

PRESENTACIÓN

¿Los estados modernos representan efectivamente los intereses de la población? ¿Realmente obedecen los gobiernos a las necesidades de los ciudadanos? Preguntas como éstas bien podrían constituir meros juegos de palabras, si –como parece– las vidas de los hombres y mujeres en las sociedades contemporáneas están gobernadas por poderes ajenos a sus propias determinaciones. Ciertamente, esos poderes perviven sólo en virtud de un astuto equilibrio entre coacción y utilidad, que ha logrado legitimarse apelando al discurso del interés general y al consentimiento de la ciudadanía. Lo extraordinario es que el concepto de democracia sea la palabra clave a través de la que resultan unidas todas las naciones y a la luz de la cual se ha generado un complejo lenguaje con aparente poder de reconocimiento y consenso. Pero, ¿cómo estar seguros de que, bien considerado, ese lenguaje no resulta ser una moneda intercambiable de dudoso carácter moral? Cuestiones como éstas justifican y hacen necesario un permanente examen crítico de las realidades y posibilidades de la democracia.

La mayor parte de los trabajos publicados en este número 30 de **Estudios de Filosofía** –que con esta edición alcanza quince años de aparición semestral ininterrumpida–, están particularmente interesados en cuestionar el concepto de sociedad democrática, desde diferentes perspectivas. Adolfo Chaparro pone en tela de juicio las políticas estatales de inclusión y reconocimiento, en razón del carácter antidemocrático del capitalismo, para lo cual analiza el concepto de multiculturalismo desde el punto de vista de Deleuze y Guattari. Por su parte, Francisco Cortés hace ver las graves limitaciones del concepto de justicia de John Rawls a la luz de la propuesta teórica de Axel Honneth, matizada con reflexiones de Amartya Sen y Martha Nussbaum. Fredy Salazar hace una revisión de las interpretaciones del concepto de marxismo, para destacar la importancia y necesidad de una nueva lectura del pensamiento de Marx. Alfonso Monsalve aborda el tema de la guerra desde el controvertido concepto de guerra justa, para pensar la democracia y la paz. Nicolás Vainer desarrolla una reflexión sobre la relación de la política con el concepto de melancolía en Tomás Hobbes. Este capítulo de reflexiones sobre la filosofía práctica es cerrado con un ensayo de Lucy Carrillo que pregunta por el concepto de vida buena en Kant, para poner de relieve la noción de la propia dignidad moral, la cual implica ya el reconocimiento de la misma en los otros.

Los dos últimos ensayos que cierran este número tienen como tema común el pensamiento de los griegos. Las reflexiones de Mauricio Vélez sobre el concepto de diálogo entre los griegos toma como punto de partida y de contextualización un análisis de *La Escuela de Atenas*, el célebre fresco de Rafael. Por último, Francois Gagin se pregunta de qué manera se vincula la obra de un filósofo con el estilo literario que elige para exponer su pensamiento, y de qué modo ese estilo hace transparente una comprensión de la búsqueda de sentido.

LCC
Universidad de Antioquia
Medellín, Agosto de 2004

EL DIFERENDO ENTRE MULTICULTURALISMO Y PERSPECTIVISMO

Por: Adolfo Chaparro Amaya
Universidad del Rosario

Resumen. *Hasta ahora, las discusiones sobre el multiculturalismo se han presentado como una revisión progresista de los límites del liberalismo en cuanto a políticas de inclusión y reconocimiento. Este artículo plantea que la recepción del multiculturalismo en Latinoamérica, si no quiere ser puramente procedimental, puede plantearse como una deconstrucción de los conceptos de Sujeto y Estado. Para ello hemos adoptado el punto de vista de comunidades étnicamente diferenciadas (que Deleuze y Guattari han categorizado como máquinas territoriales), de modo que sus relaciones de poder y sus procesos de subjetivación puedan ser vistos como expresión de lo infraestatal y lo preindividual, respectivamente. Aunque esta diferencia de perspectiva se plantea, básicamente, como un diferendo entre teorías, al final se sugieren criterios para un debate más amplio sobre las relaciones entre Estado y capitalismo alrededor de las condiciones de existencia de las sociedades premodernas.*

Palabras clave: *multiculturalismo, perspectivismo, inclusión, reconocimiento, Estado, capitalismo, Deleuze, Guattari.*

Summary. *Up to now, discussions about multiculturalism have been presented as a progressive revision of the limits of liberalism concerning politics of inclusion and recognition. This paper states that the reception of multiculturalism in Latin America, if doesn't intend to be merely procedural, can be stated in terms of a deconstruction of the concepts of Subject and State. For this purpose, we have adopted the point of view of ethnically differentiated communities (that Deleuze and Guattari have categorized as territorial machines), so that their power relations and their process of subjectivation can be seen as an expression of the infrastate and the suprastate levels, respectively. Even though this difference of perspective is basically put as a dispute between theories, at the end, criteria for a wider debate about the relations between State and capitalism around the conditions of existence of premodern societies are presented.*

Keywords. *Multiculturalism, Latin America, inclusion/exclusion, liberalism, state.*

El multiculturalismo ha logrado, en poco tiempo, consolidarse como una teoría que parece rebasar los esquemas conceptuales que teníamos para abordar los problemas del colonialismo, el neocolonialismo y la globalización desde la perspectiva de la cultura. A mi juicio, su éxito depende básicamente de dos factores. A nivel teórico, el multiculturalismo renueva la filosofía hegeliana en dos aspectos: (i) instaura un plano de trascendencia donde se superan, conservándose, las diferencias culturales; (ii) amplía los alcances del reconocimiento, como categoría ética, política y universal. A nivel práctico, el

multiculturalismo ha logrado establecer los vínculos entre la filosofía del derecho y el reconocimiento de las minorías en sociedades democráticas del primer mundo.

Sin embargo, las condiciones de realización real del multiculturalismo dejan entrever problemas que no se pueden resolver por una vía dialéctica, ni se pueden obviar con razones pragmáticas. De una parte, no parece plausible partir o ir en la búsqueda de un plano de trascendencia, en este caso dialógico y discursivo, desde donde se pueda afirmar la multiplicidad de las culturas; de otra, ha puesto en evidencia el carácter irremediamente agonístico y asimétrico de toda política del reconocimiento. En una perspectiva no dialéctica, afirmar una cierta multiplicidad deviene en un conocimiento de lo singular que no se resuelve en lo uno más que al precio de volver a formas puramente nominales o metafísicas de universalidad. De ahí la dificultad de defender el multiculturalismo en términos filosóficos, y la necesidad de anclarlo en una suerte de positivismo cultural justificado como un *corpus* jurídico de conceptos que buscan realizarse en términos políticos.

Aún así, mientras las exigencias de universalidad de los conceptos sigan teniendo esa dinámica hegeliana, el multiculturalismo podrá mantenerse como horizonte normativo de lo político y, a su vez, mientras se articule a las decisiones jurídicas de las democracias donde tiene alguna influencia pública, podrá encontrar un sentido práctico a los debates que suscita.

A partir de este esquema sumario del multiculturalismo, quisiera trazar el diferendo que se plantea desde el perspectivismo, esto es, desde las posiciones de sujeto, las formas de pensamiento y los modos de vida minoritarios que son "objeto" del debate. La intención es mostrar: (i) que esta posición desde el "objeto", ni universal ni normativa, proyecta de otra manera el contexto del problema, y (ii) que esa proyección exige un modo de producción conceptual y una articulación de los géneros del discurso que resultan, en principio, inconmensurables en relación con los supuestos teóricos y las pretensiones políticas del multiculturalismo.

1. El diferendo

Aunque en Latinoamérica, igual que en el Primer Mundo, el principio de ciudadanía fue universalmente aceptado desde comienzos del siglo XIX, el carácter estrecho del nacionalismo que acrisola las nuevas repúblicas se funda en un liberalismo "ciego" a las diferencias culturales. Como afirma Taylor, desde entonces, las teorías liberales de la dignidad igualitaria adolecen de una "especie de contradicción pragmática", dado el origen particular de la cultura donde han surgido tales exigencias de universalidad.¹ Para ampliar la teoría liberal, Taylor se propone defender el principio de autenticidad, de tipo sustancial, de manera

1 TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura

que el principio de libertad igualitaria, de tipo procesual, sea compatible con la diversidad de modos de concebir la vida buena. Lo que está en duda, desde luego, es la neutralidad liberal ante la autonomía con que individuos o grupos puedan asumir auténticamente su concepción de vida buena, y la imparcialidad del Estado para garantizar el principio de igualdad en el desarrollo de esa diversidad.²

Lyotard ha hecho eco de estos desarrollos, mostrando que la legitimidad de la “vida buena” es indisociable de los relatos que cada sociedad hace de sí misma, y que el “nosotros” que legitima estos relatos no puede buscarse en un género distinto, sea ético o jurídico, a riesgo de poner en evidencia la usurpación del “nosotros” cultural por las formas universales de la enunciación teórica o jurídica. Para dar ese paso, de lo narrativo a lo prescriptivo, es ineludible establecer un modo de vida ejemplar que sirva de analogía en la comparación valorativa que supone el criterio de universalidad.³ Es verdad que la pregunta por el qué debemos ser, en términos éticos, parece apelar al conjunto del género humano, pero el ‘nosotros’ que pregunta supone de antemano una particularidad real —nosotros los colombianos o los Uitotos— que no es cuestionada y que supone ya resuelta la pregunta por lo que habría que hacer para ser ‘eso’ que, de hecho, ya somos.⁴

En un tono más radical, Baudrillard ha terminado por sentenciar que tanto el concepto de universal como “el ecumenismo humanitario, el ecumenismo de la diferencia, se encuentran en un absoluto atolladero”, y que “la gestión bien temperada de las alteridades y las diferencias es una utopía” inspirada en un concepto puro de humanidad, de carácter trascendental, donde se excluyen de antemano las diferencias que intenta conciliar.⁵

Económica, 1993, p. 68. El liberalismo, insiste Taylor, “no constituye un posible campo de reunión para todas las culturas, sino que es la expresión política de cierto género de culturas, totalmente incompatible con otros géneros”. Con el islamismo, por ejemplo, del cual repudia la indiferenciación entre lo político y lo religioso. Dado el carácter mítico-religioso del pensamiento y la organización social de muchas de las culturas que están fuera de la órbita occidental, Taylor termina por aceptar que “el liberalismo es también un credo combatiente”, y que no puede “ni debe atribuirse una completa neutralidad cultural”. *Ibid.*, p. 92-93.

2 *Ibid.*, p. 86-87.

3 Más aún, dirá Lyotard, cada uno de estos géneros (sea narrativo, prescriptivo o cognitivo) imprime una forma de eslabonamiento y una finalidad particular a sus frases, de modo que resultan intraducibles, aunque no incomunicables, entre sí. Sólo el juicio político parece tener “licencia” para establecer puentes entre los géneros, habida cuenta de su “falta de objeto” y de su finalidad persuasiva o deliberativa. Ver: LYOTARD, J-F. *La diferencia (Le différend)*. Barcelona: Gedisa, 1991, p. 150-174.

4 *Ibid.*, p. 171.

5 En el fondo, para Baudrillard, la lógica de la diferencia es una simulación universal “que culmina en el absurdo ‘derecho a la diferencia’”, el cual, a su vez, desemboca “en otra forma de alucinación desesperada de la diferencia: el racismo”. BAUDRILLARD, Jean. *La transparencia del mal*. Barcelona: Anagrama, 1991, p. 139s.

Como no se trata de hacer aquí una deconstrucción cuidadosa del universalismo, ni volver a las críticas ya canónicas a la teleología de la historia, quizás baste, por ahora, repensar las escalas, los componentes, incluso, la pertinencia de los conceptos que presupone el multiculturalismo en sociedades que, se dice, no han consolidado sus democracias y poseen formas de solidaridad que 'todavía' están fuertemente ligadas a herencias premodernas de organización social.⁶ Sabemos que para estas culturas, las nociones de Desarrollo, Democracia o Estado son más promesas que respuestas. Para expertos y funcionarios, esta circunstancia no parece una objeción a la pertinencia de estos conceptos sino, más bien, una sugerencia de reforma para ampliar el alcance de sus beneficios a las minorías. Argumentar que, justamente, por esa carencia se hace inevitable un modelo de realización de estas culturas en términos desarrollistas y/o estatales hacia el que esas formas de solidaridad social deberían evolucionar, es una forma de eludir las premisas del problema. Más aún, hablar de las sociedades premodernas como si estuvieran sumidas en el 'estado de naturaleza' es ya una forma de reconocer nuestra propia barbarie. Por ello, en vez de buscar afanosamente la salida del llamado 'estado de naturaleza' hacia el Estado de derecho, deberíamos indagar en la pertinencia de esa distinción y en la 'necesidad histórica' de ese tránsito.

Este artículo se propone desarrollar algunas intuiciones en esa dirección. Para empezar, la imagen de 'estado de naturaleza', heredada de Hobbes, resulta conceptualmente desafortunada y profundamente equívoca en términos culturales. Allí donde hay organización social, aunque no haya Estado, esta acepción es semánticamente inaceptable. Desde luego, se la puede utilizar como metáfora para indicar un estado determinado de violencia social, si esa es la imagen prejuiciada que se tiene de la naturaleza.⁷ Ese es uno de los supuestos que el multiculturalismo hereda acríticamente del contractualismo.

El otro tiene que ver directamente con los límites que imponen el liberalismo político y el procedimentalismo jurídico al multiculturalismo. Dado que la cultura occidental ha hecho del derecho un esquema categorial privilegiado para discernir los valores de la sociedad en el sensor de las democracias reales, y que el multiculturalismo sólo es posible dentro de una cultura democrática que comprende a las otras, no es raro que, de buena fe, el multiculturalismo se haya convertido en la expresión más sofisticada de la tendencia a incorporar otras culturas en el proceso de individuación global inspirado en el liberalismo.

6 Premoderno es un término que bien puede ser interpretado como herencia colonial y formas jerárquicas de dominación "feudal" o como permanencia de tradiciones indígenas prehispánicas. Con el tiempo, estas dos versiones se han hecho indiscernibles en muchas regiones latinoamericanas, sin embargo, en este ensayo se pone el acento en la tradición indígena.

7 Por lo demás, en Colombia, muchos de los fenómenos de violencia que son calificados como 'estado de naturaleza' tienen que ver con la impotencia del Estado para controlar los flujos de capital que propician, por ejemplo, la concentración de tierras, el monopolio ilegal de la producción y exportación de narcóticos o la corrupción política y administrativa. En esos casos, el diagnóstico debe partir de un desarrollo particular del aparato estatal dentro de la economía de mercado.

A pesar de estas ambigüedades, las pretensiones de la razón universal se han ido decantando en la construcción de un consenso cuyo lenguaje básico, el más aséptico e incluyente, parece ser el del derecho. Esa gran tarea de colonización de la vida cotidiana, que Habermas describiera como un rasgo de la modernidad occidental, empieza a cumplirse como un propósito sistemático que ha ido incorporando las más diversas culturas a nivel global. El problema es que (i) esta incorporación sólo es posible dentro del marco institucional del Estado nación, lo cual, de hecho es ya una forma de disolución de estas culturas como “pueblo”, y (ii) que el procedimiento de integración o incorporación de las minorías étnicas y culturales, al tiempo que supone el reconocimiento de derechos —por lo menos en países como Colombia, por múltiples razones que no es del caso reconstruir aquí— no puede garantizar su pleno ejercicio, en términos de ciudadanía, posibilidades económicas y expresión cultural.⁸

Por su parte, el perspectivismo se plantea en un afuera de ese consenso, o mejor, en un tiempo que no responde a la teleología del consenso acerca de lo que deberíamos ser. Por eso no tiene mucho que discutir, aunque reconoce que el consenso puede hacer más llevadero lo ‘inevitable’. En otros términos, no ignoramos la discriminación y la exclusión de que son objeto estas culturas, pero quisiéramos centrar el análisis en las condiciones de existencia de una política de la diferencia que afirme “sustancialmente” lo minoritario, ‘antes’ de remitirlo al discurso del reconocimiento y la reivindicación. Pienso también que esa indagación es posible sólo por la explicitación del nosotros singular desde el cual se habla y no desde un nosotros como proyección negativa de lo que el Otro piensa que en nosotros no es suficientemente universal.⁹ Lo que Lyotard ha llamado el género narrativo tiene allí una particular fuerza autopoietica y mantiene una guerra constante con otros géneros de discurso, que entrañan otras finalidades y otras nociones de vida buena. La intuición es que un perspectivismo que describa la multiplicidad del ‘nosotros’ en sociedades heteromorfas, como éstas, puede ayudar a comprender más cabalmente el carácter “intrínsecamente diferencial” desde el cual un determinado modo de vida constituye lo que Taylor llama un “bien posicional”.¹⁰

El punto, entonces, no es insistir en el ‘relativismo’ de los argumentos étnicos frente a una perspectiva universalista, sino describir adecuadamente el diferendo —Habermas

8 Vale la pena aclarar que en varios países latinoamericanos esas minorías políticas, sean negras o indígenas, son mayoritarias a nivel estadístico y/o territorial. Se calcula que en América Latina hay “cuatrocientos pueblos indígenas, que comprenden treinta millones de personas, esto es, el 10% de la población”. De otra parte, mientras “el sistema interestatal está conformado por cerca de 170 países independientes”, se estima que el número de naciones, pueblos o grupos étnicos oscila entre cinco y ocho mil, dependiendo de los criterios de clasificación. SANTOS, Boaventura de Souza. *La globalización del derecho*. Bogotá: ILSA, Universidad Nacional, 1998, p. 153.

9 El problema parece no tener fin si se considera el carácter indecible del ‘nosotros’ desde el cual se habla en este ensayo.

10 TAYLOR, Charles. *Op. cit.*, p. 70.

diría la contingencia— que esa premodernidad plantea a nivel cultural, jurídico y vital en la realización del Estado moderno que se erige como modelo después de la Segunda Guerra Mundial. En ese sentido, el multiculturalismo y el comunitarismo responden más a los problemas de migración y afirmación de culturas minoritarias en el primer mundo,¹¹ que a la pregunta de “¿porqué los Estados postcoloniales tenían que ser naciones?”¹² Justo en la encrucijada que esa pregunta plantea a las minorías étnicas en Latinoamérica, se focaliza el diferendo entre multiculturalismo y perspectivismo. La hipótesis es que la primera parte de la respuesta de Habermas, según la cual la evolución de sociedades étnicamente fundadas a la de naciones fundadas en lazos de solidaridad jurídica, obedece a una necesidad estratégica de la postguerra de fabricar Estados modernos en todo el mundo, es plausible; pero la segunda, que considera ese paso como la opción de estas sociedades para clausurar el pasado de “conflictos intertribales” que las caracterizaban, no resulta convincente en Latinoamérica. El argumento, sin embargo parece calar en las teorías que sólo pueden pensar lo histórico-político en Latinoamérica después de la Conquista, y para las cuales las formas sociales prehispánicas se explican, indistintamente, acudiendo al famoso “estado de naturaleza”. De esa manera, un prejuicio se instauro como a priori del análisis social.¹³

En el límite, o se asume la tarea de reformular continuamente el multiculturalismo, para obligarlo a ir más allá del contractualismo y de la indiferencia proverbial del liberalismo a las diferencias, o se adopta una postura teórica que permita el análisis diferencial de procesos específicos. De ahí, la pertinencia del perspectivismo, esto es, una postura donde se asume la multiplicidad sustancial de formas de individuación como una serie infinita de puntos de vista, los cuales, a su vez, comportan, expresan, envuelven una comprensión fragmentaria, pero “clara y distinta”, del mundo. Las formas de individuación pueden ser individuales o colectivas. El punto es que, la perspectiva total de la serie completa y “objetiva” del mundo sólo podría tenerla Dios,¹⁴ lo que supone que el conocimiento siempre es

11 No es casual que el multiculturalismo haya surgido en las dos décadas pasadas, paralelamente a la tendencia de los Estados centrales a ver la inmigración como una “amenaza a su soberanía nacional y como un problema jurídico, social y político de grandes proporciones”. SANTOS, Boaventura de Souza. *Op. cit.*, p. 125. Para un análisis de las formas jurídicas que adquiere la regulación estatal de los flujos de migración generados por la nueva división internacional del trabajo, ver: *ibid.*, p. 117s.

12 HABERMAS, Jürgen. *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 134.

13 El problema de este diagnóstico es que al privilegiar las referencias empíricas de una determinada categorización ‘tipo’, se termina por desconocer la historia y la complejidad de cada proceso particular.

14 Vale la pena consignar los principios de una posición que puede tener consecuencias políticas y epistemológicas. En principio, para el Deleuze, lector de Leibniz, los individuos son series infinitas que expresan el mundo en su totalidad, aunque sólo expresen claramente una “porción” de la serie. A su vez, entre las series rige un criterio de composibilidad, según el cual las series se prolongan o continúan las unas en las otras, y que termina por reconstituir, cada vez, “una misma serie convergente infinitamente infinita, el Mundo compuesto de todas las series, la curva de variable única”. Este es punto donde el perspectivismo se separa del relativismo, ya que reconoce un infinito “actual”, donde se transforman todas las series. Por eso, aunque el conjunto no sea cognoscible como totalidad desde

fragmentario e incompleto, y no hay debate público o consenso de fines que pueda subsanar esa condición. Ahora bien, lo que a primera vista aparece como un diferendo entre teorías incompatibles, desde una mirada arqueológica puede ser reconocido como un campo de emergencia de enunciados que participan de un mismo medio de comunicación y, si se quiere, de una misma *episteme* que marca el límite de lo decible sobre las políticas de la identidad.¹⁵ Quizás, después de las traducciones necesarias, descubramos que estamos hablando del mismo mundo, de las mismas culturas, del mismo Estado, pero no compartimos el mismo punto de vista, pues, como hemos visto, mientras el multiculturalismo es omnicompreensivo y dialéctico, el perspectivismo asume el punto de vista singular de los seres a los que acontecen determinados procesos.

Para resaltar ese hecho teórico del que no da cuenta la teoría, según el cual los seres mismos son puntos de vista, voy a plantear los conceptos de Estado y Sujeto desde sociedades en las que ni el uno ni el otro existen como tales, ni en la realidad social ni en la infinitud del concepto.¹⁶ A fin de explorar esa frontera, he tomado como referencia el archivo antropológico relativo a culturas amerindias donde se puede hablar de saber caníbal. La referencia es útil en tanto 'comer al otro', como práctica socialmente legitimada, marca una frontera nítida con las concepciones mayoritarias de Estado y de Sujeto y con el grado de tolerancia que el multiculturalismo podría ofrecer en términos morales. Aclaro, se trata de seguir las huellas que ha dejado una u otra práctica caníbal en la cultura y no de una descripción fehaciente de casos de antropofagia. Entre los Kunas, se puede hablar de formas de canibalismo nominal que se remontan más atrás de la Conquista; entre los Shuar, la 'cabeza reducida' es el trofeo, el símbolo y el portador de la magia germinativa que une el destino del guerrero asesinado al deseo comunitario de sus enemigos; entre los Yanomami,

una de las series —ya que no hay dos sujetos semejantes y los sujetos mónadas se distinguen "por su manera interna de expresar el mundo"—, todas las mónadas participan del mismo "mundo entero". DELEUZE, Gilles. *El pliegue, Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós, 1989, p. 69s.

- 15 Hay varias maneras de abordar este límite. Para simplificar, podríamos acogernos a la distinción señalada por Fraser entre multiculturalistas y deconstruccionistas, desde donde se habría planteado el problema desde un comienzo. En ese esquema de la discusión, los primeros privilegiarían la afirmación, más o menos radical, de las múltiples identidades culturales, y los segundos, la necesidad de deconstruir el concepto de identidad colectiva. En principio, el perspectivismo coincide con muchos supuestos de la segunda corriente. Ver: FRASER, Nancy. *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas sobre la posición 'postsocialista'*. Bogotá: Siglo del Hombre- Universidad de los Andes, 1997, p. 230s.

En otro sentido de límite, vale la pena mencionar la estrategia de Angela Uribe, al mostrar las dificultades de las diferentes teorías de la racionalidad moral frente a un caso específico de reconocimiento. Para la crítica de las teorías de la elección racional, por ejemplo, ver: URIBE, Angela. *Petróleo y Ruiría. El caso U'wa: entre las razones económicas y las razones culturales*. Bogotá: Reporte Técnico. Escuela de Ciencias Humanas, Universidad del Rosario (en prensa).

- 16 Es bueno recordar que en estas culturas el pensamiento cósmico está directamente ligado a una serie de iconos, relatos y categorías lo suficientemente universales como para garantizar la circulación entre "los mundos", la reproducción social y las relaciones de alianza entre las comunidades.

es una red de espíritus devoradores de almas. En todos los casos, se trata de comunidades que sobreviven sin ser asimiladas a la Cultura Mayor, y en las cuales el canibalismo, sea real o metafórico, sirve para marcar la diferencia con los otros, sean humanos o no humanos, y para establecer las reglas de alianza que determinan claramente el límite y la finalidad de los conflictos.

Recurrir al ritual canibal para hacer ostensible el diferendo, no busca restituir como consigna para los 'blancos' la magia del cuerpo y del territorio, la plasticidad de la concepción del alma, el exceso de la fiesta colectiva, en fin, el aspecto romántico de una libertad que Occidente considera radicalmente extraña. Es, más bien, una estrategia para describir la complejidad política, ecológica y conceptual que permite expresar esa consumación festiva del excedente como una continua tarea de nominación y re-nominación del *socius* y de la naturaleza.¹⁷ En esa tarea, estas culturas han desarrollado un saber que diferencia clases de "existencia" teniendo en cuenta los modos y los *potens* de multiplicación de todos los seres vivos, y que los concibe involucrados en una dinámica que permite comprender la selva — en un sentido estrictamente etnológico, el continente mundo de cada cultura— como un gran proceso predatorio adonde concurren para efectuar su transformación corporal y energética.¹⁸ Con esa aclaración, en este ensayo, la canibalidad es entendida como una continua remisión metonímica de procesos predatorios que se cruzan, como puntos de vista complejos, entre los hombres, las fuerzas sagradas, las almas y los animales.

Al asumir estos puntos de vista como valoraciones vitales acerca de los otros, el procedimiento del debate no se agota en el juicio teórico, sino que el procedimiento termina por confundirse con la vida misma. Ya Leibniz nos había enseñado, comenta Deleuze, que "no hay punto de vista sobre las cosas, sino que las cosas, los seres, eran puntos de vista".¹⁹ El antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro ha mostrado cómo el perspectivismo monádico tiene aplicaciones epistemológicas que, transpuestas al mundo social, permiten considerar las comunidades de hombres, de animales o de seres sobrenaturales como puntos de vista, esto es, como posiciones de sujeto.²⁰ La condición es que aceptemos que estos puntos de vista, en su finitud, expresan, así sea confusamente, la infinitud del mundo entero.

17 En efecto, todas las cosas, los nombres, los afectos adquirieren una forma simbólica colectiva antes de entrar en el circuito ritual que puede ser inmolado en el transcurso vital como excedente.

18 Por eso, en vez de reducir la guerra canibal a una lucha hegeliana por el reconocimiento, preferimos hablar de un acontecimiento colectivo que involucra la economía libidinal de todos los individuos, a través de la cual el deseo de muerte sufre las más diversas interdicciones y protocolos de diferición. En ese trance, diferido hasta el éxtasis, el asesinato es solo un paso dentro de la experimentación de un cierto límite interior donde la muerte encuentra su expresión de una instancia sagrada que se concibe como "doble" de la máquina social. Todos sabemos que "mundo de abajo", "mundo de los muertos" o "dueños de la selva", son expresiones corrientes para designar la sobrenaturaleza que caracteriza ese "doble" en las culturas de la selva.

19 DELEUZE, Gilles. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 1989, p. 180.

20 Ver: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme*

Visto así, el perspectivismo abre otras dimensiones de lo estatal y de lo humano, sin establecer un debate abierto con el multiculturalismo. Digamos que es un ejercicio exploratorio que indaga, al mismo tiempo, una dimensión infraestatal de lo político, una instancia presubjetiva del sujeto y una concepción sobrehumana de la naturaleza (de la cual nos ocuparemos en otro ensayo). La estrategia, en lo que sigue, es señalar las dificultades que entrañan términos como Estado y Sujeto en el análisis de las sociedades premodernas, de modo que en vez de estas categorías reguladoras podamos asumir conceptos procesuales, que por ahora podríamos nombrar como lo infraestatal y lo preindividual. El primer término, está inspirado en las teorías de Pierre Clastres sobre las sociedades sin Estado²¹ y en la lectura de materiales etnohistóricos amerindios; el segundo, ha sido derivado de las especulaciones de Deleuze acerca de un campo trascendental, preindividual, donde el proceso de individuación es concebido como singularidad donde se efectúa la energía potencial de otras singularidades, y no como un Yo-síntesis plegado continuamente sobre sí mismo en un campo unificado de la conciencia.²²

En síntesis, se trata de tematizar, al mismo tiempo, la persistencia de sociedades que resisten a la formación de Estado y la consideración del sujeto humano dentro de una serie de 'posiciones de sujeto' que incluyen los seres animales y las entidades sobrenaturales, en un espacio fluido de intercambios e incorporaciones mutuas. Desde luego, lo humano no es definido aquí por el rechazo (kantiano) a la animalidad propia del hombre —ni por el neopositivismo neuro-bio-social—, sino todo lo contrario. Esa sospecha sobre referentes como lo estatal y lo humano puede parecer impensable —la imagen del Estado funciona como un a priori topológico y categorial de las Ciencias Sociales—, pero al explorar el límite donde la universalidad de los conceptos de Estado y Sujeto parecen inaplicables, justo ahí, se abre otra consideración del poder y de lo humano que es más cercana a los pueblos donde el derecho no ha terminado de sobre-codificar el *socius* y donde la relación con la naturaleza no es puramente productiva y/o contemplativa, sino incorporativa.

Quizás me he apresurado a marcar el diferendo, quizás sea una manera de no inmunizar la exposición frente a los lectores que ven allí, no un diferendo, sino un debate.

2. Lo infraestatal

Durante la segunda mitad del siglo XX el trabajo de antropólogos e historiadores permitió trazar el mapa de las exclusiones, reconstruir la bitácora de los exterminios, criticar los sucesivos horizontes del proyecto modernizador que habría de terminar con la fundación

amérindien, en: ALLIEZ, E. (ed.). *Gilles Deleuze, une vie philosophique*. Paris: Synthélabo, 1998. p. 429-462.

21 Ver: CLASTRES, Pierre. *Investigaciones en antropología política*. México: Gedisa, 1987, p. 109-116.

22 DELEUZE, Gilles. *Lógica del sentido*, p. 114s.

del Estado colonial y de los Estados postcoloniales en Latinoamérica. Sin embargo, lo que parece tan evidente en el proceso histórico global o en los agenciamientos de ciertas instituciones, resulta borroso cuando intentamos captar la imagen del Estado en términos culturales, lingüísticos o territoriales.

Un mapa de las comunidades indígenas que habitan hoy el Ecuador, Colombia y Venezuela, pone en evidencia la multiplicidad de etnias que fueron incorporadas administrativamente al Nuevo Reyno de Granada sin saberlo.²³ Desconectadas a nivel productivo y comercial, irreductibles a cualquier forma de tributo, muchas de estas comunidades se hicieron imperceptibles hasta bien entrado el siglo XX. Sin embargo, 'algo' empezó a producir en ellas un inconsciente estatal que se fue constituyendo como un afuera, la mayoría de las veces identificable con el blanco, el comercio y la guerra. De allí surgen procesos de recomposición y huellas etnohistóricas que dan cuenta de estos siglos de enfrentamiento intermitente con el sistema colonial y, luego, con los agentes del orden republicano.

Sobre ese mapa inconcluso podemos señalar lo que podríamos llamar procesos de subjetivación antropofágica en comunidades que sobrevivieron a la Conquista y que hoy perviven con un alto grado de coherencia cultural y autonomía política. Estas comunidades tienen un rasgo en común: nunca fueron plenamente identificadas en el mapa que delimita los territorios nacionales. Hoy, todavía, su territorio está dividido por las fronteras patrias; muchos Kunas, por ejemplo, viven en el Urabá antioqueño (Colombia), pero la mayoría se ha establecido en territorio panameño; los Jívaros (Shuar) están atravesados por la frontera entre Perú y Ecuador; los Yanomami se extienden desde el extremo centrooriental de Venezuela hacia el Brasil. Por comodidad, podemos hablar de culturas doblemente excluidas, a condición de reconocer en esa exclusión una voluntad guerrera, modos de vida y una apropiación del territorio que les impide ser asimilados por entidades de tipo Nacional o Imperial. Pero, en realidad, el lenguaje de la exclusión resulta insuficiente si miramos estas sociedades en su funcionamiento endógeno.

En efecto, la apropiación sagrada del territorio entendido como Madre Tierra plantea un diferendo jurídico y moral entre el Derecho Occidental y el Derecho Salvaje. En este caso, los relatos míticos de origen legitiman un derecho fundamental y son fuente de 'jurisprudencia' para las decisiones comunitarias. Al cotejar este archivo oral con los procesos de colonización podemos establecer los grados de resistencia y asimilación que expresan la 'conciencia política' de los movimientos indígenas en todo el continente. En la perspectiva del saber canibal, podemos decir que el lenguaje mítico asimila, a nivel pragmático,

23 No existe, como tal, una unidad fija que se pudiera designar formalmente como Virreynato de la Nueva Granada. Desde luego, el núcleo estatal que tiene como eje el Macizo Andino servirá de referencia urbana y productiva del Virreynato a lo largo de la Colonia, pero nunca logrará reterritorializar la selva como hábitat humano. Se sobreentiende que, en ese proceso de incorporación estatal, las comunidades selváticas no entraban en la categoría de lo 'propiamente' humano.

ciertos términos y procedimientos para dar una presentación universal a la heterogeneidad de sus formas jurídicas, y para hacer comunicable el consenso que justifica sus decisiones y/o la lucha por una determinada tradición.

Aún así, la reterritorialización ejercida administrativamente por el Estado después de la independencia, no llega a realizarse efectivamente como medio de interioridad dentro de muchas de las comunidades indígenas actuales. Si bien el Estado pretende ser “la imagen interiorizada de un orden del mundo”²⁴ —en la figura del legislador, del funcionario o del sujeto de derecho—, estas comunidades se diferencian de esa imagen en sus procesos de subjetivación, sea por la segmentación social que los vincula en términos de alianza y filiación; sea por el entramado de lo humano, lo natural y lo sobrenatural donde se ‘produce el sujeto’, a nivel individual y colectivo; sea por la ausencia de un ‘poder central’ de carácter representativo.

En este sentido, la discusión que se plantea Europa respecto de los nacionalismos étnicos puede ser perniciosa en nuestro medio. Los pueblos negros e indígenas no reclaman su constitución como Estado independiente, aunque en algunos casos se reconozcan y hayan sido reconocidos como nación. Vale la pena mencionar un caso excepcional. En 1925, después de una revuelta contra la policía panameña que les había sido impuesta a raíz de las obras del Canal, los Kuna proclamaron la República de Tule.²⁵ Durante los primeros 20 días de la revolución algunos países, entre ellos Alemania y Estados Unidos, reconocieron la legitimidad de la nueva República. Ante la inminencia de una masacre por parte del gobierno panameño, autoridades norteamericanas se interpusieron para lograr una negociación. El 4 de marzo de 1925 se firmó el acta de sumisión. De esta manera desaparecía el único Estado Indígena Independiente de la historia de América Latina.²⁶

24 DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos, 1998, p. 28.

25 La táctica giraba alrededor de dos consignas fundamentales: liquidar a todos los elementos extraños residentes en los pueblos de Tupile, Ailigandi y Ustupo, especialmente policías, y atacar simultáneamente todos los pueblos, el día de Carnaval, previsto para el lunes 20 de febrero de 1925. A propósito, se daría mayor esplendor y alegría al Carnaval de ese año. Visto así, el hecho histórico aparece ante nosotros como una especie de puesta en escena colectiva de la liberación. Esta es la versión actual de los hechos: “Nele Kantule armó a la gente, pero antes de eso fueron escogidos los que iban a hacer la guerra. El uniforme fue pantalón rojo, camisa roja, un pañuelo rojo y escopetas un poquito rojo, todo era en rojo (...) Cuenta la historia, que en la revolución del 25, se acortaban las cabezas y al día siguiente con un palo atravesado en la cabeza recorrían todas las calles gritando: ¡muerte a todos! Inclusive mataron a todos los niños que eran mestizos: las mamás eran kunas, los papás habían sido policías. Muerte a todos los mestizos. Eso fue violento”. Esta historia fue contada directamente por el líder kuna Abadio Green Stócel, en medio de una conferencia titulada: *Interpretación kuna de la llegada de los españoles a su territorio*. Bogotá, grabación y transcripción de Gloria Ramírez y Adolfo Chaparro, 1992, (inédito).

26 Los dirigentes de la sublevación tuvieron que aceptar la soberanía de Panamá sobre su territorio, a cambio, el gobierno respetaba su derecho a aceptar o no el establecimiento de escuelas públicas, y la conservación de sus trajes y costumbres, “acordándoles en cuanto a esto los mismos derechos y privilegios que a cualquiera otros ciudadanos de la República”. Ver, especialmente: WASEN, Henry. *Original Documents from the kuna Indians of San Blas, Panamá*. Goteborg: Ethnological Studies, 6,

Desde luego, con diversos grados de asimilación, los dos polos coexisten bajo la forma de una relación de exterioridad de lo que Deleuze y Guattari han llamado máquina de guerra con la interioridad del aparato de Estado.²⁷ La cuestión es, hasta qué punto, 'por debajo' de la relación estatal, han tenido continuidad las relaciones endógenas de poder que hacen imposible la formación de Estado. Para ello, resulta más adecuado analizar la violencia mágica de estas máquinas guerreras como efecto de un poder ejercido 'desde dentro'. En ese intento, el perspectivismo se encuentra más afín a las teorías políticas pesimistas que a las concepciones del buen salvaje. Solo que, en el contexto 'primitivo', la 'guerra de todos contra todos' no se traduce como la hipérbole social de la condición animal, ni tampoco es, desde luego, la 'libre competencia' del capitalismo sino "la presuposición elemental" de lo político.²⁸

Lo político no remite aquí a un sistema de ideas específico ni al estatuto que el Estado otorga a lo político con todas las consecuencias que ese estatuto tiene para la consideración de la relación amigo/enemigo en términos de ciudadanía. La cuestión es que, al prescindir del Estado como forma de interioridad, lo político no es reductible a lo puramente humano, esto es, a los consensos que se logran a través de la deliberación comunitaria. Digamos que lo político adquiere otra consistencia ontológica en la medida en que pone en juego distintas fuentes de poder: animal, humano, natural, sobrehumano. En ese sentido, no se trata de identificar en los focos locales de poder, propios de la máquina territorial primitiva, los gérmenes de un Estado que vendrían a ser aprovechados por la sociedad mayor para su propia construcción. Allí el diferendo es radical. No hay continuidad posible entre las dos formaciones. Las máquinas territoriales no agencian modelos sino que potencian los devenires y las transformaciones, los acontecimientos colectivos, la experimentación con las máquinas de guerra, lo cual, sólo en casos excepcionales puede 'degenerar' en una guerra contra el Estado.

A propósito, entre los Yanomami ha surgido recientemente, rodeado de toda suerte de conjuros y admoniciones apocalípticas, el espíritu de un Caníbal Mayor que encarna la presión de los comerciantes y los buscadores de oro sobre su territorio.²⁹ De un tiempo para

1938, p. 62-63; SEVERINO, de Santa Teresa, Fray. *Historia documentada de la Iglesia en Urabá y el Darién, tomo III*. Bogotá: Kelly, 1957, p. 220-221.

27 Para Deleuze y Guattari, "así como Hobbes vio claramente que el Estado existía contra la guerra, la guerra existe contra el Estado, y lo hace imposible. De esto no debe deducirse que la guerra sea un estado natural sino, al contrario, que es el modo de un estado social que conjura e impide la formación de Estado. La guerra primitiva no produce el Estado, ni tampoco deriva de él (...) la guerra es lo que limita los intercambios, los mantiene en el marco de las 'alianzas', lo que les impide devenir un factor de Estado, hacer que los grupos se fusionen". DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Op. cit.*, p. 365.

28 DERRIDA, Jacques. *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta, 1998, p. 133.

29 En ese delirio, a las máquinas extractivas se les reconoce un saber y un poder, pero es un saber "privado del ver shamánico de la imagen (*itubē*), del soplo (*wishia*) y del principio de fecundidad (*nērobe*)", esto es, del verdadero saber. ALBERT, Bruce. L'or cannibal et la chute du ciel. Une critique de l'économie politique de la natura (Yanomami-Brésil), en: *Revue L'HOMME*, Nos 126-128. Paris: Ecole des

acá, dice Bruce Albert, la categoría 'enemigos' pasó a formar parte de una categoría más amplia que incluye los extranjeros y los blancos, es decir, todos aquellos que no son 'verdaderos' seres humanos (*yanomaethëbe urihi*). Actualmente, toda la oposición amigos/enemigos se ha polarizado hacia los blancos ocupados en deforestar su territorio, convertidos así en grandes 'comedores de selva', en los predadores por excelencia, que parecen encarnar los antiguos devoradores de almas.³⁰

En síntesis, mientras el Estado se proyecta como una estructura homogeneizante, abstracta, igualitaria, en la cual puede ser subsumida la multiplicidad de culturas que conforman cada Estado-nación, estas comunidades funcionan bajo un mismo *pattern* cultural pero se constituyen a partir de una multiplicidad de fuentes de poder de diversa naturaleza que se manifiestan en su territorio. Este diferendo entre la constitución formal del poder estatal y la efectuación singular de la multiplicidad potencial que expresa el poder en las máquinas territoriales tiene dos efectos: pone en abismo la teoría política basada en consensos y suscita una nueva valoración del diferendo, entendido como la riqueza polifónica de una subjetividad que resiste a toda determinación causal unívoca del poder.

3. Lo preindividual

Según el axioma formulado por Deleuze y Guattari, en la máquina territorial están activos múltiples focos de poder. En términos de procesos de subjetivación, podemos traducir este axioma diciendo que el guerrero agencia un modo de operar tipo rizoma³¹ que le permite experimentar diversos estados y formas de saber/poder sobre el plano de immanencia de cada cultura, esto es, sobre el territorio considerado como una totalidad, habitada por diferentes tipos de seres: animales, vegetales, humanos, minerales, celestes y sobrehumanos. A pesar de este diferencial entre las voluntades de potencia, se concibe la forma de lo social como un *pattern* cultural compartido por hombres, animales y seres sobrenaturales en su propio proceso de subjetivación. Por eso dentro de las máquinas territoriales los modos de subjetivación son indisociables de ese fondo de fuerzas donde se confunde la energía potencial de cada modalidad de ser y que se despliega periódicamente con ocasión del ciclo ritual, sea vital, guerrero, mágico y/o curativo.

Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 1993, p. 349-378, p. 357.

30 *Ibid.*

31 En lógica esquizoanalítica diríamos que "un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, inter-ser, *intermezzo*. El árbol es filiación, pero el rizoma tiene como tejido la conjunción <y.....y.....y...>". DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Op. cit.*, p. 29.

Aunque en principio esas “fuerzas” no evoquen más que un extraño mundo metafísico, tienen una disposición espacial, se producen en un tiempo comunitario específico y se expresan en una constelación de signos —íconos, gestos, relatos— que vinculan los elementos naturales, las plantas, los seres animales y ciertos objetos a la historia personal de cada individuo.³²

Tomemos el ejemplo de los Jívaros (Shuar), famosos por la costumbre de ritualizar la muerte del enemigo alrededor de la cabeza cazada y cortada —que los turistas encuentran, de cuando en vez, a la entrada de sus casas—. Esta cabeza opera como condensador de las fuerzas de los malos espíritus, como fetiche germinatorio y como archivo histórico de cada guerrero. A fin de incorporar la fuerza de los enemigos que le corresponda matar a lo largo de su vida, el trabajo de un hombre shuar consiste en saber acumular la fuerza chamánica que otorga el contacto y la ‘hospitalidad’ con el alma del enemigo, lo que exige albergar componentes no humanos del alma del otro, sean de origen animal o sobrenatural. El asunto en juego es la potencia y la maleabilidad que cada cuerpo ofrece a los espíritus que expresan estas fuerzas, y que en principio, sean propias o extrañas, tienen un carácter pre-personal. Con el tiempo, la consistencia de cada cuerpo se hace más o menos dúctil para recibir la heterogeneidad de fuerzas/espíritus que componen el universo Jívoro y que él considera como su ‘verdadera’ realidad. En el aprendizaje de ese extraño don de la hospitalidad corporal, se va configurando un cuerpo sin órganos que hace de cada individuo un punto singular de subjetivación de esa realidad.

En términos de Foucault, este proceso puede ser visto como ‘construcción de interioridad’. Para los Shuar, como para los cristianos, existe un alma verdadera (*wakan*), que nace con la persona. Después de la muerte esta alma repite el ciclo vital de su poseedor, hasta que se despoja de su carácter humano y se convierte en un “diablo verdadero”.³³ Pero mientras está ligada al cuerpo vivo, se trata de un alma “ordinaria” que se detiene y/o circula con el flujo sanguíneo, de manera que sangrar es como “perder el alma”.³⁴ Siguiendo a Derrida, podríamos hablar aquí de *Gemüt*, esto es, una noción de alma que es indisociable del corazón y de la conciencia, y que se sustrae a la metafísica cartesiano-hegeliana de la subjetividad.³⁵ En vez de entrar en esta zona misteriosa, Viveiros de Castro postula una estructura básica de la conciencia amerindia, que se extendería a todos los seres reflexivos.

32 Los agenciamientos mágicos activados en este devenir, a su vez, comportan las más diversas formas de expresión que catalizan sutiles transformaciones energéticas de esos seres y esos materiales.

33 HARNER, Michel. *Shuar, pueblo de las cascadas sagradas*. Quito: Abya-Yala, 1994, p. 180.

34 La tradición hebrea es particularmente afín a esta ‘residencia’ del alma en la sangre. Escuchemos dos ejemplos escogidos al azar: “Cuidate de tomar sangre, porque la sangre es el alma, y tú no debes comer del alma con la carne”, Deut. 12, 23. “Sí, la vida de la carne está en la sangre: esta sangre, yo os la he dado para realizar sobre el altar el rito de expiación por la vida, que está en Él, porque es la sangre la que expía por la vida”. Lev. 17, 11.

35 DERRIDA, Jacques. *Heidegger et la question*. París : Champs Flammarion, 1990, p. 35.

Con este propósito, y a fin de despersonificar la descripción de Harner dándole un estatuto epistemológico a su teoría perspectivística, Viveiros de Castro se apoya en el análisis de Anne-Christine Taylor sobre el concepto jívaro de alma: “*wakan* es esencialmente autoconciencia (...) una representación de la reflexividad (...) *wakan* es, por tanto, común a muchas entidades, y de otra manera, un atributo exclusivamente humano: hay tantos *wakan* como cosas a las cuales uno puede, contextualmente, atribuir reflexividad”.³⁶ Mientras Derrida intenta hacer hablar aquello que excede el *logos*, penetrar el misterio de la persona, tematizar un espacio irreductible a la conciencia, Taylor y Viveiros prefieren ampliar la noción misma de conciencia hasta hipostasiarla como una suerte de estructura inmanente a lo humano, lo cósmico y lo animal.

La experiencia de los Shuar con la diversidad de fuentes de poder chamánico aclara el perspectivismo de Viveiros. En su camino de transformación, el guerrero shuar se convierte o hace alianza con algún tipo de chamán-*uwishin*, ya sea curandero-*penker* o hechicero-*wawek*. El poder del chamán se establece sobre un plano de inmanencia proteiforme, una suerte de cuerpo imperceptible que alberga los más diversos espíritus auxiliares, los cuales se manifiestan a través del *tsentsak* —una flecha mágica que “tiene una casi infinita variedad de formas”—.³⁷ Con el tiempo, el poder del chamán se hace directamente proporcional a su capacidad de incorporación de —y comunicación con— posibles aliados. Esta relación no es puramente mental, también es orgánica y propiamente experimental:

Durante el tiempo de abstinencia sexual, el nuevo chamán colecciona todas las especies de insectos, plantas, y otros objetos que ahora él tiene el poder de transformar en *tséntsak*. Casi cualquier objeto, incluso insectos y gusanos vivos pueden transformarse en *tséntsak*, si es suficientemente pequeño para ser tragado por el chamán (...) cuanto mayor es la variedad de objetos que un chamán tiene en su cuerpo, mayor es la habilidad para causar diferentes clases de enfermedad (...). En sus aspectos sobrenaturales, los *tséntsak* no son simplemente objetos, sino espíritus auxiliares de varias formas como mariposas gigantescas, jaguares o monos, que asisten activamente al chamán en su trabajo.³⁸

Inmersos en este complejo de fuerzas, signos y materiales, podemos hablar de líneas de subjetivación que definen el oficio del guerrero como una búsqueda de la impecabilidad, esto es, como un *ethos* que traduce cada uno de sus actos como realización o negación de su propio sistema de creencias y valores. Ser guerrero, en estos casos, no implica una condición definitiva, un registro jerárquico, un objetivo económico o una identidad. Lo que aquí acontece es un constante devenir que implica conocer los diferentes estratos de su universo, calibrar las potencias del cuerpo —activadas por la ingestión del otro, por los rituales agonísticos y/o el uso ritual de plantas sagradas y medicinales—, acumular las más diversas hazañas concebidas como etapas necesarias de un proceso vital y cognoscitivo.

36 Ver: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Op. cit.*, p. 444.

37 HARNER, Michel. *Op. cit.*, p. 144.

38 *Ibid.*

En un texto singular, entre novela y etnografía, hermoso y al mismo tiempo extrañamente sistemático, Lizot puso de presente, por primera vez, fuera del círculo secreto del saber chamánico, la existencia de ‘devoradores de almas’ entre los indígenas Yanomami. Se trata de una instancia inmaterial, surgida de un afuera radicalmente exógeno, que concentra toda la potencia del mal, y parece ocupar todas las instancias del mundo Yanomami. La percepción de esta entidad múltiple, ubicua, sólo es posible como intrapercepción, es decir, a partir de sus efectos internos: “diseminados por diversos lugares, los demonios hostiles habitan diferentes niveles del universo. Se dedican a devorar almas que roban por sorpresa en las viviendas (...) los shamanes protectores son capaces de conjurar el peligro amenazante que se cierne sobre aquellos a quienes se acercan los seres sobrenaturales y de restituir su alma a los enfermos; si fracasan, el alma es comida y el cuerpo, privado de su energía, de su centro, languidece de a poco y finalmente muere”.³⁹

Desde luego, se puede hablar en estos casos de un estado de “lucha permanente” y suponer que esa lucha es por el reconocimiento, pero a condición (i) de involucrar en esa lucha los animales y los seres sobrenaturales y (ii) de explicarse porqué las reglas implícitas en el canibalismo ritual impiden una lucha a muerte que pudiera poner en peligro su existencia como comunidad. El ‘ser para la muerte’, en sentido hegeliano, es inseparable de un ‘ser para dar muerte’ que descarta toda interpretación puramente biológica o la evocación de un ‘estado naturaleza’ donde el asesinato no fuese más que la expresión del impulso de agresión. Baste para eso recordar el protocolo festivo que sucede y antecede el hecho mismo del asesinato ritual. No caben aquí, tampoco, interpretaciones psicológicas. Más bien, siguiendo a Derrida cuando intenta aclarar el concepto schmittiano de lo político, habría que pensar “por imposible que esto parezca y lo sea en realidad para nosotros, en una hostilidad sin afecto, al menos sin afecto individual y privado (...) una hostilidad pura”, podemos añadir, puramente antropológica.⁴⁰

Desde luego, el tópico caníbal polariza negativamente todo elemento tomado de la tradición occidental. Pero en el ejercicio deconstructivo hay un límite no deconstruible, y el límite, en este caso, es el acto caníbal. Al desplazar lo que es del acto por las huellas que deja —sea en términos de saber, de ritual, de escritura o de perspectiva vital— hemos querido apelar a otras fuentes del proceso de subjetivación que no remiten a la identidad étnica ni a la noción de sujeto, propiamente moderna, de carácter filosófico y estatal. Por lo mismo, estas formaciones de poder resultan irreductibles a un consenso que pudiéramos definir teniendo como referente determinado orden representativo y/o delegatario, semejante al que define a los ciudadanos del Estado.

