

PRESENTACIÓN

Estudios de Filosofía surgió como una necesidad divulgativa de la comunidad académica del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. En una primera etapa su tarea era, fundamentalmente, publicar resultados de investigación de los profesores-investigadores de las distintas especialidades de filosofía que concurrían en nuestro Instituto. Con los años, nuestra publicación fue dándole paso a colaboraciones que, ajustadas a los criterios de calidad prevalecientes en cada especialidad filosófica, provenían de autores de otras instituciones académicas, nacionales e internacionales. Después de haber superado algunas limitaciones y dificultades que impedían su periodicidad, *Estudios de Filosofía* se presenta ahora como una revista de aparición semestral, abierta a colaboraciones de autores de nuestra institución, así como de académicos adscritos a otras universidades e instituciones de investigación. Los criterios de evaluación de los artículos de investigación han adquirido una mayor importancia para el Comité Editorial. Estos criterios, que comprenden un proceso de doble evaluación realizado por árbitros calificados en la especialidad correspondiente y la ampliación de los miembros del Comité Editorial, garantizarán un mejor desarrollo académico de nuestra revista.

El presente número de *Estudios de Filosofía* reúne trabajos de Arthur C. Danto, Scarlett Marton, Fernando Aranda Fraga, Juan Guillermo Gómez García, John Fredy Lenis Castaño, Santiago Echeverri Saldarriaga y Jairo Escobar Moncada. Se presentan las reseñas de los libros, *El escepticismo y la filosofía trascendental*, de Luis Eduardo Hoyos y *Lo uno y la diada indefinida en Plotino*, de Rubén Soto Rivera.

Estudios de Filosofía agradece a todos los autores que han participado con sus escritos en este número, así como al equipo de asistentes que con su cuidadoso trabajo les ha dado la forma final que aquí aparece.

Francisco Cortés Rodas
Director

BELLEZA EN VEZ DE CENIZAS*

Por: Arthur C. Danto

Traducción: Daniel Jerónimo Tobón Giraldo

Universidad de Antioquia

Dadles belleza en vez de cenizas, aceite de gozo en vez de vestido de luto, alabanza en vez de espíritu abatido

Isaías, 61:3

Si tantos artistas buscan hoy en día, independientemente unos de otros y cada uno por su propio camino, introducir belleza en su arte, uno no puede menos que preguntarse si es así porque, al menos desde la época del movimiento Dada, se considera que el arte ha dado durante demasiado tiempo cenizas en vez de belleza. Lo contrario de las “buenas nuevas” de Isaías. Dada se comprendió a sí mismo como un ataque contra una sociedad que, aunque consagrada a las bellas artes, la literatura y la música, estaba al mismo tiempo preparada para enviar alrededor de 8'400.000 jóvenes a su muerte en una guerra de horror sin precedentes. De modo que los dadaístas determinaron darle a la sociedad el tipo de arte que merecía: pueril, insensato, rauco y bufonesco. Ya que la sociedad se juzga por sus logros culturales, Dada constituyó algo así como un espejo roto en el que la sociedad que hizo la guerra pudiera percibir su fealdad moral. Desde la perspectiva del fin del siglo XX, la inmensa desproporción entre las travesuras de Dada de un lado y el horror de la Gran Guerra del otro revela la alta consideración en que se debe haber tenido al arte y a la belleza, si los artistas pudieron suponer que privar a la sociedad de belleza artística podría comenzar a equilibrar la balanza o motivar a la sociedad a cambiar su rumbo. El libro de George Santayana *The Sense of Beauty* (1896) fue publicado en el largo crepúsculo del siglo XIX, al que la guerra puso estruendoso final. Años más tarde, escribiéndole al teórico de la estética Thomas Monro, Santayana explicaba que en aquel período “la belleza —de la cual no debemos hablar hoy— era una vívida presencia o una dolorosa ausencia noche y día”.¹ No hay motivos para suponer que Santayana haya tenido algún contacto con Dada, pero, de haberlo hecho, habría visto como mera impudicia lo que sus perpetradores consideraban actos de

* Publicado en BENEZRA, N.D. y VISO, O.M. *Regarding Beauty: A View of the Late Twentieth Century*. Horshhorn Institution, Haus der Kunst, 1999, p. 183-197.

1 SANTAYANA, G. *The letters of George Santayana*. Edición de Daniel Cory. New York: Scribners, (1928) 1955, p. 238s.

transvaloración radical. Sin embargo, podemos hacernos una idea del significado de belleza que prevalecía en la era de Dada leyendo *Una temporada en el infierno* (1873). “Una tarde senté a la belleza en mis rodillas, y la encontré amarga, y la insulté”. Antes de esa afrenta, su vida había sido una fiesta “en la que todos los corazones se abrían y todos los vinos corrían”.² Insultar a la belleza significó perder ese mundo.

No se trata, sin embargo, de que el mundo se haya vuelto un lugar particularmente mejor desde que Dada vistió de bufón al arte y buscó pellizcar la conciencia de una cultura guerrera a través de la insubordinación estética. ¿Un regreso a la belleza es, entonces, un reconocimiento de las limitaciones del arte cuando de efectuar cambios sociales se trata? ¿O han llegado a sentir los artistas una desolación a la cual ellos mismos han contribuido... meras cenizas, dada la persistente esperanza de belleza? ¿Un retorno a la belleza es un gesto de reconciliación con un mundo que la necesita desesperadamente después de lo que ha soportado en las décadas pasadas, una especie de amnistía estética? ¿O, finalmente, es este retorno una concesión al hecho de que, en un fútil esfuerzo para modificar la conciencia social, el arte ha sacrificado lo que le da su significado más profundo? Quizá negarse a dar belleza sea una infracción moral no menos profunda que buena parte de aquello que el arte deliberadamente des-embellecido critica. ¿Por qué debería alguien creer en un artista que, aunque lanza invectivas contra el tratamiento que se le da al medio ambiente, ofrece en su propio trabajo cenizas en vez de belleza?

Estas preguntas se yerguen contra el trasfondo de una pregunta filosófica sobre la verdadera relación entre arte y belleza. Y Dada puede haber hecho su mayor contribución al plantear esta pregunta, demostrando no sólo cuán abierto y adaptable es el concepto de arte, sino también que no tiene una conexión interna con el de belleza, que la belleza no es una condición necesaria del arte. Que el arte no necesita estar constreñido por consideraciones estéticas fue probablemente el mayor descubrimiento conceptual en el arte del siglo XX. Éste, efectivamente, liberó a los artistas del imperativo de crear solamente lo que fuera bello, y al mismo tiempo liberó a la filosofía del arte de la obligación de ocuparse del análisis de la belleza, la cual había sido la preocupación central de la disciplina de la estética desde su establecimiento en el siglo XVIII, y que, desde mi punto de vista, explica la aburrida reputación del tema. La misión de Dada puede no haber sido filosófica, pero estaba muy adelante de la filosofía de su época al demostrar que un objeto puede ser arte aun cuando en lugar de belleza haya alguno de sus antónimos: lo tonto, lo desagradable, lo pueril. De esto se sigue que crear belleza no es más que una opción para el artista, que tiene también la posibilidad de insultarla o simplemente hacer caso omiso de ella, para mencionar dos más.

2 “Un soir, j’ai assis la Beauté sur mes genoux – Et je l’ai trouvée amère, – Et je l’ai injuriée” y “Jadis, si je me souviens bien, ma vie était un festin, où s’ouvraient tous les cœurs, où tous les vins coulaient”. RIMBAUD, A. *Une Saison en Enfer* (1873), en: *Oeuvres complètes*. Edición de Antoine Adam. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1972, p. 95. [Traducimos de la traducción de Danto].

Independientemente del éxito de Dada al disociar el arte de la belleza, no separó completamente el arte de la estética, ya que muchos de los efectos de Dada constituyen valores estéticos negativos —valores como la aspereza o la voluntaria falta de decoro—. La belleza no es la única cualidad estética positiva, ni la fealdad la única negativa. Nuestro vocabulario estético es extremadamente sutil y rico, como descubrieron filósofos sensibles a los matices del lenguaje: J. L. Austin, el líder de la Escuela del Lenguaje Ordinario de análisis filosófico, escribió: “si sólo pudiéramos olvidarnos por un momento de lo bello y descender en cambio a lo primoroso y lo delicioso”.³ O a lo “[u]nificado, balanceado, integrado, inerte, sereno, sombrío, dinámico, poderoso, vívido, delicado, conmovedor, trillado, sentimental, trágico”, para apropiarnos de una lista parcial proveída por Frank Sibley en su magistral ensayo *Aesthetic Concepts*.⁴ Por tanto, al sustituir la belleza por un rango de cualidades estéticas negativas, Dada no separó el arte de las cualidades estéticas como tales. Pero, hay que insistir, los dadaístas no eran filósofos preocupados por formular definiciones. Eran activistas y moralistas dispuestos a cambiar la sociedad y a pasarla muy bien en el proceso.

Debemos dirigirnos a Marcel Duchamp para encontrar, particularmente en sus *readymades* de 1915-17, la disociación más radical entre estética y arte. “Un punto que me interesa sobremanera establecer es que la elección de estos *readymades* no fue dictada nunca por la delectación estética”, escribió Duchamp en 1961. “La elección estaba basada en una relación de indiferencia visual y, al mismo tiempo, en una ausencia total de buen o mal gusto... de hecho, una completa anestesia”.⁵ En 1924, Duchamp puso en claro que encontrar un objeto sin ninguna cualidad estética no era nada sencillo, pero podemos hacernos una idea de su intención si consideramos su *Comb* (1916) (ya inexistente), que Calvin Tomkins describe como “el más serenamente ‘anestético’ de todos los *readymades* de Duchamp”.⁶ ¡De nadie puede decirse que tiene buen o mal gusto en peines para caballos! Estos corporeizaron el principio del *readymade* en la medida en que no contienen “ni belleza, ni fealdad, nada particularmente estético”, y, desde esa perspectiva, cualquiera da exactamente lo mismo. Podemos ver lo poco que entendieron su proyecto sus más cercanos asociados en el hecho de que Walter Arensberg, el protector de Duchamp, haya imaginado que la intención del artista al enviar un orinal a la exhibición de la Society of Independent Artists en 1917 era llamar la atención sobre una “forma encantadora”⁷ y sobre los paralelos formales

3 AUSTIN, J.L. *A Plea for Excuses*, en: *Philosophical Papers*. Edición de J.O. Urmson y G.J. Warnock. Oxford: Clarendon Press, 1961, p. 131.

4 SIBLEY, F. *Aesthetic Concepts*, en: *Philosophical Review*, vol. 68, nro.4, 1959, p. 421.

5 DUCHAMP, M. *Talk at the Museum of Modern Art. October 19, 1961*. Reimpreso en: *Salt Seller: The Writings of Marcel Duchamp*. Edición de Marcel Sanouillet. Oxford y New York: Oxford University Press, 1973, p. 141.

6 TOMKINS, C. *Duchamp. A Biography*. New York: Henry Holt, 1996, p. 160.

7 Walter Arensberg: “Una forma encantadora ha sido revelada, liberada de su propósito funcional, y por tanto es claro que un hombre ha hecho una contribución estética”. Citado en: WOOD, B. *I shock*

entre esa pieza de fontanería industrial y las esculturas de C. Brancusi.⁸ Se puede inferir el profundo arraigo de Arensberg en el mundo al que apuntaba Dada del hecho de que no haya percibido el feo "R. MUTT 1917" con que Duchamp manchó la blanca superficie de porcelana de la *Fuente*. Esa burda firma es un perfecto gesto dadaísta, estrictamente coherente con el de dibujarle un bigote a la *Mona Lisa*. La misma presunción de que el arte debe ser bello se palpa en el modo en que Alfred Stieglitz fotografió la obra, después de que fue rechazada. Luce rechazada y melancólica en la imagen de Stieglitz, con su triste rótulo colgando de uno de sus agujeros. Stieglitz le prestó especial atención a las sombras internas de la obra, que según él se asemejaban por su forma a "algo entre una Madona y un Buda".⁹ Tanto Arensberg como Stieglitz más o menos daban por sentado que, si algo era arte, tenía que ser de algún modo bello. Fue este el supuesto que Dada rompió constantemente.

Los *readymades* sirvieron para desconectar el concepto de arte de toda la tradición de la estética filosófica, que —a través de su más grande ejemplo, la *Crítica del Juicio*, de Immanuel Kant (1790)— hizo del gusto el factor central en el análisis de la belleza. Al hacer arte a partir de objetos ni de buen ni de mal gusto, a Duchamp le interesaba tan poco insultar la sensibilidad estética como complacerla. Su opinión era que el gusto —bueno o malo— era el "enemigo del arte".¹⁰ Desde que, en 1913, presentó su primer *readymade*, consistente en una rueda de bicicleta fue claro que las investigaciones de Duchamp eran una respuesta no a los fracasos morales de la sociedad sino a una pregunta desinteresada sobre la filosofía del arte. Su práctica era arrancarle tantos de sus atributos tradicionales como pudiera, como un recién casado despoja a su novia de los suyos. Desde la perspectiva irónica de Duchamp, el uso polémico del mal gusto habría sido parte del mismo complejo que pretendía ofender. El Dada de Nueva York, al que Duchamp perteneció, había cumplido su ciclo antes de que América entrara a la guerra. La *Fuente* estaba en la galería 291, de Stieglitz, cuando ésta cerró en marzo de 1917.

Es importante recordar el punto de partida, más bien ascético, de Duchamp. Una y otra vez polemizó contra la delectación estética y, en consecuencia, contra el arte hecho deliberadamente para gratificar los sentidos. Veía el arte como una actividad muy superior al embellecimiento; lo veía como una actividad intelectual y analítica. Cuando dijo que la pintura estaba muerta, como lo hizo en una legendaria discusión con Brancusi y Fernand Léger en 1914, mientras observaban un propulsor en una exhibición aeronáutica, estaba tácitamente considerando la pintura en términos sensuales. Y buscaba elevar el arte a un nivel intelectual estrictamente paralelo al de la ciencia. Desde su punto de vista, la estética no cumple un papel más importante en el arte que en la ciencia, no importa la íntima conexión

Myself: The Autobiography of Beatrice Wood. California: Dillingham Press, 1985, p. 29.

8 TOMKINS. *Op. cit.*, p. 186.

9 Stieglitz, citado en Van Vechten to Gertrudre Stein, en: *Letters of Carl Van Vechten*. Editado por Bruce Kellner. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1985, p. 29.

10 Duchamp, citado en *ibid.*

que se haya atribuido al arte y la belleza a lo largo de la historia. Su actitud, en efecto, era platónica, especialmente en vista del notorio ataque platónico a los sentidos como fuente de ilusión y falsas creencias. Sócrates elogió la forma de lo bello, y la distinguió de sus varias instancias en el mundo de los sentidos —las pinturas, los poemas, las tragedias que los amantes del arte adoran—. ¹¹ “La belleza desnuda”, ¹² no mezclada con los sentidos, debe ser aprehendida a través de un acto de introspección individual, y por tanto anestéticamente. Es la forma más que las instancias de lo bello lo que debemos amar.

Etimológicamente, “estética” deriva de la palabra griega que designa la experiencia sensorial. Así, si se le pidiera a alguien que explicara cómo sabe que algo es rojo o dulce, una buena respuesta de su parte sería que lo sabe estéticamente, o sea, a través de los sentidos. Por este motivo, la sección de la *Crítica de la razón pura* de Kant que discute el papel de los sentidos en el conocimiento humano se titula **Estética trascendental**. Allí, Kant está preocupado en realidad por identificar ciertas formas a través de las cuales se experimenta el mundo sensible; y está ansioso por diferenciar su apropiación del término de la “crítica del gusto” que “estética” había comenzado apenas a designar en el uso culto alemán. Este uso derivaba de un volumen explícitamente titulado *Estética*, de Baumgarten, que Kant describió en una nota al pie de página como un intento de “reducir la consideración crítica de lo bello a principios racionales y elevar al rango de ciencia los principios de dicha consideración crítica”. ¹³ Kant urgía a sus lectores a “suprimir otra vez esa denominación”. Pero en el siglo XVIII un gusto cultivado había llegado a distinguir una personalidad humana ideal. Hombres y mujeres se preocupaban por lo que ellos percibían como tener buen gusto en atuendos, decoración, obras de arte, libros y modales, y obras como *Analysis of Beauty* (1743) de William Hogarth, o *Discourses* (1768-69) de Sir Joshua Reynolds, tenían precisamente tal audiencia en mente. Kant llegó a percatarse de que un análisis del ser humano que dejara por fuera la crítica del gusto sería radicalmente incompleto.

En un famoso pasaje de la *Crítica de la razón práctica* (1788), libro que se ocupa de los fundamentos metafísicos del juicio moral, Kant escribió que dos cosas lo emocionaban profundamente cada vez que pensaba en ellas: “el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí”. ¹⁴ Juntas, implican una concepción de los humanos como seres cognitivos y morales que respondemos a leyes naturales y morales a través de diferentes rasgos de nuestra constitución. El hecho de que Kant llegara a escribir su gran tratado sobre el juicio estético —usando ahora estética en el sentido preciso que le dio Baumgarten— es prueba de que reconoció que en los seres racionales hay algo más que una capacidad de

11 PLATÓN. *Simposio*, 206 c-e; *República*, 479 e.

12 De Edna St. Vincent Millay, soneto 22, parte 4, en *The Harpweaver and Other Poems*. New York & London: Harper, 1923, p. 70.

13 KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1978, p. 66 nota k.

14 KANT, I. *Crítica de la razón práctica*. Traducción de J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 1961, p. 171.

entender la ciencia y hacer juicios morales. Una persona sin gusto no es plenamente un ser humano, tal como lo concebía la Ilustración. Es interesante notar que los *readymades* de Duchamp parecen haber sido escogidos pensando en dichas personas. No puede haber bases en el gusto para distinguir entre sí dos cepillos para caballos. Pero ese sería el caso con cualquier cosa, en cuanto concierne a los que podríamos llamar "estéticamente discapacitados". La marca de tal discapacidad sería la imposibilidad de explicar lo que sostenemos cuando identificamos un objeto como bello. En sentido estricto, no vemos nada que tal persona no pueda ver. No se trata de que sufran de una deficiencia como la ceguera al color (aunque los teóricos tempranos de la estética postularon un sexto o séptimo sentido para explicar la percepción de la belleza). Así que no podemos señalar un elemento en el orden sensorial y decir, como hacemos con el rojo, que es eso lo que entendemos por belleza. Aquí puede haber una analogía con los moralmente discapacitados, que no pueden entender lo que se quiere decir al llamar algo bueno o malo, correcto o incorrecto, pero que ven todo lo que vemos aquellos que de algún modo consideramos estas distinciones fundamentales para la vida humana.

La belleza es un concepto de grado bajo el cual —como con bueno, mejor, el mejor— los objetos pueden ser clasificados del menos bello al más bello. Pero cuando no hay diferencias entre los objetos, no hay modo de graduarlos diferencialmente. Si dos cosas son exactamente iguales en cada aspecto perceptivo, entonces no se puede decir que una es más bella que la otra. Así que si uno puede decir eso, los objetos deben distinguirse de algún modo perceptible. (Esto se aplica igualmente a la idea de bien: dos cosas o actos no pueden ser exactamente iguales, cuando uno es bueno y el otro no). Un conjunto de cepillos para caballos no puede, según se dijo, diferenciarse con base en su belleza. Esto explica por qué era importante para la noción de *readymade* que los objetos fueran producidos en masa (una concepción que no estaba al alcance de Kant). Dada una tanda de cepillos metálicos para caballos uno no podría cumplir la orden de escoger el más o el menos bello. Quizá esto explica por qué Duchamp decidió finalmente que el edificio Woolworth no era adecuado como *readymade*. Sólo podría servir a ese propósito si hubiera una serie indefinidamente grande de rascacielos, tan semejantes unos a otros como lo son entre sí los cepillos para caballos. Esto también se aplicaría a los orinales del inventario de J. L. Mott *Iron Works*. Es posible que aquellos orinales listados en el catálogo como "Orinal 'Berdfordshire' de respaldo plano, con labio", de porcelana,¹⁵ fueran más atractivos, estéticamente, que cualquiera de los demás orinales de Mott. Pero no podría existir ninguna base racional para escoger un orinal Berdfordshire de respaldo plano en vez de otro. A la pregunta de por qué escogió el que escogió, Duchamp habría podido responder simplemente que la elección era inherentemente arbitraria. Aquí tal vez venga al caso un apunte acerca de la estética de Andy Warhol. Warhol veía a la sociedad americana como un mundo de *readymades*, entre los cuales ninguna elección podría tener sentido. "Todas las Coca-Colas son iguales, y

15 VARDENOE, K.; GOPNIK, A. *High and Low: Modern Art and Popular Culture*. New York: Museum of Modern Art, 1991, p. 276.

todas las Coca-Colas son buenas”, escribió en una ocasión.¹⁶ No hay modo de que la Reina de Inglaterra pueda conseguir un perro caliente mejor que el que consigue el vago de la esquina, escribió en otra oportunidad. En un mundo así, uno de los placeres más grandes de Warhol estaría descartado: el placer de comprar. Su colección más famosa era de tarros de galletas. Pero si todos los tarros de galletas fueran iguales y todos los tarros de galletas fueran buenos, no se requeriría gusto para elegir entre ellos. Uno podría “simplemente escoger” —como entre latas de sopa Campbell—. “Campbells. Campbells. Campbells. Campbells”, como dijo Michel Foucault para concluir un ensayo sobre René Magritte.¹⁷

Estas reflexiones un tanto áridas ayudan a especificar cuál debe ser el caso cuando “belleza” se utiliza como un concepto graduable. Debe aplicarse sólo cuando la única diferencia entre dos cosas no pueda ser que una es bella y la otra no. Si y es bello y x no lo es, tienen que diferenciarse de algún otro modo. El estéticamente discapacitado puede, supongamos, ver cómo difieren dichos objetos. Pero podría querer saber entonces si “belleza” se refiere simplemente a esta diferencia y, si no, con base en qué afirmamos que el uno es bello y el otro no. De otro modo, tal persona podría pensar que el término “bello” no tiene sentido. Lo más que podría hacer para adquirir la reputación de tener gusto sería aprender a distinguir lo que los otros llaman bello de aquello a lo que le niegan tal término, prestando atención a las diferencias entre ellos. Dicha persona podría estar siempre en lo correcto, pero ciertamente no la consideraríamos alguien con gusto y discernimiento si supiéramos cómo llegó a sus juicios. Una persona de gusto debe ser capaz de hacer tales elecciones sin depender de lo que otros digan. Entonces ¿de qué puede depender el gusto?

Como hombre de su tiempo, Kant tuvo que haber sido en cierta medida un hombre de gusto. Pero como filósofo es claro que se sentía incómodo con esta noción. Le parecía obvio que las cuestiones de gusto no eran objetivas, en el sentido específico de que términos como “bello” no hacen referencia a rasgos objetivos en el mundo sensible, y por tanto “es bello” no puede expresar conocimiento sobre el mundo. A este respecto habría sostenido que no podía haber ninguna ciencia de lo bello del tipo que presumiblemente buscó Baumgarten. La “base determinante” del juicio estético, en consecuencia, no podía ser “más que subjetiva”.¹⁸

Es importante recalcar que subjetividad no significa relatividad. Kant, de hecho, pensaba que para ser válidos los juicios de gusto tenían que ser universales. Inevitablemente las personas difieren en su constitución subjetiva. Pero de esto no se sigue que todos estén siempre en lo cierto, que es lo que hace el relativismo a la vez tan difícil de sostener y de

16 WARHOL, A. *The Philosophy of Andy Warhol (From A to B and Back Again)*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1991, p. 100s.

17 FOUCAULT, M. *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*. Barcelona: Anagrama, 1993, p. 86.

18 KANT, I. *Crítica del Juicio*. Traducción de Manuel García Morente. Madrid: Espasa Calpe, 1999, parte I, §1.

atacar. En la filosofía antigua, uno de los sofistas, Protágoras, afirmó que cada hombre es la medida de la verdad, una tesis contra la cual Sócrates luchó a lo largo de toda su vida, puesto que era parte central de su proyecto el que fuera posible equivocarse. Cómo es posible hacer un enunciado falso fue el problema que definió sus constantes investigaciones acerca de la verdad moral. Pero, desde luego, él reconocía diferencias subjetivas y buscaba explicar cómo es que las personas pueden diferenciarse subjetivamente —cómo algunos pueden ser filósofos y algunos no (en la *República*), cómo algunos tienen buenas y claras memorias y otros vagos recuerdos (en el *Teeteto*)—. Y las personas tienen diferentes umbrales de dolor y placer, que era lo que Kant llamaba estados subjetivos. El placer (como el dolor) no es un rasgo objetivo de un objeto; es un rasgo subjetivo inducido por el modo en que estos objetos nos afectan. En sí mismo un objeto no puede ser dolorosamente brillante. Sólo puede serlo si ese brillo les causa dolor a los fotofóbicos ojos de alguien.

El relativismo penetra el ámbito de la belleza únicamente cuando se descubre que los miembros de una cultura reciben placer estético de objetos que a los de otra cultura les son indiferentes o les producen dolor. La posibilidad de tal otredad sólo comenzó a penetrar la conciencia europea en los tiempos de Kant, cuando aparecieron ciertos grabados relacionados con las expediciones del capitán Cook a los mares del sur. Los grabados habrían sido hechos con espíritu científico —para revelar cómo eran verdaderamente las cosas, como las fotografías para la *National Geographic* o los videos del *Discovery Channel*—. Los europeos sentían que sabían algo acerca de los aborígenes del nuevo mundo gracias a imágenes que mostraban a los nativos, por ejemplo, como caníbales, ruñendo ancas inconfundiblemente humanas. Estas pinturas propagandísticas justificaron el avance de la conversión de los salvajes, y la expropiación de su oro como retribución. Las pinturas siempre han tenido un considerable valor forense, que compartieron las fotografías hasta la era de la digitalización. Recuerdo a una historiadora de la ciencia —Lorraine Dastin— en una conferencia sobre la historia de los monstruos. Describió un toro con una especie de capucha de monje que causó asombro en el siglo XVI. Un erudito respaldaba esa información diciendo que si no hubiera visto la representación —un grabado en madera— jamás habría creído que tal bestia existiera.

