí mismo como poder” (*VP*, 848, I). “La mentira es el poder”. “El arte y nada más que el arte. El es el gran posibilitador de la vida, el gran seductor que incita a vivir, el gran estimulante para vivir”.⁹

El hombre trágico es artista porque no sólo ve eso sino que quiere seguirlo viendo.

9 Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos*, Bogotá: Norma, 1992, p. 415.

No sólo vive así sino que quiere siempre vivir así. No desea otra cosa. Haber vivido siempre así. Vivir siempre así. Si alguien le dijera que su tiempo traerá sólo terror él dirá que el que habla no puede ser sino un dios. Si alguien le dijera que esa visión terrible volverá una y otra vez él dirá que quiere eso y sólo eso. Si alguien le advirtiera que él es eso por toda la eternidad, él dirá que quiere eternizarse así. Jugar así a ser eterno.

La doctrina del eterno retorno de lo igual supone el ingreso en un tiempo trágico. Sólo que eso no se siente como un peso. El tiempo que pesa es aquel que conduce un dios. Y que lleva hacia dios. Pero ese dios ha muerto. Queda el tiempo ligero habitado por dioses que juegan a los dados. Queda el tiempo del hombre que diviniza la existencia al apostar apariencias-azar en la mesa del arte.

Bibliografía principal

Nietzche. *Fragmentos póstumos*. Bogota: Norma, 1992.

_____ *El crepúsculo de los ídolos*. Espana: Alianza Editorial, 1973.

_____ *Voluntad de poderío*. Madrid: Edaf, 1981.

Bibliografía secundaria

Fecha de recepción 17 de noviembre de 2003

Fecha de aprobación 3 de marzo de 2004

FALSOS PRESUPUESTOS DEL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD PERSONAL

De la identidad personal a la identidad narrativa

Por: Marta Cecilia Betancur

Universidad de Caldas
martacb55@hotmail.com

Resumen. *En el artículo se retoma el problema de la “identidad personal” con el fin de mostrar que la forma como ha sido planteado conduce a un callejón sin salida o a una antinomia insoluble: o se acepta el “yo” como una entidad metafísica, una sustancia permanente, una cosa, una sustancia consciente o “un yo” inmaterial alojado en el cuerpo, o, por el contrario, se niega una entidad de ese tipo y se rechaza como un fantasma metafísico. Además, se pretende demostrar que el dilema se origina en un planteamiento equivocado del problema apoyado en presupuestos falsos muy arraigados en la filosofía y aceptados desde la Modernidad. Tales presupuestos son El sustancialismo y la cosificación, el paralelismo psicofísico y la perspectiva egocéntrica. Finalmente, se plantea y se analiza la salida que ofrece Ricoeur a través de la “identidad narrativa”.*

Palabras clave: *yo, identidad personal, sustancia, conciencia de sí, espíritu, cosificación, dualismo, paralelismo psicofísico, sustancialismo, idem, ipse, narración.*

False Assumptions of the Problem of Personal Identity. From Personal to Narrative Identity.

Summary. *This paper takes up again the problem of “personal identity” in order to show that the way it has been put leads to a dead end or to an insoluble antinomy: whether the “self” is accepted as a metaphysical entity, a permanent substance, a thing, a conscious substance or an immaterial “self” lodged in the body, or, on the contrary, an entity like this is denied and rejected as a metaphysical phantom. Another intention of the work to demonstrate that the dilemma originates in a wrong exposition of the problem, supported on false assumptions deeply rooted in philosophy and accepted since Modernity. Such assumptions are: substantialism and cosification, psychophysical parallelism and the egocentric perspective. Finally, we present and analyze the solution offered by Ricoeur through “narrative identity”.*

Keywords: *self, personal identity, substance, self-consciousness, mind, cosification, dualism, psychophysical parallelism, substantialism, idem, ipse, narration.*

La discusión del problema de la identidad personal como ha sido planteado y tratado por la filosofía moderna y contemporánea, ha conducido a un callejón sin salida y a una antinomia insoluble de la que no hay escapatoria si no se buscan nuevos caminos para abordarlo. A mi modo de ver, el problema se origina desde sus inicios y obedece a un planteamiento inadecuado del asunto, apoyado en presupuestos ya muy arraigados y

comúnmente aceptados desde la filosofía moderna, pero que es preciso discutir y enfrentar con fortaleza dada la fuerte influencia que tienen en la vida, la ciencia y la filosofía occidental. El problema se puede plantear a través de las siguientes preguntas, que cada hombre se formula en algún momento de su vida: ¿Qué soy yo? ¿Quién soy yo? ¿En qué consiste la identidad de cada hombre? En este ensayo, además de mostrar los problemas de la formulación clásica, se expondrá la salida que ofrece Ricoeur mediante la teoría de la identidad narrativa y la forma en que intenta superar las dificultades.

Para analizarlo se va a dividir la exposición en tres partes: en la primera se expondrán las principales versiones de la teoría de la identidad personal, según como han sido defendidas por Locke, Hume y Derek Parfit, un pensador inglés contemporáneo, con el fin de mostrar el callejón sin salida en que ha caído la filosofía cuando encara de esta forma el problema. En la segunda, se analizarán los presupuestos filosóficos en que se apoyan estas teorías y la crítica de que fueron objeto por parte de Wittgenstein. Y en la tercera, se va a analizar la salida que propone Ricoeur al problema a través de la noción de “identidad narrativa”.

1. Formulación clásica del problema

Locke fue el primer filósofo moderno que se planteó el problema, abordándolo en confrontación con la identidad de los demás seres de la naturaleza. Estableció tres niveles de identidad, determinados por las diferencias entre la identidad de los seres inertes, de los seres vivos y del hombre. En la materia inorgánica consiste en la continuidad de la existencia, que depende del espacio y el tiempo; en los seres vivos como plantas y animales, la identidad consiste en la “organización continuada que es la adecuada para transmitir esa vida común a todas las partes así unidas [en un cuerpo coherente]”;¹ el ser vivo continúa siendo el mismo ser y participa de la misma vida. En la persona, en cambio, la identidad no consiste en la identidad de la substancia sino de la conciencia. El pensamiento está acompañado de la conciencia de que pensamos. Para Locke “es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe. Cuando vemos, oímos, olemos, gustamos, sentimos, meditamos o deseamos algo, es que sabemos que hacemos cualquiera de esas cosas”.² Mientras la identidad en los seres vivos consiste en continuar siendo, en el hombre depende de tener conciencia de sí. La conciencia de tales pensamientos es el yo, “Porque, como es un mismo tener conciencia lo que hace que un hombre sea sí mismo para sí mismo, de eso solamente depende la identidad personal, independientemente de que esté adscrita a sólo una substancia individual, o que pueda continuarse en una sucesión de diversas substancias”.³ El mismo yo es entonces la conciencia, que se refiere, además, tanto al presente como al pasado, pues la personalidad

1 Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica. Libro 2do, cap. XXVII, § 4, p. 314.

2 *Ibid.*, § 9, p. 318.

3 *Ibid.*, p. 319.

se extiende más allá del presente, abarca el pasado y se enfrenta a sus propias acciones presentes y pasadas. Por tanto, en el hombre la identidad personal consiste en la conciencia que es inseparable del pensamiento, más bien que en la identidad substancial.

Si Locke separó la identidad en el hombre de la substancia material, no hizo lo mismo en relación con la substancia espiritual. La substancia material es independiente de la conciencia, por lo que una misma conciencia podría habitar varios cuerpos y seguiría constituyendo la misma persona, como en su ejemplo clásico de la conciencia del príncipe que entrara a habitar el cuerpo de un zapatero, pero seguiría siendo un príncipe. Sin embargo, del otro lado, la diferencia o la identidad entre la substancia inmaterial y la conciencia es muy confusa. El resquicio lo deja abierto desde que plantea que la identidad se determina por la conciencia, ya sea que refiramos la conciencia o no a una substancia inmaterial, lo cual significa que no es posible referir la identidad a una substancia material pero sí a una substancia inmaterial. Otro nudo de confusión se presenta en la distinción entre “yo”, “persona” y “hombre”. La identidad de la persona y la identidad del “yo” son distintas en cuanto tienen la misma denotación pero diferente connotación. El yo es la persona tal cual se ve a sí misma y la persona es el yo visto desde afuera. “yo” soy para mí y “persona” para el prójimo. Sin embargo, cuando trata de establecer qué es “el yo” y qué es “la persona” sale a colación la noción de substancia que está tratando de evitar. La “persona” se define como “un ser inteligente y pensante” y hablar de un “ser” supone implícitamente hablar de una “substancia”, de la misma manera que definir el “yo” como “una cosa consciente y pensante”, porque “una cosa” es “una substancia”. De esta reflexión concluye Locke: “Concedo que la opinión más probable es que este tener conciencia va anejo y es una afección de una substancia individual inmaterial”.⁴ En síntesis, aunque Locke haga un esfuerzo por evitar el lenguaje substancialista, le es imposible desprenderse cabalmente de esos conceptos dado el arraigo de la concepción en su formación. Por esto Frondizi afirma que “La inestabilidad de este pensamiento —el de Locke— no es una cuestión accidental, sino el resultado de un conflicto interior profundo entre el método histórico experimental que él inició y los supuestos metafísicos que persisten en su espíritu. Su método y en general toda su teoría del conocimiento no dejan lugar para la idea de substancia, pero su formación filosófica dentro del substancialismo le ha dejado una serie de prejuicios metafísicos y en particular la creencia de que la substancia sea una necesidad del pensamiento”.⁵

Locke reconoce el papel de la continuidad y la historia de la vida en los seres vivos, mas no en el hombre. En la base de su teoría sobre la identidad personal se conserva el prejuicio substancialista, pero también el prejuicio dualista de Descartes que considera al hombre como la conjunción de dos substancias distintas y separadas. Estos dos prejuicios le impiden considerar la unidad entre el cuerpo y la conciencia. Esto se hace evidente en la distinción que establece entre “persona” y “hombre”, pues mientras que “la persona”

4 *Ibid.*, cap. XXVII, § 25.

5 Frondizi, Rosieri. *Substancia y función en el problema del yo*. Argentina: Losada, 1952, p. 58.

se define solamente por la conciencia, el “hombre” es el conjunto de las dos substancias, ya que está constituido por cuerpo y alma. En la teoría de Locke sobre el problema de la identidad personal persisten dificultades que no han podido resolverse en la filosofía. Problemas como la asunción de la memoria como criterio para probar la identidad de una persona; la dificultad para definir qué es la identidad y cómo se distingue de la noción de persona y la forma de explicar adecuadamente qué es lo que cada hombre considera como su propia identidad. El problema se torna aún mayor si se tiene en cuenta que ésta es la forma de plantear el problema que ha pasado a través de la filosofía moderna y contemporánea y persiste en un sector fuerte de la filosofía y de la ciencia.

Hume se enfrenta al problema en medio de su concepción empirista del conocimiento. En primer lugar objeta la noción de substancia como supuesto substrato o sostén de atributos. La “substancia” para Hume es un centro imaginario de reunión de las diferentes y variadas cualidades que se encuentran en cada trozo de materia. Así mismo, apelando al método empírico, descarta la concepción de Locke sobre la identidad personal. Reconociendo que no hay una impresión que corresponda a la idea del “yo”, afirma Hume: “Cuando penetro más íntimamente en lo que llamo mi propia persona, tropiezo siempre con alguna percepción particular de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, pena o placer. No puedo jamás sorprenderme a mí mismo en algún momento sin percepción alguna, y jamás puedo observar más que percepciones. Cuando mis percepciones se suprimen por algún tiempo, como en el sueño profundo, no me doy cuenta de mí mismo y puede decirse verdaderamente que no existo”.⁶ Lo que afirma Hume es que no encuentra un yo substancial, no hay un yo independiente y que sea soporte de mis percepciones y mis pensamientos. No hay un “yo” simple e inmutable que opere como base de los cambios y las variaciones de mis contenidos de conciencia, pues “si una impresión da lugar a la idea del yo, la impresión debe continuar siendo invariablemente la misma a través de todo el curso de nuestras vidas ya que se supone existe de esa manera. Pero no existe ninguna impresión constante e invariable”.⁷ De aquí concluye Hume que “el yo” como sustancia simple y permanente no existe, por tanto, el yo “es un haz o colección de percepciones que se suceden unas a otras con una rapidez inconcebible y que están en un flujo o movimiento perpetuo”.⁸ Además un poco más adelante, Hume homologa “el Yo” con “el espíritu”, pues define a éste último como “un montón o colección de diferentes percepciones”. Para este filósofo lo que existe realmente es un haz de percepciones que se distinguen entre sí y pueden existir separadamente.

Sin embargo, Hume se plantea el siguiente problema: el hombre cree en la identidad personal, ¿cuál es la razón de su creencia? En la creencia de la identidad personal confluyen varias causas, como son el hecho de que la imaginación y la memoria establezcan semejanzas entre los objetos y el hecho de que las percepciones se presenten unidas en cadena causal.

6 Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Libro 1º; 4ta parte; sección VI. México: Porrúa, p. 164.

7 *Ibid.*, p. 163.

8 *Ibid.*, p. 164.

9 *Ibid.*, p. 169.

La relación causal es la que establece las conexiones de las diferentes partes constitutivas de nuestro “yo”. La imaginación descubre la identidad personal, gracias a ella esa idea puede ir más allá de la memoria; pero la idea de causa es la que establece la conexión. “La verdadera idea del espíritu humano —afirma Hume— es considerarlo como un sistema de diferentes percepciones, de diferentes existencias enlazadas entre sí por la relación de causa y efecto, y que se producen, destruyen, influyen y modifican mutuamente”.⁹ Hume habla del yo como un haz de percepciones y del espíritu como un sistema de percepciones que se ha adquirido por la idea de identidad personal que tiene el hombre, fruto de la suposición que tenemos de una existencia invariable e ininterrumpida a través de todo el curso de nuestra vida. En conclusión, Hume considera que la creencia en un espíritu humano o en un yo invariable y permanente es una creencia ficticia fruto de la memoria y la imaginación, y plantea que no es posible hablar con verdad de ese yo como substancia simple, independiente e inmutable.

Frente a la posición de Hume quedan dos posibilidades: una, la que en general ha seguido buena parte de la filosofía contemporánea, mantener la idea de “el yo” como un incognoscible fantasma al que no se puede acceder por métodos rigurosos, esto es, asumir una postura escéptica sobre “el yo”. Sin embargo, el hombre tiene la experiencia de la identidad personal, el hombre tiene la vivencia de que es un ser único, diferente a los otros, que tiene conciencia de sí y se considera responsable de sus acciones. ¿Se puede desechar esta vivencia humana como un mero fantasma metafísico? Al parecer es posible explicar esta característica del ser humano, el hecho de que tiene conciencia de sí, si renunciamos de una vez por todas a plantear el problema desde los supuestos substancialista y dualista en que se aborda a partir de la filosofía moderna. Sin embargo, conviene enfocar el estudio del problema tal como lo lleva a cabo un pensador contemporáneo, para ratificar las dificultades de la postura clásica.

Derek Parfit en la obra *Reasons and Persons*¹⁰ propone la teoría de la identidad personal en discusión con las que piensa son las creencias comunes sobre el asunto. La teoría de Parfit se apoya en tres tesis: Según la primera, denominada “reduccionista”, para formular una explicación objetiva del problema de la identidad personal es necesario evitar la noción de persona y realizar una descripción impersonal de los acontecimientos. Por tanto, la identidad a través del tiempo se reduce al encadenamiento entre acontecimientos físicos o psíquicos. De allí que para el pensador, “La existencia de una persona consiste exactamente en la existencia de un cerebro y en la ocurrencia de una serie de acontecimientos físicos y mentales unidos entre sí”.¹¹ Para Parfit, es preciso explicar las nociones comunes de “sentir el cuerpo como mío” y “un pensamiento como mío” a través de una explicación impersonal que evite el recurso a lo “mío”. En el fondo, el argumento del autor evita un

10 Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

11 *Ibid.*, p. 211.

12 Wittgenstein, Ludwig. *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos, 3ra edición, 1998, p. 103.

rasgo imprescindible de la identidad personal, que es la autoconciencia o la autorreflexión. Parfit considera que hay que llevar a cabo una neutralización del cuerpo, por tanto hay que reducir la cualidad de “mío” de mi propio cuerpo; el discurso sobre el cuerpo se puede neutralizar a partir de la reducción del “cuerpo humano” al “cerebro”.

Según la segunda tesis, no es posible, como lo plantea la creencia común, establecer claramente y determinar siempre la identidad. Para el autor ésta no es siempre posible de determinar, dado que se presentan casos en los que no se puede decidir sobre la identidad de una persona. Sin embargo, para mostrarlo, Parfit propone algunos ejemplos tomados de la ficción, como ha sido usual para tratar estos problemas, abordados por medio de la narración de ficción o de la ciencia ficción. También, como sabemos, Locke recurrió a un caso de ficción para explorar la posibilidad del tránsito de la conciencia de un individuo a otro. El autor propone dos ejemplos semejantes de los que trataré el primero. Si se hace una copia exacta de mi cerebro, la copia se transmite por radio a un aparato receptor colocado en otro planeta en el que una máquina reconstruye, sobre la base de esta información, una réplica exacta de mí mismo, idéntica en la organización y en el encadenamiento de los estados de cosas y de acontecimientos (se podría hablar como de pasar la información por un escáner). Pero sucede que en el curso del viaje espacial, mi cerebro y mi cuerpo son destruidos. De modo que nos podemos preguntar: ¿yo he sobrevivido en mi réplica o he muerto? Para Parfit estos casos no se pueden decidir, esto es, son indecidibles, ya que la identidad numérica no se da porque el otro es distinto de mí, y la identidad cualitativa es indiscernible porque uno es sustituible por el otro. La ciencia ficción y con ella, el cine, han planteado diversos ejemplos de este tipo, para preguntarse por lo que pasaría si se da una bisección del cerebro, se realiza el trasplante de un cerebro, la duplicación de los hemisferios cerebrales, etc.

En los ejemplos hay una constante, pues se trata de manipulaciones del cerebro por medio de la alta tecnología, ejemplos que manejan el presupuesto de que “la persona” puede reducirse al “cerebro”, por tanto parten de la tesis reduccionista, según la cual, los aspectos ontológicos que se deben considerar son los acontecimientos y el punto de vista epistemológico es la impersonalidad de los datos. Esta tesis implica la supresión y la elisión de la percepción y de la vivencia de autoconciencia que tiene el hombre, como uno de los aspectos más importantes de la identidad personal. Lo que desconoce esta teoría es que quien realiza el viaje espacial es una persona que siente temor, se complace con el viaje, se pregunta cómo va, cuánto tiempo tardará en llegar o si podrá sobrevivir. Un rasgo característico de las narraciones imaginativas de ciencia ficción, a diferencia de las ficciones literarias, es que desconocen la temporalidad y otros aspectos esenciales y específicos de la condición humana. Mientras se considere una réplica del cerebro como si fuera una réplica de la persona, sólo se tienen en cuenta la identidad de la estructura y la identidad organizacional que son comparables con el código genético preservado a lo largo de la vida humana.

La tercera tesis de Parfit afirma que la “identidad no es lo que importa” sino más bien

la responsabilidad ética del sujeto moral. Pero en el transcurso de la argumentación ha pedido renunciar a la noción de identidad personal en cuanto conciencia de sí y autorreflexión, cuando es ésta conciencia de sí la que posibilita la conciencia moral y la conciencia de la responsabilidad moral que tenemos frente a los otros, dado que el hombre, cada hombre, es, precisamente, el sujeto de imputación moral que se considera a sí mismo como responsable de sus acciones.

Las paradojas de las argumentaciones anteriores se apoyan, en gran medida, en una ambigüedad en el concepto de “identidad personal”, que Ricoeur, de manera muy lúcida, ha logrado clarificar al diferenciar entre dos aspectos de esa noción, que no habían sido clarificados y son fuente de la confusión filosófica. En la noción de “identidad personal” hay dos sentidos diversos e implícitos de identidad: identidad en cuanto “*idem*” y en cuanto “*ipse*”. La expresión “*idem*”, proveniente del latín, significa “lo mismo”, “el mismo”; en relación con la identidad del hombre hace referencia a la característica de cada ser humano de ser distinto de cada otro, y de ser el mismo a través de los años, desde su nacimiento y la infancia, hasta la muerte, a pesar de todos los cambios a que se ve sometido. Este aspecto de la identidad se va a denominar, “la mismidad”. Pero además de ser “el mismo”, el hombre tiene una conciencia de sí, una reflexividad que consiste en la vivencia propia de cada hombre de pensar en sí mismo, de sentirse responsable de sus acciones, de hablar consigo mismo, de autocuestionarse y de preocuparse por sí mismo. Este segundo aspecto inseparable de la condición humana y parte de lo que cada hombre considera como su propia identidad se va a denominar la “ipseidad”. El término “*ipse*” proviene del latín y hace referencia a la conciencia de sí del hombre. De la ipseidad hace parte la experiencia humana de sentir nuestro cuerpo como propio, en el sentido en que se puede afirmar que mi propio cuerpo hace parte de mi identidad. Las lenguas tienen sus recursos para expresar la ipseidad; se trata del pronombre reflexivo, “a sí”, “para sí”, “se” de la tercera persona, usados para expresar el hecho de que cada hombre es consciente de sí mismo; pero que aparece también en la primera y en la segunda persona, en expresiones como “yo me comprometo” y “tú te preocupaste”. Para avanzar en la comprensión de la fórmula de la reflexividad, el tema será analizado en la tercera persona, dado que en gran parte, el problema ha surgido por ser planteado en la primera persona.

Ya Wittgenstein¹² había sugerido de otra manera la diferencia entre *idem* e *ipse*. Al desarrollar un detenido análisis del pronombre de primera persona “yo”, demostró que hay por lo menos dos usos de ese pronombre. En primer lugar hay un uso simétrico del pronombre “yo” con el pronombre “él”, en cuanto tienen significado semejante. En enunciados como “yo tengo una úlcera en el estómago”, o “él tiene una úlcera en el estómago”; “yo tengo un chuzo en el ojo” o “ella tiene un chuzo en el ojo”, en los cuales las proposiciones son el resultado del conocimiento del estado de salud de la persona, de la observación y el diagnóstico de un médico o de una radiografía que lo testifica, el uso del pronombre tiene el mismo significado. Pero en casos como en “yo tengo dolor de estómago”, “yo estoy triste”,

13 *Ibid.*, p. 104.

“él tiene dolor” o “él está triste”, el significado y el uso son diferentes. “Yo” no puedo dudar de que tengo dolor, ni de que estoy triste, mientras que sí puedo dudar de que él tenga dolor o esté triste; “mi dolor” no se conoce por un examen médico o una radiografía, lo mismo que mi tristeza, sino por autoconciencia y autorreflexión. En la tristeza y el dolor mío, no puedo acudir a pensar en los criterios y las razones para afirmar que “tengo dolor” o que “estoy triste”, simplemente sé que lo siento. En este caso, el uso de “yo” y “él” son asimétricos, y este caso del uso del “yo” es el más relevante y de suma importancia para el ser humano. Para Wittgenstein, en este uso el “yo” no tiene un referente en el sentido de que no hay algo que sea “el yo” diferente a la propia persona. El problema es que en la filosofía, en estos usos del yo, cuando no se refiere a la persona que soy, es decir, en su uso autorreflexivo, se recurre a un misterioso ego, a un yo que anida en el hombre, como el “yo pienso” de Husserl o el “yo que acompaña todas mis representaciones” de Kant. El uso del yo como distinto de mi nombre propio se funda en una autoconciencia que no se puede reducir a la cosa material que soy, ni tampoco a una presunta cosa inmaterial que es algo así como “un yo”. Esto significa que no puede inventarse una cosa o substancia espiritual, con el fin de resolver el problema de la irreductibilidad del “yo” a “mi cuerpo”. Sin embargo, tampoco puede desconocerse que el hombre tiene autoconciencia y que reflexiona sobre sí mismo; no se puede desechar la conciencia de sí como un simple fantasma filosófico.

El uso “asimétrico del yo”, dado que no tiene referente o no se refiere al organismo que “soy yo”, sino a la experiencia humana de tener una conciencia de sí, nos ha llevado a pensar, cargados como estamos con el prejuicio substancialista, que hay un “yo”, o un ego misterioso, substrato o soporte de todos los cambios, esto es, “algo” que permanece. Sin embargo, en estos casos, “el yo” no designa a un ego misterioso que anida dentro de mí, pues un ego tal no existe. Según Wittgenstein lo que sucede es que al usar ese “yo” como sujeto, “éste crea la ilusión de que nosotros utilizamos esa palabra para referirnos a algo incorpóreo, que, sin embargo, tiene su sede en nuestro cuerpo. De hecho, éste parece ser el ego real, aquél del que se dijo ‘*cogito ergo sum*’”.¹³ Además, la creencia en un “Yo” como substancia pensante, que se fundamenta en el prejuicio clásico de la Substancia, conduce a la cosificación de la mente y el cuerpo, ésta al dualismo y el dualismo al paralelismo psicofísico del hombre.

El problema se plantea desde Descartes, cuando pasa de afirmar la no identidad del “yo” con el ser humano que “yo soy”, es decir cuando salta de distinguir el ser humano que es cada uno, de la conciencia que cada quien tiene de su yo, a responder la pregunta ¿“qué soy yo”?, afirmando “soy una cosa que piensa”, esto es, “una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina y siente”.¹⁴ Es decir, cuando pasa a afirmarse como una “substancia que piensa”. Es decir, “un espíritu, un entendimiento o una razón”.¹⁵ Esto significó, como bien lo sabemos, la substancialización

14 Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*, en: *Obras escogidas*. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1980, p. 227.

15 *Ibid.*, p. 226.

del “yo”, substancialización que se origina en el prejuicio substancialista arrastrado por Descartes de la filosofía medieval y que fue uno de los conceptos que ni se imaginó, podría ser objeto de la duda. Las críticas de Wittgenstein mediante el análisis del lenguaje atacan, justamente, los supuestos mismos del problema del yo, dado que buscan evitar la cosificación propia del substancialismo y superar el paralelismo psicofísico ligado con él. Por otra parte, con la crítica al substancialismo y al paralelismo psicofísico, el filósofo de Viena cuestiona tanto el dualismo como el behaviorismo y da pie a un nuevo tratamiento del “hombre” que se puede acercar al pensamiento clásico. A partir de la crítica de Wittgenstein a la teoría moderna del “yo”, se atacan tres supuestos teóricos básicos presentes en la teoría de la identidad personal: el substancialismo o cosificación, el paralelismo psicofísico y el solipsismo.

2. Crítica a los fundamentos teóricos

La crítica de Wittgenstein no se realiza a un autor determinado sino a la corriente moderna —todavía viva hoy— que tiende a iniciar la tarea filosófica desde los contenidos de conciencia y desde la conciencia de sí. Gilbert Ryle, en primer lugar, y posteriormente, Anthony Kenny y García Suárez, profundos conocedores de Wittgenstein, afirman que tal doctrina está presente en todos los autores que aceptan como punto de partida la “perspectiva egocéntrica” o la “doctrina del acceso privilegiado”, llamada también filosofía de la conciencia o de la inmanencia. Esta concepción tiene aún gran influencia en la filosofía contemporánea, pues como afirma Kenny, “la mayoría de los filósofos contemporáneos rechazarían el dualismo cartesiano, pero incluso aquellos que explícitamente renuncian a él están profundamente influenciados por su concepción”.¹⁶ La perspectiva egocéntrica obliga a la adopción del lenguaje privado y conduce a la cosificación y al dualismo paralelista.