Todos sabemos que esos procesos de reconocimiento están inmersos en el conjunto de los movimientos sociales que caracterizan la historia reciente de América Latina, y eso

39 LIZOT, Jacques. *Los círculos del fuego, Faits et dits des Indiens Yanomami*. París: Seuil, 1976, p. 165.

40 DERRIDA, Jacques. *Políticas de la amistad*, p. 146.

está bien. Pero, el problema de este ensayo no es registrar el lenguaje de la reivindicación y el reconocimiento que expresa la conciencia histórica de estas comunidades, como si ese fuese un indicio de verdadera pertenencia a la nación y una prueba de 'superación' de sus atavismos hereditarios y sus herencias premodernas.⁴¹

El problema es tratar de comprender cómo, gracias a cierto *demon tanático* radicalmente impersonal que caracteriza a los Jívaros, igual que a los kunas o los Yanomami, estos pueblos han conservado su 'libertad', sin que el gasto improductivo y aparentemente 'irresponsable' de sus fuerzas pulsionales pueda ser reconducido bajo la forma Estado, la circulación del capital y/o la anomia laboral que prefigura el sistema. No estamos postulando una vuelta de la humanidad a la condición tribal, sino reconociendo modos de vida suficientemente coherentes como para iluminar, desde el presente, la pregunta por otras producciones de subjetividad que puedan constituirse en opción ética y estética de la existencia.

4. El debate

Hemos dicho que las luchas por el reconocimiento de las comunidades indígenas en América Latina no pretenden la fundación de Estado. Tampoco es claro si estas comunidades deben pasar por lo nacional para preservarse en un contexto futuro que, incluso los autores proclives a la asimilación, prevén como postnacional. En ese deber ser lo que se privilegia es un estatus político y un reconocimiento jurídico que no sabe qué hacer con las singularidades de tipo cultural, fuera de exigirles requisitos de autonomía individual y universalidad jurídica que el primer mundo se ha planteado como un ideal concreto, derivado de su propia historia política y de un derecho basado en la propiedad individual, la coacción disciplinaria y el bien común. Para ello, se aduce la primacía del ideal liberal como una instancia neutral a la que sólo se la puede refutar por la vía del mejor argumento. Desafortunadamente la historia reciente muestra la inanidad de los argumentos frente a los intereses políticos y económicos de las grandes potencias. Dado ese desajuste, el multiculturalismo como horizonte democrático se contradice con sus postulados de inclusión y reconocimiento universal de la diferencia, y termina por estigmatizar los procesos de individuación colectiva que se resisten a la potencia de apropiación del Estado.

Esa es la impresión que deja una lectura 'postmoderna' del multiculturalismo habermasiano. Quizás hemos esquematizado su posición en gracia al debate, pero esa es también su manera de proceder cuando valora las tradiciones premodernas, en bloque, como un referente reaccionario, precrítico. Por eso, supone que la potencia de diferenciación

41 Para un seguimiento de las luchas y la organización de los Shuar durante los años sesenta consultar, básicamente: *Federación Shuar. Boletín Chicham*, Nos 11 y 12. Quito: Imprenta del Colegio Técnico don Bosco, 1976.

de las minorías sólo adquiere valor cuando las luchas por el reconocimiento “han tenido éxito”, sea porque las tendencias fundamentalistas de autoafirmación, dice, “se refugien en regresiones (...) sea porque tenga que despertar por una vía de movilización de masas a la conciencia de una nueva identidad elaborada constructivamente”;⁴² es decir, cuando, sea por una vía reactiva o revolucionaria, las minorías hacen uso de la fuerza para ser reconocidas por el Estado. Este argumento, además de poner en evidencia el exceso de fuerza que exige el Estado de Derecho para la aplicación de la justicia, muestra la coincidencia de liberales y marxistas en cuanto a la paradoja, según la cual, para tener derechos como minoría hay que dejar de ser como se es. El procedimiento del reconocimiento termina por absorber la fuerza diferencial de la cultura, o si se quiere, de las consideraciones sustantivas sobre la vida buena. Para conjurar esa tendencia, no es suficiente aceptar que el liberalismo “no constituye un posible campo de reunión para todas las culturas”, ni tratar de limitar la autoimagen de superioridad de lo que Taylor llama el “credo combatiente” del liberalismo.⁴³

En este punto se plantean varias opciones que no se pueden sopesar sólo con el criterio del mejor argumento, sea comunitarista o procedimental, a fin de seguir perfeccionando las objeciones al proyecto multiculturalista en un plan puramente normativo.⁴⁴ Nuestra intuición es que es necesario pasar del discurso de la racionalidad moral a una descripción precisa de las relaciones de la forma Estado con la axiomática del capital, dado el peso que estas relaciones tienen a la hora de darle contenido a la noción de ‘modo de vida’. Junto al modelo isomórfico de la forma Estado, propio de las naciones del Primer Mundo, Deleuze y Guattari han señalado la existencia de “formaciones sociales heteromorfas” que explican, entre otras cosas, la pervivencia de las máquinas territoriales como la (in)adecuación necesaria entre “el mercado interno” de las formaciones sociales precapitalistas y la axiomática capitalista. Esta inadecuación ha hecho colapsar —más o menos dramáticamente— el proyecto de afianzar la forma de Estado nación de los países del Tercer Mundo en términos de modernidad ilustrada, ciudadanía universal y justicia distributiva. En la etapa postindustrial, en vez de insistir indiscriminadamente en los procesos de homogeneización,

42 HABERMAS, Jürgen. *Op. cit.*, p. 199.

43 TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y 'la política del reconocimiento'*, p. 92-93.

44 Pienso en Honneth, para el cual, lo ideal sería hacer del reconocimiento una categoría y un horizonte político donde coincidan el paradigma de la igualdad concebido como respeto recíproco “de los participantes en argumentaciones” (Habermas) y el paradigma comunitarista como respeto y “valoración de otros modos de vida” (Taylor). La pregunta de Honneth, a mi juicio especulativa, es si “los contenidos significativos de ‘reconocimiento’ están vinculados (...) con diversas perspectivas morales”, y si los diferentes puntos de vista de la moralidad “remiten a una raíz unitaria” que pudiera ser fundamentada y justificada “normativamente en común”. HONNETH, Axel. **Reconocimiento y obligaciones morales**, en: *Revista de estudios políticos*, N° 14. Medellín: Universidad de Antioquia, 1999, p. 174-175. En su discusión con el comunitarismo, Habermas considera que este fundamento no puede derivar de una valoración ‘universal’ de los modos de vida sino, simplemente, de “derechos de carácter jurídico”. Por eso, ningún tipo de ‘discriminación positiva’ que favorezca culturas “oprimidas” tiene que recurrir a la noción —para Habermas innecesaria dentro de un Estado democrático— de derechos colectivos. HABERMAS, Jürgen. *Op. cit.*, p. 209.

la organización interna del capital implica “la heterogeneidad de las formaciones sociales”, como una estrategia para organizar su Tercer Mundo.⁴⁵ En ese contexto, invocar la libertad que cada individuo tiene para “decir sí o no” a la herencia cultural, esto es, quitar al Estado el papel de lo que Habermas critica como un “punto de vista ecológico” en la administración de las culturas, puede ser interpretado como un síntoma de la tendencia del Estado a desaparecer como aglutinador privilegiado de lo social.⁴⁶ No es casual que los investigadores sociales hayan volcado todos sus esfuerzos en el tema de la exclusión, para responder política y teóricamente a la paradoja de que estos países no puedan reencontrarse con las promesas del Estado-nación, más que denunciando su marginalidad respecto de las dinámicas —del capital y de los procesos masivos de subjetivación tecnoinformática— que desbordan la identidad nacional.

En principio, el perspectivismo no resuelve esta problemática, pero al analizar los modos de individuación colectiva entre los Kuna, los Shuar o los Yanomami, quería mostrar que en las comunidades donde siguen activos los flujos de poder infraestatal, está igualmente activo el ‘caos’ preindividual donde se generan otros procesos de subjetivación. Quizás estos procesos coexisten con otra intensidad en cada nación, en cada cultura, incluso, en cada individuo. A partir de ahí, en vez de constatar las tautologías de la exclusión, se puede trabajar la hipótesis de que hay correspondencias políticas y conceptuales entre la dimensión ‘infraestatal’ del Estado y la génesis preindividual del Sujeto, que tienen consecuencias a nivel global. En términos restringidos al ámbito americano, la hipótesis sugiere que el modo de subjetivación antropofágico —a partir de Viveiros de Castro lo podríamos llamar perspectivístico— constituye el pensamiento mítico y el animismo implícito en las tradiciones indígenas y mestizas del continente.⁴⁷ Esa recreación continua de espíritus y patrones religiosos, de paradigmas culturales, de posiciones de sujeto, de formas de incorporación del otro —que caracteriza la cultura latinoamericana— sugiere un vector caníbal donde convergen, pero también terminan por ser reinterpretadas las fuerzas de la historia y las figuras en las que se ha ido plasmando la presencia del Estado.

Frente a esa dinámica —donde la teoría es rebasada por los relatos y los procesos— el multiculturalismo, en su afán de instaurar una normatividad universal: (i) proyecta la historia de las sociedades premodernas en el horizonte de los mínimos que exige la democracia liberal, tornando irrelevante la singularidad de estos procesos; (ii) parte de la evidencia del Estado como una totalidad formal inmodificable, cuando es más bien un modelo isomorfo de realización que nunca termina de adaptarse en su intento de apropiar las diferentes formas sociales y las tradiciones políticas y culturales que conforman cada nación.

45 DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Op. cit.*, p. 444.

46 HABERMAS, Jürgen. *Op. cit.*, p. 210.

47 Entre otros, ver: TAUSSIG, Michael. *Chamanismo, colonialismo y hombre salvaje*. Bogotá: Norma, 2002.

Asumir la premisa hegeliana del Estado como único recodificador legítimo de la sociedad civil, en una totalidad que ya no es étnica y cultural, sino política y jurídica, termina por ignorar la multiplicidad de los procesos de subjetivación que suceden afuera del Estado y, por tanto, la heteromorfia de los modos de realización del modelo estatal que genera la axiomática, siempre adaptable, del capital. En ese sentido, a pesar del tono apocalíptico de la teoría social acerca de la imposibilidad de pensar estas sociedades por fuera del capital, se puede hablar de un postulado de exterioridad de estos procesos de subjetivación respecto de la interioridad propia de la producción de sujetos de derecho. Esa exterioridad ha sido pensada por los propios indios como un saber de la naturaleza cuya figura más conocida para efectos jurídicos es la Madre Tierra, y cuyos alcances en términos de Ley tienen que ver con una concepción 'sobrenatural' de la naturaleza. Esta es la voz de un Yanomami, donde se evidencia un agudo saber de ese saber:

Nosotros los Yanomami, nosotros que somos shamanes, nosotros vemos/conocemos (*taat*). Nosotros vemos la selva. Después de haber bebido (inhalado) el poder alucinógeno de sus árboles, nosotros vemos. Nosotros hacemos danzar su danza de presentación a los Espíritus de la Selva, a los espíritus shamánicos. Nosotros los vemos con nuestros ojos. Después que han sido muertos por el poder de la *yākōana*, nosotros vemos la imagen vital de la selva. Nosotros vemos el cielo sobrenatural. Nuestros ancestros lo veían antes que nosotros y nosotros continuamos viéndolo. Ustedes los blancos mienten. Ustedes no conocen. Ustedes piensan vanamente que conocen pero ustedes no ven más que los diseños de su escritura.⁴⁸

Pienso que, de este tipo 'de saber de sí' podemos deducir universales específicos de cada cultura los cuales, aun cuando se expresen en gestos, en mitos o en figuras, en ningún caso son inmóviles ni carecen de mecanismos racionales de autocritica. Desde luego, al acercarse a este saber con requisitos morales o pragmáticos de universalidad formal y comunicativa, se acentúa el *décalage* fundamental —entre lo visible y lo inteligible, entre el valor y el hecho, entre la lógica y el modo de vida— que caracteriza toda producción de pensamiento. Por eso, en vez de asumir un análisis diferencial de esos modos de vida, se acostumbra instalarlos por fuera de la historia o en una zona de sinsentido a la que se adjudica cierta racionalidad sólo bajo el 'principio de caridad'.

El diferendo del perspectivismo con el multiculturalismo surge justamente en esa bisagra que abre la investigación, sea del lado de los códigos compartidos, de los debates públicos, de la defensa de los derechos de las minorías, sea del lado de un pensamiento que roza lo indecible y que constituye originariamente la cultura americana como acontecimiento ritual, escritural, epistémico, aunque normalmente solo sea traducido como relato fantástico o como tópico de lo areferencial.

Quizás lo más productivo sea trabajar en los dos campos a la vez sin hacer caso omiso del diferendo del que se ocupa este ensayo. Esperemos que la inconmensurabilidad

48 Testimonio de un chamán Yanomami, en: ALBERT, Bruce. *Op. cit.*, p. 357.

entre perspectivismo y multiculturalismo no termine por ser disuelta en el discurso político, cuyos eslabonamientos obedecen más a la persuasión deliberativa que al análisis del discurso o a la comprensión diferenciada de los procesos sociales.

Sobre esa topología del diferendo, Lyotard trabajaría hasta el final tratando de hacer decible lo indecible, tratando de encontrar un lenguaje proposicional para los vacíos que se establecen entre las frases, entre los géneros y, nos atrevemos a añadir, entre las culturas. Nunca habló de multiculturalismo por la misma razón que renunció a toda ilusión trascendental y a toda apropiación dialéctica del otro. A lo largo de este ensayo no hemos hecho más que insistir en esta renuncia del pensamiento filosófico, para mostrar cómo el devenir minoritario de conceptos como Sujeto y Estado es una manera de deconstruir la hegemonía de ciertos paradigmas que parecen inamovibles en la teoría social.

Bibliografía

- ALBERT, Bruce. *L'or cannibal et la chute du ciel. Une critique de l'économie politique de la natura (Yanomami-Brésil)*, en: *Revue L'HOMME*, N^{os} 126-128. París: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 1993, p. 349-378.
- BAUDRILLARD, Jean. *La transparencia del mal*. Barcelona: Anagrama, 1991.
- CLASTRES, Pierre. *La cuestión del poder en las sociedades primitivas*, en: *Investigaciones en antropología política*. México: Gedisa, 1987, p. 109-116.
- CHAPARRO, Adolfo. *Archéologie du savoir cannibale. Les Archives de l'Ambiguïté*. París: L'Harmattan, 2000, tomo II.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 1988.
- _____. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1993.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 1989.
- DERRIDA, Jacques. *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*. París: Champs Flammarion, 1990.
- _____. *Políticas de la amistad*. Madrid : Trotta, 1998.
- DESCOLA, Philippe; TAYLOR, Anne-Christine. *Introduction*, en: *Revue L'HOMME*, N^{os} 126-128. París: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 1993.

- DESCOLA, Philippe. **Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro**, en: *Revue L'HOMME*, N°s 126-128. París: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 1993, p. 171-190.
- FRASER, Nancy. *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas sobre la posición "postsocialista"*. Bogotá: Siglo del Hombre - Universidad de los Andes, 1997.
- Federacion Shuar. Boletín Chicham*, N°s 11 y 12. Quito: Imprenta del Colegio Técnico don Bosco, 1976.
- HABERMAS, Jürgen. *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós, 1999.
- HARNER, Michel. *Shuar, pueblo de las cascadas sagradas*. Quito: Abya-Yala, 1994.
- HONNETHH, Axel. **Reconocimiento y obligaciones morales**, en: *Revista de estudios políticos*, N° 14. Medellín: Universidad de Antioquia, 1999, p. 173-187.
- LIZOT, Jacques. *Le cercle des feux. Faits et dits des Indiens Yanomami*. París : Seuil, 1976.
- LYOTARD, Jean-François. *La diferencia (Le différend)*. Barcelona: Gedisa, 1991.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *La globalización del derecho*. Bogotá: ILSA, Universidad Nacional, 1998.
- SEVERINO, de Santa Teresa, Fray. *Historia documentada de la Iglesia en Urabá y el Darién*. Bogotá: Kelly, 1957, parte III.
- TAUSSIG, Michael. *Chamanismo, colonialismo y hombre salvaje*. Bogotá: Norma, 2002.
- TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- URIBE, Angela. *Petróleo y Ruiría. El caso U'wa: entre las razones económicas y las razones culturales*. Bogotá: Reporte Técnico, Escuela de Ciencias Humanas, Universidad del Rosario (en prensa).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien**, en: ALLIEZ, Eric (ed.). *Gilles Deleuze, une vie philosophique*. París: Institut Syntélabo, 1998.
- WASSEN, Henry. *Original Documents from the Cunas Indians of San Blas, Panamá*. Goteborg: Ethnological Studies, 6, 1938.

Fecha de recepción: 08 de octubre de 2003
Fecha de aceptación: 12 de marzo de 2004

MARX, MARXISMO, FILOSOFÍA

Por: Freddy Salazar Paniagua
Universidad de Antioquia

Resumen. *El ensayo se pregunta por la pertinencia actual de los estudios marxianos, en el contexto colombiano particularmente, y por la perspectiva filosófica de los mismos. Se desarrolla en tres partes: la primera, indaga por las razones académicas y culturales para releer Marx. La segunda, establece la paternidad de F. Engels con respecto al marxismo y a los conceptos de materialismo dialéctico y materialismo histórico. La tercera, señala la evolución filosófica de Marx y la ruptura entre dos momentos de su pensamiento: el materialismo filosófico y el MATERIALISMO NUEVO. Este último establece el distanciamiento en la nomenclatura y en la concepción con respecto a los tradicionales conceptos de materialismo histórico y materialismo dialéctico. Abre a una concepción negativa de la filosofía por parte de Marx, no exenta, por lo demás, de presupuestos filosóficos que habría que explicitar.*

Palabras clave. *Marx, marxismo, filosofía, materialismo histórico, materialismo dialéctico.*

Summary. *This paper inquires about the current pertinence of Marxian studies particularly in Colombia, and about their philosophical perspective. The essay is developed in three parts: the first one examines the academic and cultural reasons to reread Marx. The second one establishes F. Engel's paternity regarding Marxism and the concepts of dialectical and historic materialism. The third part points out Marx's philosophical evolution and the breaking-off between two moments of his thought: philosophic materialism and the NEW MATERIALISM. The latter establishes the distance in nomenclature and conception from the traditional concepts of historic and dialectical materialism. It opens to a negative conception of philosophy in Marx, not exempt of philosophical assumptions that should be made explicit.*

Keywords: *Marx, marxism, philosophy, historic materialism, dialectical materialism.*

1. ¿Para qué volver a leer a Carlos Marx?

El tema de Marx se volvió tabú en el mundo occidental desde hace tres lustros; los intelectuales, marxistas o no, que antes se ocupaban de él, parecen haberse puesto de acuerdo, sin explicación previa, para guardar un estricto hermetismo en el que se pueden adivinar sentimientos de vergüenza, desconcierto y miedo. Desaparecieron casi totalmente la euforia y las actividades académicas antes frecuentes: foros, seminarios, publicaciones, y las manifestaciones públicas en nombre de Marx o del marxismo. Ese silencio se interpretó

como crisis sin que se hiciera una lectura del mismo que encontrara razones para el comportamiento no sólo de profesionales y académicos sino de militantes de izquierda.

En Colombia no ha sido muy diferente la actitud frente a Marx y el marxismo. Aunque en el país no se puede hablar de un estudio y trabajo académico sistemático, objetivo y de largo alcance acerca de Marx por parte de autores y publicaciones de renombre, el marxismo hizo su presencia en el contexto social y en el ambiente educativo y, sobre todo, en la jerga de activistas sindicales, estudiantiles y políticos. Desde fines de la década del sesenta, existía un cierto beneplácito y aceptación, casi general, del lenguaje marxista en las instituciones educativas públicas. Los maestros se hicieron sus voceros en las instituciones de educación media y los profesores universitarios cohonestaron y apoyaron el lenguaje, la teoría y hasta los métodos de acción política. Aún persiste en la memoria la expresión de euforia de un colega profesor que al contemplar uno de los tantos enfrentamientos callejeros de los estudiantes con la policía, en la década de los setenta, exclamó: la universidad es el escenario de la lucha de clases.

El marxismo se convirtió en el instrumento y el medio de expresar la insatisfacción de amplias capas de la población frente a la situación social, el mal manejo de la política tradicional y las múltiples situaciones de injusticia cuya existencia es manifiesta para todos los colombianos. Sin embargo, esa perspectiva social frente al marxismo cambió y no solo en razón de los acontecimientos mundiales de los últimos quince años, sino por el descrédito que se ganaron progresivamente con su accionar intransigente, dogmático y muchas veces violento los militantes de izquierda y, sobre todo, por la pérdida del horizonte político en la acción revolucionaria de los grupos armados, por sus arremetidas violentas contra la población, incluso contra aquella que durante años le dio su apoyo y base social.

“¿Qué pasa con Marx y los marxistas?” Esta pregunta que aflora con frecuencia sobre el destino y las razones de la izquierda y revela la crisis que se hizo patente después de los acontecimientos de 1989 que rodearon la disolución de la Unión Soviética, cuyo motor había sido la doctrina marxista, motivó a Norberto Bobbio y a otros para organizar en 1993, en la ciudad de Turín, el seminario “*Rileggere Marx dopo il diluvio*”, con el fin de dar una respuesta racional y serena a un fenómeno de dimensiones históricas y teóricas, asumido con frecuencia con pasión, irritación y acriticamente.¹

Pero, ¿por qué volver a leer Marx? ¿Las razones que proclaman su muerte, una vez más, no son, ahora sí, definitivas?

El capitalismo no solo no ha muerto —dice Bobbio— sino que ha vencido, tanto que alguien sentenció que la historia ha terminado (...). Ninguna revolución comunista es previsible hoy, ni siquiera en el mundo de los más pobres y oprimidos, y mucho menos en los países capitalistas (según la previsión de Marx). Ningún Estado del mundo está en vías

1 **Invito a rileggere Marx**, en: *Teoría política*, IX, N° 2, 1993, p. 3- 8. Reproducido en: BOBBIO, Norberto. *Ni con Marx ni contra Marx*. México: F.C.E. Primera reimpresión, 2000, p. 269- 275.

de extinción; hoy, si acaso, hay Estados que se disgregan, pero es una extinción que no da lugar a una libre sociedad sin Estado, sino más bien a un estado de guerra permanente (...). La crisis de hoy no proviene de un error de previsión sino de la constatación incontrovertible de un hecho real: el fracaso catastrófico del primer intento de realizar una sociedad comunista en nombre de Marx y del marxismo, o bien, de Marx en compañía de Engels, seguidos por Lenin y luego por Stalin a través de una sucesión interpretada como una filiación o derivación del mismo padre.²

Bobbio, descubre dos razones para emprender la tarea de releer Marx: por una parte, porque no existe una relación inmediata entre teoría y práctica que permita juzgar que Marx sea responsable de lo acontecido en la Unión Soviética. Por la otra, porque actualmente es posible constatar que no tenemos un Marx sino muchos: Marx economista, Marx sociólogo, Marx historiador, Marx político, Marx filósofo. No hay por qué salvarlos ni desecharlos a todos.³

La primera de dichas razones, en otros términos, afirma que la crisis del socialismo real, sobre todo después de 1990, no tiene por qué negar valor a la obra teórica de Marx, ni la disolución de la Unión Soviética implica la desaparición del proyecto socialista.⁴ Sin embargo, la misma razón puede ser argüida en contrario, porque en la práctica política los marxistas de todas las latitudes exigían la confrontación continua de la teoría con la práctica y la corrección continua de aquella por esta última. Por lo tanto, Marx podría ser juzgado, según los mismos marxistas, por los resultados políticos negativos del socialismo real.

Cuarenta años antes, en 1956, con una perspectiva diferente, Habermas⁵ consideraba que la relación entre la teoría y la práctica establecida por los marxistas mismos, la reflexividad de la teoría como él la llama, se había convertido en un obstáculo para aproximarse con objetividad y sin prejuicios ideológicos a la obra de Marx. Los argumentos teóricos se relativizaban frente a los intereses del partido, del líder o militante político o del movimiento revolucionario. La inmediatez de las necesidades prácticas decidía quién tenía razón o no y para ello, cada quien encontraba en Marx o en sus epígonos el texto o la afirmación precisa que confirmaba su posición política.

2 *Ibid.*, p. 270- 271.

3 *Ibid.*, p. 272-273.

4 En estos términos se expresa Francisco Fernández Buey en: **Marxismos y neomarxismos en el final del siglo XX**, en: MUGUERZA, Javier & CERESO, Pedro (eds.). Barcelona: Crítica, 2000, p. 155- 166.

5 Reseña bibliográfica: **La discusión filosófica en torno a Marx y el marxismo**, en: HABERMAS, Jürgen. *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos, 3ª edición, 1997, p. 360-363. "El marxismo se nos presenta siempre en una doble posición: como realidad política y como teoría que pretende transformar la realidad en su conjunto". Por ello, concluye el autor, después de haber hecho alusión al proceso seguido por los escritos marxistas en Alemania, Francia y la Unión Soviética, la discusión filosófica del marxismo, es siempre algo más que una discusión "puramente filosófica", incluso en el contexto de la academia.

Ante esa situación, la reflexión serena, pausada y objetiva eran imposibles y se imponía como única estrategia para dirimir las diferencias la imposición autoritaria de la doctrina y de su interpretación o la descalificación verbal o física no sólo del adversario sino del inconforme con las estrategias o teorías propuestas. El Diamat y las purgas stalinistas en la Unión Soviética, en la década de los cuarenta, son ejemplo de ello. Entre nosotros, el señalamiento, los calificativos de reaccionario, retrógrado o burgués para todos aquellos que se atrevieron a estar en desacuerdo. Aún no salen de su asombro los profesores de la Universidad de Antioquia al leer en carteles fijados en los muros, en la década nefasta de los ochenta, (cayeron asesinados diecisiete profesores y casi cuarenta estudiantes), que se vetaba al profesor fulano porque “no dictaba el curso de cálculo I con base en los principios del materialismo dialéctico”.

La segunda razón propuesta por Bobbio para releer a Marx actualmente, se refiere a la posibilidad, abierta por la crisis del marxismo, de hacer una lectura no ideológica de sus textos. Sin sentar como premisa la unidad de doctrina, se asume la existencia de un Marx polifacético en el cual se descubren unas perspectivas más plausibles que otras. De hecho, esta posibilidad se ha abierto paso. El marxismo continúa presente en la academia, aunque paradójicamente, se desplazó desde los centros de reflexión europeos hacia Inglaterra y los Estados Unidos, en donde se puede constatar el mayor florecimiento de los marxismos teóricos de fines del siglo XX, en una época que coincide con el más bajo nivel de influencia del socialismo de origen marxista en Europa.

Se está agenciando un cambio en la relectura de Marx que implica, en líneas muy generales, la admisión de marxismos o de lecturas diferentes de la obra de Marx: la distinción entre filología o trabajo histórico crítico referido a la obra de Marx e investigación substantiva (en historia, filosofía, economía) en continuidad con Marx pero abierta a otras versiones del pensamiento filosófico y social; la aceptación de la imposibilidad de la fundamentación racional de las cosmovisiones y la tendencia a entender el marxismo como una teoría (vocacionalmente científica) de la historia más que como una filosofía de la historia propiamente dicha o como una concepción general del mundo.⁶

Pero, en Colombia, ¿por qué releer Marx? ¿Tenemos razones particulares para hacerlo o no? Lo primero, y para evitar malentendidos, hay que descartar las razones ideológicas que podrían imputarse a la propuesta. No se trata de volver a la doctrina marxista o de reencauchar teóricamente los grupos de izquierda. No se sabe si éstos vuelvan a Marx con esa intención o si estén interesados en ello. Aunque, se piensa, están urgidos de autocritica y de volver sobre sus fueros. Lo afirma el ciudadano que se interesa por el destino político

6 *Ibid.*, p. 159. “El comparatismo cultural de origen marxista (Edward Said), el marxismo postestructural, postmoderno y de la deconstrucción (F. Jamerson, Toni Negri), el marxismo ecologista y generalista (J. O’Connor, I. Fetscher, F.O.Wolf, D. Paccino) y el marxismo entendido como filosofía moral y política de la liberación o como filosofía de la acción colectiva (M. Lowy, D. Lozurdo, F. Hinkelammert) coinciden en esto por encima de sus diferencias”, p. 163.

de esta sociedad. Siempre se ha afirmado que no existe democracia si no hay posibilidades reales de oposición. Como también se asevera que sería miopía política acendrada, no reconocer la necesidad de la izquierda en este país en donde el ejercicio tradicional de la política está marcado por la corrupción y la injusticia social. Pero, como colombianos, también hay que afirmar que la práctica política de los grupos armados ha desacreditado el ejercicio democrático de la oposición dentro de los marcos constitucionales y ha deslegitimado la lucha revolucionaria. O, ¿en dónde están los intelectuales otrora orgullosos de sus posiciones políticas revolucionarias?

Lo segundo es afirmar que existen razones académicas y culturales para hacerlo y que unas y otras, despejan el camino para un ejercicio más racional de la política en Colombia.

Hay que ir a las obras de Marx porque estas no se conocen. Es verdad que esta afirmación tiene una validez general en casi todas partes, a pesar de ser Marx un punto de referencia frecuente y constante, como ningún otro autor, durante casi todo el siglo pasado. Su nombre está ligado a la historia mundial durante el siglo XX. Sin embargo, es necesario precisarlo, no fueron sus obras las determinantes sino el marxismo y en éste es más decisiva la participación e influencia de Engels, Lenin y Stalin que la de Marx mismo. El verdadero padre del marxismo fue Engels. Él determinó los estudios marxistas a fines del siglo XIX, en la llamada época de oro, hasta la primera guerra mundial y luego, a su nombre se unió el de su discípulo Lenin y posteriormente Stalin, el gran gestor del llamado marxismo ortodoxo.

Cuando se estudia la historia del marxismo, llama la atención que solo después de la segunda guerra mundial y tras la muerte de Stalin (1953) en Alemania, Francia e Italia, se abrió la posibilidad de formular un marxismo no ortodoxo, de carácter humanista, gracias a la publicación tardía de los escritos de juventud de Marx.⁷ Por lo demás, esta perspectiva humanista, considerada como "revisionista" por los marxistas ortodoxos, se hizo presente con la obra de Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, en el XXI primer congreso del partido comunista realizado a principios de la década del cincuenta del pasado siglo, junto con la perspectiva epistemológica representada por Louis Althusser. Una y otra perspectiva tuvieron una profunda influencia en los estudios marxistas de la segunda mitad del siglo pasado y ambas influyeron substantivamente en los estudiosos del marxismo colombiano y latinoamericano.

La recepción teórica del marxismo fue aun más tardía en Colombia, aunque se reclame su presencia en el nacimiento del partido socialista (1919), del partido socialista revolucionario (1926), en las luchas y organizaciones sindicales surgidas durante los años 20-30 y durante el primer gobierno de Alfonso López Pumarejo (1934-1938).⁸ Bajo el aspecto filosófico se

7 Según Marcuse "Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus" la publicación de los *Manuscritos de París* situó sobre una base nueva el origen y el sentido original del materialismo histórico. Citado por: HABERMAS, J. *Teoría y praxis*, p. 360 -361.

8 RODRÍGUEZ ALBARRACÍN, Eudoro. **Dinámica y especificidad de las ideas marxistas en**

habla de una “normalización” de los estudios filosóficos⁹ gracias a una serie de acontecimientos entre los cuales se cuenta la creación de la carrera de Filosofía en la Universidad Nacional hacia el año de 1945. Se reclamó, entonces, la independencia de la filosofía con respecto a los estudios teológicos y la escolástica y se pudo estudiar Husserl, Heidegger, Hartman, Scheler, Ortega y otros filósofos europeos entre los cuales no figuraba Marx. Este cobró presencia e importancia en la academia sobre todo en la década del setenta, gracias a las aproximaciones del marxismo con el existencialismo y la fenomenología que fueron apropiadas por la filosofía y la teología de la liberación y gracias a las obras de Althusser que llegaron al país con diez años de retraso.

Los buenos estudiosos del marxismo de la época en Colombia conocían algunas obras de Engels (*L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana; Del socialismo utópico al socialismo científico; El papel del trabajo en la transformación del mono en el hombre; Dialéctica de la naturaleza*). Conocían las obras de L. Althusser, sobre todo el opúsculo: *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, (que se convirtió en un verdadero manual y libro de cabecera de maestros y estudiantes, junto con la obra de la chilena Martha Harnecker, redactada como un catecismo bajo la forma de preguntas y respuestas: *Conceptos elementales del materialismo histórico*). En cuanto a Marx, se conocían, en círculos más restringidos, la introducción a la *Ideología alemana*, la *Introducción a la crítica de la economía política de 1857* y la introducción a la *Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*.

Por estas razones se afirma como una cuestión de justicia con Marx, a quien se le ha involucrado en todos los aciertos y desaciertos políticos de los militantes y profesionales de izquierda y de derecha de este país, que hay que leerlo, sin más. Desde el punto de vista filosófico esta es una cuestión de ética profesional : no se asume una teoría y mucho menos se la critica o se la rechaza sin conocerla. Tampoco es razonable para los filósofos recibirla de una segunda mano sin sospechar siquiera de su objetividad. Por ello, se decía, se tienen razones académicas para estudiar la obra de Marx.

Se afirmó también que existen razones culturales. La formación política de las dos últimas generaciones de colombianos que pasaron por las aulas, está influenciada por el marxismo que se ha aprendido casi al margen de la academia y al fragor de las luchas sindicales, estudiantiles y guerrilleras que han sido constantes en los últimos cincuenta años. Casi al margen de la academia, porque en esta no se forma políticamente a los colombianos ni ha habido espacio para los estudios políticos. Los escasos programas de política que existen actualmente son de reciente creación y por fuera de ellos es una rareza encontrar algún curso que esté orientado a la formación política y con mayor razón si se

América Latina, en: *Varios, la filosofía en América Latina*. Bogotá: El Buho, 2001, p. 267- 286.

9 HERRERA R., Danie. *La filosofía en la Colombia contemporánea (1930-1988)*, en: *Varios, la filosofía en Colombia*. Santafé de Bogotá: El Buho, 2ª edición, 1992, p. 378- 380.

trata de Marx y de marxismo. Esta formación la dieron profesores, maestros y militantes de izquierda vinculados afectiva o activamente a las luchas políticas. Es una formación, entonces, que tiene una profunda marca ideológica, portadora de intereses partidistas, gremiales o individuales.

La situación social y política del país sirvió para estimular y difundir ampliamente las ideas políticas marxistas porque éstas se presentaban como la única alternativa, frente a una situación general insoportable para la mayoría de la población. La tradición política de los dos partidos históricos se mantuvo y fortaleció para enfrentar la política de expansión del marxismo procedente de la Unión Soviética, China y Cuba durante la época de la guerra fría; fue la época de la Alianza para el progreso que surgió para contrarrestar la revolución cubana, de los dieciséis años del frente nacional (1958-1974), de la conformación de las FARC, el ELN, el EPL, el MOIR durante la década de los sesenta y de la ANAPO y el M19 después del fraude electoral que le negó el poder al general Rojas Pinilla, de las luchas estudiantiles que se iniciaron a mediados de la década del sesenta y se prolongaron durante más de veinte años.

Han sido cincuenta años de formación en el marxismo procedente de las luchas y movimientos políticos que surgieron en el país. Un tiempo suficiente para que se haya formado una cultura política con la cual es necesario "ajustar cuentas", como decía Marx con respecto a la filosofía alemana, si se quiere tener elementos para responder a las circunstancias políticas actuales y construir una nueva sociedad.

2. ¿Marxismo o engelsismo?

El problema que plantea la pregunta fue trabajado en la década de los setenta, quizás por primera vez en el contexto latinoamericano, por el marxista mexicano Adolfo Sánchez Vázquez, en su ensayo *Del socialismo científico al socialismo utópico*, sin lograr continuidad y audiencia en el contexto de los estudios marxistas del continente.

El problema que plantea la pregunta consiste en que el materialismo dialéctico que se expone tradicionalmente como la filosofía marxista, y el materialismo histórico que se presenta como el socialismo científico, encuentran su origen y fundamento en las obras de Federico Engels. Bajo esa nomenclatura se ha hecho un intento de sistematización de una teoría que se hace aparecer como una doctrina acabada y, aunque se atribuye a Carlos Marx, no se puede sustentar en sus obras.¹⁰

10 SALAZAR PANIAGUA, Freddy. *El marxismo*, en: *Estudios de filosofía*, N° 6. Medellín: Universidad de Antioquia, 1992.

En el conjunto de autores y teorías que se agrupan bajo el nombre de marxismo durante el pasado siglo, algunos se presentan como mojones sobre los cuales se han basado tendencias y líneas de interpretación significativas para la historia del marxismo. Es posible detectar, además, tres grandes subconjuntos regionales en dichas tendencias: el marxismo ortodoxo de los países y de los partidos políticos que han sido sometidos a la influencia del comunismo ruso; el marxismo occidental (Alemania, Francia, Italia, Inglaterra y Austria principalmente) y el marxismo chino.

Entre los autores ocupa el primer lugar, ciertamente, no solo en el orden cronológico sino por la importancia teórica de su pensamiento para el marxismo, F. Engels, el amigo inseparable de Marx y compañero en sus luchas políticas y vicisitudes económicas desde 1844, año de la redacción de los *Manuscritos económico filosóficos* de Carlos Marx, hasta 1883, año de la muerte de este último.

A Federico Engels se debe que el marxismo se haya tomado como una concepción filosófica del mundo, visión sistemática de la realidad que encuentra, según él, su formulación inacabada pero substancial en la teoría social de Karl Marx. Su pensamiento se encuentra consignado, fundamentalmente, en las siguientes obras:

- *La subversión de la ciencia por el señor E. Düring* (Anti-Dühring, en la versión española).¹¹

El libro recoge una serie de artículos publicados por Engels desde el 3 de enero de 1877 en *Vorwärts* (Adelante), publicación del partido social demócrata alemán. Se refieren a la subversión de la economía, la filosofía y el socialismo por el señor Düring que dio lugar a las tres secciones del libro en referencia, el cual conoció tres ediciones en vida de Engels (1878-1886-1894).

Esta obra ha sido considerada como la primera exposición de conjunto de la concepción comunista del mundo que se atribuye a Karl Marx. En ella, el autor enfrenta la posición de E. Düring quien, según él, da una fundamentación idealista y utópica del movimiento obrero socialista, al remitirse para ello a categorías morales abstractas como la justicia y la igualdad. La polémica da pie para sentar los fundamentos del "socialismo científico" (terminología engelsiana) en la historia real y en su conocimiento, no en la voluntad moral.¹²

En dicha obra se encuentran presentes las afirmaciones y la terminología básicas de la doctrina filosófica marxista ortodoxa: la concepción del materialismo dialéctico como una concepción del mundo; la afirmación de la materia como principio abstracto e independiente

11 ENGELS, F. *Anti-Düring*. México: Grijalbo, 1968.

12 SACRISTÁN, M. *La tarea de Engels en el Anti-Dühring*, en: *Ibid.*, p. 8s.

del conocimiento; del movimiento como cualidad esencial de la materia; la concepción del materialismo dialéctico como un complemento esencial de la ciencia positiva; de la dialéctica como ciencia de las leyes del movimiento, no solo de la historia sino también de la naturaleza, y, en particular, la atribución de la autoría del materialismo dialéctico y del materialismo histórico a Karl Marx : “Debemos a Marx esos dos grandes descubrimientos: la concepción materialista de la historia y la desvelación de los secretos de la producción capitalista. Con ellos se convirtió el socialismo en una ciencia; la tarea es ahora desarrollarla en todos sus detalles y todas sus conexiones”.¹³

● *Del socialismo utópico al socialismo científico*¹⁴

Ensayo escrito en 1880. Sintetiza los tres capítulos del Anti-Dühring en tres partes igualmente : En la primera, se precisan el funcionamiento y las diferencias de las utopías revolucionarias de los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX con respecto al socialismo científico. El distanciamiento esencial se produce por la intervención del análisis de la realidad que suplanta la imaginación, “para convertir el socialismo en una ciencia”.¹⁵

En el prólogo a la edición inglesa de 1892, Engels vincula el “materialismo moderno” (tratando de explicar el materialismo histórico) con el materialismo inglés de Bacon, Hobbes y Locke. Resalta en ellos como principio fundamental “que los conocimientos y las ideas tienen su origen en el mundo de los sentidos”. Con base en esta afirmación empirista, se establece, por lo demás, que el pensamiento es una forma de existencia de la materia y que no estamos en condiciones de poder probar o rechazar la existencia de un ser supremo fuera del mundo por nosotros conocido.¹⁶

En la segunda, se caracteriza el conocimiento como representación de lo real y se contraponen dos métodos de conocimiento: el metafísico y el materialista dialéctico. El método metafísico considera los objetos y sus imágenes (los conceptos) como objetos aislados, fijos, rígidos, dados y perennes. El método dialéctico, en cambio, concibe la realidad natural, social y mental como un proceso: “Todo se mueve, cambia y perece”.¹⁷

Mediante este método se captan las concatenaciones y el proceso total del movimiento más que lo que se mueve, cuyo estudio pertenece propiamente a las ciencias naturales y sociales. La dialéctica, método que encuentra su formulación y desarrollo mas

13 ENGELS, F. *Op. cit.*, p.13. Véase también, prólogo de la 2ª edición, *ibid.*, p. 34.

14 En: MARX, Karl; ENGELS, F. *Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso, p. 414s.

15 *Ibid.*, p. 425.

16 *Ibid.*, p. 395-397.

17 *Ibid.*, p. 426.

avanzado en Hegel, se aplica, entonces, no solo al proceso histórico (Marx) sino también a la naturaleza: “La naturaleza es la piedra de toque de la dialéctica y las modernas ciencias naturales nos brindan para probarlo un acervo de datos extraordinariamente copiosos y enriquecidos con cada día que pasa, demostrando con ello que la naturaleza se mueve, en última instancia, por los cauces dialécticos y no por carriles metafísicos”.¹⁸ Darwin, en particular, aparece como la confirmación de esta idea.

Con esas premisas, Engels tiene los elementos indispensables para introducir su idea del materialismo dialéctico y del materialismo histórico: no existe nada fuera de la materia y ésta, principio abstracto, es realidad natural y social. Está en un continuo cambio cuya naturaleza y leyes son determinados por la dialéctica. El materialismo dialéctico se caracteriza por su contraposición al idealismo y se distingue de las formas metafísicas del materialismo por su carácter dialéctico. Prueba su verdad, según Engels, por el aspecto dinámico de la ciencia y por la autosuficiencia de esta misma para dar cuenta de ella.¹⁹

En la tercera y última parte del ensayo se enuncian los rasgos característicos del materialismo histórico cuyo origen se descubre en el estudio de la sociedad burguesa y de sus perspectivas de cambio. “Empleo el nombre de materialismo histórico para designar esa concepción de los derroteros de la historia universal que ve la causa final y la fuerza propulsora de todos los acontecimientos históricos importantes en el desarrollo económico de la sociedad, en las transformaciones del modo de producción y de cambio, en la consiguiente división de la sociedad en distintas clases y en las luchas de estas clases entre sí”.

En este texto que se encuentra en el prólogo a la edición inglesa de 1982 del ensayo en cuestión, Engels sintetiza, de hecho, los aspectos esenciales del materialismo histórico: es una concepción de la historia que parte de la tesis que la producción y el intercambio de productos es la base de todo orden social, que ella es, además, la causa de la división en clases o estamentos y que los cambios en el modo de producción determinan las transformaciones sociales.

Estas ideas encuentran su confirmación, como se anotó, en el examen de los hechos que acompañan la sociedad burguesa: “El socialismo moderno no es más que el reflejo de este conflicto material en la mente, su proyección ideal en las cabezas, empezando por las de la clase que sufre directamente sus consecuencias: la clase obrera”.²⁰

Es pertinente anotar que para probar estas ideas sobre la sociedad, Engels acude a los hechos así como se remite, igualmente, a los fenómenos que revelan la evolución en las ciencias para certificar su concepción del materialismo dialéctico. Desde el punto de vista

18 *Ibid.*, p. 428.

19 *Ibid.*, p. 428-432.

20 *Ibid.*, p. 434.

filosófico no se ofrece, en realidad, una argumentación o demostración de los conceptos que utiliza, lo que exigiría, no una referencia a los hechos sino una articulación conceptual de principios y consecuencias, o un esclarecimiento analítico de los conceptos. El modo elegido por Engels para presentar sus ideas, en otros términos, aunque es consecuente con su concepto sobre el conocimiento como representación de los objetos sensoriales y deja en el lector la impresión de claridad y evidencia, no es, sin embargo, demostrativo o si se quiere, analítico, como corresponde a un lenguaje filosófico.

A los rasgos anotados sobre el materialismo histórico, Engels añade el de la necesidad del socialismo como producto del desenvolvimiento de las contradicciones existentes entre el modo de producción capitalista y las fuerzas productivas.²¹ A partir de tales contradicciones se explican el papel de dominación de una clase sobre otra que se le asigna al Estado, la lucha revolucionaria del proletariado, la conquista del poder y la dictadura del mismo que habrá de conducir a la supresión de las clases y del Estado mediante la socialización de los medios de producción y a una forma de organización social en donde “el hombre se convierte en dueño y señor de sus propias relaciones sociales (...), en señor consciente y efectivo de la naturaleza (...) Es el salto de la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad”.²²

● *Dialéctica de la naturaleza*²³

Engels reunió bajo este título cuatro paquetes que llevan los siguientes nombres:

1. La dialéctica y la ciencia de la naturaleza; 2. El estudio de la naturaleza y la dialéctica; 3. Dialéctica de la naturaleza; 4. Matemáticas y ciencias de la naturaleza. Varios.²⁴

No es una obra acabada. Engels comenzó a trabajar en ella, desde 1873, según se lo manifestó a Marx en una carta del 30 de mayo del mismo año en la cual formula tres ideas fundamentales de la obra: la unión indisoluble de la materia y el movimiento (éste es una forma de existencia de la materia) ; las formas cualitativamente diferentes del movimiento y las ciencias que las estudian (mecánica, física, química, biología); el paso dialéctico de una forma del movimiento a otra y, consiguientemente, de una ciencia a otra.²⁵

La obra reúne diez artículos en una primera parte y un conjunto de esbozos, notas y fragmentos, en una segunda. Fue editada en Moscú en 1925 y en 1927. En 1935 apareció la edición en lengua original del Instituto Marx - Engels - Lenin (MEGA). En dicho trabajo,

21 *Ibid.*, p. 434-444.

22 *Ibid.*, p. 448.

23 ENGELS, F. *Dialectique de la nature*. París: Editions sociales, 1968.

24 *Op. Cit.* Prefacio. p. 18.

25 *Ibid.*, p. 9

Engels generaliza las conclusiones que surgen del desarrollo de las ciencias naturales cuya evolución constata a partir de los descubrimientos de la geología (teorías de Lyell sobre la lenta transformación de la tierra), de la física (teorías de Mayer, Heilbron y Joule sobre la transformación de la energía) y de la biología (el descubrimiento de la célula y las teorías de Darwin sobre la evolución).²⁶

Engels apoya en esas conclusiones, por una parte, el rechazo de las concepciones metafísicas de la naturaleza que se elaboraron entre el siglo XV y el siglo XVIII y que afirmaron su inmutabilidad absoluta²⁷ y, por la otra, la extensión del concepto de dialéctica a la naturaleza, para fundamentar, finalmente, la concepción materialista dialéctica del mundo, en donde materia y movimiento se constituyen en principios absolutos e indisolubles:

La materia se mueve en un ciclo eterno: ciclo que ciertamente no realiza su revolución sino en lapsos para los cuales no es suficiente nuestro año terrestre como unidad de medida, ciclo en el cual el movimiento de desarrollo supremo, el momento de la vida orgánica y más aún aquel en el que viven seres que tienen conciencia de ellos mismos y de la naturaleza, es medido tan rigurosamente como el espacio en el cual existen la vida y la conciencia de sí; ciclo en el cual todo modo finito de existencia de la materia (...) es igualmente transitorio y en el cual nada hay eterno fuera de la materia en perpetuo cambio, en eterno movimiento y las leyes según las cuales se mueve y cambia. Pero, sea cual fuere la frecuencia y sea cual sea el rigor inexorable con los cuales se cumple ese ciclo en el tiempo y en el espacio (...) nosotros tenemos la certeza de que, en todas sus transformaciones, la materia permanece eternamente la misma, que ninguno de sus atributos puede perderse jamás y que, por consiguiente, si ella debe exterminar un día sobre la tierra, con necesidad ineluctable, su manifestación suprema, el espíritu pensante, es necesario, con la misma necesidad que en alguna parte y en otro momento, ella lo reproduzca.²⁸

● *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*²⁹

Este ensayo, publicado inicialmente en *Tiempo nuevo (Neue Zeit)*,³⁰ cuadernos 4 y 5 de 1886 y, posteriormente, en febrero de 1888, tiene una importancia en la historia del marxismo comparable a la de la *Ideología alemana* con respecto al pensamiento de K. Marx. En él se compendian las ideas ya expuestas en las obras anteriores; a medida que se establece la influencia de la filosofía de Hegel y de Feuerbach en el pensamiento marxista, así como el distanciamiento y superación de los mismos en el materialismo dialéctico e histórico, estos se ven sometidos a una nueva formulación en donde se precisa su naturaleza y se atribuyen a la autoría de K. Marx.

26 Op. Cit. Introducción, p. 34s.

27 *Ibid.*, p. 32

28 *Ibid.*, p. 45-46.

29 MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escogidas*, p. 616 s.

30 Revista de la social democracia alemana, publicada en Stuttgart entre 1883 y 1923. Está ligada significativamente a la primera época del marxismo.

A las ideas ya expuestas sobre el materialismo, la dialéctica y sobre su aplicación a la naturaleza, al conocimiento y a la historia, sobre la economía y su función determinante de formas de relación social, cultural y política, sobre la concepción de la historia como proceso y del proletariado como agente de la revolución, Engels añade que “el movimiento obrero de Alemania es el heredero de la filosofía clásica alemana”.³¹ Con esta afirmación se desplazó la teoría por la práctica, creándose una situación decadente para la filosofía³² cuyas consecuencias apenas comienzan a vislumbrarse al considerar retrospectivamente su recorrido en el ámbito marxista durante el pasado siglo.

Esas obras de Engels, a las cuales habría que agregar, quizás, *El origen de la propiedad privada y el Estado* (1884), y *El papel del trabajo en la transformación del mono en el hombre* (1876), son, con *El Capital*, la fuente básica de donde tres o cuatro generaciones de lectores han extraído los conocimientos básicos acerca del socialismo científico y de su fundamentación filosófica.³³ Aunque Engels propició un verdadero culto a la persona de K. Marx y quiso permanecer en la sombra, de hecho fue más conocido y leído que el mismo Marx. Esas obras de Engels se convirtieron en verdaderos manuales de filosofía y teoría de la historia marxista e inspiraron los trabajos fundamentales que se produjeron durante cincuenta años dentro y fuera del marxismo ortodoxo.