En cierto punto de la *Critica del juicio*, Kant afirma: “podría embellecerse una figura con toda clase de rayas y rasgos ligeros, si bien regulares, como hacen los neozelandeses con sus tatuajes, si no tuviera que ser humana”.¹⁹ Imagino que Kant tuvo que haber visto un grabado de un tatuaje aborígen, pero lo que me interesa es que lo considera un adorno, y lo enfrenta a una estética diferente —en la que el cuerpo humano no requiere adornos para ser bello— lo que implicaría que los neozelandeses tenían una concepción diferente de la belleza. El conocimiento antropológico no abundaba en el siglo XVIII, y a Kant ni siquiera se le ocurrió que el sistema de líneas espirales podía haber tenido un significado, que lo que un guerrero adquiría cuando se sometía al proceso extremadamente doloroso del tatuaje no era

19 *Ibid.*, parte 1, §16.

algo accesorio sino quizá un aumento de la fuerza y el poder. Las espirales lo conectaban con las fuerzas del universo. No se trataba de que los neozelandeses tuvieran una concepción diferente de la belleza, sino de que la belleza no se presentaba como concepto asociado a los tatuajes, no más de lo que se asocia a la circuncisión, que raramente es hecha con propósitos estéticos, sino más bien por razones médicas o como signo de un pacto. Generalmente esto es cierto para la ornamentación arquitectónica, que casi siempre tiene su origen en alguna función más allá de la de la arquitectura. En realidad, no hace contribución alguna a la arquitectura de una construcción, razón por la cual los funcionalistas deploran la ornamentación y la encuentran distractora y carente de sentido. Se relaciona, más bien, con el significado del edificio.

En cualquier caso, es importante distinguir de algún modo entre belleza y embellecimiento. El paradigma del embellecimiento es la cosmética, cuyo nombre deriva de la palabra griega *kosmos* y se refiere al orden y la disposición. El diccionario se traiciona al definirla como “decorativa o superficial más que funcional”,²⁰ pero yo supondría que a los profanos el tatuaje espiral les parece una curiosa forma de decoración personal porque están demasiado distantes del sistema de creencias dentro del cual el tatuaje tiene un sentido cósmico. Y pienso que esto es muy común. Creo que leyendo la espiral —o lo que sea— como un esfuerzo de embellecer algo es como uno infiere que la belleza es relativa, tomando en consideración ese extraordinario rango de mutilaciones y cicatrices que encontramos en el museo de la humanidad. Lo que hacía tan central a la belleza misma en el siglo XVIII era que el arte no tenía otra función que la de ser bello. Los museos de Bellas Artes reunían objetos que podían haber encontrado profundas funciones que cumplir en varias formas de vida, y no les daban otro papel —habiéndose desvanecido esas formas de vida— que complacer el ojo.

El análisis de Kant de “x es bello” es que “x place”,²¹ lo que explicaría por qué la belleza no podía ser objetiva, dado que el placer es subjetivo. Santayana, que había tenido la idea de que la belleza consistía en la proyección del placer hasta sus causas, definió por tanto la belleza como “placer objetivado”.²² Es un estado subjetivo que leemos como un estado objetivo sólo porque hemos proyectado el placer al exterior y a las cosas de las que afirmamos que son bellas. Podemos hacernos una idea de esto si pensamos en el modo cómo un gourmet proyecta anticipadamente el placer en el plato que está a punto de comerse, o el *connoisseur* de vinos inviste un vaso de clarete con el placer que le dará. Pero, precisamente por esa razón, la objetivación del placer no puede ser un análisis de la belleza, dadas las múltiples instancias que tendría el fenómeno. Pero incluso en el caso predilecto —la belleza en las bellas artes— la teoría de Santayana sería de algún modo demasiado estrecha para explicar la belleza, aunque podría ser una premisa plausible para explicar la “lindura”.

20 *The American Heritage Dictionary of the English Language*, 1973, artículo *Cosmetics*.

21 KANT, I. *Crítica del juicio*. Primera parte, §37.

22 SANTAYANA. *The Sense of Beauty*. New York: Scribners, 1896, p. 52.

Aún más importante, sin embargo, es que “porque es bello” explica por qué algo causa placer, así que tendría que significar algo diferente de eso. Sólo en el siglo XVIII se habría pensado que el arte produce placer. ¿Se siente placer al contemplar las pinturas del gran periodo de Mark Rothko? Bien, quizá algunos lo sientan, pero la mayoría de nosotros siente algo más profundo que placer, algo que nos retiene frente a las pinturas como si esperáramos el descubrimiento de una verdad posiblemente devastadora. El placer puede ser un componente de esta experiencia, que incluye demasiado más como para que sea la medida de todo el complejo, así como es inadecuado para describir el todo del sexo, en el que juega un papel innegable.

Más allá de esto, el placer no discrimina entre belleza artística y belleza natural.²³ Es interesante notar que Kant no trató esta distinción como si fuera especialmente importante, ni apeló a la belleza natural para explicar la belleza artística, como sólo podía haber hecho cuando el arte era considerado imitativo, y la belleza de la obra una función de la belleza natural del tema, a condición de que la imitación fuera lo bastante transparente, esto es, que no atrajera la atención sobre sí misma. Así, el placer suscitado por la pintura sería el que produciría el tema de la pintura si estuviéramos frente a él. El concepto de gusto, que definió en parte el siglo XVIII, cayó por fuera de la ecuación estética en el XIX. En sus *Lecciones sobre la estética*, quizá la mayor obra dedicada a la filosofía del arte, Friedrich Hegel escribió: “al gusto la profundidad de la cosa [es decir, el arte] seguía siéndole inaccesible, pues tal profundidad no sólo reclama el sentido y reflexiones abstractas, sino la razón plena y el espíritu sólido, mientras que el gusto era remitido sólo a la superficie externa en la que puede actuar el sentimiento (...) El llamado buen gusto teme todos los efectos más profundos [del arte]”.²⁴

Hegel dio estas conferencias por última vez en 1828, cuando el Romanticismo se encontraba en pleno apogeo. Pero, en justicia, el filósofo escocés del siglo XVIII David Hume trazó la distinción en un modo fundamental, en mi opinión, al usar el sentido de la belleza para ayudar a zanjar la cuestión de si los juicios morales apelan a sentimientos (o sensaciones) morales —que pueden ser innatos— o a razones. Era una distinción poderosa en los tiempos de Hume, y él buscaba resolverla considerando los juicios de belleza como una analogía. En los juicios morales, escribe: “La sentencia final depende de algún sentimiento o sensación interna (...) pero para abrirle camino a tal sentimiento, y dar un discernimiento apropiado de su objeto, hallamos que frecuentemente es necesario que deba antecederle mucho razonamiento”. Y esto encuentra un paralelo no en el concepto de belleza en cuanto tal, sino en la belleza del arte. Él continúa:

23 KANT, *Critica del juicio*. Primera parte, §45. “Así, pues, la finalidad en el producto del arte bello, aunque es intencionada, no debe parecer intencionada, es decir, el arte bello debe ser *considerado* como naturaleza, por más que se tenga conciencia de que es arte”.

24 HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la estética*. Traducción de Alfredo Brotóns Muñoz. Madrid: Akal, 1989, p. 29.

Algunas especies de belleza, especialmente los tipos naturales, exigen nuestro afecto y aprobación en su primera aparición, y cuando no logran este efecto es imposible por ningún razonamiento restaurar su influencia o adaptarlos mejor a nuestro gusto y sentimiento (...) [pero] en muchas clases de belleza, particularmente aquellas de las artes más elevadas, se requiere emplear mucho razonamiento para tener el sentimiento adecuado, y un falso disfrute puede frecuentemente ser corregido por argumentos (...) Hay bases justas para concluir que la belleza moral comparte mucho con estas últimas especies.²⁵

Amo este pasaje, en parte porque tanto del concepto de belleza de nuestro propio siglo parece corresponder con lo que Hume restringe a la belleza natural: que va directamente al ojo; que si hay que hacer preguntas es que no se ha entendido, que la belleza es como un golpe en la cabeza. Lo que Hume ha hecho es construir las estructuras de la crítica de arte a partir de la valoración de la belleza artística. Llegamos al juicio de belleza sólo después de un análisis crítico, lo que significa que finalmente no es en absoluto subjetiva, dado que depende del tipo de razonamiento en que consiste la mejor crítica. “El primer mérito de una pintura es ser una fiesta para los ojos —escribió Eugène Delacroix en su *Diario*—. Esto no significa que no se necesite razón en ella”.²⁶ La primera actitud está encarnada en una obra particularmente maliciosa de Jasper Johns, *The Critic Sees*, 1961, en la cual Johns ha colocado bocas detrás de un par de lentes, donde deberían estar los ojos. Sin duda, el crítico debe mirar, pero la visión es inseparable del razonamiento, y la respuesta a una obra de arte está mediada por un discurso de razones enteramente paralelo al que tiene lugar en cuestiones morales.

Hume, refiriéndose a la explicación que podría dar alguien para quien el hecho de que algo sea o no de su gusto no se puede argumentar con seriedad, cita: “La verdad es disputable, no el gusto”.²⁷ Esto puede ser verdad, admite Hume, para la belleza natural, aunque sobre fundamentos genéticos puede argumentarse que las cosas naturalmente bellas son experimentadas como bellas por la mayoría de la gente. Un resultado semejante puede postularse para los desacuerdos sobre arte, argumenta Hume en un famoso ensayo, **Sobre la norma del gusto**, en el cual propone que hay un consenso inevitable —tanto como lo hay con la verdad, si verdad es aquello en lo cual están de acuerdo todas las personas calificadas para tener una opinión—. Pero el punto importante es que llegar a un juicio estético correcto es un resultado del razonamiento, tanto como una creencia fáctica. Esto implica que las posiciones en cualquier discusión han de estar abiertas. Hume escribió: “La belleza no es una cualidad en las cosas mismas. Existe sólo en la mente que las contempla”, lo que ha sido popularizado como “la belleza está en los ojos del espectador”.²⁸ Pero para la filosofía del

25 HUME, D. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Sección 1, en: *Moral and Political Philosophy*. Edición de Henry D. Aiken. New York: Hafner, 1948, p. 178.

26 DELACROIX, E. *The Journal of Eugène Delacroix*. Traducción de Walter Pach. New York: Crown, 1948, p. 700.

27 HUME, *An Enquiry*, p. 178.

28 *Ibid*, *Of the Standard of Taste* (1757), en: *The Philosophical Works*. 4 vols. Edición de Thomas Hill

siglo dieciocho, todo estaba en el ojo del espectador. La diferencia entre juzgar que algo es bello y juzgar que algo es rojo es que mientras que no se puede convencer a un ciego de que vea el rojo, se puede convencer finalmente a alguien de que vea que algo es bello. Cuando en 1993 la National Gallery of Canada adquirió *Number 16* (1957) de Mark Rothko, la prensa y el Parlamento estaban escandalizados. Su reacción se debía en parte al hecho de que se hubiera gastado tanto dinero en un artista no canadiense e, insulto de insultos, en un americano. Pero era predominantemente una expresión de desconcierto: ¿Cómo iba a valer algo semejante cosa? Hasta un niño podía hacerla. De hecho, uno de los tabloides de Toronto hizo un concurso para determinar qué niño podía hacer el mejor Rothko.²⁹ Compárese esto con el modo en el que los rancheros de California llegaron a apreciar la belleza de la *Runnig Fence* de Christo y Jeanne-Claude. Habían participado en una discusión, habían interiorizado la explicación de la obra y se estremecieron profundamente, como por una efímera Gran Muralla que corriera hasta el mar. En una de las películas de los Hermanos Maysles, un rancho se durmió con sus rebaños al lado de la cerca. Fue una escena poderosamente conmovedora.

Esto me lleva otra vez a Hegel. En las *Lecciones sobre la estética*, Hegel habla de la belleza artística como superior a la belleza natural. Esto es así, dice, porque “[l]a belleza del arte es la belleza generada y regenerada por el espíritu”.³⁰ “Espíritu” no es un término que congenie con el temperamento americano, y en realidad no hay ninguna palabra en inglés que corresponda plenamente a *Geist* en alemán. Pero Hegel pretende que debemos ver el arte como un producto del espíritu y, por tanto, como algo para cuya existencia hay razones que podemos captar. Dado que sólo los humanos somos seres espirituales, comprender una obra de arte es como comprender a otra persona comprendiendo sus estados internos, y explicando su conducta exterior en términos de tal estado interno. La idea de Hegel, como la de Hume, es que la belleza artística es en parte cognitiva. Contiene una verdad. Puede no estar enteramente claro acerca de qué es esta verdad, pero la belleza es el signo exterior o encarnado de una verdad que ha de ser descubierta. Hegel llega a decir que en su “más alta vocación” el arte, junto a la filosofía y la religión, marca lo que él llama Espíritu Absoluto. En su forma más alta, el arte proyecta las verdades más altas del espíritu en forma sensible.

Green y Thomas Hodge Grise. Aalen, Alemania: Scientia Verlag, 1964, vol. 3, p. 268. Reimpresión de *Essays: Moral, Political and Literary*, vol. 1 (London, 1882), **La belleza está en el ojo del espectador** se le atribuye a Margaret Wolfe Hungerford en *Molly Brown* (1878) de acuerdo a John Bartlett, *Familiar Quotations*, 14ava. Edición, Boston y Toronto: Little Brown, 1968, p. 831.

29 Recientemente vi *Number 16* en la exhibición de la obra de Rothko en el Whitney Museum of American Art (septiembre 10 a noviembre 29 de 1998). Era, sentí, un trabajo muy inacabado. Fue vendido póstumamente, y me pregunto si Rothko lo hubiera dejado salir a la luz de haber estado vivo. Esto hace un poco más fácil simpatizar con la respuesta de la prensa canadiense a la adquisición de la obra por parte del museo. Pero la violencia de su ataque fue quizá tan reprehensible como la terquedad de la curaduría al insistir simplemente en qué gran obra es. Véase mi reseña **Mark Rothko** en *The Nation*, diciembre 21, 1998, p. 31-34.

30 HEGEL, G.W.F. p. 8.

Como Duchamp, Hegel considera que el arte es inferior a la filosofía porque la belleza tiene un componente sensual. Sea como sea, la belleza está en la intersección de sensualidad y verdad. “La formación espiritual,” escribe, “produce en el hombre esta oposición que hace del mismo un anfibio, pues ahora tiene que vivir en dos mundos que se contradicen (...)”.³¹ “El arte está llamado a desvelar la **verdad** en forma de configuración artística sensible”. Y finalmente, “[l]o bello artístico ha sido reconocido como uno de los términos medios que disuelven y reconducen a la unidad aquella oposición y contradicción (...)”.³²

Genial como era, Hegel no habría podido pensar en el arte como hemos aprendido a pensar en él desde Dada y Duchamp: como no necesariamente bello en lo más mínimo. Y sin embargo su tesis general se sostiene: lo que el arte, bello o no, nos presenta, es una verdad del espíritu —una proposición, si se quiere— en un medio sensible. El artista visual encuentra un modo de presentar la verdad, sea éste bello o no. Hegel reconoció que la belleza es sólo uno de los medios para sobrepasar la diferencia entre los sentidos y la razón. Esos medios se encuentran en la práctica diaria de la crítica de arte, creo. Tiene que haber alguna conexión entre “la configuración artística sensible” y la verdad que expresa. Las obras de arte, como nosotros los humanos, tienen una naturaleza anfibia, y viven a la vez en el mundo del espíritu y en el de los sentidos. La belleza natural no tiene esta estructura oposicional, a menos que pensemos en la naturaleza como lo hacían los pintores de la escuela del río Hudson, como el lenguaje a través del cual Dios comunica su grandeza. Podemos en cierto sentido percibir una bella obra de arte —como una pintura de Rothko— del mismo modo en que percibimos cualquier cosa bella —como el brillo de una puesta de sol—. Lo que hace humanamente significativa la primera experiencia es el modo en el que la belleza adquiere significado contra el trasfondo de la razón. “Ahora bien, en tanto que originados en el espíritu y creados por él, el arte y sus obras son ellos mismos de índole espiritual, aunque su representación adopte en sí la apariencia de sensibilidad y penetre de espíritu lo sensible”.³³

En mi propia y un tanto menos exaltada opinión, se requiere que la belleza artística sea parte del significado de la obra, que esté internamente conectada con su verdad.³⁴ Hablo de esto como belleza interna por contraposición a la externa, que en verdad no es más profunda que la piel. Esta estructura se me ocurrió alguna vez considerando qué era profundo en las más grandes *Elegies to the Spanish Republic* (1948-1991) de Robert Motherwell. En cuanto objeto, pensé, las *Elegías* son bellas de un modo que puede ser indiferente a la distinción entre belleza natural y artística, tal como la distinción se le habría aparecido a Kant. Pero me preguntaba qué tenía que ver la belleza de las formas con la terrible realidad de la derrota de la República Española. Y pensé entonces en el papel que juega la belleza en

31 *Ibid.*, p. 43.

32 *Ibid.*, p. 44.

33 *Ibid.*, p. 15.

34 Véase mi *Beauty and Morality*, en: *Embodied Meanings*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1994.

el modo en que respondemos a la muerte: asociando al muerto con flores, leyendo poesía, escuchando la música favorita del difunto. Una elegía retrata en palabras las mejores características del difunto. El significado de la belleza de Motherwell está internamente relacionado de este modo con aquello acerca de lo cual es la pintura. Al mismo tiempo, hace parecer moralmente superficial la anti-belleza de Dada. La belleza puede haber escondido un medio significativo de criticar los valores de la sociedad que ellos deploraron, usando un valor para derrotar otro: dando belleza en vez de cenizas.

Este modelo internalista tendrá que ser adoptado por aquellos que buscan volver a traer la belleza al arte. En cierto sentido, buena parte del arte contemporáneo se ajusta al espíritu de Dada, en la medida en que los artistas encontraron modos de darle voz a sus preocupaciones políticas. Y el pluralismo que se ha tomado el mundo del arte, que implicó que nada puede ser descartado como no arte, debe hacer que nos preguntemos cómo podrían volverse bellas ciertas obras. ¿Cómo, por ejemplo, podría Robert Morris producir belleza a partir de retazos de fieltro desparramados al azar? O, suponiendo que estuviera interesada en tal cosa, ¿cómo produciría Eva Hesse belleza a partir de una pieza de estopilla empapada en látex? (Aunque era una bella mujer, Hesse deploraba la idea de belleza en el arte).³⁵ La belleza habría sido inconsistente con las implicaciones de estos trabajos, y hacerlos bellos habría sido como pintar las rosas de rojo, como hacen en *Alicia en el país de las maravillas*. Obras como las de Morris y Hesse tienen sus propias cualidades estéticas, relacionadas internamente con los significados que sus obras pretenden tener. Sabemos en general cómo se relaciona la belleza con las formas tradicionales —con la pintura, la escultura, el dibujo, y muy particularmente con las artesanías—. Pero éstas ocupan apenas un pequeño sector de la producción artística hoy en día. Felizmente, ese no es nuestro problema. Lo es, sí, para los artistas dedicados a volver a unir su arte con la belleza, cualesquiera sean sus razones. Un filósofo sólo puede exigir que la belleza sea interna, y que la conexión entre ella y el significado de la obra sea accesible a través de la razón.

35 NEMSER, C. An Interview with Eva Hesse, en: *Artforum*, vol. 8, nro. 9 (mayo de 1970), p. 59-63.

Belleza en vez de cenizas

Arthur C. Danto

Resumen. *A partir de Dada y Duchamp, el arte moderno ha puesto en cuestión la necesidad de que la belleza sea un componente esencial del arte. Por tanto, la estética, cuyo tema central es la belleza, ha de cederle el lugar a la filosofía del arte, desde cuya perspectiva la belleza se muestra como una de tantas posibilidades de la creación artística contemporánea.*

Palabras clave: Dada, Duchamp, Belleza, Filosofía del Arte.

Beauty instead of ashes

Arthur C. Danto

Summary. *From Dada and Duchamp, modern art has questioned the need for beauty to be an essential component of art. Therefore, aesthetics, whose central theme is beauty, must make room for the philosophy of art which has a perspective that shows beauty as one of the many possibilities of contemporary artistic creation.*

Key words: Dada, Duchamp, beauty, philosophy of art.

NIETZSCHE/ZARATUSTRA: LA SUBVERSIÓN DE LA AUTOBIOGRAFÍA

Por: **Scarlett Marton**
Universidad de São Paulo

“Cuando se escribe, uno no quiere ser sólo entendido, sino ciertamente también **no** ser entendido. De ninguna manera alcanza a ser una objeción contra un libro cuando alguien lo encuentra ininteligible; tal vez esto formaba parte justamente de la intención del escritor —él **no quería** ser entendido por ‘cualquiera’. Todo espíritu y todo gusto más distinguido elige también a sus oyentes cuando quiere comunicarse; en tanto los elige, levanta a la vez sus barreras contra ‘los otros’. Allí tienen su origen todas las sutiles leyes de un estilo: a la vez, ellas mantienen alejado, crean distancia, prohíben ‘la entrada’, la comprensión, como se ha dicho, mientras que le abren los oídos a aquellos que están familiarizados con nosotros mediante los oídos”.¹ Es en el ámbito de la relación entre autor y lector que el autor y su *alter ego* sitúan las cuestiones estilísticas. Al escoger un estilo, pulirlo, embellecerlo, Nietzsche/Zaratustra selecciona su lector. Repele a quien le es extraño, atrae a quien es de su especie. Todo se pasa como si el estilo fuera un *mot de passe*, un mensaje cifrado, un indicio. Presentándolo, Nietzsche/Zaratustra lanza su carnada;² descifrándolo, el lector se muestra digno de él.

Así se establece la complicidad entre ellos. Es en esto en lo que reside la condición básica para que se comuniquen. Ahora bien, para comunicar, es necesario partir de una base común. No basta tener las mismas ideas, abrazar las mismas concepciones. Tampoco basta atribuir a las palabras el mismo sentido o recurrir a los mismos procedimientos lógicos. Es necesario mucho más; es necesario compartir experiencias, comulgar vivencias. En última instancia, todo comunicar es volver-común.

1 *La ciencia jovial* § 381. Cfr. también *Ecce Homo. Más allá del bien y del mal*, § 1, donde Nietzsche afirma que, a partir de *Más allá del bien y del mal*: “todos mis escritos son anzuelos: ¿entenderé yo acaso de pescar con anzuelo mejor que nadie?... Si nada ha picado, no es mía la culpa. Faltaban los peces”. Para las obras de Nietzsche utilizo la edición de Colli y Montinari *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1980; para su correspondencia, recurrimos a la edición de Colli y Montinari, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1975/1984.

2 Cfr. *Así habló Zaratustra* IV, *La ofrenda de la miel*, en donde Zaratustra declara: “¡Con mi mejor cebo pesco yo hoy para mí los más raros peces humanos!”.

“Suponiendo que desde siempre las necesidades hayan aproximado entre sí únicamente a hombres que podían aludir con signos similares a vivencias similares”, observa Nietzsche, “resulta de aquí, en conjunto, que una **comunicabilidad** fácil de las necesidades, es decir, en su último fondo, el experimentar vivencias sólo ordinarias y **vulgares** tiene que haber sido la más poderosa de todas las fuerzas que han dominado a los hombres hasta ahora” (*Más allá del bien y del mal* § 268). Es sobre todo para garantizar la supervivencia propia, que los individuos se relacionan; es para conservar la vida propia que se comunican. Las experiencias que comparten son, por eso mismo, las más básicas y generales; las vivencias que comulgan son, precisamente, las más comunes.

¿Cómo entender, entonces, que Nietzsche quiera justamente comunicarse, si critica de forma tan vehemente al “espíritu de rebaño”? “Es preciso apelar a ingentes fuerzas contrarias”, advierte él, “para poder oponerse a este natural, demasiado natural, *progressus in simile* [progreso hacia lo semejante], al avance del hombre hacia lo semejante, habitual, ordinario, gregario —¡hacia lo **vulgar!**” (*Más allá del bien y del mal* § 268). Sintiéndose amenazada, la mayoría se apega a los prejuicios, creencias y convicciones; temeraria, la excepción llega a sucumbir en su aislamiento. Mientras los individuos gregarios buscan seguridad y se dirigen hacia la autoconservación, los más raros no evitan correr riesgos y le apuestan a la vida. Además, tampoco sabrían proceder de otra manera. “Cuáles son los grupos de sensaciones que se despiertan más rápidamente dentro de un alma, que toman la palabra, que dan órdenes:”, aclara el filósofo, “eso es lo que en última instancia determina su tabla de bienes.” Y concluye: “Las valoraciones de un hombre delatan algo de la **estructura** de su alma y nos dicen en qué ve ésta sus condiciones de vida, su auténtica necesidad.” (*Más allá del bien y del mal* § 268).

Ahora bien, no es del orden de lo gregario lo que Nietzsche tiene que decir, no es para todos que él debe hablar. Tanto es así que, al tratar de su “arte del estilo”, afirma: “**Comunicar un estado, una tensión interna de *pathos*, por medio de signos, incluido el *tempo* [ritmo] de esos signos —tal es el sentido de todo estilo**” (*Ecce Homo, Por qué escribo tan buenos libros*, § 4). En última instancia, él entiende el estilo como síntoma. En cuanto manifestación de un estado, de un *pathos*, el estilo indica qué impulsos dominan al autor en un determinado momento, qué afectos se apoderan de él y, por consiguiente, qué valoraciones se expresan en él. De ahí se desprende que no hay un estilo, cualquiera que sea, bueno para todos los autores y ni siquiera un único estilo bueno para el mismo autor. Hay tantos estilos cuantos estados. Quien cree que existe un estilo “bueno en sí” no pasa de ser idealista;³ quien juzga que hay un estilo universalmente bueno no hace nada más que revelar los impulsos que lo dominan. “Es bueno”, afirma el filósofo, “todo estilo que comunica realmente un estado interno, que no yerra en los signos, en el *tempo* de los signos, en los **gestos**” (*Ecce Homo, Por qué escribo tan buenos libros* § 4).

3 Cfr. *Ecce Homo, Por qué escribo tan buenos libros*, § 4: “Buen estilo en sí —una pura estupidez, mero ‘idealismo’, algo parecido a lo ‘bello en sí’, a lo ‘bueno en sí’, a la ‘cosa en sí’...”

No es por casualidad que, en su autobiografía, antes de discurrir sobre sus escritos, trate de la comprensión de ellos. Si buen estilo es aquel que comunica tensiones de impulsos, disposiciones de afectos, para comunicarlas, el autor necesita disponer de signos; pero también necesita encontrar lectores que vivan estas tensiones, estas disposiciones. Es en su búsqueda que Nietzsche se pone a lo largo de su obra. “Todos nosotros sabemos, algunos lo saben incluso por experiencia propia, qué es un animal de orejas largas. Bien, me atrevo a afirmar que yo tengo las orejas más pequeñas que existen (...) Yo soy el *antiasno par excellence* y, por tanto, un monstruo en la historia universal; yo soy, dicho en griego, y no sólo en griego, el *Anticristo*...”⁴

Al traer a cuento el animal de largas orejas, el filósofo caracteriza, por contraste, al lector que tanto anhela. Siguiendo el uso lingüístico convencional, emplea el término “asno” para designar estupidez, pero una estupidez específica: la falta de *esprit*. Es sobre todo en la aceptación irreflexiva de lo obvio en lo que ella se manifiesta; y, cuando ésta ocurre con frecuencia, se afirma en una actitud y acaba por convertirse en convicción. Se impone así como consolidación de una perspectiva y, al fundamentarse en un juicio moral, gana aún más fuerza. Ejerciendo una acción paralizante, la convicción constriñe a su portador a apartarse de la búsqueda, a desistir de la investigación, a abandonar la pesquisa. “Asno” remite, entonces, a convicciones, a perspectivas consolidadas y no más cuestionadas; “asno” es aquel que se somete a ellas.⁵

Ahora bien, al buscar alcanzar la “verdad” a cualquier precio, los filósofos se empeñan en deshacer todas las perspectivas consolidadas. Pero, al hacerlo, también se vuelven “asnos”, pues se colocan al servicio de una convicción y se detienen frente a ella. Subyugados por ella, ponen término a la propia búsqueda; en su obra se limitan a interpretar y fundamentar los límites que se impusieron.⁶ Tanto es así que Nietzsche afirma que los

4 *Ecce Homo. Por qué escribo tan buenos libros*, § 2. En nota a pie a su traducción, Sánchez Pascual señala que las expresiones “antiasno” y “anticristo” se encuentran relacionadas, toda vez que en la Roma antigua, los paganos se mofaban de Cristo representándolo en forma de asno (*cfr. ibidem*, nota 77).