La teoría del lenguaje privado es una manifestación de la teoría nominal del lenguaje según la cual el significado de un término está determinado por el objeto; el significado de una palabra es el objeto al cual se refiere, sea físico o mental. En la visión egocéntrica el significado es una idea mental, un concepto o una “cosa”; en todo caso debe haber “algo” que sea el significado; pero al hablar de “algo” como significado está presente, aunque no explícitamente, la concepción substancialista. En la época moderna, tanto Descartes como los empiristas consideraron que el significado está en la mente, es un objeto privado, que puede ser un “conjunto de ideas simples” o una “impresión sensible”. Así que el referente de términos como “emoción”, “idea”, “inteligencia”, “mente”, etc., es un objeto o un acontecimiento interior o privado. En Descartes, mientras que el sujeto es substancia pensante y pensar puro, el objeto es *res extensa*. De modo que el hombre es sujeto, substancia pensante, pero su cuerpo es *res extensa*, es objeto. De la substancia pensante o del *cogito*

16 Kenny, Anthony. *La metafísica de la mente*. Barcelona: Paidós, 2000.

17 Vicente Arregui, Jorge. *Acción y sentido en Wittgenstein*. Pamplona: Eunsa, 1984, p. 194.

forman parte la voluntad, la imaginación, la sensibilidad, los afectos, en la medida en que son conscientes, porque Descartes plantea que el pensamiento es la misma conciencia. Cada una de estas facultades son modos diferentes de ser de la conciencia. Además, Descartes afirma que la conciencia, la substancia pensante, la autoconciencia es más fácil de conocer que el cuerpo. Y esto es una verdad clara y distinta o indubitable.

Para Ryle y Kenny, de aquí en adelante, la oposición se presenta entre lo mental o privado y lo corporal o público. Entre los dos tipos de substancia que encarnan lo corporal o público y lo mental o privado, hay una diferencia radical que lleva a explicar lo corporal mediante las categorías mecanicistas de la época. Una vez afirmada esa diferencia radical entre las dos substancias, el acceso a su conocimiento es diferente. Mientras la mente se conoce por autorreflexión o introspección, lo corporal como substancia extensa se explica por las leyes del movimiento físico. En la substancia extensa opera un movimiento de causalidad mecánico. Este mecanicismo como el substancialismo conducen a la cosificación tanto del alma y de sus contenidos como de los actos y de los movimientos físicos. Así, el substancialismo conduce al paralelismo psicofísico, en cuanto conduce a considerar que en la misma medida en que hay actos mentales y objetos mentales hay actos físicos y objetos físicos.

Si se supone que así como hay actos físicos hay actos mentales, en las acciones humanas, se dan los dos tipos de actos. De modo que si se afirma de una acción humana que es voluntaria y consciente, como la acción de levantar una mano para votar, se considera que hay una acción física, la de levantar la mano y un acto voluntario, el de votar. O para poner otro ejemplo, “apretar el gatillo, afirma el profesor V. Arregui, significa, en realidad, una proposición conjuntiva, que afirma el acontecimiento de un acto en el nivel mental y de otro, en el nivel físico, de los que se supone que el primero causa el segundo”.¹⁷ De este modo, surgen dos tipos de acontecimientos, los físicos y los mentales. Gracias al dualismo, los acontecimientos mentales son interpretados en estrecho paralelismo con los físicos. Cuando no hay una causa física, se habla de una causa mental, donde “mental” significa “no físico”. Se establece un paralelismo riguroso en el que lo mental se analiza a partir de las mismas categorías y los mismos conceptos de lo físico. Es lo mental, considerado no físico, pero estudiado a partir de lo físico.

La crítica al paralelismo psicofísico ha sido lúcidamente formulada por Ryle quien denomina a la doctrina paralelista postcartesiana “el dogma del fantasma en la máquina”, que consiste en afirmar que hay un cuerpo y un alma, hay fenómenos físicos y fenómenos mentales; y mientras los fenómenos físicos se caracterizan por ser públicos, los mentales, como ya vimos, son privados. Para Ryle, no obstante que el paralelismo psicofísico se origina en el intento de salvar al hombre del mecanicismo, cayó en un mecanicismo más radical, debido a que trata de explicar las proposiciones referidas a acciones humanas, a través de conceptos no mecánicos, pero en confrontación con los mecánicos. De este modo se aplicaron las mismas categorías, aunque intentando darles alguna diferencia. Así se han aplicado a

18 *Ibid.*, p. 198.

las diversas entidades las categorías de “cosa”, “atributo”, “estado”, “causa”, “efecto”, “cambio”, etc. De acuerdo con este punto de vista, las preguntas sobre la “intencionalidad” o la acción voluntaria, se responden en términos de “causa-efecto”; y el pensamiento, las emociones o la vida afectiva del hombre, en términos de “cosa”, “substancia”, “alma”. Las acciones humanas terminan siendo explicadas como una duplicación de la acción, pues supondría una acción de la voluntad además de la acción física. Wittgenstein y Ryle plantean el problema de manera muy semejante, sin embargo, como consideran Kenny, García Suárez, V. Arregui y otros, mientras que Ryle cae en una cosificación muy sutil, al tratar de reducir los términos generales en concretos, la tesis Wittgensteiniana del significado como uso, busca dar una salida diferente, que reconoce de manera más razonable el carácter espiritual de la vida humana. En Wittgenstein es posible explicar el carácter irreductible de la mente, no en cuanto cosa o substancia, o cosa significada, sino en cuanto dimensión mental, afectiva, imaginativa y racional del hombre, debido a que prescinde de recurrir a un hecho o a un objeto que sea el elemento último del significado, para pasar a considerarlo a partir de la teoría de que el significado está determinado por el uso.

En el *Cuaderno azul*, Wittgenstein afirma que no es correcto utilizar la palabra mente para referirse a algo incorpóreo que tiene su sede en el cuerpo. Pero esto no quiere decir que Wittgenstein esté negando que el hombre tenga una vida natural, física y también, mental, afectiva y espiritual; lo que niega es que una se dé de manera paralela a la otra, que una se añada a la otra. Más bien habría que decir que se da la vida humana con todas esas facetas. El problema está incluso en el “también”, puesto que no es correcto suponer que tenga una vida y además la otra, las cuales, en algún momento podrían separarse. Lo que plantea Wittgenstein es que esos aspectos de la vida se dan entrecruzados o entrelazados en el hombre. Esto significa que la persona no puede entenderse como un mecanismo público más uno privado; uno físico más uno mental. Esta crítica cuestiona tanto al mentalismo como al conductismo que se apoyan en tal paralelismo psicofísico. Estas ideas llevan a Kenny a plantear: “si la innovación de Descartes fue identificar lo mental con lo privado, la contribución de Wittgenstein fue la de separarlos”.

En relación con esta crítica, Wittgenstein entabla una fuerte oposición a la teoría del lenguaje privado, según la cual el lenguaje sólo es comprendido por quien lo habla, y el significado es privado, porque se refiere a las impresiones inmediatas y a las ideas privadas. El presupuesto del lenguaje privado es la teoría nominal del lenguaje y del significado ostensivo, que afirma que el significado se establece por definición ostensiva y mostrando el objeto al cual se refiere la palabra. La palabra es una marca del objeto, que constituye su significado. Wittgenstein acude al ejemplo del “dolor” para explicar ese problema. Se supone que como sólo yo siento el dolor, sólo yo sé qué significa la palabra, pues nunca podré experimentar el dolor de otro. Esta teoría se apoya en la confusión entre “sentir el dolor” y “comprender lo que significa el término dolor”. La teoría cae en el solipsismo porque cae en la analogía de “mi yo” con “los otros yo”, que realmente nunca podrían ser aceptados.

La crítica de Wittgenstein apunta a negar la posibilidad del lenguaje privado. La proposición “yo sé que tengo dolor y nadie más sabe que tengo dolor” consta de dos proposiciones, la primera sin sentido y la segunda falsa. El sin sentido de la primera surge de confundir la forma de la oración “yo sé que tengo dolor” con la forma de “yo sé que él tiene dolor”, en creer que son de la misma forma gramatical, lo cual es falso, pues sólo es posible afirmar “sé” donde no hay cabida para la duda. Donde no es posible la ignorancia no cabe afirmar el conocimiento. La expresión “siento dolor” se da simultáneamente con el sentir el dolor. La segunda proposición “no siento el dolor de otro” surge de confundir “no veo” o “no siento el dolor de otro” con la comprensión de la frase del otro en la que expresa su dolor. Surge además de la posibilidad de simular el dolor, sin embargo éste no se puede simular siempre. Por otra parte, el significado de “dolor” no puede ser mental y privado, porque la definición ostensiva ya supone el conocimiento del uso de la gramática, conocimiento que es social y público y se adquiere en medio de la vida social y pública del hombre; esto es, que la vida social y el lenguaje son condiciones previas a la definición ostensiva. La relación entre el nombre y la sensación se adquiere a través de la conducta y la expresión natural de dolor, sin embargo, esto no implica la negación de que haya una experiencia privada de dolor, sino negar que el sentido del término “dolor” sea privado. La posición de Wittgenstein es atacar la identificación de las sensaciones con los objetos materiales otorgándoles las mismas propiedades, pues las sensaciones son estados de un organismo vivo y no cosas. Las teorías de Wittgenstein sugieren la necesidad de volver a explicar al hombre abandonando las tesis ostensivas del significado y los prejuicios substancialistas, dualistas y solipsistas.

Estos presupuestos no fueron abandonados por el empirismo inglés ni por el empirismo contemporáneo, que más bien los asumió y los desarrolló. Para Locke las palabras son representativas de las ideas que hay en la mente; para Hume, de las impresiones sensibles. Cuando estos filósofos se preguntan por el “significado” están buscando “algo” que sea lo significado por las palabras, así como cuando se pregunta por la “mente” se busca “algo”, “una cosa”, “una substancia” que sea la mente. Por ello, el empirismo contemporáneo puede llegar hasta a asimilar “la mente” con “el cerebro”, porque se basa en el presupuesto substancialista y cosificador. Se cosifica el sentido y se cosifica la conciencia. Por ello la crítica de Wittgenstein busca explícitamente disolver la posición cosificadora y el dualismo psicofísico. Pues “el significado no es algo que se añade a la palabra o al discurso. Y el significado no viene dado por un misterioso y oculto proceso mental. Una palabra deviene significativa en el uso que hacemos de ella”. No hay un proceso mental paralelo a un proceso físico, que otorgue significado, como el sentido de una acción humana no es algo que se añade al cuerpo o a un movimiento físico. El alma no es algo que se superponga al cuerpo. Lo que sucede más bien es que “el cuerpo humano está en sí mismo cargado de significado. Esto que trasciende lo meramente físico, lo dado, es la dimensión que llamamos alma: pero no hay una “cosa” que se llame alma y que esté en el interior del cuerpo”.

La teoría del conocimiento desarrollada por Locke, Berkeley y Hume se apoya en la consideración de las ideas y las impresiones como objeto del conocimiento. A su vez,

en cuanto nuestro conocimiento se base en ideas e imágenes privadas, ese conocimiento es privado. Por tanto no sólo el sentido sino también la referencia son privados, por lo cual se cae en el nominalismo, teoría que fue fuertemente criticada por Wittgenstein en las *Investigaciones*. Otro tanto sucede con la teoría de Hume de la causalidad, considerada como sucesión regular y conexión física, contingente de acontecimientos. El problema es que esta idea de la causalidad es aplicada de manera mecánica al ámbito de lo mental, considerado como causa de acontecimientos físicos, de modo que “habrá que considerar la voluntariedad de una acción como una volición mental y privada que cause un evento físico y habrá que postular una ley general que establezca la sucesión y regularidad de los eventos físicos y mentales”.¹⁸ En esta teoría se apoya, por ejemplo, la teoría del Círculo de Viena del lenguaje fisicalista y el conductismo. Sin embargo, como plantea Wittgenstein, la posibilidad defendida por Carnap, Russell y posteriormente Ayer, de reducir el elemento psicológico al físico es un postulado a priori, asumido sin crítica y sin discusión.

La crítica de Wittgenstein se apoya en la teoría de los juegos de lenguaje. El error básico consiste en una confusión entre juegos de lenguaje; de modo que la filosofía moderna y buena parte de la contemporánea cometen el error de no diferenciar juegos de lenguaje. Por eso Wittgenstein dice en *Zettel*, “el prejuicio en favor del paralelismo psicofísico es fruto de una primitiva interpretación de nuestros conceptos”.¹⁹ La equivocación está en una mala comprensión de las reglas del lenguaje no físico, el que adopta la psicología; por ello “en la psicología hay un método experimental y una confusión conceptual”.²⁰ Hay un error categorial, para utilizar el término de Ryle, que consiste en la cosificación que se produce al aplicar a los fenómenos mentales las categorías de los fenómenos físicos. La descripción de los dos estados tendrá que ser diferente. La psicología no estudia los estados y los procesos mentales de la misma manera que la física estudia los físicos. No es correcto suponer que hay estados mentales en el mismo sentido en que hay estados físicos. Porque “los verbos psicológicos ver, creer, pensar, desear, no designan fenómenos”.²¹ La crítica cobija, pues, al empirismo contemporáneo, al mentalismo y a la psicología conductista.

Estas críticas de Wittgenstein apuntan a tres ideas básicas que están supuestas en la forma como se ha planteado el problema de la identidad personal. Primera, el substancialismo que implica suponer que hay algo como “el yo”, “un yo” soporte permanente de cambios, de pensamientos, creencias, emociones, etc. Segunda, el paralelismo psicofísico que implica concebir al hombre como un compuesto de dos sustancias, un cuerpo y un alma; y concebir la identidad personal como la identidad del alma, la conciencia o la autoconciencia independiente del cuerpo. Y tercera, suponer que la autoconciencia se forma de manera solipsista mediante la autorreflexión solitaria. La teoría de Wittgenstein se apoya en una nueva forma de abordar el lenguaje y el significado, a partir del uso del lenguaje en

19 Wittgenstein, L. *Zettel*.

20 Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*, p. 232.

21 Wittgenstein. *I. F.* §§ 317, 571, 36, 180.

22 Kenny, A. *Op. cit.*, p. 32.

situaciones concretas, en concebir el lenguaje a través de juegos ligados a formas de vida. El recurso al lenguaje evita la caída en el solipsismo, el substancialismo y el paralelismo psicofísico, como también en el escepticismo de negar lo innegable, la vivencia humana de la autorreflexión y la autoconciencia. Pues como bien lo plantea Kenny “ambos, dualismo y conductismo, tratan de poner en duda cosas que todos sabemos que son ciertas. El conductismo pone en duda cosas que sabemos muy bien de nuestras propias mentes; el dualismo pone en duda cosas que sabemos muy bien de las otras mentes. El dualismo por otro lado conduce al escepticismo sobre las otras mentes, y pone en cuestión la conciencia de las otras personas”.²²

Ricoeur, apoyándose en buena parte de la crítica de Wittgenstein a tales supuestos, y apropiándose de la posición de Wittgenstein de acudir al lenguaje para buscar una salida a algunos problemas filosóficos, aprovecha un juego de lenguaje, el lenguaje narrativo, para explicar el problema de la identidad personal.

3. Identidad personal e identidad narrativa

Para Ricoeur el viejo problema de la modernidad del “yo”, planteado de manera directa preguntando por ¿qué es el “yo”? no conduce más que a una separación equivocada de la conciencia, como en Locke, o a un escepticismo también equivocado, como el planteado por Hume. Para Ricoeur, como para Wittgenstein la dificultad está en la forma de plantear el problema, la cual encubre los prejuicios considerados en la sección anterior. Para Ricoeur este viejo problema sólo puede resolverse no preguntando de manera directa por “el yo”, sino dando un rodeo por “el sí” de la reflexividad. Esto significa que el hombre no puede conocerse a sí mismo de manera directa, inmediata e intuitiva como pensaba Descartes, sino que se conoce de manera mediata y mediada por el paso a través de los símbolos, de las producciones culturales y de sus acciones. Ricoeur parte del principio de que “el hombre se conoce a través de sus obras” más que mediante la autorreflexión solitaria. Las teorías de Nietzsche de la multiplicidad del sujeto²³ y la de Freud de su conformación triple, dinámica y compleja apoya la posición de Ricoeur de que el “yo” no es lo más simple y lo primero que se conoce. Realmente tampoco el “yo” de la modernidad es un yo conocido de manera directa e intuitiva, para Ricoeur es un yo interpretado. Por esta razón, la pregunta por ¿qué soy yo? debe transformarse en la pregunta por ¿quién soy yo?, lo cual no se puede responder de manera directa diciendo, soy Marta Cecilia Betancur. El “sí mismo” o “el mí mismo que yo soy” es distinto al yo de la modernidad. Pero el conocimiento de sí no puede responderse apelando a un “yo” o a un objeto extraño y misterioso que lleva el nombre del yo. No hay un objeto físico llamado “el yo”, ni éste es un elemento de alguna estructura

23 Cfr: Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de poder*; Ricoeur, Paul. *Sí mismo como Otro*. Madrid: Siglo XXI, pp. 26-28.

24 Vicente Arregui, J. *Op. cit.*, p. 19.

ontológica del ser humano. No tenemos un “yo” en un aparato psíquico como tenemos un riñón, el páncreas, e incluso, el cerebro. Para Ricoeur la pregunta por ¿quién soy yo? se puede responder apelando a una narración, narrando la historia de una vida. El yo es una interpretación que hacemos de nosotros mismos, por eso, “es esencialmente, de naturaleza hermenéutica”.²⁴ El yo es una autocomprensión dinámica, que vamos constituyendo, de nosotros mismos, por lo cual debe ser abordado mediante el estudio de lo que dice el hombre de sí mismo, es decir, a través del lenguaje y de los símbolos.

Para explorar esta comprensión del yo, Ricoeur parte, como se señaló al final de la primera sección, de una importante distinción entre *idem* e *ipse*. La mismidad, como llamó Ricoeur a la identidad del *idem* es la identidad concebida como la característica de cada hombre de ser el mismo ser humano, o la misma persona, a través de los diversos cambios que le acarrea la vida. Además consiste en el hecho de que cada ser humano se concibe a sí mismo como diferente a cada uno de los otros. Este rasgo de la identidad personal está ligado con el de la permanencia de los organismos vivos de que habló Locke, pero al cual renunció, justamente por el error dualista de considerar al hombre, exclusivamente, como ser pensante o conciencia. El segundo rasgo de la identidad personal es el *ipse* que consiste en la conciencia que de sí tiene el hombre; en el hecho de que éste se concibe a sí mismo como si tuviera su propio cuerpo, con el cual se siente uno; se concibe como agente responsable de sus acciones, capaz de imputación moral y capaz de arrepentirse de sus actos. La identidad personal no es solamente el *idem* o el *ipse*, sino un entrecruzamiento o un entretejimiento entre los dos, pues la identidad de cada uno es tanto concebirse como el mismo y como distinto de los otros, como tener conciencia de sí. La identidad personal pone en juego una dialéctica entre mismidad e ipseidad. Justamente, buena parte del error de Locke y de Hume se origina en que llevan la argumentación del *idem* al *ipse*, sin percatarse de ello.

Ricoeur inicia el estudio a partir de la teoría de los particulares de base de Strawson y de los actos de habla de Austin y Searle, para demostrar que el hombre es “persona”, en primer lugar en el discurso, cuando habla de las cosas, cuando dice algo del mundo y ubica al otro como tercera persona, como una de las cosas del mundo. Pero, en segundo lugar, el hombre se autodesigna al hablar, y al hacerlo se compromete en un enunciado, se refleja en él, toma posición en él. En este caso, se va accediendo al hombre en cuanto *idem* y en cuanto *ipse*. Para Ricoeur el sujeto que tiene conciencia de sí es un locutor que habla, un agente que actúa, un personaje de narración y un sujeto de imputación moral. Por eso la pregunta dejará de ser ¿qué soy? para convertirse en ¿quién soy?, pregunta que podrá resolverse a través de las siguientes preguntas: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién narra? y ¿quién es el sujeto de imputación moral? Tomar el problema por este lado significa superar la visión subjetivista e idealista de la tradición filosófica de concebir al sujeto del pensamiento y de la conciencia como un yo metafísico e hiperbólico, desligado de las referencias espaciotemporales, sin anclaje en la realidad y desprovisto de cuerpo. El ser por el que se indaga sobre la identidad personal es un ser de carne y hueso, que es uno

25 Kenny, A. *Op. cit.*, p. 129.

con su cuerpo. Pues como lo expresa Anthony Kenny, “Cuando fuera del ámbito filosófico hablo acerca de mí mismo, estoy simplemente hablando acerca de un ser humano, Anthony Kenny”.²⁵ Descartes y con él la filosofía moderna se había preguntado por la identidad del sujeto, pero de un sujeto que es un yo ahistórico que asegurara la permanencia frente a la alternativa del cambio en el tiempo; un yo intemporal. Ricoeur plantea que es necesario tomar un punto de partida distinto, dado que hay que preguntar, más bien, por la identidad del ser humano que es cada uno.

Partiendo de estos criterios, Ricoeur se apoya en la teoría de Strawson de los particulares de base para establecer las características del *idem*. En el lenguaje, el hombre cuando habla, se refiere a las otras personas por medio de las “referencias identificantes”; éstas son expresiones que permiten identificar “la cosa” de la que se va a hablar. En las lenguas hay expresiones especiales para cumplir esa función individualizadora, como son, los nombres propios, las descripciones definidas y los pronombres personales y demostrativos. La identificación es individualización y supone una operación diferente a la predicación. Ahora bien, Strawson encuentra que entre los particulares de base, es decir, entre aquellas entidades primitivas —en cuanto nada se puede identificar sin remitir en última instancia a una de ellas— hay dos tipos especiales: los cuerpos y las personas. Las personas son los únicos particulares de base a los cuales se les puede adscribir tanto predicados físicos como psicológicos. Para Strawson la peculiaridad del cuerpo de la persona es que puede tener tanto predicados físicos como mentales. Así encontramos a las personas, en primer lugar, entre parte de las cosas de las que se puede hablar en el discurso. Seres que se pueden identificar y reidentificar, pues siguen siendo los mismos en tiempos y espacios diferentes, seres que, por tanto, son únicos y recurrentes.

Para avanzar en el encuentro de “la persona”, Ricoeur avanza de la consideración de la semántica a la pragmática. En la semántica, en el significado de lo que se dice, se ha hallado la persona como particular de base, como cuerpo al que se pueden adscribir predicados físicos y mentales; pero aún no se ha reconocido la reflexividad y la autoconciencia. Para lograrlo es preciso el estudio del acto de habla, en el cual el sujeto del discurso toma posición como sujeto que habla del mundo, pero que al hacerlo toma posición en la enunciación, puesto que afirma, duda, se compromete con ella, etc. Se trata de un sujeto que supone también un interlocutor, a quien dirigirse. Un sujeto que puede designarse a sí mismo al hablar y referirse a sí mismo. La pragmática pone en escena “en cuanto implicación necesaria del acto de enunciación, al ‘yo’ y al ‘tú’ de la situación de interlocución”,²⁶ es decir, “aquel que se designa a sí mismo en toda enunciación que contenga ‘yo’ lleva tras de sí el otro”. La teoría de Searle y de Austin del acto de habla inscribe el hablar en el plano de la acción y ubica los tres actos involucrados en el acto de habla como actos humanos. El decir, el emitir una frase es un acto humano. Esto significa que no son los enunciados los que se refieren a las cosas o los que tienen sentido, sino los locutores los que a través de las palabras se

26 Ricoeur, P. *Op. cit.*, p. 18.

27 *Ibid.*, p. 113.

refieren y otorgan sentido. Un acto locutivo se articula a un acto ilocutivo que consiste en lo que el hablante “hace” al “decir”, esto es, promete, afirma, pregunta, etc. En la enunciación aparecen, entonces, tanto el enunciador como el interlocutor. De otra parte, en el acto de habla aparece un entrecruzamiento entre la función de referencia identificante y de la función reflexiva, porque hay un acercamiento en un enunciado entre un yo que habla a un tú y una persona —de la que se habla— que aparece como objeto del discurso, mediante los pronombres él o ella. En el uso del lenguaje aparece explícita la sugerencia de Wittgenstein de que el sujeto hablante es un punto privilegiado de perspectiva sobre el mundo, es límite del mundo, pero a la vez, es un ego que aparece en el mundo, como parte de él.

Pero Ricoeur considera que el análisis no puede quedarse en el lenguaje y debe trascender al análisis del ser; haciendo el tránsito del plano del análisis del lenguaje al del ser, plantea que el hombre es la clase de ser que se puede prestar a una doble identificación, como persona objetiva que está ahí, y como sujeto que reflexiona y se autodesigna. El “yo”, afirma Ricoeur, se inscribe en el mundo mediante la autoidentificación, cuando afirma “yo soy Paul Ricoeur”. Manteniendo ese tránsito, analiza la posibilidad del cuerpo humano, señalada por Strawson, de podersele atribuir predicados físicos y psíquicos. Ésta está fundamentada en una doble estructura del propio cuerpo, su estructura de entidad física, concreta, perteneciente al mundo, y su calidad de pertenencia a la esfera de lo propio, o de lo mío. El cuerpo es a la vez un hecho del mundo y algo que cada hombre siente como “mi cuerpo”, “mi propio cuerpo”. Por esta razón el lenguaje y la voz son tanto físicos y fónicos como expresiones de sentido. Sentir el cuerpo como algo propio y pensar “mi cuerpo” como parte de la identidad personal es pasar del *idem*, de ser el mismo, al *ipse*, es iniciar el camino por la comprensión de la identidad personal, como autoconciencia, la reflexividad, o la conciencia de sí que tiene el hombre y que Ricoeur ha recogido bajo la fórmula de “el sí” como diferente al “yo” autorreferencial. Pero antes de detenerse en el estudio del “sí” es preciso plantear un último rasgo que Ricoeur considera como parte del *idem*, y que no se refiere a los aspectos físicos del hombre, sino a un rasgo importante de su personalidad; se trata del carácter.

El carácter hace parte del *idem* en cuanto el hombre se concibe como el mismo o concibe a cada uno de los otros como el mismo porque tienen el mismo carácter, si se entiende éste como “los signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo como siendo el mismo”.²⁷ El carácter recoge la identidad numérica, la identidad cualitativa, la continuidad ininterrumpida y la permanencia en el tiempo. Sin embargo, el carácter no es rígido, ni estático. Más bien designa “el conjunto de disposiciones duraderas en las que reconocemos a una persona”²⁸ y por tanto tiene un carácter temporal. A la formación del carácter confluyen tanto las disposiciones como las costumbres que se van construyendo, consolidando y sedimentado. En el carácter intervienen tanto la disposición como lo adquirido.

28 *Ídem*.

29 Cfr. Anscombe, E. *Intención*. Barcelona: Paidós, 1991; Danto, Arthur C. *Historia y narración*. Barcelona:

Se ha establecido que la identidad personal consiste en el *idem* en el hecho de que tal hombre es el mismo hombre, su cuerpo es el mismo, a pesar de los cambios que haya sufrido y de lo cual pueden dar fe hoy los exámenes genéticos y, en muchos casos, las huellas dactilares. Además es el mismo gracias a que ha ido conformando de manera dinámica un complejo psíquico como es el carácter. Ya se sabe que al cuerpo de un ser humano se le pueden atribuir tanto predicados físicos como psicológicos, y los rasgos del carácter entran en esa segunda clase. Además el hombre, se ha dicho, tiene conciencia de sí, en primer lugar porque tiene una conciencia de su propio cuerpo. Pero esto no es suficiente para explicar la autoconciencia y la posibilidad reflexiva del ser humano, pues la persona tiene conciencia de sí en cuanto se considera el agente de acciones, por las cuales es responsable.

El estudio de las acciones y de la conciencia de sí de ellas no hay que hacerlo, tampoco, a partir de la autorreflexión y del lenguaje privado, pues la filosofía analítica más reciente ha llevado a cabo un estudio de las frases de la acción humana que las señalan como un tipo específico de frases, diferentes radicalmente a las oraciones referidas a acontecimientos físicos. Algunos sucesores y discípulos²⁹ de Wittgenstein como E. Anscombe, Danto, Von Wright y otros, han demostrado que en los enunciados de acción funciona una red conceptual que da cuenta de las acciones humanas en cuanto aparecen relacionadas con un “quien”, agente de la acción, con un motivo y con una intención; y han demostrado la medida en que los enunciados de “agente-acción-motivo e intención” hacen parte de un juego de lenguaje diferente al de los acontecimientos físicos y las causas físicas. Frases que dan respuesta a la pregunta por ¿Quién lo hizo? ¿Qué hizo? ¿Por qué? y ¿Para qué? El agente de la acción es un ser humano capaz de realizar acciones que son fruto de una deliberación y de una elección preferencial, acciones que son diferentes a las que se realizan a pesar de sí mismo. En esas acciones el agente es principio de su propia acción en cuanto depende de él; no se puede ir más allá en la indagación por el motivo, pues habrá que responder: “porque quise”, “porque lo decidí”. En este tipo de acciones hay una determinación ética que prevalece sobre la determinación física. En este sentido la acción humana es razonable y fruto de una deliberación y una decisión personal, de modo que está emparentada con la ética. El agente se adscribe a sí mismo su motivo, su propia deliberación y su decisión. Por tanto “el sí” del hombre es la capacidad que tiene el agente humano de ser consciente de sí y responsable de sus propias acciones.