3. Marx y la filosofía³⁴

Si se parte de los textos de Marx, no es posible establecer, en términos tan categóricos como los anteriores, la existencia de una filosofía cuya formulación, así fuera incipiente, hubiera podido servir de base para la concepción del materialismo filosófico expuesta por Engels y sus seguidores.³⁵ La obra de Marx es esencialmente trabajo de crítica de la organización económica, social y política de su tiempo y de las construcciones teóricas que les corresponden. Él no hizo una reflexión filosófica sistemática que permita considerarlo como un clásico de la filosofía. Entender o presentar la obra de Marx como un sistema acabado, es producto de su mistificación o de su utilización ideológica.³⁶ Por lo demás, sólo

31 *Ibid.*, p. 652.

32 *Ibid.*, p. 653.

33 KOLAKOWSKI, L. *Las principales corrientes del marxismo, I: los fundadores*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 261s.

34 La exposición de las ideas de este tercer numeral se apoya en la investigación realizada por mí: *Marx y Spinoza. Problemas del conocimiento y del método*. Medellín: Departamento de publicaciones, Universidad de Antioquia, 1986.

35 *Op. Cit.* p. 118s.

36 Así lo hace notar también Maximilien Rubel a propósito del siguiente juicio: “*La philosophie dialectique materialiste élaborée, en une association créatrice, par Marx-Engels, l'économie politique et le*

escribió una obra de carácter estrictamente filosófico, la disertación doctoral, cuyo texto completo no se conoce, *La diferencia de la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*.³⁷

Y es, justamente, en ese contexto de crítica a posiciones encontradas en economía, política, filosofía e historia, donde fundamentalmente se revela su propio pensamiento por pequeñas dosis de afirmaciones desarticuladas. Es en la negación del pensamiento de otros en donde se afirma el suyo propio. Gracias a Feuerbach, Hegel, Proudhon, Bauer, Stirner, entre otros, y a sus circunstancias, se conoce a Marx. La crítica con objetivos políticos revolucionarios determina el contenido de todos sus escritos. Incluso *El capital* es una inmensa obra de crítica de la "ciencia de la explotación", como él llama la economía política.

En su trabajo de crítica filosófica, Marx, ciertamente, se ubica en una tradición materialista que rompe con la concepción mítica, religiosa o idealista del mundo, pero también rechaza los términos en los cuales se hace dicha ruptura, aún por autores materialistas admirados por él en sus años de aprendizaje como Ruge y Feuerbach, de tal manera que no es posible descubrir en sus obras un concepto de materia, naturaleza o materialismo con la significación metafísica atribuida a tales términos por Engels. Surge entonces el problema de saber en qué sentido se ubica Marx en la tradición materialista y en qué sentido expone su propio materialismo. Mas aún, ¿es posible descubrir presupuestos filosóficos no explicitados por Marx, diferentes de los que se le asignan en el contexto del marxismo? Si su opción por el materialismo, que se llamará **materialismo nuevo**, es una teoría social, ¿tiene esta una fundamentación filosófica implícita?

La posición de Marx frente al materialismo y la filosofía está sujeta a una evolución que se puede precisar en dos grandes momentos: el del materialismo filosófico y el del **materialismo nuevo** que trasciende el primero.

La formulación del materialismo filosófico se da desde 1839, en los *Escritos preparatorios*³⁸ a su tesis doctoral en filosofía y en la disertación doctoral ya mencionada; se concreta en la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*³⁹ y en los *Manuscritos económico-filosóficos*⁴⁰ de 1844. Esta última obra, con la *Introducción a la*

communisme scientifique constituent, dans leur ensemble, un système intrinsequement achevé de doctrines philosophiques, économiques et sociopolitiques et ils représentent la seule conception scientifique du monde". MARX, K. Oeuvres, I. France: Editions Gallimard, 1969, p. 13-16. (Cfr. MEGA 2, 1/1, 1975, p. 20).

37 MARX, K. *Differenz der Demokritischen und Epikureischen Naturphilosophie*. MEGA 2, IV, 1976.

38 MARX, K. *Hefte zur Epikureischen Philosophie* (1839), MEGA 2, IV/1, 1976, p. 9-152.

39 MARX, K. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843). (*Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, N° 261-313). MEGA 2, ½, 1982, p. 3-138.

40 MARX, K. *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte* (1844), MEGA 2, ½, 1982, p. 187- 444.

*contribución a la filosofía del derecho de Hegel*⁴¹ y *La sagrada familia*,⁴² aparecen como una etapa de transición hacia la ruptura con el materialismo filosófico que se da por la formulación explícita del materialismo nuevo en las *Tesis sobre Feuerbach*,⁴³ en la *Ideología alemana*⁴⁴ y en *Miseria de la filosofía*.⁴⁵ El primer momento comprendería, por tanto, los años de 1839 a 1842, con la etapa de transición entre 1842 y 1845, año de la publicación de *La sagrada familia*. A partir de esta fecha, Marx se mueve en el contexto del **materialismo nuevo**.

Aunque detrás del proceso seguido por Marx con respecto al materialismo se revela la evolución de su pensamiento filosófico, no es posible hacerle un seguimiento detallado en el marco de esta disertación.⁴⁶ Basten por ello algunas líneas generales.

El materialismo filosófico marxiano tiene matices diferentes cuya determinación depende de los problemas teóricos y políticos que se planteaban en Alemania, Francia e Inglaterra, principalmente. El problema filosófico fundamental es el de la separación entre la esencia y la existencia o entre el sujeto y el objeto que es tratado bajo la forma de la separación entre la filosofía y el mundo, o de la alienación de la realidad en la religión —entendida esta última como representación imaginaria de la realidad—, o de la separación entre el Estado y la sociedad civil.

El punto de partida está dado por la contradicción y la escisión existentes entre la filosofía hegeliana y la realidad del Estado prusiano. La primera, considerada como la formulación teórica acabada acerca de la realidad y la segunda, con su naturaleza arcaica que pretende realizar el modelo del Estado moderno que se proponía teóricamente.

Desde el punto de vista de Hegel, esa escisión no es posible: la esencia y la existencia se reconcilian en la unidad del Espíritu absoluto, la religión es asumida, como representación imaginaria de la realidad, en la unidad del Saber de la Razón, el Estado realiza la esencia de la sociedad civil. La unidad del sistema es tal, que su cuestionamiento no puede ser sino total, dice Marx.

41 MARX, K. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1843). MEGA 2, ½, 1982, p. 170-183.

42 MARX, K.; ENGELS, F. *Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, gegen Bruno Bauer und Consorten* (1845). M.E.W.2, 1972, p. 3-223.

43 MARX, K. *Thesen über Feuerbach* (1845). M.E.W., 1983, p. 5-7

44 MARX, K.; ENGELS, F. *Die deutsche Ideologie Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, 1845-1846. M.E.W., 3, 1983, p. 27

45 MARX, K. *Misère de la philosophie, reponse a la Philosophie de la misère de M. Proudhon*. Préface de F. Engels (1847), en: MARX, K. *Oeuvres, I*. France: Editions Gallimard, 1969, p. 1-136.

46 Véase: SALAZAR PANIAGUA, Freddy. *Marx y Spinoza. Problemas del conocimiento y del método*, p. 120-178.

A pesar de la perfección reconocida a la filosofía hegeliana, existe la escisión entre la filosofía y la realidad. En el intento de explicarla, se constituyen las escuelas filosóficas de la época —“jóvenes” y “viejos hegelianos”, el Club de los doctores— y surgen las denominaciones de “Filosofía Crítica” y “Filosofía Práctica”.⁴⁷ El resultado es la especulación filosófica, en donde la práctica es entendida como crítica teórica y en donde se pretende transformar la realidad por la toma de conciencia sobre la misma. Los críticos de Hegel permanecen en el mismo contexto de su filosofía, o bien retroceden a etapas ya superadas de la filosofía anterior. Queda, sin embargo, el resquebrajamiento del sistema filosófico hegeliano, considerado hasta ese momento inalterable.

En el contexto de dicha problemática aparece la obra de Feuerbach, considerada por Marx como la única que haya hecho progresos reales en el cuestionamiento de Hegel⁴⁸ y la obra de Marx en ruptura progresiva y, finalmente, decisiva con el maestro. Es por ello que inicialmente el materialismo filosófico de Marx establece relaciones y distanciamientos con la Filosofía crítica y con la Filosofía práctica y se formula en los órganos de difusión de los jóvenes hegelianos.

La transición al **materialismo nuevo** supone, además, otro contexto: el del materialismo francés e inglés, con sus luchas políticas e institucionales y con un nuevo problema teórico, el de la contraposición entre materialismo y metafísica.⁴⁹ Los problemas del sujeto y del objeto, de la esencia y de la existencia, de la división entre filosofía y realidad, se plantean nuevamente, pero ya fuera del contexto hegeliano, en donde se encontraba una respuesta elaborada. Marx descubre la práctica como la única respuesta posible ante un problema que, en su opinión, es insoluble teóricamente. El recurso a la praxis marca la ruptura con el materialismo filosófico y su problemática y abre el camino al materialismo nuevo.

47 La escisión de la realidad y de la filosofía provoca la división al interior de la escuela hegeliana. Los “jóvenes hegelianos” conocidos como el ala izquierda de la escuela hegeliana dan a la filosofía una tarea nueva: la crítica. El término es ambiguo porque ante la división existente de filosofía y realidad, significa, inicialmente, fidelidad absoluta a Hegel y crítica de la realidad, que por no ajustarse al esquema teórico se considera irracional. La filosofía crítica pretende entonces transformar la realidad, pero por la sola toma de conciencia, sin dejar el terreno de la crítica pura. Las exigencias de la crítica conducen a elaborar nuevos conceptos que son reunidos bajo el título general de Filosofía de la Praxis: se acentúa la categoría de existencia, pero sin liberarla de su dependencia de la esencia; se insiste en la voluntad de transformar la realidad (filosofía de la voluntad); se hace valer la subjetividad (como conciencia) y como personalidad (de los filósofos) como negación activa de un mundo irracional. Cfr.: PONNIER, Jacques. *Traduction, introduction et notes à K. Marx. Difference de la philosophie de la nature chez Democrite et Epicure*. Bordeaux: Editions Ducros, 1970, p. 17-23; CORNU, Auguste. *Karl Marx et Friedrich Engels, I*. Paris: P: U: F:, 1955, p. 140; SALAZAR PANIAGUA, Freddy. *Marx y Spinoza. Problemas del conocimiento y del método*, p. 121-122.

48 MARX, K. *Ideología Alemana*, p. 42.

49 MARX, K. *La sagrada familia*, p. 153.

Marx formula los primeros elementos de su teoría social bajo la influencia de los socialistas utópicos, de la lectura de autores de economía y del contacto con los obreros parisienses. En otros términos, el materialismo filosófico profesado por Marx, asume en esta etapa de transición, entre 1843 y 1845, una forma decididamente humanista, social y revolucionaria, en la cual están presentes algunas características de su teoría social cuya formulación explícita y decidida ubicará en el contexto del materialismo nuevo. Ese fondo antropológico, ético, continuará actuando en la obra posterior de Marx, como el fondo normativo de la exigencia de la revolución que da sentido a su obra.⁵⁰

Se ha afirmado que el **materialismo nuevo** es el segundo momento del pensamiento materialista de Marx. He adoptado el nombre de **materialismo nuevo**, inspirado por las palabras de Marx, en las *Tesis sobre Feuerbach*, para distinguir la perspectiva que él adopta de la que asume el “materialismo contemplativo” o “el materialismo antiguo”: “El materialismo antiguo se sitúa en el punto de vista de la sociedad burguesa. El materialismo nuevo se sitúa en el punto de vista de la sociedad humana o de la humanidad social”.⁵¹

Se adopta esta terminología para distinguir el pensamiento de Marx de la terminología y del pensamiento de la tradición marxista que se apoya en la interpretación de la obra de Marx hecha por Engels y Lenin, quienes establecen la nomenclatura ya mencionada de “materialismo dialéctico” y “materialismo histórico” y consideran este último como “interpretación científica de la historia”.⁵² En palabras de Lenin: “Profundizando y desarrollando el materialismo filosófico, Marx lo ha llevado a su término, extendiéndolo del conocimiento de la naturaleza al conocimiento de la **sociedad humana. El materialismo histórico** de Marx ha sido la conquista más grande del pensamiento científico (...). La filosofía de Marx es un materialismo filosófico, que ha dado poderosos instrumentos de conocimiento a la humanidad, en particular a la clase obrera”.⁵³

Ahora bien, no existe sucesión de continuidad que pudiera entenderse como una simple evolución formal entre esos dos momentos del materialismo marxiano. Por el contrario, el materialismo nuevo es una reformulación del pensamiento de Marx que surge de la ruptura con conceptos básicos, constitutivos de la fase del materialismo filosófico. ¿En qué consiste esta ruptura?

50 SALAZAR PANIAGUA, F. *Marx y Spinoza. Problemas del conocimiento y del método*, p.166.

51 “*Der Standpunkt des alten Materialismus ist die bürgerliche Gesellschaft, der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit*” .Tesis X. MEW 3, 1983, p. 7.

52 ENGELS, F. *Socialisme utopique et socialisme scientifique*. Traduction de Paul Lafargue. *Les éléments du Communisme*. Paris: Bureau d'éditions, 1936, p. 56-58; *Antidühring (M.E. Dühring bouleverse la science)*. Traduction d'Emile Bottigelli. Paris: Editions Sociales, 1971, 3^e édition, p. 52-56.

53 LENIN, V. I. **Les trois sources et les trois parties constitutives du marxisme** (1913), en: *Textes philosophiques*. Introduction de Beatrice Henry (Edition préparée et traduction nouvelle ou entièrement revue par Sylvie Pelta et Françoise Sève) Paris: Editions Sociales, 1978, p. 215-216.

En términos generales, la ruptura consiste en excluir la filosofía del terreno que es propio de la ciencia de la historia. Marx afirma la incompetencia de la filosofía especulativa para dar cuenta de la realidad social y de su transformación. No se trata, sin embargo, de la negación de la realidad de la filosofía como fenómeno cultural, sino de la apertura a una nueva disciplina cuyo nacimiento está obstaculizado por la usurpación de las funciones del historiador por parte del filósofo, con las secuelas consecuentes en el orden político. Este es el sentido general de la *Ideología alemana*, en donde se combaten las ilusiones sobre la historia de Alemania provenientes, ya sea de la filosofía de Hegel y de sus prosélitos (Bauer y Stirner principalmente), ya sea del materialismo y socialismo especulativos (Feuerbach y Grün, entre otros) y el sentido de *Miseria de la filosofía*, obra en la cual Marx descubre los errores cometidos por Proudhon en economía, por causa de las premisas metafísicas de su trabajo.

Si se trata de conocer, criticar y transformar la realidad social, como lo pretende Marx, no son suficientes los instrumentos teóricos legados por el idealismo o el materialismo especulativos, es necesario una nueva práctica que aúne el trabajo del historiador y del economista con la acción revolucionaria de la clase obrera. La transformación social o, en términos éticos, la liberación humana, no es un problema sólo teórico sino también práctico: "Acto histórico y no mental —dice Marx— la liberación es el hecho de condiciones históricas, del nivel de la industria, del comercio, de la agricultura, de los transportes (...)".⁵⁴

Esta problemática general que expresa el espíritu de las obras citadas, encuentra su formulación específica en la ruptura con el materialismo filosófico y en la presentación del materialismo nuevo. La ruptura se opera por la introducción del concepto de praxis, el cual implica la negación de la perspectiva filosófica del materialismo y su inscripción en una perspectiva histórica.

En la *Ideología alemana*, en el capítulo sobre Max Stirner, Marx se refiere a las interpretaciones filosóficas originadas por el pensamiento de Feuerbach:⁵⁵ a las interpretaciones idealistas que como la de Stirner sustituyen la historia por la categoría "el hombre", considerado como el único personaje que obra y hace la historia. Stirner pretende basarse en la inversión del sujeto y del predicado realizada por Feuerbach y en la crítica de la religión que de ella se deriva y pretende combatir las condiciones materiales basándose, no en su aspecto real sino en sus representaciones teológicas en donde aparecen como emanaciones o atributos de Dios. Se refiere también Marx a las interpretaciones materialistas de Feuerbach que, como la suya propia, observan los datos materiales tal cual son y por ello

54 Este texto de la *Ideología alemana*, no se encuentra en la edición alemana de MEW 3, 1983 que se ha venido utilizando. Aparece en la edición francesa publicada en la Pléiade (Karl Marx, *Oeuvres III, Philosophie*), p. 1058. Cfr. SALAZAR, Freddy. *Marx y Spinoza. Problemas del conocimiento y del método*, p. 181, nota 227.

55 MARX, K. *La Ideología alemana*, p. 216.

pueden ofrecer una concepción realmente crítica de los mismos. Sin embargo, a causa de los términos filosóficos empleados, las interpretaciones materialistas fueron colocadas en el mismo contexto especulativo de las interpretaciones anteriores. Marx, entonces, concluye afirmando la necesidad de dejar de lado la filosofía para poder acceder a la realidad:

El comportamiento empírico, material de esos hombres no puede, claro está, comprenderse con la ayuda de los instrumentos teóricos heredados de Hegel. Puesto que Feuerbach reveló que el mundo religioso no era más que la ilusión del mundo terrestre (el cual, en el mismo Feuerbach, se redujo a una simple fórmula) la teoría alemana se encontró, por el mismo hecho, frente a una pregunta que él dejó sin respuesta: ¿cómo se explica que los hombres hayan concebido esas ilusiones? Fue esta pregunta la que abrió el camino, aún para los teóricos alemanes, a la concepción materialista del mundo, concepción que no se da sin datos previos, pero que observa empíricamente esos datos materiales, reales, como ellos son, y que es, finalmente, por dicha razón, una concepción realmente crítica. Esta aproximación se intentó ya en los *Anales franco-alemanes*, en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y en *A propósito de la cuestión judía*. Pero como allí se empleaba aún una terminología filosófica, los términos filosóficos tradicionales que se deslizaron allí tales como “esencia humana”, “género”, etc. dieron a los teóricos alemanes la ocasión deseada para engañarse sobre el desarrollo real y para creer que se trataba aquí solamente, una vez más, de una acomodación de sus antiguas vestimentas teóricas (...). Es necesario “dejar de lado la filosofía” (...) (*Man muss die Philosophie beiseite liegenlassen*), es necesario desligarse de ella y, como un hombre común, ponerse a estudiar la realidad porque existe para ello un material escrito, enorme, naturalmente desconocido por los filósofos.⁵⁶

El **materialismo nuevo** está, entonces, por fuera de la filosofía. Es, en cambio, una teoría de la historia que surge del contenido atribuido por Marx al concepto de praxis, que articulado con los de materialismo e historia dan lugar al nacimiento del materialismo nuevo. ¿Cuáles son las características del materialismo nuevo?

El concepto de praxis designa, en primer lugar, la actividad humana o social, tal cual se manifiesta en la sociedad civil⁵⁷ la cual es el objeto de la historia.⁵⁸ En segundo lugar, significa la actividad transformadora de la realidad social⁵⁹ que se presenta como una tarea o exigencia ética para la clase obrera.⁶⁰

En *El prefacio de la crítica a la economía política* de 1859, Marx hace una síntesis de su evolución intelectual en la cual se articulan el derecho, la filosofía, la historia y la economía. Se refiere al período de estudio y de formación personal que lo llevó a la revisión crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel, cuya **Introducción** publicó en los *Anales*

56 *Ibid.*, p. 217-218.

57 MARX, K. *Tesis sobre Feuerbach*, VIII, p. 7.

58 MARX, K.; ENGELS, F. *La ideología alemana*, p. 37.

59 MARX, K. *Tesis sobre Feuerbach*, (III, IV, XI), p. 5-7.

60 *Ibid.*, (III), p. 5-6; *La ideología alemana*, p. 69-70.

franco-alemanes en París, en 1844. Marx se expresa así sobre los resultados de sus investigaciones:

Mi investigación llevó a concluir que las relaciones jurídicas, no menos que las formas del Estado, no pueden explicarse por ellas mismas, ni por la pretendida evolución del espíritu humano; mas bien, ellas encuentran sus raíces en las condiciones materiales de la vida que Hegel, a ejemplo de los franceses e ingleses del siglo XVIII, comprende en su conjunto bajo el nombre de "sociedad civil", y es en la economía política donde conviene buscar la anatomía de la sociedad civil. Yo había comenzado el estudio de esta ciencia en París y lo continué en Bruselas donde emigré por causa de un decreto de expulsión firmado por el señor Guizot.⁶¹

Según el texto, las afirmaciones fundamentales de la teoría de la historia son las siguientes: el Estado y las relaciones jurídicas se explican a partir de las condiciones materiales de vida; la sociedad civil es el conjunto de dichas condiciones; la economía política constituye la estructura ("anatomía") de la sociedad civil.

Se puede decir, sin lugar a dudas, que si se tiene en cuenta, además, la exigencia de transformación social de la realidad material, nacida de las condiciones materiales mismas, como afirma más adelante Marx en el mismo texto, en esas ideas se sintetiza la estructura del materialismo nuevo o de la teoría de la historia marxiana, la cual se va a exponer en una y otra forma en diferentes obras del mismo autor.⁶² Ahora bien, si se analizan detenidamente las articulaciones de dichas afirmaciones básicas entre sí, se descubre fácilmente que la dependencia establecida entre ellas, da una prioridad lógica al papel de la economía política: a partir de esta se explica la sociedad civil en su conjunto y de ella dependen sus condiciones políticas, sus relaciones y sus posibilidades de transformación revolucionaria. La secuencia del texto citado es prueba fehaciente de lo dicho:

El resultado general al cual llegué y el cual una vez obtenido me sirvió de hilo conductor en mis estudios puede, en pocas palabras, formularse así: en la producción social de su existencia, los hombres anudan relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad, las cuales corresponden a un grado del desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de esas relaciones forma la estructura económica de la sociedad, la fundación real sobre la cual se eleva el edificio jurídico y político y al cual responden formas determinadas de la conciencia social. El modo de producción de la vida material, domina en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual. No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia, sino, por el contrario, la existencia social es la que determina su conciencia. En un cierto grado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en conflicto con las relaciones de producción existentes, o con las relaciones de propiedad en el seno de las cuales se movían hasta entonces y que no son más que su expresión jurídica (...). Comienza entonces una era de revolución social.⁶³

61 MARX, K. *Vorwort, Prefacio de la crítica*— de 1859, (MEGA 2, II/2), p. 100.

62 Cfr. SALAZAR, Freddy. *Marx y Spinoza. Problemas del conocimiento y del método*, p. 190, nota 252.

63 MARX, K. *Prefacio de la crítica*— de 1859, p. 100- 101.

El texto acentúa la prioridad lógica de la economía con respecto a las demás formas de la vida social. Desde el punto de vista teórico, la economía es un concepto primero, del cual dependen los conceptos de Estado, política, filosofía, religión, etc., correspondientes a distintas formas de relación que constituyen la sociedad civil. Y, muy particularmente, es un concepto primero con respecto a la conciencia: es la existencia social la que determina la conciencia y no al contrario. Para Marx era importante acentuar la dependencia de la conciencia, el carácter segundo del conocimiento con respecto a la realidad material porque ello implica la afirmación de su concepción materialista de la historia: la prioridad de la economía niega la prioridad de la conciencia. Hegel y, en general, la perspectiva filosófica acerca de la realidad social, son negados como punto de partida de la explicación: ni teórica ni prácticamente es posible constituir y explicar la realidad social si se parte de la conciencia. El conocimiento es sólo un momento integrante de la actividad social y no su principio constitutivo.

La articulación que establece Marx entre los distintos aspectos de la actividad social aparece entonces como el aspecto característico de su teoría materialista de la historia. Lo específico está en el engranaje establecido entre los elementos constitutivos de la sociedad civil. Marx decía que Hegel había proporcionado ya todos los elementos constitutivos y explicativos de la realidad, pero los había articulado de manera "mística":⁶⁴ las condiciones materiales de la vida aparecieron como el resultado de la actividad de la conciencia, afirmada como la categoría primera.

El seguimiento de los textos de Marx ha llevado a descubrir una posición negativa frente a la filosofía que consiste en excluirla como punto de partida de la explicación de la historia, asunto que se considera de competencia del historiador. Esta actitud frente a la filosofía posibilitó la construcción de la teoría de la historia marxiana que se ha llamado aquí materialismo nuevo, en la cual es posible descubrir unos aspectos que lo hacen aparecer como un a priori interpretativo de la historia y otros que lo anuncian como una metodología para hacer trabajo de historiador. Si se analizan esos aspectos del materialismo nuevo, es posible descubrir que la filosofía, cuya exclusión explícita del ámbito del historiador posibilitó la formulación de la teoría de la historia marxiana, se filtra bajo diversas afirmaciones propias del materialismo nuevo que no se pueden circunscribir a la actividad específica del historiador. Esto se afirma como problema cuya respuesta queda pendiente para otra ocasión.

64 MARX, K. *Manuscritos económico-filosóficos* (1844), MEGA 2, 1/2, 1982, p. 404.

Fecha de recepción: 7 de septiembre de 2003
Fecha de aceptación: 11 de marzo de 2004

LA TENSION ENTRE LAS EXIGENCIAS DE JUSTICIA SOCIAL Y LA PRIORIDAD DE LA LIBERTAD

Consideraciones en torno a la concepción de justicia de John Rawls

Por: **Francisco Cortés Rodas***
Universidad de Antioquia

Resumen. *En este artículo se presentan algunas críticas hechas a la teoría de justicia de John Rawls. En primer lugar, se expone la propuesta de Axel Honneth de construir una teoría de la justicia a partir de la teoría hegeliana del reconocimiento. En segundo lugar, se desarrolla la propuesta realizada por Amartya Sen y Martha Nussbaum sobre las capacidades básicas humanas. Mediante estas críticas a Rawls se busca mostrar que para asegurar las exigencias de igualdad y equidad supuestas en el liberalismo es necesario construir una nueva teoría de la justicia sobre bases diferentes.*

Palabras clave: *Libertad, igualdad, reconocimiento, capacidades humanas básicas.*

Summary. *This article presents some criticisms made to John Rawls' theory of justice. In the first place, Axel Honneth's proposal to build a theory of justice from Hegelian theory of recognition is set out. In the second place, Amartya Sen and Martha Nussbaum's proposal on basic human capabilities is developed. By means of these criticisms of Rawls, we intend to show that in order to guarantee demands of equality and equity assumed by liberalism it is necessary to build a new theory of justice on different grounds.*

Keywords. *Liberty, equality, recognition, capabilities, basic human capabilities.*

Rawls afirma en distintas partes de su obra que su concepción de la justicia es una concepción política de la justicia, que está diseñada para establecer las condiciones bajo las cuales deben darse las interacciones entre los individuos con el fin de que cada uno pueda obtener una garantía para el uso de su libertad.¹ Así, mediante la concepción de la justicia

* Este artículo hace parte del proyecto de investigación *Justicia y exclusión. Elementos para la formulación de una concepción igualitaria de justicia*, aprobado por la Fundación Alexander von Humboldt y realizado en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Frankfurt (Alemania).

1 RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

Rawls fija los límites dentro de los cuales un sujeto está legitimado para actuar. De manera similar a Kant, quien con su formulación del principio general del derecho, establece que “una acción es conforme a derecho cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal”,² Rawls establece mediante su primer principio de justicia las condiciones bajo las cuales cualquier acción es conforme con el derecho. Este principio dice: “Cada persona tiene igual derecho a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertad para todos”.³

La función de una concepción política de la justicia es definir y establecer las condiciones bajo las cuales los individuos pueden interactuar en tanto seres libres; para esto, mediante esta concepción, se establecen las fronteras que limitan a cada individuo como sujeto libre capaz de emprender acciones y de responder ante los otros por los efectos que pueda producir con ellas. Con el establecimiento de estas fronteras es circunscrito el ámbito individual del sujeto de derechos, ámbito de cuya protección debe ocuparse el Estado. Este ámbito individual se conforma a partir del derecho a la libertad, que es definido como un derecho con una prioridad absoluta, que le corresponde a todo hombre en tanto sujeto de derechos fundamentales.⁴ La función de una concepción política de la justicia es, por consiguiente, asegurar que las fronteras trazadas para proteger el ámbito de los derechos individuales de la libertad no sean transgredidas. En este sentido, la concepción de justicia de Rawls es liberal. Afirma la prioridad del valor de la libertad frente a teorías del bien humano y frente a concepciones igualitaristas radicales. En una teoría liberal, el Estado no está vinculado con ninguna concepción particular del bien y su propósito es permitir a cada ciudadano que siga su propio concepto del bien, no puede comprometerse con una política que restrinja las libertades básicas iguales a favor de una mayor igualdad social y económica.

La concepción política de Rawls es una teoría distributiva de la justicia la cual representa una alternativa al viejo liberalismo y al pensamiento utilitarista. Si bien es cierto que Rawls le da al primer principio de justicia un lugar central dentro de su teoría de la justicia mediante la introducción de la regla de la prioridad de la libertad, su concepción, como teoría distributiva de la justicia, tiene un segundo principio con el que busca asegurar iguales oportunidades a cada individuo para hacer todo aquello que quiera realizar en su vida. Este principio dice: “Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos

2 KANT, E. *Metaphisik der Sitten*, Werkausgabe VIII. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977. (Cito según la edición en castellano: *Metafísica de las costumbres*. Tecnos: Madrid, 1989, p. 39; p. 231 de la paginación original).

3 RAWLS, J. *Op. cit.*, p. 60, 250, 302.

4 RAWLS, J. **Las libertades básicas y su prioridad**, en: RAWLS, J. *Liberalismo político*. México: Fondo De Cultura Económica, 1996, p. 270-340.

a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad”.⁵

El sentido de este principio es que una concepción de la justicia que posibilite desigualdades que no beneficien a todos, y por sobre todo, que no beneficien a los menos favorecidos, no es una concepción moral de la justicia. Rawls parte de la existencia de desigualdades en cuanto a talentos, riqueza y poder, y con este principio busca una compensación o una reducción al mínimo de éstas. Las desigualdades sociales deben organizarse de tal manera que resulten más ventajosas para los menos favorecidos, y deben posibilitar iguales oportunidades a todos los participantes en el contrato social, para que todos los asociados puedan desarrollar sus talentos y sus proyectos particulares de vida. Con este segundo principio se busca corregir desigualdades excesivas: mediante políticas sociales de distribución de la riqueza se pretende dar una protección especial a los menos favorecidos. A estos principios Rawls añade dos reglas: la primera instituye la prioridad de la libertad sobre el trato a las desigualdades; la segunda establece la prioridad de la justicia sobre la eficiencia.

Si aceptamos por el momento estos elementos como descripción general del pensamiento de Rawls, podemos considerar ahora algunas de las críticas hechas a su teoría para ver si realmente es necesario, con el fin de asegurar las exigencias de igualdad social y equidad supuestas en el liberalismo, construir una nueva teoría de la justicia sobre bases diferentes, o si la teoría de Rawls es lo suficientemente coherente y poderosa como para dar respuesta a estas objeciones. En la teoría de Rawls está establecido que hay aspectos de la condición de una persona que deben ser considerados fundamentales y que estos aspectos deben ser asegurados a través de una distribución igualitaria. En las críticas a la teoría de Rawls que vamos a considerar es cuestionado lo que este autor considera que, por justicia, debe ser asegurado a través de esta distribución. Tanto Martha Nussbaum, Amartya Sen, como Axel Honneth, opinan que la concepción de justicia de Rawls es insuficiente para determinar los aspectos de la condición de una persona que deben ser considerados fundamentales.

1. Axel Honneth: Justicia y reconocimiento

La crítica de Honneth a las teorías de justicia de procedencia kantiana y su propuesta de construir una teoría de la justicia a partir de la teoría hegeliana del reconocimiento se basa en la idea de que el liberalismo establece de manera insuficiente el conjunto de condiciones necesarias para el disfrute de la libertad. Esta insuficiencia de las teorías liberales de justicia

5 RAWLS, J. *A theory of justice*, p. 60.

radica, para Honneth, de un lado, en que en ellas se determina el conjunto de condiciones necesarias para el aseguramiento de la libertad solamente como resultado de la distribución de aquellos bienes y derechos que le permiten a cada individuo realizar su proyecto individual de vida, y en que, de otro lado, conciben las condiciones necesarias para el uso de la libertad a partir de una concepción individualista de la libertad subjetiva. A diferencia de muchas otras críticas al liberalismo, que proponen criterios redistributivos más amplios en el marco de la definición individualista liberal de los derechos, Honneth propone un cambio total de perspectiva que consiste en afirmar que el objeto de la distribución no son las libertades individuales, sino las esferas de comunicación social en las cuales los individuos pueden obtener su reconocimiento. Para Honneth no se trata solamente de una distribución justa de los derechos y de los recursos, sino más bien, del aseguramiento de las condiciones sociales que hacen posible en las sociedades modernas que los individuos alcancen su autorrealización individual. En este sentido, la propuesta de Honneth representa una teoría normativa de la justicia social que fundamenta, en la forma de una reconstrucción de las condiciones necesarias de la autonomía individual, qué esferas sociales debe comprender o disponer una sociedad moderna para poderle asegurar a todos los individuos la oportunidad para la realización de su autodeterminación, o de su libertad.

Para exponer el planteamiento de Honneth voy a desarrollar primero su propuesta de interpretación de la *Filosofía del derecho* de Hegel, para ver cómo a partir de ésta se puede realizar el bosquejo de una teoría normativa de las esferas del reconocimiento recíproco que son constitutivas para la conformación de la identidad moral de los seres humanos en las sociedades modernas (1.1). En segundo lugar, se trata de mostrar, de un lado, que el concepto de justicia liberal de Rawls representa una insuficiente determinación de la libertad individual y, de otro lado, que el núcleo de una teoría normativa de las esferas del reconocimiento lo constituye una concepción de la justicia que tiene como fin el aseguramiento general de las condiciones intersubjetivas de la autorrealización individual (1.2).

1.1. Como ya lo había hecho en la *Lucha por el reconocimiento*,⁶ en su más reciente libro *Leiden an Unbestimmtheit*,⁷ Honneth se propone reconstruir el modelo del reconocimiento de Hegel con el fin de mostrar su validez y actualidad frente a las concepciones contemporáneas de justicia social. La tesis central de la *Filosofía del derecho* de Hegel que Honneth destaca, afirma que el Estado no solamente debe garantizar las condiciones para la realización de la autonomía privada de los individuos, sino que debe además, posibilitar y garantizar la participación en una esfera pública, en la cual pueda ser permanentemente desarrollado el orden jurídico y la cultura, no solamente la política, sino también la científica, la estética y la religiosa. El Estado debe por esto implementar la creación

6 HONNETH, A. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

7 HONNETH, A. *Leiden an Unbestimmtheit*. Stuttgart: Reclam, 2001.

de distintas esferas de la acción social y promover la capacitación de los individuos para su participación en ellas. Para Hegel la existencia política es preparada y está mediada por la existencia social en la cual el individuo sólo puede desarrollar sus particularidades en la medida en que cumple con sus deberes sociales en el ámbito de la familia y de la profesión, y obtiene por esto reconocimiento. De este modo, si los hombres dependen del reconocimiento social, entonces, es ciertamente problemático que el Estado limite sus funciones a la protección de los intereses individuales y a la solución jurídica de los conflictos de interacción. Un fin político del Estado tiene que ser por tanto crear las condiciones para hacer posible la participación de todos los miembros de la sociedad en cada una de las esferas de acción intersubjetivas, que en las sociedades modernas se han constituido como necesarias para la realización de la libertad individual.⁸

Después de mostrar que el núcleo de la teoría del derecho de Hegel consiste en asegurar las condiciones intersubjetivas de la autorrealización individual, Honneth relaciona esta teoría con un diagnóstico de las patologías sociales de la modernidad, en el sentido en que interpreta el planteamiento general de la obra de Hegel como la propuesta de entender los conceptos del “derecho abstracto” y de “moralidad” como dos insuficientes determinaciones de la libertad individual, las cuales se condensan en el mundo de la vida en estados sociales patológicos, que Honneth denomina con el término “sufrimiento de indeterminación”.

En la *Filosofía del derecho*, Hegel muestra la existencia de tres modelos de la libertad en el mundo moderno, “derecho abstracto”, “moralidad” y “eticidad”, y señala que cada uno contiene aspectos esenciales e imprescindibles para la autodeterminación individual. El punto de partida de la investigación de Hegel, afirma Honneth, consiste en la crítica a la concepción de libertad supuesta en las concepciones del “derecho abstracto” y de la “moralidad”. El modelo de la libertad del “derecho abstracto” parte de una concepción atomística, individualista, según la cual la libertad de cada uno consiste en el ejercicio del arbitrio individual no influenciado por nada. Así, la pura libertad de elección, presupuesta sobre la base de la prioridad del sujeto sobre la sociedad y de lo justo sobre el bien, sirve para asegurar la libertad de un sujeto desvinculado de todo tipo de determinación heterónoma, de intereses concretos y de relaciones con su realidad. El fin de una concepción de la justicia es, según este modelo, la creación de aquellas relaciones sociales que hagan posible que cada sujeto alcance una forma de autodeterminación conseguida con independencia de los demás. Pero Hegel no entiende la libertad de forma individualista, sino en términos comunicativos, ni entiende al sujeto desvinculado de su realidad social. Hegel concibe al sujeto en una estrecha vinculación con su respectiva comunidad constitutiva. El “yo” hegeliano forma su identidad individual y colectiva por su participación en un contexto

8 Véase: HEGEL, G.W.F. *Grundlegung der Philosophie des Rechts*, Theorie-Werkausgabe. Frankfurt/Main: 1969, Band VII.

normativo particular y gracias a esta posibilidad de participación puede realizar emisiones normativas sobre justicia. Ahora bien, en tanto que comprende la libertad en términos comunicativos, Hegel supone que solamente en la medida en que estén asegurados los presupuestos sociales e institucionales que requieren los hombres para su participación en la vida social, ellos pueden realizar su libertad en el mundo exterior. Con esta crítica Hegel muestra el carácter intersubjetivo de los derechos en el sentido en que la libertad individual sólo puede ser el producto de una forma de comunicación entre los seres humanos que posee el carácter del reconocimiento recíproco. La esfera de la libertad individual, garantizada por el "derecho abstracto" es definitiva en el proceso de formación de las sociedades liberales, pero Hegel la entiende como parte de un sistema en el que hay otras formas de autorrealización de la libertad individual.

Para mostrar cómo los conceptos del "derecho abstracto" y de "moralidad" son dos insuficientes determinaciones de la libertad individual, Honneth propone un procedimiento negativo para establecer el lugar adecuado de cada uno de los modelos de la libertad.⁹ Esto lo hace mostrando los daños sociales a los que conduce la aplicación totalizante de cada uno de ellos. De la absolutización de una de las representaciones de la libertad, ya sea la del "derecho abstracto" o la de la "moralidad", resultan dislocaciones patológicas en la realidad social que son un indicador de que los límites del ámbito de validez de cada una de ellas ha sido traspasado. De este modo, la idea de Hegel es que las concepciones del "derecho abstracto" y de la "moralidad" no son en sí mismas falsas, ellas contienen aspectos esenciales e imprescindibles para la autodeterminación individual, sino que se convierten en problemáticas y pueden conducir a estados dolorosos de vacío e indeterminación cuando los actores sociales orientan de manera unilateral sus propias acciones hacia una de las dos ideas de la libertad. Así por ejemplo, la concepción unilateral de la libertad individual defendida en el modelo del "derecho abstracto" es problemática cuando se afirma que la única función del Estado consiste en la protección de los intereses individuales y en el aseguramiento de la autonomía privada. El tipo de sufrimiento de indeterminación o de dolor social que puede producir es la consecuencia de limitar la autorrealización de la libertad individual a la experiencia de la realización de la autonomía privada, desconociendo las posibilidades de experiencia supuestas en las otras esferas de la acción social. "Al orientar los actores sociales sus propias acciones de manera unilateral hacia una de las dos ideas de la libertad, no sólo no están en capacidad de conseguir una verdadera realización de su autonomía, sino que quedan aferrados de una u otra manera a un estado doloroso de vacío e indeterminación".¹⁰

Honneth interpreta el tercer modelo de la libertad, la "eticidad" como resultado de la transición desde una forma de experiencia unilateral del significado de la libertad individual hacia una forma de experiencia que permite a los sujetos una verdadera realización de su

9 HONNETH, A. *Leiden an Unbestimmtheit*. Stuttgart: Reclam, 2001, p. 44s.

10 *Ibid.*, p. 74.

libertad y autonomía.¹¹ La transición a la eticidad es pues interpretada como una propuesta de aclaración, como un proceso de emancipación, que en su realización tiene como consecuencia una liberación de las orientaciones patológicas. En este sentido, el paso a la “eticidad”, que Honneth concibe también como la comprensión del núcleo verdadero de la teoría de la justicia de Hegel, tiene a la vez el significado de una emancipación de fenómenos de sufrimiento. El paso a la “eticidad” debe a la vez, con la superación crítica de las patologías sociales determinadas por la orientación unilateral hacia una de las dos ideas de la libertad, contribuir a la apropiación de los presupuestos comunicativos que hacen posible la realización de la autonomía individual y con esto facilita la comprensión de las condiciones necesarias de la libertad; “pues sólo en el momento en el que los afectados mismos han visto que ellos han sido orientados por representaciones de la libertad unilaterales, ellos están en capacidad de reconocer en su mundo de la vida las formas de interacción en las que participar es una condición de la libertad individual”.¹² Por eso es que la comprensión de la teoría de la justicia que se produce con la entrada en la “eticidad” no solamente libera a los individuos de las consecuencias negativas producidas por procesos de formación equivocados, sino que además inicia la apropiación de los presupuestos comunicativos necesarios para la realización de la libertad.

La “eticidad” libera de patologías sociales en la medida en que crea para todos los miembros de la sociedad en la misma medida las condiciones para la realización de la libertad. Esto supone que la esfera de la “eticidad” cumple con tres condiciones.¹³ La primera consiste en proporcionar en cada una de sus esferas constitutivas posibilidades generales accesibles de la realización individual, cuya utilización pueda ser experimentada por cada sujeto como la realización práctica de su libertad. En este sentido cada esfera de la eticidad debe contener un determinado número de posibilidades de vida, las cuales deben poder ser concebidas por cada individuo como fines de la autorrealización individual. La segunda consiste en el carácter intersubjetivo de los marcos de acción que constituyen la esfera de la eticidad. Las posibilidades de autorrealización individual que debe proporcionar la esfera de la eticidad deben estar compuestas de cierta manera por formas de comunicación en las cuales los sujetos puedan ver en los otros recíprocamente una condición de su propia libertad. La tercera condición consiste en que las acciones intersubjetivas de las que está compuesta la esfera de la eticidad expresan determinadas formas de reconocimiento recíproco.

Las esferas del reconocimiento recíproco que conforman la eticidad son para Hegel la familia, la sociedad civil y el Estado. Según la interpretación de Honneth, cuando Hegel intentó en su *Filosofía del derecho*, la reconstrucción del proyecto del desarrollo histórico de la eticidad humana con ayuda del concepto del “reconocimiento”, buscaba aclarar, de un

11 *Ibid.*, p. 78s.

12 *Ibid.*, p. 75.

13 Véase: *ibid.*, p. 79s.

lado, cómo puede producir la experiencia del reconocimiento un progreso en las relaciones de la eticidad y, de otro lado, buscaba explicar las relaciones de cambio dinámicas que debían existir entre la adquisición intersubjetiva de la autoconciencia y el desarrollo moral de las sociedades en su totalidad. La respuesta de Hegel a estas cuestiones complejas constituyen el núcleo de su paradigma de “una lucha por el reconocimiento”, en el cual afirma que el desarrollo ético se produce a lo largo de una serie de tres modelos de reconocimiento, progresivamente exigentes, entre los cuales media respectivamente una lucha intersubjetiva, que conduce a los sujetos a la confirmación de sus pretensiones de identidad.¹⁴

Lo particular del paradigma de “una lucha por el reconocimiento” consiste en la tesis, con la que Hegel va mucho más allá que el modelo de la libertad del “derecho abstracto”, según la cual, se pueden distinguir estas tres formas de reconocimiento recíproco, en la medida en que se comprenden los presupuestos intersubjetivos del surgimiento de la autoconciencia.¹⁵ Pues el mecanismo del reconocimiento recíproco de la esfera de libertad individual, que desarrollaron Kant y Fichte, aclara la formación de una conciencia subjetiva del derecho. Sin embargo, con esto no es captada en su totalidad la comprensión positiva de sí misma de una persona libre. Así, Hegel añade al reconocimiento jurídico, otras dos formas adicionales de reconocimiento recíproco: en el amor es reconocido como un individuo aquel cuyas necesidades y deseos tienen un valor particular para otra persona; y en la esfera estatal de la eticidad es reconocida como una persona aquella cuyas capacidades tengan un valor constitutivo para una comunidad concreta. Con la diferenciación de estas esferas del reconocimiento recíproco Honneth muestra que a partir de Hegel se pueden definir las condiciones bajo las cuales es posible para un sujeto asegurar su autonomía individual y lograr por tanto conformar su identidad.

1.2. La crítica de Honneth a la teoría liberal de justicia y su propuesta de construir una teoría de la justicia a partir de la teoría hegeliana del reconocimiento se basa en la idea de que el liberalismo tiene un concepto muy limitado de lo que significan la libertad y la autonomía individual. Contra la idea liberal de que el objeto de la distribución justa son las libertades de acción subjetivas, Honneth propone entender que la distribución justa debe ocuparse del aseguramiento de aquellas esferas de la comunicación social que hacen posible el reconocimiento recíproco. Contra la idea liberal de que la distribución justa es aquella que se ocupa del aseguramiento de bienes y recursos, Honneth propone un tipo de distribución que se orienta al aseguramiento de las condiciones sociales que hacen posible que los individuos alcancen su autorrealización individual. Contra la concepción liberal que afirma la prioridad de las libertades individuales, Honneth propone un concepto comunicativo de

14 Véase: HONNETH, A. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992, cap. 1.

15 HONNETH, A. *Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung*, en: HONNETH, A. *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt: Suhrkamp, falta año p. 171-192.

la libertad subjetiva, a través del cual relativiza la posición privilegiada de las libertades individuales al presentarlas como parte de un sistema en el que estas libertades están situadas en el mismo nivel que aquellas otras libertades que hacen posible la autorrealización individual en las esferas del trabajo y de las relaciones familiares y de amistad.

En un artículo reciente Honneth se propuso explicitar esta idea mediante una crítica a la teoría de la justicia de Rawls.¹⁶ La idea de Honneth consiste en proponer una corrección del artificio teórico de la “posición original” de Rawls y del campo de aplicación de los principios de justicia para, en vez de partir del concepto individualista de la libertad subjetiva, partir de un concepto comunicativo de la libertad subjetiva. Honneth actualiza la crítica central de Hegel al contractualismo de Hobbes, Rousseau y Kant para hacerla valer contra Rawls, y en este sentido, afirma que la justificación de los principios de justicia supuestos en la “posición original” termina haciendo desaparecer el *factum* de la intersubjetividad humana. Si se afirma con Hegel que los seres humanos dependen del reconocimiento social para poder alcanzar su autorrealización individual o su libertad, entonces las partes en la “posición original” deben poseer un conocimiento elemental de sus necesidades de reconocimiento para poder ser consideradas como representantes de seres humanos. La idea de Honneth es que con esto se puede mostrar que la justificación de la “posición original” no puede considerarse completamente independiente de aquellos supuestos que se consideran como características definitorias de lo que es el ser humano. Así pues, las partes en la posición contractual original, porque son seres humanos, deben saber que ellas dependen del reconocimiento social de otras personas y si comparten este saber se pondrán de acuerdo, por tanto, sobre unos principios de justicia, distintos a los establecidos en la concepción de Rawls.

Al introducir este cambio en las condiciones de partida de la “posición original” se genera un cambio en el ámbito de aplicación de los principios de justicia: ya no se trata de que los participantes calculen sus oportunidades futuras de vida en términos de los espacios de acción para el desarrollo de la libertad individual, sino que midan sus oportunidades en términos de la cualidad de las relaciones sociales. En este sentido, con la introducción de la idea de que los participantes en la “posición original” representarían un concepto comunicativo de la libertad subjetiva, Honneth muestra que los participantes en la “posición original” trasladarían su concepción de la justicia social del nivel de los bienes que posibilitan la libertad al nivel de las reciprocidades obligatorias. Para Honneth se trata de una concepción de la justicia que en el lugar de los principios de la distribución equitativa de los recursos, introduce principios que se refieren al aseguramiento de los presupuestos sociales del reconocimiento recíproco. La introducción de estos principios supone que la libertad individual requiere del aseguramiento de esferas comunicativas de la autorrealización, en

16 HONNETH, A. *Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit. Überlegungen im Anschluss an Hegel*. Manuscrito.

las cuales el individuo pueda llegar a tener un mayor poder de acción a través del reconocimiento recíproco.¹⁷

Estas esferas comunicativas, que Honneth obtiene de su interpretación de la teoría del reconocimiento de Hegel, son la familia, el derecho y el trabajo y sus principios de justicia son el amor, la igualdad y el merecimiento, respectivamente. La tesis de Honneth es que el reconocimiento de la persona depende, no solamente de que obtenga de todos los demás el respeto a sus derechos y pretensiones universales que le corresponden como miembro de una comunidad de derecho, sino también, de que reciba un trato afectivo, cuidadoso y amoroso, en el nivel de sus relaciones familiares y amistades íntimas, y de que consiga una valoración de sus capacidades y particularidades en el ámbito de sus relaciones laborales. La negación del reconocimiento en cada uno de estos niveles afecta de forma diferente la conformación de la personalidad y, por tanto, la constitución de su autonomía e identidad personal. Si en el nivel familiar, el resultado del trato amoroso, cuidadoso y afectivo, es el desarrollo de una autoconfianza y seguridad de sí mismo de la persona, su negación imposibilita la conformación de esta relación práctica. En el nivel del derecho, la negación del reconocimiento de los derechos individuales constituye un menosprecio de la integridad de la persona jurídica. La negación del reconocimiento de las particularidades y capacidades de una persona impiden el desarrollo del tipo de valoración social que a cada uno le permite experimentar su valor para la sociedad o para una comunidad determinada. Con estas formas de reconocimiento Honneth denomina tres principios de justicia (atención afectiva, igualdad jurídica y estimación social), los cuales tomados en su conjunto conforman el punto de vista, cuya adopción garantiza las condiciones de la integridad personal. Los seres humanos consiguen una identidad intacta sólo si ven reconocidas determinadas capacidades o confirmados ciertos derechos. Así, la tesis de Honneth es que una teoría de la justicia no comprende solamente una, sino tres formas del reconocimiento entre sí independientes, y por tanto, contiene tres principios de justicia.

Con la diferenciación de estas esferas del reconocimiento Honneth define las condiciones constitutivas para la formación de la identidad en las sociedades modernas. El modelo del reconocimiento afirma por esto que la autonomía no puede reducirse a la autodeterminación conseguida mediante el aseguramiento de los derechos y libertades individuales, tal y como lo propone el modelo de la libertad de Rawls. El mecanismo del reconocimiento recíproco de la esfera del derecho es central, pero la autonomía que posibilita es concebida como parte de un sistema en el que hay otras relaciones de reconocimiento. “Los derechos y libertades individuales pierden pues su posición privilegiada porque al lado de ellos aparecen otras formas de reciprocidad obligatoria”, escribe Honneth.¹⁸ De este modo, la autorrealización individual dependería de la posibilidad de que todos los miembros

17 Véase: *ibid.*, p. 4s.

18 *Ibid.*, p. 9.

de la sociedad puedan participar en condiciones de igualdad en aquellas esferas de la comunicación social que estén caracterizadas por una forma específica del reconocimiento recíproco. Si el núcleo de la teoría de la justicia de Honneth es entendido como un dispositivo para la protección de la integridad del ser humano y para el aseguramiento de las posibilidades de la autorrealización individual y aquella y éstas dependen de que los individuos obtengan en cada una de estas esferas formas distintas de reconocimiento, se puede concluir, entonces, que la teoría de la justicia debe referirse al aseguramiento de tales esferas del reconocimiento. De este modo, si el reconocimiento social, como lo mostró Hegel, es una condición constitutiva para la realización de la libertad, entonces, es ciertamente problemático que el Estado limite sus funciones a la protección de los intereses, derechos y libertades comprendidos en el concepto de autonomía privada. El Estado tiene que tener como fin político crear las condiciones para que todos los miembros de la sociedad de forma igual puedan participar en cada una de las esferas de acción intersubjetivas necesarias para la realización de la libertad individual.