5 En *Así habló Zaratustra*, es de esta manera que el protagonista se refiere al asno: “¿Qué oculta sabiduría es ésta, tener orejas largas y decir únicamente sí y nunca no! ¿No ha creado el mundo a su imagen, es decir, lo más estúpido posible?” (*Así habló Zaratustra* IV, *El despertar*, 2ª Sección).

6 Seguimos aquí la interpretación de Jörg Salaquarda (*cfr. Zaratustra e o asno. Uma investigação sobre o papel do asno na Quarta Parte do Assim falava Zaratustra*, en: *Discurso* 28, 1997, traducido del alemán por Maria Clara Cescato. São Paulo: Departamento de Filosofía de la Universidad de São Paulo, p. 167-208). Al ocuparse de las convicciones, Salaquarda se distancia de una línea interpretativa que se remonta al trabajo en cuatro volúmenes de Gustav Naumann (*Zarathustra Kommentar*. Leipzig: H Haessel Verlag, 1899-1901), el primer estudio inspirado en *Así habló Zaratustra*. Y, al lidiar con las perspectivas consolidadas, termina por diagnosticar las que orientan las interpretaciones de los autores con quienes dialoga, entre ellos Otto Gramzow (*Kurzer Kommentar zum Zarathustra*. Charlottenburg: Georg Bürkners, 1907), Hans Weichelt (*Zarathustra-Kommentar*. Leipzig: Felix Meiner, 2a. edición, 1922), y August Messer (*Erläuterung zu Nietzsches Zarathustra*. Stuttgart: Strecker und Schröder, 1922).

filósofos son “abogados que no quieren llamarse así, y en la mayoría de los casos son incluso pícaros patrocinadores de sus prejuicios, a los que bautizan con el nombre de ‘verdades’...” (*Más allá del bien y del mal* § 5). Empeñándose en la disolución crítica de perspectivas que se consolidaron y dejaron de ser cuestionadas, Nietzsche pone en práctica su psicología del desenmascaramiento. Y parte de esta regla básica: “Una cosa que convence no es por eso verdadera: ella es meramente **convigente**. Observación para asno” ((256)10 [150] de otoño de 1887).

Por tanto, si el animal de orejas largas designa a quien se somete a las convicciones, ¿quién es aquel que tiene “las orejas más pequeñas que existen”? Ciertamente, no es quien está libre de cualquier especie de perspectiva consolidada, pues, en este caso, todavía se encontraría sometido a una de ellas. Más bien es quien se sirve de las múltiples formas de estar convencido y, al mismo tiempo, se pone por encima de todas. Psicólogo de las profundidades, Nietzsche se dedica a desenmascarar convicciones; “*antiasno par excellence*”, se empeña en no volverse víctima de ninguna de ellas.

Es por eso que son tan singulares las experiencias que él quiere compartir, las vivencias que ansía comunicar. Es por eso que necesita encontrar los que le son semejantes, los que son de su especie. En sus cartas y en sus libros, no se cansa de intentar comprender las razones de la indiferencia que lo cerca. Siempre se queja del silencio que pesa sobre su obra, de la soledad que se apodera de su vida. Pocos amigos, escasos lectores. De su época Nietzsche sólo espera incompreensión o desavenencia. Cree haber nacido póstumo;⁷ sus escritos se anticipan a aquellos a quienes se dirigen. Se reivindica como extemporáneo;⁸ sus ideas se destinan a un público por venir.

Y así pasa del desaliento a la esperanza. Oscila entre la imposibilidad del presente y la promesa de la posteridad. Duda de “que haya hombres capaces y dignos de tal *pathos*”, mas desea “que no falten aquellos con quien es **lícito** comunicarse”. “Por ejemplo, mi *Zaratustra* busca todavía ahora esos hombres”, reconoce. “¡Ay!, ¡tendrá que buscarlos aún por mucho tiempo! —Es preciso ser **digno** de oírlo... Y hasta entonces no habrá nadie que comprenda el **arte** que aquí se ha prodigado: jamás nadie ha podido derrochar tantos medios artísticos nuevos, inauditos, creados en realidad por vez primera para esta circunstancia.” (*Ecce Homo, Por qué escribo tan buenos libros*, § 4).

7 Cfr. *El Anticristo, Prólogo*: “Tan sólo el pasado mañana me pertenece. Algunos nacen de manera póstuma”. Cfr. también *El crepúsculo de los ídolos, Sentencias y flechas*, § 15 y *Ecce Homo, Por qué escribo tan buenos libros*, § 1.

8 Cfr. por ejemplo en *La ciencia jovial* el pasaje intitulado **Nosotros los incomprensibles**, donde se lee: “¿Nos hemos quejado alguna vez de ser malentendidos, confundidos, difamados, mal escuchados, desoídos? Ese es justamente nuestro destino ¡oh, y por mucho tiempo todavía! —digamos, para ser modestos, hasta 1901—, es también nuestra distinción; no nos honrariamos suficientemente a nosotros mismos si lo deseásemos de otra manera” (§ 371).

A primera vista, el nuevo lenguaje que Nietzsche inventa en *Así habló Zaratustra* parece una mezcla de “verdad” y “poesía”, lo que contribuiría a reforzar la opinión de que él no pasa de ser un literato o poeta. Desde esta perspectiva, el libro podría ser leído como una “novela de aventuras”, toda vez que cuenta las peripecias de Zaratustra, o una “novela psicológica”,⁹ ya que hace énfasis en su vida interior, o, incluso, a semejanza del *Werther* de Goethe y de la *Educación sentimental* de Flaubert, como una “novela de formación”. Pero en ella, el autor utiliza un contenido filosófico y una forma literaria, que se muestran indisociables. Resistiéndose a oponer ciencia y sabiduría, intenta recuperar la unidad original del concepto y de la imagen. Y, con eso, vuelve al género del poema didáctico,¹⁰ al que recurrieron pensadores desde Parménides hasta Lucrecio. No se presenta, entonces, como un poeta-filósofo y sí como el renovador moderno de la lengua más antigua de la filosofía.

Sin embargo, en su correspondencia, Nietzsche también deja entrever que su *Zaratustra* podría pertenecer a otro registro, “casi al de las sinfonías”,¹¹ o ser “una especie original de prédica moral”, “una poesía o un quinto ‘Evangelio’”, “un libro sagrado”.¹² Al referirse a la obra de maneras tan distintas, tal vez enfatice lo que más la caracteriza. Al presentarla como sinfonía, prédica moral, poesía o libro sagrado, hace ver que ella se ofrece de todas esas maneras sin identificarse con ninguna de ellas en particular.¹³

En una carta a su editor, el filósofo sugiere que su libro bien podría ser “algo para lo cual todavía no existe nombre”.¹⁴ Este pasaje muestra que él tiene conciencia de las múltiples implicaciones de la forma estilística que adopta; además, revela sus dificultades para encontrar el lenguaje que considera adecuado para lo que tiene que decir. “Es un libro **incomprensible**, porque remite a vivencias contundentes que no comparto con nadie”, escribe Nietzsche a su amigo Overbeck. “¡Si pudiera darle una idea del sentimiento de **soledad!** Ni entre los vivos ni entre los muertos tengo alguien a quien me sienta semejante. Es indescriptible qué tan aterradorante es esto; y solamente el ejercicio de soportar ese sentimiento y su progresivo desarrollo desde la tierna infancia me permite comprender que todavía no haya sucumbido ante él”.¹⁵

9 Cfr. PAUTRAT. *Versions du Soleil*. Paris: Seuil, 1971, en particular p. 336.

10 A propósito del poema didáctico, cfr. carta a Erwin Rohde de 24/03/1874.

11 Cfr. carta a Peter Gast de 02/04/1883.

12 Cfr. respectivamente carta a Peter Gast de 01/02/1883, carta a Ernst Schmeitzner de 13/02/1883, carta a Malwida von Meysenbug de 02/04/1883.

13 Es lo que afirma Salaquarda: “todas esas caracterizaciones ponen en evidencia un aspecto importante [del libro], pero solamente un aspecto. (...) Pero cada uno de los aspectos citados tampoco es correcto, en la medida en que el registro se altera, cuando en ella se incluye la obra” (*A concepção básica de Zaratustra*, en: *Cadernos Nietzsche* 2, mayo de 1997, traducido del alemán por Scarlett Marton, São Paulo: Departamento de Filosofia de la USP, p. 18).

14 Cfr. carta a Ernst Schmeitzner de 13/02/1883.

15 Cfr. carta a Franz Overbeck de 05/08/1886.

Para Nietzsche, es recurrente la necesidad de escoger sus lectores y, para Zaratustra, la de elegir sus interlocutores. Persiguiendo la idea según la cual “[s]e carece de oídos para escuchar aquello a lo cual no se tiene acceso desde la vivencia.” (*Ecce Homo, Por qué escribo tan buenos libros*, §1), ambos aspiran a alguien con quien compartir experiencias, desean alguien que los aprehenda y los comprenda, ansian un “alma hermana”. A lo largo de *Así habló Zaratustra*, el autor persevera en dirigirse a un lector refinado; el personaje insiste en dirigirse a quien tiene oídos finos.¹⁶ Es la manera que encuentran para seleccionar sus interlocutores. Mientras la plebe se delata por sus orejas largas,¹⁷ ambos ponen de manifiesto la necesidad de ir al encuentro de quien se diferencia de ella. “Tienes orejas pequeñas”, dirá Dioniso a Ariadna, “tienes mis oídos” (*Ditirambos de Dioniso, Lamento de Ariadna*). Todo se lleva a cabo como si autor y personaje tuvieran que reiterar la necesidad de interlocutores. Y, si es así, es porque creen en la especificidad de lo que tienen que decir.

Zaratustra no expone doctrinas; no impone preceptos.¹⁸ Se limita —y eso no es poco— a compartir enseñanzas, a comulgar vivencias. Tanto es así que exhorta a sus discípulos a que renieguen de él. “¡Ahora yo me voy solo, discípulos míos! ¡También vosotros os vais ahora solos!”¹⁹ Así lo quiero yo. En verdad, éste es mi consejo: ¡Alejaos de mí y guardaos de Zaratustra! Y aún mejor: ¡avergonzaos de él! Tal vez os ha engañado.²⁰ El hombre del conocimiento no sólo tiene que saber odiar a sus enemigos, tiene también que saber odiar a sus amigos.²¹ Se recompensa mal a un maestro si se permanece siempre discípulo. ¿Y por qué no vais a deshojar vosotros mi corona? Vosotros me veneráis: pero ¿qué ocurrirá si un día vuestra veneración se derrumba? ¡Cuidad de que no os aplaste una estatua!²² ¿Decís que creéis en Zaratustra? ¡Mas qué importa Zaratustra! Vosotros sois mis creyentes, mas ¡qué importan todos los creyentes!²³ No os habíais buscado aún vosotros:

16 Cfr. *Así habló Zaratustra* I, **De las moscas del mercado**; *Así habló Zaratustra* I, **De la virtud que hace regalos**, 2ª Sección; *Así habló Zaratustra* IV, **La canción del noctámbulo**, 4ª Sección.

17 Cfr. *Así habló Zaratustra* I, **Del nuevo ídolo**; *Así habló Zaratustra* IV, **Coloquio con los reyes**, 1ª Sección; *Así habló Zaratustra* IV, **Del hombre superior**, 1ª y 5ª Secciones.

18 Recuérdese el epígrafe a los cuatro primeros libros de *La ciencia jovial*:

“Habito en mi propia casa,/ nada he imitado a nadie nunca,/ y —me burlé de todo maestro/ que no se haya burlado de sí mismo./ *Sobre la puerta de mi casa*”.

19 A propósito de la necesidad de soledad, cfr. *Así habló Zaratustra* I, **De las moscas del mercado**, *Así habló Zaratustra* I, **Del camino del creador**.

20 Cfr. *Ecce Homo*, **Prólogo**, § 4, que comenta este pasaje: “¿No es Zaratustra, con todo esto, un seductor?...¿Qué es, sin embargo, lo que él mismo dice cuando por vez primera retorna a su soledad? Exactamente lo contrario de lo que en tal caso diría cualquier ‘sabio’, ‘santo’, ‘redentor del mundo’ y otros *décadents* [decadentes]...”

21 Cfr. *Mateo* 5, 43-44: “También han oído que se dijo: ‘Ama a tu prójimo y odia a tu enemigo’. Pero yo les digo: Amen a sus enemigos...” Nietzsche retoma, aquí, la idea ya presente en *Así habló Zaratustra* I, **Del amigo**.

22 Este pasaje recuerda otro que se encuentra en los *Ensayos* de Emerson, cuya edición alemana Nietzsche poseía en su biblioteca. Cfr. *Versuche*, traducido al alemán por G. Fabricius. Hannover: 1858, p. 351.

23 Cfr. *Así habló Zaratustra*, **Prólogo**, 9ª Sección, donde se lee: “¡Ved los creyentes de toda creencia! ¿A

entonces me encontrasteis.²⁴ Así hacen todos los creyentes: por eso vale tan poco toda fe. Ahora os ordeno que me perdáis a mí y que os encontréis a vosotros, y solo cuando todos hayáis renegado de mí,²⁵ volveré a vosotros”.²⁶

Coraje y arrojo es lo que el autor y el personaje exigen de sí mismos. Creyendo necesitar de amplios horizontes para tener grandes ideas, el autor se niega a conferir carácter monolítico al texto y el personaje se niega a imponerse como señor autoritario del discurso. “No habla en él ningún ‘profeta’, uno de esos espantosos híbridos de enfermedad y de voluntad de poder denominados fundadores de religiones (...) No habla aquí un fanático, aquí no se ‘predica’, aquí no se exige fe” (*Ecce Homo*, Prólogo, § 4). Ni el autor ni el personaje pretenden constreñir a sus interlocutores a seguir un itinerario preciso, obligatorio y programado. Ni uno ni otro buscan, con largos raciocinios y minuciosas demostraciones, convencerlos de la pertinencia de sus ideas.

En el decurso de su obra, el autor no cesa de buscar quién es de su especie. De igual modo, el personaje a lo largo del libro.²⁷ No es, entonces, para un oyente apático, que se pliega a lo que le es dicho, que Zaratustra habla; no es para un lector condescendiente, que acata sin restricciones lo que se le impone, que Nietzsche escribe. Es otra la relación que consideran establecer con sus interlocutores. Buscan alguien que experimenta tensiones de impulsos, disposiciones de afectos, similares a las suyas, en una palabra, alguien que tiene vivencias análogas a las suyas. Ansían alguien que siga por el propio camino, cómplice del camino que ellos mismos siguen.²⁸ “A los creadores, a los cosechadores, a los que celebran fiestas quiero unirme.” asegura Zaratustra. “Voy a mostrarles el arco iris y todas las escaleras del superhombre. Cantaré mi canción para los eremitas solitarios o en pareja;²⁹ y a quien todavía tenga oídos para oír cosas inauditas, a ése voy a abrumarle el corazón con mi felicidad” (*Así habló Zaratustra*, Prólogo, 9ª Sección).

quién es al que más odian? Al que rompe sus tablas de valores, al quebrantador, al infractor: —pero ése es el creador”.

24 Cfr. *Así habló Zaratustra* I, **Del camino del creador**, donde se lee: “el que busca, fácilmente se pierde a sí mismo. Todo irse a la soledad es culpa”.

25 Cfr. Mateo 10, 33: “Pero al que me niegue delante de los hombres, yo también lo negaré delante de mi padre...”

26 *Así habló Zaratustra* I, **De la virtud que hace regalos**; 3ª Sección.

27 *Así habló Zaratustra* III, **El viajero**; *Así habló Zaratustra* III, **De la bienaventuranza no querida**; *Así habló Zaratustra* III, **De la virtud empequeñecedora**, 1ª Sección. Cfr. además *Así habló Zaratustra* III **De los apóstatas**, 1ª Sección: “Al que es de mi especie le saldrán también al encuentro las vivencias de mi especie”.

28 A ese respecto cfr. Alexander Nehamas (*Nietzsche. Life as literature*. Harvard: Harvard University Press, 1985, en particular la introducción y el primer capítulo), que entiende que Nietzsche busca alguien que está abierto a comprometerse con un estilo de vida análogo al suyo.

29 Nietzsche hace aquí un juego de palabras entre *Einsiedler* (solitario) y *Zweisiedler* (término forjado por él para referirse a la soledad de dos personas que están juntas). Un juego de palabras similar se encuentra en *Así habló Zaratustra* I, **Del nuevo ídolo**. Cfr. también *Así habló Zaratustra* IV, **El saludo**.

En su libro más dilecto, Nietzsche jamás echa mano del lenguaje conceptual. Las posiciones que anticipa tampoco se basan en argumentos o razones; se asientan en vivencias. Tanto que el protagonista dice a uno de sus discípulos: “¿Por qué?, dijo Zaratustra. ¿Preguntas por qué? No soy yo de esos a quienes sea lícito preguntarles por su porqué. ¿Es que mi experiencia vital es de ayer? Hace ya mucho tiempo que viví las razones de mis opiniones” (*Así habló Zaratustra II, De los poetas*). Evitando teorías y doctrinas, rechazando la erudición, apela siempre a su experiencia individual. Es con el fin de reforzar esta actitud que, repetidas veces, recurre a la imagen de la sangre. “De todo lo escrito” dice él, “yo amo sólo **aquello** que alguien escribe con su sangre” (*Así habló Zaratustra I, Del leer y el escribir*). Y, en un fragmento póstumo, el autor afirma “Todas las verdades son para mí verdades sangrientas”.³⁰ Con eso, quiere él resaltar que reflexión filosófica y vivencia se encuentran íntimamente relacionadas.

Quien sea de la especie de Nietzsche debe tener en cuenta este vínculo; por lo menos, es esto lo que él desea. Tanto que, en carta de 16 de septiembre de 1882, escribe a Lou Salomé: “Su idea de reducir los sistemas filosóficos a actos personales de sus autores es justamente una idea que proviene de un ‘alma hermana’; yo mismo enseñé en ese sentido la historia de la filosofía antigua, en Basilea, y decía con placer a mis oyentes: ‘tal sistema está refutado y muerto —pero la **persona** que se encuentra tras él es irrefutable, la persona no puede ser asesinada’”. Doce años después, Lou Salomé publica una biografía del filósofo, en la cual, tomando al pie de la letra lo que él le dijera entonces, se decide por una aproximación psicológica a sus textos. Partiendo del presupuesto de que, en Nietzsche, obra y vida coinciden, intenta entender las posibles contradicciones, presentes en ellos, como manifestación de conflictos personales.³¹ Propone así una interpretación reductora de su filosofía, aprisionándola en la red de referentes teóricos que le son extraños.

Nada más distante de Nietzsche que el proyecto de enclaustrar el pensamiento, de encerrarlo en una totalidad cohesiva más cerrada. Nada más alejado de Zaratustra que el propósito de colocar la investigación al servicio de la verdad, asfixiarla bajo el peso de lo incontestable. Ambos saben —muy por el contrario— que la experiencia de cada uno se da de acuerdo con su especie. “Yo soy un viajero y un escalador de montañas, decía (Nietzsche/Zaratustra) a su corazón, no me gustan las llanuras y, parece que no puedo estarme sentado tranquilo largo tiempo. Y sea cual sea el destino, sean cuales sean las vivencias que aún

30 4 [271] del verano de 1880. Cfr. también el fragmento póstumo 4 [285] del mismo período, donde se lee: “Siempre escribí mis obras con todo mi cuerpo y mi vida, ignoro qué sean problemas ‘puramente espirituales’”.

31 Cfr. *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1983. Guiada por la idea de que “el instinto religioso” siempre gobernó la “esencia” y el “pensamiento” del filósofo, la autora termina por hacer una lectura peculiar de algunos de los temas centrales presentes en su reflexión. La muerte de Dios se transforma así en “deseo de endiosamiento de sí mismo”; el super-hombre se convierte en “representación de una pura ilusión divina”; el eterno retorno se vuelve parte integral de una “mística”.

haya yo de experimentar, —siempre habrá en ello un viajar y un escalar montañas: en última instancia no se tienen vivencias más que de sí mismo” (*Así habló Zaratustra* III, **El viajero**). En sus vivencias individuales, el autor y el personaje perciben los impulsos que toman posesión de ellos; los afectos que se apoderan de ellos; notan los juicios de valor que se expresan con estos impulsos; y se dan cuenta de las ideas que se manifiestan con estos afectos. Es sobretodo en esto que consiste el estrecho vínculo entre reflexión filosófica y vivencia.³²

Así habló Zaratustra ocupa un lugar enteramente aparte en el conjunto de la obra de Nietzsche.³³ Es como relato autobiográfico que el libro se presenta. En un poema, intitulado **Sils Maria**, el autor narra cómo dio vida a su personaje más querido:

Aquí me senté esperando, esperando, pero a nada,
más allá del bien y del mal, disfrutando
ora la luz, ora la sombra, todo era sólo juego,
todo mar, todo mediodía, todo era tiempo sin meta.
De pronto, allí ¡amiga! uno se convirtió en dos
y Zaratustra pasó por mi lado...³⁴

Alter ego de Nietzsche, el personaje relata, de diferentes maneras, las experiencias del autor. Remite a las fases de su vida, a personas que hicieron parte de ella, a lugares que dejaron marca en ella.

Así, en la sección intitulada **De las tres transformaciones**, al caracterizar la figura del camello, Zaratustra parece referirse a un período de la vida del filósofo. Joven, él soportaría el peso de la universidad y de la vida académica, del proyecto wagneriano, de las ideas schopenhauerianas, de las crisis de salud en Naumburgo en 1873 y en Sorrento en 1877, de las investigaciones en filología clásica y de las relaciones familiares. Y, al tratar de la forma en que el camello se convierte en león y éste en niño, Zaratustra parece referirse a las etapas del

32 Caminando en otra dirección, algunos comentaristas intentaron establecer un paralelismo entre el pensamiento nietzscheano y la filosofía existencialista o, incluso, llegaron a tomar a Nietzsche por precursor de existencialismo. Es el caso de Jaspers (*cfr. Nietzsche- Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1950, en especial la última parte) y, de cierta manera, también el de Kaufmann (*cfr. Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Nueva York: The World Publishing Co., 10ª edición, 1965, en particular la primera parte).

33 *Cfr. Ecce Homo, Prólogo*, § 4: “Entre mis escritos ocupa mi Zaratustra un lugar aparte” y *Ecce Homo, Así habló Zaratustra*, § 6: “Esta obra ocupa un lugar absolutamente aparte”.

34 *Cfr. 3[3] de verano/otoño de 1882*. Originalmente intitulado **Portofino**, el poema fue publicado en junio de 1887 en las **Canciones del Príncipe Vogelfrei** como apéndice a la segunda edición de *La ciencia jovial*.

itinerario filosófico del autor.³⁵ En un primer momento, él tuvo en cuenta su formación filológica y tomó como punto de partida de su reflexión las ideas de Schopenhauer y los ideales de Wagner, poniéndose a su servicio.³⁶ En un segundo, abriéndose a la influencia del pensamiento de Augusto Comte, buscó su camino como espíritu libre, criticando toda suerte de creencia y elogiando a la ciencia por proveer al espíritu de la disciplina necesaria para liberarse de las convicciones.³⁷ Se empeña, por último, en elaborar de forma consistente su filosofía.

Al lidiar con el dualismo de mundos presente en la metafísica y la religión y, en particular, en el platonismo, en el cristianismo y en la filosofía kantiana, en la sección titulada **De los trasmundanos**, Zaratustra afirma, que, otrora, él también concibió este mundo como copia imperfecta y obra de un Creador. Si es posible entender que, en este pasaje, Nietzsche trata de las ilusiones precedentes del profeta bactriano,³⁸ que buscó trasladar la moral hacia el campo metafísico, también es lícito interpretar que, aquí, Zaratustra remite a la infancia y adolescencia del filósofo, que, en ese entonces estudiante de teología e hijo de pastor, abrazaba la fe cristiana.³⁹

Discurriendo sobre la amistad en la sección intitulada **Del amigo**, Zaratustra declara que, si se quiere tener un amigo, se debe también querer luchar por él y con ese objetivo, se debe **poder** ser enemigo. Aún más, se debe honrar el enemigo en el amigo, de suerte que uno se acerque a él sin ponerse de su lado; se debe tener en el amigo el mejor enemigo, de manera que, cuando él se oponga, uno esté, de corazón, cerca de él. El personaje parece referirse, aquí, a la amistad consagrada por Nietzsche a Wagner y a su subsiguiente ruptura. Cuando, al inicio de la construcción de Bayreuth, el filósofo quiso divulgar la obra del compositor y fundar, por todas partes, asociaciones de apoyo al proyecto, llegó a pensar en abandonar el puesto de profesor, para recorrer las ciudades de Alemania del norte. En mayo de 1872, asistió a la colocación de la primera piedra del *Festspielhaus*. Meses después, cuando, en virtud de las dificultades financieras, la suspensión de las obras del teatro se volvía inminente, redactó a pedido de Wagner un “manifiesto capaz de sensibilizar a la nación alemana”.⁴⁰ En

35 Cfr. en esa dirección, entre otros comentaristas, Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 85 y Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 3ª. edición, 1978, p. 30.

36 Cfr. *El nacimiento de la tragedia* y la metafísica del artista que remite a Schopenhauer y Wagner; *Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral* y la teoría kantiana del conocimiento vista a través de los ojos de Schopenhauer; *Tercera Consideración Intempestiva*, *Schopenhauer como educador* y *Cuarta Consideración Intempestiva*, *Richard Wagner en Bayreuth*.

37 Cfr. en particular *Humano, demasiado humano*.

38 Cfr. LAMPERT. *Zarathustra and his disciples*, en: *Nietzsche Studien* (8) 1979, Berlin, Walter de Gruyter & Co., p. 328.

39 Caminando en otra dirección, Sánchez Pascual afirma, al margen de su traducción, que en este pasaje Zaratustra describe las ideas por las que Nietzsche abogaba en un primer momento de su obra, en el que se encontraba bajo la influencia de Schopenhauer y Wagner (cfr. *Así habló Zaratustra*, nota 37).