Pero estos rasgos de la conciencia de sí aún no son suficientes porque todavía no se reconoce el carácter temporal de la identidad personal. Hasta aquí no se ha tenido en cuenta que la persona de la que se habla, que se autodesigna, se imputa una responsabilidad y es consciente de sí, tiene una historia y una identidad, y esa identidad es la historia de su propia vida. Por tanto es necesario articular el avance logrado en la identificación personal con la dimensión temporal de la existencia humana. Precisamente es la teoría narrativa la que aporta este rasgo de la identidad personal, la cual se conforma y se constituye a partir

Paidós, 1989.

30 Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, “Analogías de la experiencia”. Argentina: Losada, pp. 318-323.

de una narración. Establecer la identidad de una persona a través del curso de la vida es narrar la historia de su vida. La identidad narrativa establece y ayuda a construir la dialéctica entre la mismidad y la ipseidad, pues está en el puente entre la constitución de un personaje como siendo el único y semejante a sí mismo a pesar de los cambios y las variaciones a que se ve sometido.

Además de la identidad numérica —es decir del carácter de único del individuo a pesar de las variaciones— y de la identidad cualitativa, o la similitud del individuo en uno y otro momento, hace falta considerar la continuidad ininterrumpida entre el primero y el último estadio del desarrollo del mismo individuo y un principio de permanencia en el tiempo. Pero esa permanencia en el tiempo no puede ser analizada mediante el concepto clásico de substancia como soporte o substrato permanente de atributos o accidentes. Ricoeur, para explicarlo, acude al concepto kantiano de sustancia como relación trascendental que hace posible atribuir a un concepto de invariabilidad, la variabilidad de los atributos, los episodios o los acontecimientos. La sustancia es un concepto trascendental de relación que funciona como punto de referencia a partir del cual se consideran los cambios. El concepto de sustancia es una condición de posibilidad de la experiencia, que hace posible la consideración de los cambios. Para que haya cambios, algo debe permanecer. “Esta permanencia, sin embargo —afirma Kant— no es más que la manera como nos representamos la existencia de las cosas (en el fenómeno)”.³⁰ En términos de Ricoeur: “ Toda la problemática de la identidad personal va a girar en torno a esa búsqueda de una invariante relacional, dándole el significado fuerte de permanencia en el tiempo ”.³¹

La permanencia en el tiempo se constituye a través de la narración de la historia de la vida. La identidad personal se conforma mediante la identidad narrativa de un personaje, dado que el personaje de la narración sigue siendo el mismo a pesar de todas las variaciones en los rasgos físicos y en el carácter. La narración de la historia de un personaje es un laboratorio para explorar la identidad personal.

Los aspectos más importantes de la narración aportan, cada uno, elementos para la conformación de la identidad personal. La construcción de la trama traslada al mundo de la acción de los personajes de la trama la dialéctica de la mismidad y la ipseidad. La dialéctica entre la permanencia en el tiempo y las variaciones del individuo, aparecen expresados en una narración. La construcción de la trama mediante la operación configuradora inserta los diversos acontecimientos de la vida en una historia total; integra los variados episodios de la vida en un sentido, a través del cual adquieren el carácter de momentos de una totalidad organizada. La construcción de la trama otorga unidad y articulación interna a la historia de la vida. El personaje conserva a través de toda la historia una identidad. Pero ésta es una identidad dinámica, cambiante, que muestra más fielmente el carácter dinámico de la conformación del carácter humano, pues en la narración el carácter no es rígido, estático

31 Ricoeur. *Op. cit.*, p. 112.

32 *Ibid.*, p. 147.

33 *Ibid.*, p. 163.

ni estable. Allí se explora con mayor precisión la inestabilidad del carácter humano, inestabilidad que no conduce a la desaparición de la identidad personal. La operación narrativa implica una identidad dinámica que compagina la identidad con la diversidad.

Si la construcción de la trama contribuye a la constitución de la identidad personal, también las categorías de “personaje” y de “acción” desempeñan este papel. El “quien” de la acción es el “quien” de una historia narrada. El personaje es puesto en trama, en una conexión de acontecimientos ordenados en una unidad y una cohesión interna, y allí él conserva a lo largo de la historia una identidad. “El personaje saca su singularidad —afirma Ricoeur— de la unidad de su vida considerada como la totalidad temporal singular que lo distingue de cualquier otro”.³² El personaje está inmerso en unas acciones, en una praxis y en un mundo dinámico. La narración muestra al personaje en su dimensión corporal, mundana, en su carácter de agente y de paciente. La construcción de la trama articula los personajes con la acción, los motivos, los fines, las consecuencias de sus acciones e incluso con la reflexión solitaria. Pero también muestra otros rasgos específicos de la vida humana y que hacen parte de la *ipseidad*, como el hecho de que el individuo que es cada uno se arrepiente de acciones o de omisiones y proyecta un futuro, es decir mira tanto hacia el pasado como hacia el futuro, al anticipar un proyecto existencial.

Finalmente, la acción de los personajes se presenta siempre entrecruzada con otras vidas y con otras historias. La narración de la historia de un hombre lo presenta siempre en relación con otros, sobre quien realiza acciones, de quien las recibe o por quien las sufre. En la narración, la identidad no establece de manera aislada y solitaria sino en confrontación con los otros que lo reconocen y a quienes reconoce. “Las historias vividas de unos, se imbrican en las historias de los demás. Episodios enteros de mi vida forman parte de la historia de la vida de los otros, de mis padres y de mis compañeros de trabajo y de ocio”.³³

Ahora bien, ¿qué ventajas tiene la comprensión de la identidad personal a la luz de la identidad narrativa? Desde el punto de vista ontológico tiene la doble ventaja de evitar tanto el idealismo como el desconocimiento de la característica efectiva del hombre de concebirse como uno y el mismo, y de tener conciencia de sí. Es un hecho innegable que la persona se caracteriza por tener conciencia de sí y por concebir de la misma manera a los otros. Así se conciben los hombres unos a otros. Ontológicamente, Ricoeur comparte el punto de vista de Hume y del empirismo de que no hay algo así como “un yo” o “el yo” que sea substrato o soporte permanente de cambios. Lo que existe más bien es cada hombre, cada persona, que continúa siendo la misma y que tiene conciencia de sí y de los otros como “siendo un sí”. El aporte de Ricoeur consiste en explicar el *idem* y el *ipse* del hombre sin tener que aceptar “un yo” etéreo y metafísico, recurriendo a la identidad narrativa como espacio público a través del cual se constituye la identidad.

Desde el punto de vista gnoseológico la identidad narrativa contribuye a la formación

de la identidad personal de cada hombre, y lo hace en la medida en que a través de la narración que cada hombre hace a los otros de sí mismo, de sus experiencias y de la historia de su vida va conformando su propia identidad. Pues la identidad de cada quien está constituida en gran parte por lo que nosotros narramos de nosotros mismos y lo que los demás nos narran de cada uno de nosotros. La identidad de cada quien se forma como fruto de una compleja red de las diversas narraciones, identidad que, por tanto, es dinámica, construida y mediada, porque está consolidada a través del paso por el otro. Por estas razones, la identidad puede y debe ser interpretada; porque no se conoce de manera inmediata, intuitiva y solamente introspectiva. De este modo, la teoría de Ricoeur explica y da cuenta de una intuición muy común del hombre cotidiano: la identidad personal, y el yo de cada uno no es lo más simple ni lo más fácil de conocer. Recurrir a la narración para comprender la identidad del hombre es sustituir la visión introspectivista por la apelación a la interpretación del lenguaje como hecho social y público.

Bibliografía

- Fronidzi, Rosieri. *Substancia y función en el problema del yo*. Argentina: Losada, 1952.
- García Suárez, Alfonso. *La lógica de la experiencia. Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*. Madrid: Tecnos, 1976.
- Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. México: Porrúa, 1992.
- Kenny, Anthony. *La metafísica de la mente*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Libro II. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Manser, Anthony. “Dolor y lenguaje privado”, en: *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein*. Buenos Aires: Editorial universitaria, 1971.
- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- Ryle. *El concepto de lo mental*. Buenos Aires: Paidós, 1967.
- Vicente Arregui, Jorge; Ambrosio, Manuel A. “Identidad personal e identidad narrativa”, en: *Revista de filosofía: Themata*, No 22, 1999, pp. 17-32.
- _____ *Acción y sentido en Wittgenstein*. Pamplona, España: Eunsa, 1984.
- Wittgenstein. Ludwig. *Los Cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos, 1998.



''''''''PGY VQP'['GN'FIQU'F GN'F QO RPIQ

Teología Voluntarista ilustrada en los conceptos Espacio Absoluto, Tiempo Absoluto y Gravitación Universal

Por: Felipe Ochoa R.
Universidad de Antioquia
fochoa@nuatabe.udea.edu.co

Resumen: *El presente artículo propone la teología voluntarista como clave articuladora para comprender la obra científica y no científica de Isaac Newton. Con ella se posibilita una lectura integral de ésta de manera armónica, de forma tal que evita su aislamiento e inconexión, y respecta asimismo la especificidad de cada uno de los campos que Newton estudió, como la física, las matemáticas, la prisca sapientia, la alquimia y la teología. El voluntarismo teológico de Newton se ilustra en los conceptos espacio y tiempo absolutos, y gravitación universal.*

Palabras clave: *Newton, teología voluntarista, historia y filosofía de la ciencia, espacio absoluto, tiempo absoluto, gravitación universal.*

Newton and the God of Dominion. Voluntarist Theology illustrated in the concepts of Absolute Space, Absolute time and Universal Gravitation.

Summary: *This paper proposes Voluntarist Theology as an articulator key in order to understand Newton's scientific and non-scientific work. To avoid the isolation and incongruousness in Newton's work, this Theology makes possible a integral reading of it that is harmonious. At the same time, Voluntarist Theology carefully considers the specificity of each and every single area that Newton studied such as Physics, Mathematics, prisca sapientia, Alchemy and Theology. Newton's Voluntarist Theology is illustrated in the concepts of Absolute Space Absolute time and Universal Gravitation.*

Key words: *Newton, voluntarist theology, history of science, philosophy of science, absolute space, absolute time, universal gravity.*

A Beatriz

§ 1. Introducción

En su presentación al libro *Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento*, Brian Vickers, hablando del *status* filosófico y epistemológico de los estudios no científicos de Isaac Newton como la alquimia, por ejemplo, y su relación con la física y la óptica del

sabio inglés, sienta su posición a propósito del “problema eternamente irresoluble” de organizar, articular o integrar los diversos estudios que realizó Newton. Así, dice: “el celo por descubrir una única clave organizatoria de las actividades de Newton, es, de hecho, anacrónico, ahistórico, un producto de la creencia posterior del siglo XX en una mentalidad científica ‘unificada’”.¹

El pronunciamiento de Vickers tiene, a mi juicio, dos modos de abordarse que conducen a conclusiones irreductibles entre sí. Por una parte —y en ello estoy completamente de acuerdo— no podemos decir que la alquimia, la física, la cronología, la óptica o la exégesis bíblica sea cualquiera de ellas la columna vertebral que dé coherencia a la diversidad de sus estudios, o que uno de ellos prime con respecto a los otros para darle sentido a la multiplicidad de áreas del saber a las que se aplicó. De otra parte, está la conclusión según la cual es imposible organizar las diferentes disciplinas en las que Newton incursionó a menos que sea al precio de hacer un juicio que no obedece a los intereses propios de Sir Isaac, incurriendo así en un flagrante anacronismo. En palabras de Vickers, esto sería apelar a una mentalidad científica unificada, propia del pensamiento del siglo XX.

Ahora bien, hay dos expresiones en las palabras de Vickers que llaman la atención, ellas son: “clave organizatoria” y “mentalidad científica unificada”. La finalidad de este artículo es precisamente proponer una clave, no organizatoria —pues ello presupone una jerarquización de los saberes que abordó Newton— sino, más bien, articuladora, de tal modo que guarden su independencia propia la alquimia, la física y demás en el pensamiento de Newton pero sin quedar aislados y sin sentido aparente. Me refiero a la teología voluntarista en la que el supremo Dios del Dominio es la base sobre la que se apoyan todas y cada una de las investigaciones de Newton, y es esta teología la que le da sentido a toda su producción tanto científica como no científica.² Para tal fin, ilustraré el voluntarismo teológico en tres aspectos fundamentales de su obra científica, a saber, el espacio absoluto, el tiempo absoluto y la gravitación universal. Por otra parte, el voluntarismo teológico de Newton hace posible unificar sus diversos estudios en virtud de comprenderlos en su complejidad concreta, quiero decir, en virtud de su propia autonomía y como elementos integrantes de un plan unificado en los propósitos de Sir Isaac: la búsqueda de la Verdad. Finalmente, con esta propuesta pretendo, lejos de caer en un anacronismo, presentar un Newton más histórico acorde con su marco epocal y en función de sus intereses más profundos: comprender la unidad sintética de las obras de Dios manifiestas en el universo creado, y el mensaje que le ha dejado a la humanidad en las *Sagradas Escrituras*.

1 Vickers, Brian. *Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento*. Versión española de Jorge Vigil Rubio. Madrid: Alianza Editorial, 1990, p. 35.

2 El tema del voluntarismo teológico de Newton lo ha explorado con agudeza James E. Force en diversos estudios, pero en especial en su artículo “Newton’s God of Dominion: The Unity of Newton’s Theological, Scientific and Political Thought”, en: Force, James E. & Popkin, Richard H. (eds.). *Essays on the Context, Nature and Influence of Isaac Newton’s Theology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 75–102.

3 Ver, por ejemplo, Force, James E. “The Breakdown of the Newtonian Synthesis of Science and Religion:

□□. El Dios del Dominio (Teología Voluntarista) □

Para gran parte de los filósofos naturales de los siglos XVI y XVII, entre ellos Newton, el estudio de la Naturaleza y el estudio de las Escrituras, no representaba conflicto alguno y tampoco eran incompatibles.³ Muy por el contrario, el estudio de los fenómenos naturales redundaba en beneficio de la exaltación de Dios. En el caso de Isaac Newton, el reconocimiento del Supremo Dios del Dominio se hace posible a través de la investigación de sus acciones en el mundo físico (libro de la Naturaleza) y en el mensaje que ha dejado en la Biblia (libro de las Escrituras). A fin de constatar esta afirmación, se precisa abordar sus escritos científicos donde se hace manifiesta su Teología Voluntarista y analogar dicha posición con algunos de sus escritos teológicos.

El pronunciamiento más notorio de Newton a propósito de su concepción de Dios y el papel que juega en el universo, en cuanto a sus obras públicas, aparece en el famoso *Scholium Generale* con que cierra los *Principia* y que se incorpora a la segunda edición de 1713. Allí, luego de mostrar la incompatibilidad del sistema de los vórtices cartesianos con las leyes del movimiento planetario de Kepler, y de plantear la armonía que hay en el universo y el movimiento de los astros —armonía explicada en términos de gravitación universal— afirma que “de ningún modo pudieron por estas leyes [mecánicas] adquirir inicialmente [los astros] la situación regular de las órbitas”.⁴ Además, la estética del movimiento planetario en nuestro sistema en particular, y en el universo en general, no tiene su origen en causas mecánicas. Su comportamiento se da en virtud de las leyes mecánicas, su *modus operandi* se realiza en términos de materia y movimiento (mecanicismo), movimiento que a su vez tiene como principio fundamental la fuerza; más específicamente, la fuerza es el principio causal del movimiento y el reposo.⁵ A renglón seguido, Newton afirma: “Tan

Hume, Newton and The Royal Society”, en: Force, James E. & Popkin, Richard H. (eds.). *Essays on the Context, Nature and Influence of Isaac Newton's Theology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 143–63; Westfall, Richard S. “Newton and Christianity”, en: Cohen, I.B. & Westfall, R.S. (eds.). *Newton: Texts, Backgrounds and Commentaries*. New York: Norton, 1995, pp. 356–70; Bono, J.J. “From Paracelsus to Newton: The Word of God, the Book of Nature, and the Eclipse of the Emblematic ‘World View’”, en: Scheurer, P.B. & Debroek, G. (eds.). *Newton's Scientific and Philosophical Legacy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 17–44.

4 Newton, Isaac. *Principios matemáticos de la Filosofía Natural*, p. 782. Koyré & Cohen p. 759. *Perseverabunt quidem in orbibus suis per leges gravitatis, sed regularum orbium situm primatus acquirere per leges hafce minime potuerunt*. En las citas en las que no se especifica traductor, la traducción es mía.

5 En su *De Gravitatione et Aequipondio Fluidorum*, Newton escribe: *Def. 5. Vis est motus et quietis principium. Estque vel externum quod in aliquod corpus impressum motum ejus vel generat vel destruit, vel aliquo saltem modo mutat, vel est internum principium quo motus vel quies corpori indita conservatur, et quodlibet ens in suo statu perseverare conatur & impeditum reluctatur*. Para un análisis del concepto de fuerza en Newton, véase: Westfall, Richard S. *Force in Newton's Physics: The Science of Dynamics in the Seventeenth Century*. Londres: Macdonald, 1971, esp. “Newton and the Concept of Force”, pp. 323–423; Jammer, Max. *Concepts of Force*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1957, esp. “The Newtonian Concept of Force”, pp. 116–46, y “The Concept of Force in Theological Interpretations of Newtonian Mechanics”, pp. 147–57; y el excelente trabajo de John Herivel. *The Background to Newton's 'Principia': A Study of Newton's Dynamical Researches in the Years 1664–84*. Oxford: Clarendon Press, 1965. Desde el punto de vista de

elegante combinación de Sol, planetas y cometas sólo puede tener origen en la *inteligencia y poder de un ente inteligente y poderoso*".⁶ Pero no sólo en nuestro sistema, puesto que de haber otros, es decir, si las estrellas fijas fueran centros de sistemas similares, todos ellos "estarían sometidos al dominio de *Uno*".⁷ Como se puede ver, el Dios de Newton está activamente presente en su creación ejerciendo su señorío a través de su voluntad. Su Dios es el emperador del universo que lo rige como dueño de todo, y es precisamente en ello donde se hace de forma manifiesta su teología voluntarista. Hay en Newton un interés por resaltar a su Dios en virtud de sus manifestaciones más palmarias: la creación. De ahí su rechazo a sobre-enfatizar los atributos abstractos de Dios, y su preferencia por honrarlo más bien por sus obras. Así, en el *Escolio general*, continúa:

Pues dios es una palabra relativa y está en relación con los siervos: y deidad es la dominación de dios, no sobre su propio cuerpo, como creen aquellos para quienes dios es el alma del mundo sino sobre los siervos. Dios sumo es un ente eterno, infinito, absolutamente perfecto: pero un ente cualquiera perfecto sin dominio no es dios señor. Pues decimos dios mío, dios vuestro, dios de *Israel*, dios de dioses, y señor de señores; pero no decimos eterno mío eterno vuestro, eterno de *Israel*, eterno de dioses; no decimos infinito mío, o perfecto mío. Estas denominaciones no tienen relación con los siervos.⁸

Este Dios, tal y como lo expresa Newton, al ser el Señor, se le debe honrar por su señorío, por el Dominio que es su morada, donde actúa, existe y está presente. En una nota marginal, presenta más claramente el sentido en que se debe entender la voz Dios, esto es, como Señor. Luego contextualiza aún más que el Dios del Dominio debe ser un Dios dueño para ser verdaderamente tal. "La dominación de un ente espiritual constituye un dios, la verdadera al verdadero, la suma al sumo, la ficticia al ficticio. Y de la verdadera dominación se sigue que un dios verdadero es vivo, inteligente y poderoso; de las demás perfecciones que es sumo o sumamente perfecto".⁹

la ontología de la fuerza en Newton, el artículo de J. E. McGuire "Force, active Principles, and Newton's Invisible Realm", cap. 5 de *Tradition and Innovation: Newton's Metaphysics of Nature*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995, pp. 191–238.

- 6 Newton, Isaac. *Principios matemáticos de la filosofía natural*, p. 782. Las cursivas es mía. Koyré & Cohen, p. 760: *Elegantissima haecce solis, planetarum & cometarum compages non nisi consilio & domino entis intelligentis & potentis oriri potuit.*
- 7 *Ibid.*, Koyré & Cohen, p. 760: *Haec omnia simili consilio constructa suberunt Unius dominio.*
- 8 *Ibid.*, pp. 782–783; Koyré & Cohen, pp. 760–761: *Nam deus est vox relativa & ad servos refertur: & dietas est dominatio dei, non in corpus proprium, uti sentiunt quibus deus est anima mundi, sed in servos. Deus summus est ens aeternum, infinitum absolute perfectum: sed ens utcunque perfectum sine dominio non est dominus deus. Dicimus enim deus meus, deus vester, deus Israelis, deus deorum, & dominus dominorum: sed non dicimus aeternus meus, aeternus vester, aeternus Israelis, aeternus deorum; non dicimus infinitus meus, vel perfectus meus. Hae appellationes relationem non habent ad servos.*
- 9 *Ibid.*, p. 783; Koyré & Cohen, p. 761: *Dominatio entis spiritualis deum constituit, vera verum, summa summum, ficta fictum. Et ex dominatione vera sequitur deum verum esse vivum, intelligentem & potentem; ex reliquis perfectionibus summum esse, vel summe perfectum.*
- 10 Newton, Isaac. *Of the Faith which once was Delivered to Saints*. Yahuda MS. 15.5, folios 96v, 97r, 98r. Citado por Frank E. Manuel en: *The Religion of Isaac Newton*. Oxford: Clarendon Press, 1974, p. 21: *If God*

Hasta ahora, a través del *Escolio general*, he tratado de resaltar el Dios newtoniano como Señor Padre Supremo Regidor del Dominio, pero igualmente señalé que se le adora en virtud de su obra y no tanto por las cualidades metafísicas que se le otorguen. De esta forma, en un manuscrito suyo intitulado *On the Faith which was once Delivered to Saints*, que reposa entre los archivos Yahuda, escribe sobre el rechazo a la metafísica y la valoración del Dios del Dominio.

Si a Dios se le llama el *pantókrator* (**pantokratwr**), el omnipotente, se le hace en un sentido metafísico dando a entender el poder de Dios para crear las cosas de la nada y significando principalmente con ello su irresistible poder monárquico para enseñarnos obediencia. Pues en el credo, luego de las palabras “creo en un Dios Padre Todopoderoso”, se le añaden las palabras “creador del cielo y de la tierra” como no incluidas entre las primeras. Si al padre o al hijo se le llama *Dios*, ellos toman su nombre en un sentido metafísico como si significaran perfecciones metafísicas del infinito, eterno, omnisciente, omnipotente en tanto se relaciona al dominio de Dios que nos enseña obediencia.¹⁰

El Dios del Dominio del *Escolio general*, se hace más claro en un manuscrito newtoniano donde comenta, el autor de la ley de la gravitación universal, la segunda carta de los Reyes, (17: 15,16): “Celebrar a Dios por su eternidad, inmensidad, omnisciencia y omnipotencia es en verdad muy pío, y es el deber de cada criatura hacerlo de acuerdo con su capacidad. Pero, con todo, esta parte de la gloria de Dios, que casi trasciende la comprensión del hombre, igualmente se origina, no a partir de la voluntad de Dios sino de su naturaleza”.¹¹

La omnisciencia, la eternidad, la ubicuidad, etc. no son, de acuerdo con Newton, esencias divinas sino, antes bien, manifestaciones propias que se dan necesariamente en virtud de su naturaleza. Afirmación ésta que rechaza la sobre-enfatización o sobre-valoración de su aspecto metafísico en beneficio del Dominio que es la manifestación propia del voluntarismo teológico de Isaac Newton. “El más sabio de los seres —continúa Newton— requiere de nosotros que lo celebremos, no tanto por su esencia, como por sus

be called pantokrator, the omnipotent, they take it in a metaphysical sense for Gods power of creating all things out of nothing whereas it is meant principally of his universal irresistible monarchical power to teach us obedience. For God Creed after the words I believe in one God the father almighty are added the words creator of heaven and earth as not included in the former. If the father or son be called God, they take the name in a metaphysical sense as if it signified Gods metaphysical perfections of infinite eternal omniscient omnipotent whereas it relates only to Gods dominion to teach us obedience.

11 Newton, Isaac. Citado por Frank E. Manuel en: *The Religion of Isaac Newton*, pp. 21–22: *To celebrate God for his eternity, immensity, omniscieny, and omnipotence is indeed very pious and the duty of every creature to do it according to capacity, but yet this part of God’s glory as it almost transcends the comprehension of man so it springs not from freedom of God’s will but the necessity of his nature.*

12 *Ibid.*, p. 22: *The wisest of beings required of us to be celebrated not so much for his essence as for his actions, the creating, preserving, and governing all things according to his good will and pleasure. The wisdom, power, goodness, and justice which he always exerts in his actions are his glory which stands so much upon.*

13 *Ibid.*: *For the word God relates not to the metaphysical nature of God but to his dominion.*

acciones: el crear, preservar y gobernar todas las cosas de acuerdo con su buena voluntad y arbitrio. La sabiduría, poder, bondad y justicia que siempre ejerce en sus acciones, son la gloria en que siempre permanece”.¹²

Cito, por último, algo respecto del rechazo del científico inglés a las definiciones metafísicas de Dios, y que aparece en un manuscrito sobre la historia de la Iglesia: “La palabra Dios se relaciona, no a la naturaleza metafísica de Dios, sino a su dominio”.¹³

El seguimiento del *Escolio general* con que cierra los *Principia*, sumado a los escritos teológicos, gran parte de los cuales permanecen aún inéditos, y de los que no se ha hecho un estudio profundo que de sobra es merecido, revela con coherencia y regularidad aspectos que es menester tener en mente: el poder que tiene de disponer y de hacer uso de lo suyo, esto es, de su creación, se erige como el rasgo fundamental, claro y manifiesto para la adoración y obediencia al Dios del dominio.

Ahora bien, el Dios de Newton actúa, dispone e interviene en su obra por medio de una doble providencia.¹⁴ En primer lugar, hablamos de una *providencia general* aquella por la cual, en virtud de su sola voluntad crea la naturaleza y le imprime —al mismo momento de la creación— las leyes con las que actúa. La *Query 31* de la *Opticks* lo confirma al decir:

Tras considerar todas estas cosas, me parece muy probable que Dios haya creado desde el comienzo la materia en forma de partículas sólidas, masivas, duras, impenetrables y móviles, con tales tamaños y figuras, con tales otras propiedades (...). También me parece que estas partículas no sólo poseen una *Vis inertiae*, acompañada de las leyes pasivas del movimiento que derivan naturalmente de esa fuerza, sino que están movidas por ciertos principios activos, tales como el de la gravedad y los que causan la fermentación y la cohesión de los cuerpos.¹⁵

14 Para una discusión sobre este asunto, ver: McGuire, J.E. *Tradition and Innovation: Newton's Metaphysics of Nature*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995, esp. “Force, active Principles, and Newton's Invisible Realm”, cap. 5, pp. 191–238, esp. §§ V, VI y Conclusión, pp. 215–29; y Force, James E. “The Breakdown of the Newtonian Synthesis of Science and Religion: Hume, Newton and The Royal Society”, en: Force, James E. & Popkin, Richard H. (eds.). *Essays on the Context, Nature and Influence of Isaac Newton's Theology*: Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 143–63.