2. Amartya Sen: El planteamiento de las capacidades

Sen afirma que la teoría de justicia distributiva de Rawls falla en sus propósitos igualitaristas porque concibe la distribución a partir de una equivocada abstracción de las necesidades básicas humanas, construida esta abstracción desde una definición de los bienes primarios. El problema de la teoría de Rawls consiste, para Sen, en que no consigue articular las condiciones de la libertad formal, definidas en el primer principio de justicia, con las condiciones reales y materiales de realización de la libertad, establecidas en el segundo principio.¹⁹ Según Sen, el autor de *Teoría de la justicia* se ha centrado solamente en una de las facetas de la libertad, a saber en la faceta de “proceso de la libertad”, y no ha considerado otra faceta de la libertad, como es, la “faceta de oportunidad”. Ésta se refiere a la capacidad real para conseguir cosas; tiene que ver con las oportunidades reales que tenemos para conseguir cosas que podamos valorar. No considerar la “faceta de oportunidad” conduce a una limitada concepción de la libertad en la que solamente se tiene en cuenta la “autonomía decisional” de las elecciones a realizar y la “inmunidad frente a las interferencias de los demás”.²⁰

La definición de los recursos necesarios para que un individuo pueda realizar lo que desea es establecida, en la teoría de Rawls, mediante el índice de bienes primarios. Este

19 En relación con esto Sen escribe: “Pero dada la prioridad del principio de la libertad, no se permiten contrapartidas entre pérdidas de libertades fundamentales y ganancias económicas y sociales”. SEN, A. *¿Igualdad de qué?* En: *Libertad, igualdad y derecho*. S.M. McMurrin, (Ed.), Barcelona: Ariel, 1998, p.149.

20 La faceta de proceso de la libertad la denomina también “libertad de ser agente”, y a la faceta de oportunidad la llama “libertad de bienestar”.

índice, opina Sen, conduce “a una moralidad parcialmente ciega”,²¹ en la medida en que en él no se considera ni la diversidad de la naturaleza humana ni las diferencias entre las personas. Al no tener en cuenta estos dos elementos y excluir los casos difíciles como los minusválidos, los enfermos físicos y mentales, Rawls establece mediante el principio de igualdad, la misma provisión de bienes a una persona sana y a un minusválido. “En realidad, resulta —escribe Sen— que la gente tiene necesidades muy distintas, que varían con su estado de salud, su longevidad, las condiciones climáticas, el lugar geográfico, las condiciones de trabajo, el temperamento, e incluso el tamaño del cuerpo (que afectan a sus necesidades de comida y ropa). No se trata, pues, de dejar de lado unos cuantos casos difíciles, sino de no tener en cuenta diferencias muy reales y extendidas”.²²

En suma, Sen afirma que aunque el filósofo norteamericano desarrolla una amplia lista de bienes y los considera como cosas buenas que debería tener cada persona para poder desarrollar sus dos potencialidades morales, no se plantea, sin embargo, la pregunta por lo que los bienes “hacen a los seres humanos”, ni tampoco puede responder la cuestión respecto a que dos personas equiparadas de forma diferente y situadas en lugares distintos pueden requerir distintas cantidades de bienes primarios para satisfacer las mismas necesidades. “Si los seres humanos fueran muy similares, esto no tendría mucha importancia, pero la experiencia indica que la conversión de los bienes en capacidades cambia de una persona a la siguiente sustancialmente, y la igualdad de lo primero puede estar alejada de la igualdad de lo segundo”.²³ La exigencia de igualdad requiere, entonces, de una concepción de justicia en la que se defina lo que sea necesario para que una persona sea capaz de hacer ciertas cosas básicas: la capacidad de desplazarse, en el caso del minusválido, la capacidad de satisfacer las propias necesidades alimentarias, de disponer de medios para vestirse y tener alojamiento, o la capacidad de participar en la vida social de la comunidad. Con el ejemplo de estas capacidades, Sen destaca que hay necesidades imprescindibles para cada persona en cada contexto social, que deben ser satisfechas y que si no lo son, el derecho a la igualdad es transgredido. La intención teórica del enfoque de la justicia de Sen se orienta al aseguramiento de capacidades básicas bajo cuyos presupuestos las personas puedan percibir las opciones para la conducción de sus vidas, pues sólo bajo estos presupuestos es posible entrar en reales situaciones de libre decisión.

El argumento de las capacidades afirma que para cada ser humano es un bien poder desarrollar de forma adecuada sus capacidades. Este planteamiento centra su atención sistemática en los conceptos de “funciones” y “capacidades” (*functionings and capabilities*). Las capacidades se definen al derivarlas de los funcionamientos. Los funcionamientos representan las distintas partes del modo de estar o de ser de una persona.

21 SEN, A. *Op. cit.*, p.150.

22 *Ibid.*

23 *Ibid.*, p.153.

Estos consisten “en actividades (como el comer o el leer o el ver) o estados de existencia o de ser, por ejemplo, estar bien nutrido, no tener malaria, no estar avergonzado por lo pobre del vestido o del calzado”.²⁴ A estas actividades o estados Sen los denomina funciones. Las capacidades que tenga un hombre se conforman a partir del número de funciones que él pueda realizar, teniendo en cuenta los recursos materiales, personales y sociales que estén a su disposición para llevarlas a cabo. Las capacidades no se miden en las funciones realmente realizadas, sino en la libertad que tenga una determinada persona para realizar las funciones que considera más valiosas. Las capacidades reflejan así el valor que las personas dan a un conjunto determinado de funcionamientos que han elegido. Así, en la medida en que el conjunto de capacidades elegidas por una persona refleja la libertad que tiene para llevar el tipo de vida que valora, el valor que tiene un modo de vida depende de la libertad que ha tenido la persona para elegirlo. Y la libertad que ha tenido depende a la vez de las oportunidades reales que ha tenido para realizar los funcionamientos que ha elegido y conseguir así lo que realmente pueda valorar.

Ahora bien, uno de los problemas del concepto de “igualdad de capacidades básicas” es, como Sen mismo lo reconoce, cómo establecer un índice de las capacidades básicas. Sen considera inadecuado realizar una enumeración definitiva de funciones y capacidades, como el índice de los bienes primarios de Rawls, que posea un alto grado de universalidad y que pretenda dar una completa descripción de la vida humana buena. El problema es que, en la medida en que Sen no ofrece una definición adecuada de las capacidades, puesto que ésta no puede conseguirse solamente con la ampliación del espacio de las libertades positivas, el planteamiento de Sen parece un tanto impreciso.

3. Martha Nussbaum: Las capacidades y el bien humano

Para superar estas dificultades Nussbaum propuso unir el planteamiento de las capacidades básicas con una determinada teoría del bien. Ella opina que una concepción de los valores excelentes, de las virtudes en el sentido de Aristóteles, definida mediante una teoría del bien, permitiría superar la desorientación que produce el planteamiento de las capacidades de Sen, en la medida en que ella posibilitaría caracterizar las capacidades relevantes en el contexto de una vida humana buena, y con esto sería posible estructurar las tareas políticas concretas de una ética que se orienta hacia la capacidad para la elección autónoma de una forma humana de vida. Nussbaum formuló la cuestión ética fundamental para la política así: ¿Qué actividades humanas son importantes? ¿Qué es necesario para una vida humana buena? “La idea es que una vez que hemos identificado un grupo de funciones

24 SEN, A. *Bienestar, condición de ser agente y libertad*, en: *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona: Paidós, 1997, p. 77.

especialmente importantes en la vida humana estamos, entonces, en la posición de preguntar cuales son las instituciones sociales y políticas que les corresponden".²⁵

El planteamiento de Nussbaum se orienta pues hacia una concepción de las capacidades básicas en la que busca definir los elementos que son imprescindibles para la caracterización de una vida humana buena y con esto establecer el estándar y la cualidad de vida de los hombres en las sociedades en que viven. Con esta concepción, que denomina "*thick vague theory of the good*", busca captar la totalidad de los fines humanos en todos los ámbitos de la vida humana. "Mi concepción aristotélica se ocupa de los fines y de la condición general y contenido de la forma de vida humana".²⁶ No es una teoría "débil" del bien como la de Rawls, sino "densa y vaga" (*thick-vague*), porque da un bosquejo de la vida buena ("*vague*") y permite hacer muchas especificaciones en concreto ("*thick*"). "La lista es vaga (*vague*) y esto deliberadamente es así en un buen sentido, en tanto que como podemos ver admite múltiples especificaciones, de acuerdo con las variaciones locales y las concepciones personales".²⁷ La crítica contra la teoría "débil" del bien de Rawls ("*thin theorie of the good*") se dirige a su ceguera conceptual: debido a que Rawls pone entre paréntesis el aspecto interno de la vida buena, pierde de vista tanto el carácter instrumental de los bienes sociales básicos como también la identificación de sus formas de uso y su utilidad. Nussbaum supone que se puede proponer una lista identificable y finita de funciones y capacidades con un determinado nivel de universalidad. Las capacidades y funciones son pues determinaciones humanas específicas sin las cuales no sería completa una vida humana buena. Entre las funciones están: vida, salud corporal, integridad corporal, sentidos, imaginación y pensamiento, emociones, razón práctica, afiliación, amistad, respeto, otras especies, juego, control del propio entorno, control político y control material.²⁸

De esta lista resultan exigencias normativas fuertes para el ejercicio de las capacidades básicas. Estas exigencias normativas fueron formuladas por Nussbaum mediante la enumeración de las capacidades básicas constitutivas de la vida humana.²⁹ Así, la tesis de

25 NUSSBAUM, M. *Human Functioning and Social Justice. In Defense of Aristotelian Essentialism*, in: *Political Theory*, Vol. 20, N° 2, May 1992, p. 214. FALTA FUENTE

26 *Ibid.*, p. 215.

27 *Ibid.*

28 Véase: NUSSBAUM, M. *Aristotelian social democracy*, in: DOUGLAS, R. B.; MARA, G.; RICHARDSON, H. (eds.). *Liberalism and the Good*. New York: Routledge, 1990, p. 225s.

29 Entre estas capacidades están: la capacidad de vivir hasta su fin una vida humana plena; la capacidad de gozar de buena salud, de alimentarse adecuadamente, tener una adecuada habitación, la posibilidad de satisfacer plenamente los deseos sexuales; la capacidad de evitar el dolor no necesario y tener vivencias placenteras; la capacidad de usar los cinco sentidos, representarse cosas, pensar y juzgar; la capacidad de tener vínculos con cosas y personas fuera de uno mismo, de amar aquellos que nos aman y que se preocupan por nosotros, de estar tristes en su ausencia, en general de sentir amor, tristeza, nostalgia y agradecimiento; la capacidad de plasmar una visión del bien y de comprometerse en una reflexión crítica acerca del planeamiento de la propia vida; la capacidad de vivir con y hacia otros, de reconocer

Nussbaum es que en la medida en que las capacidades básicas humanas no son atributos innatos, ellas deben ser desarrolladas por medio de la asistencia, la disposición de recursos y la educación. La tarea del Estado consiste por tanto en promover una adecuada realización de esas capacidades. De este modo, en relación con cada una de las capacidades descritas en la concepción (*thick vague*) del bien, todos los seres humanos deben recibir el apoyo institucional, educativo y material, que sea necesario, para hacerles capaces de actuar en cada uno de esos ámbitos en concordancia con su razón práctica. A diferencia del liberalismo, que establece que los ciudadanos son tratados como iguales cuando ellos reciben la misma cantidad de recursos (Dworkin) o se le proveen los mismos bienes sociales primarios (Rawls), el enfoque de Nussbaum considera que los ciudadanos son libres solamente cuando a ellos les son puestas a disposición las condiciones necesarias para el ejercicio de la libertad de decisión y para el ejercicio de la razón práctica, es decir, cuando ellos pueden realizar sus capacidades básicas.

Ahora bien, si tenemos en cuenta que la diferencia central entre Sen y Nussbaum consiste en que Sen es muy cauteloso para hacer afirmaciones sustanciales sobre la naturaleza humana mientras que Nussbaum presenta una completa descripción de la vida humana buena, podemos concluir, dada esta diferencia, haciendo las siguientes observaciones sobre el planteamiento de las capacidades. En este planteamiento de justicia social se afirma que la distribución justa debe ser conseguida teniendo en cuenta las capacidades: se debe hacer que las personas sean iguales en sus capacidades, o por lo menos en sus capacidades básicas.³⁰ En este sentido, Sen y Nussbaum argumentan que la distribución que parte de las capacidades nos da una forma de entender la libertad positiva (libertad de oportunidad), a diferencia de la libertad como proceso (negativa o formal): crear las condiciones para que las personas sean capaces de realizar sus metas y alcanzar su propio bienestar es maximizar la libertad positiva del que menos la tiene y, de este modo, abolir todas las desigualdades de libertad positiva. Así, el punto de vista de Sen y Nussbaum es que la calidad de vida de una persona debe valorarse en términos de sus capacidades y no en términos de los bienes primarios, como lo hace el liberalismo rawlsiano. Para estos dos autores, la característica primaria del bienestar de una persona no se obtiene de la mayor satisfacción de los deseos ni de la felicidad ni de los bienes primarios ni de la misma cantidad de recursos, sino más bien, cabe concebirla en términos de lo que una persona “puede realizar”. De este modo, la

las vinculaciones con otros hombres y de desarrollar distintas formas de relaciones familiares y sociales; la capacidad de vivir con cuidado por los animales, las plantas y el mundo de la naturaleza; la capacidad de reír, jugar y de sentir alegría con actividades placenteras; la capacidad de vivir su propia vida y no la de otra persona; la capacidad de vivir su propia vida en su ámbito propio y en su propio contexto; la capacidad de participar efectivamente en elecciones políticas que gobiernen la propia vida; la capacidad de tener propiedad, no solamente de manera formal, sino en términos de real oportunidad. Véase: *Ibid.* and *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: University Press, 2000, p. 122s.

30 Véase: SEN, A. Bienestar, condición de ser agente y libertad, en: *Bienestar, justicia y mercado*, p. 77 s.

característica primaria del bienestar de una persona es el conjunto de realizaciones que consigue, por tanto, de capacidades que tiene para libremente llevar a cabo el tipo de vida que valora. La libertad que la persona tiene para llevar a cabo el tipo de vida que considera valioso depende, por tanto, del conjunto de capacidades que pueda desarrollar. Para Sen y Nussbaum, el valor de la libertad depende de lo que se puede hacer con la libertad y lo que importa es, pues, la «libertad real» de las personas. La libertad de las personas depende así de las capacidades que ellas pueden desarrollar en el espacio social. Por esta razón no es suficiente considerar solamente los bienes sociales básicos ni la igualdad de recursos, como lo hacen Rawls y Dworkin respectivamente. El valor de la vida humana depende decisivamente de si las personas están en capacidad de poder elegir por sí mismas su propia forma de vida.

Observaciones para concluir

En este ensayo hemos tratado de examinar algunas implicaciones para la teoría de la justicia de Rawls de considerar las críticas hechas a su pensamiento por Honneth, Sen y Nussbaum. El objetivo de esta exploración ha sido mostrar por qué es necesario, con el fin de asegurar las exigencias de igualdad y equidad supuestas en el liberalismo, construir una nueva teoría de la justicia sobre bases diferentes.

A partir de los modelos del reconocimiento y de las capacidades se mostró que el problema básico del liberalismo de Rawls consiste en que limita la función de la concepción de la justicia al aseguramiento del ámbito de las libertades individuales. Al señalar que el reconocimiento recíproco de la esfera de la libertad individual permite aclarar la formación de la conciencia subjetiva sobre el significado y sentido del derecho, Honneth indica que con esto no se agotan en su totalidad las posibilidades de autorrealización de una persona libre en una sociedad moderna. Así muestra, que además del reconocimiento jurídico existen otras dos esferas del reconocimiento recíproco, que son la familia y el trabajo, a las cuales deben corresponderle respectivamente niveles particulares de la relación práctica y principios específicos del reconocimiento. A partir de esto Honneth propone que una teoría de la justicia tiene que ocuparse no del aseguramiento de los recursos y bienes que hagan posible que individuos orientados por sus intereses particulares realicen sus planes particulares de vida, sino de garantizar o crear los presupuestos comunicativos que hacen posible la realización de la autonomía individual en las tres esferas sociales del reconocimiento recíproco constitutivas de las sociedades modernas.

Para el planteamiento de las capacidades la limitación central del liberalismo de Rawls está determinada por el hecho de que Rawls se ha ocupado solamente de una de las facetas de la libertad, a saber, la faceta de “proceso de la libertad” y no ha considerado la faceta de la libertad, que Sen denomina la “libertad como oportunidad”. Según Sen y Nussbaum, el fin fundamental del Estado liberal no puede consistir solamente en asegurar las libertades negativas; es necesario, además, crear las condiciones para que las personas sean capaces

de realizar sus metas y alcanzar su propio bienestar. Ocuparse de estas condiciones, significa para Sen y Nussbaum, que el Estado debe implementar y fomentar la creación de oportunidades sociales y políticas para que todos los miembros de la sociedad puedan desarrollar en forma adecuada sus capacidades. Ocuparse de estas condiciones, significa para Honneth que el Estado debe ofrecer las oportunidades para hacer posible la participación de todos los miembros de la sociedad en cada una de las esferas de acción intersubjetivas necesarias para la realización de la libertad individual.

Tanto en el modelo del reconocimiento como en el de las capacidades se propone un concepto más complejo de justicia que el de Rawls. Frente a la política liberal que propone el aseguramiento de la libertad y la autonomía individual, la política que se puede proponer a partir de estos dos modelos abogaría por una más activa intervención del Estado con el fin de asegurar las condiciones de igualdad social supuestas en el ideal de la autonomía individual. En la medida en que la autonomía individual depende de las oportunidades que tenga cada persona para desarrollar de forma adecuada sus capacidades, la tarea del Estado, según Sen y Nussbaum, debe consistir en promover una adecuada realización de las capacidades a través de la asistencia, la disposición de recursos y la educación. Para decirlo de otra manera, Sen y Nussbaum opinan que para que un individuo tenga la libertad de hacer lo que quiere con su vida, no basta con que tenga el derecho de hacer lo que quiere, sino que es necesario, además, que tenga el poder de hacerlo, por tener acceso a los recursos suficientes para efectivamente realizar lo que desea, de acuerdo con lo que considera valioso. En similar sentido, en la medida en que la autonomía individual depende de relaciones de reconocimiento recíproco (atención afectiva, igualdad jurídica y estimación social), la tarea del Estado, según Honneth, debe consistir en garantizar los presupuestos sociales que se tienen que poner a disposición de cada sujeto para la realización de su libertad.

Fecha de recepción: 25 de mayo de 2004

Fecha de aceptación: julio 09 de 2004

DE LA GUERRA JUSTA*

Por: **Alfonso Monsalve Solórzano**

Universidad de Antioquia

Resumen. Ese artículo presenta una síntesis de las teorías normativas de la guerra justa, mostrando los consensos teóricos existentes en las tres categorías de la *ius ad bellum* (la justicia de la guerra), *ius in bello* (la justicia en la guerra) y *ius postbellum* (justicia de la postguerra). Posteriormente, se desarrollan estos conceptos para el caso de una guerra real.

Palabras clave: Guerra, guerra justa, *ius ad bellum*, justicia de la guerra, *ius in bello*, justicia en la guerra, *ius postbellum*, justicia de la postguerra.

Summary. This paper presents a synthesis of normative theories on just war, showing the theoretical consensus about the three categories of *ius ad bellum* (justice of war), *ius in bello* (justice in war) and *ius postbellum* (justice post-war). Then, these concepts are developed for the case of a real war.

Keywords: War, just war, *ius ad bellum*, justice of war, *ius in bello*, justice in war, *ius postbellum*, justice post-war.

La guerra es un concepto difícil de definir. Por ejemplo, para Clausewitz es un acto de violencia para imponer la voluntad propia a otros (1980: capítulo 1: 2); pero, no es cualquier acto de violencia, sino una que tiene el objetivo específico de imponerse políticamente al enemigo, por lo que la guerra es “la continuación de la política por otros medios”, subrayando que el objetivo político, en tanto que motivo original de la guerra, será el estándar para determinar tanto el propósito de la fuerza militar, como la cantidad de esfuerzo que requerirá

* Este artículo forma parte del libro *Legitimidad y soberanía en Colombia 1958-2003*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana con el apoyo del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, 2004.

(*ibid.*: capítulo 1: 11). Otros, como Bouthoul,¹ la definen como un fenómeno colectivo de lucha armada que tiene un carácter jurídico. Gori, intentando recoger la discusión, concluye que la guerra se caracteriza por tener “a) una actividad militar; b) un elevado grado de tensión de la opinión pública; c) la entrada en vigor de normas atípicas respecto a las que rigen en el período ‘de paz’; d) una progresiva integración política dentro de las estructuras estatales beligerantes” (1995: 738). Una guerra interna cumpliría estos requisitos, pero se libraría en el interior de un Estado, por lo que la característica d) haría referencia a la progresiva integración política de la población civil.

La reflexión normativa tiene que ver con el dilema de si debe darse o no la guerra, y en caso de respuesta afirmativa, con las condiciones que ésta ha de cumplir para ser moralmente justificable. Por supuesto, la justificación moral es distinta de la política, pues ésta última tiene que ver con las razones de prudencia o de poder que se invocan para hacer la guerra, o de la justificación legal, que refiere a su declaración y realización dentro de la legalidad nacional y/o internacional.

El rechazo a cualquier tipo de guerra, como algo intrínsecamente inmoral, es defendido por el pacifismo. No se trata del rechazo a todo tipo de violencia justa, sino a la muerte, especialmente, a la muerte masiva que acarrea la guerra (Jenny Teichmann, 1986). La posición pacifista no será desarrollada en este trabajo, porque su objetivo es desentrañar el concepto de guerra justa que es invocado por quienes la hacen, como es el caso de los grupos insurgentes y anti-insurgentes, y no criticar la existencia misma de la guerra.

La reflexión sobre la guerra justa viene de lejos, pero es un tema vigente en nuestros días. Aristóteles (2000, 2001) y Cicerón (1989) ya reflexionaron sobre este tópico; y en la tradición religiosa, San Agustín (1997) y Tomás de Aquino, influyeron en el pensamiento jurídico de Francisco Suárez (1978), Francisco de Vitoria (1999), Hugo Grocio (1987) y Emmerich Vattel (1983), quienes contribuyeron decisivamente a clarificar este concepto. En la tradición liberal, para sólo citar a algunos, Kant (1985), y en nuestros días, pensadores como G.E.M Anscombe (1961), Michael Walzer (2001), Barrie Paskins y Michael Docrill (1979), Richard Norman (1999), se han ocupado del tema. Lo común a todos estos pensadores es que sólo es moralmente admisible librar una guerra justa. Lo que se entiende por ello, es lo que se discute a continuación.

Esta tradición de pensamiento se ha enfrentado con las objeciones de los escépticos, relativistas y realistas, como Tucídides (1989), Hobbes (2002), Clausewitz, Morgenthau (1973), Kissinger (1977), quienes, refiriéndose a la justeza de la guerra, argumentan que ésta se encuentra más allá (o por debajo) de la moralidad, porque en el campo de la justificación lo que es injusto para unos es necesario para otros (Walzer, 2001: 29s.), ya que la guerra es un asunto de política, es decir, de conveniencia y necesidad, que, en referencia a los

1 Citado por Gori, 1995: 1057 y s.

procedimientos de lucha, lo que cuenta es el argumento más típico de Maquiavelo (1990), “el fin justifica los medios”, que aplicado a este contexto significa que una vez en guerra, lo importante es la victoria, y que, respecto a la terminación de la guerra, lo que cuenta es que la paz lleve a la obtención de los objetivos políticos buscados, independientemente de cualquier otra consideración.²

En Colombia, Jaime Jaramillo Panesso (2003), defiende un punto de que “no hay guerras justas o injustas. Esta denominación subjetiva proviene de apreciaciones religiosas muy antiguas, inspiradas quizá en el pensamiento tomista. Pero hoy hablar en ese lenguaje es, además de arcaico, indefinible en relación con las partes. Lo que para un lado es justo, es injusto para el lado opuesto y viceversa. Aunque existen opiniones sobre intervenciones militares humanitarias con base en la Carta Universal de los DD.HH., tomemos en cuenta que a partir de la existencia del “derecho de gentes”, elevado a la categoría de Derecho Internacional Público, las guerras se clasifican en evitables e inevitables”.³

El argumento realista ha sido debatido, en los últimos tiempos, entre otros, por Walzer en su excelente libro sobre la guerra justa (2001: 29-50). Recogiendo la tradición anterior y basado en ejemplos históricos que muestran en la práctica de la guerra los dilemas morales, Walzer señala cómo las experiencias de la humanidad en la guerra han ido creando un espacio y una historia de la que se sacan enseñanzas y se obtienen acuerdos que van construyendo un lenguaje con significados compartidos que permite argumentar a favor de que no toda razón para hacer la guerra es admisible, ni lo son todo procedimiento para librarla, ni toda terminación. Que el realismo encierra hipocresía o cinismo, o que, de hecho, muchas guerras originadas por causas injustas, libradas por procedimientos criminales conducentes a tratados de paz injustos, se libran invocando razones de justicia.

El hecho de que el cinismo o la hipocresía sean argumentos, es lo que hace deseable, precisamente, que se indague acerca de esos significados compartidos existentes sobre la guerra justa. Y es que la moralidad de la acción militar provee justificaciones políticas, al arroparlas con un manto de corrección destinado a que sean aceptadas por la opinión pública. Creer que la causa es justa, es razón para que muchos emprendan una guerra.

2 Hay que distinguir entre el realismo descriptivo, que es el que acaba de sintetizarse, del realismo prescriptivo, que si bien defiende que un Estado no puede tener posiciones morales frente a su política exterior, si quiere sobrevivir, acepta por razones de prudencia, “reglas útiles que puedan establecer expectativas de conducta, y resolver problemas de coordinación (...). Las reglas para la guerra justa (...) no tienen asidero moral para los estados. Estas reglas son lo que Douglas Lackey llama “*salient equilibria*”, convenciones estables para limitar la destructividad de la guerra con las que todos los estados prudentes pueden concordar, asumiendo su cumplimiento general.” OREND, Brian. War, en: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Summer 2002 edition). Edward N. Zalta (ed.). <http://plato.stanford.edu>

3 Este argumento, sin embargo es autofágico, como se desprende del análisis de la tesis de Walzer de que toda guerra evitable es injusta, la cual se presentará más adelante.

Mostrar que el oponente usa métodos inaceptables en la lucha permite demostrar la superioridad moral y política. Los códigos mismos de la guerra recogen las experiencias y lecciones extraídas en la historia de la guerra, para humanizarla.

El 19 de febrero de 2002, un grupo de intelectuales norteamericanos, de izquierda y de derecha, provenientes tanto del mundo religioso como del laico, Enola Aird, Samuel Huntington, Michael Walzer, entre otros (2003), en un pronunciamiento sobre el derecho norteamericano a defenderse luego de los atentados del 11 de septiembre, invocan el concepto de guerra justa. En la consideración sobre la guerra en Irak de 2003, de nuevo, la categoría 'de guerra justa' está en el centro de las argumentaciones de quienes la rechazan (Vidal-Folch, 2003); y, lo que es más importante en este trabajo, en las guerras internas siempre se alegan razones de justicia por parte de los contendientes.

No obstante, la justeza de la guerra, aun entre quienes admiten esa posibilidad es algo que puede estar abierto. Ya en el siglo XVIII, Battel (1983: Tomo II: 30) reflexionaba sobre el hecho de que si bien, en principio, una guerra no puede ser justa para ambas partes, ya que mientras un contendiente se atribuye el derecho a hacerla otro se lo niega, o uno se declara injuriado y el otro lo niega, puede ocurrir que ambos (Estados) actúen de buena fe, sin que se pueda determinar quién tiene el derecho, en razón de lo cual, habría de tomarse una actitud neutral y considerar a las dos partes legítimas hasta que se decida la causa. Pero de que ésta no pueda ser justa para ambas partes, no se sigue, como pudiera pensarse, que no pueda ser injusta para los dos bandos como se verá más abajo, siguiendo a Walzer (2003). Por eso resulta tan importante avanzar en la clarificación del significado de guerra justa.

En la literatura, la reflexión sobre la guerra justa se centra en tres momentos: a) la justicia del recurso a la guerra, básicamente, la justicia de la causa, que se conoce como '*ius ad bellum*'; b) la justicia en los procedimientos de la guerra, o sea, la justicia o injusticia de las conductas una vez iniciada la guerra, la '*ius in bello*', y c) la justicia respecto a la terminación de la guerra, es decir, la justicia de los acuerdos y la reconstrucción, la '*ius postbellum*'. Los tres momentos están relacionados, pues una guerra cuya causa es justa ha de ser librada por procedimientos justos y llevar a un justo final. Si estos tres elementos no concurren, puede suceder, como de hecho ha sucedido, que una guerra justa de causa sea librada por procedimientos injustos por parte de quien tiene de su lado la *ius ad bellum*, y/o termine injustamente, al imponer éste una paz injusta; o, que una guerra sea llevada a cabo con procedimientos justos por un contendiente cuya causa es injusta.

1. La *ius ad bellum*

La justicia de la Guerra ha sido tradicionalmente definida por seis elementos, a saber (Vidal-Folch, 2003: 17-18; Walzer, 2001; Moseley, 2001: 2s.):

1.1. Obedecer a una causa justa

Este principio establece que sólo es lícito luchar para reparar una injusticia (un mal) sufrida (o). Es el más importante de los seis elementos, pues determina si tiene justificación moral iniciar y librar una guerra.

La causa justa se entiende como la defensa ante una agresión. El *Diccionario de la Real Academia Española*, edición de 1994, dice que por tal palabra se entiende: “1. El acto de acometer a alguno para matarlo, herirlo, o hacerle daño, especialmente sin justificación; 2. Acto contrario al derecho del otro; 3. Ataque armado de una nación contra otra, con violación del derecho; 4. Ataque rápido y por sorpresa, realizado por el enemigo o considerado injusto o reprobable”. Las cuatro acepciones hacen referencia al hecho de que en una agresión alguien toma la iniciativa para infringir un mal, sin justificación moral o jurídica. Por otra parte, la respuesta a un acto de agresión es, en principio, un acto de legítima defensa. Se dice que ‘en principio’, pues la respuesta debe cumplir con requisitos como la proporcionalidad, el procedimiento y otros que serán analizados más abajo.

Walzer (*Ibid.*: 89) está de acuerdo con que el crimen de guerra es la agresión, pero ésta es una noción abierta, que no está exenta de polémica. Poniendo por caso una guerra entre estados, ¿se trata, al responder a una agresión con una guerra, de repeler una agresión física (a gran escala y continua) de un Estado con el objetivo de golpear un enemigo colectivo representado en otro Estado?, ¿de castigar un insulto (una agresión de gran contenido simbólico que atenta, por ejemplo, contra el honor nacional)?, ¿de responder a una acción económica de graves consecuencias, como un embargo?, ¿de prevenir una agresión física inminente y grave? o, incluso ¿simplemente prevenir una posible agresión física grave, no inminente y no verificada, como en la actual guerra contra Irak?

Mientras que las razones ofrecidas para justificar una guerra con base en la ofensa y en la agresión económica son muy discutidas, hay en cambio, consenso entre los teóricos sobre que la agresión física, es decir, iniciar el uso de la fuerza física de tipo militar constituye una grave injusticia (mal), que en principio justifica el derecho a defenderse mediante la fuerza física. No obstante, no hay consenso sobre si la posibilidad de agresión física es justificativa del uso de la fuerza física, es decir, no hay consenso sobre el estatus moral de la guerra preventiva. Por eso, aquí sólo se trabajará la agresión física realizada, como causa justa.

Cicerón (Vidal-Folch, 2003: 17-18) distingue dos causas justas posibles: repeler una agresión y expulsar un invasor (que es una forma de poner fin a una agresión). En ambos casos se ejerce el legítimo derecho a autodefenderse, lo que se llamará en este trabajo, la justicia de la rebelión, y su ejercicio, el derecho de rebelión.

La intervención humanitaria armada, que desde los años noventa ha sido frecuente, es un caso distinto, pues se trata de que la comunidad internacional va en ayuda de un pueblo que está siendo oprimido y maltratado, en gran escala, por su propio Estado. Si una

intervención de este tipo, verdaderamente cumple con el requisito de recta intención (del cual se hablará más abajo) y es declarada por la autoridad internacional legítima (en particular por el Consejo de Seguridad de la ONU, siguiendo su Carta constitutiva), y se libra siguiendo los procedimientos justos, es una guerra justa, pues se trata de asistir a un pueblo para que repela la agresión de la que es víctima por parte de su propio Estado. Una intervención humanitaria de otro orden se establecería cuando la comunidad internacional ayuda a un Estado, que considera legítimo, a controlar el orden interno de su país gravemente afectado por un agudo conflicto interno, como ocurre en Afganistán, luego de la caída de los talibanes, cuyo Estado resiste la acometida de éstos y de Al Qaeda.

1.2. Ser el último recurso

Antes de optar por el sufrimiento y la tragedia que producen una guerra, han de explorarse exhaustivamente todas las alternativas no violentas. Si hay probabilidades razonables de solucionar un conflicto por la vía pacífica, podría ser moralmente inadmisibles comenzar una guerra. Lo que este principio resalta es que si no se agotan todas las vías no violentas antes de iniciar la guerra, habrá una grave responsabilidad moral y política por la muerte, el dolor y la destrucción que se produzcan en su ejecución. No obstante, puede ser un criterio difícil de ponderar, ya que depende, en gran medida, de las apreciaciones subjetivas de quienes están involucrados en un conflicto que puede terminar en una guerra interna.

1.3. Ser declarada por autoridad competente

Esto significa que, incluso en los casos en que la causa es justa, la guerra no debe ser declarada sino por una autoridad reconocida como legítima dentro de la sociedad en cuestión y por la comunidad internacional. En principio, con base en el principio de soberanía, esa autoridad es el Estado. Pero, por supuesto, esto tiene validez si no se trata de un Estado arbitrario, pues en este caso, el principio es claramente irrazonable. En casos graves de estados criminales y/o expansivos, la comunidad internacional puede, a través de los mecanismos estipulados por la legalidad internacional, realizar una intervención armada. En la actualidad, como acaba de decirse, es al Consejo de Seguridad de la ONU a quien compete ese derecho.

1.4. Tener probabilidad de éxito

Este criterio se liga al de último recurso. Si no hay una razonable posibilidad de éxito, aunque la causa sea justa, debe evitarse la guerra, pues de lo contrario, las muertes y el daño

causados no tienen justificación moral. El criterio del cálculo de costo-beneficio, sin embargo, también ha sido problematizado: si la causa es justa y se tiene recta intención, ¿se debería renunciar a la guerra justa?, ¿se debe tolerar la agresión física porque no hay probabilidad de ganar la guerra justa? Pero este principio lo que dice es que, en ocasiones, la defensa es tan costosa en vidas y recursos económicos y de otro tipo, que no pueden ser desperdiciados en una lucha en la que se perderán inexorablemente unas y otros; que hay otras formas de resistencia disponibles, como la desobediencia civil, y que, incluso, es posible, antes de iniciar una guerra, buscar aliados y acumular recursos para una resistencia en mejores condiciones, que hagan probable el triunfo.

1.5. Tener recta intención

Toda guerra justa tiene como único objetivo lícito terminar con la situación de injusticia y no por razones de interés propio y/o ampliación territorial. Así, un autor como el iusnaturalista contemporáneo Calegoropoulos-Stratis (1986: 10s.), liga la recta intención al propósito subjetivo del que hace la guerra, al rechazar como criminal e ilegal toda guerra que se emprenda y que tenga como finalidad la venganza, la crueldad o la excesiva ambición personal.

En especial, el argumento del 'interés nacional' no sería admisible como recta intención, si se usa como criterio supremo para justificar una agresión; pero esto ha sido discutido.⁴ Una interpretación fuerte de este principio es la kantiana, pues, como es sabido, Kant argumenta que la recta intención de la acción, independientemente de las consecuencias que se sigan de ella, es la única motivación válida de la acción moral. No obstante, esta interpretación ha sido contestada con el argumento de que el autointerés no necesariamente es egoísta y por lo tanto no es siempre separable de la recta intención. De ahí que una interpretación que tenga en cuenta las cuestiones de hecho y las consecuencias de las acciones, es más deseable que la kantiana.

1.6. Aplicar el principio de proporcionalidad

El objetivo de la guerra ha de ser proporcional al daño sufrido, es decir, ha de ser proporcional a la justa causa, lo que significa que los objetivos de la guerra no han de ir más

4 Por eso, quienes últimamente han practicado guerras preventivas, invocan razones de seguridad nacional que podrían estar ligadas al 'interés nacional', pero sostienen que su acción es defensiva, tratando de desvirtuar que se trata de una agresión, sostienen, en cambio, que buscan evitar que se cause un grave daño a su país. Como el concepto de guerra preventiva está siendo tan discutido, simplemente se plantea ese argumento a manera de información sobre el estado de la discusión.

allá de restaurar o crear una situación de justicia, y no de infringir al oponente un daño desproporcionado a su ofensa.

Si se va más allá de ese límite puede ocurrir que de agredido se pase a agresor. Un ejemplo hipotético puede ilustrar el tema: supóngase que la nación A invade a la nación B. Hacer la guerra para sacar a A de su territorio es un derecho legítimo. Puede incluso ocurrir que para evitar que A vuelva a agredir, B se vea en la necesidad de invadir A para garantizar que no habrá posteriores represalias. Pero si B aprovecha la situación y se queda en A más del tiempo necesario y/o lo expolia, o invade a C, que es un país vecino neutral, con el argumento de que necesita asegurar más todavía su defensa, esto ya es totalmente desproporcionado y constituye claramente una agresión (Moseley, 2001). Este principio liga con el de proporcionalidad en la *ius in bello*, que prohíbe usar la fuerza más allá de la que es necesaria para alcanzar el objetivo, siempre limitado, de reparar la injusticia (daño) sufrida(o).

2. La *ius in bello*

Moseley (2001) señala que la *ius in bello*, la justicia en la guerra, o justicia de los procedimientos bélicos, como también podría llamarse, se fundamenta en tres elementos: a) el principio de discriminación, b) el principio de proporcionalidad, y c) el principio de responsabilidad. A estos tres, se propone, en esta investigación, agregar un cuarto: d) el de legalidad internacional, que será explicado más abajo.

2.1. El principio de discriminación

Éste tiene que ver con quiénes son los blancos legítimos de la guerra. Puesto que la esencia de la guerra es matar o dejar fuera de combate a los combatientes, el ataque a quienes no lo son, es injustificado. Puesto que la acción de matar ya es en sí misma muy problemática, “los teóricos de la guerra justa, han de proferir, en primer lugar, una razón por la que los combatientes se convierten en blancos legítimos, y si su estatus se altera por el hecho de estar combatiendo una guerra justa” (Moseley, 2001).

La discusión filosófica (y jurídica) se ha centrado en argumentos como el de que quienes reciben entrenamiento militar y pertenecen voluntaria o involuntariamente (los circunscriptos) a un ejército, renuncian voluntaria (o involuntariamente) a no ser considerados como blanco. Pero aun asumiendo lo anterior, los combatientes pueden encontrarse en ciertas situaciones en las que

ya no pueden participar activamente en el combate, en la actividad de matar o dar de baja al enemigo, por ejemplo, cuando están heridos, han depuesto las armas o han sido capturados. Estas situaciones de indefensión generan responsabilidades morales por parte de quienes los capturan o hieren.

Del argumento en comento, si se sigue, en cambio, que los civiles, que están en la situación contraria, no han renunciado a no ser considerados como blanco, pues no son combatientes, tienen derecho a no ser considerados como objetivos militares, poseen una esfera de inmunidad. Por eso hay que distinguir entre combatientes y no combatientes. Los civiles nunca pueden ser considerados objetivos militares, y su muerte sólo puede justificarse si son víctimas inevitables, entendido esto como no deseadas ni buscadas y por tanto accidentales y fortuitas, resultantes de un ataque dirigido contra un blanco militar. Esta es la 'doctrina del doble efecto'.

Más discutida ha sido la definición de 'combatiente'. En las guerras regulares, los combatientes llevan uniformes y portan abiertamente armas, lo que les permite ser claramente distinguidos como tales. Pero en las guerras irregulares ese no es el caso, pues no siempre los combatientes irregulares visten uniformes y portan armas visiblemente. Este es un asunto ampliamente debatido, que se verá en detalle cuando se analice el principio de discriminación en las guerras internas.

Otro tema, vinculado a los dos anteriores, ha sido la relación entre los civiles y la guerra. Algunos han sostenido que en las economías modernas se disuelve la distinción entre combatiente y no combatiente, pues los civiles alimentan, por ejemplo, en la economía o la ciencia y la técnica, la producción necesaria para el esfuerzo militar realizado por los soldados. Quienes trabajan en la investigación y producción de armas, de hecho, sostienen algunos, están involucrados en el esfuerzo bélico, por lo que es posible interrogarse sobre su responsabilidad moral frente a la guerra. ¿Y qué decir de los civiles que apoyan un ejército suministrándoles alimentos, refugio y/o información? Grupos involucrados en conflictos civiles argumentan que eso los hace objetivos militares legítimos. Y, finalmente, también cabe preguntarse por el estatus moral de una población civil que apoya una guerra injusta. En todos estos casos, ¿pueden esos civiles considerarse legítimos blancos militares? La interpretación estándar, que es la de la Cruz Roja y la de las instituciones internacionales públicas, es que los civiles no pueden ser considerados objetivos militares salvo cuando participan directamente en las hostilidades, matando, hiriendo o capturando al oponente. En las otras situaciones está protegido por el DIH.

Estos interrogantes han ido cerrándose desde el campo del derecho internacional de guerra y el DIH. Este derecho ha ido desarrollándose entre las naciones civilizadas con el objeto no de poner fin a la guerra sino de humanizarla. Y su desarrollo ha bebido y, a la vez, ha enriquecido a la filosofía moral sobre la guerra. Luego, al analizar los principios de proporcionalidad y responsabilidad se volverá a este punto crucial.

2.2. El principio de proporcionalidad

Significa que los medios usados, especialmente las armas utilizadas en combate, han de ser proporcionados, de manera que no causen destrucción innecesaria o irreparable en vidas y bienes. Implica que sólo los blancos militares son permitidos, y en el combate, no ordenar lucha sin cuartel o masacres.

2.3. El principio de responsabilidad

Los agentes de la guerra son responsables morales (y jurídicos) de sus acciones. Ni la matanza de civiles o de combatientes inhabilitados son acciones moral o jurídicamente aceptables. Este principio ha ido evolucionando hasta considerar inaceptable alegar la obediencia debida o la ignorancia sobre la consecuencia de las acciones. En la antigüedad, incluso teóricos provenientes del mundo religioso, como San Agustín (1997), argumentaban que quien cumplía una orden en combate no era moralmente responsable, pero en la actualidad, esto no sólo es moral sino jurídicamente insostenible.

Históricamente, la regulación de las acciones bélicas entre estados se recogió en el Derecho de la Haya, o derecho de guerra, formulado en las Convenciones y Declaraciones de las Conferencias Internacionales celebradas en La Haya en 1899 y 1907; mientras que la normatividad que protege a los individuos en los conflictos armados fue codificada en el Derecho de Ginebra o Derecho Internacional Humanitario propiamente dicho, expresado en los cuatro Convenios de Ginebra del 12 de agosto de 1949, que han firmado casi todos los estados, y que luego fueron completados con los dos Protocolos adicionales de 1977 y otras normas que se citarán un poco más abajo.

En efecto, el primero limita a las partes en lo que tiene que ver con los medios y métodos de combate, mientras que el segundo protege a las personas afectadas por el conflicto armado. Pero como Hernando Valencia Villa conceptuó ante la Corte Constitucional Colombiana, según cita Hernández (2000: 72), “la distinción tiende a desdibujarse y a perder su razón de ser a causa de la creciente convergencia de las dos legislaciones, o mejor aún, de la evidente absorción del Derecho de la Haya por el Derecho de Ginebra. Así aparece con claridad meridiana en el Protocolo I, que recoge los principios cardinales del derecho de la guerra y los convierte en normas del derecho humanitario”.

Por eso, lo que interesa para el propósito que aquí se busca, es básicamente, el Derecho de Ginebra y sus desarrollos posteriores. Los Convenios de dicho derecho son: Primer Convenio de Ginebra, que regula el tratamiento que han de dar las partes contendientes a los heridos y los enfermos de las fuerzas armadas en campaña; Segundo Convenio de Ginebra, que regula el tratamiento que han de dar las partes contendientes a los enfermos y los náufragos de las fuerzas armadas; Tercer Convenio de Ginebra, sobre el trato debido a

los prisioneros de guerra; y el Cuarto Convenio de Ginebra, sobre la protección de personas civiles en tiempo de guerra.

Hay, además, otros tratados que “prohíben el uso de ciertas armas y tácticas militares o que protegen a ciertas categorías de personas o de bienes. Son principalmente: a) la Convención de la Haya de 1954 para la protección de los bienes culturales en caso de conflicto armado y sus dos Protocolos; b) la Convención de 1972 sobre Armas Bacteriológicas; c) la Convención de 1980 sobre Ciertas Armas Convencionales y sus cuatro Protocolos; d) la Convención de 1993 sobre Armas Químicas; e) el Tratado de Ottawa de 1997 sobre las Minas Antipersonales; f) el Protocolo Facultativo de la Convención sobre los Derechos del Niño relativo a la participación de niños en los conflictos armados” (www.icrc.org).

El Tratado de Roma, que crea la Corte Penal Internacional, describió, con base en los tratados internacionales y jurisprudencias existentes, cuatro categorías de graves violaciones al DIH consideradas delitos de derecho internacional: a) el genocidio, b) los crímenes de lesa humanidad, c) los crímenes de guerra, y d) los crímenes de agresión, cuyas definiciones serán tomadas en este trabajo como las definiciones estándar de tales crímenes.

Estos graves delitos, que, básicamente son los mismos enumerados en el Artículo 3 Común y el Tratado Adicional II —exceptuando los ‘Delitos de Agresión’, los cuales tipifican las infracciones que comete un Estado cuando arremete militarmente contra otro por fuera de lo establecido por la legalidad internacional—, son “cometidos por individuos que actúan como órganos del Estado o de una organización armada, y que generan responsabilidad penal de carácter individual” (Hernández, 2000: 164). Estos delitos tienen la característica común de ser cometidos de manera intencional, como parte de una política destinada a infringir grave daño a la población civil o, atentando contra las costumbres de la guerra, a las fuerzas adversarias, y que son perpetrados sistemáticamente y/o a gran escala. Los criterios de sistematicidad y gran escala se entienden de acuerdo con las interpretaciones de la Cruz Roja Internacional y el Tribunal Penal Internacional.

2.4. El principio de legalidad internacional

A medida que el mundo se ha ido globalizando, la comunidad internacional ha identificado un grupo de actividades que considera ilegales, tales como el tráfico de armas por fuera de la reglamentación internacional, de narcóticos, de seres humanos y el lavado de dinero. El principio de legalidad internacional diría que no puede recurrirse a delitos internacionales para llevar a cabo una guerra justa.

3. La *ius postbellum*

Puede significar que haya que esperar al final, sobre las condiciones reales de la paz obtenida, para determinar si la guerra en su conjunto fue justa. Esta es una interpretación que, en el caso de una guerra en curso, no permitiría un examen sobre su justicia. Sin embargo, puede entenderse como la proposición de un escenario más justo para la conclusión de la guerra del que se tiene en su comienzo. En una guerra en curso esto tiene que ver con los objetivos, con lo que se busca obtener al hacerla. Por eso liga con la causa justa, pues repeler una agresión es el objetivo inicial. Pero cómo quedará la situación una vez se haya cumplido el objetivo de repeler la agresión (o cómo va quedando a medida que se va cumpliendo dicho objetivo), es algo que quien se defiende tiene que considerar necesariamente. Por ejemplo, la posguerra, en la concepción del agredido, mejora la situación de unos (los suyos), pero ¿recorta arbitraria e injustificadamente los derechos de otros?, ¿su victoria implica oprimir al vencido?, ¿qué va a hacer para reparar la situación inicial de injusticia? Esta visión a futuro, así entendida, podría llamarse la 'justicia del programa'. Orend (2002) propone cinco principios:

3.1. Justa causa para la terminación

Tiene que ver con lo que acaba de decirse: debe haber una justa reparación, que incluye la restitución o el otorgamiento de los derechos de los agredidos, una disculpa formal del agresor, la renuncia a usufructuar las ganancias resultado de la agresión y el sometimiento a castigos razonables, que incluyan "compensación, juicios por crímenes de guerra, y tal vez, rehabilitación".

3.2. Recta intención

No es admisible la venganza, y en una actitud de igualdad, la parte agredida debe investigar y castigar sus propios crímenes de guerra.

3.3. Declaración pública y autoridad legítima

Los términos de la paz deben ser proclamados públicamente por una autoridad legítima, ya sea la parte que sufrió la agresión inicial o una autoridad internacional.

3.4. Discriminación

Un vencedor justo debe diferenciar entre las autoridades civiles y militares, castigando dentro de las normas internacionales a los responsables, pero absteniéndose de tomar represalias contra la población civil.

3.5. Proporcionalidad

La paz ha de ser proporcional en cuanto a la vindicación de los derechos del vencedor. El pueblo derrotado no pierde sus derechos humanos ni puede ser expulsado de la comunidad internacional. “No existe una rendición incondicional mandada moralmente”.

4. La guerra justa y la guerra injusta: una propuesta de evaluación para una guerra real

Al iniciar la discusión sobre la guerra justa, se dijo que las guerras que no cumplieran con las condiciones señaladas, eran injustas. Esto significa que las dos partes en conflicto puedan librar, ambas, una guerra injusta. El caso más fácil de imaginar es que una de las partes cumpliera con los requisitos de la *ius ad bellum*, pero violara los procedimientos justos para hacer la guerra. Pero otra posibilidad es que dentro de la *ius ad bellum* se cumplieran unos requisitos y otros no, por ejemplo, que se cumpliera la condición de justa causa, pero no la que la guerra fuera el último recurso, es decir, que fuera evitable; o que ninguna de las partes tuviere una causa justa (es decir, que una guerra es injusta para ambas partes si ninguna de ellas tiene causa justa).

Walzer (2003: 21) esgrimía ésta última posibilidad (por lo que se llamará la regla de Walter) para argumentar que la guerra de Saddam en Irak, en el 2003, era indefendible porque no la libraba para proteger a su país, sino a su régimen criminal. Pero la guerra de la coalición encabezada por Estados Unidos y Gran Bretaña, en su contra, tampoco lo era, decía, porque si bien desarmar a Irak era un objetivo moral y políticamente legítimo, se trataba de una guerra evitable, pues dicho objetivo se hubiera podido lograr con otro tipo de medida que no fuese la guerra. Walzer sostenía el argumento del último recurso con cierto malestar porque consideraba que los franceses lo usaron tramposamente “para posponer indefinidamente el uso de la fuerza”, a pesar de que el utilizarla en las zonas de restricción impuestas al régimen por la ONU al sur y norte de Irak, en el embargo (petróleo por alimentos) y con la amenaza de intervención, fue lo que obligó a Saddam a permitir el regreso de los inspectores. Walzer terminaba por sostener que, a pesar de la injusticia de la causa de la Coalición, prefería que ésta ganara (como en efecto ocurrió) porque ese desenlace sería, en todo caso, mejor para el pueblo iraquí que la continuación del régimen tiránico y genocida

de Saddam, a condición de que la Coalición cumpliera con la *ius in bello*, pues de lo contrario perdería toda justificación.