40 Se trata del *Llamado a los alemanes* escrito en octubre de 1872.

enero del año siguiente, salió en su defensa, publicando un artículo contra Dove,⁴¹ quien intentara demostrar la megalomanía del compositor. Pero, en julio de 1876, al asistir a la primera presentación de la *Tetralogía* en la inauguración del *Festspielhaus*, las sospechas que habían ido surgiendo en él se confirmaron: el “revolucionario social” se convertiría en artista consagrado por una sociedad mediocre. A comienzos de 1878, al recibir el texto final del libreto de *Parsifal*, notó que, mientras en la *Tetralogía* se asistía al desmoronamiento de costumbres, leyes, pactos y hasta del estado, ahora, el drama estaba poblado por ideas cristianas, nacionalistas y anti-semitas.⁴² La carta, que Wagner entonces le envió acompañando el libreto, se quedó sin respuesta.⁴³

Y, al hablar sobre las mujeres en la sección intitulada **De las mujeres viejas y jóvenes**, Zaratustra pone en boca de la viejecilla, su interlocutora en la parte final de la sección: “¿Vas con mujeres? ¡No olvides el látigo!” El personaje parece suministrar, aquí, la réplica de la foto tomada en mayo de 1882 en Lucerna. En ella, Nietzsche aparece al lado de Paul Rée; están enlazados a una carreta, que Lou Salomé dirige con un látigo en las manos.

En las islas afortunadas, Zaratustra reencuentra a sus discípulos. Al describir el archipiélago, tal vez aluda a las islas de Ischia y Capri, de las que Nietzsche guardó un recuerdo idílico desde su estadía en Sorrento.⁴⁴ Y en la sección **De los sacerdotes**, Zaratustra se refiere a las iglesias. Al decir: “Su fe ordena esto: ‘¡De rodillas subid la escalera, pecadores!’”, tal vez tenga en mente la escena que Nietzsche presencié en Roma, al ver a los peregrinos que subían de rodillas a Santa Escadaria.⁴⁵

En el desarrollo del libro, podrían escogerse tantas otras situaciones en que el personaje habla de las experiencias del autor. Sin embargo, creación de Nietzsche, el personaje habla, también, de sus propias experiencias. Vuelve a ver su trayectoria, reevalúa momentos de su vida.

Así, en la sección **Del gran anhelo**, al dialogar con su propia alma, Zaratustra pasa revista de su existencia. Y, poco antes, en otra intitulada **El viajero**, recuerda “las muchas

41 El título del artículo de Nietzsche que apareció en la *Semana Musical* era **Un mensaje de año nuevo al redactor del semanario *Im neuen Reich***. Dove defendía el texto de Theodor Puschmann **Richard Wagner, un estudio psiquiátrico**.

42 En esa época, *Las noticias de Bayreuth*, revista que comenzaba a circular entre los wagnerianos, funcionaba como canal de un programa de pangermanismo místico, en el que las ideas de Gobineau sobre la desigualdad de las razas se encontraban mezcladas con la doctrina cristiana.

43 Muchos años después, con respecto a la amistad que dejó de existir, Nietzsche escribe: “Y así es como queremos creer en nuestra amistad de estrellas, aun cuando tuviéramos que ser enemigos de la tierra” (*La ciencia jovial*, § 279).

44 Cfr. QUINOT. **Essai d'introduction au Zarathoustra**, en: *Nietzsche. Études et témoignages du cinquanteaire*. Société française d'études nietzschéennes. Paris: éditions Charles Testanière - Forcalquier, 1950, p. 63 y Sánchez Pascual, *loc. cit.*, nota 119.

45 Cfr. carta a Overbeck de 22/05/1883.

caminatas solitarias que había realizado desde su juventud y las muchas montañas y crestas y cimas que había ascendido”.

Inmediatamente, en la primera parte del libro, Zaratustra afirma que hubo un tiempo en que, como los trasmundanos,⁴⁶ proyectó un mundo más allá del hombre. Sin embargo, ahora sabe que ese mundo era creación suya; fue en la montaña donde se dio cuenta de la muerte de Dios. Con esto, recuerda el proceso por el que pasó durante diez años de soledad en su caverna. Y a este proceso se refiere, todavía una vez, en la sección **Del camino del creador**. Entonces, afirma: “Tienes que querer quemarte a ti mismo en tu propia llama: ¡cómo te renovarías si antes no te hubieses convertido en ceniza!”.

En todo momento, el itinerario de Nietzsche y el recorrido de Zaratustra convergen. El autor evoca muchas vivencias de Zaratustra; el personaje alude a tantas otras de Nietzsche. Cómplices, ellos se encuentran en permanente interlocución.

Si los estudiosos intentan investigar las relaciones entre *El nacimiento de la tragedia y Así habló Zaratustra*,⁴⁷ es igualmente estimulante explorar las afinidades entre el libro más controvertido de Nietzsche y su *Ecce Homo*. En esa dirección, es posible pensar *Así habló Zaratustra* como una autobiografía —en realidad, como una biografía doble: la del autor y la de su personaje.

En *Ecce homo*, al relatar sus experiencias, el autor recurre a la primera persona del singular; de igual modo el personaje en *Así habló Zaratustra*. Aparentemente, Nietzsche/Zaratustra procede como Rousseau en *Las confesiones* o, en último término, como Descartes en *El discurso del método*. A pesar de esto, no es al yo histórico o psicológico al que el filósofo le da la palabra. Subvirtiéndolo radicalmente el estilo autobiográfico, llega a convertir éstos sus libros en textos despersonalizados. Aquí, no se está delante del relato de un yo, de un sujeto que permanece igual en su individualidad. Al contrario, es el relato lo que constituye este “yo” siempre en proceso, lo que constituye este “sujeto” a quien él debería relatar.

Pensar de otro modo es ir en contra de las propias concepciones filosóficas de Nietzsche. Basta recordar la crítica corrosiva que él hace de la idea de sujeto.⁴⁸ Desde su

46 En nota al margen de su traducción, Rubens Rodrigues Torres Filho hace este comentario lexicográfico: “‘Trasmundanos, trasmundos’ – *Hinterwelter, Hinterwelten*: la preposición ‘Hinter’ significa propiamente ‘por atrás’, ‘atrás’. Así, el texto traduce irónicamente por ‘ultramundanos’ el término, de origen griego, ‘metafísicos’, guardando todavía resonancia con *Hinterwälder*, habitantes de los mundos de la selva virgen, salvajes ajenos al mundo” (cfr. *Nietzsche- Obras Incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 2ª edición, 1978, Colección “Os pensadores”, p. 231, nota 2).

47 Cfr., por ejemplo, DE BLEECKERE, Sylvain. “*Also sprach Zarathustra: die Neugestaltung der Geburt der Tragödie*”, en: *Nietzsche Studien* (8) 1979, Berlin, Walter de Gruyter & Co., p. 270-290.

48 Cfr. a ese propósito nuestro trabajo *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2ª edición, 2000, en especial el quinto capítulo.

perspectiva, el alma o sustancia pensante en cuanto sujeto metafísico, el yo trascendental en cuanto sujeto epistemológico, la idea de identidad —subyacente tanto a la concepción cartesiana como a la kantiana— en cuanto sujeto lógico, la conciencia en cuanto sujeto psicológico, el agente de acción en cuanto sujeto gramatical, en fin, el sujeto en todos esos contextos y planos es enteramente ilusorio. Por lo tanto, concebido como substrato que produce varios efectos, desarrolla diversas actividades y posee ciertas propiedades “el sujeto no es nada más que una ficción” ((72) 9 [108] de otoño de 1887). Entendido como un todo independiente, completo, idéntico a sí mismo, permanente y unitario “El ego no es más que una ‘patraña superior’, un ‘ideal’” (*Ecce Homo, Por qué escribo tan buenos libros*, § 5).

Rechazando la idea de un sujeto autónomo, evitando la noción de un yo cohesionado y sin fisuras, ya en *Aurora* Nietzsche afirma: “Mientras creamos que somos ‘nosotros’ quienes nos quejamos de la violencia de un instinto en realidad es un instinto el que se queja de otro instinto, es decir, la precepción de sufrimiento en una **violencia** semejante presupone que exista otro instinto no menos violento —o más violento aún— y que sea inminente una **lucha** en la que nuestra inteligencia se vea obligada a tomar partido”.⁴⁹ Al criticar las ideas de unidad, identidad y permanencia, él viene a manifestarse a favor de la polifonía de la existencia humana.

Arrogante, el yo cree conocer todo lo que sucede en el cuerpo. Pretencioso, supone tener el dominio de todos los pensamientos, sentimientos e impulsos. Pero, “por más lejos que alguien pueda llevar el autoconocimiento”, sostiene el filósofo, “nada es más incompleto que la imagen del conjunto de **impulsos** que constituyen su ser. Es con dificultad que puede llamar por el nombre a los más groseros; su número y fuerza, su flujo y reflujo, sus juegos recíprocos y juegos contrarios y sobre todo las leyes de su **nutrición** permanecen totalmente desconocidos”.⁵⁰ Como el cuerpo que lo creó, el yo no pasa de ser pluralidad de afectos, multiplicidad de impulsos.

Así, el “yo”, en vez de personaje, surge como palco; en vez de sujeto, aparece en cuanto *topos*. Punto de convergencia de fuerzas actuando y resistiendo las unas a las otras, campo inestable de *quanta* dinámicos en permanente tensión, no pasa de ser configuraciones temporales, efímeras.

En el libro, la destrucción del yo no es anunciada por el personaje; es vivida por él mismo. Un síntoma de ese proceso es el aparente desorden de sus escritos. Los ojos le

49 *Aurora* § 109. Cfr. en esa misma dirección *La ciencia jovial* § 111, donde se lee: “El curso de los pensamientos y conclusiones lógicas en nuestro cerebro actual corresponde a un proceso y lucha de instintos, cada uno de los cuales es en sí mismo bastante ilógico e injusto; corrientemente nosotros sólo experimentamos el resultado de la lucha”.

50 *Aurora* § 119. Textos como este justifican el interés que la lectura de Nietzsche habría despertado en el lector del psicoanálisis. Sin embargo, el filósofo no se limita, en su obra, a afirmar que los procesos psicológicos tendrían base neuro-fisiológica, pretende, antes bien, suprimir la distinción entre fisiología y psicología.

hablan a Zaratuſtra,⁵¹ sus dedos de los pies escuchan,⁵² él se vuelve todo boca⁵³ —y siempre se entretiene con su corazón.⁵⁴ Otro síntoma es el desconcertante descuido de los sentidos de los términos que emplea. Tiene que forjar nuevos medios de expresión. Al final, “no sólo habla de manera distinta, sino que también es distinto...” (*Ecce Homo*, Prólogo, § 4). Y, en el libro, el desarreglo de los sentidos del cuerpo y de los sentidos de los términos convergen. Desarreglo de los sentidos, tanto de unos como de los otros, es igualmente lo que persigue Rimbaud. Él, que aspira al “*long, immense et raisonné dérèglement de tous les sens*”, también espera una transmutación del lenguaje. En la “Alquimia del verbo”, registra: “Yo escribía silencios, noches, anotaba lo inexpresable. Fijaba vértigos”.⁵⁵

Subvertir los sentidos de las palabras, trastornar los sentidos del cuerpo son actitudes que apuntan hacia otra concepción de individuo. ¿No sería, entonces, el individuo “apenas una sombra de sensaciones conocidas, juicios y yerros, una creencia, un fragmento del verdadero sistema de vida o muchos fragmentos, pensados o fabulados, reunidos en una ‘unidad’ que no se sostiene en cuanto tal”?⁵⁶ Y, en este caso ¿por qué atribuirle un nombre?

Si Zaratuſtra es el *alter ego* del filósofo, Nietzsche también tiene otros nombres. “El Anticristo”, “Nietzsche César”, “Dioniso”, “El Crucificado”: así firma cartas y postales enviadas de Turín en los primeros días de enero de 1889. Son múltiples heterónimos, como los del poeta que sabía que en él existían muchos.

Viven en nosotros inúmeros;
si pienso o siento, ignoro
quién piensa o siente.
Soy solamente el lugar
donde se siente o piensa.

51 Cfr. , entre otras varias ocurrencias, *Así habló Zaratuſtra* I, **Del árbol de la montaña**.

52 *Así habló Zaratuſtra* III, **La otra canción del baile**, 1a. subsección donde se lee: “Mis talones se irguieron, los dedos de mis pies escuchaban para comprenderte: lleva, en efecto, quien baila sus oídos ¡en los dedos de los pies!”.

53 Cfr. por ejemplo *Así habló Zaratuſtra* II, **En las islas afortunadas**.

54 Cfr. entre otras numerosas ocurrencias, *Así habló Zaratuſtra*, **Prólogo**, 2ª sección.

55 “*J’écrivais des silences, des nuits, je notais l’inexprimable. Je fixais des vertiges*” (*Une saison en enfer, Alchimie du verbe*, en: *Oeuvres poétiques*. Paris: Garnier-Flammarion, 1964, p. 130).

56 11 [7] de la primavera/otoño de 1881. A partir de este fragmento póstumo, comenta Jean Brun: “es necesario, pues, repudiar esa individualidad imaginaria para unirse al gran árbol de la Vida; es preciso no tomar más el ‘yo’, el ‘sujeto’, como la línea del horizonte, sino invertir la perspectiva para participar de la corriente común que atraviesa los individuos” (*Le retour de Dionysos*. Paris: les Bergers et les Mages, 1976, p. 77).

Tengo más almas que una.
Hay más yos que yo mismo.
Existo empero
indiferente a todos.
Los hago callar: yo hablo.

Los impulsos encontrados
de lo que siento o no siento
disputan en quien soy.
Los ignoro. Nada dictan.
A quien me conozco: yo 'escribo'.⁵⁷

Con muchos nombres, con tantos otros rostros, Nietzsche/Zaratustra, al decir quién es, no hace nada más que hablar de cómo él llega a ser lo que es. Concebida en esos términos, la autobiografía propicia una situación espacio-temporal única; es ella la que permite al "yo" advenir a sí mismo, o sea, despersonalizar-se.

Doble autobiografía, *Así habló Zaratustra* es un relato que constituye dos "sujetos" para, al mismo tiempo, destituirlos, que construye dos "yos" para destruirlos simultáneamente. En él, autor y personaje toman parte: aún más, personaje y autor hacen parte de él. Configuraciones temporales y efímeras que coexisten y se suceden, Nietzsche/Zaratustra expresa una pluralidad de afectos, manifiesta una multiplicidad de impulsos.

No hay, entonces, manera de disociar vida y obra, biografía y trabajo filosófico.⁵⁸ "Poco a poco se me ha ido manifestando qué es lo que ha sido hasta ahora toda gran filosofía: a saber, la autoconfesión de su autor y una especie de *memoires* [memorias] no queridas y no advertidas", dirá Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* (§ 6). En última instancia, todo escrito es a su manera autobiográfico, todo pensamiento trae a la luz una existencia.

57 Poema de Ricardo Reis, en: PESSOA. *Obra poética*. Madrid: Libros Río Nuevo, 1997 (4a. edición), 2 vols. Vol. 2, p. 85.

58 Al respecto, Derrida desarrolla una aguda investigación, que lo lleva a afirmar: "La biografía de un 'filósofo', no la consideramos más como un *corpus* de accidentes empíricos, que deja un nombre y una firma fuera de un sistema, que se ofrecería a una lectura filosófica inmanente, la única tenida por filosóficamente legítima. (...) Ni las lecturas 'inmanentistas' de los sistemas filosóficos, sean ellas estructurales o no, ni las lecturas empírico-genéticas externas jamás preguntarán por la *dynamis* de ese margen entre la 'obra' y la 'vida', el sistema y el 'sujeto' del sistema" (*Otobiografies*. Paris: Galilée, 1984, p. 39-40).

Nietzsche/Zaratustra: La subversión de la autobiografía

Scarlett Marton

Resumen. *El propósito de este artículo, consiste en investigar el estrecho vínculo entre reflexión filosófica y vivencia en la obra nietzscheana de la madurez. A partir del examen de la crítica a la noción del sujeto, tal como aparece en la modernidad, se muestra que Nietzsche subvierte radicalmente la concepción de autobiografía intelectual y, por tanto, la idea de autoría.*

Palabras clave: Nietzsche, Zaratustra, vivencia, estilo, autobiografía.

Nietzsche/Zaratustra: subversion of autobiography

Scarlett Marton

Summary. *The purpose of this article, is to investigate the close ties between philosophical reflection and life experience in Nietzsche's mature work. Starting from a review of the criticism on the notion of subject, just as it appears in modernity, it shows that Nietzsche radically subverts the conception of intellectual autobiography, and thus, the idea of authorship.*

Key words: Nietzsche, Zaratustra, life experience, style, autobiography.

HEGEL Y LA DOBLE DIMENSIÓN DE LA LIBERTAD: CIVIL Y ESTATAL*

Por: **Fernando Aranda Fraga**
Universidad Adventista del Plata

Un siglo y medio largo ha transcurrido desde que Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) produjera una de las obras políticas más polémicas y debatidas durante el siglo XX. Nos referimos a la *Filosofía del derecho*, obra singular de este filósofo alemán a quien le ha sido deparado por el destino el honor reservado a unos pocos de perdurar en el tiempo, no sólo como uno de los principales forjadores del pensamiento político, sino también entre los máximos representantes del pensamiento en su totalidad, debido a la multiplicidad temática y profundidad de su obra filosófica. Transcurrido este lapso temporal desde su época hasta la nuestra, nos preguntamos aún hoy hasta qué punto su pensamiento sigue vivo en un mundo tan distinto, como el actual, al que vio nacer y crecer, y en cierto modo, también, quedar registrado bajo la mirada realista que le imprimiera a la letra de su pluma. Habida cuenta de que Hegel tuvo la capacidad de percibir su tiempo y plasmarlo en el pensamiento, ¿podemos, además, encontrar en él elementos que nos conduzcan al logro de una mayor comprensión de los problemas sociales y políticos del mundo de hoy? ¿Hasta qué punto tiene vigencia, todavía, su postura con relación a la sociedad y el Estado? ¿En qué sentido podemos seguir utilizando sus categorías de análisis sin pasar por anacrónicos o extemporáneos?

La concepción política y social hegeliana no constituye hoy, en los albores del siglo XXI, un modelo paradigmático. Sin lugar a dudas no nos costará hallar en él ciertos análisis ya obsoletos y sin aplicación alguna. Por tanto, no se tratará aquí de hacer de Hegel un pensador liberal o antiliberal, nada más ajeno a nuestras intenciones. Nos limitaremos a presentar algunos elementos de su brillante análisis acerca de la sociedad y el Estado. Ante todo deberemos tener en cuenta sus propias palabras expresadas en el prefacio de la *Filosofía del derecho*, acerca de que la filosofía siempre llega demasiado tarde, recién a la hora del crepúsculo Minerva levanta su vuelo.¹

* El autor agradece las oportunas sugerencias efectuadas a través del referato anónimo de *Estudios de Filosofía*, cuyos comentarios y sugerencias permitieron mejorar este trabajo apreciablemente.

1 Para querer predicar y decir una palabra de cómo deba ser el mundo, la filosofía llega de todas maneras siempre demasiado tarde. Como pensamiento del mundo que es, la filosofía surge en el tiempo después de que la realidad ha completado su proceso de formación y está realizada (...) HEGEL, G.W.F. *Filosofía del derecho*, Prólogo y nota biográfica de Juan Garzón Bates, edición revisada por Laura

Si pretendiéramos definir con una frase la problemática socio-política del mundo en que vivimos, donde quiera que habitemos, quizás diríamos que nuestra vida ha llegado a un grado tal de individualismo que escasamente caemos en la cuenta de que nuestros más próximos acompañantes y allegados, con quienes compartimos la mayor parte de las horas del día, realmente existen, y apenas sabemos qué les sucede. De manera paulatina esta vivencia se fue haciendo carne en nuestras vidas y ya casi no reparamos en ello. Paradójicamente, este alto grado de privatización de la existencia no trajo a la humanidad un mayor desarrollo de las libertades individuales. Sólo unos pocos han podido participar de los beneficios que esta situación ha podido darles. Tendremos en cuenta, por otra parte, que lo dicho anteriormente pone al descubierto, en el sector de la población más desfavorecida, una pérdida casi total de las libertades, como consecuencia de una desigualdad cuasi-congénita e irradicable que la ha sumido en un tipo de existencia infrahumana, por debajo de los niveles mínimos de una vida dignamente aceptable.²

Es en este contexto, ante el evidente hecho de la unificación ideológica del mundo —lo cual significa algo radicalmente distinto a la tan mentada “muerte de las ideologías”—, en que se nos ocurre que la pretendida búsqueda hegeliana de un concepto racional de libertad podría servir para iluminar en parte esta problemática del mundo actual.³ En esto consiste la hipótesis central de nuestro trabajo, idea que pivotea en tres frentes, buscando su racionalidad en el pensamiento que la funda, el de Hegel; en la comprensión que éste tiene de la historia; y, por último, por comparación, en el análisis de ciertos acontecimientos históricos que lo precedieron y sobrevivieron. Como base de nuestra hipótesis de trabajo partimos de la intención hegeliana de querer fijar las condiciones de realización de la idea de libertad en el mundo. Para ello será necesaria la exigencia de una sustancial racionalidad en todo ámbito en que tengan lugar relaciones humanas: la familia, la sociedad, el Estado.⁴ En definitiva, la exigencia de un “derecho racional”.

Sabido es el hecho de que Hegel, especialmente en su etapa de juventud, valoró la libertad de la *polis* griega, así como también su reconocimiento de otros hitos que determinaron la realización de la idea de libertad en la historia, a saber: el surgimiento de los derechos de la persona en Roma, el descubrimiento de la conciencia a partir del cristianismo, la hegemonía del sujeto en la Modernidad, etc., todo lo cual condujo a nuestro pensador a distinguir las diferentes funciones y poner cada cosa en su lugar.⁵ Así dio origen a la

Mues de Schrek y Eduardo Ceballos Uceta. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, **Prefacio**, p. 18.

2 Ver: HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 244 y 245.

3 Cfr. DE ZAN, Julio. **Los comienzos de la crítica de la modernidad. En los 200 años de las primeras publicaciones de Hegel (Jena 1801/03)**, ponencia inédita presentada en el *XII Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica*, 18-21 de septiembre de 2001, Volumen de abstracts, p. 15.

4 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 255 y 256.

5 “(...) Sin embargo, el griego era un pueblo libre que no se dejaba legislar ni siquiera por un dios. Una razón como la confirmación por una divinidad les era algo ajeno. Después del derrumbe de la libertad

división y complementación de esferas: la **sociedad civil** y el **Estado**.⁶ En cada una de ellas habrían de cumplirse los requerimientos de la vida del hombre moderno. Sobre la base de este esquema estructuramos el presente trabajo, culminando con el *leit-motiv* del mismo, que refiere inmediatamente a la supuesta actualidad del pensamiento hegeliano, en un intento de responder las preguntas antes formuladas.⁷ “Si se confunde el Estado con la sociedad civil y su determinación se pone en la seguridad y la protección de la propiedad y libertad personal, se hace del interés del individuo el fin último en el cual se unifican; y en ese caso, ser miembro del Estado cae dentro del capricho individual. Pero el Estado tiene una relación muy distinta con el individuo: el individuo mismo tiene verdad, objetividad y eticidad sólo como miembro del Estado, pues el Estado es el Espíritu objetivo”.⁸

Concepto de libertad: buscando una redefinición adecuada

El hecho de que la política, e incluso la política económica, vayan de la mano de un determinado concepto de libertad en el que están ancladas, implica que a la hora de tener que valorar una teoría política haya que hacerlo desde su marco referencial de libertad. A diferentes concepciones de la libertad, sucederán otras tantas concepciones políticas. Nuestro análisis del concepto de libertad, y de su correlativa racionalidad, se inserta en el marco de la libertad política. A fin de que quede claro, y para deslindar responsabilidades, diremos que de modo alguno nos ocuparemos aquí de la libertad en sentido antropológico ni metafísico. Si hablamos, entonces, de una “racionalización de la libertad”, desde el marco de la filosofía hegeliana, será conveniente verificar el desarrollo de la libertad a través de la historicidad de sus formas y situar, pues, su razón a partir de la formulación de sus definiciones. En el contexto de este intento de definición del concepto de libertad, sustrayéndola de su desarrollo histórico, a fin de precisar su noción y sólo con la intención de establecer un marco teórico referencial desde el cual analizar el desenvolvimiento de sus formas, encontramos, en principio, un concepto ambivalente de libertad, que pasaremos a explicitar a continuación, evaluando, asimismo, esta supuesta ambivalencia. Nos referimos a la libertad negativa y la libertad positiva.⁹

romana y griega, una vez los hombres perdieron el dominio de sus ideas sobre los objetos, se fraccionó el genio de la humanidad (...) Por la creación del Estado Romano —que privó de libertad casi al mundo entero conocido en ese entonces—, la naturaleza fue sometida a una ley ajena al hombre; la conexión con ella quedó rota. Su vida se convirtió en piedras y en maderos; los dioses se transformaron en seres creados y serviciales (...)” HEGEL, G.W.F. **Fragmentos histórico-políticos** (¿1796?), en: *Escritos de juventud*. Edición, traducción y notas de José María Ripalda, México: F.C.E., 1978, Pte. I, p. 170-171.

6 *Ibid.* (Sección segunda) § 182-256

7 *Cfr.* BOURGEOIS, Bernard. *El pensamiento político de Hegel*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974, Cap. I, 1. **Tubinga: el ideal hegeliano**, p. 33-42.

8 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 258.

9 HEGEL. **Fragmentos histórico-políticos** (¿1796?), en: *Escritos de juventud*, p. 163-182.

Dos tipos históricos concretos de libertad

Demás está decir que esta diferenciación es muy discutida desde ciertas ideologías, las cuales, por lo general, habrán de inclinarse por una u otra, o mejor dicho, identificando a la libertad sin más, con uno de los aspectos mencionados. Por ejemplo, Hobbes está mentando a la libertad negativa cuando en el capítulo XXI del *Leviatán*,¹⁰ dice que “[l]a libertad significa propiamente la ausencia de (...) impedimentos externos al movimiento”.¹¹ Bajo esta definición, el vocablo “libertad” tiene el significado de una facultad por la cual uno puede hacer lo que se le antoje o venga en ganas,¹² sin que nadie se lo impida.¹³ Tal esfera de acción no estará restringida en absoluto, ni por la sociedad ni por el Estado.¹⁴

Analizándola desde la perspectiva de la tradición liberal, y específicamente a partir de uno de sus principales ideólogos, notamos cómo la diferencia entre ambas libertades surge ya cargada de un contenido valorativo, al circunscribirla a su situación histórica y valorarla de acuerdo con el signo de la época, la idea de “progreso”:

La diferencia fundamental de las concepciones de la libertad política había sido puesta de relieve por Benjamín Constant en un famoso discurso pronunciado en 1819 en el Ateneo de París con el título: *De la Liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*. Los antiguos (es decir, los ciudadanos de las primitivas repúblicas griegas y romana), concebían la libertad como participación en el poder político entre todos los ciudadanos. En el sentido moderno en cambio la libertad se entiende como la garantía de los derechos personales, el goce de la seguridad en la esfera privada, las libertades individuales, que no pueden ser sacrificadas por nada (la negrita es nuestra).¹⁵

Desde una postura liberal moderada, Isaiah Berlin caracteriza la libertad positiva como “la facultad de no obedecer otras normas más que las que los propios sujetos se han impuesto a sí mismos, o reconocen como legítimas”.¹⁶ “El sentido positivo de la libertad se deriva del deseo que tiene el individuo de ser su propio amo (...). La respuesta a la pregunta

10 HOBBS, Thomas. *Leviathan. Or the Matter, Form and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*. Edited with an Introduction by J.C.A. Gaskin, Oxford: Oxford University Press, 1996, Part. I, Chap. 21, p. 139-144. Hay versión española: *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Trad. Manuel Sánchez Sarto, segunda reimpresión, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1994.