15 Newton, Isaac. *Óptica o tratado de las reflexiones, refracciones, inflexiones y colores de la luz*. Introducción, traducción, notas e índice analítico de Carlos Solís, Madrid: Ediciones Alfaguara, 1977, pp. 345, 346. *Opticks or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections & Colours of Light*. Basada en la cuarta edición (Londres, 1730) con preámbulo de A. Einstein, introducción de Sir Edmund Whittaker, prefacio de I. Bernard Cohen, y una tabla analítica de contenido preparada por Duane H.D. Roller. New York: Dover Publications, 1979, pp. 400, 401: *All these things been consider'd, it seems probable to me, that God in the Beginning form'd Matter in solid, massy, hard, impenetrable, movable Particles, of such Sizes and Figures and with such other properties (...) It seems to me further, that these Particles have not only a Vis inertiae, accompanied with such passive Laws, but also that they are moved by certain active Principles, such as is that of Gravity, and that which causes Fermentation, and the Cohesion of Bodies.*

16 Newton, Isaac. *Observations Upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of Saint John* Hyderabad, India: Printland Publishers, 1998. Sobre la teología bíblica de Newton, ver: Popkin, Richard H. “Newton's Theology and His Theological Physics”, en: Scheurer, P.B. & Debroek, G. (eds.). *Newton's Scientific and Philosophical*

En segundo lugar, tenemos la *providencia especial* que es un acto de voluntad particular por medio del cual las operaciones de la naturaleza se cancelan o se equilibran. Las pruebas fehacientes de los actos de la providencia especial se encuentran en los registros históricos consignados en la Biblia: milagros que han ocurrido y el cumplimiento de las profecías. Desde esta perspectiva, cobra gran importancia el estudio que Newton realizó interpretando el libro de *Daniel* y el *Apocalipsis* de San Juan, de ello, precisamente, da testimonio su obra titulada *Observations Upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of Saint John* de 1733.¹⁶ Los milagros, a juicio de Newton, no son el rompimiento de la ley natural, como lo creía Hume, sino un acto de Dios en su creación que ocurre muy pocas veces y que nos causa maravilla y asombro. Pero también tenemos la acción continua propia del Dios del dominio. Samuel Clarke, portavoz autorizado de Newton en la polémica con Leibniz, quien critica severamente la filosofía natural newtoniana, hace eco del voluntarismo de su maestro en la segunda respuesta a Leibniz:

Es muy cierto —escribe Clarke— que la excelencia de la destreza de Dios no consiste sólo en su facultad de demostrar el poder, sino en demostrar también la sabiduría de su autor. Pero esta sabiduría se manifiesta, no creando la naturaleza (como el relojero construye el reloj) capaz de continuar su curso sin Él (...) sino que la sabiduría de Dios consiste en crear originalmente la idea perfecta y completa de la obra que comenzó y continúa de acuerdo con la idea perfecta original por el ejercicio continuo ininterrumpido de su poder y gobierno.¹⁷

El ininterrumpido ejercicio del poder y gobierno de Dios, tiene una doble forma de discernimiento. Por un lado, conocimiento del universo con sus leyes y el desciframiento del mensaje bíblico, por el otro, devienen las manifestaciones supremas de la relación de los seres humanos con Dios. Sobre la base del conocimiento teológico es posible el estudio

-
- Legacy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 81–99; “Newton as a Bible Scholar”, en: Force, James E. & Popkin, Richard H. (eds.). *Essays on the Context, Nature and Influence of Isaac Newton’s Theology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 103–18. Sobre Newton y la exégesis del libro de *Daniel*: Kovachi, Matania Z. “One Prophet Interprets Another: Sir Isaac and Daniel”, en: Force, James E. & Popkin, Richard H. (eds.). *The Books of Nature and Scripture: Recent Essays on Natural Philosophy, Theology, and Biblical Criticism in the Netherlands of Spinoza’s Time and the British Isles of Newton’s Time*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, pp. 105–22.
- 17 H.G., Alexander (ed.). *The Leibniz–Clarke Correspondence*. New York: The Philosophical Library, 1956, p. 22: ‘*This very true, that the excellence of God’s workmanship does not consist in its showing the power only, but in its showing the wisdom also of its author. But then this wisdom of God appears, not in making nature (as an artificer makes a clock) capable of going on without him (...) but the wisdom of God consist, in framing originally the perfect and complete idea of a work, which begun and continues, according to that original perfect idea, by the continual uninterrupted exercise of his power and government.*
- 18 Newton, Isaac. *Tempus et Locus*, en: McGuire, J. E. “Newton on Place, Time and God: An Unpublished Source”. *British Journal for the Philosophy of Science*, Nro11 (1978), pp. 114–29: *Tempus et locus sunt omnium affectiones communes sine quibus nihil omnino potest existere. In tempore sunt omnia quoad durationem existentiae & in loco quoad amplitudinem praesentiae. Et quod nunquam nusquam est, id in rerum natura non est.*
- 19 En el catálogo de la Portsmouth Collection, el MS. Add., 4003, esto es, el *De Gravitatione* se encuentra en un cuaderno de notas que ocupa los folios 4 a 23v escrito por ambos lados, cuaderno en el que por lo demás, queda un buen número de páginas en blanco sin nada sobre otros temas. Este texto se publica por primera vez

de los libros de la Naturaleza y de las Sagradas Escrituras.

□□□Espacio y Tiempo Absolutos (presencia y amplitud de Dios en el universo)

El ejercicio del dominio sobre los siervos, sobre la creación, demanda de medios a través de los cuales se efectúe la deidad de Dios. En este sentido, son importantes la amplitud de presencia en el universo, manifiestas en el espacio absoluto, y la duración sempiterna a través del tiempo absoluto. El abordaje de estos conceptos, espacio y tiempo absolutos, lo haré teniendo en cuenta la ontología del espacio absoluto, paralelamente al tiempo absoluto, y su relación con el Dios de Newton.

Si tenemos en cuenta la reluctancia de Newton a las designaciones metafísicas de Dios y su gracia por resaltarlo en virtud de las cosas por Él creadas, en el espacio y el tiempo se encuentran dos lugares privilegiados para refrendar su teología voluntarista. De esta manera, en el manuscrito conocido como *Tempus et Locus* escrito *circa* (1693), se encuentra una de las afirmaciones más concretas a propósito del espacio, el tiempo y el lugar. Así escribe: “El tiempo y el lugar son afecciones comunes a todas las cosas, sin las cuales nada en absoluto puede existir. Todas las cosas están en el tiempo en cuanto la duración de la existencia, y en el espacio en cuanto la amplitud de presencia. Y lo que nunca ni en ningún lugar es, no existe en la naturaleza (*rerum natura*)”.¹⁸

¿Qué es, entonces, existir? Por lo antedicho, es durar en el tiempo y estar en el espacio. Lo que actualmente (*in actu*) existe, para tener existencia real, debe manifestarse en el tiempo y en el espacio; y a su vez, tanto el tiempo como el espacio son las afecciones comunes a todas las cosas. Comunes en la medida en que se le aplican a todas, y características ontológicas pertenecientes a ellas, en virtud de que a través suyo se manifiesta su ser *in rerum natura*, esto es, devienen actuales.

Pero bien, si estas afecciones comunes a todas las cosas, en la naturaleza, son sus condiciones de posibilidad de existencia, ¿cómo entender qué son el espacio y el tiempo? A fin de responder esta pregunta, resulta útil explorar el asunto en el escrito newtoniano conocido como *De Gravitatione et Aequipondio Fluidorum*. Allí el espacio —y por inferencia el tiempo— no se define como sustancia ni como accidente, puesto que tiene su propia forma de existir *como si* fueran efectos emanativos de Dios o una disposición de todo ser; además, al no excitar percepciones en el pensamiento ni movimientos en los cuerpos,

en 1962 en A.R. Hall & Marie Boas Hall (eds). *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton. A Selection from the Portsmouth Collection in the University Library Cambridge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962. El texto original latino, pp. 90–121; y la traducción al inglés, pp. 121–46. Hay también edición bilingüe francés–latín: *De Gravitatione ou les Fondements de la Mécanique*. Introducción, traducción y notas de Marie–Françoise Biarnais. París: Les Belles Lettres, 1985. En alemán, el texto se conoce como *Über die*

tampoco se le puede tomar como sustancia. Como accidentes no se le puede considerar porque su existencia no depende de sujeto alguno. Allí mismo, en *De Gravitatione*,¹⁹ anterior a *Tempus et Locus*, hay un desarrollo más detallado de la sucinta afirmación del espacio, el tiempo y el lugar de 1692–1693.

El espacio —dice el metafísico Newton— es una afección del ser en cuanto ser. Ningún ser existe o puede existir sin que esté relacionado de alguna manera con el espacio. Dios está en todas partes, las mentes creadas en algún lugar, y el cuerpo en el sitio que ocupa. Y lo que no está en todo lugar ni en ninguna parte, no existe. Se sigue de aquí que el espacio es un efecto de la existencia primera del ser, porque cuando cualquier cosa se pone, también es puesto el espacio. Y lo mismo se puede afirmar de la duración; pues, en efecto, ambas son disposiciones del ser o atributos, de acuerdo con los cuales determinamos cuantitativamente la presencia y duración de cualquier ser individual existente. Así, la cantidad de existencia de Dios era eterna en relación con la duración, e infinita en relación con el espacio en que está presente, y la existencia de la cosa creada era tan grande como la duración desde el comienzo de existencia; y en relación con el tamaño de su presencia, tan grande como el espacio que le pertenece.²⁰

Se debe anotar, en primer lugar, que el espacio y el tiempo caracterizan la existencia del todo, de ahí que la duración en el tiempo y la amplitud en el espacio constituyan lo que Newton llama “cantidad de existencia”, noción relacionada con las de “amplitud de presencia” y “duración de existencia”. Teniendo esto claro, se comprende ahora la estrecha relación que guardan el espacio y el tiempo con Dios, el cual es “eterno con relación a la duración, e infinito en relación con el espacio en que está presente”. En el más alto grado de dignidad se encuentran el espacio y el tiempo al ser Dios eterno y omnipotente. En lo concerniente a las cosas finitas y contingentes, ellas —ahora se sabe— no son en sí

Gravitation... Texte zu den philosophischen Grundlagen der Klassischen Mechanik. Texte latinisch-deutsch Übersetzt und erläutert von Gernot Böhme. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1988. John Herivel lo reproduce parcialmente en latín con su respectiva traducción al inglés en su *The Background to Newton's 'Principia'*. Oxford: At Clarendon Press, 1965, pp. 219–35. Me basaré en la edición de Hall & Hall.

- 20 Newton, Isaac. *De Gravitatione*, pp. 103–04: *Spatium est entis quatenus ens affectio. Nullum ens existit vel posset existere quod non in aliquo modo ad spatium referetur. Deus est ubique, mentes create sunt alicubi, et corpus in spatio quod impellet, et quicquid nec ubique nec ullibi est id non est. Et hinc sequitur quod spatium sit entis primario existentis effectus emanativus, quia positio quolibet ente ponitur spatium. Decque duratione similia possunt affirmari: scilicet ambae sunt entis affectiones sive attributa secundum quae quantitas existentiae cujuslibet individui quoad amplitudinem praesentiae et perseverationem in se esse denominatur. Sic quantitas existentiae Dei secundum durationem aeterna fuit, et secundum spatium cui adest, infinita; et quantitas existentiae rei create secundum durationem tanta fuit quanta duratio ab initia existentia, et secundum amplitudinem praesentiae tanta spatium cui adest.*
- 21 Newton, Isaac. *Principios matemáticos de la filosofía natural*, p. 127; Koyré & Cohen, p. 46: *Tempus absolutum, verum & mathematicum, in se & natura sua sine relatione ad externum quodvis, aequalitur fluit (...). Spatium absolutum, natura sua sine relatione ad externum quodvis, semper manet simile & immobile.*
- 22 *Ibid.*, p. 783; Koyré & Cohen, p. 761: *Aeternus est & infinitus, omnipotens & omnisciens, id est, durat ab aeterno in aeternum, & adest ab infinito in infinitum: omnia regit; & omnia cognoscit, quae fiunt aut fieri possunt.*
- 23 *Ibid.*, p. 783; Koyré & Cohen, p. 761: *Non est aeternitas & Infinitas, sed aeternus & infinitus; non est duratio & spatium, sed durat & adest. Durat semper, & et adest ubique, & existendo semper & ubique, durationem & spatium constituit.*
- 24 Koyré, A.; Cohen, I.B. “Newton and the Leibniz–Clarke Correspondence”. *Archives Internationales d’Histoire*

mismas las que determinan la naturaleza del espacio ni del tiempo. No, éstos poseen una realidad propia e independiente de las cosas materiales. Esta afirmación la encontramos más directa en el *Escolio* a las definiciones con las que se abren los *Principia*: “El tiempo absoluto verdadero y matemático en sí y por su naturaleza y sin relación a algo externo, fluye uniformemente (...). El espacio absoluto, por su naturaleza y sin relación a cualquier cosa externa, siempre permanece igual e inmóvil”.²¹ Desde el plano ontológico, el espacio y el tiempo definen, a razón de ser afecciones comunes y generales a todos los seres, su existencia; son condición primordial, necesaria e independiente de las cosas finitas.

Ahora bien, está asimismo la no enigmática afirmación del espacio y el tiempo como efectos emanativos de Dios, lo cual quiere decir consecuencias infinitas de la existencia de Dios. Espacio y tiempo proceden y se derivan del sumo ente eterno, infinito, sumamente inteligente; eterno en la medida en que su existencia se extiende desde el infinito pasado hasta el infinito futuro, al igual que su presencia en el espacio infinito que se extiende en todas las direcciones; Dios, entonces, es infinito en duración e incircunscrito por el lugar. Así, dice en el *Escolio general*: “Es eterno e infinito, omnipotente y omnisciente, es decir dura desde la eternidad hasta la eternidad y está presente desde el principio hasta el infinito: lo rige todo; lo conoce todo, lo que sucede y lo que puede suceder”.²²

Además, a renglón seguido, el *Scholium Generale* expresa de modo más claro cómo es la relación del espacio y el tiempo con Dios y cómo se comprende la expresión “efecto emanativo de Dios”. “No es la eternidad y la infinitud, sino eterno e infinito; no es la duración y el espacio, sino que dura y está presente. Dura siempre y está presente en todo lugar, y existiendo siempre y en todo lugar, constituye a la duración y al espacio.”²³

Si bien hay ligeros cambios de énfasis entre *De Gravitatione*, el *Escolio a las definiciones* (1687), *Tempus et Locus* (circa 1693) y el *Scholium Generale* (1713), la ontología del espacio en Newton permanece substancialmente la misma. Para finalizar lo referente al espacio y el tiempo, me referiré a uno de los borradores que Newton escribió a propósito de la polémica con Leibniz sobre el aspecto específico de la naturaleza del espacio y su relación con Dios; este borrador, que se conoce como el *Advertissement au Lecteur* (1719) que Des Maizeaux incorporó a su *Recueil de Diverses Pièces* referentes a la correspondencia Leibniz–Clarke, aclara el sentido en que se deben entender el espacio y el tiempo en relación a Dios. Allí escribe Newton:

des Sciences, nros 58–59, (1966), pp. 63–126, esp. pp. 96–97: *The reader is desired to observe, that whatever in the following papers, through unavoidable narrowness of language, infinite space or Immensity & endless duration or Eternity, are spoken of as Qualities or Properties of the substance wch is Imense or Eternal, the terms Quality & Property are no taken in that sense wherein they are vulgarly, by the writers of Logick & Metaphysicks applied to matter; but in such a sense as only implies them to be modes of existence in all beings, & unbounded modes & consequences of the existence of a substance which is really necessarily & substancially Omnipresent & Eternal: Which existence is neither a substance nor a quality, but the existence of a substance with all its attributes properties & qualities, & yet is so modified by place & duration that those modes cannot be rejeted.*

25 Newton, Isaac. *Principios matemáticos de la Filosofía Natural*, p. 783, la negrilla es mía; Koyré & Cohen, p.

Se desea que el lector observe que, doquiera que en los siguientes escritos, debido a una inevitable estrechez del lenguaje, el espacio infinito o la Inmensidad, y la duración sin fin o la Eternidad, se habla de ellos como *Cualidades* o *Propiedades* de la substancia que es inmensa o Eterna. Los términos *Cualidad* y *Propiedad* no se toman aquí en el sentido que se les da cuando se habla comúnmente, por parte de los escritores de *Lógica* y *Metafísica* aplicados a la *materia*, sino en el sentido en que sólo implican ellos ser modos de la existencia de todos los seres y *modos* ilimitados y consecuencias de la existencia de una substancia que realmente es necesaria y substancialmente Omnipresente y Eterna. Dicha existencia no es una substancia ni una cualidad, sino la existencia de una substancia con todos sus atributos, propiedades y cualidades, y empero modificada por el lugar y la duración de aquellos modos que no se pueden rechazar sin rechazar la existencia.²⁴

En estas palabras se encuentran las implicaciones más explícitas de la posición de Newton con respecto a la relación del espacio y el tiempo, y Dios: son propiedades y cualidades que constituyen los modos de existencia de los seres, evitando así tomar la existencia como una cualidad o atributo que define la naturaleza de la substancia; en segundo lugar, se refrenda la posición según la cual el espacio y el tiempo, además de ser condiciones primordiales y necesarias para la existencia de los seres, están relacionados con el concepto de existencia actual (*in actu*) mencionada en *Tempus et Locus*; finalmente, y lo que es más importante para el presente caso, estas concepciones pertenecen asimismo a la existencia de Dios, pero teniendo en cuenta que la Eternidad y la Inmensidad no son cualidades o propiedades que definen su naturaleza, antes bien, el tiempo y el espacio son en virtud del ser de Dios el cual “dura siempre y está en todo lugar, y existiendo siempre y en todo lugar, *constituye* a la duración y al espacio”.²⁵ De esta manera, de paso, se invalida la crítica de Leibniz quien culpa a Newton de hacer del espacio y el tiempo afecciones reales de Dios, tema éste que su tratamiento necesita un estudio por separado del que ahora trato.²⁶

La relación intrínseca y fundamental entre espacio y tiempo, unida a la necesidad, actualidad, naturaleza y existencia divinas, puede enunciarse en estos términos: La existencia divina no se puede restringir al espacio y el tiempo, ya que ésta no tiene ni comienzo ni

761: *Durat semper, & et adest ubique, & existendo semper & ubique, durationem & spatium constituit.*

26 Remito al interesado en este tema a: Koyré, A. & Cohen, I.B. “Newton and the Leibniz–Clarke Correspondence”. *Archives Internationales d’Histoire des Sciences*, Nros 58–59 (1966), pp. 63–126; Koyré, A. “El Dios de los días laborables y el Dios del Sabath”. cap. XI, pp. 217–51 del libro *Del mundo cerrado al universo infinito*. México: Siglo XXI Editores, 1992.

27 McGuire, J.E. “Existence, Actuality and Necessity: Newton on Space and Time, cap. I, pp. 1–51, pp. 35–36, en: *Tradition and Innovation: Newton’s Metaphysics of Nature*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995.

28 El punto central de la crítica a la filosofía natural de Newton es la atracción entre los cuerpos. Los continentales, o más ampliamente, la crítica racionalista (nótese el eco de la epistemología cartesiana) rechazó la atracción o gravitación por ver en ella algo injustificado desde el punto de vista causal, lo cual llevó a que se le considerara como una rehabilitación de las cualidades ocultas de las cuales el racionalismo de inspiración cartesiana nos había liberado. Para el tratamiento de este asunto ver, entre otros: Koyré, Alexandre. *Newtonian Studies*. Chicago: The Chicago University Press, 1965; McGuire, J.E. “Force, Actives Principles and Newton’s Invisible Realm”. *Ambix* 15 (1968), pp. 154–208. Incluido en su *Tradition and Innovation: Newton’s Metaphysics of Nature*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995; Valencia R., Gustavo. “Newton y el problema de la atracción”. *Lecciones de Noviembre* (Instituto de Filosofía: Universidad de Antioquia), 1988, pp. 143–180;

fin. Desde el punto de vista de la causalidad, la naturaleza eterna de Dios es tal que no hay tiempo ni espacio en el que causalmente deje de existir; así, pues, tiempo, espacio, y lugar son las afecciones absolutas del ser infinito. J. E. McGuire, expresa esta relación en los siguientes términos: “Así, desde el punto de vista de Newton, decir que Dios existe, no es afirmar que la existencia es una divina perfección *per se*. Antes bien, es referir el estado actual del ser de Dios a los infinitos tiempo y espacio. Así, ser un ser actual respecto de los infinitos espacio y tiempo, es un hecho inseparable a propósito de la existencia divina. Y cuando Newton habla del tiempo infinito y el espacio infinito como “consecuencias ilimitadas” o como efectos “emanativos” de la existencia Divina, a lo que se refiere es a lo siguiente: son una parte inseparable del hecho de que un ser eterno y omnipresente existe”.²⁷ Se comprende así el sentido de la afirmación newtoniana según la cual tiempo y espacio son como un efecto emanativo de Dios, esto es, el espacio y el tiempo absolutos existen porque Dios existe siempre y en todo lugar (*semper et ubique*).

□□. Gravitación Universal (La acción de Dios en el Universo)

Al estudiar la filosofía natural de Isaac Newton, uno de los temas más complejos, y que causa mayor perplejidad, es el de la gravitación universal referida a su causalidad.²⁸ Además, su posición adoptada en los *Principia*, esto es, la descripción matemática de la atracción entre los cuerpos, forma la base de la interpretación positivista de su epistemología y filosofía natural. No obstante, detenerse a contemplar la victoriosa *descripción* de las fuerzas acelerativas y motrices (que tienen el mismo sentido que las atracciones y los impulsos), y por sobre todo, de la gravedad en los *Principia*, y proclamar el cenit del positivismo en la célebre frase “*hypotheses non fingo*”, es negarse a comprender los duros y prolongados esfuerzos de Newton por dar una explicación causal a la gravitación entre los cuerpos. Se sabe bien —o al menos se debería saber— que los *Principia* se proponen analizar este fenómeno desde una perspectiva fundamentalmente matemática, y ello lo señala claramente en tres partes. Así, en la octava definición con las que da inicio a los

Hoyos B., Alonso. *Isaac Newton, discípulos y críticos: un debate en torno a la atracción entre los cuerpos*. Tesis de Maestría (Instituto de Filosofía: Universidad de Antioquia), 1995, (Sin publicar).

- 29 Newton, Isaac. *Principios matemáticos de la filosofía natural*, p. 126; Koyré & Cohen, p. 46: *Voces autem attractionis, impulsus vel propensionis cujuscunque in centrum indifferenter & pro se mutuo promiscue usurpo; has vires non physice sed mathematicae tantum considerando Unde cavea lector, ne per hujusmodi voces cogitet me speciem vel modum actionis causamve aut rationem physicam alicubi definiri, vel centris (quae sunt puncta mathematica) vires vere & physice tribuere; si forte aut centra trahere, aut vires centrorum esse dixerit.*
- 30 Para un tratamiento de la compleja comprensión de la gravedad, véase por ejemplo el análisis que hace Alexandre Koyré en *Newtonian Studies*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1965, cap. III, apéndices A, B y C. Sobre la atracción como la entendió Cotes, del mismo libro, el capítulo “Attraction, Newton and Cotes”.
- 31 Newton, Isaac. *Principios matemáticos de la filosofía natural*, tomo I, p. 328; Koyré & Cohen, pp. 266–67: *Considerando vires centripetas tanquam attractiones, quanvis fortasse, si physice loquamur, verius dicantur*

Principia, dice:

Utilizo unas por otras, e independientemente, las palabras atracción, impulso, tendencia de cualquier tipo a un centro, y lo hago considerando a tales fuerzas, no en su aspecto físico, sino sólo en el matemático. De ahí que cuide el lector de no creer que con estas palabras yo esté definiendo algún género o modo de acción o causa o propiedad física, o que estoy atribuyendo a los centros (que son puntos matemáticos) verdaderas fuerzas físicas, si me hallare diciendo que los centros atraen o que son fuerzas centrales.²⁹

No debe haber, espera Newton, confusión en la comprensión de los términos. La atracción de la que se habla es sólo matemática. No obstante, esta fue una esperanza vana, pues discípulos suyos tan disciplinados como Roger Cotes, tuvieron una asimilación problemática del asunto.³⁰ Más adelante, en el Libro I, Sección XI que versa *Sobre el movimiento de los cuerpos que tienden unos a otros con fuerzas centrípetas*, anota que está “considerando las fuerzas como atracciones, aunque quizá si hablásemos en términos físicos, se denominarían más propiamente impulsos. Pero ahora nos movemos en matemáticas y, por tanto, dejando de lado disputas físicas, hacemos uso del lenguaje común en el cual podemos ser comprendidos más fácilmente por los lectores matemáticos”.³¹

Newton es consciente de que las atracciones, en sentido físico, deberían ser referidas bajo el título de impulsos, término éste mucho más comprensible para los filósofos mecanicistas, entre ellos Huygens y Leibniz principalmente. Pero no es tal el caso porque “por ahora nos movemos en matemáticas”, nos dice; empero, para los lectores matemáticos una expresión como “fuerza centrípeta” sería mucha más comprensible y precisa como lo ha señalado Alexandre Koyré.

Finalmente, las cantidades y proporciones de la atracción, dice Newton en el Escolio que cierra la sección XI del Libro I, se tratan en el ámbito matemático. Tercera advertencia:

impulsus. In mathematicis enim jam versamur; & propterea, missis disputationibus physicis, familiari utimur sermone, quo possimus a lectoribus mathematicis intelligi.

32 *Ibid.*, p. 360; Koyré & Cohen, p. 298: *Vocem attractionis hic generaliter usurpo pro corporum conatu quocunque accedendi ad invicem: sive conatus iste fiat ab actione corporum, vel se mutuo petentium, vel per spiritus emissos se invicem agitantium; sive is ab actione aetheris, aut aeris, mediæ cujuscunque seu corporei sue incorporei oriatur corpora innatantia in se invicem tuncque impellentis. Eodem sensu generali usurpo vocem impulsus, non species virum & qualitates physicas, sed quantitates & proportiones mathematicas in hoc tractatu expendens ut in definitionibus explicui.*

33 Sobre el uso de las hipótesis en Newton y su significación, véase, por ejemplo: Koyré, Alexandre. “L’Hypothèse et l’Expérience chez Newton”. *Bolletín de la société française de philosophie* Nro 50 (1956) pp. 59–79. Incluido en su *Newtonian Studies*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1965, bajo el título “Concept and Experience in Newton’s Scientific Thought”. (Traductor I. Bernard Cohen), cap. II, pp. 25–52; también de Cohen, I. Bernard, ver: “The First English Version of Newton’s *Hypotheses non fingo*”. *Isis* 53, (1962), pp. 379–88; *Introduction to Newton’s Principia*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1978,

Tomo aquí la palabra atracción de modo genérico para cualquier conato de los cuerpos de acercarse mutuamente, tanto si tal conato acontece por la acción de los cuerpos, que se buscan unos a otros o se agitan mutuamente mediante la emisión de espíritus, como si surge de la acción del éter o del aire o de cualquier otro medio corpóreo o incorpóreo que empuje de alguna forma a los cuerpos inmersos en él unos hacia otros. Y en el mismo sentido genérico utilizo el término impulso, ocupándome en este tratado no de las especies de fuerzas y cualidades físicas, sino de las cantidades y proporciones matemáticas, como lo expliqué en las definiciones.³²

En este marco matemático, Newton presenta la descripción de la gravitación. Ahora, si se tiene en cuenta que su filosofía *experimental* en los *Principia* es argumentativa a partir de los fenómenos y deduce las causas a partir de los efectos, se puede comprender el hecho de que afirme “no finjo hipótesis” y más precisamente aquellas alejadas del ideal metodológico de los *Principia*, esto es, de su posición fenomenalista. Por otro lado, con todo, ello no quiere decir que su perspectiva pragmatista sea la que gobierne toda su filosofía natural. A decir verdad, las hipótesis son proscritas de la filosofía experimental, como lo señala luego de decir que no finge hipótesis.³³

La descripción matemática de la gravitación no agotó la intención de darle una explicación causal al fenómeno conforme a los cánones mecanicistas de la época, es decir, en términos de materia y movimiento. En este sentido, el uso de las teorías del éter fue una de las direcciones que prosiguió su investigación en filosofía natural. Así, en su *An Hypothesis Explaining the Properties of Light*³⁴ propone un medio etéreo de constitución similar a la del aire pero mucho más raro y de cuya existencia los efluvios magnéticos y elásticos, así como la gravedad, parecen dar prueba de su existencia, y gracias a él los fenómenos de la naturaleza presentan su variedad. Y así, dado el comportamiento de esta materia sutil, o

pp. 240–45; “A Guide to Newton’s Principia”, chap. 9 § 9.1, pp. 274–77, en: Newton, Isaac. *Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Traducción de I.B. Cohen & Anne Whitmann, con la asistencia de Julia Budenz. Berkeley: University of California Press, 1999.