Independientemente de lo correctas que se perciban las apreciaciones de Walzer respecto a la injusticia de las partes de esta guerra en particular, lo que plantea de fondo, desde el punto de vista teórico es algo central: siendo las posibles causas de las dos partes de una guerra, injustas, hay una que puede ser menos injusta que otra. La menor injusticia depende de la justicia del programa, siempre y cuando sea librada intentando observar siempre al máximo con los parámetros de la *ius in bello*.

Por otro lado, si se define desde la perspectiva normativa, como justas únicamente las guerras que cumplieran todos los requisitos enumerados, no habría guerras completamente justas, sino completamente injustas, o guerras muy injustas, o guerras menos injustas que otras, o guerras casi justas. Esto quizá correspondiera a la intuición de mucha gente en Occidente, que piensa que una guerra por muy justa que sea, significaría un fracaso de la razón. Pero esta interpretación no puede significar, en el mundo real, que un Estado o un grupo social o político, injusta y gravemente agredido, no puedan recurrir al derecho a defenderse mediante la guerra para evitar su destrucción o exterminio, aunque el caso es distinto para los estados que para los grupos.

Cabría proponer, entonces, una condición razonable que fijara los parámetros mínimos para que un Estado que libra una guerra externa o interna, invocara la justicia de la autodefensa. Esta condición sería: un Estado, en caso de ser agredido, puede justificar su legítima defensa si no es un Estado opresor y tiránico.

Por su parte, un grupo podría argumentar legítimamente el derecho a defenderse en una guerra interna, si es agredido grave y sistemáticamente por el Estado y/o por otros grupos, y en el segundo caso, sin que el Estado pueda evitarlo; y si su propuesta para el final de la guerra plantea la reparación del mal infringido —lo que ya representa una mejora respecto a la situación inicial— sin que otros grupos resulten afectados injustamente (no pierdan derechos, entendidos éstos como algo distinto a privilegios injustificados).

En el mundo real no se han dado guerras absolutamente limpias, por lo que la moralidad del accionar militar, la *ius in bello*, para todas las partes en conflicto, significa tener como política de principios el esforzarse siempre en cumplir el DIH, evitando al máximo toda violación, y castigando drásticamente a quienes, dentro de sus filas, cometan esta clase de infracciones, con el fin de que las operaciones en las que se violen los derechos humanos tiendan a cero, en un esfuerzo continuo y verificable.

Ahora bien, respecto a los delitos internacionales: tráfico de personas, narcóticos y armas, así como lavado de dinero: un Estado, por definición, no puede violar la legalidad internacional, pues se supone que al ser parte integrante de la comunidad de estados, respeta el derecho internacional. Los grupos alternos también han de respetarla, salvo, quizá, con la excepción del tráfico de armas para mantener su causa, siempre y cuando no incluya armas prohibidas por los tratados internacionales.

Para poder evaluar las pretensiones de justicia de cada una de las partes en una guerra en el mundo real, es necesario contextualizar el conflicto y analizarlo en su evolución en el tiempo, de manera que se estudie las causas invocadas, sus objetivos, su desarrollo político y el manejo en el tiempo de los métodos de lucha utilizados; todo ello para poder tener una visión de conjunto y percibir las tendencias que tienen los contendientes en cada uno de los tres elementos constitutivos de la guerra justa.

Esto es así porque en medio de la guerra es posible que cambien las condiciones que inicialmente la justificaron, o que los contendientes modifiquen sus objetivos y sus métodos de lucha, lo que hace que una evaluación de las condiciones iniciales pueda resultar diferente en un momento posterior, y sea posible descubrir tendencias de retroceso o mejora de las razones invocadas y/o la conducta de los contendientes, comparadas siempre con el modelo normativo de la guerra justa.

Bibliografía

- AGUSTÍN, San. 1997. *Confesiones*. Madrid: La Editora Católica.
- AIRD, Enola (y otros). **¿Por qué luchamos? Una carta desde América**. www.filosofos.org. Consultado el 8 de abril de 2003.
- ANSCOMBE, G.E.M. 1961. **War and Murder**, en: ANSCOMBE, G.E.M. (and others). *Nuclear Weapons and Christian Conscience*. London: Merlin Press.
- AQUINO, Tomás de. 1947-1960. *La suma teológica*. Madrid: La Editora Católica.
- ARISTÓTELES. 2000. *Política*. Madrid: Espasa.
- _____. 2001. *La retórica*. Madrid: Alianza editorial.
- BAQUER, Miguel A. 2001. *A qué denominamos guerra*. Madrid: Min. Defensa.
- BERMUDO, José Manuel. 2001. *Filosofía política*, tomos I y II. Barcelona: Ediciones Serbal.
- BEYME, Klaus von. 1986. *Los partidos políticos en las democracias occidentales*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- BUGNION, François. **Guerra Justa, Guerra de Agresión y Derecho Internacional Humanitario**, en: *Revista Internacional de la Cruz Roja*, febrero 10 de 2003. Consultada en www.icrc.org/icrcspa.nsf

- CABANELLAS, Guillermo. 1978. *La guerra civil y la victoria*. Madrid: Tebas.
- CAREGOLOPOULOS-STRATIS, Aristides. 1986. *Le recours à la force dans la société internationale*. Paris: LEP.
- CLAUSEWITZ, Carl von. 1980. *De la guerra*. Madrid: Ediciones del Ejército.
- ELSHTAIN, Jean Bethke (ed.). 1992. *Just War Theory*. Oxford: Blackwell.
- GORI, Humberto. 1995. **Guerra**, en: *Diccionario de política*. BOBBIO, Norberto; MATEUCCI, Incola; PASQUINI, Gianfranco. Madrid: Siglo XXI Editores.
- GROCIO, Hugo. 1987. *Del derecho de presa, del derecho de la guerra y de la paz*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- _____. 1973. *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- HENDERSON, James D. 1985. *When Colombia Bled. A History of the "Violencia" in Tolima*. Alabama: University of Alabama Press.
- HOBBS, Thomas. 2002. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press. Se cita por la versión española: *Leviatán o la materia, forma y poder de una República, eclesiástica y civil*. 1994. México: F.C.E.,
- _____. 1993. *El ciudadano*. Madrid: CSIC y Editorial Debate.
- HOWARD, Mitchell. 2001. *La invención de la paz. Reflexiones sobre la guerra y el orden internacional*. Barcelona: Salvat.
- JOHNSON, James Turner. 1999. *Morality and Contemporary Warfare*. New Haven: Yale University Press.
- _____. 1989. *Democracia en las sociedades plurales: una investigación comparativa*. Buenos Aires: Grupo Editorial Latinoamericano.
- LENIN, Vladimir Ilich; ZINOWIEFF, G. 1918. *El socialismo y la guerra*. Barcelona: Ultra.
- MEYROWITZ, Henri. 1970. *Le principe de l'égalité des belligerants devant le droit de la guerre*. Paris: Editions A. Pedone.
- MORGENTHAU, Hans. 1973. *Politics among nations*. New York: Knopf.
- MOSELEY, Alex. **Just War Theory**, en: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, www.utm.edu/research/iep/j/justwar.htm
- NAGEL, Thomas. 1972. **War and Massacre**, en: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1.

De la guerra justa

- NORMAN, Richard. 1995. *Ethics, killing and war*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- OREND, Brian. **War**, en: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2002 edition). Edward N. Zalta (ed.). <http://plato.stanford.edu>
- PASKINS, Barrie; DOCRILL, Michael. 1979. *The Ethics of War*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.
- REGAN, Richard J. 1996. *Just War: Principles and Cases*. Washington D.C.: Catholic University of America Press.
- Segon congrés recerques: enfrontaments civils, postguerres i reconstruccions*. Abril 2002.
- SUAREZ, Francisco. 1978. *De iuramento fidelitatis*. Madrid: Instituto Francisco de Vitoria.
- TEICHMAN, Jenny. 1986. *Pacifism and the just war*. Oxford: Basil Blackwell.
- VATTEL, Emmerich de. 1983. *Le droit de gens ou principes de la lois naturelle apliqués à la conduite et aux affaires des nations et des soueverains*. Genève: Editions Slaktine Reprints et Institut Henry Dunant. Primera edición en inglés: *The Law of Nations*. 1805. Northampton.
- VIDAL-FOLCH, Xavier. **Esta guerra es inmoral**, en: *El país*, 20.03.03.
- VITORIA, Francisco de. 1999. *Sobre el derecho de la guerra*. Madrid: Técnos.
- WALZER, Michael. **¿Es ésta una guerra justa?** En: *El país*, 08.04.03
- _____. 1977. *Just Wars*. New York: Basic Books, Citado por la versión española: *Guerras justas e injustas*. 2001. Barcelona: Paidós.

Fecha de recepción: 30 de septiembre de 2003

Fecha de aceptación: 17 de marzo de 2004

HOBBS, EL MELANCÓLICO Y LA POLÍTICA

Por: Nicolás Vainer

Universidad Nacional de Buenos Aires

Resumen. *En el presente trabajo intentaré desarrollar cómo se relacionan el melancólico y la política en el pensamiento de Thomas Hobbes. Para ello, describiré en primer lugar su concepción de la naturaleza humana. En base a ella, luego, su noción de melancolía y del comportamiento melancólico. En tercer lugar, explicaré brevemente la idea iusnaturalista del hombre de Malmesbury para, finalmente, tratar de mostrar que el melancólico encarna una contradicción y no es, para Hobbes, parte de la vida política.*

Palabras clave: *Hobbes, melancolía, política*

Summary. *In this paper, I'll intend. to set out how the melancholic and politics are related in the thought of Thomas Hobbes. For this purpose, I'll describe in the first place his conception of human nature. Based on it, his notion of melancholy and melancholic behavior. In the third place, I'll briefly explain Malmesbury's iusnaturalistic idea of man and, finally, I'll try to show that the melancholic incarnates a contradiction and he isn't, Hobbes thinks, part of political life.*

Keywords. *Hobbes, Melancholy, Politics*

Introducción

En el presente trabajo intentaré desarrollar cómo se relacionan el melancólico y la política en el pensamiento de Thomas Hobbes. Para ello, describiré en primer lugar su concepción de la naturaleza humana. Con base en ella, luego, su noción de melancolía y del comportamiento melancólico. En tercer lugar, explicaré brevemente la idea iusnaturalista del hombre de Malmesbury para, finalmente, tratar de mostrar que el melancólico encarna una contradicción y no es, para Hobbes, parte de la vida política.¹

1 Citaré las obras de Hobbes de la siguiente forma: cuando en nota al pie se indique una referencia a un texto, se aclarará la parte si correspondiera, el capítulo, el párrafo o parágrafo según el libro y, entre paréntesis, los datos de la edición utilizada.

Movimientos humanos

El estudio de cualquier ámbito natural debe encararse, en Hobbes, bajo la premisa según la cual todo en la naturaleza es cuerpo en movimiento, pura espontaneidad y causalidad. El punto de partida para estudiar los movimientos humanos está dado entonces por sus reacciones corporales, efectos de otros movimientos, también corpóreos, sean provenientes de otros cuerpos humanos o no. A estas primeras reacciones Hobbes las llama sensaciones. Ahora bien, además de estos movimientos que son el origen de todo conocer, hay en los animales, y por tanto en el hombre, otros que son indispensables para su conservación. Estos son las así llamadas mociones vitales. Se trata de la circulación de la sangre, la respiración, la digestión, la nutrición, etc.² Las mismas “comienzan en la generación y continúan sin interrupción a través de la vida entera”.³ Estas mociones vitales pueden, no obstante, ser fortalecidas o debilitadas, y estos cambios, positivos o negativos, se deben a otros movimientos, aquellos que principalmente nos interesan y que son las pasiones. Éstas no deben confundirse ni con las sensaciones, que de alguna manera las originan, ni con las mociones voluntarias, que de otra manera son sus efectos. Es decir, las sensaciones son las ya nombradas apariciones; las pasiones, en cambio, son básicamente movimientos producidos por las primeras y fuentes tanto del incremento o disminución del movimiento vital como del acercamiento o alejamiento del objeto que causó originalmente la sensación, a los que Hobbes llamará movimientos voluntarios.

Ahora bien, hay un momento anterior al voluntario, en el que “surgen alternativamente los apetitos y aversiones, esperanzas y temores que conciernen [*sic.*] a una y la misma cosa, y diversas consecuencias buenas y malas de nuestros actos u omisiones respecto a la cosa propuesta acuden sucesivamente a nuestra mente”,⁴ y dura hasta que “la cosa se hace o se considera imposible”.⁵ Todo ese lapso, lucha de pasiones previas al movimiento voluntario, se denomina “deliberación”. El último de los apetitos participantes en ella es el que prevalece, y se llama “voluntad”.⁶ En función de ésta se produce entonces el movimiento voluntario. Ahora bien, la deliberación es un proceso que se hace presente en todos los animales. Por tanto, la razón no es una condición necesaria de la misma. Sin embargo, en los seres humanos ella participa en este proceso, en la medida en que tengan lugar en él las nombradas consecuencias previsibles de los actos voluntarios que la mente

2 En *De corpore* Hobbes indica, sin embargo, que hay sólo una moción vital: “el movimiento vital es el movimiento de la sangre por las venas y arterias, circulando continuamente.” (las negrillas son mías). HOBBS, Thomas. *De corpore*. Madrid: Trotta, 2000, parte IV, cap. XXV, § 8.

3 HOBBS, Thomas. *Leviathan*. México: Fondo de Cultura Económica, 1940, primera edición. Parte I, cap. VI, p. 40. (Traducción de Manuel Sánchez Sarto).

4 *Ibid.*, parte I, cap. VI, párrafo 49, p. 47.

5 *Ibid.*

6 Véase *ibid.*, párrafo 51, p. 48.

puede suponer o deducir. Esto significa que el desarrollo normal de la deliberación o la participación de la razón en ese proceso no se da siempre en todos los hombres: cuando éstos tienen pasiones originadas en una sola imaginación, o cuando alguna de ellas se da en un hombre con más fuerza y vehemencia que en los demás, no está claro que la deliberación natural de la mente pueda considerarse un proceso “normal”, ni mucho menos que la razón haya contribuido sanamente al mismo. Consecuentemente esas pasiones, voluntades o últimos apetitos en la deliberación reciben, de parte de Hobbes, el nombre de “locura”. La segunda de aquellas características se describe en el *Leviathan*: “tener por alguna cosa pasiones más fuertes y más vehementes de lo que es ordinario en los demás, es lo que los hombres llaman locura”.⁷ Según el mismo texto, en algunos casos es causada por defectos en la constitución del cuerpo o por daños que se le han inferido. *The Elements of Law*, por su parte, nos presenta el otro rasgo mencionado: “Un defecto principal de la mente es aquél que los hombres llaman locura, que no parece ser otra cosa que alguna imaginación de tal predominio sobre las demás, que no tenemos pasiones sino a partir de ella”.⁸ Aún cuando pudiera parecer en este caso que la locura está en la imaginación y no en la pasión que surge de ella, me inclino a pensar, sin embargo, que Hobbes trata de mostrar aquí que la locura se encuentra en ésta última: la locura es la presencia preponderante de una o más pasiones que obnubilan toda otra, mientras el exceso de imaginación sólo es causa de ello. Esta interpretación puede recibir un apoyo adicional en lo que sigue del texto, en la medida en que allí se afirma que “esta concepción no es otra cosa sino excesiva vanagloria, o vano desaliento.” Puesto que tanto la vanagloria como el desaliento son pasiones, es a su demasía a lo que Hobbes llama “locura”, mostrando a la par las clases que van a resultar más destacables.

Tenemos hasta aquí, entonces, y componiendo las citas del *Leviathan* y *The Elements of Law*, que la locura es un exceso pasional causado en algunos casos por defectos constitucionales del cuerpo o daños al mismo, o por extralimitación de alguna imaginación. La lista de causas de locura no se completa explícitamente por Hobbes, pero se puede sostener que los antes señalados abarcan todas las posibilidades. En efecto, todo exceso pasional es, en definitiva y dado que las pasiones son movimientos corporales, un desorden del cuerpo. También lo es el exceso de imaginación, aunque en este caso también se puede entender que Hobbes haya intentado precisar o agrupar algunos ejemplos de locura originados en la mente como función específica y diferencial de ciertos cuerpos.

Por lo que respecta a sus clases, debido a que la locura es un desborde pasional, habrá en realidad tantos tipos de locura como de pasiones. Sin embargo, Hobbes destaca en el *Leviathan* especialmente dos tipos: por un lado la rabia (*rage*) o furor, consistente en exceso de orgullo, alta estimación de sí mismo, demasiado anhelo de venganza,

7 *Ibid.*, parte I, cap. VIII, párrafo 15, p. 59.

8 HOBBS, Thomas. *The Elements of Law Natural and Politic*. Nueva York: 1969, segunda edición; Londres: 1889, primera edición. Ed Ferdinand Tönnies. Parte I, cap. X, § 9 (La traducción es mía).

amor excesivo con celos, orgullo con gran envidia u opinión vehemente sobre la verdad de las cosas cuando está contradicha por los demás. Por otro lado, es especialmente locura el gran desaliento o desánimo. Éste es definido como el pesar que se siente en función de la opinión de falta de poder.⁹ Su exceso es lo que Hobbes llama, en el *Leviathan*, “melancolía”.

La melancolía

La melancolía provoca en quien la sufre temores inmotivados —que no son, entonces, la melancolía, sino sus efectos— y se manifiesta de diversas maneras: visitando tumbas y lugares solitarios, así como experimentando miedos concretos o llevando a cabo actos de superstición. Ahora bien, según se acaba de observar, Hobbes señala en el *Leviathan* como causas ocasionales de locura “defectos o daños corporales” y deja indeterminado el origen en los casos en que, inversamente, sólo se constata la locura como efecto y posible origen de daños e indisposiciones del cuerpo. También se apuntó que *The Elements of Law* alude, en cambio, al exceso de imaginación como causa del desborde pasional. En función de ello podría decirse que aun cuando la melancolía, tal como es descrita en el *Leviathan*, puede deberse a un desorden corporal constitucional o a algún daño corpóreo infligido, no deja de presentar aquél aspecto que *The Elements of Law* destaca como más relevante; es decir, en la medida en que la melancolía se define como exceso de desaliento consistente en la opinión de la falta de poder, se hace notorio que la imaginación, como fuente de opinión —incluso y posiblemente, de una opinión exacerbada y fantástica— opera como causa de la locura melancólica. Esa misma imaginación juega un papel importante y ahora explícito en la descripción que *The Elements of Law* ofrece sobre la melancolía y el melancólico. Dice allí Hobbes: “hay (...) ejemplos de locura (...) procedentes de excesivo temor vano y desaliento; como en aquellos hombres melancólicos que se han imaginado a sí mismos frágiles como el vidrio, o han tenido alguna otra imaginación semejante; y grados de ello son aquellos temores exorbitantes y sin causas, que comúnmente observamos en las personas melancólicas”.¹⁰ Al igual que en el *Leviathan*, la demasia del desaliento origina también aquí la melancolía. Sin embargo, a éste se le suma ahora el exceso de temor, el cual aparece entonces como causa del desarreglo pasional,¹¹ a diferencia de lo que acontece en el *Leviathan*, en que lo hacía como efecto. Igualmente, ambas características pueden

9 Véase HOBBS, Thomas. *Leviathan*, parte I, cap. VI, párrafo 40, p. 46.

10 HOBBS, Thomas. *The Elements of Law Natural and Politic*, cap. X, par. 11. La referencia a la imagen del propio cuerpo como de vidrio o incluso de barro o con cuerpo de otro humano, es un lugar común en la concepción de la melancolía desde la antigüedad.

11 Aquí Hobbes parece adelantarse a su época, si seguimos la explicación que Foucault ofrece acerca de las ideas que sobre la melancolía se consolidaron luego de la primera mitad del siglo XVII: a partir de esa época las causas de la melancolía ya no están en la fisiología de un humor, sino en “la patología de una idea, un miedo, un terror.” FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976, segunda edición, p. 413. (Traducción de Juan José Utrilla).

tomarse, no como causas de la melancolía, sino como que son esta especial locura en tanto ellas mismas son exceso de pasión. De ser así, el creer que el propio cuerpo es de vidrio, si bien puede interpretarse como efecto de la melancolía, es decir, como aquella imaginación causada por el miedo a tener un cuerpo menos poderoso de lo que es, también se puede pensar como causa de la opinión de la falta de poder o desaliento excesivos —mostrando así otra diferencia con la caracterización del *Leviathan*, que nombra como efecto el miedo extremo—. Finalmente, lo que falta en la explicación de *The Elements of Law* en relación con la de la obra de 1651 es una referencia a la muerte, que aparece en este último texto como la frecuentación de tumbas y lugares solitarios. Ello daría a entender, según interpreto, que Hobbes concibe al melancólico como aquel que siente la muerte en vida, que busca la muerte no para llegar a ella —en este caso sería suicida— sino para vivirla de alguna manera. La necesidad de ir allí donde la muerte es parte de la vida de los hombres y de no participar de las distintas formas civiles de aumento del poder, ya sea mediante la educación, el comercio, la industria, el arte, la ciencia,¹² o incluso en el estado natural de agredir salvajemente, se muestran en el aislamiento y la soledad, en el interés por la falta de vida en la vida misma. Así, el melancólico —según Hobbes— se presenta no sólo con falta de poder, sino además como ausencia de fuerza para recuperarlo. Es considerado entonces como el escalón más bajo en términos de poder o potencia. La melancolía, de esta manera, no es una pasión negativa más que pueda contrarrestarse, sino el desconcertante nivel de negatividad en el cual ya no quedan pasiones positivas, aunque sí hay movimiento vital —combinación que explica, de otra manera, la falta de vida en la vida misma—. El melancólico es así un cuerpo que no pertenece al mundo de los que se esfuerzan por seguir, pero tampoco al de los que ya no están. Su movimiento pasional encierra un misterio que aparenta fluctuar entre los límites del movimiento similar al del resto de los hombres y el de los cuerpos ya muertos. Así considerada, su existencia debería entenderse según los parámetros de algún otro ámbito que no existe, pero al mantenerse en uno de ellos, es contradictoria. Civilmente considerado, no está vivo ni muerto.

La política y la melancolía

En un estado como el nombrado más arriba es difícil imaginar que el melancólico pueda pactar con los demás. Para Hobbes esto resulta fundamental debido a que fue, desde la filosofía política, un autor iusnaturalista. Esto es, tomó la naturaleza del hombre como

12 En el *Leviathan*, parte I, cap. XIII, párrafo 9, p. 103, Hobbes dice que en el estado de naturaleza “no existe oportunidad para la industria (...) no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni artículos importados por mar, ni construcciones confortables (...) ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni letras, ni sociedad; y, lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve”. Creo que se puede inferir correctamente de esta frase que todas estas cosas pueden modificarse en estado de sociedad civil y, por tanto, los esfuerzos por conseguir dichos cambios constituyen aumentos de poder. Sobre las características del estado de naturaleza y el de sociedad civil, ver p. 8-9.

punto de partida para construir desde allí su sistema político. Planteó entonces que el hombre se encuentra originalmente en estado de naturaleza —estado no histórico sino conceptual como condición básica— en el que lo que le interesa es mantener su propia conservación, y cualquier cosa que haga como medio para ello está permitida. Puede matar, engañar o dominar a los demás utilizando las vías que le parezcan adecuadas, debido a que no hay gobierno ni ley a obedecer, y utiliza su razón en este sentido. Ahora bien, la deliberación juega aquí un rol central: como el hombre quiere en primer lugar conservarse y sabe que los demás son en este sentido iguales a él, entiende que todos los hombres van a tratar de conseguir su propia conservación por los mismos medios que él y que tienen en principio un poder similar al suyo para obtenerlo. Al tener que luchar contra todos los demás por la propia conservación, deduce que su poder debe compararse contra el de todos los demás, y por tanto su propia conservación corre serio peligro. De aquí que todos los hombres deciden pactar y ceder todos sus derechos menos el de conservar la propia vida, a un soberano, quien dictará leyes y cuidará de su cumplimiento. De esta forma se garantiza la propia conservación, por lo menos contra el impulso de destruirla del resto de los hombres. Ahora, si un hombre ha pactado es porque debió haber experimentado, primero, temor a la muerte violenta, luego, sopesado entre este miedo y otras pasiones y, finalmente, elegido por privilegiar la seguridad. Pero si el melancólico es tal porque una pasión prevalece sobre el resto, parece por lo menos complicado que pueda recorrer el camino recién descrito.

En cuanto al miedo a la muerte violenta, el melancólico no podrá experimentarlo si otra pasión es la que se excedió, generando su estado de locura. Su movimiento voluntario, justamente por ser una locura con manifestaciones definidas, se caracteriza por ser una pasión que, durante su manifestación, no deja lugar a ninguna otra.¹³ Sin embargo, podría pensarse que uno de los temores inmotivados a los que Hobbes se refiere en *The Elements of Law* o el temor a la cosa en concreto nombrada en el *Leviathan* como manifestación o causa de melancolía es dicho miedo a la muerte violenta. Parecería aquí entonces que el primer paso para el pacto está dado. De todas formas, no veo cómo es posible que quien experimenta este exceso pasional pueda deliberar internamente, debido a que por tratarse de un desborde de una pasión que obnubila a las demás, no puede sopesar equilibradamente o directamente tiene anulada la facultad deliberativa. Es decir, no llego a ver la posibilidad de que un rastro de razón se filtre entre tanta pasión. Me parece, más bien, que el temor excesivo anula toda expectativa posible sobre consecuencias futuras de cualquier acto, por ejemplo, un acuerdo para transferir derechos con la condición de que uno de ellos se garantice —recordemos, en este sentido, que el melancólico actúa siguiendo los dictados de dicho exceso pasional, y lo único que además hace es tener mociones vitales—. Por tanto, me inclino a sostener que no hay forma en que el melancólico hobbesiano pueda pactar.

13 En este sentido, considero necesario aclarar que si consideráramos al melancólico cuando su estado ha pasado, entonces es una persona sin exceso pasional, o por lo menos sin desborde melancólico, y el análisis sobre su participación política no es tema de este trabajo.

Visto desde la sociedad, el problema del melancólico es, según creo, sólo aparente. Según Hobbes, el movimiento básico de todo hombre es buscar su propia conservación, y utiliza a los demás en este sentido. Las otras personas no son vistas como algo bueno en sí que complementa la falta de poder que todos tenemos —como ocurre en Spinoza— sino sólo como instrumentos para conseguir lo que queremos. De esta forma, al resto de la sociedad no le interesa que el melancólico participe de ella y el soberano no tiene la obligación de rescatar al melancólico y obligarlo a trabajar. Inclusive, el deber del soberano es evitar la muerte violenta, esto es, la guerra entre los hombres; nadie lo eligió para otra cosa. Por tanto, mientras el melancólico no muestre intenciones de matar, el soberano no debe intervenir en su vida, aunque su exceso pasional termine destruyendo su propio poder.

Bibliografía

HOBBS, Thomas. *De Corpore*. Madrid: Trotta, 2000, primera edición. (Traducción de Joaquín Rodríguez Feo).

_____. *De Homine*. París: Ed. Albert Blanchere, 1974, primera edición. (Traducción de Paul-Marie Maurin).

_____. **Human Nature**, en: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Londres: Sir William Molesworth, 1839-1845, primera edición. Reimpresión de *Scientia Verlag Aalen*, 1966, vol. 4, p. 1-66.

_____. *Leviathan*. México: Fondo de Cultura Económica, 1940, primera edición. (Traducción de Manuel Sánchez Sarto).

_____. *The Elements of Law Natural and Politic*. Nueva York: 1969 segunda edición; Londres: 1889, primera edición. Ed. de Ferdinand Tönnies. (Citada como *The Elements of Law*).

Compilación

Thomas Hobbes. *De la Métaphysique a la Politique*. Actes du colloque Franco-américain de Nantes, en: BERTMAN, Martin & MALHERBE, Michel (eds.). París: Librairie philosophique J. Vrin, 1989.

Bibliografía consultada

AGAMBEN, G. **Los fantasmas de Eros**, en: *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-textos, 1995, primera parte, p. 23-66. (Traducción de T. Segovia).

- BOBBIO, Norberto. **El modelo iusnaturalista**, en: BOBBIO, N.; BOVERO, M. *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna: El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, primera edición, p. 15-145.
- BODEI, Remo. *Geometría de las pasiones*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, primera edición en español. (Traducción de Isidro Rosas).
- BURTON, Robert. *Anatomy of Melancholy*. Londres: J. M. Dent & Sons Ltd., 1932, primera edición.
- CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real*. San Pablo: Companhia das Letras, 1999, primera edición.
- CRUZ PRADOS, Alfredo. *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1986, primera edición, capítulo 6.
- DARRIULAT, Jacques. **Descartes et la mélancolie**, en: *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, N° 4, 1972, p. 465-486.
- FICINO, Marsilio. *Sobre el furor divino y otros textos*. Barcelona: Anthropos, 1993, primera edición.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976, segunda edición, p. 408-432. (Traducción de Juan José Utrilla).
- GARCIA CHIARELLO, Mauricio. **Da Melancolia no neoplatonismo renacentista e de sua relacao com as origens da ciencia moderna**, en: *Kriterion*, N° 103, junio 2001, p. 7-28.
- GERT, Bernard. **Hobbes's account of reason and the passions**, en: BERTMAN, Martin & MALHERBE, Michel (eds.). *Thomas Hobbes. De la Métaphysique a la Politique. Actes du colloque Franco-américain de Nantes*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1989, p. 83-92.
- HUIZINGA, Johan. *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*. Versión de José Gaos. (Traducción del francés medieval de Alejandro Rodríguez de la Peña). Madrid: Alianza Ensayo, 2001, capítulo 2: **Anhelos de una vida más bella**, p. 43-73, y capítulo 11: **La imagen de la muerte**, p. 183-199.
- JAMES, Susan. *Passion and Action. The emotions on the 17th. Century Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1997, primera edición, p. 85s.
- KLIBANSKY, Raymond; PANOFSKY, Edwin; SAXL, Fritz. *Saturno y la melancolía*. Madrid: Alianza Forma, 1991. (Traducción de María Luisa Balseiro).

- LUKAC DE STIER, María Liliana. *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 1999, primera edición. (Tesis doctoral).
- MADANES, Leiser. *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*. Buenos Aires: Eudeba, 2001, primera edición.
- OROBITG, Christine. *La conception de la mélancolie en Espagne au Siecle d'Or*, en : *Documents Archives de Travail & Arguments*. Vol. 8, N° 7, abril de 1997, p. 3-40.
- PETERS, Richard. *Hobbes*. Londres y Tonbridge: Penguin Books, 1956, primera edición.
- PIGEAUD, Jackie. En: *Aristóteles, El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX, 1*. Prólogo. Madrid: QC, 1988, primera edición. (Traducción de Cristina Serna).
- RUDOLPH, Ross. **Hobbes and his critics: the implications of deliberation**, en: BERTMAN, Martin & MALHERBE, Michel (eds.). *Thomas Hobbes. De la Métaphysique a la Politique, Actes du Colloque Franco-américain de Nantes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1989, p. 63-82.
- SCHIERA, Pierangelo. *Specchi della política. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*. Roma: Il Mulino, 1999, primera edición.
- WATKINS, J.W.N. *Hobbes's System of Ideas. A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*. Londres: Hutchinson University Library, 1973, primera edición, p. 87-88.
- WITTKOWER, R. y M. *Nacidos bajo el signo de Saturno. Genio y temperamento de los artistas desde la antigüedad hasta la Revolución Francesa*. Madrid: Cátedra, 2000, sexta edición, cap. V: **El genio, la locura y la melancolía**, p. 100-130. (Traducción de D. Dietrick).

Fecha de recepción: 14 de febrero de 2003

Fecha de aceptación: 5 de octubre de 2003

VIDA BUENA, DIGNIDAD, RECONOCIMIENTO*

Por: **Lucy Carrillo Castillo**
Universidad de Antioquia

*"¿No tenemos nosotros también manos, órganos, proporciones, sentidos, afectos, pasiones?
¿Es que nuestros cuerpos no están nutridos por los mismos alimentos, no son heridos por las mismas armas,
no están sujetos a las mismas enfermedades, ni son curados por los mismos medios, o calentados
y enfriados por el mismo verano y por el mismo invierno ...?
Si nos pincháis, ¿acaso no sangramos? Si nos hacéis cosquillas, ¿acaso no nos reímos?
Si nos envenenáis, ¿acaso no nos morimos?"*

W. Shakespeare, *El mercader de Venecia*, Acto III, Escena I.

Resumen. *Aquí se reflexiona sobre el vínculo entre las nociones de vida buena, dignidad y reconocimiento. Para este propósito se ha dividido el presente ensayo en los siguientes apartados: 1. La idea de una vida buena y la búsqueda de la felicidad. 2. La indigencia de lo real y la pregunta por el sentido de la vida. 3. Los filósofos y la idea de una vida buena. 4. Vida buena, reconocimiento y el concepto kantiano de dignidad.*

Palabras clave: *Kant, moralidad, política, felicidad, vida buena, dignidad, reconocimiento*

Summary. *The article reflects upon the link between the notions of good life, dignity and, recognition. With this purpose, the text has been divided in the following sections: 1. The idea of a good life and the pursuit of happiness. 2. The indigence of the real and the question about the meaning of life. 3. Philosophers and the idea of a good life. 4. Good life, recognition and the Kantian concept of dignity.*

Keywords. *Kant, morality, politics, happiness, good life, dignity, recognition*

1. La idea de una vida buena y la búsqueda de la felicidad.

Todo hacer o efectuar, todo logro o realización y en suma todo obrar práctico implica una relación de nuestro pensar con nuestro querer, y todo cuanto nos podamos imaginar que podemos querer, lo anhelamos porque nos produce placer la mera idea de su posibilidad. De esta manera, lo deseado y querido es lo que llamamos lo bueno en general, tal como nos lo recuerda Kant en la *Crítica del juicio*¹. Me importa destacar que desde esta noción de lo

* Este trabajo hace parte del proyecto de investigación: *Los Conceptos Kantianos de Individuo, Ciudadano y Estado*, del Grupo de Estudios Kantianos, y subvencionado por el CODI.

1 Cfr. I. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, §4, B10.

bueno en general se puede hablar de dos modos en que concebimos lo bueno: una, lo que es bueno para algo, es decir, lo que de una u otra manera nos es útil o es medio para otro fin; y dos, lo que es bueno en sí mismo, en tanto que aquello que queremos lo deseamos por ser lo que es. En lo que concierne a lo que podemos llamar lo bueno en sí mismo, tal como lo pone de manifiesto el sentido de la expresión, no hay lugar a discusión, porque lo único que puede llamarse con legitimidad bueno en sí mismo es, desde Platón, el bien moral o lo que, con mayor exactitud Kant llama en la *Fundamentación de la moral*, aquello que con toda legitimidad pudiéramos llamar una buena voluntad². Esto es, una voluntad capaz de obrar siempre, en cada caso y sin excepción, en conformidad con la ley moral que, como tal, implica la idea de lo que necesaria y universalmente vale para todos los humanos como bien moral.

En la tradición filosófica, desde la idea platónica del Bien, hasta las actuales y muy diferentes propuestas en torno a lo bueno en sentido moral, el concepto del bien ha querido ser denominación para el sentido más pleno de la existencia humana. En esta medida, la idea de una vida buena recoge todo cuanto nos podamos representar en correspondencia con los bienes para nuestra vida, lo que más y mejor pudiéramos querer para nuestras vidas. Por eso, tal como pensara Kant, la tarea suprema de la filosofía es esclarecer, justificar y legitimar esa búsqueda del bien para nuestras vidas. Los clásicos de todas las épocas han señalado precisamente que la pregunta por el sentido de una existencia buena es la pregunta misma por el sentido de la existencia, que ha dado lugar a la misma la filosofía. Desde esta perspectiva, bien puede decirse que la pregunta por lo bueno para la vida de los humanos, es el asunto o la cosa misma de la filosofía.

La idea de una vida buena, tan vieja como la propia tradición filosófica de Occidente, ha sido vuelta a colocar en el centro de las investigaciones filosóficas en las últimas décadas y como renovado tema de interés ha surgido como pregunta en el campo de la filosofía moral y política (Hannah Arendt, Martha Nussbaum o Ursula Wolf, por ejemplo). Al abordar la pregunta por el sentido de la vida de los humanos se ha querido volver a recoger el sentido de lo que los griegos llamaran una *eudaimonia* cuyo significado se hace explícito en su etimología. Ursula Wolf opina que *eudaimonia* proviene de dos términos: el sustantivo *daimon*, al que Sócrates se refiriera como el demonio o demon de la vida, el espíritu de la vida, es decir, la misma vida y el adverbio *eu* que atribuye en esta expresión el calificativo de buena³; en suma, volver a preguntar por la *eudemonia* es querer saber cuál es la buena manera de vivir; es preguntar por una sabiduría de la vida; en suma, es buscar esclarecer lo que pueda significar saber vivir bien.

2 Cfr. I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Erster Abschnitt, BA1.

3 Cfr. Ursula Wolf: *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. Hamburg, Rowolht, 1999, p.68.

La expresión *saber vivir bien* pudiera hacernos pensar que se trata de saber hallar los medios para alcanzar la felicidad. Pero la palabra felicidad es muy problemática y conforme al uso que le damos, tiene un sentido claramente hedonista o utilitarista que se reduce a la vaga idea del cumplimiento total de nuestros actuales deseos y anhelos. La búsqueda de la felicidad es inherente a nuestra condición. Los seres humanos sólo podemos querer incondicionadamente conservar nuestra propia existencia, estar libres de toda clase de dolores y, además, el mayor bienestar de que somos capaces, no sólo de disfrutar, sino también de imaginar. La cuestión es cómo concebir que la felicidad coincidiera con la moralidad. Ciertamente, todos quisiéramos ser felices. Pero la búsqueda de la felicidad acarrea siempre problemas de comprensión y de mutuo acuerdo. Viene a mentes un personaje de Oscar Wilde que replicaba así a sus interlocutores: “Si me preguntan cómo ser feliz sin ser egoísta, yo respondo que todos deberían pensar en el otro, mejor dicho, que todos ustedes deberían pensar en mí”.

Nuestra existencia toda, podría decirse, está orientada hacia lo que creemos que se ajusta a la búsqueda de nuestra propia felicidad, lo cual no puede, en modo alguno coincidir con aquello que todos pudiéramos acordar llamar una vida buena en sentido moral. Aquí gana significado la exigencia kantiana de desinterés en el obrar moral; desinterés que nada tiene que ver con la indiferencia, sino más bien con el coraje de desprenderse del propio egoísmo que es, precisamente, el fundamento de la inmoralidad.

Kant, que comprendía muchas cosas, también comprendió muy bien la problemática de la idea de la felicidad. En el §3 de la *Crítica de la razón práctica* nos da una definición: “felicidad es la conciencia de lo placentero de la vida que acompañaría ininterrumpidamente la existencia de un ser razonable”. La felicidad es idea de lo agradable y placentero, donde, lo duradero no es el sentimiento de placer, sino la idea de lo que sería deseable. Ser feliz plenamente significaría, entonces, vivir en un estado permanente en el cual todo le va a uno según todos los deseos y por lo tanto se daría una completa coincidencia entre lo que pasa y lo que uno busca, espera y anhela⁴. Pero Kant nos hace comprender que una cosa es anhelar ser felices y otra bien distinta pretender que todos nuestros deseos se vean cumplidos.

En el § 83 de la *Crítica del juicio* nos dice Kant: “el concepto de la felicidad no es un concepto que el humano abstraiga de sus instintos ..., sino que es una mera idea de un estado a la que él quiere adecuar su propio estado en condiciones meramente empíricas (lo cual es imposible). El humano bosqueja para sí esa felicidad de modo tan diverso..., cambia de opinión tan a menudo, que si la naturaleza estuviera sometida completamente a su arbitrariedad, no podría de ninguna manera adoptar ninguna ley determinada y firme para concordar con este concepto vacilante y con el fin que cada cual arbitrariamente se propone. Aunque redujéramos este fin a la verdadera necesidad natural, en que nuestra especie

4 Cfr. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 224.

coincide consigo misma, o aumentáramos... la habilidad para procurarse fines imaginados, el humano nunca podría alcanzar lo que entiende por felicidad; a eso hay que añadir que su naturaleza es tal que no puede tampoco colmarse ni satisfacerse en la mera posesión y el goce". Kant nos hace ver que la idea que cada uno de nosotros tenemos de la felicidad es siempre cambiante; que lo que creemos hoy que nos haría felices, posiblemente mañana ya no nos interese, de tal modo que si viéramos cumplidos nuestros deseos tan caprichosos, en virtud de los tantos y tan diferentes opiniones, gustos y deseos, eso significaría que el mundo sería un total caos; pero además se da cuenta Kant de que esa idea es cambiante porque somos de tal condición que tan pronto como logramos algo, ya estamos anhelando otra cosa y que por naturaleza no somos seres que encontremos en nada una completa satisfacción de nuestros deseos y anhelos.

Así, que si estamos de acuerdo con las opiniones Kant respecto a la felicidad, podemos también colegir que la idea de una vida buena, más que idea de una vida feliz o placentera, se refiere a la tarea que cada uno de nosotros tenemos planteada de aprender a vivir bien, llegar a saber qué pueda ser lo que haga buena a nuestra vida, bajo las circunstancias sociales, políticas, históricas en las que nos ha tocado vivir. Desde esta perspectiva, a pesar de la connotación hedonista que pueda tener la usual expresión castellana de *la buena vida*, se trata efectivamente de preguntar por lo que puede hacer que amemos la vida y que, a pesar de todo, tengamos buenas razones para seguir deseando vivir. Preguntar por una vida buena es lo mismo que preguntar por la mejor manera como, dadas las limitadas y pobres circunstancias de nuestra propia existencia, pudiéramos en todo caso sentir que la nuestra es una vida amable y satisfactoria; que nuestra existencia es digna, sin perder de vista que no se puede, en modo alguno, esperar hallar indicaciones precisas –a manera de recetas- respecto a cuáles han de ser las cosas determinadas que debemos anhelar y que como fines nos debemos proponer alcanzar.

2. La indigencia de lo real y la pregunta por el sentido de la vida.

Con lo dicho podemos adelantar ya algo importante ganado en estas reflexiones preliminares. Que la idea de una vida buena es decisiva para toda reflexión filosófica. Pues tiene que ver nada más ni nada menos que con aquello que todos nosotros, como seres humanos, buscamos y anhelamos. En la vida cotidiana no nos enfrentamos con la pregunta misma por una vida buena, de manera directa y explícita. Más bien, planteamos soluciones plausibles inmediatas o mediatas a nuestros asuntos y nos forjamos determinadas tareas o propósitos siempre delimitados, y todo esto siempre con el propósito de hacer lo mejor que podemos. Si usted se preguntara si es bueno seguir leyendo este ensayo, o si después de leerlo será bueno hacerse una siesta o irse a cine o ver televisión –claro está, que sólo si usted tiene tiempo libre para eso-, bien se dará cuenta de que esas decisiones son fáciles de tomar y que no exigen una mayor reflexión en torno al sentido mismo de la vida. Pero aún tratándose de decisiones sencillas, si nos detuviéramos reflexivamente en alguna de ellas, tarde o temprano nos estrellaríamos con las cuestiones más importantes de nuestras vidas.

Un joven estudiante de filosofía que leyera este ensayo y que no solo no se sintiera insatisfecho con los planteamientos que he hecho hasta ahora, sino que, por ejemplo, encontrara también insatisfactorias los demás ensayos publicados en esta revista, bien pudiera estar planteándose la pregunta de si puede justificar que la filosofía sea para él un asunto de estudio sistemático, si vale realmente la pena continuar con las penosas exigencias de la Universidad. Pues, la decisión que todavía puede tomar para cambiar las cosas impregnaría toda su vida y pone en juego, justamente, la pregunta en torno a cuáles son los fines de su vida misma.

Pero toda situación en la que se toma una decisión es todavía más compleja. Esa pregunta acerca de si se tendría coraje para dedicarse al estudio de la filosofía no se plantea por sí misma, sino que contiene también otras muchas preguntas como, por ejemplo, si le exigiría mucho tiempo, si tiene los medios económicos para hacerlo y qué sentido pudiera tener estudiar filosofía en una sociedad como la nuestra con las tasas de desempleo que tiene y con la situación de violencia que se vive. En suma, esta persona se estaría preguntando acerca de cuál sería la dirección que puede dar a la vida. Este ejemplo muestra que en nuestras reflexiones prácticas cotidianas nos vemos constantemente confrontados con diferentes dimensiones de la vida respecto a las cuales nos vemos necesitados de tomar decisiones.

De hecho, la pregunta por una vida buena, es una cuestión que todos nos planteamos en incontables circunstancias. Lo que importa es saber cuáles son las dimensiones más importantes de una vida buena, con qué criterios podemos decidir respecto a esa mencionada bondad de la vida o si esa idea no deja de ser una mera apreciación puramente subjetiva. Una persona que esté reflexionando ahora mismo, mientras lee estas líneas, sobre el posible futuro para su vida desde la incertidumbre del presente, es alguien que está preocupado y se pregunta para qué pueden ser buenas estas reflexiones, pues aunque se empeñara en el estudio mismo de la filosofía, nada le garantiza ahora que pueda terminar exitosamente su carrera ni las muchas otras cosas que se pudieran hacer bien. En primer lugar, por la propia condición de nuestra existencia, es decir, por la brevedad de la vida —como decía Séneca—, que es la causa de que que todo cuanto uno se pueda proponer hacer y anhelar hacer sea siempre realizable de modo incompleto y fragmentario. Pero de modo muy relevante entre nosotros, por las circunstancias de inseguridad, desamparo, violencia, terror y amenaza permanente de nuestras vidas en esta sociedad que hoy tenemos y que además de desgastar nuestras posibilidades de hallar nuevas alternativas para la existencia, menoscaba y empobrece nuestras relaciones con los otros, de tal modo que, sin notarlo, nuestras relaciones con los seres más cercanos se tornan ásperas, desconfiadas, temerosas. Dadas las muy limitadas posibilidades que tenemos efectivamente, llegan ocasiones en que uno se pregunta si tienen sentido todas esas preocupaciones, e incluso alguno puede llegar a preguntarse si tiene sentido acaso la propia vida.

En este punto se pone manifiesto el peso filosófico de la pregunta por una vida buena, porque esta pregunta presupone nada menos que la pregunta por el sentido de la

existencia que es una cuestión que se plantea por sí misma a todo humano. Aunque bien pudiera parecer que son muchos los humanos que han vivido y viven sin necesidad de plantearse la pregunta acerca de lo que sería para ellos un vida buena de modo explícito, lo cierto es que aunque no se plantee explícita, directamente y en cuanto tal, es un problema con el que está confrontada permanentemente nuestra humana existencia. De hecho, la sociedad ha desarrollado respuestas a las preguntas fundamentales de la existencia a través de las creencias que fundan las costumbres, de entre las cuales —entre nosotros— la religión ha desempeñado un decisivo papel de consuelo y evasión. La cuestión es que la religión ha venido perdiendo influjo sobre las opiniones y creencias de muchos y la filosofía pareciera ser un conjunto deshilado de construcciones conceptuales que poco tuvieran que ver con nuestra pregunta. Algunos sostienen además que, dado que vivimos en una época 'posmodernista', quizá estemos preguntando por algo que sólo pudo ser objeto de reflexiones metafísicas ya superadas, pasadas de moda y por eso superficiales.

La cuestión es que dadas las muy pobres alternativas que tenemos para nuestra existencia, esta pregunta es apremiante para nosotros, aquí y ahora. En muchos otros lugares en que se puede vivir en seguridad, en paz y sin violencia puede que se trate de una cuestión que no se planteen con frecuencia las gentes, hasta que algún hecho o circunstancia de la vida cotidiana venga a sacudir las creencias que sostienen la seguridad de la vida, como fuera el célebre caso de las torres gemelas de Nueva York, por ejemplo. Sin embargo, en las sociedades donde hay un Estado de derecho que protege los derechos básicos de sus ciudadanos, empezando por el derecho a vivir que aquí no tenemos asegurado, el asombroso despliegue de sectas religiosas, el culto a estrellas de cine, de televisión o del fútbol, el alcoholismo, la elevada tasa de suicidios, el uso de drogas, etc., da un indicio de que la pregunta prevalece, incluso en esas sociedades donde no se viven los desastres de la guerra que nosotros vivimos. Pero, dada la indigencia de nuestra realidad, nosotros vivimos cada día bajo las amenazas que implica nuestra situación de inseguridad en todos los aspectos. Algunos podrían ser de la opinión de que la pregunta por el sentido de la vida no debería ser cuestión de la filosofía, porque una persona razonable o autónoma se la planteará necesariamente en su vida personal y cotidiana y tendrá que comportarse respecto a su vida como mejor lo crea, de tal manera que pareciera que esta pregunta es cosa de cada día para cada uno de nosotros, pero no asunto con el cual tenga que ver la filosofía. Pero, precisamente, la tarea de la filosofía es buscar comprender qué somos, qué podemos hacer con nuestras vidas, cómo debemos obrar, cómo se pueda ordenar razonablemente la vida en comunidad, y desde esa perspectiva hablamos de filosofía ética y la política. La filosofía busca esclarecer cómo se puede formular esa pregunta por el sentido en nuestras vidas concretas, si esa pregunta tiene un sentido de unidad y sirve a la reflexión práctica, si tiene sentido abarcante de los problemas de la vida y puede abarcar las muy disímiles circunstancias en las que desenvuelve la vida humana, de tal manera que se legitime hablar del sentido de la idea de una buena vida.

3. Los filósofos y la idea de una vida buena.

El pensamiento de Sócrates que ha llegado hasta nosotros fundamentalmente a través de la obra de Platón está íntimamente relacionado con los sofistas que –juzgados en su valía e importancia- constituían un movimiento de ilustración donde sus representantes cuestionaban las costumbres y convenciones tradicionales con el fin de subrayar el poder de la inteligencia humana con cuya ayuda se podían hacer valer los anhelos propios respecto a la vida. Hay que subrayar la importancia de este movimiento de ilustración antiguo, porque en mucho difiere de la ilustración moderna de nosotros conocida que está enlazada, en razón de determinadas circunstancias históricas, a los conceptos de libertad y autonomía y a las ideas de igualdad y solidaridad, de tal manera que propone una osada y novedosa idea de una vida buena individual y social, idea tan extraordinaria, que no se puede realizar. A diferencia de esto, la ilustración griega surge en circunstancias bélicas que echan por tierra los valores aceptados. Este desarrollo se fortaleció por el realismo de los griegos, su actitud respecto a las adversidades de la vida, de tal modo que podemos ver aquí la manera como surge la pregunta por una vida buena sin los rodeos, ilusiones vacías o encubrimientos que implican los muy bellos y respetables ideales de la ilustración moderna.