11 Cfr. DE ZAN, Julio. *Libertad, poder y discurso*. Buenos Aires: Almagesto, 1993, p. 38.

12 En relación con el papel de la libertad en la economía política de Hobbes, ver MACPHERSON, C.B. *Ascenso y caída de la justicia económica y otros ensayos*. Buenos Aires, Manantial, 1985, Cap. 11: **La economía política de Hobbes**, p. 167-181.

13 Una interesante comparación entre las concepciones hobbesiana y rawlsiana de libertad, así como también una descripción del liberalismo como *modus vivendi*, puede verse en GRAY, John. *Two Faces of Liberalism*. New York: The New Press, 2000, p. 134-135.

14 DE ZAN, J. *Libertad, poder y discurso*, p. 37.

15 *Ibid.*, p. 36.

16 *Loc. cit.*

¿quién me gobierna?, es lógicamente distinta de la que corresponde a la pregunta: **¿hasta dónde interfiere conmigo el gobierno?** Es en esta diferencia donde radica, en última instancia, el gran contraste entre los dos conceptos de la libertad positiva y negativa” (la negrita es nuestra).¹⁷

La libertad en la sociedad clásica: del mundo griego al mundo cristiano

Vista desde una perspectiva actual o moderna, la sociedad clásica nos resulta opresora de los derechos individuales y protectora de los derechos públicos, perspectiva que padece un inevitable anacronismo, producto de sustanciales cambios ocurridos en el puesto del propio hombre dentro del cosmos. El papel que cumplía el hombre griego en su mundo era muy distinto del que cumple actualmente. De aquí derivarán los diferentes ámbitos de libertad y las mencionadas dificultades de interpretación.

El análisis contextual del mundo griego, realizado a partir de la valoración hegeliana del mismo, nos muestra una sustancial politización y sacralización de la existencia, que permanecieron constantes en el horizonte del mundo cultural griego hasta el momento de la helenización. La transformación del mundo griego en romano contrajo en sí una redefinición del concepto de libertad, incipiente aún, sin algunos elementos particularizantes que poco más tarde sobrevendrían como producto del surgimiento del cristianismo en el mundo.

La *polis* griega, al decir de Hegel, encarnaba belleza, felicidad, bien y libertad. El arte fue para el hombre el mejor vehículo para expresar tales sentimientos; la religión era el estilo de vida por medio del cual se fueron edificando tales valores. En la *polis*, religión y política se identificaban. Atenea era el verdadero dios de Atenas. El hombre hallaba la sustancia de lo divino en su mundo, en su patria, lo cual le permitía vivir en unión con una totalidad de características divino-humano-políticas. Esta religión inmanente le permitía al hombre griego sentirse a sí mismo en una unidad con sus conciudadanos. La unión de lo sacro con lo profano y de lo místico con lo político les permitía vivir su propia vida concreta, altamente politizada, como su única y verdadera meta, como la máxima aspiración de su realización ética.

El ciudadano griego, en su república, que no era otra cosa que la *polis*, era libre, feliz; gozaba de su libertad y ésta era ejercida por él positivamente. En Grecia, el ciudadano gozaba de una libertad plena que comprendía la totalidad de sus experiencias, todo ello en el ámbito de la *polis*. El significado prístino del término “**sociedad**” no es otra cosa que “unión”, “asociación”, “*koinonia*” (término que se usa en griego). En la filosofía política aristotélica no aparece separado lo que para el hombre de los epígonos de la Modernidad y más aún para nosotros, hoy, son dos cosas distintas y separadas: el **Estado** y la **sociedad**. De acuerdo con Aristóteles ambas conformaban una unidad, una “totalidad social” (“*koinonia*

17 *Loc. cit.*

politiké”), donde lo civil se hallaba entremezclado y hasta encubierto por lo político. El Estado aristotélico era idéntico a la sociedad civil. El Estado no contenía en sí a la sociedad, era **sociedad**, o, más precisamente, era una sociedad política.

La identificación de lo público con lo privado es un concepto meridiano para la comprensión del significado de la libertad en Grecia y la antigüedad inmediatamente posterior. Cabe señalar que las mencionadas implicancias de la filosofía social y política griegas eran consecuencias derivadas de presupuestos metafísicos que subyacían como su más sólido fundamento cultural.

Esta libertad de la *polis* griega, **positiva**, efectiva y concreta, conlleva, a la luz de la metafísica de la Modernidad y sus consecuencias político-sociales, su obligada crítica, la cual se constituye en explicación de su paulatina transformación, hecho que se producirá a partir del establecimiento de ciertos hitos, de los cuales habremos de ocuparnos más adelante. Esta libertad positiva adolecía de ciertos problemas, tales como su selectividad, puesto que sólo podían gozar de ella los ciudadanos reconocidos y, además, era una libertad irreflexiva, incapaz de una autocrítica que la catapultara hacia el desenvolvimiento de su transformación creativa.¹⁸

Tampoco resultó muy feliz, comparándola con los riesgos de la libertad positiva, el advenimiento al mundo de la **libertad negativa**. El aumento del poderío económico de los imperios, tanto en Atenas como en Roma, contribuyó a la formación de una aristocracia a la cual le cedieron libremente el poder, que aquella, desconociendo la fuente de donde éste había emanado, llegó a consolidar por medio de una extraña mezcla de violencia, por su parte, y profunda despreocupación por la totalidad por parte del ciudadano.¹⁹ El Estado dejó de ser incumbencia del hombre común, pasando así a ser dominio de uno solo o de unos pocos. Cada individuo pasó a ocupar su parcela. La utilidad llegó a ser el valor imperante, ya sea en cuanto a lo requerido por el Estado de sus ciudadanos, como a la motivación que animaba sus vidas. Toda actividad era ejercida en función de lo individual, y ya no más en función del todo social.

Resumiendo, la filosofía social de los griegos era un producto derivado de los presupuestos metafísicos que condicionaron su mundo. El hombre estaba tan consustanciado con su entorno que todo lo que hacía y pretendía en esta vida era hecho en aras de la unión con los demás miembros de una totalidad de la que formaba parte. Mundo político y mundos social y económico se superponían en una sustancial y mancomunada convivencia. El ciudadano de la **ciudad-Estado** participaba de la vida de su ciudad, era él quien le otorgaba sentido. La *polis* era el primero y último objetivo de su existencia; a ella le debía su asentimiento y obediencia, acciones que ejercía de manera no forzada, sino, por el

18 *Ibid.*, p. 51.

19 HEGEL. *La positividad de la religión cristiana (1795-1796)*, en: *Escritos de juventud*, p. 151-152.

contrario, al modo de un feliz idilio en el que tomaba parte activa. Los defectos de la *polis* griega fueron su elitismo dominante y la ausencia de una conciencia crítica capaz de tomar distancia de sí misma. Finalmente esto último la habría de llevar a su auto-atrofia y postrera extinción.

Con el tiempo y su consiguiente transformación, la sociedad-Estado se fue redefiniendo a la par que la vida humana iba trocando sus metas y propósitos esenciales. Quizás se nos ocurra, en primera instancia, juzgar el mentado abandono moderno del interés del ciudadano hacia lo público como un claro signo de egolatrización de la existencia; quizás, inclusive, pensemos que tal abandono del interés altruista no produjo otra cosa que la subversión de ciertos valores forjadores de la realización de la esencia humana. Vista retrospectivamente, desde una época de la historia como la actual, tan sobrecargada de dramas sociales y humanos, es posible que aquella libertad del mundo griego antiguo se nos antoje con un fuerte dejo de nostalgia y ansias de recuperación. Así mismo hemos de reconocer que hoy miramos a la *polis* griega desde una existencia que ha alcanzado un conjunto de libertades particulares que antes estaban vedadas o lejos de ser reconocidas, básicamente debido al simple hecho de su desconocimiento. Lo cierto es que la historia general del mundo y la historia de las ideas son procesos irreversibles, lo cual nos lleva, en ocasiones, a la imposibilidad de determinar con precisión el peso específico que han tenido ciertos hitos que dieron lugar a hechos posteriores.

Significación de los conceptos interrelacionales “sociedad” y “libertad”

Con el advenimiento del cristianismo al mundo, un nuevo concepto de libertad se instala en el ser del hombre, fundado en el valor que ahora adquiere la persona. La pérdida de libertad positiva encontró su desasosiego en la adquisición de otro tipo de libertad: la libertad formal o negativa, ya ejercida en las postrimerías del Helenismo y con vigencia plena entre la ciudadanía romana. Esta libertad negativa tuvo una radical importancia para el fortalecimiento del desarrollo de la libertad concreta e hizo posible el surgimiento de una conciencia crítica ante la tradición, a partir de una toma de distancia de cualquier autojustificación del ser.

El sentido antiguo de sociedad permaneció de forma muy similar a través de toda la Edad Media hasta inicios de la Modernidad, de manera que el Estado medieval continuó siendo idéntico a la sociedad. No había aún dos nombres para dos realidades distintas o disímiles.²⁰ La fórmula clásica: “*civitas sive societas civilis sive res publica*”, perduró en el

20 “En la tradición aristotélica el concepto viejo-europeo de la política como una esfera que comprende Estado y sociedad se mantuvo en pie sin soluciones de continuidad hasta bien entrado el siglo XIX”. HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la Modernidad*. Buenos Aires: Taurus, 1989, p. 58.

tiempo como la clave de comprensión de toda la filosofía política vetero-europea, abordada en el medioevo por San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, retomada en la Modernidad por Bodin, Melanchton, Hobbes, Spinoza, Locke y finalmente Kant.²¹ Explícitamente señalan, tanto San Alberto Magno como Bodin, que “el Estado es la sociedad civil o política”.²²

Ahora bien, una vez que hemos señalado el hecho de la identificación, nos importa aquí destacar el tipo de relación que guarda la sociedad en cada época con la idea de libertad que pervive en ella. Tal identificación venía encubriendo desde la antigüedad, y en secuencia sucesiva, dos aspectos de la libertad concreta; ya lo hemos esbozado al explicar el pasaje histórico y la transformación de la libertad positiva en libertad negativa, sin que este devenir haya quedado fijado en forma definitiva hasta bien entrada la Modernidad.

Volviendo a la significación que la Modernidad dio al concepto de “sociedad civil”, Riedel sostiene que “Melanchton y Spinoza divergen formalmente de la definición de ‘*civitas*’, solamente en que la equiparan con la ‘*societas civium*’ (...)”.²³ Tal equiparación la hallamos, al menos conceptualmente, inclusive en Hobbes, a través de su concepción de la *unio civilis*, que culmina el *status naturalis* con el sometimiento de los ciudadanos al Estado.²⁴ También John Locke participa de la mentada confusión, al titular el capítulo VII de su obra *Dos tratados sobre el gobierno* (1689), como **De la sociedad política o civil (Of Political or Civil Society)**.²⁵ Dentro de la tradición alemana, C. Wolff definió la ciencia política como: “Aquella parte de la filosofía en la cual el hombre es considerado como ser viviente en el Estado (en República) en tanto Estado civil se llama ‘política’. La política consiste en la ciencia de dirigir la acción libre en la sociedad civil, en tanto que Estado”.²⁶ Kant, en la *Metafísica de las costumbres* (1797), Primera Parte, §45, interpreta al Estado como *civitas*,²⁷ y en el §46 equipara a la **sociedad civil-estatal** con la **sociedad civil**.²⁸ El término utilizado por Kant: “*Staatsbürger*”, resultó ser un neologismo para sus contemporáneos, quienes al comienzo lo rechazaron.

Notamos cómo el sentido originario de la *polis* clásica ha desaparecido radicalmente del mundo occidental. Lo que señalábamos en el análisis de la vida en Roma y el tipo de

21 RIEDEL, Manfred. *Hegel fra tradizione e rivoluzione*. Roma-Bari: Laterza, 1975, p. 129.

22 *Ibid.*, p. 129-130.

23 RIEDEL. El concepto de “sociedad civil” en Hegel y su origen histórico, en: AA.VV, *Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel*. Edición preparada e introducida por Gabriel Amengual Coll, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 201.

24 *Ibid.*, p. 202.

25 *Loc. cit.*

26 WOLFF, Christian. *Philosophia rationalis sive Logica* (1740), *Discursus praeliminare*, cit., cap. III, § 65; citado por RIEDEL. *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, p. 131.

27 Riedel, “El concepto de ‘sociedad civil’ en Hegel y su origen histórico”, p. 202.

28 *Loc. cit.*

libertad vigente (proceso iniciado a partir de la helenización del mundo griego) como un cambio de signo radical que se venía operando en la sociedad, ahora, en los epígonos de la Modernidad, puede observarse en la plenitud de su manifestación: la identificación moderna entre “sociedad civil” y “Estado” coloca el acento en el primero de estos términos, olvidándose del contenido presente en el último, o en el mejor de los casos relegándolo a un plano secundario. En definitiva, esta identificación no traía aparejada otra cosa que la pérdida de la libertad positiva, en contraposición a lo que había acontecido en épocas de la *polis* griega.

La ruptura hegeliana con la identificación moderna

El pensamiento político de la Antigüedad clásica y el de la Modernidad se unen en un punto, el que concierne a los derechos de la persona. En rigor de verdad, deberíamos decir que en este punto crucial es donde se separan radicalmente. La asociación viene dada por el hecho de que ambas épocas negaron la existencia de dos realidades relacionadas con los derechos de la persona y el modo de libertad ejercida a través de estos derechos. La uniformidad del lenguaje acerca de la identificación entre sociedad civil y Estado que perduró hasta fines de la Modernidad, exceptuando la filosofía de Hegel, encubrió una sustancial transformación: la “libertad positiva”—única que realmente existía en el mundo griego—transformándose, entonces, en “libertad negativa” con los modernos,²⁹ ambigüedad del lenguaje que “encubría la trama de las relaciones sociales y económicas sobre las que se apoyaba el Estado antiguo, la institución de la esclavitud o las relaciones de señorío y servidumbre (...)”.³⁰ Tradicionalmente estos términos tuvieron el significado de **unión entre los hombres para realizar un fin común, objetivo y universal**. Para la Modernidad, en cambio, la “sociedad civil” consiste en la **delimitación y garantía de los derechos individuales y de la propiedad privada**.³¹ Atento a esta transformación operada en el seno de la cultura occidental, Hegel señalará su equívoco poniendo en evidencia la ambigüedad del lenguaje y la magnitud del significado de este doble encubrimiento. Su esfuerzo habrá de concretarse en una clarificación de los términos utilizados para estas dos realidades distintas, a la vez que se ocupará de conciliarlas en su diferencia.³² Hegel establece una separación de esferas: **Estado y sociedad civil**, término éste que ya no será más sinónimo de “político”, sino que recibe un contenido social, antes ausente.

29 RIEDEL. *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, p. 255; citado por Julio De Zan, **La interpretación hegeliana de la Sociedad Civil en Europa y en América**, en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, VIII, 1981, p. 46.

30 *Loc. cit.*

31 *Loc. cit.*

32 *Loc. cit.*

Desde Locke, y luego durante toda la Modernidad, en la identificación entre sociedad civil y Estado lo que se encubre no es ya la vida privada de la persona, sino la falta del sentido ético de lo político. El Estado liberal burgués no es más que una institución que custodia las libertades individuales. El objetivo de Hegel, al separar las dos esferas, es recuperar el sentido de lo político, que el Estado no sea simplemente un medio al servicio de intereses privados —y egoístas— de los individuos, tal como sucedía con las teorías individualistas modernas. La concepción hegeliana de la sociedad y de la política se constituye, así, en la síntesis del pensamiento occidental. Hegel, heredero y crítico de la tradición clásica griega, no pudo menos que integrar un aspecto básicamente moderno, la conciencia subjetiva y el ámbito de lo privado, que desde la crisis de Frankfurt, y atento a las transformaciones del mundo en que vivía, no pudo dejar de reconocer y valorar.³³

En el sistema hegeliano se recoge la historia del mundo occidental, desde Grecia al cristianismo, al Derecho romano, a la acentuación de la individualidad que ha sido afirmada por los tiempos modernos. En éstos, la reforma protestante, la concepción iusnaturalista, la ilustración, la misma industriosisidad burguesa, en fin, la filosofía kantiana y la Revolución francesa, **han perfeccionado el descubrimiento cristiano del valor infinito del singular, lo ha despertado con todas sus potencialidades.** Grecia no conocía este valor, porque la libertad del singular se identificaba con la libertad de la *polis*, no se diferenciaba de ella (...) (la negrita es nuestra).³⁴

El gran cambio operado por Hegel en su teoría socio-política es el haber concedido un ámbito propio a la sociedad civil.³⁵ Así se refiere, por ejemplo, acerca de la carencia que percibía de vida privada en la política platónica: “Platón presenta en su *República* la eticidad sustancial en su belleza ideal y en su verdad, pero no pudo dar cuenta del elemento de la particularidad independiente que en su época había hecho irrupción en la eticidad griega”.³⁶ Hegel prosigue su crítica al sistema político de Platón comentando el error de éste al excluir las determinaciones propias de la particularidad, tales como la familia, la propiedad, la elección de la profesión, etc., juzgándolo como un “delirio del pensamiento abstracto”, desconocedor de la libertad subjetiva que había surgido, desde la interioridad, en el seno de la religión cristiana y en la exterioridad en el mundo romano.³⁷ Así es como Hegel coloca el origen del Estado moderno en el acontecimiento del cristianismo que adviene al mundo, juntamente con los valores del pueblo romano.

33 Sobre la noción hegeliana de propiedad como expresión de la persona, ver: ROSEN, Michael & WOLFF, Jonathan. *Political Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1999, Chap. 75, G. W. F. Hegel, *Property as Expression*, p. 194-195.

34 MARINI, Giuliano. **Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana**, en: AA.VV., *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, p. 228.

35 De Zan. **La interpretación hegeliana de la Sociedad Civil en Europa y en América**, p. 47-48.

36 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 185.

37 *Loc. cit.*

Al estructurar la sociedad civil en tres momentos dialécticos, Hegel salvaguarda el sistema de intereses privados, tanto en lo que toca a los derechos inherentes a la persona y en los que intervienen en la actividad económica, así como también aquellos que tienen que ver con su protección y resguardo, garantías posibles, éstas, gracias a la existencia de instituciones diseñadas para tales fines. Se establece, de este modo, un sistema de autocontrol mutuo capaz de asegurar la realización conjunta de las libertades individuales.³⁸

Precisiones terminológicas

Hegel fue pionero en el análisis semántico respecto de la identificación moderna entre sociedad civil y Estado, ubicándose en el centro de una revolución científica que dio lugar a dicha especificación de dos conceptos claves de la Modernidad y su posteridad.³⁹ “Es el primero que incluso terminológicamente da expresión a una concepción adecuada a la sociedad moderna, estableciendo una separación entre la esfera política del Estado y la ‘sociedad civil’”.⁴⁰ En el citado artículo de Julio De Zan sobre la dinámica de la sociedad civil, el autor destaca la nítida diferencia terminológica que Hegel establece entre ambos sujetos de las dos esferas en que se desenvuelve la vida humana. La expresión “*Bürgerliche Gessellschaft*”, traducida a nuestra lengua como “sociedad civil”, no fue creada por Hegel, aunque sí lo fue el sentido asignado a ella.⁴¹ En ciertos pasajes de su obra Hegel debe recurrir al francés, que al igual que el castellano posee dos palabras distintas e inconfundibles para referirse a uno u otro sentido.⁴² Debido a que en alemán la expresión “*bürger*” significa primariamente “ciudadano” en sentido político, así como el término “*cives*” en latín, Hegel, al referirse al hombre como sujeto de derechos en la esfera de la sociedad civil, lo hace empleando el término francés “*bourgeois*”, que designa al sujeto privado que realiza actividades económicas.⁴³ Así como en castellano la palabra “burgués” tiene su correlato político en el término “ciudadano”, también en francés existe el término “*citoyen*”, que opera como complemento político de “*bourgeois*”. De este modo Hegel pudo salvaguardar la existencia de ambas esferas, diferenciación importantísima a la hora de verificar el sentido asignado por Hegel al concepto de libertad, integrando las libertades negativa y positiva en una “libertad concreta”.⁴⁴ “La persona concreta, que es para sí una finalidad particular en

38 “Considerada abstractamente, la racionalidad consiste en la unidad y compenetración de la universalidad y de la individualidad; y aquí, concretamente, en cuanto contenido, es unidad de la libertad objetiva, esto es, de la voluntad sustancial universal con la libertad subjetiva, como aquella del saber individual y de la voluntad que busca fines particulares; y en cuanto a la forma, es un obrar que se determina según leyes y normas pensadas, es decir, universales (...)”. *Ibid.*, § 258.

39 HABERMAS. *El discurso filosófico de la Modernidad*, p. 53.

40 *Loc. cit.*

41 DE ZAN. *La interpretación hegeliana de la Sociedad Civil en Europa y en América*, p. 41.

42 RIEDEL, *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, p. 137.

43 *Loc. cit.*

44 ARANDA FRAGA, Fernando. *La postura socio-política de Hegel*. Tesis de Licenciatura no publicada, Santa Fe: Universidad Católica de Santa Fe, 1994, p. 77-80.

cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidad natural y de arbitrio, es uno de los principios de la sociedad civil; pero la persona particular en cuanto esencial está en relación con otra individualidad, de suerte que cada una se hace valer y se satisface mediante la otra y al mismo tiempo sólo mediada por la forma de la universalidad, esto constituye el otro principio".⁴⁵

Hegel, al conceptualizar la relación entre la sociedad civil y el Estado, respondiendo de tal manera al modo en que se relacionan los intereses particulares con los universales, está objetando la gran confusión en que ambas esferas permanecieron desde la antigüedad hasta su tiempo.⁴⁶

¿Qué entiende hegel por "sociedad civil"?

Jena, el antecedente inmediato: génesis de un programa político

Hegel llegó a Jena en enero de 1801, lugar donde se habilitó como nuevo profesor en la universidad. Entre la primavera y el verano de ese mismo año elaboró la versión definitiva de *La constitución alemana*, y en 1807 publicó una de sus obras cumbres: *Fenomenología del espíritu*, concluida mientras Napoleón hacía su entrada triunfal en la ciudad de Jena. De la crisis hegeliana de Frankfurt surgió el embrión de una filosofía política que maduraría, con toda su riqueza terminológica, finalmente en Berlín, con su *Filosofía del derecho*. No obstante, los elementos básicos de su filosofía política ya se encuentran en los primeros escritos de Hegel. Horstmann, al apoyar su tesis de que el problema central de la política hegeliana había sido completamente desarrollado en Jena, afirma que en el filósofo suave se opera un doble reconocimiento: 1º. El antiguo ideal griego de eticidad supera los planteos del derecho natural moderno. 2º. Es imposible, dadas las condiciones específicas de la realidad política y social modernas, una restitución de semejante ideal. Tales condiciones específicas del mundo moderno se expresan bajo la forma de "una esfera separada del Estado, que está determinada por la actividad de los individuos singulares en la prosecución de sus propios fines particulares, sin que esas actividades puedan ser puestas en relación entre sí a través de algo así como un fin universal".⁴⁷ A esta esfera independiente del Estado, llamará Hegel más adelante, en la *Filosofía del derecho*, "sociedad civil".

45 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 182.

46 "El fin egoísta en su realización, condicionado así por la universalidad, establece un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar del individuo y su existencia jurídica, entrelazadas con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se cimienta sobre ellos y sólo en esa dependencia son reales y seguros. Este sistema se le puede considerar como Estado externo, como Estado de la necesidad y del entendimiento". *Ibid.*, § 183.

47 HORTSMANN, Peter. *Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegel Politischer Philosophie*, en: *Hegel-Studien*, Bd. 9 (1974), p. 209-240. Reimpreso en RIEDEL, Manfred (ed). *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* (Frankfurt am Main, 1975); citado por De Zan, *La interpretación hegeliana de la Sociedad Civil en Europa y en América*, p. 42.

De este modo, la resolución del programa hegeliano se logra por la mediación del ideal político antiguo griego con los hechos de la edad moderna. El reconocimiento por parte de Hegel de esta esfera en donde tiene lugar el intercambio de las acciones privadas de los hombres responde a la postura que finalmente adopta en Jena, una vez pasada la crisis de Frankfurt. Así, lo que antes concebía como puramente negativo es ahora integrado en un todo racional y coherente, en un proceso que necesita de lo negativo y en el cual esto toma parte como un momento necesario en el cual, a la vez que negatividad, es motivo impulsor de creaciones —síntesis— superiores en el proceso.

Este análisis realizado por Hegel aparece ya conceptualizado y presentado como sistema en rigurosa concatenación lógica, desde 1807, con la *Fenomenología del Espíritu*, última obra del período de Jena. Pero ya antes, en escritos anteriores, había tratado Hegel este asunto de la sociedad moderna y el Estado. En el artículo del *Kritische Journal der Philosophie*, titulado **Sobre las maneras científicas de tratar el derecho natural** (1802), Hegel, al exponer sobre la relación entre lo económico y lo político, la libertad privada, negativa e indefinida, y la libertad concreta, positiva e infinita del ámbito ético-estatal, efectúa una asignación de funciones de radical importancia para el desarrollo posterior de su filosofía política.⁴⁸ Allí asigna al sistema de los intereses privados, que luego denominará *Bürgerliche Gesellschaft*, una esfera propia separada de la esfera ético-política de la vida pública, puesto que de lo contrario su mezcla y confusión ocasionaría la destrucción de los fines universales a manos de los intereses particulares.⁴⁹

Para Hegel, darle un espacio al individuo (burgués moderno) en donde éste pueda desarrollarse como entidad privada, sujeto de libre iniciativa económica, significará asumir la realidad del mundo moderno, a la vez que, por su intermedio, ha de ser posible la realización de la mediación de esta nueva condición del mundo moderno con el ideal antiguo de la *polis* griega.⁵⁰ Así, ya aparecen en Jena diversos conceptos desarrollados posteriormente en su época de Berlín, en la *Filosofía del derecho*, tales como el sistema de equilibrios y desequilibrios en la vida económica, la constitución de las corporaciones fomentada por el Estado y la división del trabajo.⁵¹ Al marcharse de Jena el problema ético-político está casi definitivamente planteado por Hegel. La solución a las anteriores dificultades, que en sus lineamientos esenciales preanuncia su definitiva postura política, consistirá en la conciliación

48 Cfr. BOURGEOIS. *El pensamiento político de Hegel*, p. 77-78.

49 ARANDA FRAGA. *La postura socio-política de Hegel*, p. 70-71.

50 "Pero la reunión con la época exige también el reconocimiento de las ideas de libertad que fermentan; ciertamente, el Estado no tiene como fin supremo la protección de los derechos privados de los individuos, pero debe tolerar una esfera en la cual la libertad privada puede darse un campo de acción sin perjudicar el imperativo superior de la seguridad interior y exterior: esta esfera es la de la vida económica y la autoadministración de las colectividades intraestatales (clases, ciudades, comunas). Con esta señal de confianza, el Estado obtiene a su vez la confianza y logra los réditos de su liberalismo: en efecto, para él es esencial poder contar con algo distinto de sí mismo (distinto de los ciudadanos reducidos a sus engranajes), con la libre actividad de los ciudadanos conscientes de sí mismos". BOURGEOIS, *El pensamiento político de Hegel*, p. 71.