34 Newton, Isaac. *An Hypothesis Explaining the Properties of Light*, en: Cohen, I.B. & Westfall, R. S. (eds.). *Newton: Texts, Backgrounds and Commentaries*. New York: Norton, 1995.

35 *Ibid.*, p. 15: *So may the gravitating attraction or the Earth be caused by the continual condensation of some other such like aethereal Spirit, not of the main body of flematic body of flematic aether, but of something very thinly an subtly diffused through it.*

36 Newton, Isaac. *Óptica o tratado de las reflexiones, refracciones, inflexiones y colores de la luz*, p. 304; *Opticks or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections & Colours of Light*, p. 350: *Is not this Medium much rarer within the dense Bodies of the Sun, Stars, Planets and Comets, than in the empty celestial Spaces between them? And in passing from them to great distances, doth it not grow denser and denser perpetually, and thereby cause the gravity of those great bodies towards one another, and of their parts towards the Bodies; every Body endeavouring to go from the denser parts of the Medium towards the rarer?*

37 Koyré, Alexandre. “The Significance of Newtonian Synthesis”, en: *Newtonian Studies*. Harvard: Harvard University Press, 1965, pp. 3–24, esp. 13.

38 Newton, Isaac. *De Gravitatione*, p. 109: *Si cum Cartesio dicamus extensionem esse corpus, an non Atheiae*

éter, “también la atracción gravitacional de la tierra —dice Newton— debe ser causada por la continua condensación de algún otro espíritu etéreo, no del cuerpo flemático principal del éter, sino de algo muy tenue y sutilmente difuso a través de éste”.³⁵

An Hypothesis Explaining the Properties of Light aparece en 1675. Tres décadas más tarde, en su *Opticks*, propone nuevamente el éter en una de las *Queries* (21) con que cierra su obra: “¿Acaso no es este medio mucho más raro en el interior de los cuerpos densos del Sol, estrellas, planetas y cometas que en los espacios celestes vacíos que se hallan entre ellos? ¿Acaso al alejarse a grandes distancias de ellos no se torna continuamente más y más denso, causando con ello la gravedad de esos grandes cuerpos entre sí y de sus partes hacia los cuerpos, al intentar cada uno de tales cuerpos alejarse de las partes más densas del medio hacia las más raras?”³⁶

Las afirmaciones concernientes a la materia sutil, o éter, siempre las hizo Newton de manera hipotética, tanto en su escrito de 1675 como en las sucesivas ediciones de la *Opticks*. El hecho se puede entender dadas las condiciones de aceptabilidad que tiene su filosofía experimental: poder constatar las deducciones a partir de los fenómenos por medio del control empírico. Teniendo esto en mente, se comprende la contextualización del estudio de la atracción gravitacional. De una parte, está la descripción matemática cuya máxima expresión se consolida en los *Principia*; allí la gravedad, entendida como concepto matemático–descriptivo del comportamiento de los cuerpos, sería, en términos de Koyré, una “contracción matemática”, esto es, “la regla de sintaxis en el Libro de la Naturaleza compuesto por Dios”.³⁷ De otra parte, las tentativas mecanicistas por dar una explicación causal a la atracción entre los cuerpos, por medio de las teorías del éter, se encontraban con dos problemas. El primero, como lo he señalado, era su carácter hipotético del cual nunca se elevó a la categoría de teoría por las dificultades en cuanto a su comprobación y constatación empíricas. El segundo problema, que se encuentra en la base misma de la filosofía natural newtoniana, se refiere a las implicaciones negativas del mecanicismo a ultranza para la teología natural.

En efecto, al igual que muchos de sus contemporáneos ingleses, Newton sostenía

vaim maifestae sternimus, tum quod extensio non est creatura sed ab aeterno fiut, tam quod Ideam ejus sine aliqua ad Deum relatione habemus absolutam, adeoquepossumus existentem intera concipere dum Deum non esse fingimus.

39 Así, en *Del mundo cerrado al universo infinito*. México: Siglo XXI Editores, 1992, Koyré escribe: “El Dios de Newton no es un Dios “filosófico”, la impersonal y desinteresada Causa Primera de los aristotélicos o el —para Newton— Dios claramente indiferente y ausente de Descartes. Es, o en cualquier caso Newton quiere que sea, el Dios bíblico, el Dueño y Dominador efectivo del mundo creado por él. (...) el Dios de Leibniz no es el Señor feudal que hace el mundo como quiere y continúa actuando sobre él como hizo el Dios bíblico en los primeros seis días de la creación. Es más bien, si se me permite seguir con el símil, el Dios bíblico del día sabático, el Dios que ha terminado su obra y que la halla buena, es más, el mejor de todos los mundos posibles, y que, por tanto, no tiene nada más que hacer en él, sino tan sólo conservarlo y preservarlo en su ser”, pp. 209, 223.

que las doctrinas de la materia como las de Descartes, Huygens y Leibniz, ofrecían una ruta segura al ateísmo, ya que todas ellas se podrían interpretar como si respaldaran su independencia de Dios, incluso de su eternidad. Precisamente esta es la objeción que tiene en mente cuando afirma a propósito de la identificación cartesiana de la materia con la extensión: “¿No abrimos manifiestamente una ruta al ateísmo, porque la extensión no fue creada y eternamente ha existido, y porque tenemos una idea absoluta de ésta sin relación alguna con Dios; y así, en algunos casos sería posible que concibiéramos la extensión mientras imaginamos la no-existencia de Dios?”³⁸

Analizada desde su teología, pensar la materia autónoma —aunque creada por Dios— sin necesidad del concurso divino y de su intervención, sería reducir el universo a una máquina, la cual, una vez creada, podría perfectamente —y de hecho necesariamente lo debería hacer— prescindir de su autor. Esta diferencia esencial a la hora de comprender la filosofía natural newtoniana de la mecanicista—continental (Descartes, Huygens, Leibniz), ha sido captada con gran precisión por Koyré al enunciar estas diferentes concepciones de Dios como las mismas que hay entre “el Dios de los días laborables y el Dios del Sabath”.³⁹ Aquí, lógicamente, el Dios newtoniano jamás descansa, siempre está pendiente de su obra, no para ajustar su mecanismo imperfecto como creía Leibniz sino, antes bien, para ejercer su señorío, su Dominio, en virtud de su irresistible poder monárquico como ya lo señaló Newton. ¿Cómo, entonces, se puede comprender la gravitación universal en Newton? Precisamente dirigiendo la atención en esta dirección: en su teología voluntarista. De esta manera, en uno de los borradores que se asocian a la *Query 23* de la *Optice* (1706), Newton da una respuesta más clara a este asunto de la gravedad.

¿Por qué medios actúan los cuerpos, unos sobre otros, a distancia? Los filósofos antiguos, quienes afirmaron la existencia de los átomos y el vacío, atribuyeron la gravedad a los átomos sin darnos los medios a menos que fuera en metáforas; como lo hicieron al hablar de la armonía de Dios, lo representaban, a Él y a la materia, por el Dios Pan y sus flautas, o cuando lo hacían al llamar al Sol la prisión de Júpiter porque Él mantiene los planetas en sus orbes. A partir de esto, parece ser que los antiguos fueron de la opinión de que la materia depende de una Deidad tanto para sus leyes del movimiento como para su existencia.⁴⁰

40 Newton, Isaac. Borrador a la *Query 23*, University Library: Cambridge, MS Add. 3970, folio 619r; citado por Betty Jo Teeter Dobbs, “Newton’s Alchemy and His ‘Active Principle’ of Gravitation”, en: Scheurer, P.B. & Debroek, G. (eds.). *Newton’s Scientific and Philosophical Legacy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 55–80, esp. p. 64: *By what means do bodies act one another at a distance? The ancient philosophers, who held Atoms and Vacuum attributed gravity to atoms without telling us the means unless in figures: as by calling God’s harmony representing him & matter by the God Pan and his Pipes, or by calling the Sun the prison of Jupiter because he keeps the Planets in their Orbs. Whence it seems to have been an ancient opinion that matter depends upon a Deity for its laws of motion as well as for its existence.* Ver, igualmente: McGuire, J.E.; Rattansi, P.M. “Newton and the ‘Pipes of Pan’”, en: Cohen, I.B. & Westfall, R.S. (eds.). *Newton: Texts, Backgrounds and Commentaries*. New York: Norton, 1995, pp. 96–108.

41 “Esta fuerza —afirma Newton en el *Scholium Generale*— surge de alguna causa que penetra hasta los centros del Sol y los planetas sin disminución de la fuerza, y la cual actúa no según la cantidad de las superficies de las partículas hacia las cuales actúa (como lo suelen hacer las causas mecánicas) sino según la cantidad de materia sólida, y cuya acción se extiende por todas partes hasta distancias inmensas”. p. 785. Trad. de

La posición de Newton es clara: la gravitación universal es la mismísima acción de Dios en el universo en perfecta armonía con las leyes que le ha impuesto a la creación; en este sentido, la atracción podría entenderse como fuerza hiperfísica.⁴¹

Toda vez he llegado a este punto, quiero decir, luego de abordar el espacio y el tiempo absolutos, y la gravitación —aunque de forma bastante sucinta— se puede comprender al Dios de Newton inscrito en la teología voluntarista, al leer el pronunciamiento de las líneas finales de la *Query 31* de la *Opticks*. Él es

Un agente poderoso y siempreviente que, al estar en todas partes, es mucho más capaz de mover con su voluntad los cuerpos que se hallan en su sensorio uniforme e ilimitado, formando y reformando las partes del universo de los que nosotros somos capaces con nuestra voluntad de mover las partes de nuestros cuerpos. Con todo, no hemos de tomar el mundo como el cuerpo de Dios ni sus diversas partes como partes de Dios. Él es un ser uniforme, carente de órganos, miembros o partes, estando aquellas criaturas suyas subordinadas a él y a su voluntad.⁴²

§ 5. A modo de conclusión

Proponer como clave articuladora de la obra de Newton el voluntarismo, no entra

Rada García; Koyré & Cohen, p. 764: *Oritur utique haec vis a causa aliqua, quae penetrat ad usque centra solis & planetarum, sine virtutis diminutione, quaeque agit non pro quantitate superficialium particularum, in quas agit (tu solent causae mechanicae) sed pro quantitate materiae solidae; & cujus actio in immensas distantias undique extenditur.*

42 Newton, Isaac. *Óptica o tratado de las reflexiones, refracciones, inflexiones y colores de la luz*, p. 348; *Opticks or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections & Colours of Light*, p. 403: *A powerfull ever-living Agent, who being in all Places, is more able by his Will to move the Bodies within his boundless uniform Sensorium, and thereby to form and reform the Parts of the Universe, than we are by our Will to move the Parts of our own Bodies. And yet we are not to consider the World as the Body of God, or several Parts thereof, as the Parts of God. He is an uniform Being, void of Organs, Members or Parts, and there are his Creatures subordinate to him, and subservient of his Will.*

43 Así, por ejemplo, Ernst Cassirer en *El problema del conocimiento*, Tomo 2, p. 417, escribe: *La meta crítica que la ciencia de Newton se traza no va encaminada a la destrucción y superación de la metafísica, sino que tiende exclusivamente a deslindar los campos entre ésta y la matemática exacta. Newton recalca continuamente y con toda energía la existencia de objetos a los que no puede llegar en modo alguno nuestro conocimiento empírico; pero afirma, al mismo tiempo, que aquel ser supraempírico no puede entorpecer ya el curso continuo de nuestra observación y de nuestro análisis científicos de los fenómenos. Se enfrentan ahora entre sí dos campos distintos, cada uno de ellos con su propia jurisdicción independiente. La grandeza filosófica de Newton se manifiesta precisamente en el hecho de cerrar paso, con toda fuerza y decisión, a cualquier ingerencia en el campo de la investigación de los hechos físicos a los problemas de orden religioso y metafísico con los que él mismo sigue manteniendo una íntima relación personal.*

Sin embargo, aunque con ello se proclamara, en sus fundamentos, la independencia y sustancialidad de la experiencia, no se cerraba, ni mucho menos, en sus conclusiones, la perspectiva de un ser superior e inteligible. La experiencia puede, por lo menos, plantear los problemas últimos y más altos de la existencia, aunque deba renunciar a su solución definitiva. La expresión externa de esto la encontramos ya en la forma estilística en la que la metafísica comienza abriéndose paso en Newton. El final de la Óptica, que establece de nuevo el

en pugna con los desarrollos que su genio científico alcanzó. Tampoco esta propuesta tiene por objeto ver al Newton teólogo en sus *Principia* y comprender esa teología como escrita en un lenguaje cifrado que sólo a los iniciados le es posible comprender. Quiero decir, los *Principia* guardan su valor y utilidad como un tratado de mecánica racional tal y como metodológicamente están diseñados. Todos los que han leído, de una u otra forma, a Newton, convienen en aceptar el claro sentido de frontera que le impuso a la investigación científica, la especulación filosófica y la reflexión teológica;⁴³ en mi caso, también es ésta mi convicción. En este sentido se comprende, desde el rigor matemático, el tratamiento de los movimientos de los cuerpos bajo la ley del número (la atracción de los *Principia*); las definiciones de los absolutos espacio y tiempo independiente de su demostración, precisamente porque es en un escolio donde aparecen estos conceptos; y la gravitación universal como la acción de Dios en el mundo, según lo planteado en el mencionado borrador de la *Query 23* de la *Opticks*.

Las formas argumentativas de Newton se deben comprender de acuerdo con el lugar donde se expresan: definiciones, axiomas o leyes, proposiciones, corolarios, escolios y cuestiones. Haciendo uso de esta distinción, se comprende, además, que las fuerzas (la gravitacional, por ejemplo) al referirlas a los cuerpos ponderables, sean incorpóreas, pero si han de ser relacionadas con los más elevados reinos espirituales, sean corpóreas.⁴⁴ Asimismo, el espacio absoluto y el tiempo absoluto, en el cuerpo principal de los *Principia*, son los únicos sistemas de referencia posibles para la determinación de los cambios de posición de acuerdo con las aceleraciones de los cuerpos; pero en el *Escolio general*, para citar sólo

balance de la filosofía newtoniana de la naturaleza, señala como fin último del saber el remontarse de los efectos manifiestos ante nosotros, por medio de deducciones seguras y sin recurrir a "hipótesis" inventadas, hasta sus causas, para encontrar, por último, detrás de éstas, la causa primera. Ahora bien, ésta no puede concebirse ya, evidentemente, como una causa "mecánica" sino que debe enfrentarse como una potencia libre a la naturaleza y sus fuerzas.

44 Ver: McGuire, J.E. *Tradition and Innovation: Newton's Metaphysics of Nature*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995, p. 212.

45 McGuire, J.E. "Existence, Actuality and Necessity: Newton on Space and Time", p. 39 en: *Tradition and Innovation: Newton's Metaphysics of Nature*. Holanda: Kluwer Academic Publishers, 1995.

46 *Ibid.*

un ejemplo, son la amplitud y presencia Divina en el universo.

Pero además de esto, hay una cuestión de mucho más fondo que me interesa destacar. La comprensión del Dios de Newton en cuanto a su naturaleza y existencia, sumado a su carácter voluntarista como un ser activo (en las fuerzas) presente (en el espacio) y eterno (en el tiempo), hace inteligible su obra en conjunto. Afirmar que la gravitación es sólo una contracción matemática, una mera fórmula que describe el comportamiento de los cuerpos, y que el espacio y tiempo absolutos son reificaciones de las cantidades matemáticas de Newton, y detenerse ahí, es equivocarse de punta a punta en la auténtica dimensión de su obra,⁴⁵ cual es la significación teológica fundamental que para él tuvo la investigación que realizó en su vida: la teológica, la física, la óptica, la exegética, la histórica, etc., pues si, como afirmé en la introducción de este apartado, el fin y la meta de Newton era la búsqueda de la Verdad, en última instancia, y para decirlo con McGuire, Newton “quería traducir al Creador y toda su creación en forma inteligible a la comprensión humana”.⁴⁶

Bibliografía

Alexander, H.G. (ed.). *The Leibniz–Clarke Correspondence*. New York: The Philosophical Library, 1956.

Bono, J.J. “From Paracelsus to Newton: The Word of God, the Book of Nature, and the Eclipse of the Emblematic ‘World View’”, en: Scheurer, P. B. y Debroek, G. (eds.). *Newton’s Scientific and Philosophical Legacy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.

Cohen, I. Bernard & Westfall, Richard S. (eds.). *Newton: Texts, Backgrounds and Commentaries*. New York: WW. Norton, 1995.

Cohen, I. Bernard. “The First English Version of Newton’s *Hypotheses non fingo*”, en: *Isis*, N^o 53, (1962), p. 379–388.

_____. *Introduction to Newton’s Principia*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1978.

_____. “A Guide to Newton’s *Principia*”, en: Newton, Isaac. *Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Traducción de I.B. Cohen & Anne Whitmann, con

- la asistencia de Julia Budenz. Berkeley: *University of California Press*, 1999.
- Dobbs, Betty Jo Teeter. “Newton’s Alchemy and His ‘Active Principle’ of Gravitation”, en: Scheurer, P.B. & Debroek, G. (eds.). *Newton’s Scientific and Philosophical Legacy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Cassirer, Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. Vol. II. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Force, James E. & Popkin, Richard H. (eds.). *Essays on the Context, Nature and Influence of Isaac Newton’s Theology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990.
- _____ *The Books of Nature and Scripture: Recent Essays on Natural Philosophy, Theology, and Biblical Criticism in the Netherlands of Spinoza’s Time and the British Isles of Newton’s Time*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- Hall, A. Rupert & Hall, Marie Boas (eds.). *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton. A Selection from the Portsmouth Collection in the University Library Cambridge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- Herivel, John. *The Background to Newton’s ‘Principia’: A Study of Newton’s Dynamical Researches in the Years 1664–84*. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- Hoyos B., Alonso. *Isaac Newton, discípulos y críticos: un debate en torno a la atracción entre los cuerpos*. Tesis de Maestría (Instituto de Filosofía: Universidad de Antioquia), 1995, (Sin publicar).
- Jammer, Max. *Concepts of Force*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1957.
- _____ *Concepts of Space. The History of the Theories of Space in Physics*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1969.
- Kovachi, Matania Z. “One Prophet Interprets Another: Sir Isaac and Daniel”, en: Force, James E. & Popkin, Richard H. (eds.). *The Books of Nature and Scripture: Recent Essays on Natural Philosophy, Theology, and Biblical Criticism in the Netherlands of Spinoza’s Time and the British Isles of Newton’s Time*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, pp. 105–122.
- Koyré, Alexandre & Cohen, I. Bernard. “Newton and the Leibniz–Clarke Correspondence”, en: *Archives Internationales d’Histoire des Sciences*, N^{ros} 58–59, 1966, pp. 63–126.
- Koyré, Alexandre. *L’Hypothèse et l’Expérience chez Newton*. *Bolletín de la société française de philosophie*, N^{ro} 50, 1956, pp. 59–79.

Newton y el Dios del dominio.

-
- _____ *Del mundo cerrado al universo infinito.* México: Siglo XXI Editores, 1992.
Trad. Carlos Solís S.
-
- _____ *Newtonian Studies.* Chicago: The Chicago University Press, 1965.
- McGuire, James E. & Rattansi, P. M. “Newton and the ‘Pipes of Pan’”, en: Cohen, I. Bernard & Westfall, Richard S. (eds.). *Newton: Texts, Backgrounds and Commentaries.* New York: WW. Norton, 1995, pp. 96–108.
- McGuire, James. E. *Tradition and Innovation: Newton’s Mataphysics of Nature.* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995.
-
- _____ “Force, Actives Principles and Newton’s Invisible Realm”, en: *Ambix*, N^o 15, 1968, pp. 154–208.
- Newton, Isaac. “An Hypothesis Explaining the Properties of Light”, en: Cohen, I. Bernard & Westfall, Richard S. (eds.). *Newton: Texts, Backgrounds & Comentaries.* New York: Norton Critical Edition, 1995.
-
- _____ “De Gravitatione et Aequipondio Fluidorum”, en: Hall, A. Rupert. & Hall, Marie Boas (eds.). *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton.* Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
-
- _____ *De Gravitatione ou les Fondements de la Mécanique.* París: Les Belles Lettres, 1985. Traducción de Marie–Françoise Biarnais.
-
- _____ *Mathematical Principles of Natural Philosophy.* Berkeley: University of California Press, 1999. Trad. I. Bernard. Cohen & Anne Whitmann, con la asistencia de Julia Budenz.
-
- _____ *Observations Upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of Saint John.* Hyderabad, India: Printland Publishers, 1998.
-
- _____ “Of the Faith which once was Delivered to Saints”. Yahuda MS. 15.5, folios 96^v, 97^r, 98^r, en: Manuel, Frank E. *The Religion of Isaac Newton.* Oxford: Clarendon Press, 1974.
-
- _____ *Óptica o tratado de las reflexiones, refracciones, inflexiones y colores de la luz.* Madrid: Ediciones Alfaguara, 1977. Introducción, traducción, notas e índice analítico por Carlos Solís.
-
- _____ *Opticks or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections & Colours of Lighth.* Basada en la cuarta edición (Londres, 1730) con preámbulo de A. Einstein, introducción de Sir Edmund Whittaker, prefacio de I. Bernard Cohen, y una tabla analítica de contenido preparada por Duane H.D. Roller. New York: Dover Publications, 1979.

- _____ *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. Koyré, A. & Cohen, I. Bernard (eds.), con la asistencia de Anne Whitman, 2 vols. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1972.
- _____ *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Estudio preliminar y traducción de Antonio Escotado. Barcelona: Editorial Teos, 1987.
- _____ *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Introducción, traducción y notas de Eloy Rada García. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- _____ “*Tempus et Locus*”, en: McGuire, J. E. Newton on Place, Time and God: An Unpublished Source. *British Journal for the Philosophy of Science*, N° 11, 1978, pp. 114–129.
- _____ “*Tractatus de Methodis Serierum et Fluxionum*”, en: De Gandt, François. *Force and Geometry in Newton’s Principia*. Traducción de Curtis Wilson. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Popkin, Richard H. “Newton’s Theology and His Theological Physics”, en: Scheurer, P. B. y Debroek, G. (eds.). *Newton’s Scientific and Philosophical Legacy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Scheurer, P. B. y Debroek, G. (eds.). *Newton’s Scientific and Philosophical Legacy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Valencia R., Gustavo. “Newton y el Problema de la Atracción”. *Lecciones de Noviembre* (Instituto de Filosofía: Universidad de Antioquia), 1988, pp. 143–180.
- Vickers, Brian. *Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento*. Versión española de Jorge Vigil Rubio. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- Westfall, Richard S. *Force in Newton’s Physics: The Science of Dynamics in the Seventeenth Century*. Londres: Macdonald, 1971.

PRAGMATISMO Y FLORECIMIENTO HUMANO: PUTNAM Y RORTY

Por: Amán Rosales Rodríguez
Universidad de Costa Rica
damoncr@hotmail.com

Resumen. *En este ensayo se responde a la pregunta: '¿qué significa 'florecimiento humano' desde la perspectiva neopragmatista actual?'. La exposición se basa en las ideas de H. Putnam y R. Rorty, quienes proponen dos aproximaciones similares y diferentes a la vez a dicha pregunta. La consideración de estas dos variantes filosóficas muestra que el pragmatismo contemporáneo no constituye un bloque de opiniones homogéneo, y que es equivocado asociar las ideas de Putnam y Rorty con un pernicioso relativismo o un escepticismo radicales. Algunos comentarios sobre la función actual de la filosofía según ambos autores cierran el trabajo.*

Palabras clave: *pragmatismo, ética, epistemología, metafísica.*

Pragmatism and Human Flourishing: Putman and Rorty.

Summary. *In this paper an answer is given to the question: "what does 'human flourishing' mean in the current 'neopragmatist' perspective?". The exposition is based on the ideas of H. Putnam and R. Rorty, who propose two similar and yet different approaches to the question. The consideration of these two philosophical variants show that contemporary pragmatism is not a undifferentiated block of opinions, and that it a mistake to associate the ideas of both Putnam and Rorty with a pernicious relativism or a radical skepticism. Some comments on the current function of Philosophy according to both authors close the article.*

Keywords: *pragmatism, ethics, epistemology, metaphysics.*

Todas las ideas del mundo coinciden en ello, en que la felicidad es nuestro fin, aunque para conseguirla sigan distintos medios; de otra forma, las rechazaríamos de entrada, pues, ¿quién escucharía a aquel que estableciera como fin, nuestra pena y disgusto?

M. de Montaigne¹

1. Introducción

1 En: (Montaigne, 2001: 126).

"Considerando que es tomada de su ensayo *De cómo filosofar es aprender a morir*, la cita de Montaigne que encabeza estas líneas parece contrastar visiblemente con la materia que aquí se desarrolla. No obstante, la concisa formulación de su idea central la hace un vehículo perfecto para introducir el tema de este trabajo. Pues, a fin de cuentas, el pragmatismo contemporáneo no busca otra cosa que proponer también, como lo ha hecho una larga tradición filosófica, una vía, a los ojos de sus proponentes la más deseable, para conseguir, mediante la realización de ciertas potencialidades, el florecimiento o la felicidad en la convivencia humana. Todos los seres humanos aspiran a la felicidad (*eudaimonía*), pero el esfuerzo que implica alcanzarla, nada menos que vivir de acuerdo a la virtud más excelsa y digna de la especie humana: el ejercicio de la *actividad contemplativa*, es, en opinión del estagirita, un privilegio de pocos.²

Si bien la idea de 'florecimiento humano' tiene, obviamente, como ya lo indica la mención precedente, ilustres antecedentes aristotélicos, conviene aclarar desde un inicio que no será desde ellos que se van a presentar y discutir los argumentos principales de este ensayo. Más bien, se asume su influencia en la constitución del tema, pero no entra a formar parte de la discusión que sigue. La noción de 'florecimiento humano' presupuesta en este trabajo simpatiza con la caracterización hecha por N. Rescher de aquellas "diversas *necesidades válidas*" que incluyen, entre otras, y aparte por ejemplo del alimento, la protección frente al entorno físico y la salud físico-mental, a necesidades de "información ('orientación cognitiva'), afecto [y] libertad de acción". "Sin tal variedad de bienes — continúa Rescher— no podemos crecer (*thrive*) como seres humanos; no podemos conseguir la condición humana de bienestar que Aristóteles llamó 'florecimiento'" (1999: 87).³

Lo anterior es importante precisarlo, por cuanto lo que discuten Hilary Putnam y Richard Rorty no es, o por lo menos no en forma principal, la imagen aristotélica básica de un modo específicamente humano de realización plena, sino, más bien, lo que se discute es al amparo de qué creencias filosóficas es posible pensar en la concreción de tal florecimiento en el mundo contemporáneo. Y es aquí donde entra en escena el distintivo factor pragmatista,

- 2 Cfr. (Aristóteles, 1993: 395): "Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable [que sea una actividad] de la parte mejor del hombre", puesto que esta última expresa lo que hay de divino en la naturaleza humana; es justo entonces, sigue ese autor, que la virtud perfecta se ejercite mediante la actividad virtuosa y feliz por excelencia del ser humano: "el conocimiento de los objetos nobles y divinos".
- 3 Las palabras de Rescher pueden complementarse con otros puntos de vista recientes que buscan recuperar la idea de florecimiento humano para las discusiones actuales en ética aplicada. Así, por ejemplo, tomando en cuenta los antecedentes aristotélicos, el florecimiento humano incluiría, según la formulación de D. A. Crocker —quien a su vez se inspira en trabajos de M. Nussbaum y A. Sen—, todo aquel conjunto de "disposiciones y actividades virtuosas" que contribuyen a elevar el nivel de la existencia humana más allá del funcionamiento físico, es decir, más allá del nivel de la satisfacción de las necesidades básicas de la subsistencia. En este segundo nivel, el 'florecimiento humano' representa una virtud o excelencia superior que comprende —según Nussbaum y Sen— dos aspectos fundamentales y complementarios: para Nussbaum, la capacidad "de vivir [una] vida rica (en virtudes) y humana, hasta el límite de nuestras posibilidades naturales", y, para Sen, la facultad "de lograr los funcionamientos valiosos" para una vida digna. Cfr. (Crocker, 1998: 102, 105).
- 4 Por supuesto, ni Putnam ni Rorty reclaman originalidad absoluta por haber revelado la precariedad de tales dicotomías, y por insistir en la consecuente necesidad de su erradicación del vocabulario filosófico: J. Dewey,

el que justo interesa destacar en este trabajo, de Putnam y Rorty.