Los griegos sabían de la imposibilidad de una felicidad plena, de tal manera que ellos buscaban responder la pregunta de la siguiente manera: ¿cómo se puede vivir con sentido si la felicidad completa es inalcanzable?⁵ Preguntar por la vida buena en un sentido radical es la tarea de la obra de Platón. En consideración de las incontables circunstancias naturales y sociales que determinan la vida de un individuo, cada cual necesita un asidero seguro desde el cual comprender su propia vida; para Platón es el concepto de *cosmos* como totalidad que permite establecer la relación de la vida individual con la totalidad de lo que existe, de tal modo que la pregunta por una vida buena en Platón lleva necesariamente a la reflexión sobre la posición de la vida humana en el cosmos; poder comprender esto es la tarea de la filosofía. De donde tenemos que para Platón la pregunta por una vida buena es la pregunta misma de la filosofía. Aristóteles, por su parte, separa las tareas propias de la metafísica y de la ética. Sin detenerse en las aporías de la existencia –la volubilidad tanto de la fortuna como de nuestros afectos-, que precisamente constituyen el corazón de los razonamientos de Platón, Aristóteles ensaya en su ética proponer su comprensión de lo que pueda ser una vida buena, tomando como punto de partida la concreción, la multiplicidad, en suma, las formas empíricas de la vida de los humanos. Aristóteles propone la idea de *frónesis* que pudiéramos leer como prudencia o sabiduría de la vida y reflexiona sobre la capacidad humana para elegir en sentido preferencial entre alternativas –*phroairesis*- como mediación entre razón y deseo que evita la violentación de la una o del otro. Pero esto no explica aún a la voluntad como facultad de comenzar autónomamente un nuevo estado de

5 Para lo que sigue, cfr. Ursula Wolf, op. cit., particularmente los capítulos primero y segundo, pp.31ss. Cfr. también Martha Nussbaum, *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Gender Studies. Frankfurt, Suhrkamp, pp.227ss.

cosas, tal como lo descubrió el cristianismo y como nos explicará más tarde Kant. Para nosotros que hoy nos preguntamos por aquello que pueda tenerse por una vida buena es decisivo este tema que se convierte en lugar central de la filosofía moderna: el problema de la conciencia que cada uno de nosotros tenemos respecto a nosotros mismos y el advenimiento del concepto de individualidad, respecto a lo cual habría que mencionar en primer lugar a San Agustín, de cuya obra debería decirse que es la precursora de la filosofía de la conciencia y fundadora del concepto de vida interior individual, que no hallamos de modo explícito en la filosofía de la antigüedad⁶.

Son esenciales los conceptos de conciencia y de individuo, porque lo que pone en juego nuestra pregunta es nada menos que la pregunta por la libertad que pueda tener cada uno de nosotros para elegir lo que pudiese ser esa vida buena. La libertad misma se convierte problema cuando nos preguntamos si efectivamente podemos hacer lo que debemos hacer, o como pensaba San Agustín, saber cómo decidir en medio del alboroto que arma en nosotros nuestro querer y nuestro no-querer⁷. La cuestión acerca de que el concepto de voluntad tal como lo comprendemos haya surgido con el cristianismo debe poder responderse desde la pregunta por las experiencias propias y concretas que recogió éste acerca de la posesión de esa voluntad. En todo caso, al plantear la pregunta por una voluntad concreta que lucha consigo misma y que se contradice, se pone en evidencia uno de los más lúcidos aportes de Heidegger. Cuando se pregunta por el sentido de la vida no se trata de algo abstracto; quien pregunta por la vida es un portador de vida, alguien que decide efectivamente respecto a su vida, ya dada de un modo determinado, lo cual Heidegger llama la facticidad de la existencia⁸. La pregunta por una vida buena parte siempre, entonces, de una determinada perspectiva de una persona singular⁹. Pero en la medida en que pretendemos que la respuesta que pudiéramos hallar tenga sentido comunicable, es decir, que yo pueda compartir con otros lo que yo pienso que ha de ser para mí y para ti una vida buena, tendríamos que plantear nuestra pregunta de otro modo: ¿cómo tendría que vivir yo, en tanto que soy un ser humano? Y, entonces, hago entrar en escena de nuevo a Kant.

Aunque es indudable que para Kant la consideración de la filosofía teórica está puesta al servicio de la filosofía práctica y que para él determinar por qué el sentido moral de la existencia es lo más importante para toda filosofía, también es cierto que desde él una ética

6 Cfr. Kurt Flasch: *Was ist die Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie*. Frankfurt, Klostermann, 1993, pp. 27ss

7 Cfr. San Agustín, *Confesiones*, VIII, ix.

8 Cfr. M. Heidegger: *Ser y tiempo*. Trad. J. Eduardo Rivera. Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, pp. 79ss.

9 Sin embargo, hay que notar que el sujeto, el humano de la filosofía es el mismo individuo de la literatura. Si bien la Filosofía habla del ser humano en general y la novela, por ejemplo, siempre de un individuo en particular, Sancho, Aureliano Buendía, Gregorio Samsa, estos casos individuales tienen el poder de aludir a todos; sus problemas son idénticos a los de todos los demás. El individuo concreto es idéntico al sujeto general, al ser humano, objeto de la reflexión filosófica.

como doctrina de una vida concreta correcta ha quedado excluida de las pretensiones de rigor científico con las cuales ha dejado sentadas las bases de la filosofía. Desde esta perspectiva, si la pregunta por una vida buena cabe dentro de la moral kantiana, podría hacerlo pero únicamente en estricto sentido como parte de la filosofía científica, es decir, sobre los fundamentos de la filosofía práctica, desde el rigor y el formalismo del concepto de libertad moral. Por eso los seguidores de Kant que pretenden hacer coincidir hechos reales o posibilidades de realización concreta plausible con la ley moral, se equivocan y malinterpretan la filosofía moral de Kant.

Según Kant, hay dos posibilidades para proponer contenidos para una buena vida: Por un lado, la idea de que los humanos pueden alcanzar en su vida la suma perfección. Pero esta hipótesis sólo puede ofrecer criterios vacíos e indeterminados que se mueven en un círculo vicioso, porque parten de supuestos metafísicos isostenibles e ilusorios para la descripción de lo que sea la condición humana. En segundo lugar, está la posibilidad subjetiva conforme a la cual una vida buena sería aquella vida que cada individuo experimenta como buena; pero la cuestión aquí insostenible para Kant es que no hay ninguna garantía de validez general para criterios concretos compartidos, porque cada cual puede tomar lo que se le antoje por bueno y no se sabe qué habría de valer como norma general para circunstancias concretas de la vida. En este sentido Kant excluye del corpus de su filosofía crítica toda consideración ontológica o psicológica de la pregunta por una vida buena, porque desde la razón pura se puede ganar sólo una fundamentación de la moral que legitime únicamente lo posible para los mortales razonables pero que, por otra parte, permanezca independiente de las variantes, accidentales y empíricas circunstancias de la vida. Esto significa, precisamente, que dentro del estricto campo de la filosofía crítica podemos aislar una rigurosa reflexión al respecto, ya que como pregunta por el más elevado sentido de la existencia humana, abarca necesariamente el problema de una vida buena. Y la cuestión debería poder solucionar el conflicto práctico que propone el hecho de que no hay felicidad sin virtud, pero que hace falta virtud para distinguir la felicidad de satisfacciones inmediatas.

Esa elaboración en todo caso, es todavía una tarea por realizar. Pero su plausibilidad nos exige tomar en consideración además el hecho de que Kant no desconocía las corrientes de la Ilustración que defienden la unidad del individuo humano y que sostienen que además de razón discursiva y práctico-moral, el individuo tiene imaginación, sentimientos, pasiones, etc. Un individuo que toma en consideración su vida, busca darle un sentido unitario en el que quede excluida la discrepancia entre razón discursiva y sensibilidad, entre el puro deber moral y las posibilidades fácticas para obrar. A mi modo de ver, en ese sentido todavía está por comprenderse el alcance de las reflexiones que Kant desarrolla en la *Crítica del juicio* y en los breves ensayos que solemos llamar de filosofía de la historia, entre los que se incluye *Por una paz perpetua*. De esta manera, la escisión del humano en ser inteligible o sujeto moral y ser sensible o existencia empírica, que en Kant marca el abismo entre lo que sucede de facto y lo que debería suceder moralmente, podría dar lugar a una nueva consideración de la individualidad, en tanto saberse uno mismo con capacidad efectiva de tomar decisiones libres en su vida fáctica en comunidad. Hay que decir que Hegel buscó resolver esa tarea

pero, como es sabido, terminó sacrificando los anhelos y necesidades del individuo a los intereses de la sociedad. Y luego, también, Nietzsche, pero como quedó mostrado, pudo lograr salvaguardar la individualidad a costa del sacrificio de toda la comunidad.

Las diferentes propuestas que han hecho los filósofos, en todo caso, no han podido solucionar la discrepancia entre el origen de la pregunta por el sentido de la vida en la existencia individual y el carácter intersubjetivo u objetivo de la explicación de la pregunta por una vida buena o, dicho de otro modo, lo que significaría saber vivir moralmente en este mundo tal como es y en tanto seres tal como somos, y esto se explica porque esta discrepancia constituye uno de los problemas fundamentales de nuestra humana existencia¹⁰. Tanto los antiguos como los modernos han sabido que no puede haber una receta para vivir una vida buena, que no puede haber una lista de logros o de fines que puedan constituir el sentido pleno de una vida buena.

4. Vida buena, dignidad y reconocimiento.

Quiero aquí, en este último apartado, considerar brevemente la ley moral universal en tanto que imperativo categórico que -como señalaba arriba-, recoge la idea más elevada de lo que pueda significar una vida buena. Efectivamente, en el segundo capítulo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant propone formulaciones distintas para el imperativo, de las cuales yo quiero mencionar solamente la tercera: 'obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todo otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca solamente como medio'.

La ley moral kantiana insiste en que nos relacionemos con los otros no sólo porque nos puedan ser buenos para nuestros intereses o necesidades, sino porque la existencia de esas personas es buena en sí misma. Para esclarecer lo que Kant entiende por la diferencia entre la idea de que una persona es buena para algo y que es buena en sí misma, quisiera tomar en consideración la reflexión que se hace Kant en el §4 de la *Crítica del juicio* sobre lo que podemos tener por bueno, con la que había comenzado estas reflexiones. Kant dice ahí: "Bueno es lo que nos complace por medio de la razón y por el simple concepto. Llamamos a una especie de lo bueno lo *bueno para algo* (lo útil), cuando complace sólo como medio; a otra especie de lo bueno, en cambio, lo llamamos lo *bueno en sí*, porque complace por sí mismo. En ambos conceptos de lo bueno está incluido siempre el concepto de un fin y, por lo tanto, la relación de nuestra razón con nuestro querer y, en consecuencia, una satisfacción en la existencia de un objeto o de una acción, es decir, un cierto interés"

Desde aquí, ensayemos a comprender lo que significa que debemos tratar a los seres humanos, *nunca solamente como medios*. Las más de las veces las personas somos buenas

10 Cfr. Allan Bloom: *The closing of the american mind*. Nueva York, Simon & Schuster, 1987, pp.173ss.

o malas para algo, en el sentido de tener ciertas destrezas o aptitudes o carecer de ellas. Toda persona que tiene una vida activa en la sociedad desempeña un papel en esa sociedad, ya sea prestando un servicio a otras personas de la comunidad o cooperando en la producción de bienes para la sociedad. En virtud de esa tarea que cumplen con el fin de satisfacer necesidades o intereses de los demás, hay designaciones específicas para esas actividades: un panadero, un técnico en informática, un chofer de bus, un profesor, etc. Se sobreentiende con esos apelativos que un buen panadero lo es, porque es bueno para hacer pan, por ejemplo, y que eso no excluye que nuestro panadero pudiera ser un asesino en serie; a pesar de sus crímenes, su pan seguiría siendo sabroso. Sobreentendemos que los panaderos son personas que son buenas para hacer pan, es decir, tienen las destrezas apropiadas para hacer buen pan, porque saben hacerlo¹¹. Tal como piensa Kant del concepto de *lo bueno para algo*, las personas son buenas en ese sentido utilitario, cuando lo que hacen o pueden hacer da satisfacción a algo que a los otros nos interesa obtener como fin. Por eso puede decirnos que lo bueno en general está íntimamente relacionado con el interés que nos tomamos en que algo exista o en hacer algo determinado para lograr algún propósito.

Podríamos decir que materialmente todas nuestras relaciones personales son relaciones en las que las otras personas son medios para nosotros, en la medida en que a través de ellas satisfacemos necesidades o podemos alcanzar nuestras metas. En nuestras inevitables conversaciones sobre los otros solemos decir, por ejemplo, que 'a él sólo le interesa el dinero de ella' o 'él utiliza a sus amigos para hacer carrera'. Hablando con cinismo, un joven, por ejemplo, quiere a sus padres; pero entre las muchas razones que pudiera aducir para justificar este amor filial están, sin lugar a dudas, el aseguramiento de un techo, de alimento y sostenimiento. Desde otra perspectiva, todos amamos a nuestras parejas, pero además de las ilusiones del enamoramiento –cuando las hay–, ese amor se funda en que esa pareja satisface nuestros deseos eróticos; amamos a nuestros amigos, porque nos dan prestigio, seguridad o nos libran del aburrimiento un viernes en la noche, etc. Ciertamente, podemos pensar que en lo que acabo de decir falto a la verdad, que lo más importante que no se ha dicho. Y ese plus esencial no mencionado es precisamente a lo que Kant alude con la idea de *tratar a los otros como fines en sí mismos*.

Si referimos esta noción a nuestras relaciones personales más apreciadas por nosotros, el amor filial y la amistad, damos con la idea de que nuestros padres y amigos como fines en ellos mismos, poseen existencia autojustificada, lo cual significa que ya no podemos ni debemos preguntar para qué y por qué existen en relación con nuestra propia persona. La existencia moral de mis padres y de mis amigos atribuye el sentido de buenas en sí mismas a sus existencias. Es incuestionable su existencia, la pensamos como una existencia necesaria si y sólo si hemos puesto esa existencia sobre la base del respeto; por el reconocimiento

11 El concepto de lo bueno como lo que es apropiado para poder desempeñar una tarea, es desarrollado por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*. Así, un cuchillo es bueno para cortar; en su uso se satisface apropiadamente nuestra necesidad de cortar un trozo de carne o de pan, por ejemplo.

inmediato –sin mediaciones- de la dignidad de su existencia. Lo que resulta chocante en una descripción utilitarista o cínica de nuestros afectos es la incuestionable valía moral del otro. Efectivamente, nuestros padres satisfacen nuestras necesidades, nuestros amigos nuestros intereses y caprichos. Pero es que además de que nos sean útiles, les respetamos, tenemos consideración por ellos, reconocemos la dignidad de sus personas. Pero lo cierto es que si tratar a los otros ‘siempre al mismo tiempo como fin y nunca solamente como medio’ significara lo que de hecho son nuestras relaciones con los otros, entonces de esto resultaría que estamos perdiendo el tiempo dándole vueltas a la pregunta por una vida buena, puesto que en la manera como comprendemos y asumimos nuestras relaciones con los otros estaríamos dando cumplimiento a la ley moral y estaríamos llevando ya una vida buena, es decir, plena en sentido moral y político, lo cual está muy lejos de ser verdad.

Sólo de modo muy parcial he aludido a lo que significa kantianamente que una persona sea un fin en sí misma. Si mis padres o mis amigos fueran considerados por mí como buenos en sí mismos, es decir, como fines en sí mismos, esto implicaría que los reconozco como si fueran los padres que debieran ser y como si mis amigos en su existencia personificaran lo que significa la amistad. Que una persona sea un *fin en sí misma* significa que no puedo añadir ni quitar nada a su existencia, porque mi respeto por ella implica reconocerla como persona moral (es decir, como una existencia humana moralmente plena). La ley moral me manda obrar como si mis padres y mis amigos, mis colegas y demás habitantes de la ciudad y del mundo fueran lo que debieran ser. Ese previo reconocimiento de los otros es la necesaria condición de que yo pudiera alguna vez esperar de ellos que me reconocieran a mí también como si yo fuera un fin en mí misma, es decir, como si yo llenara todas las condiciones de todo cuanto debiera ser en cuanto soy lo que soy como hija, hermana, amiga, profesora, colega, ciudadana, etc. Pero tendría que confesar que aunque me lo propusiera con obstinado empeño (cosa que ninguno de nosotros hace), mis logros en todos esos aspectos serían siempre demasiado limitados. Un verdadero respeto por el otro implicaría que tuviéramos que deponer todas nuestras envidias, desprecios, injusticias, deslealtades, prejuicios, etc., pero también todo nuestro efectivo quererle, toda simpatía, toda complicidad, para reconocerle únicamente en su más pura y elevada dignidad humana. El respeto que demanda la ley moral kantiana apela a la idea de la conducta que les sería propia a seres puramente razonables, si es que todavía los podemos concebir. La elevada y muy rigurosa exigencia de la ley moral kantiana, no obstante, ilumina el camino por donde hemos de preguntar por una vida buena.

El bien y el mal tienen origen en la razón. No puede decirse que hay humanos que son buenos o son malos; más aún, no existen humanos que sean buenos o malos absolutamente; solamente existimos los humanos que somos capaces de bondad o maldad. La ley moral debe ser un imperativo porque los humanos no disponemos de una voluntad buena siempre y sin excepción, sino más bien somos muy propensos a desviarnos de lo moral. Con su concepto de moralidad, ese elevado concepto del respeto por la dignidad humana, Kant desvirtúa la opinión según la cual el mundo se movería imparable e incesantemente desde el mal hacia el bien. Pues, no hay lugar para las falsas esperanzas. En cambio, ese sentido

inalcanzable del concepto de ley moral es lo único que puede conceder significado, por ejemplo, a las nociones de justicia, igualdad, solidaridad que son consideradas inherentes a la razón o dependientes de ella, y que sólo pueden ser legitimadas moralmente. Sin ese significado moral tales nociones pierden su razón de ser a la luz de las meras instituciones de la sociedad y del Estado. Sin la dimensión moral no puede haber dimensión política. La doctrina de las instituciones del estado y de la sociedad, fundadas sobre el sentido de lo moral, alcanza, es cierto, para justificar lo que debe entenderse por lo legal, pero bien podría contribuir al mantenimiento y al refuerzo de la conciencia moral. Sin el presupuesto de esa universalidad no podría llevarse a cabo ninguna comprensión del problema del mal, y no se podría más que hacer descripciones de lo que sucede, de lo que ha sucedido, pero no podría argumentarse ni justificarse qué es lo que solemos llamar responsabilidad moral, o por qué nos sabemos responsables de nuestro obrar y por qué sabemos que los otros tienen derecho a imputárnoslo.

Nuestra pregunta por la noción de una vida buena nos ha llevado aquí al concepto kantiano del respeto por la dignidad de la existencia humana encerrada en la ley moral. Pero también nos lleva al, en boga, concepto de reconocimiento del otro. Nunca un individuo encuentra del todo su lugar propio y nunca es él mismo, sino que siempre es también otro. Todas las relaciones afectivas que mantenemos los humanos hacen irrelevante la pregunta por el modo de aparecer el otro en mi mundo y, por eso, inútil preguntar si el otro tiene igual dignidad de existencia. El proceso a través del cual se nos descubre el mundo se identifica con el modo como lo compartimos, lo recreamos y lo reinventamos permanentemente junto con los otros. Que no seamos seres puramente racionales es lo que justifica la ley moral. El rasgo propio de los seres humanos, lo que nos hace de la misma condición a todos es la capacidad que compartimos para obrar bien, pero también la tremenda propensión a no hacerlo, e incluso a transgredir el sentido del bien. Esto es lo que Kant llamaba el 'mal radical' en *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

Nuestra existencia corporal no sólo es el signo doloroso de nuestras carencias y fragilidades, sino lugar de las posibilidades de nuestras fugaces alegrías y de nuestra menguada felicidad. La visión cristiana de que las pasiones son tan poderosas como corruptas y que la razón es un instrumento demasiado débil y engañoso para dominarlas, ha hecho fuertes durante siglos al temor y la culpa, tanto en los individuos como en las comunidades y sociedades sometidas a los intereses de otras más poderosas. Pero, de hecho, ninguna pasión es mala en sí misma y, más bien, todas pueden servir a las causas justas y nobles. Tal como Hobbes sostenía, lo que nos define a los humanos todos, por igual, es la constante tensión entre razón y pasión.

Por eso, hacer valer la propia dignidad debería empezar por el reconocimiento del derecho de todos a vivir, sin importar las diferencias, que entre nosotros no es poca cosa. Shakespeare se refería a esto en la persona de Shylock, el avaro que fuera un *Mercader de Venecia*, quien era despreciado por sus conciudadanos, no por ser un ruin prestamista, sino por su origen judío. Se le descalifica, se le margina, se le desprecia como si no fuera humano,

por lo que en el discurso más conocido de Shylock contra los venecianos, el mercader les replica: ¿Somos distintos? “¿Es que acaso no tenemos también ojos? ¿Es que no tenemos manos, órganos proporciones, sentidos, afectos, pasiones? ¿Es que no estamos nutridos por los mismos alimentos, no somos heridos por las mismas armas, estamos sujetos a las mismas enfermedades, curados por los mismos medios, calentados y enfriados por el mismo verano y por el mismo invierno ...? Si nos pinchais, ¿acaso no sangramos? Si nos haceis cosquillas, ¿acaso no nos reímos? Si nos envenenais, ¿acaso no nos morimos?”¹². Shakespeare hace ver que el mundo de los venecianos, sus opiniones y creencias acerca de lo que es bueno o lo que es malo, sobre la virtud y el vicio, no les permite reconocer como propias las opiniones y creencias de Shylock, quien detrás de esta áspera pero conmovedora queja hace valer su alegato a favor del ejercicio del reconocimiento de las mutuas semejanzas que sostienen la existencia humana, porque los humanos sólo podríamos aspirar a vivir dignamente cuando por encima de todos los intereses y opiniones prevaleciera el respeto por la vida del otro y el reconocimiento de los derechos de los otros. Todo discurso sobre el otro y la otredad se convierte en mera palabrería, cuando obedece al intento absurdo de concebir moralmente al ser humano como un ser más elevado que el propio ser humano.

Ciertamente, las circunstancias concretas de nuestras vidas determinan que seamos como somos en este mundo que es así y no de otro modo. Nos equivocamos, nos confundimos, dudamos en nuestras deliberaciones sobre lo que se debe hacer de la vida, en cada caso, porque no razonamos adecuadamente, no podemos calcular todas las consecuencias de nuestro obrar. Pero en tanto animales razonables, los humanos somos autores responsables de nuestros actos. Por eso, hay una diferencia abismal entre nuestra incapacidad para obrar rigurosamente en sentido moral, es decir, conforme al estricto mandato de la ley moral kantiana, y el falso supuesto de que por ello la conducta humana estuviera condenada a ser un obrar irracional. Dadas las circunstancias históricas, políticas y sociales que envuelven nuestras existencias, necesitamos claridad para poder comprender los terroríficos acontecimientos casi cotidianos que vivimos y que muchos dicen absurdamente que son resultado de actos irracionales. De manera incomprensible también, aceptamos que otros digan que una masacre en la que son asesinados decenas de campesinos fue cometida por un grupo de seres irracionales o que el horroroso asesinato de una mujer con una bomba atada a su cuello fue planeado y realizado por un ser irracional, o por seres inhumanos. Estos y otros casos son producto de actos de barbarie, acciones cometidas por criminales, que no podemos calificar de irracionales o inhumanos. Tanto más insostenible ésto por cuanto que tales actos obedecen a una planeación, organización y ejecución que presuponen el propósito de satisfacer determinados intereses y objetivos que sólo la razón humana puede concebir. Sólo porque son razonables, porque son humanos, a los autores de los crímenes les son moralmente imputables sus actos. Justamente, porque el conflicto entre el bien y el mal es un conflicto de la razón consigo misma, la noción de la dignidad del individuo

12 W. Shakespeare: *El mercader de Venecia*, Acto III, escena 1.

moral tiene la función de hacer valer el poder moral de la lucha contra el mal que libra cada individuo en su interioridad.

Como quiera que sea, a la búsqueda de ese esquivo asidero que nos diera seguridad sobre lo que pudiéramos comprender como una vida buena, pudiéramos compartir y llevar a la práctica, la pregunta por lo bueno moralmente no nos dice lo que hemos de hacer en cada caso concreto, sino que nos presenta lo que todos los humanos, en tanto seres capaces de razonar, deberíamos hacer de nosotros mismos. Cada uno de nosotros somos, no lo que nos creemos e imaginamos arrogantemente, sino lo que hacemos moralmente con nuestras vidas mismas. En este sentido, preguntar por una vida buena no es buscar una salida nueva a partir de la cual vayamos a ser otras personas completamente distintas. Sería poder hallar claridad respecto a lo que podemos realizar todavía como mejor para nuestras vidas. En esto Schopenhauer apelaba a la honda sabiduría de los antiguos y su propuesta tiene mucho que ver con la que hiciera en el imperio romano un legendario esclavo liberado, que en mucho debería ser maestro para nosotros mismos. Epícteto, que conoció en carne propia lo que constituye una existencia en medio terror de la guerra, de la miseria y la persecución del pensamiento libre, no usaba el término de una vida buena, sino del coraje para asumir las ineludibles restricciones de la vida real a través de lo que llamó el *arte de vivir la vida de uno mismo*. Esto es, la necesidad de esforzarse por comprender las circunstancias en medio de las cuales vive uno de tal modo que se pueda ejercitar a la propia razón en el deseo de lo que está en las propias manos y de evitar lo que está fuera de su alcance contribuyendo a disminuir las miserias que acechan la vida de todos, sin perder de vista el fin último de salvaguardar la propia dignidad. Lo que pudiera ser una buena vida, en lugar de una existencia cómoda, pacífica, alegre y llena de oportunidades felices, resulta ser para nosotros, más bien, un reto para actuar responsablemente y, en consecuencia, disentir activamente de los poderes ajenos que se ejercen sobre nuestras existencias.

No hay felicidad sin virtud y hace falta virtud para distinguir la felicidad de satisfacciones inmediatas. Una vida buena es la idea de una existencia capaz de abarcar en la búsqueda de su felicidad la felicidad de los otros. El amor y la amistad son impensables sin el deseo de hacer bien al otro. Señalan una necesidad congénita, una aptitud para la comunidad. Por lo demás, estos sentimientos surgen en nosotros con espontaneidad, sin esfuerzo y sin represión. De hecho, no renunciamos, no podemos, a la búsqueda de las mejores relaciones entre nosotros. Reconocemos lo mejor a través de lo peor, lo bueno en medio del mal, y esa conciencia afina nuestras capacidades para comprender el mundo humano, para juzgar sus motivaciones y para conducirnos sensatamente y con sensibilidad en la vida. No hay cabida para ninguna clase de optimismo. Pero mientras existan entre nosotros algunos pocos con el coraje necesario para hacer lo que se debe hacer, sin importar las consecuencias, y sólo en razón del respeto por la propia dignidad, tampoco podrá decirse que se ha perdido la última esperanza respecto a la posibilidad, alguna vez, de llevar una buena vida.

Fecha de recepción: 22 de marzo de 2004

Fecha de aceptación: 15 de junio de 2004

REFLEXIÓN SOBRE EL DIÁLOGO ENTRE LOS GRIEGOS

Por: **Mauricio Vélez Upegui**
Universidad Eafit

Pero... discutido ello (nombres, definiciones, vistas, sensaciones ...) con bien intencionadas discusiones y sirviéndose, sin malicia, de preguntas y respuestas, surgen, cual relámpago, sapiencia e inteligencia sobre cada cosa poniendo en máxima tensión la potencia humana.

Platón, *Carta séptima*, 344b.

Resumen. *Al amparo de una observación del fresco de Rafael Sanzio titulado la Stanza della Segnatura, se procura adelantar en el texto una reflexión sobre la práctica del diálogo entre los griegos de la antigüedad. Dicha reflexión pasa por un prurito de caracterización del género conocido con el nombre de "diálogo socrático". La conclusión a la que se llega no por ser conocida es irrelevante: un diálogo, en rigor, nunca termina. Al final se establece una serie de correspondencias entre la significación del acto de contemplación o el acto de recepción en aquel sujeto que, a distancia del tiempo y el espacio griegos, obra como observador o lector de una obra humana.*

Palabras clave: *Diálogo, diálogos socráticos, diégesis, mimesis, catarsis, coronación.*

Summary. *Through an observation of Rafael Sanzio's fresco entitled Stanza della Segnatura, this text attempts to carry out a reflection on the practice of dialogue among ancient Greeks. This reflection goes through an urge of characterization of the genre known as "Socratic dialogue". It arrives to a known, though not irrelevant conclusion: a dialogue, strictly speaking, never ends. At the end, a series of correspondences between the meaning of the act of contemplation or the act of reception in a subject that, far from Greek time and space, acts as an observer or reader of a human work.*

Keywords. *Dialogue, socratic dialogues, diegesis, mimesis, catharsis, culmination.*

Un pretexto pictórico

De considerables proporciones (6,48 X 10,58 m.), el fresco, pintado por encargo del Papa Julio II, serviría para decorar una de las salas del Vaticano, la llamada *Stanza della Segnatura*. Su autor, Rafael Sanzio, oriundo de Urbina y quien llegara a Roma en el año de

1508 luego de permanecer casi un lustro en la ciudad de Florencia, capital artística de Italia, lo dio por terminado en 1511, fecha en la cual Miguel Ángel se ocupaba de los trabajos de la Capilla Sixtina. Desde entonces esta obra de Rafael, uno de los conjuntos más célebres del quehacer pictórico renacentista, se conoce con el nombre de *La Escuela de Atenas*.¹

Detengamos la mirada en la pintura; demorémosla incluso. ¿Qué observamos? Sin duda, lo que el ojo traduce: en principio, difusas percepciones ópticas, apiladas entre sí y tal vez a la espera de un acto cognitivo de distinción que las libere, por así decir, de su compostura indiferenciada; después, la resolución de las mismas en imágenes concretas, algunas consistentes en cuanto a la forma que exhiben y al contenido que parecen sugerir, otras todavía en trance de identificación y, las más, o todas, ávidas de recibir alguna clase de reconocimiento referencial; por último, un marco de visión, si se quiere panorámico, dentro del cual las percepciones convertidas en imágenes alcanzan una especie de confirmación codificada: aquella que, presintiendo la exigente complejidad de los elementos que conforman la composición, la considera como obra transida de una inexplicable belleza.

Permítasenos emprender un inexhausto recorrido por sobre su superficie, con todo lo que de socorrido ejercicio escolar ello pueda tener, a fin de reparar, no en la totalidad de los motivos plasmados en ella —tarea para la cual carecemos de la competencia necesaria—, sino sólo en aquellos que, por ser ilustrativos del propósito que persigue este ensayo, nos invitan a aguzar la mirada y, por extensión, a multiplicar las razones de un gozo intelectual no exento de subjetiva afección: justamente los motivos que, respecto del conjunto de la obra, atraen la visión hacia el plano central donde, de pie, inclinadas, reclinadas, acuclilladas o sentadas, múltiples figuras humanas se alinean (en contraste con el impulso vertical que gravita en la arquitectura que sirve de telón de fondo) bajo el registro de una representación “al natural”. En consecuencia, repitamos la pregunta: ¿qué observamos?

1 “En 1508, Rafael se ve enfrentado al dilema de viajar a Francia o a Roma. Por recomendación de Bramante, arquitecto de la Basílica de San Pedro, se traslada a Roma. La empresa que le llamaba allí era colaborar en la decoración de las estancias que, para hacer de ellas su habitación, preparaba Julio II. Las estancias que hoy se llaman de Rafael son tres cámaras de forma aproximadamente cuadrada, con ventanas en dos de sus lados y puertas en las paredes medianeras, que no resultan muy simétricas. El techo está cubierto con una bóveda por arista algo baja; la iluminación es mala. En un principio estas cámaras fueron iniciadas por varios artistas; Julio II estaba en edad avanzada y deseaba ver concluida lo antes posible aquella decoración. En 1508 pintaban a la vez las tres estancias Lucas Signorelli, Bramantino, Pinturicchio, Perugino, Lorenzo Loto, junto con Sodoma y Rafael. Pero se cambió de plan y rasgáronse muchas de las pinturas para que Rafael decorara las tres estancias. La primera, llamada Cámara de la Signatura, tiene en sus dos plafones medianeros las dos grandes alegorías llamadas *La escuela de Atenas* y *La disputa del santísimo sacramento*, y en los lunetos de sobre las ventanas, la escena del Parnaso y el grupo de juristas de la *Jurisprudencia*. La idea era reunir en un mismo conjunto la filosofía natural y la teología revelada, la ciencia y las artes, todo bajo la suprema protección de la iglesia”. Cfr. ROSCI, Marco. *Pintura del siglo XVI en la Italia central. El manierismo*, en: *Historia del Arte*. Barcelona: Salvat Editores, 1976, p. 191-193.

Enmarcadas en el fondo por un arco final, se destacan, por estar completamente centradas, dos figuras humanas: la de Platón y la de Aristóteles. El primero, de porte adusto, exhibe un rostro envejecido, aun cuando no senil; el pelo y la barba, lacio y dorado aquél y semiencrepada y cana ésta, le conceden un halo de inquieta sabiduría; su cuerpo, sostenido por unos pies descalzos que sugieren un leve andar en proceso, aparece vestido con un traje talar de color lila apagado, sobre el cual, a la altura del pecho, un cinto negro envuelve el torso; el cuerpo, además, está recubierto con una capa roja que, anudada a la cintura, da la vuelta por detrás de uno de los hombros; mientras el brazo aparece doblado y el índice de la mano derecha orientado hacia arriba, el izquierdo yace distendido sosteniendo un libro en cuyo lomo se lee *Timeo*. Ahora bien, el segundo, de apostura aristocrática, luce un semblante maduro que todavía no insinúa los signos de la vejez; el pelo y la barba, abundantes y ondulados, y salpicados de una tonalidad trigueña, le confieren un aire de atemperada reflexión; su cuerpo, alzado sobre unos pies que calzan sandalias de varias ataduras, se deja ver con una indumentaria amplia y sin mangas, de color café mate, ribeteada de encajes dorados, y sobre la cual un mantillo de tinte azul pálido reboza los brazos, la espalda y parte de una de las piernas; mientras la mano derecha se abre con los dedos extendidos, la izquierda sostiene contra el muslo un volumen en el cual se lee *Ética*.

Platón y Aristóteles aparecen bajo la presencia simbólica de dos deidades griegas (Apolo y Palas Atenea), las cuales, en lo que atañe al pasado que les es propio, inducen a pensar, de una parte, en la averiguación racional de las causas naturales, tópico del cual se ocupa cabalmente el *Timeo*, y, por ende, relacionado con el motivo renacentista del *causarum cognitio* (en el que resuena el eco de la aspiración a la sabiduría personificada por Palas Atenea) y, de otra parte, en la reflexión política sobre las virtudes morales, tema del que trata extensamente la *Ética* y, por lo tanto, ligado con el asunto también renacentista de los *exempla* (en el que late, entre otras, la finalidad de la serenidad o templanza atribuida a Apolo). La alianza entre las parejas de imágenes, como se ve, no sería tanto de concordancia vertical cuanto de asociación transversal.

Además de ellas, el fresco representa las demás figuras humanas ocupando una amplia estancia. En total son cincuenta y cinco: veintiocho conforman el grupo que se instala en los espacios correspondientes a los planos regulados por la estampa de Platón, y veintisiete el que se coloca en el simétrico ángulo de visión que domina Aristóteles. En uno y otro conjunto los personajes, de todas las edades, son pintados, salvo algunas excepciones, de cuerpo entero, la mayoría descalzos, imberbes los jóvenes y barbados los viejos, terciados los rostros, y, en general, con las manos ocupadas ora en acentuar una inaudible palabra, ora en sostener o manipular algún útil de estudio que invita a la meditación.

Participes temáticos de la pintura, los personajes que coexisten en esta especie de santuario del saber, donde se dan cita el pasado y el presente, subrayan, con sus gestos enfáticos, la agitada participación en un reavivado encuentro. En un mismo espacio, cuya ilusión de amplitud se irriga por todas las naves (hasta diluirse en los confines del cielo), y en un mismo tiempo, cuyo espejismo de eternidad se refleja en la consistencia y monotonía

del mármol, los filósofos, sabios y artistas que acompañan a Platón y Aristóteles parecen celebrar, a despecho de su condición mortal, una “asamblea atemporal”.

Que la obra reproduce, de manera indirecta, el predominio de las siete artes liberales (artes invocadas durante los inicios del Renacimiento, y todavía después de su culminación, como núcleo de la formación humanista), lo confirma el hecho de que los extremos inferiores en los cuales se apuntalan las líneas imaginarias de la perspectiva contienen algunos elementos que remiten a los saberes propios del *Trivium* y el *Quadrivium*. La remisión, sin embargo, no traza una separación expedita. Si la mirada se detiene en el costado de la izquierda, es cierto que puede reconocer, merced al recurso de la alusión metonímica, los motivos que evocan la presencia de la Gramática, la Retórica y la Dialéctica, personificadas por figuras humanas que se consagran a leer y escribir; pero también es cierto que, como parte de este mismo conjunto, sobresale un joven que inclina contra el suelo una tablilla de fondo negro en la que está plasmada, a guisa de ejercicio, una suerte de herradura indicadora de un código de armonías y en consecuencia, de la Música, pese a ser ésta una materia que pertenece al *Quadrivium*.

Parecidamente, cuando la mirada se regodea en el costado de la derecha, es verdad que pronto alcanza a identificar, en el primer grupo humano (compuesto de cuatro jóvenes y un hombre de avanzada edad), una explícita referencia a la Geometría, al igual que, en el segundo grupo, contiguo al primero (y compuesto aquél por cuatro hombres maduros, uno de los cuales, de espaldas, ciñe una corona real), una palmaria indicación a la Astronomía; con todo, la Aritmética resulta menos fácil de señalar, por no decir que brilla por su ausencia.

Al margen de que el sentido del fresco sea el de fomentar, gracias a las pautas de decoración adoptadas por los creadores del momento, la idea de una continuidad histórica entre la antigüedad pagana, no obstante insuflada de un definitivo racionalismo, y un presente transido menos de secularización que de simulada tolerancia religiosa (sentido abiertamente discutible, tanto por razones epistemológicas como socioculturales); o al margen de que el sentido requiera ser reconstruido en conformidad con la costumbre pictórica de la época, según la cual a un comportamiento moral o a una aspiración humana ha de corresponder, en virtud de una sustitución icónica (que tanto puede ser leída en términos literales, anagógicos o alegóricos), un personaje extraído de la tradición, y en consecuencia, el más idóneo para sugerir, cuando no para nombrar sin falta, el comportamiento o la aspiración elegida; al margen de esto, decimos, el fresco demanda nuestra contemplación por otro motivo. ¿Cuál es, entonces, ese motivo?

Cabe exponerlo así: por una parte, los personajes, a pesar de sumar una abultada cantidad, se congregan en grupos reducidos, sin que la diferencia generacional llegue a ser un obstáculo para el festejo del encuentro en cuanto tal; y por otra, la instancia que los conjunta, en medio de un espacio donde todos tienen cabida es, a despecho de cualquier signo no verbal, esa alternancia humana de habla y escucha a la que llamamos diálogo (en términos griegos) o conversación (en términos latinos). Se diría que, conforme al triángulo virtual que subyace a la técnica inherente a la perspectiva, dos son los focos dialógicos

enfanzados por la pintura: el primero, correlativo al vértice superior, es celebrado por las figuras centrales de Platón y Aristóteles, y asistido, con un esmero que no quiere perder detalle, por la **en-frentada** asamblea de oidores que los flanquea; y el segundo, correspondiente a los vértices inferiores, es ejecutado, al abrigo de una relación contrastiva, por los grupos cuyos circunstantes aluden a las antedichas artes liberales: mientras el rasgo distintivo en aquél es el silencio (visto como expresión de un diálogo interior), en éste es la palabra (precisada de obligados enmudecimientos).

Expresión traslaticia de un conjunto pictórico cuyos motivos se nos antojan reveladores de una **composición trastocada**, el título, a pesar de su inexactitud, trae a la memoria un tiempo remoto, irrecuperable como vívida realidad aun cuando reconocible en los folios, documentos y libros que se han ocupado de él: el tiempo de la antigüedad griega y, en especial, el de la antigüedad ateniense. Por supuesto, la evocación no puede ser completa ni mucho menos unánime. Al reparar en el nombre, cada observador del fresco, como eventual conocedor o esforzado estudioso de aquel pasado, recrea una Atenas singular: la que sirvió de asiento a las distintas formas políticas de gobierno (desde la excluyente aristocracia, pasando por la equívoca tiranía, hasta llegar a la frágil democracia); la que institucionalizó las fiestas dionisiacas, de las cuales se desprendió esa especie de tribunal de justicia popular, que mucho tenía de culto religioso y poco de montaje escénico, entonces denominado con el grave sustantivo de tragedia; o la que, merced al impulso del movimiento cosmopolita gestado en las costas de la región jónica, vio nacer, al lado de la acción y reflexión políticas (fundadas en las nociones de *areté* y *diké*), y al lado también de la acción dramática (en que la ciudad, por vez primera, se contemplaba a sí misma, al abrigo de un polémico diálogo entre la palabra mítica entonada por el coro y la palabra racional recitada por los actores), ese *pathos* por la averiguación de la verdad, cuando no del ser de las cosas, al cual se designó con el afectuoso apelativo de filosofía.

Por nuestra parte, y sin abjurar de ninguna de estas plausibles evocaciones, la Atenas que escuchamos resonar, acicateados por la contemplación de la pintura, es la que quiso, o supo, o pudo, o debió sustentarse como *polis*, a costa de las necesidades de quienes no consiguieron obtener en vida la condición de plenos ciudadanos, en un imperativo ineludible: el de la **palabra en acción**. Palabra perorada, en el caso de la política; hablada, recitada —o semirrecitada— y cantada (al son de la flauta), en el de la tragedia; y expuesta y argumentada, en forma de monólogo o de diálogo (formas usadas igualmente por la tragedia), en el de la filosofía. Palabra, ante todo, abstraída del ámbito doméstico, donde la intimidad es garantía de cierta discreción, y ofrecida, sin resistencias protocolarias, al dominio público.

Esté cerca o lejos de ser el adecuado, el título enseña lo que la pintura es enérgica en representar: el cultivo de una palabra, oral en principio y después escrita, que, asistida por la razón y lentamente despojada de la adherencia mítica, no pudo menos de transformar el universo mental de la *polis* donde ella, poco a poco, encontró una individual y colectiva acogida. A dicha palabra, salpicada, unas veces, por el más descarnado irracionalismo,

otras, por el más impertérrito silencio, y en la mayoría de los casos, por el más fructífero discernimiento, los griegos solían invocarla con una expresión abundante en avenidas de sentido, pero así mismo, irreducible, a pesar de su compostura formal, a una presunta homogeneidad conceptual: la expresión *logos*.

Dígase lo que se diga de la pintura (y, parafraseando la manera seguida por Magritte para intitular algunos de sus lienzos, puede decirse que "*Esta Escuela de Atenas no es la Escuela de Atenas*", negándose así, por obvias razones, lo que se invita a contemplar), ella abunda en guiños artísticos relacionados con las diversas tipologías verbales que adopta, o puede adoptar, según las circunstancias sociales y los individuos comprometidos en las mismas, la proteica unidad del *logos*: ora el tipo de disertación en que aparecen embelesadas las figuras del extremo inferior izquierdo (y cuyo núcleo parece ser la elegancia de una demostración geométrica instrumentada por el compás que gira sobre una alisada tablilla de fondo oscuro), ora el tipo de reflexión entrañado por el personaje que, ante un sobrio cajón de madera que le sirve de pupitre, se consagra a poner por escrito el fruto de sus pensamientos; ya la clase de discusión que semeja sostener el grupo alineado hacia el costado derecho de Platón, ya la clase de diálogo que sugieren conducir los dos personajes que colman con su majestuosa presencia el centro mismo del fresco, y los cuales, como alumnos y maestros que fueron de otros maestros y alumnos, son escoltados por sendos bandos de auditores.

Inducidos por el reconocimiento de que, primero, a nuestro juicio, desde luego grávido de afectos subjetivos, es aquella proteica unidad del *logos* la que gravita en torno de los motivos pictóricos que componen el fresco de Rafael, y segundo, de que dicha unidad, a causa de su potente naturaleza, tiende a materializarse en variadas y dispares tipologías verbales, entre ellas la del diálogo (en tanto palabra en acción agenciada por los hombres de todas las épocas, aun cuando en atención a regímenes de interacción verbal diferentes), queremos, acto seguido, ensayar una reflexión cuya sustancia, agitada por las imágenes que acabamos de describir y comentar, aunque localizada ahora por fuera de su artística inmanencia, permita traer a colación un género, el **dialógico**, practicado por algunos filósofos del lejano pasado ateniense, y, en concreto, por Platón y Aristóteles (en rigor, por el joven Aristóteles, si es que puede hablarse en tales términos), género de naturaleza oral, aunque transpuesto a un código arbitrario de signos, a saber, el de la escritura que se resuelve, formalmente, en la composición dramática.

1. Un género literario

Afortunado o infortunado, el aserto según el cual un auténtico encuentro humano se materializa en el diálogo, es posible colegirlo en el pasado griego y, particularmente, en un género literario: el de los *Diálogos socráticos* (nombre dado a los escritos juveniles y de madurez de Platón y los cuales, excepto la *Apología*, si confiamos en el canon, revisten la forma dialogada).

Iniciado probablemente por dos poetas sicilianos, Sofronio y Epicarmo, autores de *Mimos* (forma artística de la que muy vagamente tenemos alguna noticia, y ello gracias a los *Mimiambos* de Horadas o Herondas de Cos),² practicado con regularidad por Alexámenes de Teos, Jenofonte, Cratón, Esquines de Sfeto, entre otros, el género florece y se perfecciona en Atenas, durante todo el siglo IV a.c. Sin ánimo de terciar en la polémica que aún discute sobre el carácter genuino o apócrifo de muchos de los diálogos atribuidos (por la crítica externa e interna) a Platón, y sobre la consistencia formal de muchos de ellos (por ejemplo, *Menéxeno*, *Timeo* o *Critias*), digamos de entrada, que el género, por lo que toca a Platón, “no tiene por finalidad inculcarnos una doctrina —que Sócrates, como todo el mundo sabe y él mismo nos dice una y otra vez, no ha tenido jamás—, sino presentarnos una imagen (la radiante imagen del filósofo asesinado), defender y perpetuar su memoria y, de este modo, traernos su mensaje”.³ Si convenimos en aceptar la intuición mnemónica de la mayoría de los diálogos, se explica por qué, con una naturalidad verosímil, Sócrates aparece en los mismos en calidad de interlocutor principal (lo cual no significa por fuerza que actúe como *medium* para comunicar las ideas de Platón), fiel a su consigna de vida, ineludible a la hora de tener que morir: someter las certidumbres filosóficas (amén de las cotidianas) a un inquisitivo escrutinio lógico.

Ridiculizado por Aristófanes, quien en la comedia *Las nubes*, representada en el año 423 a.c. con ocasión de las Grandes Dionisiacas, dio a conocer al pueblo ateniense su caricatura despiadada de Sócrates al presentarlo como un hombre sucio, desgredado, harapiento, morador de un lugar infestado de alimañas —“el cavilopensadero”— y dedicado a resolver asuntos, terrestres y celestes, de la más irónica y descabellada trascendencia (por ejemplo, averiguar el número de veces que una pulga puede saltar el equivalente de la longitud de sus pies, o entablar trato con las nuevas divinidades —la nubes—); incomprendido por muchos conciudadanos, tal vez por aquellos doscientos ochenta que, de un total de quinientos, votaron en primera vuelta (la expresión es contemporánea), dada su calidad de miembros del jurado asentados en los estrados del ágora donde se levantaba el Tribunal de los Heliastas, en contra de Sócrates, una vez formulada la acusación por parte del poeta Meleto, el político Ánito y el orador Licón, y escuchada la corta defensa que adelantó el sindicado mismo; evocado por Platón, que describió a Sócrates en sus andanzas por las calles de Atenas, a la caza de algún transeúnte nativo o extranjero, joven o viejo,

2 Trece *Mimiambos* han sobrevivido; ocho íntegros y cinco fragmentarios. La forma breve y condensada, es dialógica. No más de tres personajes cruzan palabras entre sí. Los temas, de cuño doméstico, comportan un sabor coloquial, cuando no altisonante y alusivo. Más que por una explícita acción dramática (en el sentido que el quehacer teatral concede a esta expresión), las piezas —¿escénicas?— están reguladas por una intención caracterológica: describir tipos humanos de la más rampante condición social. Cfr. HERODAS. *Mimiambos. Fragmentos mímicos*; PARTENIO DE NICEA. *Sufrimientos de amor*. Introducciones, traducciones y notas de José Luis Navarro González y Antonio Melero. Madrid: Gredos, 1981, p. 9-88.

3 KOYRÉ, Alexandre. *Introducción a la lectura de Platón*. Madrid: Alianza Editorial, 1966, p. 25.

presumido o sencillo, para entablar con él una conversación abigarrada de preguntas y respuestas, sin otro deseo que el de conducir a su interlocutor al reconocimiento de la endeble naturaleza de las certidumbres en que los seres humanos fundamos nuestras vidas; y ante todo, desconocido por quienes no tenemos más opción que hacernos a una vaga idea de su imagen, Sócrates, sin embargo, se nos revela allí donde no puede estar pero donde insiste en seguir siendo: en el entramado verbal de los diálogos. Dicho lo cual, hagamos a un lado el prurito que nos movería a fatigar la reconstrucción de su semblanza, y concentrémonos en una tentativa de caracterización de los diálogos en los que se sustenta el género. Tres son los rasgos que nos invitan a una reflexión:

1. En cuanto forma literaria en que se simula una disputa o controversia entre dos o más personajes, los diálogos, pese a que se regodean con frecuencia en juegos verbales y en sutiles alusiones difíciles de comprender, se enfilan menos hacia un propósito retórico que hacia uno filosófico: tratar un tópico específico, que cumple la función de eje conversacional, en conformidad con un método invariable: la formulación, el desmonte y la reformulación de las definiciones que son invocadas, a partir del sentido común, para “apresar” el tópico que da unidad a la misma discusión. Forma parte de los artificios creativos el hecho de que los tópicos son convenidos ya por el albur de las circunstancias, ya por el deseo manifiesto de alguno de los participantes o de los circunstantes que intervienen en la asamblea. Sean cuales sean los temas debatidos (el amor, la piedad, la virtud, la **manía** poética, el valor, etc.), éstos se enmarcan en un dispositivo formal unitario, otrora desarrollado por la técnica teatral: la composición que adopta la forma dramática; forma que, a semejanza de lo que ocurre en los dramas satíricos, tragedias y comedias, no excluye ni prohíbe la inserción de relatos míticos, referencias poéticas o narraciones fantasiosas escuchadas y contadas por interpuestas personas. Al revés, estos ingredientes, parafraseando a Aristóteles, contribuyen a sazonar el vívido colorido de los diálogos y a matizar el diseño de los caracteres humanos que tercián, con porfía o tímida cautela, en la exposición de sus propios pareceres y sentencias. Ligada a aquella forma, tres son los modos discursivos básicos usados por los dialogantes: el autoral, el figural y el mixto (y cuya síntesis, extensiva a todos los diálogos, aparece en el **Libro III** de la *República*).

El primer modo, llamado autoral, yace contenido en la *diégesis*. Se manifiesta cuando el personaje que dialoga, Sócrates o alguien más, cuenta “hablando en su nombre propio, sin tratar de hacernos creer que es otro quien habla”.⁴ Aunque en el contexto de la *República* el término narración no sea el más adecuado para comprender la significación de la palabra *diégesis*,⁵ es preciso admitir que al dar consistencia a una porción continua de lenguaje,

4 PLATÓN. *República. Libro III*. Madrid: Gredos, 1992, 392 d., p. 113.

5 “La traducción tradicional cae en un concepto muy poco feliz de drama como esa forma de narración en que la representación mimética reemplaza a la narración. Y ello debido a que la primera aparición documentada del verbo correspondiente (*diegeomai*) debería traducirse como **presentar con detalles, describir**, y a que la *Retórica* de Aristóteles emplea el propio nombre *diégesis* en el sentido de

aquél se formaliza en el relato. La presentación directa, dominada (diríamos hoy) por una especie de narrador no representado, se formaliza en el relato, no porque se le endilgue caprichosamente la responsabilidad de acogerlo, sino porque, apuntalado en una expresión oral o escrita se adecúa a alguien que está en trance de contar las cosas que son objeto de su atención, interés o deseo, sin necesidad de señalar la instancia verbal donde se sitúa el personaje. Como quiera que el estilo indirecto regula este primer modo de intervención, ciertos relatos que son incorporados en los diálogos bien podrían ser distinguidos como narraciones al servicio de un vertiginoso tono escénico. De hecho, la textura lingüística de las palabras que las conforman, implican recónditas resonancias rítmicas, al tiempo que la armonía y regularidad de sus construcciones léxicas y sintácticas reclaman del lector una intelección teatral, la misma que, guardadas las proporciones, correspondería a los efectos de una puesta en escena (huelga advertir que un relato mítico como “El mito de la caverna” se adecúa a lo dicho).