51 Ver RIEDEL. *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, p. 89.

racional de la libertad subjetiva con la totalidad sustancial —universal—, o como acertadamente explica Jean Hyppolite, en la “síntesis que será del liberalismo y el totalitarismo”.⁵²

Será en estos años pasados por Hegel en Jena, donde tomará mayor distancia de su anterior veneración hacia la vida política en la Grecia antigua, adquiriendo cada vez mayor conciencia de la diferencia entre aquel Estado antiguo y el Estado moderno que va tomando forma ante sus ojos. En esta etapa, en sus cursos de 1805 y 1806, Hegel esbozará su Filosofía del derecho definitiva, que publicará algo más de quince años después. Aquellas nociones típicamente hegelianas que parecieron estar en el centro del pensamiento del filósofo suave “no desaparecen, pero la representación que Hegel se hará de la vida política y social corresponderá más directamente a la historia de su tiempo”.⁵³

Hegel reconoce en la sociedad burguesa de su época ciertas condiciones que la hacen tan distinta a la *polis* antigua que ya será imposible aquel proyectado camino del retorno. La crisis de Frankfurt fue el momento clave de semejante percepción. La idea, hegeliana por excelencia, de su estancia en Jena —uno de los períodos más fecundos de su vida como escritor— es que la privatización de la existencia humana ha adquirido tal dimensión que para comprender al hombre y su inserción en el Estado y en la sociedad se hace imprescindible mantener ambos en dos esferas distintas, separadas, aunque dotadas de interdependencia mutua.⁵⁴ Asimismo demuestra Hegel cómo la Revolución Francesa adoleció de capacidad para lograr la hegemonía de una u otra esferas. La voluntad particular, erigida en dominio, engendró la anarquía y la voluntad general exigió, para conseguir sus fines, el Terror.⁵⁵

Antecedentes históricos

Sobre la génesis de este importante ámbito mediante el cual Hegel salvaguarda la vida particular e individual de los ciudadanos, y el sentido que le da a su idea de la sociedad civil, se pueden conjeturar las siguientes relaciones históricas.

A partir del mundo romano y el surgimiento del derecho privado, del cristianismo y de la Reforma luterana, Hegel recupera el principio de la libertad **subjetiva**. Su concepto de “sociedad civil” incluye los derechos naturales, a saber, de propiedad, trabajo, libertad de expresión, circulación, etc. Al hablar de “sociedad civil burguesa” queda establecida su relación con los filósofos sociales de la Modernidad: Hobbes, Locke, y Rousseau. Del primero toma su concepción de Estado de naturaleza y Estado político, incluida la noción de

52 HYPOLITE, Jean. *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris: Marcel Riviere, 1948, p. 94.

53 *Ibid.*, p. 105-106.

54 “En el mundo moderno el hombre privado, el propietario, el burgués, han adquirido demasiado importancia como para ser al mismo tiempo ciudadanos. Por esta razón lo universal y lo singular se oponen en la realidad, en lugar de confundirse armoniosamente como en el mundo antiguo”. *Ibid.*, p. 112.

55 ARANDA FRAGA. *La postura socio-política de Hegel*, p. 74-75.

“violencia”. De Locke, las nociones de trabajo y propiedad. De Rousseau, su concepto de “voluntad general”. Su idea de “sociedad civil” proviene de la obra de Adam Ferguson: *An Essay on the History of Civil Society* (1767). Toma del escocés Adam Smith, filósofo y economista contemporáneo de otro escocés, David Hume, varios de los conceptos expuestos por aquél en su obra *La riqueza de las naciones*, junto a la idea de que existen reglas en el proceso de desarrollo del mercado y su teoría sobre “la mano invisible” (“astucia de la razón” en Hegel).⁵⁶ Del liberalismo francés toma la idea del mercado mundial; una sociedad que se desarrolla empieza a exportar sus contradicciones.⁵⁷ De Ricardo, y su obra *Principios de economía política*, la noción de las reglas contradictorias que hacen posible el desarrollo del capitalismo; no hay armonía en las relaciones económicas. De todo esto obtiene, en definitiva, un cruce de caminos entre lo antiguo y lo moderno.⁵⁸

Desde el punto de vista de Hegel, el cristianismo ha producido un efecto igualmente profundo sobre la cultura europea, **especialmente tras haber sido desarrollado por la Reforma y secularizado por la Ilustración**. Bajo su influencia los hombres han llegado a considerarse a sí mismos como agentes morales, **no reconociendo autoridad mayor que su propia conciencia o razón**. Hegel denomina a la primera tendencia ‘particularidad’ y a la segunda ‘subjetividad’; ambas constituyen el fenómeno europeo, característico de la vida moderna, del individualismo (...). Hegel percibió que era la burguesía la que formaba la principal base social del individualismo, y a través de quien la Europa de la Edad Media, tradicional y consciente del sentimiento de comunidad, había sido socavada (la negrita es nuestra).⁵⁹

Carácter, alcance y funciones de la sociedad civil

La descripción hegeliana sobre la sociedad civil aparece en su forma más acabada y completa en la tercera parte (la eticidad) de la *Filosofía del derecho*, sección segunda, del párrafo 182 al 256. Allí Hegel se explora en los siguientes temas: las necesidades y su satisfacción, el trabajo, la riqueza, los estamentos (los productos naturales, la industria y el estamento universal, cuya tarea esencial son los intereses generales de la situación social), la justicia, el derecho, la ley y cómo estos tres asuntos deben administrarse, la policía y finalmente las corporaciones.

56 “(...) tras haber leído a Adam Smith, Hegel hará pocos años después del período representado en nuestra edición, en la *Realphilosophie* de Jena, un análisis crítico —y no sólo un reflejo espontáneo como lo es la forma especulativa de su filosofía— del capitalismo, que pertenece aún hoy a los más profundos que se han escrito (...)”. RIPALDA. “Introducción” a Hegel, *Escritos de juventud*, p. 30.

57 “(...) Hegel, ya en el campo de influencia de la economía política, comienza a tematizar la antropología que subyace a ésta”. *Ibid.*, p. 23.

58 “El término ‘sociedad civil’ ha sido usado por escritores como Locke, Hume, Smith y Ferguson, además de por algunos de sus contemporáneos en Francia, a los que Hegel había leído. En último término se puede acudir a la aristotélica *koinonía politike* y la *societas civilis* de Cicerón”. PELCZYNSKI, Zbigniew A. *La concepción hegeliana del Estado*, en: AA.VV., *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, p. 261.

59 *Ibid.*, p. 256-258.

La sociedad civil es como Hegel denomina al conjunto de hombres privados en tanto que se separan de su grupo natural, la familia, y que no poseen aún conciencia clara de querer su unidad sustancial, el Estado.⁶⁰ “La sociedad civil encierra tres momentos: A. La mediación de la necesidad y la satisfacción de las necesidades de todos los demás. Constituye el sistema de las necesidades. B. La realidad de lo universal aquí contenida, la libertad y la defensa de la propiedad mediante la administración de la justicia. C. La prevención contra la accidentalidad que subsiste en ese sistema y el cuidado de los intereses particulares en cuanto cosa común por medio de la policía y la corporación”.⁶¹

En la sección de su *Filosofía del derecho* denominada **El sistema de las necesidades**, la primera dedicada a la sociedad civil, Hegel aborda el tema de las relaciones económicas. Al respecto de este componente básico de la vida del hombre moderno, Herbert Marcuse comenta que el análisis hegeliano se basa en dos principios cardinales de la sociedad moderna, a saber, (1) el individuo que busca su propio interés, actividad en la cual se comporta como una mezcla de necesidad física y capricho, y (2) la intrincada relación entre los intereses individuales, cuya afirmación y satisfacción están mutuamente implicadas.⁶² Todo esto, prosigue Marcuse, es la típica descripción de la sociedad moderna, tradicional, del siglo XVIII, un sistema en el cual cada individuo que busca y promueve su propia conveniencia, también termina promoviendo, naturalmente, el interés de la totalidad.⁶³

En el sistema de las necesidades, objeto de la economía política, Hegel sigue a los economistas clásicos ingleses, Smith, Say y Ricardo, en especial la obra del primero, *Inquire into the Nature and Cause of the Wealth of Nations*, que el filósofo alemán integra dentro de su filosofía política, sólo que ésta ocupa, como doctrina económica, justo es decirlo aquí, apenas un momento necesario dentro de un sistema que evidencia su propia autosuficiencia.⁶⁴

También es en esta esfera del desarrollo de la particularidad donde se produce, como una de sus principales actividades económicas, la división del trabajo. Por su intermedio el hombre procesa los materiales de la naturaleza, añadiéndoles valor. Así se relaciona con

60 “El individuo formado tiene que realizarse en la sociedad civil. En ella, la persona concreta, como totalidad de necesidades naturales y arbitrio, se integra por el trabajo y la lucha, en la que privan los fines egoístas, a una red de relaciones intersubjetivas en las que cada individualidad se hace valer frente a la otra. Es el reino de la necesidad y de la guerra por alcanzar fines subjetivos. En la sociedad civil cada uno debe realizarse trabajando, intercambiando sus productos, concluyendo pactos y haciendo privar sobre todas las cosas la voluntad individual, considerada racional en sí y para sí”. Garzón Bates, Juan, Prólogo a la *Filosofía del derecho* de Hegel, México, UNAM, 1985, p. XXXVI.

61 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 188.

62 “La persona concreta, que es para sí una finalidad particular en cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidad natural y de arbitrio, es uno de los principios de la sociedad civil; pero la persona particular en cuanto esencial está en relación con otra individualidad, de suerte que cada una se hace valer y se satisface mediante la otra y al mismo tiempo sólo mediada por la forma de la universalidad, esto constituye el otro principio”. *Ibid.*, § 182.

63 MARCUSE. Herbert, *Razón y revolución*. Caracas: Instituto de Estudios Políticos, 1967, p. 196.

64 HYPPOLITE, *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel*, p. 118.

productos humanos y consume el producto de su esfuerzo.⁶⁵ La división del trabajo surge como efecto inmediato originado en la abstracción implicada por los aspectos universal y objetivo del trabajo. A través de la división se logra la especificación de los medios y necesidades; la producción también se diversifica. El trabajo individual se simplifica y en consecuencia la destreza del trabajador aumenta, algo que también sucede con la cantidad de productos.⁶⁶ Esto va haciendo que resulte imprescindible “la relación de intercambio entre los hombres para la satisfacción de otras necesidades”.⁶⁷

En esa dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades, el egoísmo subjetivo se convierte en una contribución para la satisfacción de las necesidades de todos los demás, en la intervención del individuo mediante lo universal como movimiento dialéctico; de modo que, **puesto que cada uno adquiere, produce y goza para sí, también produce y adquiere para el goce de los demás.** Esta necesidad, que se encuentra en la conexión universal de la dependencia de todos, es ahora para cada uno la riqueza general y permanente, que encierra para él la posibilidad de tener seguridad en ella por medio de la propia cultura y destreza para asegurar la existencia propia; así como **lo adquirido mediante el propio trabajo conserva y reproduce la riqueza general** (la negrita es nuestra).⁶⁸

Queda claro en Hegel cómo mediante dicha esfera —la sociedad civil— se logra el reconocimiento de un ámbito donde se posibilita el libre intercambio de los intereses privados de los hombres.⁶⁹ Si bien Hegel establece por encima de la esfera de la sociedad civil otra esfera de carácter superior, el Estado, no significa que la primera quede relegada a esta última, en cuanto a poder de decisión y dependencia absoluta. Simplemente ocurre que es en la esfera del Estado donde el individuo puede ejercitar en mayor grado los bienes de la libertad y del espíritu, lo cual hace que el Estado posea, como esfera independiente, un rango superior al que posee la sociedad civil. Del asunto de los límites que atañen a la sociedad civil nos ocupamos a continuación.

Límites de la sociedad civil: tras un concepto integral de libertad

Según el punto de vista hegeliano y su modelo de libertad concreta como integración de las aspiraciones particulares y universales del hombre, será necesaria una esfera superior de la vida en que la persona pueda lograr los fines que la caracterizan como tal. Nos referimos a la esfera del Estado, verdadero ámbito de la **eticidad** sustancial (*Ethos*).⁷⁰

Si la verdadera libertad del hombre se logra solamente en el marco de una comunidad ética regulada por leyes racionales, en una comunidad tal podrán realizarse la esencia y el fin

65 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 196.

66 *Ibid.*, § 198.

67 *Loc. cit.*

68 *Ibid.*, § 199.

69 DENIS, Henri. *Hegel penseur politique*. Lausanne: Editions L'Age d'Homme, 1989, p. 199.

70 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 258.

del hombre, que ya en la *polis* griega existieron, aunque no privados de ciertas limitaciones; éstas habrán de ser a su vez superadas por la conciencia moderna dotada del sentimiento de particularidad, y luego de la asimilación del sentido griego de lo ético se logrará el fortalecimiento de una libertad concreta en que ambos tipos de libertad queden finalmente integrados.⁷¹ **El renacer del *Ethos* comunitario, la *Sittlichkeit*, termina siendo la base y fuente de libertad del hombre moderno.**⁷² El alto nivel de politización de la existencia griega se perdió a partir del surgimiento de la conciencia individual.⁷³ Las condiciones económico-sociales del mundo moderno han creado una situación tal que el hombre, debido a este redimensionamiento de su libertad esencial, debe, para desarrollar su vida en plenitud, moverse en dos esferas diferenciadas y complementarias: la de los intereses privados (**sociedad civil burguesa**) y su complemento, que contiene el interés universal: el **Estado**. Hegel intenta, con su diferenciación entre estas dos esferas, salvaguardar la vida privada y política del hombre dejando espacio para el burgués y el ciudadano, entidades éstas que al ser integradas quedan definitivamente soldadas en una unidad dialéctica. La sociedad civil será el ámbito en que puede desplegar su libertad negativa; en el Estado podrá lograr su fin esencial, ligado a una libertad positiva: desarrollarse como ciudadano y participar, así, de las decisiones políticas que le competen.⁷⁴

El Estado es la realidad de la libertad concreta. La libertad concreta, empero, consiste en el hecho de que la individualidad personal y sus intereses particulares tiene tanto su pleno desarrollo y reconocimiento de su derecho para sí (en el sistema de la familia y de la sociedad civil). Al mismo tiempo que devienen por sí mismos en interés general, que es reconocido a su vez como su saber y su voluntad, es decir, como su propio espíritu sustancial y es tomado como el fin último de su actividad. De modo que ni lo universal tiene valor y es llevado a cabo sin el interés, el saber y la voluntad particular, ni los individuos viven como personas privadas meramente para éstos sin que, a la vez, quieran lo universal y tengan una actividad consciente de este fin. El principio de los Estados modernos tiene su inmensa fuerza y profundidad en esto: en dejar que el principio de la subjetividad se realice hasta llegar al extremo autónomo de la particularidad personal y, a la vez, de retraerlo a la unidad sustancial conservando de este modo a ésta en él.⁷⁵

71 HEGEL. **La positividad de la religión cristiana**, en: *Escritos de juventud, Cómo una sociedad moral o religiosa se convierte en un Estado*, p. 96-106.

72 TAYLOR, Charles. *Hegel y la sociedad moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 164-165.

73 "(...) Hegel reconoce 'el derecho de la libertad subjetiva que constituye el punto de viraje y el núcleo de la diferencia entre la antigüedad y la época moderna' (§ 124 A). Se trata del derecho del individuo a su autorrealización y al libre despliegue de su particularidad (o de su plan de vida), el cual tendrá su lugar y el reconocimiento de su derecho en las instituciones de la eticidad, especialmente en el ámbito de la sociedad civil". DE ZAN. **Moralidad y eticidad, o Kant y Hegel**, en: *Cuadernos de Ética*, N° 7, Junio de 1989, p. 13.

74 ARANDA FRAGA. *La postura socio-política de Hegel*, p. 54-55.

75 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 260.

Esta última cita, conocido párrafo de la *Filosofía del derecho* invocado, con justa razón y propiedad, por los eruditos en la filosofía de Hegel para clarificar la posición de éste frente a su antecesor alemán, Emanuel Kant, y cualquier otra convicción ética basada en la primacía del deber-ser y la subjetividad,⁷⁶ fija los límites de la esfera del hombre individual, perteneciente como tal a la sociedad civil. Pero a su vez —y es aquí donde aparece con fuerza la noción hegeliana de *Sittlichkeit* y su concreta aplicación— Hegel declara cómo se interrelaciona dicha esfera con la otra, el Estado, ámbito en el cual se toman efectivas las aspiraciones y vocaciones universales del hombre, hecho del que ya en la *Lógica* (1812) da cuenta, al explicar en tono metafísico, mediante el individuo determinado, una de las fases en la doctrina del concepto:

76 Comentando la crítica hegeliana a la moral kantiana en la *Fenomenología del Espiritu*, Hyppolite dice lo siguiente: "Las dificultades de la concepción moral del mundo de Kant tienen que ver con la rigidez de su dualismo y con la exigencia de superarlo. La consciencia ha captado, al fin, su objeto como saber y querer, es decir, como el sí mismo, pero al mismo tiempo los ha puesto como puro saber y puro querer fuera de ella, en la forma de un universal inefectivo, al oponerlos a la efectividad. Podríamos decir que el sí mismo se ha puesto más allá del sí mismo y, como el sí mismo es la unidad de estos dos momentos, como es a la vez la efectividad y el puro deber, no alcanza, en el kantismo, su certeza de sí como verdad. Su verdad, desde luego, es el sí mismo, pero esta verdad todavía le es ajena, sigue desplazándola sin darse cuenta de la dialéctica que le constituye. La filosofía kantiana no ha visto, en general, que el saber de la naturaleza era también un saber de sí mismo, y que el saber de sí mismo era un saber de la naturaleza. Está claro que ha puesto la unidad como su verdad, pero al negarle todo carácter dialéctico la ha excluido del saber, cayendo en una dialéctica no consciente de sí misma (...). La exposición que Hegel dedica a la concepción moral del mundo es una crítica de toda la filosofía kantiana y no solamente de su filosofía práctica. Kant descubrió en la analítica trascendental una lógica de la verdad 'para nosotros' que no es dialéctica, y en la dialéctica una lógica de la apariencia, inevitable, es cierto, pero que no por ello deja de ser la fuente de nuestros errores metafísicos. Kant intentó evitar esta dialéctica haciendo de la razón —en tanto que opuesta al entendimiento— una razón exclusivamente práctica y exigiendo de una fe moral o de un sistema de postulados una verdad que ya no estaría cogida en las redes de la dialéctica citada. Sin embargo, esta concepción moral del mundo es, en realidad, 'un nido de contradicciones' del mismo tipo que podía serlo, en la opinión de Kant, la exposición de la prueba cosmológica. Kant no vio que la analítica era ya una dialéctica y que la dialéctica tenía también un aspecto positivo. Tuvo que relegar más allá de la autoconsciencia la unidad que exigía su sistema, hacer de ella un término inaccesible que, con los nombres varios de cosa en sí, nómeno o entendimiento infinito según los momentos del desarrollo de su pensamiento, se opone siempre al sí mismo de la consciencia. Pero la oposición del sí mismo y del en sí, de la inmanencia y de la trascendencia, no puede ser conservada tal cual en su filosofía (...). En opinión de Hegel, esta contradicción fundamental es la de todo el sistema kantiano. En lugar de acabarse en un saber de sí que fuera saber del ser, en un idealismo especulativo, este sistema se acaba en una posición del sí mismo más allá del sí mismo. En Kant, la autoconsciencia es consciencia del deber y del saber puros en oposición a la consciencia de la efectividad, de la naturaleza, de la existencia, o como se lo quiera denominar. Y este puro deber y saber es relegado más allá; nunca llegamos a tener su intuición aunque constantemente tendamos a ello. En términos modernos se podría decir que la filosofía kantiana inaugura una filosofía del 'valor moral' y que este término, a la vez más allá del sí mismo y que sólo es por y para el sí mismo, resulta ser precisamente el valor y no la verdad especulativa; pero, justamente, este valor, como universal abstracto, es lo que Hegel critica a esta concepción del mundo (...). *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espiritu de Hegel*. Trad. de Francisco Fernández Buey. Barcelona: Península, 1974, p. 438-440.

La individualidad, como se mostró, está ya puesta por la particularidad; ésta es la universalidad determinada, y por ende, la determinación que se refiere a sí, el determinado. En primer lugar, por consiguiente, la individualidad aparece como la reflexión del concepto en sí mismo, a partir de su determinación (...) La universalidad y la particularidad aparecieron de un lado como los momentos del devenir de la individualidad. Sin embargo, ya se mostró que en ellas mismas son el concepto total, de manera que no han traspasado a la individualidad como a un otro, sino que ahí se halla puesto sólo lo que ellas son en sí y por sí (...) Pero la unidad del concepto es tan indivisible que también estos productos de la abstracción, al mismo tiempo que tienen que dejar de lado la individualidad, son más bien ellos mismos individuos. Cuando la abstracción eleva lo concreto a la universalidad, y en cambio, comprende lo universal sólo como universalidad determinada, ésta es propiamente la individualidad, que ha resultado como la determinación que se refiere a sí.⁷⁷

Hegel demuestra la interrelación sustancial de su par dialéctico "singular-universal", un binomio lógica y metafísicamente intrincado que permite explicar la concreción de la libertad en los hechos acaecidos con la individualidad, al tiempo que justifica y fundamenta la finalidad y el sentido de aquellas concreciones singulares a través del advenimiento de la conciencia universal que los hace suyos. De tal modo, como afirma Kolakowski, a través de sus instituciones políticas el Estado cumple el papel de un mediador entre la vida privada y la vida colectiva.⁷⁸ Tal es su demostración de la vocación por lo general que hay como trasfondo del accionar de cada singular.⁷⁹ He ahí la axiología que anima a todo su sistema político y por ende a su concepción del estado.

Racionalidad de la subordinación de la sociedad civil al Estado

En la sociedad civil el burgués, el individuo, es plenamente libre, capaz de poseer y negociar propiedades según le plazca, entrar en el libre juego de la competencia, pertenecer a una familia y/o grupo social determinado, educarse, establecer contratos de cualquier

77 HEGEL. *Ciencia de la lógica*, 2ª Pte., Trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Hachette, 1956, p. 300-301.

78 "Hegel no afirmó que la esfera privada deba ser absorbida completamente por la voluntad colectiva institucionalizada en los órganos del estado: por el contrario, creyó que el Estado es un mediador entre las esferas de la vida privada y la vida colectiva y que sus instituciones son la expresión corporeizada de esta mediación, pues el interés privado de los servidores del Estado es idéntico al interés colectivo. En el caso de los demás miembros de la sociedad, las restricciones impuestas a sus deseos e impulsos personales, lejos de constituir una limitación de su libertad, son la condición de ésta. Es cierto que el Estado no tiene otra realidad distinta a la de sus ciudadanos, pero esto significa que la voluntad del Estado puede estar determinada por la colectividad de sus opiniones privadas e individuales. La voluntad general no es la voluntad de la mayoría, sino la voluntad de la Razón histórica". KOLAKOWSKI, Leszek. *Las principales corrientes del marxismo. I. Los fundadores*. Madrid: Alianza, 1985, p. 81.

79 "Lo particular, por la misma razón por la cual es sólo lo universal determinado, es también un individuo, y al contrario, por el hecho de que el individuo es lo universal determinado, es también un particular (...) Por medio de la individualidad, el concepto, tal como está en sí dentro de ella, se convierte en fuera de sí y penetra en la realidad". HEGEL. *Ciencia de la lógica*, 2ª Pte., p. 302-303.

índole, etc. Pero, a pesar de la apariencia de abundancia de libertad de la que aquí goza, su libertad ha de resultar superada y profundizada en el sentimiento de pertenencia a su comunidad y al Estado. Aquí el burgués participa de la riqueza universal, lo cual sólo ha de ser posible a partir de una toma de conciencia comunitaria.

A la sociedad civil se le concede en la filosofía de Hegel una relativa independencia; en la medida en que posee mecanismos de coordinación entre el intercambio de intereses particulares posee autosuficiencia, pero si éstos entraran en pugna, entonces se torna necesaria la existencia de otra esfera superior que la regule: el Estado. El bienestar y el derecho del individuo poseen una existencia precaria, su universalidad se queda en el nivel de la apariencia; por eso Hegel denomina a este sistema de intereses privados “el Estado externo o Estado de la necesidad y del entendimiento”.⁸⁰ La libertad del individuo en la sociedad civil sólo es posible por la libertad en el Estado.⁸¹ “Hegel le retira a la sociedad civil la tarea de materializar el orden de la razón y la adjudica al Estado. Este último, sin embargo, no reemplaza a la sociedad civil, sino, simplemente, la mantiene en actividad, salvaguardando sus intereses sin modificar su contenido”.⁸² “La Idea del Estado tiene: a) realidad inmediata, y es el Estado individual como organismo que se refiere a sí, se expresa, entonces, en la Constitución o Derecho político interno; b) pasa a la relación de un Estado particular con los demás Estados y resulta el Derecho político externo; c) es la Idea universal, como un género y poder absoluto respecto a los Estados individuales; es el Espíritu que se da la propia realidad en el proceso de la Historia Universal”.⁸³

Si bien el Estado permanece por encima de los intereses de la sociedad civil, ésta goza de cierta independencia, capaz de permitirle a sus miembros el ejercicio de su libertad negativa. Así lo expresa Hegel en el párrafo 261 de su *Filosofía del derecho*, al distinguir entre derechos y deberes del individuo para con el Estado: “El interés particular no debe ser dejado de lado o ser enteramente suprimido, sino puesto en armonía con lo universal, por lo cual se conserva a sí y a lo universal”.⁸⁴ Este aspecto aquí citado en palabras del propio Hegel sobre la interrelación —e independencia y reciprocidad— intrínseca del interés particular con el interés universal, aparece igualmente reflejado, aunque en un lenguaje más estrictamente metafísico, propio de la obra en que está inserto, cuando al explicar la doctrina de la esencia Hegel se refiere a la relación entre el todo y las partes:

Por consiguiente el todo y las partes se condicionan recíprocamente; pero la relación que se examina aquí está al mismo tiempo situada más alto que la relación entre lo condicionado y la condición (...) Sin embargo el todo es por cierto la condición de las partes; pero contiene al mismo tiempo de modo inmediato lo siguiente, que también él existe sólo

80 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 183.