Aunque no existe un tratamiento siempre explícito o muy detallado del tema del ‘florecimiento humano’ en la obra de H. Putnam y R. Rorty, sí es posible detectar, sobre todo en los trabajos más recientes de estos dos conocidos autores estadounidenses, una preocupación constante por determinar, desde la perspectiva pragmatista que ambos, en términos generales, comparten o favorecen, las condiciones o circunstancias que mejor podrían favorecer un ‘florecimiento’ o una ‘realización’ cabales de la condición humana. De hecho, puede decirse que la *primacía de la práctica*, aceptada por la corriente pragmatista, obliga a un encuentro de alguna clase con el tema del florecimiento humano. Por eso es que también en el centro de las preocupaciones actuales de Putnam y Rorty está el deseo de contribuir, ya sea ‘aún’ desde la filosofía —como en Putnam— o desde una todavía imprecisa “cultura post-filosófica” —en el caso de Rorty—, a la identificación de una serie de factores que, o bien pueden ayudar a estimular, o bien a detener la obtención plena de tal florecimiento, de tal vida plena para el ser humano.

Lo interesante y quizá emblemático de la discusión en torno al florecimiento humano en Putnam y Rorty es que estos intelectuales abordan el tema, sobre todo, *ex negativo*; es decir, su estrategia primordial consiste en *atacar* ciertas creencias o ciertos enfoques que obstaculizan o detienen del todo la consecución de dicho florecimiento. Se trata de un conjunto de factores que paralizan su logro completo, esto es, en lo individual y lo social. Entre ellos hay que enumerar sobre todo —y esto vale tanto para Putnam como para Rorty— al cientificismo y al reduccionismo naturalista o fisicalista de origen neopositivista; pero además hay que incluir al dogmatismo o autoritarismo epistemológico, y también al escepticismo y relativismo culturales extremos. Y si bien pareciera que dichos elementos no tienen incidencia más allá de cerrados debates entre especialistas, lo cierto es que su influencia social es mayor de lo que a primera vista podría pensarse. Importa resaltar desde ahora que, desde la estancia pragmatista compartida por aquellos dos autores, todas esas manifestaciones intelectuales extremas o radicales surgen en gran medida como consecuencia de descuidar la dimensión irremediablemente *contingente, imperfecta y finita* de la condición humana.

A tenor de la perspectiva pragmatista de Putnam y Rorty —y pese a diferencias notables, seguramente insalvables en otros aspectos entre ambos—, la preocupación por despejar el camino hacia el florecimiento humano ocupa un lugar preferencial y logra mitigar —pero solo hasta cierto punto— el peso de las incompatibilidades. Y es que el tema tiene variadas implicaciones significativas para la consideración filosófica de problemas culturales, sociales, económicos, políticos y éticos, entre otros; se trata de un tema de interés evidente para la *filosofía práctica* y, *a fortiori*, para la filosofía en clave pragmatista.

Ante el reto de corrientes relativistas y post-modernistas de diverso cuño, de las que por cierto tanto Putnam como Rorty se distancian, estos dos pensadores desean proponer una visión amplia y tolerante de la condición humana que sustituya a otras imágenes, en

su opinión imperfectas, limitadas o claramente dañinas de dicha condición. Se trataría de imágenes asentadas, principalmente, sobre *dicotomías filosóficas* inadecuadas por insostenibles, de enorme influencia en la tradición occidental: sujeto/objeto, apariencia/realidad, objetivo/subjetivo, ciencia/no-ciencia, hecho/valor, etc.⁴ Ahora bien, la elección de esos autores para este trabajo no es casual, pues lo que resulta atractivo es que ambos —simpatizantes declarados del pragmatismo clásico— exponen puntos de vista muy similares y muy distintos a la vez sobre el tema. El vivo interés que ha despertado su intercambio de argumentos, queda comprobado en los numerosos trabajos interpretativos recientes que intentan explicar las razones de tales semejanzas y discrepancias.

En la segunda sección de este ensayo, la más extensa, se exponen algunas de las opiniones —desperdigadas en varios trabajos— de Hilary Putnam y Richard Rorty sobre la noción de ‘florecimiento humano’ o realización humana. En ningún caso se proporciona un repaso exhaustivo de todos sus escritos. Se trata, más bien, de manera más restringida, de ofrecer una exploración inicial a un tema que tiene repercusiones importantes para el amplio punto de vista pragmatista sobre la sociedad compartido por ambos autores. En la sección tercera y final se plantean algunas comparaciones adicionales y se proponen conclusiones más personales sobre los enfoques putnamiano y rortyano. Asimismo, se ofrecen algunos comentarios sobre la noción de filosofía o actividad filosófica apoyada por Putnam y Rorty, y sobre las posibilidades mismas que tendría la filosofía como medio realizador del objetivo fundamental del florecimiento humano.

2. Putnam y Rorty

2.1. La defensa del florecimiento humano en el contexto de un realismo con rostro humano: Putnam

De entrada cabe destacar que Putnam ha insistido, mucho más que Rorty, en la necesidad de reconocer que todos los valores cognitivos aplicados al estudio y transformación de los ‘hechos’, deben ser entendidos como componentes de una amplia “concepción holista del florecimiento humano”, guiada, en última instancia, por alguna noción valorativa de lo ‘bueno’ o el ‘bien’; o sea, de la felicidad o *eudaimonía* (Cfr. Putnam, 1990: 139). Tal insistencia no tiene nada que ver, desde luego, con la defensa de una perspectiva reduccionista de los hechos a los valores, como contrapartida de la idea ‘separatista’ de lo fáctico respecto de lo axiológico. La tesis de Putnam es que si bien todo valor parece presentar un carácter ‘anómalo’ desde un punto de vista estrictamente epistemológico, ello

L. Wittgenstein, W. v. O. Quine y D. Davidson son, a sus ojos, las figuras pioneras en esa labor de renovación filosófica, a ellas recurren una y otra vez en busca de apoyo e inspiración para sus propios argumentos.

5 Las palabras de Putnam ameritan ser citadas en forma íntegra: “Lo que estoy sugiriendo es que, dado el elevado prestigio que la ciencia tiene en nuestra cultura, y dado el ocaso de la religión, de la ética absoluta y de la metafísica transcendental, era de esperar la aparición en nuestra cultura de una tendencia filosófica

no habla en contra de la realidad de la faceta valorativa, sino de una estrecha concepción —en extremo dominante hasta hace muy poco en filosofía por la influencia de las ciencias empíricas— de lo que significa el acceso cognitivo del ser humano a la realidad, en todas sus manifestaciones y niveles. Es preciso detenerse un poco más en este punto por su importancia dentro del enfoque putnamiano.

Putnam sostiene con tesón que “*todos* los valores, incluyendo los cognitivos, derivan su autoridad de nuestra idea de florecimiento humano y nuestra idea de razón”, de ahí que la reducción de todo el espectro de la racionalidad humana al componente específicamente cognitivo o epistémico —en especial el vinculado al conocimiento científico-tecnológico— signifique una alteración del balance natural que debe primar en nuestra idea de una humanidad plena o integral en su estructura básica. En definitiva, como lo ha recordado N. Rescher, no solo de conocimiento vive el ser humano, pues se trata de “un bien entre otros” y forma parte de “una estructura más amplia de propósitos e intereses” (1999: 162-3). Nociones como ‘observación’ y ‘experimentación’ han sido tomadas del contexto de la investigación fáctica y asumidas como los únicos medios válidos de establecer contacto con la realidad (Cfr: Putnam, 1990: 141). Por eso la incapacidad de crear una imagen amplia del florecimiento humano está ligada a una concepción pobre, claramente *cientificista*, de la racionalidad, que no admite como dignos de valor las aportaciones de otros ámbitos como la ética, la religión y la metafísica.⁵

Así como Putnam reconoce la importancia del factor intelectual, destacado por la tradición aristotélica, como parte integrante del florecimiento humano, así también resalta el aporte vital, complementario, de lo que él llama “la imagen moral kantiana”, misma “que incluye la pretensión de que pensar por uno mismo sobre cómo vivir (*für sich selbst denken*) es una virtud” (1994b: 122). Pero además, dicha imagen contiene la idea central de que “nuestra capacidad para ejercitar esta virtud es la capacidad moral más significativa que tenemos; incluye la afirmación de que un ser humano que ha elegido no pensar por sí mismo sobre cómo vivir, o que ha sido forzado o ‘condicionado’ a ser incapaz de pensar por sí mismo sobre cómo vivir, fracasa en desarrollar una vida completamente humana” (1994b: 123).

No hay entonces, para Putnam, fundamento alguno que apoye la confianza supersticiosa en la omnipotencia cognitiva de la ciencia y en su identificación completa con la racionalidad. Sin embargo, Putnam también rechaza el otro extremo que a veces se

hipnotizada por el éxito de la ciencia hasta el punto que no podía concebir la posibilidad del conocimiento y de la razón fuera de lo que nos complace llamar ‘ciencias’. Estoy insinuando que el elevado prestigio que la ciencia tiene en *nuestra cultura* se debe en gran medida a su enorme éxito instrumental, y al hecho de que la ciencia parece estar libre de los debates interminables e irresolubles que hallamos en la religión, la ética y la metafísica” (Putnam, 1988: 184).

6 Por cierto que la defensa putnamiana de la necesidad de admitir una pluralidad de “ideales de vida”, guarda parecido con la también defensa de P. F. Strawson a favor de mantener el respeto por una diversidad de “imágenes ideales de vida” en la sociedad. Cfr: (Strawson, 1974). En ese mismo espíritu Putnam declara,

sugiere como corrección del cientificismo. En su opinión, algunos autores como Derrida, Goodman y Rorty han reaccionado al cientificismo negando que “tenemos una relación cognoscitiva con la realidad”, con lo que “el remedio de estos pensadores ha sido peor que la enfermedad” del culto incondicional a la ciencia (*Cfr.* Putnam, 1994c, p. 29). En efecto, para Putnam, el escepticismo y relativismo irresponsables parecen ser más peligrosos para una noción coherente de florecimiento humano que el mismo entusiasta cientificismo de linaje positivista. Como se verá más adelante, la amenaza del relativismo resulta especialmente dañina para Putnam dada su tendencia a negar que existan cosas como el mundo, la verdad y el progreso.

La tendencia a absolutizar la racionalidad instrumental, que se da en ciertos momentos del desarrollo científico-tecnológico, se explica por el gran impacto de otra tendencia no menos poderosa en la filosofía occidental, la de establecer, casi como dogma filosófico incuestionable, la dicotomía ‘hecho/valor’. La idea de que existe un abismo infranqueable entre el mundo de los hechos ‘en cuanto tales’ y el reino de los intereses valorativos de las personas se revela, a los ojos tanto de Putnam como de Rorty, como un componente más de una herencia filosófico-epistemológica asumida como ‘natural’, pero que en realidad solo refleja, a su vez, ciertas *elecciones valorativas* en modo alguno necesarias. Porque incluso la elección de esquemas teóricos parciales sobre la racionalidad —como el cientificista— se hace con base en intereses, preferencias, en fin, valoraciones previas acerca de lo que se estima como la *mejor* opción para entender y organizar la realidad.

Combatir la dicotomía hecho/valor también conlleva replantear, aunque no descartar la noción filosófica de ‘objetividad’. Al contrario, diluyendo la presunta dicotomía se abre un espacio para una noción de objetividad “con rostro humano” —para usar la expresión de Putnam—. Defender la dicotomía es persistir en la creencia de que existe una especie de fundamento último —con algún carácter fáctico— de la racionalidad, llámense los ‘hechos’ o los ‘datos de los sentidos’. Pero el problema con esta concepción de la racionalidad es que olvida que no hay ninguna imagen del mundo que no refleje de algún modo intereses y valores humanos en juego. La omnipresencia de las estimaciones humanas de los acontecimientos resulta entonces una faceta inseparable de *toda* la realidad, es decir, no solo de la esfera ‘propriadamente’ ética o moral. La posición que Putnam defiende es “que cualquier elección de esquema conceptual presupone valores, y la elección de un esquema conceptual para describir las relaciones interpersonales y los hechos sociales, por no mencionar la reflexión sobre el plan de vida de uno mismo, implica, entre otras cosas, los valores *morales* que uno mantiene. No puede elegirse un esquema que simplemente “copie” los hechos, ya que *ningún* esquema conceptual es una mera ‘copia’ del mundo” (Putnam, 1988: 212).

Para algunos, la fusión de lo fáctico con lo axiológico podría significar el fin del criterio de ‘objetividad’. Pero, aclara Putnam, eso en modo alguno es así. Lo que se suprime no es la objetividad, sino solo una cierta visión parcial, distorsionada, de la realidad, no así la idea de que existen —expresión que Putnam retoma de Dewey— “resoluciones objetivas de situaciones problemáticas”. Es decir, resoluciones aplicables a problemas concretos, espacio-temporalmente situados, y no respuestas “absolutas” fuera de un contexto bien delimitado, a problemas ubicados más allá de toda perspectiva particular (*Cfr.* Putnam,

1990: 178). En ese mismo espíritu, la concepción pragmatista más reciente de Putnam también recurre a la inspiración de Dewey para responder a la pregunta acerca de si los valores ‘se hacen’ o ‘se descubren’. Según Putnam, lo que cuenta es percatarse de que “ideamos formas de tratar con situaciones problemáticas y descubrimos cuáles son mejores y cuáles peores”. Pero ese proceso de descubrimiento lo observa Putnam —con un espíritu que es dable calificar de popperiano— como permanentemente falible, es decir, riesgoso y tentativo (*Cfr.* Putnam, 2002: 97).

La idea de que no existe un punto cognitivamente ventajoso, desde el cual contemplar en forma objetiva y desapasionada el curso de la historia, se ofrece como corolario del conocido rechazo putnamiano a la noción de un ‘ojo de Dios’. No puede haber para Putnam —como tampoco para Rorty— una perspectiva ideal del espectador distante y desinteresado de los asuntos humanos. De ahí que deba procederse con precaución cuando haya que caracterizar nociones como ‘razón’ o ‘racionalidad’. Estos términos deben verse en el marco del ‘florecimiento humano’, pues su empleo para la resolución de problemas no es independiente de una cierta imagen general del mundo o la realidad que *justifica* —de acuerdo a un sistema vigente de valores— dicha aplicación. Una vez más, la constitución tanto de un ‘mundo empírico’ como de una ‘realidad moral’ depende, según se desprende de la perspectiva putnamiana, de lo que podría calificarse de *estructura básica de valores cognitivos y éticos*. Esta estructura pertenece “a nuestra concepción holista del florecimiento humano” (Putnam, 1990: 139).

La insistencia en revelar el lazo entre la noción de ‘florecimiento humano’ y la auténtica imagen de lo que significa ‘ser racional’ para el ser humano recorre la obra reciente de Putnam. Ambas, la noción y la auto-imagen suponen una cierta idea del *bien* que en todo caso no se piensa al modo de un fundamento extra-humano o extra-natural. Para Putnam, el ser humano se encuentra bajo la necesidad permanente de mejorar sus concepciones de la racionalidad, antes que de defender a ultranza alguna de ellas. Se trata de una actividad o ejercicio intencional guiado por criterios de racionalidad que suponen una cierta idea de la felicidad humana (*Cfr.* Putnam, 1990: 139). Ahora bien, el asunto polémico es si cabe la posibilidad de determinar en qué consiste de manera más concreta ese *bien* o esa *felicidad* distintivas del florecimiento humano.

Putnam no desarrolla una respuesta puntual a dicho interrogante, sino que prefiere insistir en que se requiere un cierto *marco de existencia* que posibilite la escogencia individual —aunque no por ello individualista— de la propia *eudaimonía*. Es claro, en todo caso, que para Putnam la felicidad no puede surgir de un ambiente hostil a la libertad y a la posibilidad de que cada persona diseñe su propio proyecto de vida. Éste, por supuesto, no puede restringirse a las demandas aristotélicas a favor de la actividad teórico-contemplativa. Como él escribe, el florecimiento intelectual es solo una parte “y solo tiene sentido como parte de nuestra imagen del florecimiento humano en general” (Putnam, 1990: 21). Putnam estima imperativo desligar la idea de florecimiento humano de cualquier intento por asociarla a los extremos del dogmatismo reduccionista y el subjetivismo relativista. La clave para

eludir tales extremos puede hallarse, asevera, en una adecuada concepción de la *pluralidad* de formas de vida. Pero en este punto Putnam insiste en diferenciar su propuesta pluralista de otras semejantes, como, en parte, la propia perspectiva aristotélica.

En rigor, advierte Putnam, el enfoque aristotélico sobre las distintas posibilidades de concebir la *eudaimonía*, no es lo suficientemente amplio para las circunstancias actuales. Pues, si bien el autor de la *Ética Nicomáquea* creía que diferentes concepciones de florecimiento humano “podrían ser adecuadas para diferentes individuos, teniendo en cuenta sus diferentes constituciones”, al mismo tiempo “parecía pensar que, idealmente, habría algún tipo de constitución que todos deberíamos tener, que en un mundo ideal (...) todo el mundo sería filósofo”. Putnam aclara que se puede ir más lejos que Aristóteles y proponer “que incluso en el mundo ideal habría diferentes constituciones, que la diversidad es parte del ideal” (1988: 151).⁶

Como parte de su estrategia para abogar en pro de una pluralidad de “ideales de vida”, Putnam recurre, como él mismo lo reconoce, a ciertas intuiciones previas de Dewey y otros pragmatistas. Con base en tales aportes, Putnam señala que la defensa de otra noción básica, la de ‘objetividad ética’, frente a objeciones de distintas especies de escepticismo y relativismo cultural, estuvo ligada desde un comienzo “al esfuerzo de preservar y perfeccionar la sociedad abierta, y de preservar lo que había de correcto en las críticas epistemológicas al autoritarismo y al apriorismo que aparecieron en escena junto a la modernidad” (1994a: 153). Es interesante comprobar cómo la defensa putnamiana de un pragmatismo de corte eminentemente pluralista recorre otro camino del tomado por Rorty. Para éste último, la noción de ‘objetividad’ es sospechosa de autoritarismo epistémico, mientras que para Putnam la objetividad, garante de racionalidad, se ofrece como el complemento perfecto de la democracia.

Putnam insta a considerar, en efecto, que el pragmatismo es una perspectiva cuyo pluralismo no debe equipararse al relativismo cultural —error en que incurre, según él, su compatriota Rorty—. De hecho, lo que Putnam propone se asemeja en espíritu a las reflexiones de otro autor que, aunque ajeno a la tradición pragmatista propiamente dicha, no deja de presentar interesantes coincidencias con algunas de sus ideas: Isaiah Berlin. Berlin también defiende, asegura Putnam, una forma de pluralismo que no debe ser confundido con un “ingenuo relativismo cultural” (Putnam 1994a: 193). A Putnam le interesa sobre todo recalcar una coincidencia fundamental con el enfoque anti-dogmático de Berlin: defender el pluralismo cultural no compromete a aceptar como igualmente buenos o deseables *todo* tipo de ideales, valores o formas de vida.

en un libro reciente, “que un mundo en el que hay una variedad (moralmente permisible) de concepciones de florecimiento humano es mejor que uno en el que cada uno está de acuerdo con solo una concepción” (Putnam, 2002: 112).

7 Hay entonces, en Rorty, una noción de progreso humano, en el sentido primordial de progreso moral, no desde luego como progreso de la racionalidad o de la investigación empírica. ‘Progreso’, en Rorty, apunta más bien “en la dirección de una solidaridad humana más grande”, esto es: en el sentido de despreciar las

El pragmatismo pluralista abrazado por Putnam se caracteriza por un distanciamiento respecto de los extremos del escepticismo y el relativismo cultural o moral. Pero eso no significa, como también ya fue indicado, que Putnam acepte las críticas totalizadoras —en su opinión— que por ejemplo Rorty lanza contra *toda* noción de ‘objetividad’. Ésta, argumenta Putnam, es necesaria incluso para dar cuenta satisfactoria del propio contenido de aquella otra noción, ‘solidaridad’, que Rorty propondría como sustituta de la de ‘objetividad’. A criterio de Putnam, la “noción misma de solidaridad requiere un realismo de sentido común acerca de la existencia objetiva de las personas con las que uno está en ‘solidaridad’” (Putnam, 2002: 100). Por supuesto, el error de Rorty descansa, según Putnam, en el hecho de que Rorty no acierta en ver cómo es necesaria una idea *mínima* de ‘referencia’ o ‘representación’ de las cosas, que nada tiene que ver con la insostenible insistencia realista metafísica —que Putnam también objeta— en buscar un contacto no epistémico con la realidad, es decir, un (supuesto) contacto con la ‘realidad en sí misma’.

La perspectiva putnamiana exhorta a aceptar una versión filosóficamente ‘inofensiva’ de la representación de las cosas por los sujetos. En la actualidad, Putnam aborda el tema del florecimiento humano desde lo que él ahora califica —inspirado en William James— de “realismo natural”. En esta posición se condensan todas las virtudes —procurando evitar algunos de las insuficiencias— de aquel “realismo con rostro humano”, no metafísico y no cientificista que ese autor ha venido proponiendo en las últimas décadas. El actual “realismo natural” putnamiano busca rescatar la noción de ‘representación’ de las cosas del centro de estériles disputas entre realistas metafísicos y antirrealistas o relativistas. A diferencia del metafísico, el realismo natural no aspira pintar un cuadro completo de la realidad, ejecutado, por decirlo así, desde fuera, aislado de todo contexto. El realista natural niega que puedan encontrarse ‘justificaciones’ de las creencias más básicas acerca del mundo o la realidad en algún tipo de reino trascendente de Ideas y Correspondencias; es decir, más allá del mismo intercambio social de intereses y valores. Pero a la vez niega que el mundo sea simplemente un ‘producto’ de la voluntad humana (*Cfr.* Putnam, 1990: 29).

El más reciente realismo natural putnamiano insiste, además, en que no hay nada misterioso en la relación del ser humano con su entorno. No hay en realidad, dicho en forma provocadora, ningún problema filosófico en la relación ‘sujeto/objeto’. El realista natural comparte con el realista ingenuo la idea básica “de que nuestras palabras y nuestras vidas se ven constreñidas por una realidad, que no es de nuestra propia invención”. Pero, al mismo tiempo, simpatiza con una vieja crítica del anterior internalismo putnamiano, en el sentido de que no existe algo así como una única “*supercosa*”, por completo independiente de los sujetos. En lugar de esa imagen, hay que prestar atención, insiste Putnam, “a las formas en las que de manera indefinida renegociamos (y estamos *forzados* a renegociar) nuestra noción de realidad, en la medida en que se desarrolla nuestro lenguaje y nuestra vida” (Putnam, 2001: 10-11).

La idea pragmatista general de ‘florecimiento humano’, presente en forma tácita en Putnam y Rorty, no supone la existencia de una suerte de un rígido catálogo de excelencias

y virtudes, al que la humanidad deba adaptarse a toda costa. Más bien, tal idea se refiere a lo que sería todo un proceso, continuo y tenaz, de *mejora de las capacidades humanas en todos los niveles de realización o satisfacción personal y social*. Para ello se requiere, de previo, que cada sociedad atienda a la concreción de ciertas condiciones mínimas, materiales de existencia: comida, techo, trabajo digno, salud física y mental, etc.

Putnam descarta que el reciente escepticismo relativista o posmodernista, caracterizado por actitudes de pesimismo, cinismo e incluso fatalismo, pueda servir de base al tipo de praxis política necesario a la altura de las circunstancias mundiales. Justo el remedio para las intimidaciones tanto del científicismo como del relativismo lo ofrecen en forma conjunta, argumenta Putnam, ciertas valiosas intuiciones de Dewey y Wittgenstein. Por cierto que Putnam encuentra las ideas de ambos autores distorsionadas en la propuesta pragmatista rival de Rorty. Éste, apunta Putnam en una de sus críticas más fuertes a su compatriota, no puede aportar, en razón de su radical relativismo, ninguna “noción significativa de normas y estándares de *reforma*” para los problemas de la sociedad (Putnam, 2000b: 86).

En un sugerente texto reciente, se pone claramente de manifiesto la idea putnamiana de que ningún ideal de florecimiento humano puede concebirse en forma independiente —a modo de puro marco teórico— de la intervención política inmediata para la resolución de conflictos. Explicando el enfoque político de Dewey, escribe Putnam:

La posición de Dewey, la posición que defiendo, es que es posible tener lo que podríamos llamar una democracia deliberativa, una democracia en la que la gente delibere junta no sobre cuestiones filosóficas abstractas (*V.g.*, si es que el kantismo o el utilitarismo o el platonismo están en lo correcto – los pragmatistas rechazan todo el intento de basar la ética en cualquiera de esas opciones metafísicas tradicionales), sino sobre la forma más inteligente de resolver problemas políticos, económicos y sociales ubicados. Tal deliberación, creemos, puede conducir a aseveraciones justificadas —no, nótese, a verdades eternas a priori— (Citado por Groarke & Groarke, 2002: 45).

2.2. La realización humana en el contexto de una cultura post-filosófica: Rorty

A primera vista, una indagación acerca del papel desempeñado por la noción de ‘florecimiento humano’ en Rorty se dificulta por la ambigua relación que este autor mantiene con la misma tradición filosófica de cuyo seno ha surgido la preocupación por esa cuestión, pues una vez que Rorty emprendió el camino pragmatista que ha transitado hasta el presente, su actitud hacia varios temas propios de la *philosophia perennis* se ha vuelto más que ambivalente: por una parte, Rorty urge a reconsiderar, cuando no a eliminar, varios de los componentes de ‘vocabularios’ filosóficos predilectos de aquella tradición, en especial los que tienen que ver con ‘problemas’ clásicos de la filosofía, como el del conocimiento y la verdad.

Por otra parte, Rorty mantiene un diálogo constante con otros filósofos desde un

contexto compartido de temas que no pueden ser etiquetados sino de claramente ‘filosófico’. De hecho, para un autor que busca dejar atrás —con cierto gesto despectivo “carnapiano”— aunque no refutar ni sustituir vocabularios filosóficos tradicionales por otros, Rorty invierte ingentes cuotas ‘argumentativas’ —o al menos persuasivas— tratando de convencer a sus oponentes de sus errores, y de hacerlos abandonar de una vez por todas los malos hábitos de sus predecesores. Considérese, por ejemplo, su polémica en torno a las dos posibilidades de entender la ‘naturaleza de la filosofía’.

Uno de los textos más claros sobre la posición de Rorty a ese respecto aparece en el contexto de su contraste entre dos perspectivas filosóficas rivales: una que busca obtener lo *sublime* y otra que se satisface con la experiencia de lo *bello*. La aspiración de belleza coincide con un reconocimiento de cierta relatividad en los asuntos humanos: “En términos generales, la búsqueda de lo bello es un intento de ordenar las cosas mejor conocidas de forma que se integren en modelos de organización más abarcadores y armoniosos”. Por el contrario, “la búsqueda de lo sublime es un intento de llegar a establecer contacto con algo que no nos es familiar, porque es inefable: algo que no admite redescrición ni recontextualización” (Rorty, 2001: 50).

Por su parte, Rorty no disimula su simpatía por la segunda opción. Así, escribe: “La búsqueda de la belleza moral y política consiste en la búsqueda de un acuerdo siempre mejorable de las relaciones e instituciones humanas que ya existen, mejoras en el sentido de un *floreacimiento humano* mayor” (2001: 60, cursivas añadidas). Obsérvese cómo Rorty, al igual que Putnam, desconfía de cualquier propuesta de búsqueda de lo absoluto o incondicionado que ha de realizarse de una u otra manera en el futuro. Aquí la palabra clave es, por cierto, ‘futuro’, entendido como aquel lugar, desde luego inexistente para Rorty, donde convergerán todos los esfuerzos humanos actuales en un estado privilegiado de acceso al Bien y la Verdad.