El segundo modo, denominado figural, aparece contenido en la mimesis.⁶ Gracias a ella el autor real hace hablar al personaje o simula haberse vuelto el personaje mismo, no sin esforzarse en dar la impresión de que no es él quien habla sino el personaje. A pesar de que Platón, por un lado “negaba al relato la cualidad de imitación y, por otro, tenía en cuenta aspectos de la presentación directa que puede presentar un poema no dramático como los de Homero”,⁷ es preciso admitir que la representación personificada se exterioriza en la imitación propiamente dicha. Reducto (diríamos hoy) de una suerte de narrador representado, el modo figural del discurso se hace patente en la imitación, no porque su existencia sea el producto de un juicio determinante (que subordina lo particular a lo universal), sino porque, orientada hacia la producción artificial de la forma dramática, permite al personaje fingir las

exposición del caso. De ahí que debería ser presumible sugerir que *diégesis* quería decir para Platón algo así como **presentación: el aspecto autoral de la poesía**”. HERNADI, Paul. *Teoría de los géneros*. Barcelona: Antoni Bosch, 1978, p. 145-146.

- 6 Ya en la *Poética*, Aristóteles proclama la teoría de la mimesis como causa primera de la obra de arte, o, mejor, como esencia de la poesía entendida como un arte especial, como un arte que produce conocimiento, si no al modo propio de la filosofía, sí al modo propio de la técnica. Con todo, en lo que respecta al punto específico, cabe retener estas palabras: “Porque se puede imitar y representar las mismas cosas con los mismos medios, sólo que unas veces en forma narrativa, otras alterando el carácter —como lo hace Homero—, o conservando el mismo sin cambiarlo, o representando a los imitados cual actores y gerentes de todo”. Cfr. ARISTÓTELES. *Poética*. México: Editores Mexicanos Unidos, 1985, p. 134.
- 7 No en vano Genette matiza sutilmente las diferencias existentes entre las concepciones platónica y aristotélica sobre la teoría de la imitación: “La clasificación de Aristóteles es a primera vista completamente diferente puesto que reduce toda poesía a la imitación, distinguiendo sólo dos modos imitativos: el directo, que Platón llama propiamente imitación, y el narrativo, que él llama, como Platón, *diégesis* (...). Esta reducción puede responder al hecho de que Aristóteles define más estrictamente que Platón el modo imitativo por las condiciones escénicas de la representación dramática”. Cfr. GENETTE, Gerard. *Fronteras de relato*, en: BARTHES, Roland et al. *Análisis estructural del relato*. México: Premia, 1988, p. 195.

cosas que son objeto de su reproducción imitativa (en el caso de los diálogos, las trampas del razonamiento), sin el imperativo de referir el lugar verbal donde se ubica al autor real. Quizá por esto, y por lo que atañe a una de las condiciones de la puesta en escena, los monólogos y diálogos que son “recitados” durante el tiempo que demora la “ejecución” del diálogo mismo hallan en el estilo directo una forma elocutiva de materialización (que admite el uso del relato como evento sustitutivo del comentario oblicuo). Y esto ocurre cuando se torna necesario insertar motivos vinculados con acontecimientos acaecidos por fuera de la asamblea dialógica, o cuando la presencia de “órdenes” en el espacio “escénico” es justificada por los parlamentos que ellos han de proferir.

El tercero, el modo mixto, constitutivamente compuesto, tanto más cuanto que su carácter heterónimo lo diferencia de los modos anteriores (caracterizados además por una relativa autonomía), apenas si entraña una compostura estética heredada. Su condición alterna, apta para fortalecer un enfoque binario de composición, convalida la compleja función que desempeña el diálogo (o drama no representado) y la narración (o relato simple), toda vez que en la obra platónica ambos se asocian entre sí. Y tal acontece a pesar de que los relatos aparecen usualmente enmarcados por los diálogos, en pasajes dramáticos que constituyen la trama de su discurso. No es exagerado afirmar que, en razón de este modo, la superficie de los diálogos se ve ocupada no sólo por el espesor de los signos que la pueblan, sino también por la polifonía de los participantes que la atraviesan. Alguien habla, autor real o personaje ficticio; pero su elocución heteróclita, plena de motivos que tienden a suscitar impresiones y representaciones intelectuales, deja filtrar asentimientos, mudanzas de opinión, preguntas ingenuas, todos los cuales, al resonar como en caracola, urden un tejido de ecos y sonidos etéreos que se asemeja a un prolongado acorde ecolálico (en medio del cual campea cierta interdicción verbal).

2. Una figura espiritual, de raigambre crítica, vertebró la textura de los diálogos: la del cotejo dialéctico. En virtud de la discusión a la cual conduce dicho cotejo, los participantes fijan la atención menos en la formulación de las preguntas que en las respuestas concedidas, ya que es sobre la base de ellas que se acopian los ejemplos y contraejemplos que sirven para impugnar o aprobar, de manera provisional, las sentencias o proposiciones proferidas. Dos son los procedimientos dialécticos que prevalecen: la *síncrisis* o “confrontación de diversos puntos de vista sobre un objeto determinado”, y la *anácrisis* o “provocación del discurso de interlocutor”.⁸ El primero, plenamente ejercitado y convertido en materia de enseñanza por los sofistas, logra hacer que la obra dialógica se convierta en un escenario donde se lleva a cabo la representación de las danzas y contradanzas del pensamiento; el segundo procura evitar que el monólogo se tome la escena o que los circunstantes,

8 BAJTÍN, Mijaíl. *El género, el argumento y la estructura en las obras de Dostoievski*, en: *Problemas de la poética de Dostoievski*. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 156. Allí se encuentra la conceptualización de otros rasgos del género y la evolución de éste en el contexto de los géneros “cómic-serios”.

protegiéndose tras el velo de un silencio temeroso, obren sólo como figurantes o en condición de discretos **testigos auriculares**.

Los dos procedimientos, aparte de surtir un efecto suplementario, el del enmascaramiento discursivo (pues del sujeto real poco se registra salvo el articulado de su voz), suscitan en los hablantes un festivo furor conversacional, más arrojadizo al comienzo, cuando la seguridad de la creencia se da por examinada y fuera de toda duda, y menos contundente al final, cuando, como producto de los mudanzas propositivas, los individuos dialogantes, incluyendo al mismo Sócrates, “terminan” por reconocer que el tema tratado ha llegado hasta un callejón sin salida, inaceptable para la razón.

Una vez el interlocutor da a conocer su punto de vista sobre la cuestión tratada, Sócrates procede a iniciar el cotejo dialéctico, convencido como está de que los seres humanos absorbemos las “significaciones dominantes” (entre ellas, la que nos hace creer que la sensatez es sinónimo de aquello que es aceptado por la opinión mayoritaria, y viceversa), sin preocuparnos por sopesar la coherencia lógica de las mismas. Actualizado el recurso de la *anácrisis*, que se produce luego de un protocolo escueto (pues lo que interesa no son las buenas maneras sino el espinoso problema de la averiguación de la verdad), Sócrates pasa a reconvertir la afirmación escuchada en una serie de interrogantes que se desdobl原因 analíticamente, habida cuenta de que la partición en subtemas hace eco al procedimiento de la *síncrisis*. Pronto el cotejo dialéctico avanza conforme a una lógica argumentativa que parece seguir un modelo arbóreo de pensamiento: “se llevan a cabo dos itinerarios solidarios entre sí: por una parte, un movimiento de reunión, de ascenso hacia un término incondicional (...); por otra parte, un movimiento de descenso, una división de la unidad según sus articulaciones naturales, según sus especies hasta llegar a la especie indivisible. Este ‘descenso’ se realiza como en una escalera: en cada etapa, en cada escalón se sitúan dos términos; hay que elegir el uno o el otro para reiniciar el descenso y acceder a un nuevo escalón, desde el que se partirá nuevamente”.⁹ Mientras el interlocutor es llevado por Sócrates de un nivel a otro, las preguntas son, por lo general, cortas y cerradas, de suerte que incitan a ser contestadas con un sí o un no. El escalonamiento descendente de esta lógica no olvida los rellanos (la metáfora es inevitable): como su nombre lo indica, son tramos que interrumpen la pendiente de la seguidilla analítica y cumplen una función especial: recoger, en forma de síntesis, las proposiciones que resisten el embate de las refutaciones y las cuales sirven de pivote, por así decir, para reanudar una nueva tirada de preguntas y respuestas.

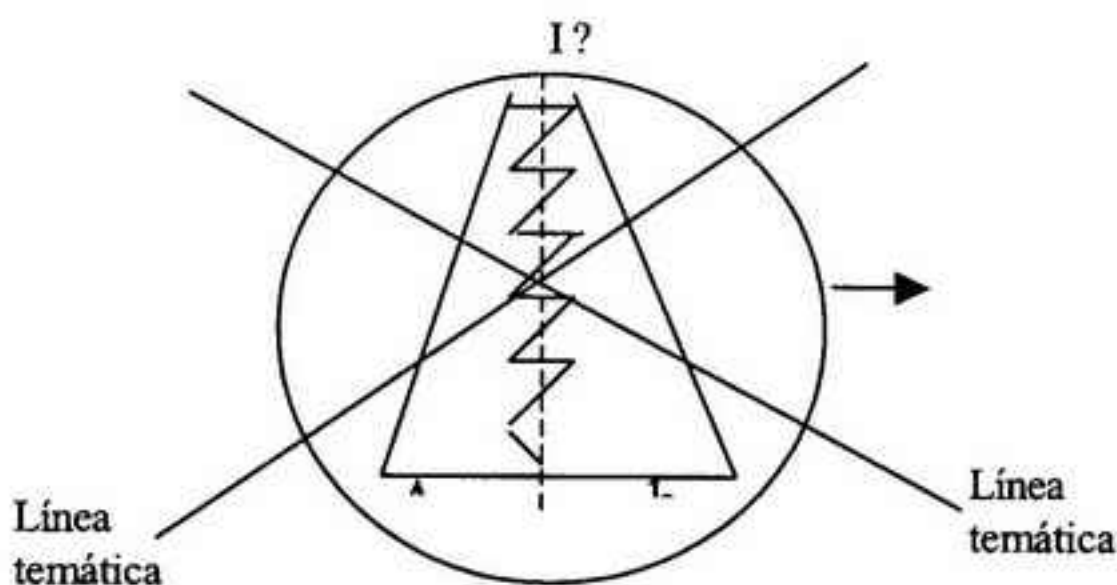
Independientemente de las técnicas de refutación usadas, los diálogos son pródigos en mostrarnos a un Sócrates amante de la **esgrima verbal**. No en vano, aparte de ser un consumado ejecutor del denominado argumento **entréptico** (esto es, del argumento que

⁹ BARTHES, Roland. *La retórica antigua*, en: *La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós Comunicación, 1990, p. 92.

razona partiendo de las premisas del interlocutor para extraer las falacias de la conclusión), se yergue como un maestro excepcional de la ironía. Ironía justificable, ya que Sócrates, impaciente ante la actitud de los interlocutores que se niegan a pensar los supuestos, las opiniones o categorías con que **dicen estar pensando**, no ahorra esfuerzos por provocar en ellos la eclosión de una conciencia crítica dispuesta a recabar en los elementos mismos que escoltan el pensamiento y, por qué no, sobre las implicaciones morales y políticas de las conclusiones a las que se llega por obra de semejantes negligencias lógicas (ironía, a la sazón, puesto que para Sócrates existe una evidencia teórica que amerita ser comunicada: la evidencia de lo enfermizo —*nosodés*— de las preconcepciones corrientes, y lo saludable —*igienós*— de la puesta en práctica de la paradoja).

En suma, si los diálogos están atravesados de principio a fin por el arte dialéctico (arte por lo demás del que procede su vigor dramático y su “vívido idealismo”), es porque ellos arrastran la intención de desmontar cualquier asomo de discurso dogmático, o, como afirma Bajtín, porque “el método dialógico de la búsqueda de la verdad se opone a un monologismo oficial que pretende poseer una verdad ya hecha, se opone también a la ingenua seguridad de los hombres que creen saber algo, es decir, que creen poseer algunas verdades. La verdad no nace ni se encuentra en la cabeza de un solo hombre, sino que se origina entre los hombres que la buscan, en el proceso de su comunicación dialógica”.¹⁰

3. El siguiente diagrama nos permite exponer el último rasgo del que deseamos ocuparnos:



Como puede observarse, inserto dentro de un círculo que pretende representar el universo de referencia intelectual en que se desarrollan los diálogos, aparece un triángulo en cuya base se asientan dos letras, una en mayúscula y la otra en minúscula. La primera

10 BAJTÍN, Mijail. *Op. cit.*, p. 155.

quiere indicar que hay siempre un personaje histórico o anónimo responsable de la conducción del diálogo y que, al mismo tiempo, dicho personaje, avezado en el empleo de los recursos de razonamiento en los que se apuntala el arte dialéctico, da la inobjetable impresión de poseer un talante intelectual muy superior al de su interlocutor; la segunda, al revés, señala que hay siempre un contrincante dialógico, aunque de capacidades intelectuales inferiores (y el cual o no cuenta con la “buena disposición” para comprender la ardua solución que reclama el tópico tratado —Calicles, en el *Gorgias*, sería el mejor ejemplo—, o si cuenta con ella no puede menos de claudicar ante los invencibles raciocinios de su opositor —el *Parménides* de la segunda parte constituiría la más fina ilustración—).¹¹ Demos por descontado, además, que la base del triángulo sirve para sugerir el hecho de que los diálogos comportan unas condiciones de realización específicas: se celebran en un espacio localizable (en los intramuros o extramuros de Atenas) y en conformidad con una situación temporal naturista (corrida la mañana de los días o a la caída de la tarde, cuando el ocaso anuncia su llegada).

Una línea serpeante irriga, de principio a “fin”, el área interior del triángulo. Su trazo undívago insinúa la dirección de los movimientos seguidos por la razón una vez ésta se concentra en el cotejo verbal que da cuerpo a los diálogos mismos; a la vez, quiere informar de la multiforme variedad de filones retóricos, lógicos, argumentativos y dialécticos que otorgan vivacidad intelectual a la sustancia conversacional (hablamos de expoliciones, falacias, argumentos de autoridad, anfibologías, reflexiones referenciales, etc.). Se diría que es una doble zona de convergencia y divergencia: hacia ella confluye la poderosa y versátil masa discursiva de la cual se valen los interlocutores (y, por supuesto, las corrientes de pensamiento que inundan de cosmopolitismo intelectual la atmósfera doméstica de Atenas), y a partir de ella se desperdigán los sujetos que participan en el coloquio, tocados o no por la gracia de una palabra inquisitiva. Dos transversales cruzan, en sentido contrario, la superficie total del diagrama. ¿Qué significan? Nada distinto que la misma noción de pensamiento acuñada por Platón (en el *Teeteto* 189e y en el *Sofista* 263e): “Esa palabra que el alma va diciéndose para sí misma acerca de lo que considera”. Y más: las transversales, en tanto rectas que autentican la imagen dialógica del pensamiento, refieren al contexto de la obra platónica en cuyo seno las ideas parciales que se desovillan en una sola de las piezas

11 “Curiosamente, la falta de un diálogo entre interlocutores del mismo rango ha sido raramente señalada y más raramente todavía se sintió como un problema. Pero nosotros no pasaremos de largo ante esta cuestión: está muy estrechamente relacionada con la cuestión de por qué se idealiza al director del coloquio o sólo se le caracteriza de una manera vaga, y ambas cuestiones apuntan a la concepción platónica de la comunicación del saber filosófico. Con opositores del mismo poder dialéctico, Platón habría podido dejar definitivamente sin solución cuestiones de carácter fundamental; ya se sabe que en Platón no se da una tal aporética de principio (la aporética de los diálogos tempranos no es por el contrario nunca el resultado de la contraposición de posiciones de igual capacidad de argumentación y en la *República* esa aporética queda, por otro lado, superada). Nuestra obligación es preguntarnos qué idea de filosofía presupone la concepción de personajes que se sirven de interlocutores diferentes”. SZLEZÁK, Thomas A. *Leer a Platón*. Madrid: Alianza Universidad, 1997, p. 41-42.

encuentran, si no su más acabado redondeo, su más necesario complemento (así, por ejemplo, el resquemor que Platón siente por la escritura, y el cual se comunica en la *Carta séptima* (341b-4e), encuentra un punto de empalme en el *Fedro* (274b-278a).¹²

Por último, una raya discontinua recorre el interior del triángulo y se dirige hacia el vértice superior de éste, que aparece abierto. El significado de ambos elementos, aunque conocido, no es caprichoso: los diálogos socráticos tienden a ser zanjados de manera inconclusa (de ahí la letra *I* que aparece junto a un signo de interrogación). En efecto, los debates que en ellos se orquestan, al compás de una dinámica conversacional pletórica de vaivenes sentenciosos que incorporan asentimientos inobjetables y vacilaciones rechazadas por el espíritu racional de quienes participan, son **resueltos** con una pública “confesión de ignorancia” o, si se prefiere, con una proclama de insatisfacción crítica. Aun en aquellos diálogos en los que el valor aporético es substituido por uno más positivo y doctrinario (caso del *Ión* o del *Fedro*), la conclusión, sin llegar a ser enigmática (como ocurre con la segunda parte del *Teeteto* y algunos pasajes iniciales del *Parménides*), está lejos de haber agotado las implicaciones argumentativas. Y en otros, pocos en verdad (*Lisis* es el mejor exponente), el desconcierto que produce la armazón intestina de la confrontación (hilvanada a base de juegos retóricos) ha de sumarse a un cierre afectado de inconsútil intención.

Así pues, tanto los interlocutores que disputan con Sócrates, o con los conductores protagónicos de los coloquios, cuanto los lectores anónimos que desempeñan el rol de terceros expectantes (representados en el diagrama por la línea discreta), a menudo experimentan una incómoda sensación, atribuible sin duda al deseo de ver consumado lo que mostraba tener un comienzo similar al de cualquier ciclo natural y que luego se clausura omitiendo el proceso verosímil esperado en tales casos. Dicho con otras palabras, experimentan la sensación de que todo el empeño puesto por los sujetos en la liza dialéctica, de la que toda la cautela asumida para conjurar el asedio de la contradicción y de que toda la esperanza depositada en hallar al final una verdad tranquilizadora, no han servido más que para revelar, respectivamente, la fragilidad constitutiva de los argumentos humanos, el carácter paradójico de la mar de las afirmaciones emitidas y la desesperanza vital que supone la aceptación de la inexistencia de certezas absolutas.¹³

12 Si antes anotábamos que el modelo arbóreo de pensamiento es el que regula la dinámica del cotejo dialéctico, al extremo de que cada tópico se subdivide en componentes binarios (semejantes a ramales que se prolongan a partir del tronco), se nos podría preguntar, con justa razón, por qué dicho modelo no aparece incorporado en el esquema que proponemos y, de ser así, si él no obligaría a substituir el triángulo por una figura de forma icónica, habida cuenta del escalonamiento descendente y analítico que toma el desarrollo de la argumentación dialógica. Con ser atinada la pregunta (en la que, para colmo se cuele una objeción), responderíamos que sostenemos la dirección ascendente sólo por una circunstancia especial: el vértice superior del triángulo (del cual acto seguido trataremos) quiere ser señalativo del núcleo filosófico del trabajo platónico, a saber: el alma que, luego de atravesar varios grados, alcanzaría la trascendencia, o, si se prefiere, la Idea (o el Bien), según lo contenido en el *Fedro* (238d y s).

13 KOYRÉ, Alexandre. *Op. cit.*, p. 25.

La frase “no han servido más (...)”, antes que denotar un juicio sancionador de una ilusión fallida o promotor de un reproche velado, quiere ser expresión de un reconocimiento necesario: nada hay de mayor valía en los *Diálogos socráticos* que su radical, obstinada, desafiante y fecunda apertura, la cual, a pesar de la ambigüedad interpretativa que engendra, admite ser tratada de dos modos: **inmanente y trascendente**.

Respecto del primero, es Szlezák quien llama la atención (de entre los incontables estudiosos de la obra platónica) sobre el hecho de que la constitutiva irresolución que caracteriza el cierre de los *Diálogos socráticos*, lejos de ser una propiedad atribuible a un presunto descuido compositivo —opinión a todas luces temeraria—, es un rasgo que responde a una intención sobreentendida y, más aún, que resulta coherente con el ideario platónico según el cual el acceso al saber debe reservarse sólo a unos cuantos, de suerte que no se convierta en objeto de manipulación mercantil (como lo hacen la prédica y ejercitación de los sofistas). Según esta perspectiva, la interrupción de muchos de los coloquios justo en el punto en que los debates se hallan en su más vívida confrontación, o en trance de acuñar alguna tesis que ayude a desentrabar el nudo creado por las marchas y contramarchas dialécticas de los participantes, obedece a un efecto de **postergación cognitiva** (o de “ocultación del saber”), necesario para mantener a raya la indeseada posibilidad de que el saber mismo se contamine o sea acogido por los individuos menos preparados intelectualmente y, por ende, los que mayor daño podrían causar a los demás y al Estado: “la larga y trabajosa permanencia en las disciplinas propedéuticas y el tránsito planificado hacia la fase inmediatamente superior sólo es pensable si los que disponen de las formas más altas del saber lo utilizan con responsabilidad, lo que significa que sólo lo hagan accesible a aquellos que están suficientemente capacitados para ello”.¹⁴

La apertura de los diálogos, así conceptuado, está condicionada a una clase de contrato mimético que da cuenta, no de la verdad o falsedad de los contenidos cuya sustancia filosófica es sometida a discusión, sino de la coincidencia o falta de coincidencia entre el ser y el parecer de los interlocutores. De la unión entre existencia y apariencia depende en gran medida la percepción de verosimilitud de los *dramatis personae*, en tanto sujetos discursivos que alientan, además de postulados ideológicos (en sentido amplio), líneas de razonamiento que impactan la vida en su más rutinario discurrir. En cambio, allí donde uno de los participantes exhibe, en su actuación verbal, un cierto desequilibrio entre lo que es y lo que parece el orden de lo esotérico se instala de inmediato en aquel que lo contempla o que apenas consigue hacerse a una representación indirecta de él (tal es el caso de quienes obramos en calidad de lectores).

Sócrates, por lo general, se yergue ante los interlocutores como un ser que declara abiertamente su no-saber; sin embargo, es un no-saber que parece henchido de un conocimiento esencial. No sólo está capacitado para revertir argumentos que de entrada

14 SZLEZÁK, Thomas A. *Op. cit.*, p. 30.

pasan por contar con un consentimiento unánime, sino que además es perito en el difícil arte de interrogar y, más, en el arte de cazar, por medio de sucesivas preguntas, las contradicciones que campean agazapadas en el discurso del otro. Antes que ser un partero de verdades, Sócrates se regodea en alumbrar fallos de raciocinio (intolerables desde un punto de vista lógico). Con todo, nunca dice cómo lo hace (no de manera explícita). Se reserva enigmáticamente para sí el método que pone en práctica, bien porque da por sentado que no conviene comunicarlo, bien porque espera que su opositor lo aprenda en el acto de un ejercicio continuado. Dice ignorar los cimientos filosóficos de las cuestiones en torno de las cuales se obsesiona por entablar una conversación con diversos transeúntes atenienses o extranjeros; pero no ignora el fundamento crítico que es inherente a la averiguación de la verdad. ¿Cuál es ese fundamento? Someter a criba racional los prejuicios que se anidan en el fondo de las palabras y los conceptos con base en los cuales los hombres ejecutan a diario sus intercambios dialógicos.¹⁵ La semblanza de su imagen literaria (¿cómo determinar si también la de su realidad histórica?) es la de un hombre, entonces, que parece saber más de aquello que insiste en ser, así lo disimule tras el antifaz irónico de una candidez inverosímil. Y es esta falta de concordancia entre su existencia y su apariencia la que insufla de feroz apertura el “**contrato de veridicción**” que propone Platón a propósito de uno de sus principales personajes.

Al revés, muchos de los interlocutores socráticos (Cármides, Protágoras, Ión, Cratilo, etc.) parecen portar una sabiduría que amerita ser exhibida y enseñada en público (siempre y cuando haya un corro de circunstantes convencidos de que su deseo es aprender, sin importar el precio que deba ser pagado por ello), pero pronto se revelan como seres en quienes la ignorancia se oculta tras el velo de una huera charlatanería. Su falsa ciencia, enarbolada de sofismas sutiles que ofuscan la comprensión de las mentes ingenuas y fáciles de persuadir, o de trucos de refutación con los cuales dotan a las palabras empleadas de bifurcaciones de sentido cuyo seguimiento desemboca en callejones sin salida, e incluso de sentencias especiosas (abstraídas a veces del quehacer lírico tradicional) a las cuales se manipula para que destilen el zumo propio de los argumentos de autoridad (por no hablar de las “zancadillas” lógicas, las bromas dialécticas que reducen al absurdo las proposiciones mayoritariamente convenidas, las disyunciones inquisitivas que prometen un horizonte de contradicciones seguro, etc.), su falsa ciencia, decimos, deslumbra por su apariencia convincente lo mismo que por su juguetona explosión de artificios verbales, a cuál más suspicaz, vergonzante y jactancioso. Quienes la profesan no dudan en proclamarla en términos instrumentales, pues una vez aprendida contribuiría a terciar exitosamente en

15 “Sócrates nos enseña el uso y el valor de las definiciones precisas de los conceptos empleados en los debates, y la imposibilidad de llegar a conseguirlas si no se procede antes a una revisión crítica de las nociones tradicionales, de las concepciones ‘vulgares’ admitidas e incorporadas en el lenguaje. Con lo que el resultado del debate, aparentemente negativo, posee el máximo valor: en efecto, importa mucho saber que no se sabe, que el sentido común y la lengua común, por más que formen el punto de partida de la reflexión filosófica, no constituyen sino su punto de partida, y que el debate dialéctico tiene justamente por meta sobrepasarlos”. KOYRÉ, Alexandre. *Op. cit.*, p. 25.

cualquier apuro cotidiano que se presente, llámese embrollo legal, contienda política, reclamo afectivo. Con todo, dada su dificultad hechiza, pues atrae en proporción directa al carácter retorcido del cual es depositario, semejante saber, pese a ser materia de comercio (y, por extensión, de lucrativo negocio), encierra un halo de discreción sospechoso: su enseñanza obliga a ser impartida en forma fragmentaria —o a saltones—, no en razón de una presunta necesidad de pasar por grados de aprendizaje, sino porque de ese modo se enmascara una rareza superficial.

Paradigmático, al respecto, es el *Eutidemo*. La evocación que hace Sócrates a Critón acerca del encuentro sostenido, en la galería del gimnasio, con Eutidemo y Dionisodoro, hermanos procedentes de Turio y sofistas de oficio, pone al desnudo el carácter pernicioso de una enseñanza prolija en trampas de razonamiento y en atajos dialécticos inconducentes. Caracterizados como omniluchadores (ora del cuerpo, ora de la palabra, ora de los juzgados), los dos extranjeros se proponen mostrar sus dotes de sabihondos ante una asamblea de admiradores y advenedizos. Entre los participantes se encuentra Clinias, joven aristócrata y sobrino de Alcibíades. El reparto de las funciones a poco queda establecido: mientras aquellos obrarán de maestros, éste lo hará de aprendiz; el resto se limitará a escuchar (Sócrates atento). El primer tópico (dedicado al aprendizaje y planteado al tenor de una pregunta disyuntiva —“Oh, Clinias, de entre los hombres, ¿quiénes son los aprendices: los sabios o los ignorantes?”— 275d) pronto revela el poco interés que los sofistas manifiestan por resolver la disyunción, y el mucho que ponen, por turnos, en obligar a Clinias a incurrir en contradicción, pues sea cual sea su respuesta ellos parecen demostrarle que la alternativa contraria es la verdadera (a sabiendas de su naturaleza falaz). Una vez se ensañan con el joven, no sin suscitar en la concurrencia risas y alborotos, Sócrates, ya a punto de impacientarse dado que ha intuido la maravillosa sabiduría de la cual son tributarios Eutidemo y Dionisodoro, no puede menos que intervenir. Y lo hace, primero, para dismantelar la celada nominal que le han tendido a Clinias (un simple juego relativo a la “justedad de los nombres” que cualquiera aprende cuando es iniciado en la escuela), y, segundo, para exhortarlos a que cumplan lo que han prometido, esto es, tratar con seriedad, y no con bromas y zancadillas infantiles, un tema inherente a la verdadera sabiduría: por qué es menester practicar la virtud (277d-282e).

Acto seguido, Sócrates ilustra el modo como espera que dicho tópico sea discutido con seriedad. No obstante, pese a sus esfuerzos, nada consigue de los dos sofistas, salvo el verse implicado (en la segunda y tercera parte del diálogo) en una contienda que, si al comienzo (283) insinuaba tomar un rumbo atractivo (pues no en vano Dionisodoro afirma que va a ocuparse de la dimensión ontológica de “eso de hacer que uno que **no** es sabio se haga sabio”), después desemboca en una serie de sofismas relacionados con el habla, la “cientificidad” del saber, las connotaciones semánticas que arrostran ciertos complementos sintácticos cuando se agregan a la palabra saber (saber algo, saber algo mediante, saber algo precisamente, saber siempre, saber todo), una extensa distinción a propósito de lo concreto y lo abstracto (las célebres falacias del Padre y los perros), y una igualmente larga reflexión sobre la belleza y la fealdad. Como advierte Szlezák, el porfiado intento de Sócrates,

“a través de todo el diálogo, de hacer aparecer con halagos los ‘serios’ puntos de vista de los interlocutores muestra, sin embargo, con creciente claridad que, en realidad, ellos no disponen de nada fuera de los ridículos trucos con que engañan a los jóvenes. Sócrates adivina todo esto desde el principio, su insistencia en una ‘seriedad’ conscientemente ocultada detrás del ‘juego’ no es sino pura ironía”.¹⁶ En suma, los dos sofistas se erigen como representantes de una pseudociencia de la que no cabe aguardar más que patrañas escénicas, confusiones mentales y argucias lingüísticas. A pesar de la gracia contenida en la caricatura que de ellos construye Platón (y la cual es enfática en patentizar el desequilibrio entre existencia y apariencia), el diálogo reivindica la urgencia de conservar el auténtico saber a resguardo de un público no preparado aun cuando ávido de su rápida consecución y tenencia. Dicho resguardo (que otros llamarían esoterismo), aparte de ser la condición primera y última de la más genuina sabiduría (*Cfr. República 540a*), es el rasgo privativo del ideal filosófico platónico.

Si, en conformidad con una perspectiva inmanente, es esta reserva del saber la que ayuda a entender la naturaleza inacabada de los *Diálogos socráticos*, ¿qué razones conviene aportar una vez elegimos el segundo modo, el modo trascendente? Vayan, pues, las siguientes.

Decíamos antes que los *Diálogos socráticos*, en cuanto género ligado a un quehacer artístico, se adecuan a la forma característica del drama; pero no significa que en ellos deba observarse el cumplimiento cabal de todos y cada uno de los elementos que contribuyen a estructurar dicha forma. Es sabido que la tragedia y la comedia, como especies dramáticas, obedecen a una ley morfológica incontestable: aquella según la cual los acontecimientos que conforman el nudo de la obra han de orientarse hacia el desenlace o momento definitivo en que se resuelven negativa o positivamente los intereses en conflicto (y no sin que se hayan producido, de una manera necesaria o verosímil, la peripecia de las acciones y el reconocimiento entre los personajes destinados al infortunio o la fortuna existencial).

Pues bien, los diálogos, no obstante ser piezas de vocación teatral, escasamente responden a las determinaciones de la ley enunciada. Lo que en ellos se da, más que un desenlace, es una doble suspensión dramática: la del juicio que domina el conjunto de la investigación filosófica (y cuyo discurrir mental por atajos y caminos rectos de raciocinio podría ser homologado, al extremo, con el trazado de los avatares que la obra teatral comporta), y la del habla que escenifica, además del intercambio verbal, los escrutinios parciales a los cuales llegan los interlocutores luego de intervenir en la disputa dialéctica. Ciertamente que esa doble suspensión frustra la expectativa de un cierre deseado (el que habría de compendiar las ideas debatidas), pero no lo es menos que, al desviarse del orden canónico, ella invita a reparar en una economía dialógica diferente: la que intenta reproducir una gesta de pensamiento cuya densa dinámica finge ser ejecutada en el transcurso contingente de un encuentro interpersonal.

16 SZLEZÁK, Thomas A. *Op. cit.*, p. 31.

La radical, pertinaz, desafiante y ubérrima apertura que distingue, paradójicamente, el cierre de los *Diálogos socráticos* acaso pueda ser explicado en relación con el fin último de un drama griego antiguo (y, en especial, de una tragedia). Que el efecto propio de una obra trágica es la *catarsis*,¹⁷ según el juicio de Aristóteles, lo atestigua el doble sentido de ésta: bien la producción, en los “espectadores” que asisten al teatro, de un efecto de descarga o aligeramiento emocional de las pasiones extremas que gobiernan la condición humana, a saber, el temor ante lo tremebundo (*fobos*) y la conmiseración ante lo miserable (*eleos*) —pasiones encarnadas artificialmente por los actores que ocupan la escena y cuyas acciones muestran el fardo de una tendencia en una u otra dirección—; bien un efecto de purga del lastre que supone contemplar la separación inherente a una violencia cultural, puesta en escena para recordarle a los hombres su existencia finita y, de ese modo, hacerlos partícipes de un placer comunitario: aquel que dimana de un acontecimiento creado para extender las virtudes de la *paideia*:¹⁸ si la tragedia es menos un calco de caracteres humanos que una mimesis de las realidades extremas que se manifiestan en las acciones de los hombres, ella consigue ser expresión plena del espíritu, no cuando únicamente está bien construida (es decir, al compás de un ciclo ternario de composición representado por un principio, un nudo y un desenlace), sino cuando, dándose por descontada su armonía formal, genera en los espectadores una satisfacción trascendente similar a la descrita antes. En esa medida, más allá de la fábula llevada al proscenio, el drama griego antiguo prolonga la sombra de su realidad artística, de suerte que los destellos originados por ella, lejos de estar sometidos al rigor de una norma cerrada, se derraman en plurales e inacabadas experiencias.

No porque el signo evidente de sus cierres sea la ausencia de conclusión, los *Diálogos socráticos* carecen de una finalidad propia. Antes de formularla, por supuesto a título de conjetura, permítasenos adelantar una breve reflexión: aquel que participa en el certamen

17 “Tratemos ahora acerca de la tragedia, dando de su esencia la definición que de lo dicho se sigue: es, pues, tragedia reproducción imitativa de acciones esforzadas, perfectas, grandiosas, en deleitoso lenguaje, cada peculiar deleite en su correspondiente parte; imitación de varones en acción, no simple recitado, **e imitación que determine entre conmiseración y terror el término medio en que los afectos adquieren estado de pureza**”. (la negrilla es nuestra). ARISTÓTELES. *Op. cit.*, p. 138-139.

18 Para Sánchez el teatro griego antiguo comporta una dimensión educativa que se sobrepone a la representativa o meramente técnica. De no tener en cuenta dicha dimensión, correríamos el riesgo de creer que los espectadores de aquella época asumían el drama como una simple y mera distracción, similar a la que hoy nos mueve, en muchas ocasiones, cuando decidimos concurrir a la puesta en escena de una obra sólo para “matar el tiempo libre”: “El asistente al teatro es uno de ellos (a los que la violencia cobija). Si no fuera así, nada podría producir el teatro ni de temor ni de piedad. Pero porque es así, porque el asistente se puede reconocer en la orquesta como el que actúa, porque está aún allí en medio del coro como el que opina, él puede sentir en tal situación el temor y la piedad”. SÁNCHEZ, Saúl. *Acercas de la tragedia*, en: *Revista de extensión cultural* (sede Medellín). Medellín: Universidad Nacional de Colombia, No 9/10, 1981, p. 68. (En el mismo sentido, ya se había pronunciado NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 200-201).

dialéctico, ya en calidad de interlocutor personificado, ya como lector silencioso y expectante, difícilmente logra permanecer impasible e indiferente. De una u otra manera, por acción u omisión verbal, es concitado a tomar partido, a rehuir cualquier forma de neutralidad crítica. Su palabra afirmativa, opositora, demandante o incierta es parte de la configuración de la escena, y parte, también, de un rol protagónico o secundario que se termina por encarnar. Sin importar con cuanta osadía, templanza o candidez personifique la función dialógica a la cual lo conduce la situación comunicativa, él se expone, se abre ante el otro a quien enfrenta y deja al desnudo parte de su ser. En ese momento la desnudez se torna reveladora del carácter del hablante (y, en menor proporción, del lector, dispuesto en una taciturna actitud). Y lo que menos se desocultan son síntomas: por una parte, síntomas de un cuerpo afectado por la acción de una palabra que, al ser proferida o escuchada, enseña inconsistencias, violenta certidumbres enquistadas y diluye creencias inanes; y, por otra parte, síntomas de una mente en ebullición que, al ser enardecida por el vigor lógico de un conductor de almas potente, se esfuerza por estar a la altura de una confrontación en la que el único interés radica en pergeñar el alumbramiento de una idea incontestable y resistente a los embates del más implacable racionalismo. En resumidas cuentas, se participa en un diálogo socrático, no porque se trate de un espectáculo relajante ni porque se actualice la promesa de encontrar una reproducción fidedigna de los cotilleos de feria y las comadrerías de una Atenas doméstica, sino porque la atmósfera que él entraña, provista de credibilidad, así como los asuntos que lo motivan, plenos de vida (y, al cabo, de doctrina), asientan la esperanza de consentir un ensanchamiento del ser, cuando no de la verdad tras de la cual éste empeña parte de su existencia, instigado por la remembranza de las palabras que cada uno de los interlocutores (o lectores) intercambian durante el evento comunicativo mismo.

Aunque el encuentro se dé por terminado y los circunstantes se separen, el diálogo prosigue, sólo que bajo una apariencia distinta: la que adoptan las sentencias, las proposiciones, las citas, los argumentos, las réplicas y contrarréplicas, etc., que insisten en resonar, con una intermitencia ecológica, en la mente de aquellos. Un **enjambre de decires** se amontonan a las puertas del recuerdo una vez la conversación concluye; pero el rumor de las voces idas y de los contenidos puestos a circular no se acalla rápidamente, a no ser que el olvido pronto realice una criba especializada. Lo que queda, fruto de esta inevitable e imperativa selección, es aquello que se yergue como huella mnemónica de impresión duradera y lo que, con el paso del tiempo, se afinca en términos de reserva de saber; reserva que, aunque no sea activada de inmediato, en respuesta a una situación contingente que haga las veces de operador detonante, está presta a brotar cuando las circunstancias así lo requieran, o cuando, sin ser instigada por necesidad alguna, se hace patente de una manera espontánea y, por añadidura, dando la impresión equívoca de que, a despecho de su compostura adquirida (pues es el resultado de un insondable proceso de transformación cognitiva), ella es ejemplo palmario de una gracia innata o, lo que es igual, de un don carente de intervención artificial.

A contrapelo de la intención dramática (o, mejor, del efecto purificador de la tragedia), el fin último de la obra platónica, si es que no constituye un exabrupto hablar en estos

términos, consiste en redoblar el peso de la meditación inconclusa, de la disputa inconsútil, conforme a una vasta gama de recursos expresivos, sin excepción cimentados en una versátil batería lógica, en espera de que sea el otro —llámese interlocutor ficticio o anónimo lector— quien se aventure a ensayar forzadas o concernidas conclusiones. Al conjurar de ese modo el *daimon* de una figuración exenta de compromiso, los *Diálogos socráticos*, al tiempo que operan como especies de edictos emplazatorios, surten en la concurrencia —sea ésta conocida, sea desconocida— un impacto memorable, ya que las palabras que son empleadas para fundar las ideas versan sobre asuntos cuya sustancia se tiñe de una radical implicación filosófica y, sobre todo, política. Nada se trae a colación en los diálogos que escape a las preocupaciones esenciales de la vida humana individual y colectiva, o que no toque las fibras más íntimas del ser en su existencia solitaria o compartida. Y por ser estas preocupaciones irreductibles a leyes eternas, es por lo que exigen ser debatidas una y otra vez, al abrigo de pequeñas asambleas amistosas, según una mecánica de alternativos acuerdos y disensos, siempre provisionales e incompletos. De ahí la verosímil necesidad de trasladar la vivacidad dialéctica que salpica los encuentros, cuando estos se suspenden, a otro tiempo y a otro espacio en los que, eventualmente, se pueda producir una nueva instancia de decantación atinada. Ese efecto de continuidad intangible, pero sin duda alguno gravoso, constituye el aval no sólo de una auténtica reserva de saber (según lo que antes anotábamos), sino además una explícita muestra de educación autocontenida; saber y educación que, después, han de servir de base para otro eslabón de una cadena conversacional distendida en una inmensidad inabarcable.¹⁹

2. La coronación remarca el final de la obra

De generar algún grado de aceptación la hipótesis expresada, diríamos, para complementarla, que el carácter inacabado de los diálogos aviva en los asistentes (máxime si éstos son lectores) el deseo de realizar un acto cognitivo similar al que demanda la contemplación de un lienzo. En efecto, así como no basta con posar la mirada sobre los diversos motivos que intervienen en la composición de una pintura, sino que es necesario **dejarse ocupar** por el campo visual creado por ella (campo cuyos destellos sólo se manifiestan a condición de **pasar revista** a la superficie cromática que sirve de asiento al diseño de la obra), tampoco es suficiente con participar en una conversación (salvo, por supuesto, si el interés es fingido), sino que es menester **dejarse tramar** por el tejido verbal anudado por él, y el cual únicamente puede volver a enlazar a los interlocutores cuando sus mentes funcionan a guisa de caracolas donde resuenan las voces del encuentro celebrado. En consecuencia,

19 “La capacidad de dicción avanza incansablemente con la universalidad de la razón. Por eso el diálogo posee siempre una infinitud interna y no acaba nunca. El diálogo se interrumpe, bien sea porque los interlocutores han dicho bastante o porque no hay nada más que decir. Pero esa interrupción guarda una referencia interna a la reanudación del diálogo”. GADAMER, Hans-Georg. *Hombre y lenguaje*, en: *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 1994, p. 151.

revisar un lienzo que se ofrece a la mirada y repasar el trazado dialéctico de un evento conversacional que se presta al recuerdo, antes que ser actividades de primer orden, son acciones de índole recursiva: en uno y otro caso el ojo o el oído desandan los trayectos sensoriales hollados, se detienen en lugares apenas entrevistos o aludidos y, al empuje de un propósito descubridor, llevan a cabo, luego de su respectivo repaso, una configuración de segundo orden, mucho más aplicada que la primera. La ejecución de tales acciones implica, además de una responsabilidad intelectual, una tarea de acompañamiento crítico, si por éste se entiende un movimiento del gusto y la razón en virtud del cual la obra que es objeto de reflexión yace a la espera menos de una impresión superficial que de una exégesis esforzada.

Tanto la mirada que se demora en los detalles de una pintura (o de un fresco como *La escuela de Atenas*), cuanto la "audición" que se detiene en las frases de un diálogo autentican serias operaciones cognitivas de explícita intención cocreadora. Parafraseando a Péguy, son actos humanos que buscan, a despecho de un deleite ocioso y en aras de una asistencia juiciosa, coronar el espíritu "inconcluso" de una obra artística o filosófica.²⁰ Dado que la naturaleza de ésta es, antes que imperfecta, retadora (en el sentido de diferir todo horizonte de significación), exige, no la pasiva soltura de la que a veces se vale un espectador indiferente o un lector disoluto, sino el tenso estremecimiento que caracteriza a un estudioso aplicado. De ser otra la actitud asumida (pensamos, por ejemplo, en la que simplemente colma de júbilo el apetito diletante de un observador o un lector), es improbable que la obra alcance siquiera a ser apreciada en su singular valor, y más improbable aún que propicie el arduo estado de coronación. Tal estado, entonces, presupone dos condiciones: una, relacionada con la constitutiva apertura de la obra, y otra, atinente a la indisculpable colaboración crítica del receptor. Si no fuera porque ambos requisitos connotan un rigor originario (para colmo, infrecuente de encontrar), agregaríamos un tercero, tan o más relevante que el entrañado por aquéllos: una larga convivencia, provista de resistencias desapacibles e incluso exasperantes, entre la obra y el sujeto que se ocupa de ella.

Aunque pueda parecer dominante, el requisito de una larga convivencia es, desde luego, potestativo de cada individuo. Con todo, si al espectador de una pintura o al circunstante de un diálogo los mueve el auténtico deseo de hacer justicia a la labor creativa o reflexiva de una obra determinada, lo menos que se espera de ellos es que enseñen una

20 Suscribimos plenamente el sentido colaborativo que Charles Péguy exige al destinatario de una obra escrita y que nosotros, no sin atrevimiento, extenderíamos al destinatario de cualquier obra artística: "Una lectura bien hecha no es otra cosa que la cierta, la verdadera y sobre todo la cabal realización del texto, la cabal realización de la obra; como una coronación (...). Así, es literalmente una cooperación, una colaboración íntima, interior (...). Y también una elevada, una suprema y singular, una desconcertante responsabilidad. Es un destino maravilloso y casi aterrador que tantas grandes obras, tantas obras de grandes hombres y de hombres tan grandes, aún puedan recibir una culminación, un acabamiento, una coronación por parte nuestra (...) de nuestra lectura (...)". Citado por STEINER, George. *El lector infrecuente*, en: *Pasión intacta*. Santafé de Bogotá: Norma, 1997, p. 46.

disposición refractaria a cualquier afán o fútil urgencia. El acoso, a la par que obnubila la visión, antepone el impulso al paciente intelecto. Al contrario, el ánimo sosegado, minucioso y perseverante faculta la consolidación de un genuino proceso de interlocución artística o filosófica; proceso que, a partir de una fase inicial de contacto emotivo con la obra (o de simple reconocimiento impresionista), puede dar lugar a una instancia de transitorio o duradero forcejeo racional, y, al cabo, promover, en lo que atañe a las imágenes o ideas distinguidas, una etapa última —aunque no definitiva— de versátiles exégesis. Sólo de este modo el espíritu pasivo de un espectador que se deja ocupar por el campo visual de una pintura, o el de un circunstante que se deja tramar por el tejido verbal de un diálogo (según lo que escribíamos líneas atrás), queda un trance de producir juicios apuntalados en graves discernimientos; juicios que, una vez se comunican a alguien, reciben una acogida inmediata o, al revés, causan extemporáneas polémicas atizadas en nombre de la inexactitud, impropiedad o ausencia de adecuación de la que aquéllos adolecen. Pero, causen o no en el otro (que obra como representante de un auditorio particular o universal) un gesto de atención plausible, los juicios constituyen el punto más activo de una faena cognitiva de intelección y, al extremo, la exigencia menos prescindible de un acto de coronación pictórica o dialógica. Reservarse la emisión de los mismos so pretexto de que todavía rebullen en un estado de incierto caos e inmadura consistencia, cuando en verdad prometen una fecunda comprensión y explicación de la obra, equivale a privar a ésta de su plena naturaleza: la de ser una entidad artificialmente irresoluta cuya “resolución” depende, sin atenuantes de ninguna índole, del concurso impresionista, exegético y juicioso del sujeto que funge en calidad de espectador o participante.

Coronar una obra artística o filosófica que se presenta transida de una originaria apertura, no significa, en este orden de ideas, llegar a la meta de un presunto camino: aquel en cuya estancia se daría término a lo que aparece sin acabar (o sin exhibir una perfección formal y sustantiva inimitable). De ser éste el sentido, por lo demás banal dada su inherente altivez, se restablecería la creencia en dos aviesas ilusiones: la de que el camino puede ser fijado de antemano, según una cartografía exenta de equívocos y provista de una exclusiva singladura; y la de que la sospecha del final conculca el azar de andanzas imprevistas o desvíos laberínticos. Sobra recordar que, en lo que respecta a las producciones del espíritu, el camino —de haberlo— es siempre el resultado de la correría, así como el final —de existir— a menudo gatilla nuevos comienzos. Coronar, antes bien, implica acercarse a un umbral de especioso e intenso discernimiento (o de *acmé*, conforme a un vocablo griego cuya significación médica entraña una clara referencia a afecciones corporales y mentales), más allá del cual las impresiones del primer contacto, el forcejeo racional intermedio y las epifanías que anteceden la gesta interpretativa, concentradas todas en una densa unidad, no pueden menos de desembocar en una palabra dadora de sentido o, para expresarlo con mayor precisión, en un habla humana que brota como resultado de la adopción previa de un silencio aprehensivo y que luego, mediante diversos señalamientos, procura decir de la obra lo que ella dice, y lo que no dice, pero que puede ser enunciado, incluso con palabras transliteradas.

Una de las tantas posibles, dicha clase de habla, sin embargo, no acolita el propósito de instaurar una suerte de tiranía de la razón, como tampoco el de inducir la falaz y desabrida idea de que el acto cognitivo de coronación, en tanto proceder intelectual signado por una estricta responsabilidad, constituye la apoteosis del entendimiento. Los juicios de los cuales ella es vehículo de comunicación, a pesar de que puedan afincarse a cabalidad en un complejo y duradero proceso de análisis y síntesis, o de que sean la expedita consecuencia de una faena de concernida inteligencia, no son, de buenas a primeras, ni inmediatamente verdaderos e incontrovertibles, ni dogmáticamente significativos. Ciertamente que, al ser generados por la actividad racional del espectador o del participante dialógico, ellos despuntan en el horizonte de esa labor crítica que una obra transida de apertura a fin de cuentas demanda para conseguir su más plena realización artística o filosófica; pero también lo es que, al mediar en una situación verbal, se ven expuestos al eventual disenso de un destinatario cuyo conocimiento es tan o más incisivo que el de aquel que los formula. Si la razón interviene, como en efecto lo hace con ocasión del acto cognitivo mencionado, no es para ejercer un intolerable despotismo teórico (que cerraría las puertas a la significación plural de la obra y zanjaría de una vez por todas el erizado problema de su inacabada naturaleza), sino para probar, primero, que ella ha de habérselas con la necesidad de construir una zona de intelección fecunda, donde la simpatía o antipatía despertada por la obra no riña obligatoriamente con el espíritu comprensivo que subyace a la conformación lógica de los juicios, y, segundo, para remozar, mediante proposiciones inéditas (que no descollantes), o gracias a argumentos puntuales (que no absolutos), el ambiente de aletargamiento que se cierne sobre la obra cuando ésta deja de provocar, por razones difíciles de ponderar, la mirada o la palabra humana.