81 BOURGEOIS. *El pensamiento político de Hegel*, p. 125.

82 MARCUSE. *Razón y revolución*, p. 194.

83 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 259.

84 *Ibid.*, § 261.

puesto que tiene como presuposición las partes (...) Ahora bien, puesto que los lados de la relación no tienen cada uno su independencia en sí mismo, sino en su otro, hay una sola identidad de ambos, en que ambos son sólo momentos. Pero, como cada uno es independiente en sí mismo, son ellos así dos existencias independientes, que son indiferentes recíprocamente (...) No hay nada en el todo, que no esté en las partes, y nada en las partes, que no esté en el todo.⁸⁵

De acuerdo con lo que antes expresamos al explayarnos en la ruptura hegeliana con la identificación moderna entre sociedad civil y Estado, Riedel, comentando la filosofía del derecho hegeliana, afirma la mutua independencia de ambas esferas, en virtud de lo cual es posible que “entablen su verdadera relación”, hecho que separa a la concepción hegeliana del derecho natural, pues queda claro que para el filósofo suavo “el Estado no es Estado si ya coincide con la sociedad civil, ni ésta es tampoco ‘sociedad’, si es ‘política’, o sea, Estado”.⁸⁶

Hegel mismo sostiene que la sociedad civil “es el campo de batalla de los intereses privados de todos contra todos”,⁸⁷ razón por la cual ha de ser necesaria la existencia de un centro de poder superior que ordene y regule sus desequilibrios. El fin del Estado no es proteger los derechos privados de los individuos, pero sí debe tolerar la existencia de otra esfera donde éstos puedan desarrollarse libremente. El Estado, mediante sus mecanismos reguladores establecidos, permite salvaguardar los derechos del hombre privado, del **burgués**, en la sociedad civil. La libertad posibilitada por la existencia de la esfera del Estado es, en definitiva, el sustento real e imprescindible para el desarrollo de la singularidad y de su libertad concreta en la esfera de la sociedad civil.

En el parágrafo 158 de la *Filosofía del derecho*, antes citado, Hegel llama la atención acerca de que no se debe caer en el error de confundir al Estado con la sociedad civil. De incurrir en ello tendríamos —afirma—, del Estado un concepto que define con más propiedad a la sociedad civil: el Estado liberal burgués.⁸⁸ El propósito de Hegel, al separar estas dos esferas, Estado y sociedad civil, es, precisamente, evitar caer en la confusión realizada por la Modernidad.

Hegel, por intermedio de su complementación de esferas, sociedad civil y Estado, **salvaguarda la universalidad del hombre sin perder de vista el desarrollo de su individualidad; la libertad empírica se transforma en libertad real.** Si el Estado es tomado como sociedad civil, la libertad del hombre será falsa; sólo en la esfera superior del Estado el hombre es verdaderamente libre. La sociedad civil es el Estado del liberalismo económico; restringir la libertad humana a una existencia exclusiva en esta esfera es destituirla de su

85 HEGEL. *Ciencia de la lógica*, 2ª Pte., p. 168-169.

86 RIEDEL. *El concepto de “sociedad civil” en Hegel y su origen histórico*, p. 200.

87 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 289.

88 HYPOLITE. *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel*, p. 117.

sentido primigenio. Tal subordinación no implica que el Estado deba lesionar los derechos que posee la sociedad civil.⁸⁹ Hegel le asigna a este mundo de la sociedad civil sus valores específicos: libertad económica, intelectual, religiosa y leyes igualitarias. Pero también está claro en Hegel que aquel mundo “de lo privado” debía ser trascendido dialécticamente en una esfera superior: el Estado.⁹⁰ Así, el **ciudadano-bourgeois** se transforma en el **ciudadano-citoyen**.

El individuo, que se subordina a sus deberes, encuentra como ciudadano, en el cumplimiento de los mismos, la protección de su persona y de su propiedad, la preocupación por su bienestar individual, la satisfacción de su esencia sustancial, la conciencia y el orgullo de ser miembro de esa totalidad; y en el cumplimiento de los deberes como contribuciones y servicios al Estado tiene su conservación y su existencia. Por el lado abstracto, el interés de lo universal es solamente que los servicios y las contribuciones que él exige sean cumplidos como deberes.⁹¹

Todo esto requiere, tal como Hegel expuso en el texto precedente a la porción recién citada del parágrafo 261 de su *FD*, una unidad sustancial en la cual radica “la fuerza interna de los Estados”,⁹² nos referimos a la unidad entre deber y derecho, fórmula mediante la cual Hegel rompe con la concepción puramente ideal —y dicotómica— de la moral kantiana,⁹³ puesto que “el lado abstracto del deber insiste (...) en pasar por alto y hasta proscribir el interés particular como un momento inesencial y hasta indigno”.⁹⁴ Por el contrario, según Hegel “el momento de la particularidad” es “igualmente esencial”, y por tanto su satisfacción se vuelve “absolutamente necesaria”; y luego remata afirmando cómo se resuelve dialécticamente esta bipolaridad aparente: “El individuo en el cumplimiento de su deber debe encontrar (...) su propio interés, su satisfacción y su provecho, y **de su relación con el Estado debe advenirle un derecho mediante el cual la cosa universal llegue a ser su propia cosa particular**” (la negrita es nuestra).⁹⁵ He aquí, entonces, el fundamento último de la racionalidad de la subordinación de la sociedad civil al Estado.

89 *Ibid.*, p. 118-124; ARANDA FRAGA. *La postura socio-política de Hegel*, p. 164.

90 Acerca de la dialéctica hegeliana y cómo Hegel explica mediante este método su teoría metafísica, en relación con la lógica del ser, ver: ASTRADA, Carlos. *Hegel y la dialéctica*. Buenos Aires: Kairós, 1956, Caps. II-VI, p. 13-104.

91 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 261.

92 *Loc. cit.*

93 Semejantemente ocurre con la moral de Fichte.

94 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 261.

95 *Loc. cit.*

El Estado en su dimensión ética (la *Sittlichkeit*)

Consumación de la eticidad en el ciudadano

La transformación del **individuo-burgués en ciudadano** significará, por parte de aquel individuo que había adquirido cierta conciencia civil, una mayor identificación con los principios éticos que regulan las relaciones consigo mismos y con sus semejantes. El individuo, cuya esfera de intereses privados era sostenida en forma total, sin amputación alguna, por y dentro de la sociedad civil, adquiere ahora su carácter sustancial de ciudadano en una nueva y póstuma forma de vida: el Estado. A través suyo se produce la consumación de la *Sittlichkeit*.⁹⁶

A modo de ejemplo y con el fin de manifestar en forma algo más concreta lo dicho mediante principios abstractos, diremos que los estamentos sociales y políticos —a saber, las instituciones en general: gremios, asociaciones, cooperativas, el Parlamento, etc.— están situados en tensión dialéctica entre los individuos y el Estado. La razón de existencia de los estamentos es doble y ambivalente: por una parte son el vehículo de realización de los individuos, por ellos y en ellos son ciudadanos; así mismo el Estado ejerce parte de sus funciones de control a través de los estamentos. Éstos constituyen el enlace entre los ciudadanos y el Estado. De este modo el Estado ya no es y existe **para** los individuos, sino que éstos, en la medida en que participan a través de la conducción y formando parte de sus organizaciones **son**, en tanto ciudadanos, **el Estado**. A partir de estos conceptos podemos hablar de la movilidad política que posee el ciudadano como un derecho que le es propio como tal, ya que a cualquiera, según sus aptitudes, le es posible ascender en los estamentos. También esto entraña una vida ética que ha de regular las acciones, por lo cual puede cumplirse el *Ethos* que reclama la vida del hombre como ciudadano libre en el Estado.⁹⁷

96 Sobre este concepto —*Sittlichkeit*— elemento cardinal del sistema ético-político hegeliano, Jean Hyppolite comenta: “La sustancia ética es el pueblo; y este pueblo se llama libre cuando reina una armonía entre el todo y sus partes, entre las voluntades individuales y la voluntad general. El *System der Sittlichkeit* (término que se opone a la moralidad y que traducimos por orden ético), el artículo sobre el derecho natural, son representaciones de la ciudad humana donde todos los momentos del espíritu se captan y se desarrollan como abstracciones con respecto a la organización colectiva (...) Sólo podemos comprender al hombre individual poniéndole en relación con la vida de la ciudad de que es miembro (...) La idea de organización colectiva flota siempre por encima de la historia y, sin embargo, ahora es captada en el movimiento del concepto definido como la forma de la mediación. En la *Fenomenología*, el espíritu es la sustancia ética, la vida de un pueblo libre en la cual cada consciencia singular existe como reconocida por las otras. También podría decirse, igualmente, que existe por su vínculo ontológico con las otras consciencias singulares. La vida de dicho espíritu no es otra cosa que ‘en la efectiva realidad independiente de los individuos, la unidad espiritual absoluta de su esencia’ (*Phénoménologie*, I, p. 290), y es justamente en la vida orgánica de un pueblo donde este espíritu se realiza completamente”. *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 246-247.

97 Cfr. HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 257.

Los conceptos hegelianos de **libertad racional** y de **Estado racional** van indisolublemente unidos al de **eticidad**. La verdadera libertad política sólo es posible dentro del marco de una comunidad ética regulada por leyes racionales. Para Hegel una vida es racional cuando se inserta en el orden del *Ethos*.⁹⁸ Su concepto de "libertad racional" salvaguarda ambos niveles de libertad: el particular, individual, a través de la sociedad civil, y un segundo nivel de libertad, ética y política, que se realiza en el Estado.⁹⁹

Resumiendo, las principales nociones acerca de la dimensión ética del Estado, según Hegel, podemos puntualizar lo siguiente:

1. La libertad no es tal si es irracional.
2. El individuo particular, en tanto no acepta la racionalidad ética de la que está dotado el Estado, se coloca en contra de la libertad, por tanto del hombre mismo.
3. La persona, en última instancia, debe sujetarse al Estado, pues el fin de este último es cumplir racional y éticamente los fines y máxima vocación de la persona misma.
4. Si lo anterior se cumple, entonces queda salvaguardada la libertad de los miembros del Estado. Esto ocurre, no porque existe un deber moral, un deber-ser, que impele al individuo a cumplirlo, sino porque éste halla el verdadero sentido de su existencia en la medida en que su individualidad es capaz de realizarse como ser universal
5. En realidad, esto se llevará a cabo en la medida en que los ciudadanos adquieran un conocimiento vivencial, experiencial, de los principios éticos que sustentan la existencia del Estado. No se trata de un mero conocimiento intelectual, sino una actitud práctica, una experiencia humana que permite descubrir en la propia interioridad

El derecho a una libertad humanamente digna

Seguramente, a la luz de la marcha de los últimos acontecimientos del siglo XX, la concepción hegeliana del Estado, a pesar de su énfasis puesto en la diferenciación e independencia de esferas, nos resulta demasiado opresora de las libertades individuales. Notemos, sin embargo, que el Estado hegeliano no es una unidad de control de la vida privada de los ciudadanos. No es un Estado policíaco, si bien cuenta con un sistema policial

98 "La eticidad es la idea de la libertad (...); la eticidad es el concepto de libertad devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia (...) El ethos subjetivo que aparece en lugar del bien abstracto es la sustancia concreta, como forma infinita, por medio de la subjetividad (...) el ethos tiene un contenido estable, necesario para sí y que es un existir más allá de la opinión subjetiva y del capricho: son las leyes y las instituciones en sí y para sí. El hecho de que el ethos sea el sistema de las determinaciones de la Idea, constituye su racionalidad (...) Por otra parte, las leyes éticas no son algo ajeno al sujeto, sino que está implícito el testimonio que de ellas hace el Espíritu (...)". *Ibid.*, § 142-147.

99 *Ibid.*, § 260 y 261.

que garantiza el orden. Tampoco es un Estado benefactor. Hay momentos en que Hegel sólo denuncia los problemas, no atina a formular soluciones:

Si fuera obligado el estamento más rico a llevar la carga directa de mantener en un nivel de vida común a la masa reducida a la pobreza, o si existieran en otras propiedades públicas (hospitales ricos, conventos, fundaciones) los medios apropiados para ello, se aseguraría la subsistencia de los necesitados sin la mediación del trabajo, lo cual atentaría contra el principio de la sociedad civil y del sentimiento de independencia y honor de los individuos. Si por el contrario esto se hiciera por medio del trabajo, dando oportunidades para ello, se acrecentaría la producción, en cuyo exceso, unido a la carencia de los consumidores correspondientes, que también serían productores, reside precisamente el mal, que aumentaría por lo tanto de las dos maneras. **Aquí se manifiesta que en medio del exceso de la riqueza la sociedad civil no es lo suficientemente rica, es decir, no posee los bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe (la negrita es nuestra).**¹⁰⁰

Hegel señala, tal como fue mostrado en el párrafo citado precedentemente, que la sociedad civil “no es suficientemente rica”, porque no puede pagar el sufrimiento y la miseria; se trata aquí de una sección de la *Filosofía del derecho* que Eric Weil juzga por demás premonitoria de lo que pocas décadas más tarde ocurriría en el mundo civilizado: “No es necesario insistir sobre la riqueza de este texto. Comenzando por el rechazo de la beneficencia, que sería lo contrario de lo que el hombre debe exigir (o sea el reconocimiento de su valor de ciudadano-productor) concluye con un análisis del fenómeno de lo que luego se ha denominado la crisis de la super-producción o, más correctamente, la crisis del sub-consumo”.¹⁰¹

Al cabo de haber estudiado la economía política, especialmente la inglesa, Hegel termina planteando el problema fundamental de los tiempos modernos: “La importante cuestión de saber cómo puede remediarse la pobreza es el problema esencial que agita y atormenta a las sociedades modernas”.¹⁰²

Jean Hyppolite, comentando el párrafo 244 de la *Filosofía del derecho*, un sector de la obra altamente signado por un contenido ético, afirma que “Hegel no propone ninguna solución a esta crisis del mundo moderno. Sólo opone el cuadro de esta sociedad civil al que presenta el liberalismo. La libertad así lograda por el hombre no es verdadera aún cuando sea necesaria”.¹⁰³

Respecto de la valoración hegeliana de la libertad hay un acontecimiento de relevancia crucial para el mundo que posibilita medir, en cierto modo, el lugar que ocupa la libertad en su sistema, especialmente en lo que respecta al desarrollo y la vida del Espíritu. El hecho de

100 *Ibid.*, § 245.

101 WEIL, Eric. *Hegel y el Estado*. Buenos Aires: Nagelcop, 1974, p. 125 y 126.

102 Adición al § 244 de la *Filosofía del derecho*; citado por BOURGEOIS. *El pensamiento político de Hegel*, p. 127.

103 HYPPOLITE, *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel*, p. 122.

la Revolución Francesa nos ayuda a percibir la situación de Hegel en relación con la marcha de los acontecimientos de su época. Cuando él analiza la situación previa a la Revolución, en Europa y particularmente en Francia,¹⁰⁴ no deja de ser un decidido partidario de la misma. La consideró como el albor de una nueva época, pero más tarde, debido a sus excesos, la juzgó como una antítesis en el contexto de su sistema, razón por la cual se hacía necesario que fuera posteriormente superada. Hegel atacó la violencia, el terrorismo y el imperialismo; celebró el espíritu de la revolución, pero fustigó severamente su enconado individualismo, incapaz de producir una sociedad éticamente fundada. Hegel no aceptó la libertad absoluta, implantada por Robespierre y sus seguidores, porque ya había dejado de ser libertad para convertirse en libertinaje. Nada más gráfico que aquella mitológica figura: el terror es Saturno devorando a sus hijos.¹⁰⁵

El concepto posthegeliano de “sociedad civil”

A partir de Hegel se observa un declinar semántico en el concepto de “sociedad civil”. Nos referimos a una doble y ambivalente transformación (e interpretación) del significado de la “sociedad civil”: “Pero la autónoma riqueza de valores que había encontrado su sistematización en la sociedad civil hegeliana no tardó mucho en desvanecerse y dispersarse a los ojos de los intérpretes”.¹⁰⁶ Marx interpreta a la sociedad civil hegeliana a la manera de un símil con el “estado de naturaleza” de Hobbes.¹⁰⁷ La sociedad civil pierde definitivamente el resto de su significación positiva y es percibida como el lugar del egoísmo de los individuos, que con tal de acumular sus riquezas materiales no dudan en explotar a sus semejantes, olvidándose de todo principio moral que intente limitar su libre accionar. Marx propone la creación de una sociedad igualitaria, fundada en la eliminación de la propiedad privada de los medios de producción, borrando la diferencia entre sociedad civil y Estado. Para Marx, la sociedad civil “aparecerá siempre menos civil y siempre más burguesa, pero en

104 En general eran gobiernos de tipo feudal. Un férreo autoritarismo predominaba y caracterizaba a la sociedad de ese entonces. Existían complejas trabas económicas que entorpecían el comercio, lo cual conducía a que el pueblo debiera obtener sus insumos a costas de enormes sacrificios. Con la Revolución Francesa se produce la desaparición del feudalismo; surgen innumerables derechos: religión racional, pensamiento libre, poder real limitado, separación de poderes, igualdad, voluntad general como juez supremo, etc.

105 “(...) Nadie dirá que el Hegel maduro haya sido ni revolucionario ni más avanzado que el Hegel juvenil. Pero también es falso suponer en él un cambio radical al establecerse como profesor del Estado prusiano (...) La actitud de Hegel, liberal antes del nombre, recuerda el optimismo tendencial de la economía política con sus mecanismos automáticos. (...) a Hegel se le transparenta a través de la acción humana una libertad que garantiza su éxito, impulsa las revoluciones y les da a la vez la continuidad (...)”. RIPALDA. “Introducción” a Hegel, *Escritos de juventud*, p. 28-29.

106 MARINI. *Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana*, p. 243.

107 DE ZAN. *Libertad, poder y discurso*, p. 79. MARINI. *Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana*, p. 243.

todo caso sociedad de individuos dominados por el egoísmo, y digna de ser sustituida por la 'sociedad humana' o por la 'humanidad devenida social'".¹⁰⁸ En Hegel, la expresión alemana *Bürgerliche Gessellschaft* tiene un doble significado, a saber, "civil" y "burguesa". La eliminación de la diferencia entre Estado y sociedad civil, hecha efectiva por los regímenes socialistas "significó en la práctica la supresión de la autonomía de la iniciativa privada de los individuos en la generación de la cultura y de la riqueza".¹⁰⁹

Por otra parte, el liberalismo ha contribuido a que se produzca un proceso de signo contrario, reduciendo el conjunto de valores que Hegel le había asignado a su concepto de "sociedad civil" a lo puramente económico: así, los valores de la sociedad civil apuntan a resolver pura y exclusivamente las necesidades humanas, en sus aspectos materiales. Muchos pensadores liberales de hoy intentan apropiarse de la concepción hegeliana sobre la "sociedad civil", desnaturalizándola, vaciándola de sus contenidos éticos y culturales. De tal índole ha sido la reducción que han hecho del concepto de "sociedad civil" tanto el marxismo como el liberalismo. Pasemos, a continuación, al análisis de lo que el liberalismo entiende como "libertad", a fin de ver luego si podemos acercarnos a precisar qué aspectos del liberalismo podrían corregirse por medio de la sociología y la política hegelianas a partir de su división y la significación asignada a las dos esferas de la "sociedad civil" y el "Estado", y el tipo de coordinación entre ambas.

La concepción liberal de "libertad"

Para el liberalismo la palabra "libertad" ha estado desde siempre en un pedestal, como el valor central de lo político.¹¹⁰ Ahora bien, se nos ocurre una pregunta: ¿qué clase de libertad es la que propugna el liberalismo para que desde ésta o, mejor dicho, desde su propia posición política, sea juzgada como no favorable a la libertad, en el mejor de los casos, cuando no autoritaria o totalitaria, toda posición que no coincida con su definición?

La ideología liberal del siglo XIX, a partir de su filiación con la Revolución Francesa, se opuso francamente a los absolutistas y a los partidarios de la Restauración. Los liberales tuvieron como principal estandarte el reclamo de los derechos individuales, de la libertad de prensa y de expresión, de reunión, de asociación, etc. Esto habría de ser conseguido limitando la autoridad del soberano y del Estado, para lo cual era imprescindible una activa participación

108 DE ZAN. *Libertad, poder y discurso*, p. 80.

109 *Ibid.*, p. 81.

110 *Ibid.*, p. 55.

de la burguesía en la administración y legislación del Estado.¹¹¹ El liberalismo de los epígonos de la Modernidad fue una ideología típica de la burguesía.¹¹² Esta clase social, que desde el resurgimiento del comercio venía manifestando un sostenido ascenso, concebía al Estado como juez y gendarme de la sociedad. El Estado estaba para salvaguardar las libertades individuales; no tenía en sí mismo una razón de ser, es decir que, en última instancia, asumía un valor negativo, sólo debía poner límites. Uno de los fenómenos concomitantes del liberalismo, y que más peso tuvo en la toma de decisiones y formulación de juicios de valor a partir de su imposición ideológica mundial, es el liberalismo económico.

Sus principales antecedentes están en los **fisiócratas** franceses, quienes sostenían que lo económico era un fenómeno natural y por ende las leyes naturales dejaban a la economía librada a su propia libertad, sin intervención alguna del Estado. Permitir la mayor iniciativa individual posible en el campo económico, sin trabas de ningún tipo, era su predicamento, que se resumía en la frase *laissez-faire, laissez-passer*.¹¹³ Casi contemporánea a los fisiócratas franceses, surgió en el panorama económico-político de la época la escuela clásica de economía, con Adam Smith, Malthus y Ricardo, figuras paradigmáticas del liberalismo económico. Tanto los fisiócratas como los economistas clásicos pusieron el acento en la libertad individual de la actividad económica —si bien hoy día juzgaríamos como demasiado optimista o ascética en exceso su teoría de una sociedad que se autorregula— en coincidencia con el dogma del liberalismo político sostenido por la burguesía. El liberalismo político y económico, especialmente en Inglaterra, cuna de la Revolución Industrial, fueron las dos caras de una misma moneda.

Según el liberalismo, el hombre nace libre y la libertad es un don de la naturaleza. La sociedad y el Estado restringen aquella originaria libertad natural ilimitada. De acuerdo con esto un Estado será liberal en la medida en que utilice su “**poder**” para limitar, a su vez, las restricciones al mínimo indispensable; con ello tenemos, entonces, el llamado “**Estado mínimo**”. El liberalismo intenta salvaguardar el ámbito de la libertad negativa; los derechos del individuo son resguardados, de esta manera, frente al Estado que se le opone. Hay aquí una clara manifestación de desconfianza fundamental ante cualquier poder político.¹¹⁴ Esta manera de entender al Estado no ha hecho otra cosa que desnaturalizarlo, al intentar reservarle un papel de simple guardián de lo que hacen sus miembros. De tal manera, el Estado “está ahí” para cuidar el libre desenvolvimiento de las particularidades en la sociedad civil. Notemos lo que al respecto escribe un fiel seguidor de la tradición liberal, en la línea de Alexis de Tocqueville y Raymond Aron:

111 NAHUM, Benjamín. *El pensamiento político y social en el siglo XIX*. Buenos Aires: Kapelusz, 1972, p. 11.

112 *Ibid.*, p. 12.

113 Acerca de los fines del *laissez-faire*, ver GRAY, John. *False Dawn. The Delusions of Global Capitalism*. New York: The New Press, 1998, p. 194-208.

114 DE ZAN. *Libertad, poder y discurso*, p. 62-64.

El fundamento del liberalismo, repitámoslo, es la distinción entre la sociedad civil y el Estado: **éste es el representante y el instrumento de la sociedad civil**. La sociedad civil tiende a bastarse a sí misma: en su seno, los miembros de la sociedad no están gobernados por el poder político ni por otros miembros, sino que cada uno es la fuente de sus acciones (...). **En cuanto al Estado que representa y que sirve al instinto de conservación de los individuos, promulga y hace aplicar las leyes que garantizan a cada individuo la seguridad y la libre busca de la felicidad, de conformidad con la idea que cada cual se hace de ella**. Esos son los principios (...) (la negrita es nuestra).¹¹⁵

Conclusión: Hegel y el liberalismo

Comparado con los principales representantes modernos del pensamiento liberal, en muchos puntos, y casi diríamos sin temor a equivocarnos, en aquellos que competen a los derechos humanos, Hegel aparece como menos autoritario y respetuoso de la libertad que aquéllos.¹¹⁶ Por ejemplo, Locke otorga un excesivo poder (absoluto) a los propietarios sobre sus esclavos, esto es así puesto que Locke sostiene que las relaciones económicas están exentas de cualquier tipo de control estatal; a la hora de dirimir entre dos libertades **aparentemente** contradictorias, Locke se decanta del lado autoritario.¹¹⁷ Hegel, que además de afirmar que el valor del hombre radica en el propio hecho de ser hombre y no por estar definido por categoría alguna,¹¹⁸ rechazó abiertamente la sociedad esclavista antigua, criticando precisamente en ella el ocultamiento de tales hechos.

Hegel se opone —denunciándolo— a Kant, quien es tradicionalmente visto como liberal, en relación con los derechos de los padres sobre los hijos; Kant entendía que los niños eran parte de la propiedad de sus padres, quedando del lado de la antigua tradición romana, “en que los niños eran asimilados como esclavos del padre de familia”.¹¹⁹ Hegel reclama la instrucción de los menores y su exención de trabajos insalubres; la autoridad de los padres queda limitada ante tales inconvenientes que lesionarían los derechos de sus hijos. También Höffe afirma el autoritarismo de Kant respecto de este asunto, agregando que Kant defiende al más fuerte¹²⁰ y que, precisamente, en cuanto al tema de los derechos de

115 MANENT, Pierre. *Historia del pensamiento liberal*. Buenos Aires: Emecé, 1990, p. 153.

116 Cfr. ROSEN & WOLFF. *Political Thought*, Chap. 26: **G. W. F. Hegel, The Priority of the State over the Individual**, p. 70-71.

117 LOSURDO, Doménico. *Hegel et le libéraux. Liberté Egalité – Etat*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992, p. 111.

118 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 209.

119 *Ibid.*, § 110.