En ese mismo trabajo, Rorty añade que la diferencia entre ambas posiciones equivale a una pugna entre dos modos antagónicos de concebir el futuro de la humanidad. Con sus palabras, mientras quienes simpatizan con lo bello “ven el futuro como un constante adaptarse a las circunstancias cambiantes, y la adaptación implica tanto ganancias como pérdidas”, quienes añoran lo sublime “se imaginan el futuro como ese momento en el que no será necesario aceptar ningún compromiso, porque el velo de las apariencias se habrá rasgado, y la realidad aparecerá ante los ojos” (Rorty, 2001: 61). Aquí aparecen, en forma implícita pero clara, elementos característicos de la concepción rortyana general del florecimiento humano. La apuesta por lo bello supone comprometerse, de un lado, en “la participación en los hábitos sociales cuyas normas uno comprende” —al contrario de la opción por lo sublime, que invita “a dejar a un lado esos hábitos”—. De otro lado, supone decantarse, como ya lo hiciera Putnam, a favor de la *pluralidad* de formas u opciones de vida.

La pluralidad en clave rortyana también incluye —de forma casi idéntica a Putnam— ‘pluralidad cognitiva’, es decir, la idea de que el ser humano no tiene porqué

restringir —si no es a partir de una elección libre— su ansia de conocimiento a lo que le ofrezcan, solamente, ciertos ámbitos culturales específicos, sean la ciencia, la filosofía o la religión. La apuesta por la diversidad de accesos cognitivos a la riqueza de lo real, no tiene porqué empobrecerse con la aceptación de algunos cuantos valores política o socialmente pre-fijados. En esto habría, como lo ha anotado Rorty, una continuidad o afinidad parcial entre ciertas aspiraciones de la Ilustración —que buscan lo *sublime*— con el pragmatismo: “La propuesta de que todo lo que decimos, hacemos y creemos es un asunto de satisfacer necesidades e intereses humanos parecería ser simplemente una manera de formular el secularismo de la Ilustración”, pero con la importante salvedad de que el pragmatista no propone sustituir —sigue Rorty— la fe sobrenatural pre-ilustrada con otra en la razón (1999: xxvii). Por eso es que Rorty también se siente atraído hacia afirmaciones como las de Dewey —como las que él mismo cita a continuación— en el sentido de no confinar el florecimiento humano dentro del perímetro del conocimiento empírico: “En la actualidad estamos débiles en cuestiones ideales porque la inteligencia está divorciada de la aspiración (...). Cuando la filosofía haya cooperado con la fuerza de los acontecimientos y vuelto claro y coherente el significado del detalle diario, se interpenetrarán la ciencia y la imaginación. La poesía y el sentimiento religioso serán entonces las flores naturales de la vida” (Citado en: Rorty 1993a: 243).

Pero si bien es cierto que es posible referirse en una primera aproximación a nociones afines de ‘florecimiento humano’ en Putnam y Rorty, no debe olvidarse que para Rorty resulta sospechoso cualquier intento de identificar algo ‘esencial’ como su ‘base ontológica’ final —y justamente eso es lo que ha hecho en su opinión, como se verá en un momento, la última encarnación de Putnam como ‘realista natural’—. No existe, para Rorty, especie alguna de *supercosa* cultural que pudiera servir como Idea orientadora de todo esfuerzo particular de liberación humana en situaciones de dolor o injusticia. La idea misma de un ‘florecimiento humano’, sin mayor comentario, podría verla Rorty con igual desconfianza que a la idea de una ‘emancipación humana’ sin más. En realidad, sus observaciones críticas sobre esa última noción pueden extenderse a la de una noción acrítica, no pragmatista de ‘florecimiento humano’.

Considérese en primer lugar sus palabras —dirigidas críticamente al proyecto emancipatorio habermasiano—: “En cuanto la idea de ‘emancipación’ se separa de propuestas concretas sobre cómo romper un determinado tipo de grilletes (por ejemplo, la servidumbre personal, el poder eclesiástico, la esclavitud del salario, la discriminación racial o sexual, la burocracia ciega) y se hace de ella el objetivo de un ahistórico “interés humano”, al punto queda conectada con la idea de que existe algo denominado “naturaleza humana” o “humanidad en sí misma” que requiere ser emancipado” (Rorty, 2000a: 358). El mayor problema con el enfoque de Habermas es, según Rorty, que fácilmente puede asociarse a la mentalidad de quienes él califica de personas *kantianas*. Se trata de aquellos individuos “que piensan que existen cosas como una dignidad humana intrínseca, derechos humanos intrínsecos y una distinción ahistórica entre las exigencias de la moralidad y las de la prudencia” (1996a: 267).

Desde la interpretación rortyana, a las personas kantianas se oponen las *hegelianas*, quienes, por el contrario, “afirman que la ‘humanidad’ es una noción más biológica que moral, que no existe una dignidad humana concreta, y no puede apelarse a nada que vaya más allá de los méritos relativos de las diversas comunidades reales o propuestas, a unos criterios imparciales que nos ayuden a sopesar esos méritos” (1996a: 267). Desde esa perspectiva, resulta claro que para nada puede existir, según Rorty, algo así como un ideal ahistórico y atemporal, uno que decida de una vez por todas, para todo tiempo y lugar, en qué consiste la ‘Idea’ o ‘Modelo’ definitivos de ‘florecimiento humano’. Admitir lo contrario es recaer en el error de pensar que existe, recalca Rorty, algo así como la esencia humana realizada o en espera de ser realizada en (o por) algunas personas. Se trata de impulsar un proceso de “des-divinación” que logre hacer conciencia de que seres finitos, contingentes y mortales como nosotros no necesitamos derivar el sentido de sus vidas “de nada más que de otros seres humanos finitos, mortales y contingentemente existentes” (Rorty 1989: 45).

A criterio de Rorty, sólo desechando la creencia de que es necesario contar con un paradigma universal, o sea de validez absoluta, de realización o felicidad humana, será posible despejar el camino hacia una actitud ‘sentimental’ o ‘solidaria’ —es decir, no basada en fundamentos o justificaciones filosóficas— favorable al *progreso moral* humano.⁷ Contra la tiranía de las ideas preconcebidas acerca de lo que debe constituir forzosamente un florecimiento humano pleno, Rorty aboga por recuperar el papel de la *imaginación* —recuérdese el pasaje anteriormente citado de Dewey— para efectos de diseñar mejores formas de vida para todas las personas. El espíritu antiautoritario que anima al pragmatismo de Rorty encaja bien “con una utopía en la que la identidad moral de cada ser humano se constituye en gran parte, aunque obviamente no de manera exclusiva a partir de su participación en una sociedad democrática” (1999: 238).

Llegada a este punto, la exposición debe reconocer que en ocasiones resulta difícil señalar *también*, con exactitud, aspectos fundamentales de desacuerdo entre Putnam y Rorty. Un ejemplo de importante convergencia es, como ya se sabe, la actitud crítica de ambos autores ante toda forma de reduccionismo naturalista o cientificismo. Putnam insiste en que hay que oponerse a la idea de que sólo *el lenguaje de la ciencia* describe ‘correctamente’ al mundo tal como es, con independencia de toda perspectiva e interés humano. Ahora bien, puede decirse que, en buena medida, el significativo lugar ocupado por la crítica al cientificismo en el enfoque putnamiano, lo toma en Rorty, más bien, como aquello que él califica de “filosofía sistemática”. Ésta es una forma de actividad filosófica —dada su frecuente admiración por la ciencia— basada en una aproximación

diferencias entre las personas o los grupos y de formar una imagen más unitaria de la humanidad a partir de experiencias universalmente compartidas como el dolor y la humillación. Sobre este punto véanse los reparos de Rorty al racionalismo moral kantiano en su (1989: 192-3).

8 Los comentarios que vienen sobre las nociones putnamiana y rortyana de ‘filosofía’, se complementan y amplían en la sección siguiente y final del trabajo.

eminentemente epistemológica a la realidad. Dicha filosofía se mantiene obsesionada con la búsqueda de la Verdad de las cosas, de la Representación perfecta o el Reflejo ideal de esencias en la mente —blanco de los principales argumentos de Rorty— (1983). El talante del filosofar sistemático es del todo compatible con el cientificista, pues para ambos se trata de enrumbar todo campo cognitivo del ser humano por el camino confiable y seguro de la ciencia. La tendencia reduccionista del cientificismo impugnado por Putnam armoniza con la propensión, criticada con igual vigor por Rorty, a buscar una “commensuración universal” entre las palabras y las cosas, o entre las oraciones y los pensamientos, así como un “vocabulario final” acorde con dicha equiparación epistemológica.

La opción propugnada por Rorty a efecto de sustituir las desmedidas pretensiones de los filósofos sistemáticos es volver la mirada hacia otro tipo de filosofía, de tipo “edificante”. La “filosofía edificante” se ofrece como el antídoto justo contra la obsesión epistemológica de la “filosofía sistemática”. A los filósofos edificantes no les interesa ninguno de los problemas que los sistemáticos quieren abordar inspirados por el mejor espíritu científico, por ejemplo: ¿cómo encontrar verdades objetivas?, o, ¿cómo ser capaz de identificar las representaciones exactas de las cosas en el lenguaje? Mientras que los filósofos sistemáticos trabajan a favor de un saber perenne, los edificantes lo hacen pensando en su propio tiempo: “Los grandes filósofos sistemáticos son constructivos y dan argumentos. Los grandes filósofos edificantes son reactivos y presentan sátiras, parodias, aforismos (...). Los grandes filósofos sistemáticos, como los grandes científicos, construyen para la eternidad. Los grandes filósofos edificantes destruyen en beneficio de su propia generación” (Rorty, 1983: 334).

Aunque la posición de Rorty ha sido asociada de manera reiterada con el relativismo y con el intento de reducir la filosofía a la literatura, esta vinculación no se sostiene al considerar las aclaraciones rortyanas sobre el tema. La “amenaza relativista” solo puede surgir, ha escrito repetidamente Rorty, en el contexto de un marco aceptado de preocupaciones filosóficas y sobre todo epistemológicas, dentro del cual nociones como ‘certeza’ y ‘fundamentación del conocimiento’ se toman en serio. Rorty menciona a veces otras expresiones afines de la inquietud epistemológica como “el alcance y los límites del conocimiento humano” y “la situación epistémica humana”. En lugar de la preocupación por el Fundamento último del conocimiento, Rorty sugiere poner la “esperanza” en el primer plano de las discusiones: “Decir que hemos de substituir el conocimiento por la esperanza es decir (...) que hemos de dejar de obsesionarnos sobre si está bien fundamentado aquello que creemos y empezar a preocuparnos por si hemos sido lo suficientemente imaginativos como para hallar alternativas interesantes a nuestras creencias presentes” (1993b: 13).

En este punto los enfoques de Putnam y Rorty toman senderos distintos. Para Putnam, la postura rortyana niega la posibilidad de postular algún fin intrínseco a la racionalidad humana. Para Rorty, insiste Putnam, solo existiría el diálogo, la ‘conversación’, más no la discusión en torno a *verdades importantes* —es decir, ‘verdades con rostro humano’, como podría añadir Putnam— (Cfr: Putnam, 1988: 213). Pero esta posición, sigue Putnam, ¿en qué se diferenciaría del relativismo extremo que el propio Rorty rechaza?, o incluso, ¿no

estamos acaso asumiendo “un *Grenz-begriff*, un concepto límite de verdad ideal” cuando somos capaces de discutir y valorar diferentes concepciones de racionalidad, y de optar, como aparentemente lo haría Rorty en opinión de Putnam, por una de ellas, *la* concepción pragmatista?

Aquí chocan frontalmente, de nuevo, ambos autores. Mientras que para Putnam la filosofía debe y puede desempeñar un papel importante de auxiliar para la consecución del florecimiento humano, para Rorty la filosofía (aunque no la Filosofía) puede cumplir un papel importante pero no *especialmente* importante por comparación con otras áreas de la cultura: “Considero un signo de progreso moral e intelectual el que ahora estemos más firmemente dispuestos a juzgar las distintas instituciones, tradiciones y prácticas por el bien que parecen hacer que por las creencias filosóficas o teológicas invocadas en su defensa” (Rorty, 2000a: 93).⁸

Es interesante la respuesta de Rorty acerca de cuál es la ‘meta’ de todo esfuerzo investigativo humano —incluida, desde luego, la ‘meta’ del específico esfuerzo filosófico—: “Supongo que lo que Putnam llamó florecimiento humano” (Rorty 2004). Pero en ese lapidario pero revelador “supongo” se hace patente una de las diferencias centrales con el enfoque putnamiano, desde el que se sigue abogando porque la filosofía trate con temas o resuelva problemas de índole ‘típicamente’ filosóficos —como ‘verdad’, ‘justificación’, ‘realidad’, ‘conocimiento’, etc.—. Rorty, más bien, considera una de las tareas aún importantes de los filósofos el que contribuyan a convencer a las personas de que no deben esperar soluciones garantizadas de los expertos en ninguna cosa, incluidos los otrora considerados expertos en ‘verdades’, los propios filósofos. Cuán positivo pueda ser el aporte de los filósofos a despejar el camino hacia una discusión libre sobre el florecimiento humano, será algo que dependerá de su capacidad de ‘historizar’ al máximo su auto-percepción como intelectuales de y para un tiempo y lugar concretos, pues “sólo si mantenemos nuestra conciencia decididamente histórica podemos los filósofos ser útiles a las esperanzas del mundo contemporáneo” (Rorty, 2000a: 318).

Un pasaje de Rorty merece ser citado completo en este lugar. Sus palabras no podrían serle del todo simpáticas a Putnam, para quien los filósofos tienen *aún* —pese a Rorty y otros ‘relativistas’—, aparentemente, algo especial que decir sobre las cosas:

A mi modo de ver, en estos tiempos nuestro principal trabajo consiste en contribuir a convencer a los ciudadanos de las comunidades democráticas de que no van a obtener mayor guía política de los científicos y tecnólogos de la que en el pasado obtuvieron de curas y filósofos. Debemos intentar convencerles de que las metas de su comunidad no las puede fijar ni la ‘realidad’ ni los pretendidos expertos en la realidad (y, en particular, convencerles de que estos últimos no son más dignos de crédito que los expertos en Dios o en el ser). Debemos decirles, en el espíritu de la ‘razón comunicativa’ de Habermas, que no necesitan respetar otra autoridad que la de los

9 Cf: (Malachowski, 2002: 172ss), para otros útiles comentarios —favorables a la posición rortyana— sobre este tema.

acuerdos que ellos mismos alcancen libremente (2000a: 318).

Con antelación ya se hizo referencia al inequívoco frente común anti-cientificista de Putnam y Rorty. No obstante, en lo que sigue y hasta el final de esta sección, se traerán a colación algunas importantes reservas expresadas por Rorty a lo que él cree son resabios cientificistas en su propio aliado Putnam. En efecto, las siguientes palabras de Putnam le sonarían extrañas o extravagantes a Rorty: “Es cierto que las novelas y las obras de teatro no nos ponen ante el conocimiento moral. Pero (frecuentemente) hacen por nosotros algo de lo que se debe hacer para que lo obtengamos” (Putnam 1991: 105). Rorty recusaría que del todo pueda existir algo así como un “conocimiento moral” que las artes *no* puedan alcanzar, antes bien, *solo* sugerir o inspirar, mientras que otras disciplinas, como por antonomasia la Ciencia y la Filosofía sí podrían (supuestamente) alcanzarlo. Al trazar semejante división pareciera que Putnam sucumbe, en efecto, a un último desliz cientificista. Rorty podría citar con deleite ejemplos de ello como el que sigue, en el mismo ensayo de Putnam anteriormente citado: “No importa cuán profundas parezcan las observaciones psicológicas de un novelista, no pueden llamarse *conocimiento* si no han sido probadas” (Putnam, 1991: 107).

Desde la concepción pragmatista rortyana, semejantes insinuaciones a favor de un cierto verificacionismo filosófico no tendrían cabida, aun si tuvieran algún sentido, que no es el caso según Rorty. La noción de que el conocimiento humano encuentra una especie de culminación en el conocimiento científico riñe con la visión pragmatista más amplia —que Rorty está seguro de compartir, pese a las diferencias entre ambos, con Putnam— de una cultura formada por impulsos de realización distintos, sí, pero convergentes por último en una idea cardinal: que la promoción de la libertad y el pluralismo en la elección de modos de vida alternativos debería tener preeminencia en sociedades democráticamente constituidas. Pero así como el cientificismo restringe en forma implausible el espectro de intereses cognitivos de los seres humanos, así también la visión política de la utopía extrema hace otro tanto con el deseo de progreso social. Contra el a veces irresistible encanto de los grandes proyectos y visiones, el pragmatismo se inclina, más cauta y ‘realistamente’, con palabras de Rorty, “por compromisos pequeños y concretos antes que por grandes síntesis teóricas” (1998: 102).

Sin duda, la ‘cuestión del realismo’ parece otra sima intelectual que separa irremediabilmente a Rorty de Putnam. Se trata de un tema que dificulta aún más el intento de construir algo así como un enfoque pragmatista común a ambos autores. En tanto que Putnam ve en el realismo directo o natural la mejor manera de salvaguardar ciertas convicciones fundamentales del sentido común o realismo ingenuo del ‘hombre de la calle’, al tiempo que se le cierra la puerta a la dudosa metafísica de los interfaces mentales, Rorty no ve en el “realismo perceptual directo” apadrinado en la actualidad por Putnam otra cosa más que “una desafortunada marcha atrás hacia el cartesianismo. Pensamos que las preguntas acerca de lo que realmente vemos son tan malas como las preguntas sobre lo que es verdaderamente real” (Rorty, 2000b: 90). Pero todavía en ese mismo lugar, Rorty considera otro retroceso, esta vez hacia una especie de pasado ahistórico pre-hegeliano, el

interés reciente de Putnam por evitar proponer “tesis filosóficas” y retornar —de la mano del realismo natural— a un ámbito de lo normal o habitual (“*the Ordinary*”): “Lo normal o habitual me parece solo el último disfraz del *ontos on*” (Rorty, 2000b: 90).

3. Conclusiones: florecimiento humano y el futuro de la filosofía

Al comienzo de uno de sus libros más recientes en línea claramente pragmatista, Putnam asevera que una de las ventajas del pragmatismo es que es una clase de filosofía que logra sortear un “corrosivo escepticismo moral” sin tropezar en un “autoritarismo moral” (1995: 2). En esas dos ‘simples’ expresiones se ponen de manifiesto diferencias cruciales entre el pragmatismo putnamiano y el rortyano. Pues si bien Rorty podría aceptar que existe un peligro real de sucumbir al “autoritarismo moral” —V.g. si hay una rendición a un único “vocabulario moral”—, de otro lado la expresión “escepticismo moral” le parecería desorientadora dado que parece dar a entender que existe algo así como su contrapartida benévola, a saber, un profundo “conocimiento moral”, mismo que quizá estaría en condiciones de señalar, en la práctica, el rumbo indiscutible hacia el florecimiento humano. Pero esa no es la vía —la de una ‘ilustración racional’, aconsejada tal vez por Putnam— hacia dicho florecimiento, con la que podría simpatizar Rorty, sino, como bien se sabe, la de una adecuada “educación sentimental”. Ante tal discordancia de opiniones, ¿qué semejanza cabe establecer del todo entre los enfoques de ambos autores ‘pragmatistas’?

En Putnam y Rorty la noción de ‘florecimiento humano’ no debe ser entendida como si hiciera referencia a alguna realidad sobrehumana, que pudiera servir de vara absoluta de medida cognitiva para toda actividad cultural. Para ambos intelectuales es imperativo desligar la búsqueda de su realización de la otra búsqueda, vana por imposible, de un único camino real para alcanzar la realización humana. En realidad, los dos insisten en que de ninguna área de la cultura humana cabe esperar recetas infalibles para obtener, de modo garantizado y seguro, formas duraderas de florecimiento humano. Condiciones fundamentales admitidas por los dos como el diálogo —o la “conversación” en Rorty—, el pluralismo, la tolerancia, el respeto por la diversidad de manifestaciones de la cultura son, a no dudarlo, elementos imprescindibles para la gestación y desarrollo de una vida humana feliz y realizada en sus variadísimas posibilidades de expresión. Pero el ‘florecimiento humano’ en cuanto tal no es una especie de sustancia, de *supercosa* —diría de nuevo Putnam— más allá o más acá de la historia, a la espera de ser ‘descubierta’ y ‘apropiada’ por los mortales.

Aunque podría creerse —desde una primera aproximación— que ‘florecimiento humano’ resulta ser una noción en extremo indeterminada en el contexto del pragmatismo putnamiano y rortyano, eso no es del todo correcto. El concepto de ‘florecimiento humano’ no tiene, es cierto, un ‘significado’ establecido a priori, y esto vale tanto para Putnam y aún más para Rorty: nada ni nadie ha fijado el contenido de dicha expresión de una vez y para siempre. Pero esto tampoco quiere decir que ‘florecimiento humano’ quede reducido a mero *flatus vocis*, o en el mejor de los casos, a expresión sujeta a la simple arbitrariedad de

interpretaciones, por más descabelladas que parezcan. Putnam y Rorty niegan con energía tal postura afín al relativismo moral. Dicho de forma más positiva, la ‘naturaleza’ del florecimiento humano estaría en su fungir como *ideal* que regula las relaciones humanas.

En ese sentido, sobresale el hecho de que al menos en lo que atañe al tema del florecimiento humano *como* idea regulativa, los esfuerzos filosóficos de Putnam y Rorty tienden a manifestar más coincidencias que diferencias. Ambos filósofos rechazan que exista algo así como una garantía *sub specie aeternitatis* que pudiera dictarle a las comunidades humanas aquellos Valores y Creencias que determinarían ‘de una vez por todas’ las condiciones ideales del florecimiento humano. Los dos coinciden en destacar, enérgicamente, que sólo el planteamiento libre y la discusión en una sociedad abierta, pluralista, tolerante de temas de interés colectivo, pueden servir de base legítima para la toma política de decisiones. No hay garantía alguna de que de tales debates pueda surgir algo siquiera aproximado a ‘la forma correcta de ver y juzgar las cosas’. El riesgo es concomitante a todo esfuerzo humano de comprensión y transformación de la realidad, en todas sus manifestaciones y expresiones culturales.

Todo lo anterior tiene, a no dudarlo, importantes implicaciones para el futuro de la actividad filosófica contemporánea, o también, para la concepción del trabajo filosófico que al final se desprende de los puntos de vista putnamiano y rortyano. No carece de interés dedicar la última parte de este trabajo a algunas reflexiones sobre ese tema. Pues, como quiera que sea, podría decirse que, históricamente, ningún otro grupo —excepción hecha del comprometido con una vida religiosa— ha sido tan exigido como el de los filósofos para que ofrezca algo así como ‘reglas’ o ‘directrices morales’, con base en las cuales orientar los esfuerzos para la concreción práctica del florecimiento humano. Considérese, en primer lugar, cómo reaccionarían Putnam y Rorty al provocador dictamen de Odo Marquard sobre el estatus presente de la actividad filosófica: “Primero la filosofía fue competente para todo; luego la filosofía fue competente para algunas cosas; finalmente la filosofía es competente sólo para una cosa: para el reconocimiento de la propia incompetencia” (Marquard, 2000: 29).

Por su parte, Rorty ha escrito que tiene “poco sentido querer contestar a la pregunta ‘¿qué es la filosofía?’ mediante la descripción de las condiciones necesarias y suficientes” para que alguien pueda ser considerado filósofo o filósofa. Rorty prefiere caracterizar a la filosofía como “una discusión informada y voluntaria acerca de lo bello y lo sublime” (Rorty, 2001: 51, en el sentido de ‘bello’ y ‘sublime’ mencionado en la sección anterior). Por parte de Putnam, se establece que la filosofía debería ayudar a fomentar el sentido de la responsabilidad por pensar en forma profunda e íntegra acerca de problemas intelectuales y prácticamente relevantes (*Cfr.* Putnam, 2000a: 13). Aunque de entrada no parece haber contradicción entre ambos enfoques, pues la pluralidad implícita en la búsqueda rortyana de lo ‘bello’ podría compartirla Putnam en sus aspectos básicos, la situación se torna problemática apenas se profundiza un poco más en los detalles de cada posición. La diferencia cardinal está en lo que cada uno cree es la manera más conveniente de llevar a

cabo tales cometidos y, sobre todo, qué grado de protagonismo tendrá la filosofía al interior de la dinámica cultural a efecto de colaborar en tal empresa.

Para Putnam, la filosofía contemporánea no puede renunciar a sus ligámenes con una tradición cultural que hizo surgir sus principales problemas y preocupaciones, como la búsqueda y justificación de ‘verdades’ empíricas y morales. Igualmente, sobre todo en el presente, el filósofo responsable debe entablar una lucha sin cuartel en contra del relativismo y escepticismo extremos, y en no menor medida contra la estrecha mentalidad cientificista y reduccionista-naturalista. Y aunque desde su punto de vista ya no es posible seguir manteniendo la creencia de que la filosofía es la Ciencia por excelencia que va a revelar la Verdad última de las cosas, no por ello se justifica renunciar a su ejercicio.

De hecho, según Putnam, lo que corresponde en la actualidad es “reorientar la energía filosófica” malgastada en proyectos ambiciosos pero fútiles —como podría ser el de identificar el Método correcto de la ciencia empírica— a “la única tarea que la filosofía no debería nunca abandonar (...), la tarea de ofrecer imágenes de la situación humana en el mundo, discutibles, importantes y llenas de significado” (1994b: 161). En un libro posterior al anteriormente citado, Putnam afirma —en explícita polémica con Rorty— que todavía queda mucho por hacer, desde la filosofía, respecto a temas como el del conocimiento intersubjetivo y el de la necesidad de tolerancia en la sociedad (*Cfr.* 1995: 75). Así, Putnam podría coincidir entonces, pero solo parcialmente, con objeciones y reservas, con el análisis de Marquard.

¿Qué tendría que decir Rorty acerca del diagnóstico de Marquard? No es difícil imaginar que este autor no sintiera mucho entusiasmo —como se espera haber dejado claro a lo largo de este trabajo— ante la idea de una labor ‘específicamente’ filosófica de cara a la realización del florecimiento humano. De hecho, toda pregunta por la ‘naturaleza de la filosofía’ despierta cada vez menos interés en Rorty; su continuo planteamiento lo pone a la defensiva ante lo que él estima son las lamentables, por inútiles, connotaciones ‘esencialistas’ de la discusión. Ya en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Rorty establecía el carácter históricamente contingente de expresiones como “significación filosófica” o “cuestión puramente filosófica”, nociones cuyo origen él asocia con la época de Kant (*Cfr.* Rorty, 1983: 353). En un trabajo más reciente, *Hilary Putnam y la amenaza del relativismo*, Rorty expresa una vez más su incomodidad ante la idea putnamiana de filosofía. Es que, según Putnam y para asombro de Rorty, “la filosofía, como reflexión y argumentación en torno a las preguntas eternas a que está abocada la cultura, pertenece a la vez al tiempo y a la eternidad” (Citado por Rorty 2000a: 86).

Al abrigo de dicha tradición de inspiración kantiana es que ha surgido, según Rorty, la idea de que el filósofo posee un conocimiento privilegiado de la Realidad: física, metafísica y moral. Pero ya se sabe que para Rorty es preciso abandonar la idea de que la voz del filósofo “tiene derecho preferente a la atención de los demás participantes en la conversación” de la cultura (*Cfr.* 1983: 353). En breve, la discusión en torno a la pregunta

‘¿qué es filosofía?’ tiende a ser desestimada como ociosa o estéril por el Rorty más reciente: “Deberíamos limitarnos a renunciar a la pregunta de qué es realmente la filosofía o quién es realmente un filósofo” (1996b: 312).⁹ Rorty acogería entonces, de buen grado, las palabras de Marquard por su reconocimiento implícito del hecho bruto de la *contingencia humana*, por otra parte elemento característico, dicho sea de paso, de la filosofía general de ese autor alemán.