Aun si, eclipsada por prudentes cavilaciones, la razón tardara en expresarse bajo la forma de un habla urgida de solícitos argumentos, nada que no constituyera un motivo de fuerza contingente impediría que ella continuara alentando la dinámica de un diálogo íntimo. El hecho mismo de postular la existencia de una razón que se resguarda tras la equívoca mampara del silencio sólo para dirimir la pugna de diversos juicios en estado de incierto alumbramiento y, después, de explícita potencia, aunque no de irrestricta plausibilidad, hace pensar en un sujeto que, a costa de avaros cumplidos, parece reconocer el imperativo crítico de cualquier empresa de coronación artística o filosófica. Al mantener una conversación mental consigo misma y, luego, con los demás (según el dictamen platónico arriba indicado), ella, insinuando ocultarse, en verdad se abre a las potencias inéditas del entendimiento. Sin duda lo que comunica, a resultas de un proceso cognitivo compuesto de tres fases (a saber, recepción impresionista, profundización intelectual y juicio apremiante), dista, como la obra, de estar terminado; pero es una acción verbal cuyos contenidos sobrepasan, con mucho, el gregario imán de la opinión o el encorsetado armazón del estereotipo. Lo que sigue, una vez la razón se perfila a través del habla (o una vez el habla es precedida por la razón), es el comienzo de un coloquio inmune a la *doxa* y vulnerable a la *paradoxa*: la paradoja de que el juicio con el cual se pretende coronar la obra ha de volver, conforme a un movimiento inverso, tal como si se tratara de una letra omega al revés, a las preguntas de partida: en el caso de la pintura de Rafael, ¿qué observamos?, y en el de los diálogos socráticos, ¿qué

escuchamos? En este punto, un sutil eco procedente del pasado repercute con insistencia en nuestra memoria; el eco vivo de las palabras de Séneca en trance de inmolarse: “todo lo que parece concluir no hace más que cambiar”.

Bibliografía

- ARISTÓTELES. *Poética*. México: Editores Mexicanos Unidos, 1986.
- BAJTIN, Mijaíl. *Problemas de la poética de Dostoievski*. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- BARTHES, Roland. *La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós, 1990.
- GENETTE, Gerard. **Fronteras del relato**, en: BARTHES, Roland et al. *Análisis estructural del relato*. México: Premia, 1988.
- HERODAS. *Mimiambos. Fragmentos mímicos*; PARTENIO DE NICEA. *Sufrimientos de amor*. Madrid: Gredos, 1981. (Introducciones, traducciones y notas de José Luis Navarro G. y Antonio Melero).
- HERNADI, Paul. *Teoría de los géneros*. Barcelona: Antoni Bosch, 1978.
- KOYRÉ, Alexander. *Introducción a la lectura de Platón*. Madrid: Alianza Editorial, 1966.
- NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- PLATÓN. *República*. Madrid: Gredos, 1992.
- ROSEI, Marco. **Pintura del siglo XVI en la Italia Central. El manierismo**, en: *Historia del arte*. Barcelona: Salvat, 1976.
- SÁNCHEZ, SAÚL. **Acercas de la tragedia**, en: *Revista de extensión cultural* (Sede Medellín). Medellín: Universidad Nacional de Colombia, No 9/10, 1981.
- STEINER, George. **El lector infrecuente**, en: *Pasión intacta*. Santafé de Bogotá: Norma, 1997.
- SZLEZÁK, Thomas A. *Leer a Platón*. Madrid: Alianza Universidad, 1997.

Fecha de recepción: 10 de febrero de 2004

Fecha de aceptación: 15 de junio de 2004

GÉNEROS LITERARIOS Y FILOSOFÍA ANTIGUA *

Por: **François Gagín**

Universidad del Valle

Resumen. *Existe una aparente correspondencia entre los géneros literarios y el ejercicio de la filosofía, pero ¿cuál es? Si recordamos la a-tipicidad del filósofo en búsqueda de un sentido que oriente la vida entendemos que no hay ningún género literario exclusivo para el ejercicio de la filosofía. La manera griega de filosofar puede acomodarse tanto de la estructura de un himno como de un diálogo o de una epístola. Ningún género es exclusivo de una experiencia filosófica porque para entender esta experiencia es preciso revelar primero una definición negativa de lo que ella no es; dicha experiencia no consiste en provocar el sin sentido o la pérdida del sentido y no existe en la antigüedad un ejercicio de la literatura que se preste al culto a la fealdad o a una apertura sobre la sin razón. El caos o la hybris no es del dominio de lo discutible y la filosofía se opone a valores que no son los verdaderos valores. Después del lugar de incertidumbre en el cual se sitúa el filósofo, en esta tensión entre doxa y episteme, viene la elección fundamental de vida y es ésta la que determina, a su turno, la elección de uno u otro género literario. La elección fundamental de vida es en realidad una escuela de formación y el discurso que la conforma debe corresponderle plenamente. Así se explica la elección casi exclusiva de tal o cual género literario en tal o cual escuela. A modo de ejemplo lo anterior sirve para aprehender el Himno a Zeus de Cleantes.*

Palabras clave: *Géneros literarios; filosofía antigua; modos de vida; Himno a Zeus de Cleantes.*

Summary. *There is an apparent correspondence between literary genres and the exercise of philosophy, but what is it? If we remember the a-typicality of the philosopher in search of a meaning that orients life, we understand there is no exclusive literary genre for the exercise of philosophy. The Greek way of philosophizing can fit both a hymn's or an epistle's structure. No genre is exclusive to a philosophical experience because in order to understand this experience it's necessary to reveal first a negative definition of what is not; such experience does not consist in provoking meaninglessness or loss of meaning and, there isn't in Antiquity an exercise of literature suitable for the cult of ugliness or for an opening to wrong. Chaos or hubris does not belong in the realm of what's arguable and philosophy opposes values that are not the true values. After the place of uncertainty where the philosopher positions himself, in this tension between doxa and episteme, the fundamental choice of life comes, and this is what determines, in turn, the choice of one literary genre or another. The fundamental choice of life actually is a school of education and the discourse that shapes it must fully correspond with it. Thus the almost exclusive choice of this or that literary genre in this or that school is explained. The above can serve as an example to apprehend Cleanthes' Hymn to Zeus.*

Keywords. *Literary genres, ancient philosophy, ways of life, Cleanthes' Hymn to Zeus.*

* Este artículo parte de una investigación registrada en la Universidad del Valle y ha sido objeto de una discusión académica dentro de la línea *Daimón* del Grupo *Praxis* del Departamento de Filosofía de la misma universidad.

La ruptura entre vivir y decir, entre hechos y valores me parece, para ellas —las ciencias humanas y sociales— específicamente, nefasta hoy. En ese orden sitúo la diferencia más interesante entre las ciencias humanas y las otras —las de la naturaleza—. Se las opone a menudo según otros criterios: por el grado de precisión en los resultados aquí y allá, o por la naturaleza de las operaciones mentales que implican, o por las condiciones de observación. Para mí, la diferencia estudiada (humano/no humano) conlleva a otra, capital, en la relación que se establece entre el científico y su objeto. Hay muchas cosas que separan al geólogo y los minerales que estudia; son muy pocas las que distinguen el historiador o el psicólogo de su objeto, los otros seres humanos (...). Aquí, un pensamiento que no se nutre de la experiencia personal del científico degenera rápidamente en escolástica, y no aporta satisfacción sino al científico o a las instituciones burocráticas, que adoran los datos cuantitativos. ¿Cómo ocuparse de lo humano sin tomar partido?

Tzvetan Todorov¹

Si un filósofo no es un hombre, es todo menos un filósofo; es sobre todo, un pedante, es decir, un remedo de hombre. El cultivo de una ciencia cualquiera, de la química, de la física, de la geometría, de la filología, puede ser, y aun esto muy restringidamente y dentro de muy estrechos límites, obra de especialización diferenciada; pero la filosofía, como la poesía, o es obra de integración, de concinación, o no es sino filosofera, erudición seudofilosófica.

Miguel de Unamuno²

¿Se puede razonablemente tener una comprensión de la filosofía antigua, abstracción hecha de los géneros literarios? ¿Quién tendría la osadía de afirmarlo? ¿Y quién puede tener la firme convicción que el ejercicio de la filosofía no requiera de ciertas condiciones? ¿Quién, en fin, aunque no tenga palabras para expresarlo, no siente que materia, cuerpo, estilo y forma hacen que el discurso y el acto filosóficos sean? Es verdad que la puesta en forma del lenguaje oral o gráficamente³ exige una composición supeditada a un fin deseado. Cuestionar

1 TODOROV, Tzvetan. *Nous et les autres, la réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil, 1989, p. 10–11.

2 UNAMUNO, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Buenos Aires: Losada, 1964, p. 19.

3 Entendemos que nuestro análisis en relación con los géneros literarios, en el mundo antiguo, no está determinado por la primacía de lo escrito sobre lo oral (o viceversa). Es más, en relación con la filosofía antigua, es lo oral lo que predomina:

“Más que todas las otras, las obras filosóficas están vinculadas a lo oral, porque la filosofía antigua misma es, sobre todo, oral. Sin duda ocurre que uno se convierte leyendo un libro, pero en ese caso uno se precipita donde el filósofo, para entender su palabra, para interrogarlo, para discutir con él y con otros discípulos, en una comunidad que es siempre un lugar de discusión. En relación con la enseñanza filosófica, la escritura no es sino un memorándum, un instrumento, que no remplazará la palabra viva.

La verdadera formación es siempre oral, porque sola la palabra permite el diálogo, es decir, la posibilidad para el discípulo de descubrir por sí mismo la verdad en el juego de las preguntas y de las respuestas, la posibilidad también para el maestro de adaptarse su enseñanza a las necesidades del discípulo. Muchos filósofos, y no de los menores, no quisieron escribir, considerando después de Platón y sin duda con razón que lo que se escribe en las almas por la palabra es más real y más duradero que los caracteres

esta puesta en forma conduce a interrogar el sentido de la filosofía antigua y a presentir su aprehensión. Si este proyecto parece demasiado ambicioso con miras a los límites del conocimiento humano, por lo menos que nos sea permitido revelar unos caracteres esenciales del ejercicio de la filosofía en el mundo greco-romano y lindar con una definición aceptable de la misma. Solamente así se entenderá la elección y la adecuación de tal o cual género literario en relación con tal o cual modo de vida filosófico.

Estamos mencionando el término de vida como una entrada en materia con miras a una apropiación de la filosofía antigua. El verbo vivir o la expresión modo de vida serían más adecuados que la noción indeterminada de vida. ¿Existe la vida como tal? ¿Es un derecho o un hecho? Es difícil y arriesgado contestar a estas preguntas porque implican optar por una dirección —sea ésta de orden ontológico, metafísico, estético, ético o político— que inevitablemente falsea la perspectiva de investigación porque la supedita a un tipo de valoración moral. Hablemos mejor en un sentido griego: hay una evidencia de la existencia humana, un sentimiento trágico de la existencia no porque lo trágico sería el efecto del ejercicio de la razón sobre algún acontecimiento a partir de unos criterios morales inamovibles, sino porque este sentimiento procede de una conciencia que se revela por sí misma en contraste con cierta situación.⁴ Estamos en presencia de una inevitable paradoja que

trazados sobre el papiro o sobre el pergamino". HADOT, P. *Éloge de la philosophie*. Paris: Allia, 1997, p. 44-45.

Sobre la experiencia del pensamiento humano como representación de una conciencia de sí y de su entorno, Camus encontró unas palabras contundente al decir:

"La primera operación del espíritu consiste en distinguir lo que es cierto de lo que es falso. Sin embargo, en cuanto el pensamiento reflexiona sobre sí mismo lo primero que descubre es una contradicción. A este respecto es inútil esforzarse por ser convincente (...). Cualesquiera que sean los juegos de palabras y las acrobacias de la época, comprender es, ante todo, unificar. El deseo profundo del espíritu mismo en sus operaciones más evolucionadas se une a la sensación inconsciente del hombre ante su universo; es exigencia de familiaridad, apetito de claridad. Para un hombre, comprender el mundo es reducirlo a lo humano, marcarlo con su sello". CAMUS, A. *El mito de Sísifo*. Buenos Aires: Losada, 1953, p. 22-23.

- 4 Camus, en muchas ocasiones, supo traducir esta experiencia griega en un tono poético y nostálgico: "El Mediterráneo tiene un sentido trágico solar, que no es el mismo que el de las brumas. Ciertos atardeceres —en el mar, al pie de las montañas—, cae la noche sobre la curva perfecta de una pequeña bahía y, desde las aguas silenciosas, sube entonces una plenitud angustiada. En esos lugares se puede comprender que si los griegos han tocado la desesperación ha sido siempre a través de la belleza y de lo que ésta tiene de opresivo. En esa dorada desdicha culmina la tragedia. Nuestra época, por el contrario, ha alimentado su desesperación en la fealdad y en las convulsiones. Y por esa razón, Europa sería innoble, si el dolor pudiera serlo alguna vez.

Nosotros hemos exiliado la belleza; los griegos tomaron las armas por ella. Primera diferencia, pero que viene de lejos. El pensamiento griego se ha resguardado siempre en la idea de límite. No ha llevado nada hasta el final —ni lo sagrado, ni la razón—, porque no ha negado nada: ni lo sagrado, ni la razón. Lo ha repartido todo, equilibrando la sombra con la luz. Por el contrario, nuestra Europa, lanzada a la conquista de la totalidad, es hija de la desmesura. Niega la belleza del mismo modo que niega todo lo que no exalta. Y, aunque de diferentes maneras, no exalta más que una sola cosa: el futuro imperio de la razón. En su locura, hace retroceder los límites eternos y, enseguida, oscuras Erinias se abaten sobre

constituye la dimensión misma de la condición humana que los griegos experimentaron. Por un lado, el individuo cuya voz está inmersa en el dinamismo de las contingencias mundanas —las de la sociedad humana y la del universo— y, por otro, está la facultad del *lógos* que crea una distancia con estas contingencias, lo cual posibilita su enunciado. Pero, y aquí está la paradoja, no se trata de dos esferas clasificadas de la realidad humana: ambas son constitutivas de nuestra experiencia en tanto que hombres. Marcan los límites de las posibilidades humanas entre nacimiento y muerte. Estas posibilidades están sobredimensionadas gracias a —o a causa de— un ejercicio de la imaginación bien entendido, un ejercicio de la imaginación que está al servicio de la razón, o si se quiere un ejercicio de la imaginación como una modalidad del ejercitar el *lógos*.⁵ La paradoja cree lo trágico que es una suerte de conocimiento de sí y de conciencia de sí; sobre el trasfondo de una vida sufrida sobresalen momentos de esplendores de tipos somáticos y psíquicos que la flor de la juventud tradicionalmente exalta. El contraste entre los dos planos de la misma realidad humana provoca un diagnóstico de lo que somos —nuestra finitud— e induce a una transformación de la existencia que consistiría en hacer que esos momentos no sean unos pocos momentos sino que sean más duraderos. Y en lo posible que duren lo que dura una vida de hombre.

Esta antigua experiencia que se origina en tiempos arcaicos con el *mythos* será proseguido con el advenimiento de la *pólis* y su apertura por el *lógos*. Lo trágico no debe entenderse como una constatación de hechos, como un estado de quietud, sino como un dinamismo que fluctúa en funciones de los vaivenes de la historia, de los datos esenciales a una cultura lingüística, artística y política, en fin, de los intereses o de las pasiones que sufren los individuos pública o privadamente. Con lo anterior, queremos subrayar que la filosofía también se hará dinámica y quizá hablar de ella en término de tensión sea lo más apropiado.

La tensión es, de hecho, reveladora del lugar de la filosofía y de su ejercicio.⁶ Precisémosla. En efecto, el filósofo se revela bajo la mirada del otro como un personaje que desea sobrepasar el escenario de la *doxa*. Su deseo es el de sobrepasar los pseudo-valores

ella y la desgarran. Diosa de la medida, no de la venganza, Némesis vigilia. Todos cuantos traspasan el límite reciben su despiadado castigo". CAMUS, A. *El verano*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 54–55.

5 Se puede advertir de estos tipos de ejercicio en el estoicismo: consisten de manera ficticia, gracias a la imaginación, en colocarse en lugar del Todo para abrazar una mirada divina y afianzar de este modo el vivir de acuerdo con la naturaleza.

6 Tensión en el sentido del *tónos* griego, lo cual es intensidad, fuerza, vigor, energía del alma o de la voz. Es por medio de las modulaciones de la voz que se instituye un fin propedeúico y persuasivo de lo enunciado. A través del *tónos* de la voz se hace posible una estilización del discurso, un dato (estilización) inherente a la literatura: "(...) el estilo es el aspecto de lo enunciado que resulta de una elección de los medios de expresión determinada por la naturaleza y las intenciones del sujeto que habla o escribe." GUIRAUD, P. *La estilística*. Buenos Aires: Nova, 1960, p. 120. Citado por HOPKINS RODRÍGUEZ, E. *Convicciones metafóricas: teoría de la literatura*. Perú: Universidad Católica, 2002, p. 25.

que vinculan tal o cual *politeia*⁷ —caso de los cínicos, por ejemplo—, de elevarse por encima de ellos; he aquí una aspiración hacia lo universal presente en todos los filósofos. Pero el filósofo no se contenta con emprender este camino (*méthodos*) sino que intenta crear unos dogmas, unos discursos y unos modelos de vida que podrían cambiar el orden de las cosas dentro de la *pólis*, lo que supone emitir unos discursos susceptibles de ser recibidos por los otros.⁸

Es en esa tensión que es, por un lado, aspiración a lo universal, a sobrepasar el comportamiento equívoco del vulgo —determinado por la *doxa*—, y, por otro, intento de construir un discurso como posibilidad de instauración de un nuevo —o diferente— diálogo con el otro para cambiar el orden de la *pólis*, ahí precisamente en esa tensión se encuentra el filósofo. Fácilmente podemos aplicar los términos de drama o de tragedia para calificar la situación filosófica. Hay drama o tragedia porque la filosofía se presenta como una aspiración hacia lo universal librada de las meras contingencias, aspiración que es también el deseo de estar en comunicación con los otros y de transformar *hic et nunc* el orden político. Esto conduce a que el filósofo a menudo sufra las pasiones colectivas y es lo que explica, en parte, por qué la filosofía no logra alcanzar su horizonte que es la sabiduría. Pero renunciar a este horizonte sería librarse de la tensión filosófica, y, por ende, de la filosofía misma para recaer en la apacible y opacada vida de los que miran con desdén o indiferencia a los amantes del saber. Sin embargo, la tensión no puede sino resolverse, por lo menos comprenderse en otra experiencia, la de una libertad interior. Dicha libertad no niega a los otros ni el entorno natural. Incluso la libertad cínica implica un amor por los hombres y un cosmopolitismo, lo cual volverá a ser reivindicado por los estoicos.

Que la mención hecha al estoicismo sea la oportunidad de abordar más específicamente el vínculo entre ejercicio de la filosofía y géneros literarios a través del *Himno a Zeus* de Cleantes, el más bello himno que hayamos heredado de la antigüedad.⁹

7 El término *politeia* designa tanto un régimen político determinado como los modos de comportarse en público o en privado en el marco de tal o cual constitución (política).

8 Entre otros *méthodos* (cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*. I, 1, 1094a) significa la vía y la razón de la inteligencia, disciplina y encuesta. Un término apropiado para considerar la filosofía antigua.

Los dogmas son unas máximas y reglas de comportamientos que se desprenden de unas orientaciones filosóficas.

9 “¡Zeus, el más gloriosos de los inmortales, multinombre, siempre todopoderoso, / causa primera de la naturaleza que todo lo gobiernas con la ley, / yo te saludo! / Pues a ti deben invocarte todos los mortales, / ya que son tu linaje y como un don han recibido la imitación de tu voz / solamente ellos, de cuantos seres perecederos viven y se arrastran sobre la tierra; / por ello te cantaré y celebraré siempre tu poder. / A ti, ciertamente, todo este universo que rodea a la tierra / te obedece, adonde tú lo lleves, y consciente tu poder. / Tal es el instrumento que tienes en tus manos invencibles: / el rayo de doble filo, inflamado, siempre vivo, / pues bajo sus golpes se llevan a cabo todas las obras de la naturaleza; / con él tú diriges una razón común que a todo / trasciende, mezclada con las grandes y pequeñas luces del universo; con él a tanto tú has llegado, rey supremo de todo. / Ningún hecho se produce en la tierra sin ti, ¡oh Dios!, / ni en el etéreo y divino cielo ni en el mar, / excepto cuanto llevan a cabo los

Este texto no comporta ningún término técnico, ni algo específicamente relativo a la filosofía. Al referirnos a unos de los mayores representantes de la Stoa, estaríamos en derecho de esperar un escrito en forma de tratado o de diálogo.¹⁰ Una de las dificultades para comentar dicho texto proviene de su simplicidad, de su claridad: no contiene ni un problema filosófico formulado y el género literario al cual pertenece no es el escenario propicio para la conformación de un espacio de la filosofía. Al hablar de la filosofía antigua solemos pensar en unos aforismos —los fragmentos de Heráclito—, en un poema —el de Parménides—, en un diálogo (platónico), en un tratado (aristotélico), en una epístola (a la manera de Séneca), en una meditación (a la manera de Marco Aurelio). ¿Pero, qué es el texto de Cleantes que no responde a nuestra espera? ¿Estamos con el *mythos*, una dimensión en la cual la razón no tendría una voz predominante? Es preciso responder a la dificultad que representa el texto, o mejor dicho, qué tenemos nosotros modernos en relación con él. Recordemos lo que dicen los géneros literarios de la filosofía: ¿qué tipo de correspondencia suele existir entre un género literario determinado y una posibilidad filosófica? Debemos convenir que no hay en la antigüedad un género literario que la filosofía privilegia. Tenemos diversos géneros literarios: forma poética con una recuperación del material mítico (poema, aforismos, ¿himno?), y forma prosaica con un uso específico del *lógos* (notas, tratados, diálogos, epístolas, meditaciones, lecciones de moral).¹¹ La variedad de formas está a disposición de quienes

malvados en su locura; / pero tú sabes ajustar lo desmesurado / y ordenar lo desordenado y lo amable es para ti amable. / De tal modo, pues, has armonizado en la unidad lo bueno y lo malo, / que de todo llega a haber una sola razón siempre existente, / que abandonan, huyendo de ella, cuantos son malvados de entre los mortales, / los desgraciados, que continuamente ansiando la posesión de bienes, / ni ven ni escuchan la ley común de Dios: / si la obedecieran con inteligencia vivirían con bien. / Pero ellos, al contrario, se dirigen en su locura unos a un mal, otros a otro, / unos teniendo un celo desmesurado, amigo de terribles contiendas, / otros entregados a las malas artes sin pauta alguna / y otros al relajo y a los placenteros asuntos del cuerpo; / hacia aquí y hacia allá son llevados / buscando afanosamente todo lo contrario de lo que llega a ser. / Así que, ¡oh Zeus provisor de todo, rayo brillante que te ocultas tras las nubes!, / aparta a los hombres de la triste ignorancia, / disípala tú, padre, del alma y concédenos alcanzar / el conocimiento, con cuyo apoyo tú gobiernas todo con justicia / a fin de que, agraciados con ese don, te lo devolvamos honrándote, / alabando tus obras sin cesar, como conviene / a quien es mortal, pues ni para los mortales hay homenaje más grande, / ni para los dioses, que alabar siempre con justicia la ley común". SEVILLA RODRÍGUEZ, M. *Antología de los primeros estoicos*. Madrid: Akal: 1991, p. 101–102.

- 10 Además, es verdad que en los planos de estudios universitarios de los Departamentos de Filosofía no se suelen presentar un himno religioso como característica esencial de un tipo de quehacer filosófico.
- 11 Voluntariamente disponemos de la expresión "género literario" en su acepción general, no por falta de precisión, sino para no inducir nuestro análisis por un único criterio taxonómico. Es en la medida que adherimos a una acepción plena y general del género literario (con sus componentes esenciales: poesía y prosa, modo enunciativo, objeto representado, imaginario y comunicación) que se instaurará un vínculo estrecho con el ejercicio de la filosofía.

He aquí un resumen contundente de la taxonomía antigua en relación con los géneros literarios: "Los numerosos estudios que conllevan sobre la noción de género literario en la antigüedad hacen aparecer una taxonomía proteiforme, con una puesta en obra de unos modos de acercamiento y criterios variados, en función de las necesidades propias a cada teórico o escritor griego o latino. (...) Se puede, *grosso modo*, resumir los criterios antiguos de clasificación genérica a cuatro categorías, que encuentran

pretenden tener la maestría del lenguaje y debemos reconocer que el filósofo es uno de ellos (o pretende serlo). ¿Esto qué dice de la filosofía? Dice que no hay un lugar determinado de la filosofía y, quizá, debemos advertir que hay una manera de hacer filosofía en la antigüedad, que ya no corresponde a la nuestra y, el lector desprevenido (moderno), amante de la literatura, difícilmente encontrará una llave de lectura para abrazar en su plena realidad el *Himno a Zeus* de Cleantes.¹² En realidad no existe ningún género literario apropiado para el ejercicio de la filosofía porque la filosofía no tiene un lugar apropiado. Ella es por naturaleza

todas su fundamento en la obra aristotélica:

- a) (...) el modo de expresión escogido, es decir, la distinción formal entre prosa y poesía, entendida como composición de textos versificados (...).
 - b) (...) el modo de representación en función del tipo de enunciación (¿quién habla?) y del grado de imitación (...) la poesía lírica (...) está excluida de ese tipo de enunciación; quedan tres tipos de mimesis: modo narrativo en el cual sólo habla el autor (géneros narrativo, gnómico, didáctico), modo imitativo "puro" en el cual el autor no interviene (género dramático); modo mixto, en el cual el autor y los personajes toman alternativamente la palabra (epopeya).
 - c) [la toma en cuenta] del objeto de representación (...). La clásica jerarquización, que —siempre bajo la influencia de Aristóteles (*Poética*, 2) — hace de la epopeya y de la tragedia los géneros mayores, en oposición a la comedia, a la elegía, a los poemas líricos y a la sátira se explica, por lo tanto, por un contexto social, que privilegia los grandes hechos históricos que interesan la colectividad, en detrimento de las experiencias cotidianas de los individuos (...).
 - d) El último criterio genérico, inaugurado por Aristóteles (*Retórica*, I, 3, 1358b), consiste, por una parte, a distinguir la poética (arte de la evocación imaginaria) de la retórica (arte de la comunicación cotidiana), y por otra a tomar en cuenta, en el seno mismo del campo oratorio, las modalidades del discurso vinculadas a los tipos de públicos. Se trata de la tríada de los géneros judicial, deliberativo, epidíctico, que se encuentra así mismo subdividida en subgéneros en los manuales de la Segunda Sofística". HALLYN-GALAND, P. **Pouvoir tout dire: tempérament des styles et abolition des genres, de la rhétorique antique à la poétique du Quattrocento**, en: *L'effacement des genres dans les lettres et les arts*. Valenciennes: Camelia, 1994, p. 45-46.
- 12 Que el lector sea desprevenido o demasiado prevenido nunca es neutral en su lectura. Carga con una historia personal que hace que, en el acto de leer, esté en situación: "A primera vista, esto no tiene duda: se escribe para el lector universal y hemos visto, en efecto, que la exigencia del escritor se dirige en principio a todos los hombres. Pero las descripciones que proceden son ideales. En realidad, el escritor sabe que habla para libertades sumergidas, ocultas, indispensables. Y su misma libertad tampoco es pura; es preciso que la limpie y escriba también para limpiarla (...). Soy autor en primer lugar por mi decisión de escribir. Pero en seguida se presenta esto: me convierto en un hombre al que los demás consideran escritor, es decir, que debe satisfacer cierta demanda y al que, de grado o por fuerza, se atribuye cierta función social. Sea cual sea la partida que quiera jugar, tiene que jugarla a partir de la representación que los demás se han formado de él. Tal vez quiera modificar el carácter que se atribuye al literato en una sociedad dada, pero, para cambiarlo, es preciso que antes se ajuste al molde. Además, interviene el público, con sus costumbres, su visión del mundo, su concepción de la sociedad y de la literatura en el seno de la sociedad, rodea al escritor, lo asedia, y sus exigencias imperativas o taimadas, sus negativas y sus evasiones son los datos con lo que cabe iniciar la construcción de una obra". SARTRE, J-P. *¿Qué es la literatura?* Buenos Aires: Losada, 1950, p. 86-93.

Por lo tanto, el lector deberá hacer un doble esfuerzo sobre sí mismo para sobresalir de los datos inherentes en la historia en la que pertenece y para acceder al nivel de exigencia que los filósofos reclaman para sí mismos. He aquí el problema de una lectura crítica, proyecto utópico, pero al cual se

a-tópica según lo reveló Platón en el *Banquete*.¹³ Si la filosofía tuviera un lugar apropiado dentro de la *pólis*, si hubiera una configuración de la filosofía, unos límites, unos objetivos definidos y a priori, hace tiempo que ella se habría apoderada de un género literario configurándolo. Ahí en el género escogido la filosofía se habría detenido. Luego, su tarea consistiría en cultivar sin cesar el género de su adopción. Pero la filosofía es, según una expresión consagrada, amor a la sabiduría.

Ese lema, que desde los tiempos de la Academia a fuerza de ser reiterado se arriesga a ser obsoleto, se entiende como un estar al servicio del pensamiento en búsqueda de un sentido. La filosofía moderna, al contrario, puede entenderse como la comprensión de un objeto. La enseñanza secundaria o universitaria está impregnada de ese deseo de comprender. La enseñanza se revela como un objeto pedagógico arraigado —o para arraigar— en el alma del estudiante; todo ocurre como si la enseñanza pudiera configurar a un sujeto culto. La cultura —y particularmente la cultura literaria— es precisamente la posibilidad que tiene el profesor en relación con el estudiante y éste con aquello de descubrir un sentido. Esto es la cultura y es, también, la filosofía. El acto filosófico consiste, primero, en estar a la escucha del pensamiento para revelar (un) sentido, ¿de lo contrario, cómo orientar mi vida si no provoco, primero, un sentido, si no descubro gracias al pensamiento la revelación de un sentido, es decir de una dirección para la vida? Sin esta operación y orientación desde un conocimiento que opero sobre mí, estamos en una situación de barbarie que no se confunde con la situación a-tópica de la filosofía. Aquella implica una acción azarosa, caótica e infructuosa mientras ésta implica una acción dirigida, orientada con promesa de una exitosa *ataraxia* o *apathia*. En esta provocación (o producción) del sentido que pasa por estar al servicio del pensamiento y del lenguaje, del *lógos* en definitiva, nace una aventura (somática e intelectual) que no está encerrada dentro de unos límites, unos valores que configuran la

debe tender so pena de cometer graves contra sentidos. Cfr. HADOT, P. *La philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albin Michel, p. 112: “Desde Aristóteles, se reconoció que la ciencia debía ser desinteresada. Quien estudia un texto o microbios o estrellas debe deshacerse de su subjetividad. Gadamer y Raymond Aron dirán: esto es imposible, pero pienso, sin embargo, que es un ideal al cual se debe tender bajo una cierta práctica. Los científicos que tienen la escasa valentía de reconocer que se equivocaron en tal caso particular, o que intentan no dejarse influenciar por sus propios prejuicios hacen un ejercicio espiritual de desapego de sí. Digamos que la objetividad es una virtud, muy difícil de practicar por cierto. Es necesario deshacerse de la parcialidad del yo individual y apasionado para alzarse a la universalidad del yo racional”.

13 Cfr. Las conclusiones de P. Hadot en *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 52–63. El filósofo es *a-topos*, fuera de lugar, porque es *daimôn*, un intermediario. Sócrates se revela como ignorante con la apropiación del **conócete a ti mismo** traducido como **sólo sé que nada sé**. El filósofo no pertenece al mundo de los hombres que creen o fijan saber y no pertenece tampoco al mundo de los dioses o sabios que sí saben plenamente. Entre *doxa* y *episteme*, entre la burda opinión y un saber conformado se sitúa (en un lugar de incertidumbre) el filósofo. De ahí que podemos decir que la filosofía no está en ninguna parte y en todas. El filósofo que es más político que cualquiera, paradójicamente ese filósofo no tiene un *lugar* apropiado en la *pólis*. De ahí, los términos de drama y tragedia empleados por nosotros. Como el filósofo es hombre de carne y hueso sufre en carne y hueso la tensión inherente al ejercicio de la filosofía.

existencia del común de los hombres.¹⁴ Al descubrir ese sentido, el filósofo se pone al servicio de los límites establecidos —digamos por la *pólis*—. En esa revelación que uno tiene sobre sí mismo —es la lectura socrática del conócete a ti mismo—¹⁵ no existen todavía unos marcos específicos que podrían encerrar ese sentido que está descubriendo el filósofo. Dicho de otra manera, ese sentido (para la vida) no coexiste en tal o cual género literario sin un previo obrar del hombre sobre sí mismo. La existencia en sí de tal o cual género literario no condiciona la apertura sobre el sentido de la existencia. Finalmente todos los géneros literarios están aceptados para asentar el discurso filosófico porque ninguno corresponde del todo a lo que es el descubrimiento de sentido por parte de la filosofía.

¿En qué medida se especifica la validez de los géneros literarios en relación con la filosofía? En la medida en que su existencia conformada libra de la experiencia mítica. Son como un soporte para el *lógos*. Libran de una palabra de autoridad, la cual no se cuestiona. Con los géneros literarios no estamos en el escenario del *mythos* sino del *lógos*.¹⁶ La liberación de la palabra hace que los filósofos, en su mayoría, sean artistas porque tienen que re-apropiar el *lógos* y recrearlo en el marco de un tipo de género.

En horas buenas, volvamos al *Himno a Zeus* de Cleantes. En una mera perspectiva moderna el himno no es el lugar apropiado de la filosofía. Además una lectura de la filosofía orientada por la relevancia de los socráticos mayores dentro de un supuesto siglo de oro —la Atenas de Pericles— hace prevalecer o el diálogo o el tratado como formas estilísticas privilegiadas para el filosofar. En esta perspectiva —perspectiva que predomina a menudo en los manuales de filosofía— lo que no está a la altura de la Academia o del Liceo será considerado como menor e irrisorio. Pero la manera griega de filosofar puede acomodarse tanto de la estructura de un himno como de un diálogo o de una epístola. Ningún género es

14 La famosa alegoría de la caverna de Platón ilustra la condición del común de los mortales presos de ilusiones nutridas por falsos valores y, por supuesto, por el entorno cultural (geográfico, climático, racial, lingüístico, histórico, político) que las favorecen.

15 Cfr. nuestro artículo: **Conócete a ti mismo: una lectura entre socratismo y estoicismo antiguo**, en: *Semana del pensamiento filosófico, Platón: 25 siglos*, Escuela de Filosofía, UIS, No. 2, Noviembre 2001, p. 11–28. La verdad se define a partir de una exploración del conócete a ti mismo que no implica un culto narcisista, no es el movimiento de un autismo filosófico, sino, al contrario, una correspondencia entre mundo exterior e interior.

Con el conócete a ti mismo tenemos la revelación de lo más propio e impersonal de Sócrates: el *lógos*. Sócrates no se define por su apariencia, es más que su apariencia (la física, la de indumentaria...etc.). En la relación de uno con uno mismo existe un acercamiento hacia lo universal. Lo singular está lindando con lo universal gracias y en el lenguaje (*lógos*). Lo universal no niega a lo particular sino que lo abarca. A partir de esta introspección que desemboca sobre lo universal se evidencia la (o no) vida filosófica. Es gracias a esta experiencia que los otros están en medida de designar la vida del otro —tan original— como filosófica. Sin esta apertura sobre sí, el discurso filosófico muy bien podría situarse en un lado opuesto a la praxis, tal como ocurre en la modernidad.

16 El uso reiterativo del término escenario nos permite discurrir sobre un lugar geográfico y una conformación estética de un mundo interior en tanto que se advierte como una transformación del individuo.

exclusivo de una experiencia filosófica porque para entender esta experiencia es preciso revelar primero una definición negativa de lo que ella no es; dicha experiencia no consiste en provocar el sin-sentido o la pérdida del sentido y no existe en la antigüedad un ejercicio de la literatura que se preste al culto a la fealdad o a una apertura sobre la sin razón. El caos o la *hybris* no es del dominio de lo discutible y la filosofía se opone a valores que no son los verdaderos valores.

Después del lugar de incertidumbre en el cual se sitúa el filósofo, en esta tensión entre *doxa* y *episteme*, viene la elección fundamental de vida y es ésta la que determina, a su turno, la elección de uno u otro género literario.¹⁷ La elección fundamental de vida es en realidad una escuela de formación. La reconciliación entre *praxis* y *theoria* a la cual nosotros aspiramos es una evidencia por aquel entonces. Platón, contra los Sofistas, escoge al diálogo para hacer filosofía porque todo su quehacer está orientado a lo político —a lo justo en la *pólis*— y a una aspiración a la enunciación de un juicio universal. ¿De hecho, el Sócrates de Platón no pretende aspirar a fundar racionalmente la moral? Fundar racionalmente la moral es pretender que la moral sea universal para todo hombre en toda época. He aquí ya una elección fundamental de vida que consiste en supeditar lo relativo y lo contingente —el cuerpo— a lo necesario y lo universal — el alma (racional)—. La dialéctica reposa sobre el examen de una tesis del tipo: ¿es el bien el placer? El examen consiste en probar el sentido de las palabras y revelar un sentido único no a partir de una verdad caída de la nada o impuesta por un violento autoritarismo sino a partir de un acuerdo constante entre los dos interlocutores que se someten al arbitro del *lógos*. El ejercicio de la dialéctica exige un real diálogo, lo cual se adquiere gracias a un trabajo escolar: en la Academia se practicaba el diálogo —un diálogo ficticio relativamente artificial— entre un alumno que asumía la defensa de una tesis y otro que la probaba. El género del diálogo se impone naturalmente a Platón.

Cleantes no es Platón. La filosofía, para la Stoa, no consiste en cultivar un estado de asombro (*páthos tó thaumadzein*) sino en cultivar un apego por lo real sensible para abrazar la totalidad. Cleantes, escogido por Zenón, debe afianzar los dogmas de la escuela contra la crítica adversa.¹⁸ Las reglas de vida de la escuela son fórmulas que tienen una fuerza viva y seductora: ellas no solamente invitan al vivir de acuerdo con la naturaleza, sino que facilitan la comprensión de la filosofía misma, entendida ésta como un sistema del mundo. La filosofía, en la perspectiva estoica, es a imagen del universo que es continuo y uno. El mundo es un ser viviente en el cual todo está vinculado al todo. Atentos a las correspondencias naturales —las que conocen los campesinos, las que observa el biólogo, las que anota Posidonio

17 La expresión "elección fundamental de vida" es la que rige el hilo argumentativo de la obra de P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, *passim*. ¿Cómo se define la elección? ¿Cómo se elige? Respondemos diciendo que se elige en función de la oferta, de las condiciones culturales y políticas del momento y en función —quizá sobre todo— de los intereses y de las pasiones colectivas y singulares.

18 Véase LAERCIO, Diógenes. *Vida de los filósofos más ilustres*. México: Porrúa, 1998, L. VII, p. 196. (Traducción de J. Ortiz y J. M. Riaño). "(Cleantes) sufría con paciencia la burla de sus discípulos; y como se oyese llamar asno, se conformaba y decía que 'él sólo podía llevar la carga de Zenón'".

entre mareos y fases de la luna— los estoicos deducen que el universo es un todo armónicamente ordenado. Esta armonía excluye el vacío de los atomistas. Ella se realiza por medios físicos porque los estoicos no quieren darle un modelo inteligible. La armonía del universo —en la perspectiva de una filosofía de la razón— implica la existencia de un único ordenador. El mundo es, por lo tanto, un ser viviente cuyo principio activo, equivalente a nuestro siquismo, es la naturaleza. La física, vuelta teodicea, recuerda al hombre los límites que hay en adjudicar juicios morales a propósito de cualquier cosa por la simple razón de que él es solamente una parte dentro de un Todo. La física es propedeútica de la ética: un vivir físicamente es un vivir éticamente. ¿Cuál será la vida del sabio, pregunta Séneca, en la soledad, en la cárcel o el exilio, o abandonado en una playa desierta?¹⁹ Contesta que será la de Zeus, es decir, la de la Razón universal. El sabio puede gozar de una libertad interior que le permite adherir plenamente al orden universal que es la expresión de Dios. Al realizarlo, se identifica a lo divino que está en él. Así, la libertad consistirá en un estado interior de adhesión al orden divino del mundo. Al hombre le queda participar con responsabilidad a ese orden divino.

Cleantes, artista en el alma —su sólo himno lo advierte— tenía a disposición una variedad de géneros (literarios) para ejercitarse con los otros a los dogmas de la Stoa. La forma dialogada en un modo platónico no será privilegiada porque implica una escisión con la realidad corpórea; tampoco será privilegiada la forma epistolar demasiado presente en la filosofía del Jardín, contemporánea de la de Pórtico, que implica una relación exclusiva entre un yo y un tú: es el culto a una amistad opuesta al filantropismo estoico. La forma aforística implica también una suerte de elitismo que no es dado a todos y los tratados peripatéticos o apuntes de cursos denotan una propensión a un saber teórico poco compatible con una filosofía de los deberes. Para Cleantes el himno se impone y le permite revelar que el fervor religioso no está disuelto por la racionalidad y la física; el parentesco que el hombre tiene con Dios se vive sobre el modo de una relación personal fuertemente cargado de afectividad. Además, el himno (en tanto que género) posee en sí la facultad de acoplar el sentimiento de lo bello y la fuerza de la virtud. El *Himno a Zeus* no es solamente virtuoso, en tanto que invita a la virtud, sino que es virtud y la virtud, para los estoicos, es un cuerpo en una coherencia del alma consigo misma durante una vida entera. El cuerpo de la obra de arte atrae por su evidencia y su composición, y su efecto puede duplicarse en tantos comentarios alegóricos como lo requiere las exigencias y la controversia filosóficas.²⁰

19 Séneca, L. *Epistola*, 9, 16. Falta Fuente

20 La exigencia, hoy en día, en los estudios eruditos de carácter académico de encontrar un estilo a la altura del tema tratado es patente. Véase, como ejemplo, la duda que manifiesta Nussbaum respecto de la elección de un estilo al servicio de un proyecto investigativo: “La investigación (...) es también una escritura, el autor debe decidir el modo de atraer al lector y entablar diálogo con él. Cuando escribimos sobre textos con estilos diferentes hemos de seleccionar también nosotros una manera de escribir; la escritura, al igual que la elección de los textos, influirá profundamente en la naturaleza del diálogo con el lector (...). El estilo no es neutral en modo alguno, y parece que cualquier decisión esté destinada a

La verdad filosófica aparece con la revelación de una excelencia humana. Los géneros literarios, lejos de limitar la conformación de un modelo de virtud, contribuye en ello. Gracias a la perennidad de los géneros literarios —perennidad si se compare con la existencia de cualquier individuo— se constituye más allá de las contingencias humanas y de las debilidades del cuerpo el modelo del sabio sin el cual la tensión filosófica no podría alimentarse. Son los géneros literarios, en correspondencia con una elección fundamental de vida, los que permiten al filósofo no decaer en una vida sufrida. Al límite de la correspondencia entre la puesta en forma del discurso y el amor por la verdad está la exigencia de una vida filosófica. Su expresión más acertada se encuentra en los cínicos; en ellos el discurso propedeútico de la filosofía, el discurso filosófico mismo y el acto filosófico se confunden tan estrechamente que el análisis de la elección de tal o cual género literario en relación con el filosofar se hace imposible. El cuerpo del cínico, lugar de la ascesis, se vuelve un lenguaje que provoca e incita a la filosofía. Su cuerpo es como una suerte de género literario individualizado. Pero si prima la singularidad de Crates, Antístenes o Diógenes, ¿qué hay de la perennidad del discurso y del carácter universal de la filosofía? Ambos se salvan gracias a la doxografía que, en el contraste de opiniones, tiene la virtud de hacernos partícipes —que seamos filósofos o no— del drama o de la comedia humana. En ese lugar de neutralidad que confiere la doxografía el lector tendrá la facultad de corregir con humor la violencia que se hacen a sí mismos los filósofos para estilizar la vida.

sesgar el estudio a favor de la perspectiva de su autor". NUSSBAUM, Martha. *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor, 1995, p. 45-46.

RESEÑA

Francois Gagín: ¿Una ética en tiempo de crisis? Ensayos sobre estoicismo
Cali, Editorial de la Universidad del Valle, 2003

Se trata de un trabajo de investigación en Historia de la Filosofía. Su propósito es desarrollar una mirada específica sobre la filosofía estoica y epicúrea con el fin de llamar la atención sobre una temática específica, sus diferencias con relación a filosofías anteriores y su actualidad en planteamientos contemporáneos. En este libro el Profesor Francois Gagín realiza una excelente presentación del estoicismo antiguo marcando, a su vez, las diferencias que tuvo con el epicureísmo. Su propósito además de resaltar la importancia que para la formación del pensamiento occidental tuvieron tales planteamientos, pues continuamente se suscita el reconocimiento de lo que en nuestra forma de vida hemos heredado de los estoicos y de los epicúreos; es mostrar cómo en ellos se presenta una coherencia entre lo teórico y lo práctico, por el nacimiento del individualismo y por concebir la filosofía como forma de vida. Cada uno de los capítulos de su libro mantiene este propósito, por esto se puede afirmar que existe una unidad en la obra y un desarrollo amplio de la temática, esto se evidencia en los asuntos que orientan su desarrollo:

1. “Lo público y lo privado en los filósofos griegos. La cuestión de la libertad”. Se presenta el paso de una libertad política, tal como era pensada especialmente en Platón y Aristóteles, a una libertad individual. Los antiguos griegos no se concebían sino en cuanto pertenecían a la *polis*, la libertad era ante todo libertad en la *polis*, por fuera de ella se era esclavo. Los cínicos, posteriores a Platón y a Aristóteles, adoptan una posición crítica frente a los valores imperantes, se declaran sin ciudad, sin casa, ciudadanos del mundo; esto los hace precursores de las posiciones de los estoicos y epicúreos, los cuales aparecen con las nuevas circunstancias históricas, la muerte de Alejandro Magno y el declive de la *polis*. El hombre comienza a reconocerse no ya como miembro de una *polis* sino como individuo, por ello aparece una libertad interior e individual; para el autor, esto conlleva la separación de lo público y lo privado.

2. En el segundo capítulo “‘Conócete a ti mismo’. Lecturas del socratismo”, el autor va a establecer cómo la libertad interior, desarrollada por cínicos y epicúreos, ya se anticipaba en Sócrates. La famosa frase expresa la necesidad del cuidado del alma a partir del conocimiento de sí mismo y como lo afirma el Profesor Gagín, “este examen de sí se inscribe en la vida misma de quien lo realiza y hace que el filosofar se confunda con el *modo de ser*; así se entiende que la filosofía procede de una elección fundamental de la vida” (p.45).

3. En el capítulo 3 “Tendencias del estoicismo” el autor elige, para hacer una presentación del estoicismo, algunas temáticas que considera esenciales a los propósitos

de su libro. Una contextualización histórica del movimiento que le permite establecer que tiene en común y en que se diferencia el estoicismo de las escuelas anteriores y del epicureísmo. Una teoría del conocimiento que se encuentra soportada en un naturalismo, que mediante un conocimiento racional del mundo exige al hombre someterse a sus leyes y al sabio lograr hacer coincidir su razón con la razón universal. Es así que, si el hombre quiere ser perfecto debe ejercitarse en tres campos (deseos y aversiones, impulsos o acción, asentimiento) a los que corresponden tres campos de ejercicios.

4. En el capítulo 4 “La naturaleza según el estoicismo y el epicureísmo”. A diferencia de filosofías anteriores, estoicos y epicúreos son esencialmente naturalistas; pero existe entre ellos una diferencia en la forma en que esta es concebida, epicúreos admiten la presencia del azar, estoicos las leyes, esto los lleva a asumir posiciones divergentes, el epicúreo trata de procurar la paz del alma y la serenidad, el estoico se adhiere al destino y se abre al mundo.

5. “Física y lógica” En este capítulo el autor se propone mostrar el vínculo entre física y lógica (dialéctica). Física y lógica son virtudes, la física nos permite ponernos en armonía con el mundo y la dialéctica evita dar asentimiento a lo falso. Con ellas se asegura un modelo de felicidad y una conducta acorde con la naturaleza.

6. “Libertad estoica y libertad epicúrea” En el momento en que la ciudad se debilita, el concepto de naturaleza y de hombre sabio aparecen como lugares desde los cuales pensar la libertad y con ello la felicidad. Para los estoicos Dios y naturaleza se identifican, para los epicúreos la naturaleza se explica por ella misma. La libertad de los estoicos es de adhesión, la de los epicúreos de desapego. El sabio epicúreo no afronta la realidad sino la evade, reclama el placer. El sabio estoico quiere estar en comunión con el todo, se niega a romper con sus semejantes. Construcción de la virtud y voluntad de hacer el bien.

Los siguientes capítulos aparecen como anexos:

1. “El filósofo de la vida. El método de Aristóteles”. La propuesta de este anexo es establecer cómo la observación y la clasificación de los seres vivos es la forma en que Aristóteles intuye la realidad, la cual incide en su investigación filosófica. Esto se hace evidente al analizar las nociones de causa, materia, forma, acto y potencia, las cuales son centrales en todo su pensamiento filosófico y proceden de sus investigaciones en física y en zoología. Esto demuestra cómo estos saberes proveen a los otros su método y su terminología. Dado lo anterior se puede concebir a Aristóteles ante todo como un naturalista, sus clasificaciones, sus catálogos y sus observaciones estén al servicio de la vida del espíritu.

2. “La moral y el ideal de virtud republicano romano”. El autor quiere señalar ante todo con este texto la manera en que Cicerón propone una moral de la acción política. La ‘filosofía’ latina no es sistemática sino una exhortación o remedio para los tiempos presentes. Para Cicerón la historia enseña a partir de experiencias pasadas, los exempla. Con

Cicerón nace el humanismo como tal, el cual supone que la humanidad debe ser conquistada por el hombre a través de un trabajo de perfeccionamiento, pero a la vez es realización de sí, con esto se quiere mostrar cómo tanto el epicureísmo, como el estoicismo se encuentran presentes en el pensamiento de Cicerón.

Al final del libro aparecen dos traducciones del francés "Foucault: ética y souci de soi" y "Pierre Hadot: Historia del souci". Estas dos traducciones muestran la actualidad del pensamiento tanto de estoicos como epicúreos en la filosofía contemporánea, en Foucault y en Pierre Hadot.

Revisados con cuidado, cada uno de los capítulos del libro, considero que se da una adecuada sustentación teórica con respecto al tema tratado. Cada una de las propuestas es desarrollada y explicada, esto permite una muy buena comprensión de los temas específicos de cada capítulo y la articulación con la temática propuesta al comienzo del libro. Solamente el anexo 1 "El filósofo de la vida. El método de Aristóteles", no parece tener una conexión suficiente con el tema, pues hubiera podido desarrollarse un poco más si se establece qué significa vida del espíritu, si puede ser entendida, también, como forma de vida. Si es así, marcar diferencias, no explícitas en el texto, con la manera en que es entendida la filosofía como forma de vida en estoicos y epicúreos.

Se da un tratamiento metódico del tema, pues en cada capítulo se presenta la tesis que se va a desarrollar, que en este caso es una interpretación que apunta a destacar un aporte, tanto de estoicos y epicúreos. A continuación se presentan los textos, de los filósofos y de los comentaristas, que apoyan tal interpretación, los cuales contribuyen además de las reflexiones personales del autor, a una buena comprensión de la interpretación propuesta.

El Libro del Profesor Francois Gagin se inscribe en el ámbito de la historia de la filosofía, como tal es un importante aporte a la comprensión del pensamiento estoico y epicúreo, pues hace comprensible, a los lectores actuales, la contribución de estoicos y epicúreos a la formación del pensamiento occidental, lo cual nos permite repensar lo que nos constituye y determina, la forma en que estamos acostumbrados a actuar en nuestra cultura.

Las fuentes son consultadas en su lenguaje original y las citas son traducidas por el mismo autor. La bibliografía complementaria es adecuada y actualizada. La obra es inédita. La obra está editada por la Universidad del Valle, esto asegura su divulgación y su prestigio a nivel nacional

Luz Gloria Cárdenas
Universidad de Antioquia