No es difícil concluir, a la luz de todo lo anterior, que no existe una idea no problemática de filosofía común, todavía menos una ‘definición’ de filosofía, compartida sin más por Putnam y Rorty. Y sin embargo, ambos autores ‘hacen’ filosofía y son considerados como filósofos competentes por sus pares del ‘gremio’ filosófico. Incluso en el caso de Rorty, pese a su impaciencia por las absurdas pretensiones de la Filosofía y la Epistemología, su obra se inscribe tan claramente como es posible para un filósofo contemporáneo dentro de la tradición filosófica occidental, que resulta casi imposible no considerarlo, por ejemplo, un filósofo en una cierta ‘línea filosófica’ establecida por autores como Dewey, Wittgenstein, Heidegger y Derrida, entre otros. Tanto dicha línea como muchas otras que han surgido de la actividad filosófica, no han podido ser ajenas a la pregunta ‘ eminentemente ’ filosófica por el ‘florecimiento humano’.

Establecida la conclusión anterior, puede sugerirse ahora una especie de lista general de todo aquello que el grupo de intelectuales occidentales etiquetados de ‘filósofos’ podría hacer, en forma mínima, en opinión de Putnam y Rorty, a favor del florecimiento humano: combatir de manera pertinaz la idea de que la realización humana es alcanzable por medios o recursos ajenos al constante esfuerzo humano. Fomentar al máximo la práctica social de la ‘solidaridad’ interindividual, social, e internacional. Impugnar toda forma de autoritarismo político o epistemológico —especialmente el cientificismo—, así como el relativismo y escepticismo culturales extremos —gestores potenciales de apatía y fatalismo—. Propiciar el diálogo entre las personas sobre la necesidad de resolver tareas concretas e inmediatas antes que sobre Principios y Verdades mutuamente excluyentes. Respalda todo esfuerzo conducente a que la dinámica social se estructure a partir del encuentro pluralista, mutuamente enriquecedor, de diferentes maneras de captar la realidad.

Bibliografía

- Aristóteles (1993). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- Crocker, D. A. (1998). *FloreCIMIENTO humano y desarrollo internacional*. San José, C. R.: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Pragmatismo y florecimiento humano: Putnam y Rorty

- Groarke, Louis & Groarke, Louise. (2002). "Hilary Putnam on the End(s) of Argument", en: *Philosophia*, vol. 69, p. 41-60.
- Malachowski, A. (2002). *Richard Rorty*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Marquard, O. (2000). *Abschied vom Prinzipiellem*. Stuttgart: Reclam.
- Montaigne, M. (2001). *Ensayos I*. Madrid: Cátedra, quinta edición revisada.
- Putnam, H. (2002). *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____ (2001). *La trenza de tres cabos. La mente, el cuerpo y el mundo*. México: Siglo XXI Editores.
- _____ (2000a). "To Think with Integrity", en: *The Harvard Review*. (U.S.A), VIII, pp. 4-13.
- _____ (2000b). "Richard Rorty on Reality and Justification", en: Brandom, R. (ed.). *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell, pp. 81-7.
- _____ (1995). *Pragmatism. An Open Question*. Oxford: Blackwell.
- _____ (1994a). *Words and Life*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Edited by James Conant.
- _____ (1994b). *Las mil caras del realismo*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1994c) *Cómo renovar la filosofía*. Madrid: Tecnos.
- _____ (1991) *El significado y las ciencias morales*. México: UNAM.
- _____ (1990). *Realism with a Human Face*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Edited by James Conant.
- _____ (1988). *Razón, verdad e historia*. Madrid: Tecnos.
- Rescher, N. (1999). *Razón y valores en la era científico-tecnológica*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (2004). "Interview with Richard Rorty", [sitio en internet] *Philosophy Now*, disponible en: <http://www.philosophynow.org/issue43/43rorty.htm>. Acceso en febrero de 2004.
- _____ (2001). "La belleza racional, lo sublime no discursivo y la comunidad de filósofas y filósofos", en: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, No 3. España, pp. 45-65.

- _____ (2000a). *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2000b). “Response to Hilary Putnam”, en: Brandom, R. (ed.). *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell, pp. 87-90.
- _____ (1999). *Philosophy and Social Hope*. Harmondsworth: Penguin.
- _____ (1998). *Pragmatismo y política*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1996a). *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1996b). *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos.
- _____ (1993a) *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1993b). “Norteamericanismo y pragmatismo”, en: *Isegoría*, No 8. España, pp. 5-25.
- _____ (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1983). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Strawson, P. F. (1974). “Social Morality and Individual Ideal”, en: Strawson, P. F. *Freedom and Resentment*. London: Methuen & Co., pp. 26-44.

RESEÑAS

Alfonso Monsalve Solórzano: *Colombia: democracia y paz*

Medellín, Fondo Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 1999, pp. 378.

En el marco del seminario internacional *Problemas colombianos contemporáneos*, realización conjunta de la Universidad de Antioquia, la Universidad Pontificia Bolivariana y el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones de España (CSIC), apareció recientemente el libro *Colombia: democracia y paz*. En él se recogen los trabajos presentados en la Sede del CSIC en Madrid por investigadores colombianos entre los días 26 y 28 de septiembre de 1998, en los cuales desde diferentes disciplinas (economía, politología, sociología filosofía, historia), se intentan elaborar diagnósticos críticos de la compleja situación colombiana que permitan pensar una solución política, democrática dirán todos ellos, a la situación actual. En el libro los ensayos se distribuyen en cuatro bloques teóricos, cada uno correspondiente a un capítulo: dimensión política del conflicto, dimensión filosófica, conflicto y multiculturalidad, universidad y paz.

En el primer capítulo, “Dimensión política”, los analistas, basados en cifras y hechos concretos, cuestionan y replantean las posibilidades de la negociación desde distintas ópticas. María Teresa Uribe parte, por ejemplo, del registro de la guerra para mostrar una pérdida de soberanía del Estado colombiano y la consecuente necesidad de entender que en el país existen distintos tipos de violencia, cada una disponiendo órdenes fácticas de poder, y de soberanía por lo tanto, distintos al del Estado. Para ella, pensar el conflicto significa desentrañar la gramática profunda de la guerra, asunto sólo posible si el análisis se ciñe al desarrollo de la dinámica bélica y a la reconfiguración del orden que éste trae. No es extraño entonces, que su intento de “encontrar alguna explicación a la actual situación del país” (p. 188) proponga retomar a dos de los más grandes teóricos de la guerra y la soberanía: Carl Schmitt y principalmente, Thomas Hobbes. Una óptica muy distinta es la de Alfonso Monsalve; presenta unan visión según la cual en Colombia existe un Estado de derecho que a pesar de conflicto no ha dejado de fortalecerse y que posee legitimidad formal a partir del consenso político construido en la constitución de 1991. Para Monsalve el país no está en una situación desesperada, ni en cuanto al conflicto armado ni en cuestión de pobreza. En el primer caso considera que la guerrilla no tiene control territorial real, ni apoyo de la sociedad civil, además de que su proyecto político cayó con el final de la guerra fría y la desaparición de la URSS; afirma también que la violación de los derechos humanos por parte del Estado ha disminuido y que, de hecho, la solución al problema que representan los mayores violadores de los derechos, los paramilitares, consiste en que el ejército los combate y los desarticule. Respecto a la situación económica, es de la opinión de que la situación es difícil pero no desesperada, ya que no existe un estado de pobreza absoluta. Es así como para Monsalve la situación actual del país es propicia para la negociación, y, si bien se han de hacer exigencias a la guerrilla y tener claro qué se debe negociar y qué no,

no hay razones ideológicas para combatir al Estado, el cual debe encontrar una solución a todo lo que anima el largo conflicto armado, y en la cual, no obstante, ha de tener papel protagónico la sociedad civil. Javier Sanín S. J., por su parte, hace un recuento del plan de paz de Pastrana y de sus desarrollos desde que era candidato destacando tanto los aciertos —por ejemplo el haber obtenido apoyo internacional para la paz, compensando así la falta de apoyo que pudiera tener en el país—, como las escollos que ha encontrado el plan —las derrotas que ha sufrido ejército por parte de la guerrilla y el aumento de las acciones de los paramilitares—. Sanín señala también el aumento del poder político de la guerrilla, el problema que representa la actuación del narcotráfico dentro del conflicto y las inquietudes que genera el territorio despejado.

En el mismo capítulo Jesús Antonio Bejarano, a partir de una definición amplia de la sociedad civil, muestra cómo ésta debe estar estrechamente vinculada a la resolución de conflictos mediante su participación activa en los espacios públicos. Así, se trata entonces de determinar qué debería hacer la sociedad civil, cómo podría participar ella en tales espacios y cómo podría a partir de allí asumir su tarea esencial al interior del conflicto. Esta tarea consiste, según Bejarano, en “ensanchar el centro alrededor del cual pueden converger los términos de una negociación política del conflicto armado” (p. 57), para quede esta manera la sociedad civil no se limite tan sólo al papel de promover “una cultura de paz”, sino que además pase a ser parte vital de la “negociación como tal” (p. 32). No obstante, una tal transformación de la sociedad civil implica la difícil tarea de que se lleve a cabo el surgimiento de una nueva comunidad política, en la cual sea posible establecer una nueva “dimensión narrativa más o menos amplia en la que se apoye un orden institucional común” (p. 77) que incluya en igualdad de condiciones a los directamente afectados por el conflicto: la insurgencia, el gobierno y la sociedad civil. De otro lado, una participación activa de la sociedad civil en los espacios públicos puede y de hecho lleva a sentar las bases desde las cuales es posible pensar “desde un punto de vista político las condiciones generales que existen para iniciar un proceso sostenido de paz” (p. 100). De esto es precisamente de lo que se ocupa Francisco Leal en la visión, también optimista, que presenta en su artículo. Luego de realizar un recorrido histórico en el cual se analizan las transformaciones del sistema político colombiano, la participación de los actores armados del conflicto y la masiva participación de la ciudadanía a través del voto, Leal encuentra que a pesar del conflicto, existen condiciones favorables que permiten pensar en la posibilidad de iniciar un “proceso sostenido de paz”, en el cual puedan ser incluidos tanto los denominados actores armados como la sociedad civil desde sus respectivas ópticas existenciales. Esto último implica reconocer a los distintos actores en sus propias pretensiones y percepciones como bien lo afirma Luis Fernando Jaramillo C., para quien “el tratamiento de los problemas de la violencia en Colombia pasa necesariamente por establecer un gran pacto social y político donde concurran todos los actores de la vida nacional” (p. 20), con la meta común de fortalecer los fundamentos de la democracia.

En el segundo capítulo, “Dimensión filosófica”, Guillermo Hoyos Vásquez y Francisco Cortés Rodas se proponen dar cuenta de una exigencia fundamental del

acercamiento al conflicto: pensarlo a la luz de las elaboraciones de la filosofía política, para así ganar una universalidad que permita rehacer la estructura de los hechos. De este modo, Hoyos, desde una perspectiva habermasiana, pone en evidencia la necesidad de que el derecho no sea más objeto exclusivo del poder, para que pase a manos de los ciudadanos, que deje de legitimarse en la moral y pase a unirse a lo político, lo cual equivale a que su legitimidad venga entonces de la participación democrática. De esta forma el derecho, asunto ya de los ciudadanos, hace parte de esa misma democracia participativa, ya que en ella las normas no son otra cosa que resultado del consenso, del que ningún ciudadano afectado por ellas puede quedar excluido. Para acercar esta teorización sobre el paso del derecho de ciudadanos al derecho para ciudadanos, a la situación del país, Hoyos se ubica en el momento en el que formalmente se instaure la democracia participativa en el país, esto es, la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, cuyo fruto, la constitución actual, tiene como propósito que nadie esté excluido de la formulación de las leyes bajo las cuales vivirá. Hoyos concluye que de acuerdo con el sentido comunicativo fuerte de lo público que debe reproducir la democracia participativa, el conflicto colombiano no debe tener una salida violenta sino una de diálogo y de entendimiento, de esta forma no se excluye a ningún colombiano de la participación en la construcción de un nuevo país sobre las bases del Estado social de derecho democrático. En el ensayo de Cortés encontramos una articulación alrededor del principio democrático bien diferente: las preguntas por el sentido de la apelación a la democracia, dentro de unas condiciones harto complejas como las del país, o por la posibilidad de optar más bien por un poder fuerte que establezca la ley y el orden, hilan la argumentación. Así, a partir de una esquemática y abstracta presentación de los participantes activos del conflicto, abstracción necesaria para una exposición argumentativa pero incapaz de dar cuenta de la total complejidad del problema real, como el mismo autor reconoce, analiza en primer lugar la postura de quienes denomina el “grupo A”, los cuales consideran que “para ganar la guerra y alcanzar la paz se requiere establecer un poder fuerte que funde un Estado” (p. 328) —e incluso algunos de ellos han intentado realizarlo mediante actos atroces—, a la luz de las concepciones de Thomas Hobbes y de Carl Schmitt. En segundo lugar, la confrontación se realiza entre las razones de quienes denomina el “grupo B”, es decir, aquellos que “dicen que la posibilidad de superación de los graves problemas de la sociedad colombiana depende de la eliminación de las causas económicas y sociales que producen la pobreza y miseria de la mayoría” (p. 329) —y de los cuales algunos lo han intentado también con actos igualmente crueles— y las argumentaciones de republicanos como Hannah Arendt y Jürgen Habermas, así como con el modelo del reconocimiento de Axel Honneth, hacia el cual se inclina tácitamente al final. De lo que se trata en el ensayo es, pues, de contrastar, para su mejor comprensión, los argumentos de los grupos A y B con “los argumentos de quienes defienden en la filosofía política la idea de un Estado moderno sin participación democrática y de quienes propugnan por la intervención democrática para la constitución del Estado” (p. 332). Las preguntas que cierran el amplio recorrido del ensayo, y que en su misma forma de interrogantes expresan una firma preferencia y una posición bastante interesante respecto a los puntos examinados, adelantan ya una tesis que amerita ulteriores desarrollos: “¿No es la realización de una concepción radical de la democracia

la que podría salvar a Colombia de la barbarie? ¿No se requiere en consecuencia que se abra el marco de acción de una esfera de lo político al interior de la cual la sociedad pueda ejercer su poder sobre sí misma, para evitar que el lugar del poder público sea usurpado por quienes a nombre del pueblo asumen el control de Estado? (p. 361).

Si lo que se encuentra en la dimensión filosófica del conflicto es la necesidad de una reconstrucción radical de la democracia, en el siguiente capítulo, “Conflicto y multiculturalidad”, se ofrece una lectura que complementa la consideración de esa necesidad. La multiculturalidad, como elemento que determina la complejidad de la estructura social colombiana, es un hecho concreto que debe considerarse con cuidado y especial atención a la hora de pensar una ampliación de la democracia. En este horizonte se enmarcan los ensayos de Rosalba Durán Forero y Luis Alfonso Fajardo S., quienes tematizan las opciones de paz desarrolladas por minorías sumergidas en un conflicto que, como afirma Durán, no les pertenece, y, de igual modo, hacen explícita la relación entre las concepciones de paz, los modos de acercarse a ella y las peculiaridades culturales de los grupos sociales o culturales que refieren. Durán presenta una reconstrucción histórica de la noción de neutralidad activa asumida por comunidades indígenas, campesinos y asociaciones de mujeres. La neutralidad activa, como renuncia deliberada a la guerra basada en la negativa de quienes la asumen a servir como colaboradores, informantes, a entrar en las filas de guerrilla y paramilitarismo, e incluso ejército nacional, como en el caso de los indígenas, es considerada por la autora como “el primer paso en la reinención de la democracia” (p. 364), por cuanto constituye el inicio del proceso de deslegitimación de la guerra y porque mediante ella la ciudadanía pone en acción principios tales como el autogobierno, la autonomía, la corresponsabilidad y la cogestión. Fajardo, por su parte, presenta las posibilidades de construcción de paz fundadas en el imaginario de componentes culturales, actuales y pasados, ignorados casi completamente hasta ahora: arrohchelados, indígenas, gitanos y cimarrones. Contando con la presencia de estos componentes en el tejido cultural de Colombia, y a partir de la comprensión de la paz como construcción social, el autor propone rescatar las opciones de convivencia pacífica que han desarrollado en su historia para extraer de ellas elementos que configuren soluciones alternativas a la guerra. La integración de estos elementos a la consideración del conflicto, y no el simple reconocimiento de sus peculiaridades es lo que intenta Fajardo: “Nuestra propuesta multicultural, va más allá de la propuesta multicultural del liberalismo, es decir, creemos que no es suficiente con el reconocimiento de la diferencia, es necesario potenciar el diálogo intercultural, en este sentido se romperán las bases del Apharteid cultural en Colombia” (p. 398).

Finalmente, en tanto los participantes del Seminario pertenecen todos al ámbito universitario, y en cuanto la universidad no sólo reproduce la compleja problemática de la sociedad, por estar anclada en ella, sino que también contiene posibilidades para dar efectiva cuenta de esa complejidad, está justificado que la reflexión sobre el conflicto se oriente hacia la presencia de éste mismo, a veces latente, a veces terriblemente explícita en la universidad colombiana. Esta dirección siguen las reflexiones de Jaime Restrepo Cuartas, rector de la Universidad de Antioquia, y Eduardo Domínguez Gómez, profesor y Director

de Investigaciones de la Universidad Pontificia Bolivariana Jaime Restrepo C. se sirve de la afirmación de que “lo único que nos permitirá construir de nuevo una sociedad, así ella esté en el desorden y sumida en la anarquía, es la educación” (p. 438), para establecer un puente entre la presentación de la conflictiva situación actual de la universidad colombiana, y una defensa del carácter público de la misma, necesario para que la institución responda con equidad al estado de profunda desigualdad de la sociedad. Una visión complementaria a la de Cuartas es la que presenta Domínguez. En ella se propone “examinar uno de los ingredientes importantes de nuestra situación cultural y de las violencias que tienen lugar en el país la calidad de la educación universitaria” (p. 453). El examen, que pone en evidencia la caducidad de las concepciones pedagógicas de las universidades, basa su importancia en que en el ámbito de la educación superior “confluyen y se expresan todos los desajustes, o los aciertos, que se presentan en las Instituciones” (p. 466). En este sentido “una reforma del pensamiento” (p. 466) tiene más opciones de realizarse en este campo. La estrategia concreta que plantea Domínguez para ello es la de la docencia investigativa. Por ésta entiende “el procedimiento de enseñanza y aprendizaje que compromete a docentes, estudiantes y administración en una estrategia de diseño de problemas, métodos, hipótesis y soluciones que alimentan el quehacer académico y científico de la universidad. Se trata de reemplazar el proceso de transmisión, memoria y repetición, por un procedimiento que establezca una relación de búsquedas y contribuciones entre unos y otros” (p. 467). Acota tres objetivos cuyo cumplimiento debe fundar la posibilidad de concretar la propuesta de la docencia investigativa: reorganizar los planes de estudio según los planes de desarrollo de la institución, la región y el país; instituir como instrumento central los grupos de Investigación; combinar sesiones de clase magistral con procedimientos alternos.

La visión de conjunto desde diferentes ópticas, la diversidad de enfoques y su unidad fundamental en torno al juicio de que una solución negociada al conflicto funda las bases para la construcción de un Estado democrático efectivo y no meramente formal —sin que ello quiera decir que entre los autores hay unanimidad respecto a la determinación del estado del conflicto, las condiciones para la negociación y el modo de llevarlas a cabo—, la diversidad, repetimos, constituye a nuestro ver e interés fundamental del libro, a partir de la cual en cada caso se deriva el valor de lo dicho por cada uno de los autores. En su variedad de voces, en sus desacuerdos y consensos, el libro reproduce el elemento quizá fundamental de la forma política que defiende: la naturaleza abierta del debate público.⁶

Paula Cristina Mira B
Sergio B Muñoz F
Andrés E. Saldarriaga M.
Universidad de Antioquia

Lopera, María Teresa: *Justicia distributiva ¿Legitimidad o consenso?*

Medellín: Universidad de Antioquia, colección Otraparte, 1999, pp. 128.

En *Justicia distributiva ¿Legitimidad o consenso?* María Teresa Lopera explora la relación estado-mercado desde el que puede considerarse su eje central: la justicia distributiva. La manera en que tematiza tal relación resulta bastante interesante, pues confronta la reflexión sobre el mercado, típica de la economía, con algunos postulados de la teoría de la justicia de John Rawls.

La autora toma de Rawls la fundamentación contractual del Estado y los conceptos correlativos a ésta, a saber, *posición original* y *velo de la ignorancia*, así como las pretensiones universalistas de su filosofía práctica, con el fin de sacar a la luz una concepción de la justicia distributiva plenamente fundada en la equidad, con la cual sería posible superar una concepción de la misma sólo comprometida con el aspecto de la eficiencia. Por ello los términos *eficiencia* y *equidad* le sirven a la autora para ordenar su exposición: en la primera parte del libro presenta la reflexión de la economía liberal, determinada por el principio de la eficiencia; en la segunda parte, la idea que de tal relación construye Rawls sobre el principio de equidad.

La primera parte del libro, “La justicia distributiva bajo la prioridad de la eficiencia”, deja una conclusión general de gran importancia: la economía, en cuanto hace depender la legitimidad del Estado de su capacidad tanto para optimizar el sistema de libre competencia como para remediar las fallas del mercado, logra una concepción de éste bastante limitada. Prioridad del mercado, complementariedad del Estado: tal es el orden que arroja la reflexión de la economía liberal. Si el mercado tiene la prioridad, y la justicia conmutativa que logra —“la igualdad de los valores de los bienes objeto de intercambio” (XIII)—, depende del aseguramiento de la eficiencia del sistema de libre competencia, resulta entonces que “la labor del Estado y toda su política en relación con la riqueza y su distribución, han de comenzar sólo cuando el mercado pruebe estar limitado; la política es así un complemento del mercado” (p. 7).

Por otro lado, esa necesidad de un correctivo —la acción redistributiva del Estado— no hace más que revelar la “insuficiencia congénita” del mercado: “(...) si el mercado está asegurando la justicia conmutativa, ¿por qué se presentan las desigualdades? Este punto puede considerarse un verdadero ‘agujero negro’ dentro de la teoría liberal” (p. 17).

El mercado es imperfecto, y por eso necesita al Estado, pero éste reproduce la simetría a otro nivel, pues su acción distributiva es financiada sólo por quienes pagan impuestos. La figura del evasor (*free rider*) introduce nuevamente la desigualdad, pues “si los que pagan al Estado y los que reciben sus beneficios no son los mismos agentes, ocurre que se fragmentan los intereses y se hace imposible la aceptación unánime de la política económica; así aunque alcance el ideal de igualdad política el pacto social se resquebraja por motivos económicos” (p. 18). Lo que se necesita entonces, es una solución que logre integrar todos los estratos de

la sociedad, fundando así la legitimidad de la justicia distributiva en la aprobación general. La idea del contrato social será la indicada para tal efecto.

La llamada Nueva economía pública, en la que sobresale James Buchanan, integró a su reflexión sobre el mercado la idea de una legitimidad ganada por consenso. James Buchanan modificará la concepción del Estado de la economía clásica al considerarlo, ya no como complemento del mercado, sino como arbitrio y productor: arbitrio que vigila el cumplimiento de lo pactado por los ciudadanos en sus acuerdos comerciales privados, y productor de los bienes públicos, es decir, de aquellos caracterizados por su publicidad e indivisibilidad. Buchanan gana para el Estado esta ampliación de funciones mediante una reformulación del contrato social consistente en dividirlo en dos fases: “En la primera fase del contrato el Estado es una institución conceptualmente externa a las partes contratantes; su función es la de forzar los acuerdos acerca de los derechos en una negociación asumida voluntariamente por los agentes privados, frente a los cuales el Estado ejerce un papel de protector que aún no se preocupa de la justicia. En la segunda fase, la *postconstitucional*, el Estado es productor de los bienes públicos mediante un proceso que puede llamarse legislativo porque se refiere a la toma de decisiones colectivas. Durante esta fase el Estado se compenetra con la sociedad mercantil y exige unos acuerdos acerca del orden social que permiten superar ampliamente la fase inicialmente individualista” (p. 32).

Sin embargo, como bien lo señala la autora, Buchanan no logra superar la racionalidad instrumental que subyace a la teoría del Estado propia de la economía, aun habiendo reafirmado la importancia de éste, pues considera las partes contratantes no como seres morales iguales sino como individuos aislados que convienen pactar entre sí con el fin de dar lugar a un tercero superior que les facilita la consecución de sus fines. Buchanan no traza un horizonte normativo ni se ocupa de los contenidos de una justicia distributiva, sino que formula procedimientos que posibiliten ciertas condiciones: eficiencia del sistema de libre competencia, provisión y financiamiento de los bienes públicos. Para la economía liberal, en resumen, la legitimidad del orden social viene de la eficiencia con que se desarrollen ciertas funciones económicas, eficiencia que en última instancia —la autora no lo dice, pero es de suponer— nunca es determinada por los menos favorecidos.

La segunda parte del libro, “Justicia bajo equidad”, presenta la crítica de Rawls a la concepción meramente utilitarista de lo político que construye la economía liberal. Ello le servirá a la autora para acentuar la crítica al modelo de la justicia regido por la eficiencia, a la vez que perfila la estructura de la teoría de la justicia de Rawls. En vez de sintetizar el recorrido de la autora en esta segunda parte, puesto que constituye el núcleo del libro y no vendría al caso “descubrirlo”, hay razones, cuyo claro desarrollo y concatenación son uno de los logros de la autora, que en cambio sí convendría formular brevemente, pues dan idea del interés que reviste la alternativa de Rawls.

1. La economía propone un reparto de bienes materiales, mientras que Rawls propone el reparto de los bienes sociales primarios, los cuales, presentados ampliamente, son derechos, libertades y oportunidades, ingresos y riqueza, así como el sentido del

propio valer. Esto se debe a que Rawls considera al individuo no como poseedor de bienes materiales, tal como lo hace la economía, sino como persona moral, es decir, “como un sujeto poseedor de posibilidades, de alternativas vitales viables dentro de la sociedad bien ordenada, en la que ‘todos tienen asegurada una libertad igual para llevar a cabo el plan de vida que les agrade, en tanto que no viole las exigencias de la justicia’” (p. 46).

2. Rawls basa su teoría de la justicia en el sentido usual de ésta, según el cual la justicia “consiste esencialmente en la eliminación de las distinciones arbitrarias y el establecimiento, dentro de la estructura de una práctica, de un apropiado equilibrio entre pretensiones rivales” (p. 49).

3. En la teoría de la justicia de Rawls no se encuentra la pretensión de definir el contenido de la felicidad con el fin de orientar el sentido de la política; no se prejuzga qué combinación y grado de bienes primarios, que pueden ser reconocidos común, objetiva y públicamente y que son el medio para que cada uno persiga sus propios fines, harán la felicidad de un sujeto dado.

4. De Rawls puede retomarse para la política económica la idea de que la justicia es una virtud de las instituciones, es decir, es pública, no privada.

5. La idea de un consenso traslapado, es decir, de un acuerdo entre concepciones del bien *razonablemente* diferentes, es la concreción de la reflexión rawlsiana orientada a “hacer compatibles ya no sólo valores morales y políticos sino también económicos simultáneamente vigentes en (...) sociedades democráticas contemporáneas” (p. 74).

La contribución de María Teresa Lopera con este libro no consiste precisamente en la formulación de algo no dicho, sino en el énfasis claro y preciso que pone en temas poco explorados en nuestro medio. Es lo que hace cuando aborda la limitada concepción del mundo político propia de la economía liberal, o cuando expone la posibilidad, o aun más, la necesidad de proveer los desarrollos teóricos de la misma sobre la eficiencia con una fundamentación moral de corte universalista mas sin perder la perspectiva del pluralismo. Como todo buen libro introductorio, *Justicia distributiva* sugiere preguntas más difíciles e interesantes que las que explícitamente formula y responde. Qué modelo de justicia distributiva podría rescatar a una sociedad económica y socialmente desordenada, políticamente limitada y moralmente indecisa, harto distinta de aquella que supone Rawls para su teoría, es para nosotros, quizá, la más urgente entre tales preguntas.

Andrés Eduardo Saldarriaga Madrigal
Universidad de Antioquia