120 HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder, 1986, p. 204 y 214.

los niños, considera a éstos como “ciudadanos de segunda clase”, en relación con el resto de los ciudadanos. Hegel también critica a Kant en cuanto a la intención de éste de construir el matrimonio “como un contrato de personas autónomas”, lo cual Hegel califica como una “vergüenza”.¹²¹

Schelling fue llamado por el gobierno de Berlín, una vez muerto Hegel, para contrarrestar la influencia de su pensamiento. Sabido es el hecho de que Schelling también preconizó en su obra política un Estado limitado, al modo de guardián del espacio privado de los individuos.¹²² Constant, e incluso Gentz (ideólogo de la Restauración), rechazaron expresa y abiertamente cualquier forma de intervención estatal en la sociedad, pues bien, ¿qué diremos entonces cuando Hegel plantea tales intervenciones a fin de que el Estado se haga cargo si los padres no educan a sus hijos o cuando empresarios inescrupulosos obligan a menores de edad a trabajar en las minas?¹²³ ¿Juzgaremos a Hegel como autoritario por esto, y a los demás como liberales, respetuosos de las libertades? Ante tamaños abusos sociales no es posible negar al Estado su obligación de proteger los derechos de los menores.¹²⁴

Hegel “no compartía la ilusión de los economistas utilitarios, en el sentido de que el *laissez-faire* es parte de un orden inmutable de la naturaleza, sino que sugería más bien la idea de Marx de que se trata de una etapa particular del desarrollo social”.¹²⁵ Su crítica al jacobinismo francés era sólida, “en nombre de la libertad destruía con frecuencia sin miramientos formas de organización social que tenían un propósito útil y de una manera u otra tuvieron que ser reimplantadas por el interés del propio liberalismo”.¹²⁶ Hegel obliga a una reformulación del liberalismo, a partir de su teoría ética de la libertad y su relación con la autoridad, todo lo cual coincide con su crítica al individualismo.¹²⁷ Según escribe George Sabine, comentando la filosofía política de Hegel, “el individualismo falsea la naturaleza de las instituciones sociales, porque las considera como accidentales y diferentes al desarrollo moral y espiritual de la personalidad, como simples ayudas utilitarias inventadas para satisfacer los deseos irracionales de los hombres”.¹²⁸

121 ILTING, Karl-Heinz. **La estructura de la Filosofía del derecho de Hegel**, en: *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, p. 73.

122 LOSURDO. *Hegel et le libéraux. Liberté Egalité – Etat*, p. 113.

123 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 238 y 239.

124 LOSURDO. *Hegel et le libéraux. Liberté Egalité – Etat*, p. 108. Ver: ARANDA FRAGA. *La postura socio-política de Hegel*, p. 156-161.

125 SABINE, George. *Historia de la teoría política*. México: F.C.E., 1945, p. 482.

126 *Loc. cit.*

127 SABINE. *Historia de la teoría política*, p. 477.

128 *Ibid.*, p. 478.

A partir de Hegel la política resultó enriquecida; el legalismo y el individualismo “fueron complementados por el estudio histórico de las instituciones y por una comprensión más concreta de los factores sociales y económicos en el gobierno y la psicología humana”.¹²⁹ El hegelianismo sirvió a la revisión del liberalismo inglés por parte de los idealistas de Oxford, “la influencia importante fue la búsqueda de Hegel y toda la sólida crítica del individualismo, a la que el progreso de la industrialización prestaba una urgencia que Hegel nunca sintió”.¹³⁰

En estos tiempos “liberales” que corren, el pensamiento de Hegel también tiene algo que decir, sin riesgos de caer en anacronismos. Sobre todo si tomamos el pensamiento político de Hegel, no para hacer de él un pensador liberal o anti-liberal, ni el paradigma de una teoría política, sino, por el contrario, tratando de hallar en éste ciertos aspectos de su teoría que sirvan como correctivos de situaciones problemáticas en el mundo político actual.

129 *Ibid.*, p. 486.

130 *Ibid.*, p. 487.

**Hegel y la doble dimensión de la libertad:
civil y estatal**

Fernando Aranda Fraga

Resumen. *En el presente trabajo se analizan los conceptos hegelianos de sociedad civil y Estado, ámbitos donde el hombre —burgués y ciudadano— desarrolla los diversos aspectos de su singularidad y su vocación por lo universal. Se tratará de ahondar en la vertiente ética que abarca la vida del hombre como individuo y como ciudadano, y que, dadas las condiciones del mundo moderno, participa de la vida típica de un sujeto que goza de su libertad esencial y originaria en dos esferas complementarias, a la vez que necesarias, para poder desenvolver su libertad en plenitud: las actividades que como particular lleva a cabo en la "sociedad civil" y las que también ejerce como un sujeto comunitario, dotado de capacidades éticas, con participación en la vida política de su Estado.*

Palabras clave: Hegel, Estado, Sociedad Civil, Libertad, *Ethos*.

**Hegel and the double dimension of Liberty:
civil and state**

Fernando Aranda Fraga

Summary. *This paper analyzes the Hegel's concepts of civil society and of State, settings in which man —bourgeois and citizen— develops the diverse aspects of his singularity and of his vocation for that which is universal. It tries to go profoundly into the ethical source that includes man's life as an individual and as a citizen; and that, in view of the conditions of the modern world, takes part in the typical life of a subject who has his essential and originary liberty in two spheres which are complementary and at the same time necessary so that he may open up his liberty at its most in activities he carries out in "civil society", and those he carries out as a community subject, endowed with ethical qualities and participating in the political life of the State.*

Key words: Hegel, State, Civil Society, Liberty, *Ethos*.

LA REVOLUCIÓN FRANCESA Y EL SURGIMIENTO DE LA HISTORIA SOCIAL DEL SIGLO XIX*

Por: **Juan Guillermo Gómez García**
Universidad de Antioquia

A Natalia Vallejo

La Revolución Francesa significó, según la innumerablemente citada frase de Hegel, “la aurora del mundo moderno”. Pero esta aurora, también sabemos, no se desplegó como arrastrando lenta y naturalmente el mundo histórico de la vieja Europa, sino que se vio múltiples veces eclipsada, negada, atajada, ensombrecida. Fue una aurora difícil y contradictoria; pero una aurora al fin que despertaba no en un día de verano sereno y alegre para los pueblos esperanzados por la filosofía de la Ilustración, sino más bien en una mañana brumosa de un crudo invierno, en la que no se sabía a ciencia cierta si el ojo humano y el cuerpo humano y el espíritu humano se verían acogidos cálidamente por los rayos del cenit luminoso de la “libertad, la igualdad y la fraternidad”. Turbia y turbulenta, esta aurora fue despejando los interrogantes de ese perezoso y empecinado *Ancien Régime*, que por primera vez la Asamblea constituyente francesa había declarado, jurídica y oficialmente, como derogado. Si de hecho, sólo la imaginación burguesa y la voluntad constitutiva burguesa ponían fin a la era de la monarquía absolutista de los Capetos, ya la misma imaginación y la voluntad indeclinable del Tercer Estado marcaba un nuevo e inaplazable rumbo a la historia. Con este acto, que despertó las furias conservadores de un Edmund Burke o Bonald, pero también las adhesiones más entusiastas de un Thomas Paine o Hölderlin, constituye en efecto la controversial partida de bautismo del mundo contemporáneo; hasta el día de hoy, sin duda, ningún pueblo de la tierra ha podido sustraerse a la atracción de su fuerza histórico-política y de sus inextricables consecuencias.

¿Qué trajo la Revolución Francesa? El triunfo de la “vil burguesía”, para decirlo con el utopista tecnócrata Saint Simon, o del “Tercer Estado”, para emplear las palabras del abate anti-feudalista Sieyès. En efecto, el “Tercer Estado”, identificado con la nación, con ese conjunto que componía el 98% de la población, que lo era todo en realidad y que no era nada en términos de reconocimiento jurídico, se abrió paso en forma firme y sin vacilaciones ante los estamentos clericales y nobiliarios. Con la convocatoria de los Estados Generales por el rey en agosto de 1788, como se ha reconocido en un sinnúmero de interpretaciones

* Conferencia leída el 6 de noviembre de 2001 en el Paraninfo de la Universidad de Antioquia al inaugurar la *Lecciones de noviembre* organizadas por el Instituto de Filosofía de la misma Universidad.

históricas, se inauguraba, sin advertirlo todavía muy bien ninguno de los agentes sociales, una era de grandes transformaciones en todos los órdenes de la vida constitucional, administrativa, política y socio-cultural del mundo europeo. El "Tercer Estado", al arrogarse rápidamente la representación nacional, por encima del clero y la aristocracia, despejaba un interrogante de grandes dimensiones. Este interrogante quedaba planteado en términos de poder político, de la nueva constitución del poder estatal y de las nuevas e inéditas relaciones que la sociedad, en adelante identificada con la sociedad civil o burguesa, vendría a desempeñar. Tarde o temprano, con la convocatoria a los Estados Generales que toman el nombre de Asamblea Nacional desde inicios de su instalación, se da un giro repentino a la historia de la sociedad europea. Este giro dejó al descubierto las nebulosas que recubrían la relación entre el Estado (político) y la sociedad (civil); entre el poder político y la maquinaria productiva. Tarde o temprano, pues, pero sobre todo al instante de verse obligado Luis XVI a abdicar del trono en septiembre de 1792, se vio que el "rey taumaturgo", ungido con los óleos de la "santa ampolla", carecía de misterio alguno. Que su cabeza rodara guillotizada el 21 de enero de 1793, era una natural consecuencia del Primer terror revolucionario, pero a la vez una forzada circunstancia decorativa del ascenso incontenible de un nuevo mundo. La burguesía al asumir el poder, desmitificaba el aparato de poder estatal, que ya se revelaba sólo como aparato mundano de poder, y establecía un nexo paradójico y contradictorio con la base social que sostenía esta estructura de dominio. Se abrían las puertas de la secularización del Estado que ya se había atisbado en las obras de Montesquieu y Rousseau.

Fue, justamente, este dismantelamiento del misterio del poder político, del Estado monárquico, lo que constituye lo nuevo de la Revolución Francesa. Por primera vez el sistema de las "grandes potencias" (Ranke) se enfrentaba ante la amenaza de una convulsión universal de las estructuras feudal-aristocráticas, anudándose una nueva serie de conflictos hasta ese momento no vividos ni con esa intensidad ni con esa dimensión. La marcha de la burguesía derribaba o pretendía arrasar con los vestigios de una sociedad obsoleta, pero a la vez dejaba anidado el conflicto social nuevo con las clases de desposeídos que la había acompañado entusiasta a este gesta sin precedentes. También se sabe que con la masacre el 17 de julio de 1791 en el Campo de Marte ordenada por Lafayette, se abría un foso entre las dos clases sociales, *le bon citoyen* y el *menu peuple* (poseedores y desposeídos), que ya se veían con mutuo recelo, sin perjuicio que muchas veces se volvieron a ver hombro a hombro en el mismo lado de la contienda social. Esta compleja constelación inaugurada por la burguesía francesa a mediados de 1789 es el origen, con razón, del mundo moderno: la aurora anunciada por el genio filosófico de Hegel. El tire y afloje de estos dos protagonistas sociales, se constituyen en el meollo de nuestro mundo político, sobre todo a partir de 1848. Basta agregar que el *Manifiesto de los iguales* del calvinista Babeuf, que había querido participar directamente en la toma de la Bastilla, recuperaba una tradición comunista que desde el platonismo, la *Utopía* de Moro y Morelly gravitaba como salida extrema a los problemas sociales, y que para este caso representó un antecedente nada despreciable. Por primera vez en el mundo moderno, inserto en una clara conspiración de sabor popular, se exhumaba este ideario de la propiedad comunal y de la vida social igualitaria que fue tan decisivo, igualmente, en el curso del siglo siguiente. La ejecución de Babeuf el 27 de mayo

de 1797, luego de una defensa conmovedora y apasionada de sus motivos de llana justicia social y de honda filosofía política, marca otro de los hitos de este complejo nudo de simultaneidades derivadas de la gran Revolución.

Se requirió un poco más de medio siglo para que la reflexión histórica, la escritura historiográfica propiamente dicha, pudiera comprender en toda su magnitud el impacto de lo sucedido en el 89. Los nombres de Lorenz von Stein, Karl Marx y Alexis de Tocqueville enfrentaron el acontecimiento histórico y pusieron de presente no sólo la magnitud del acontecimiento sino que construyeron, cada uno a su manera, los instrumentos conceptuales para distanciarse críticamente de esa tempestad histórico-universal. La escritura histórica en manos de ellos dejó de ser mera historia política o historia cultural como se experimenta en un Voltaire o David Hume, para convertirse en teoría social. La consigna ilustrada de Bolingbroke, "la historia es filosofía enseñada en ejemplos", dejaba de tener sentido porque en adelante la historia ya no era un palimpsesto de un programa moral. Sólo la Revolución Francesa al despejar el misterio del poder político y replantear las relaciones entre Estado y sociedad (ya lo había hecho filosóficamente Hegel en *La fenomenología del Espíritu* y en *La filosofía del derecho*) surtió las bases históricas concretas de ese cambio de perspectiva. La intensa inestabilidad que padeció Francia, durante el medio siglo subsiguiente, se ofrecía como el campo de análisis propicio para desenredar el complejo ovillo revolucionario. El conflicto político, el movimiento social, la revolución en sí dejaban de ser una aberración incomprensible para estos tres autores y cada uno intentará dar una respuesta coherente, una respuesta teórica para estas sucesivas convulsiones contemporáneas. La vista de lo sucedido contemporáneamente es el acicate insoslayable para asomarse sin prejuicio a lo sucedido con la toma de la Bastilla. Mientras la burguesía no hubiera doblegado a la monarquía y el proletariado no se presentara como una seria amenaza a la burguesía, la escritura histórica no hubiera tenido la experiencia suficiente para comprenderse como "cuestión social". El episodio y la cronología de eventos políticos cede al problema social y a la construcción teórico-conceptual.

El concepto de sociedad y la historia social de la Revolución Francesa hasta el año de 1830 (1850) del alemán Lorenz von Stein significó, en un cierto sentido, el primer acercamiento problemático a la historia de la Revolución Francesa. Nacido el 15 de noviembre de 1815 en Barby (Schleswig) como hijo de un mayor al servicio prusiano, de la rancia familia aristocrática de von Wasner, y una madre de origen burgués, emparentada con el destacado geógrafo Chr. G. D. Stein, Lorenz von Stein padeció, desde su niñez, la equívoca circunstancia de su procedencia desigual. El matrimonio morganático significó el desconocimiento por parte de la rama paterna de ese fruto indeseado socialmente. Culminó el joven von Stein sus años de *Gymnasium* (bachillerato clásico) en Flensburg y pasó, después del servicio militar,

a las Universidades de Kiel y Jena, donde estudió derecho y filosofía. Funcionario en Copenhague, ya para 1840 obtenía su doctorado en derecho en la Universidad de Kiel. Como corresponsal en París del *Deutschen Allgemeinen Zeitung*, von Stein entró en contacto con los más destacados líderes del movimiento socialista, Considérant, Reybaud, Blanc y Cabet, que coparían la escena radical francesa hasta el advenimiento de la Revolución del 48. Allí publicó su importante libro sobre el *Socialismo y comunismo en la Francia contemporánea* (1842) que le daría una destacada notoriedad. De regreso a Alemania, se habilitó igualmente en Kiel y fue nombrado profesor ordinario en esta institución. Rechazó el ofrecimiento del otorgamiento de título nobiliario de su familia paterna, pues pensó que él se lo merecía no por su origen sino por su alta formación y sus servicios indiscutibles. Resistió la invasión danesa a Schleswig lo que le atrajo grandes inconvenientes. Para evitar su captura, huyó a Munich donde colaboró en diversos diarios con contribuciones sobre la cuestión de Schleswig-Holstein. En 1854 fue nombrado profesor en la Universidad de Viena a instancia del ministro de finanzas von Bruck, donde durante treinta años ejerció su actividad profesoral y fue permanente consejero ministerial en el ámbito de su competencia en la economía política. Sus esfuerzos de poner en práctica sus teorías encontraron innumerables dificultades y contratiempos. Su preocupación científica en la teoría del Estado, la administración pública y el derecho administrativo estuvo amplia y fielmente reflejada en su vasta producción académica, tenida en su época como contribuciones científicas novedosas y de primer rango académico. Como representante del "socialismo conservador" se tiene a von Stein como precursor de Rodbertus y Schmoller y como "historiador social" se anticipa a las preocupaciones teóricas que dominarán la inteligencia de izquierda, durante el último siglo y medio. Autores contemporáneos como Gerhardt A. Ritter o Dirk Blasius han destacado recientemente el papel precursor de su contribución a la historia social, a la historia del proletariado, expresada bajo el matiz conservador de "ciencia de la estabilización" social. Murió von Stein en Weidlingau, cerca de Viena, el 23 de septiembre de 1890 y sus restos yacen en el *Arkadenhof* de su Universidad.

Con su temprana preocupación sobre la Revolución Francesa y los movimientos sociales derivados de ella, logró von Stein poner sobre el tapete de la discusión académico-científica un problema que era comúnmente visto bajo el tamiz del desprecio, la amenaza y la inmoralidad. Basta ser ciego o de mala fe, pensaba von Stein, para no percibir en el conflicto social contemporáneo una ley ineludible de toda sociedad. La ley del conflicto social es una ley que rige inevitablemente toda organización o comunidad humana a través de la historia. Esta ley se cifra en la doble naturaleza y coexistencia conflictiva e irresuelta entre el Estado, como expresión de la universalidad genérica, y la sociedad, dominada por la irresistible lógica del interés privado. Entre estos dos polos tensos de la comunidad humana, se juega permanentemente el destino de la humanidad. El Estado es el polo positivo, moral, de la comunidad humana, mientras la sociedad es el polo negativo, origen del movimiento y la inestabilidad entre los hombres. La sociedad es, por supuesto, la sociedad nacida del mundo capitalista, la sociedad civil o burguesa, que desde los inicios de la Asamblea Constitucional reveló una insalvable contradicción entre estas dos esferas. La contradicción se puso de presente al no poderse conciliar los principios establecidos en la Declaración de los Derechos

del Hombre con la participación popular o el voto universal, pues entre la teoría y la praxis se abrió un irreconciliable abismo. La cortapisa que casi inmediatamente se tuvo que instaurar para la participación política es la clara prueba de su insostenible contradicción. El censo, es decir, la contribución en dinero al Estado, se convirtió en la base para poder acceder a las asambleas representativas y a los altos cargos públicos. Este censo, o sea, la propiedad y tributación generaron, para von Stein (aunque ya había sido advertido en forma furiosa por Burke en su alegato medio infame, medio brillante *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* de 1790), en una nueva aristocracia: la aristocracia del dinero tendía una fosa entre el poseedor y el no poseedor en términos de realización social y política. De esta manera la burguesía, que se había declarado como el todo nacional desde Sieyes, se garantizaba su exclusiva y excluyente participación en el aparato del poder político. La condición de elegir y ser elegido, el verdadero ciudadano activo, era la posesión. La clase de los poseedores imponía un desconocido e incómodo imperio al resto de la nación, a la inmensa fracción desposeída, con lo que parecía confirmar la sospecha de Montesquieu de que la democracia republicana es la tiranía de unos pocos sobre los demás. La democracia censataria era una democracia burguesa, una real anti-democracia. Con razón los jacobinos pudieron alegar que en estas condiciones un Rousseau no hubiera podido ser elegido a la Asamblea Nacional en un alegato de actualidad siempre emergente. La Guardia Nacional, como resguardo de los ciudadanos activos (propietarios), y los clubes, como expresión del descontento de los desposeídos, forman dos instituciones características de esta confrontación irresoluble. Entre los Derechos del Hombre y su realización se imponía la “cuestión social”.

En tres momentos decisivos del curso posterior de la Revolución, vale decir, en los momentos encarnados en las figuras del jacobino Robespierre, del igualitarista Babeuf y del emperador Napoleón, se podrían caracterizar las relaciones complejas entre el Estado y la sociedad civil. En el pensamiento de von Stein, estos tres momentos parecen marcar las tensas luchas entre los ideales revolucionarios de 89 y la concepción de la propiedad que parece contradecirlos. Para von Stein es este el hilo que marca y por el cual se guían los sucesos franceses desde sus inicios hasta 1830. Este conflicto es el que da coherencia y sentido al rico e instructivo número de acciones y acontecimientos; y gracias a esta tensión desatada desde el primer momento, se pueden capturar los núcleos estructurantes de la acción colectiva durante décadas. Así, von Stein gana una perspectiva coherente, racionalizadora, sobre el caos constante de imágenes provenientes de la Francia revolucionaria. No se trata de una simple polémica en contra o a favor de la revolución como se expresan en Burke o Paine (*Derechos del Hombre* de 1791/92), tampoco de unos *événements* al estilo de Mme. de Stäel, o de las *histoires* “de algunos hombres” “en medio del torbellino del drama más grande de los tiempos modernos” de Lamartine. Se antepone al relato de von Stein una concepción sociológica comprensiva, inspirada en parte en Hegel, pero desarrollada al calor de las sucesivas revoluciones —que en realidad es la misma revolución expresada en formas diversas, como también lo comprendieron Marx o Tocqueville— que nutren ineludiblemente el mundo contemporáneo. Si la Revolución tuvo su comienzo en los sucesos de 1789, se puede establecer un hilo conductor coherente hasta el presente, comprendiéndolo como un todo.

La agitación popular de Robespierre y la llegada de los jacobinos o "Montagne" al poder en junio de 1783 se presentan como una fase necesaria de la época democrática de la Revolución, calificada por von Stein, "decididamente como de la mayor importancia en toda la historia universal".¹ Con la llegada de los jacobinos al poder, el pueblo, ahora convertido en masa, impone ilimitadamente su credo igualitario. Habría que distinguir, según este analista histórico, dos momentos diferenciados de la idea de igualdad, en donde descansa este giro hacia el radicalismo político popular. La primera idea de igualdad es una idea negativa, vale decir, una declaración abstracta de libertad en la que el Estado garantiza un margen residual de acción social. Para esta idea de igualdad, sostenida por los girondinos, es impensable la realización efectiva, social, de esa igualdad. Por el contrario, para una segunda concepción de la igualdad, representada por los montañeses, la igualdad debe ser puesta en acción efectiva mediante los instrumentos disponibles del Estado. La utilidad social de la propiedad entra como una concepción inédita en este contexto revolucionario.

En una coyuntura política notoriamente agravada por todos los frentes, por el debilitamiento político de los girondinos, por la amenaza creciente de una invasión de los aliados monárquicos, por la agitación aristocrática de la *Vendée*, el paso a la radicalización política, al terror de Robespierre, aparece como una forzosa necesidad histórica. "Sólo la tiranía de la libertad podía salvar la libertad de la tiranía".² El triunfo del principio positivo de la igualdad era la consecuencia de este dominio absoluto de una facción política que iba a poner los mecanismo del poder político al servicio de la idea radical de la igualdad social. Era la imposición de la economía dirigida, el máximo de las fortunas, las requisas y el asignante. "No dominaban Robespierre ni Danton, sino era el poder estatal en un reino poderoso y agitado en las manos de la idea de que las relaciones externas de la sociedad dada, puesto que ella hace desigual en sí a los hombre iguales, es algo innatural, y por tanto es de luchar a muerte contra el enemigo de la verdadera determinación del hombre". Este es el genuino carácter del movimiento jacobino, que en cualquier caso plantea el problema de "(...) si el poder estatal mismo como dueño absoluto de todos los elementos del ser personal está en condiciones de crear una absoluta igualdad para todos en una sociedad que según su eterna naturaleza es una construcción orgánica".³ Con la caída de Robespierre y Saint-Just en 1794 se da un giro hacia un centro ponderado; la Revolución no es derechista pero gira a la derecha. Sieyès va a ser nuevamente el artífice de este nuevo giro a la derecha, que restituye un orden conservador. Al terror seguía el Directorio. Ahora la burguesía irá a exhibir, en forma ofensiva, todos sus impulsos reprimidos en la fase anterior: la especulación inescrupulosa a costa de la necesidad del Estado y el lujo ofensivo de los señoritos y petimetres en los *boulevards* y *vaudevilles* serían sus dos notas más caracterizadas. Era la época de oro del atrevido Frerón y su Juventud Dorada.

1 STEIN, Lorenz von. *Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der Französischen Revolution bis zum Jahre 1830*. Hildesheim: Editorial Olms, 1959, p. 275.

2 *Ibidem*, p. 282.

3 *Ibidem*, p. 283 y 284.

La agitación popular no murió, empero, con Robespierre, como lo recuerda von Stein. El *menu peuple* parisino pudo remozar, radicalizado, el credo igualitario robespierriano, en la figura de Francois Babeuf. El antes modesto agrimensor Babeuf, que había adoptado el nombre latino de Camilo y por último de Graccus como era costumbre en la época revolucionaria, formuló ampliamente su idea de la contradicción entre propiedad y trabajo en un manifiesto conocido como el *Manifiesto de los iguales* (este breve documento de quince artículos circuló ampliamente a mediados de abril de 1795 por el pueblo, suscitando una oleada de temor de las clases acomodadas y del Directorio). Esta conspiración alentada por una propaganda popular realizada en la "Sociedad del Partenón", que dividía la villa rica de París de sus *faubourgs* plebeyos, estuvo apoyada por nombres destacados como Bounarotti (aristócrata toscano), Darthé y Silvain Maréchal (éste último el creador del primer calendario revolucionario de inspiración panteísta). Von Stein caracteriza el credo de este primer comunismo moderno como "la negación de la propiedad privada".⁴ "La idea de una conspiración en el sentido de una absoluta igualdad" babeufiana es la primera expresión sistemática "que se intentó en la vida práctica, la última consecuencia sistemática del principio de la igualdad".⁵ "La desigualdad es la eterna, la absoluta infelicidad de todos los hombres; pero el fundamento de esta desigualdad es la propiedad". Conocía Babeuf demasiado bien la miseria, la prisión, a Plutarco y a Rousseau para no saber de qué hablaba al hablar de igualdad. "El principio fundamental de la absoluta desigualdad exige naturalmente ante todo la derogación de toda la propiedad, la *Distribution égale des richesses*". Más aún, "la solidaridad de la felicidad y el trabajo tiene como consecuencia necesaria que este trabajo no pueda permanecer al arbitrio del individuo".⁶ Es sobre la abundancia colectiva y no sobre la escasez mezquina que recae esa felicidad. Así, todo ciudadano llegará a ser rico, según los igualitaristas babeufianos, sobre la base de un comunitarismo de los bienes. La modestia, la moral espartana, la llaneza en el vivir, vestir y comer es la ética social de esta extrema nivelación. La próxima revolución será la definitiva, y todo método de atacar la tiranía del dinero es un legítimo deber moral del ciudadano.

Von Stein, por supuesto, destaca la importancia de esta crítica como la primera contribución ideológica que despeja el enigma envuelto en la contradicción entre los principios y la práctica social de la Revolución, pero niega la posible realización de este ideario comunista. La contradicción del mismo descansa en la confusión entre propiedad y bienes. Nunca, ningún comunismo, podrá superar la contradicción entre el principio de la autorrealización del individuo y la colectivización extrema de la propiedad, según el académico alemán. En un momento, la comunidad humana encontrará irresistible esta contradicción entre el individuo y la sociedad. "La pregunta", aduce von Stein, "por la posibilidad del comunismo descansa ante todo en el hecho de si las ideas de libertad e igualdad pueden ser

4 *Ibidem*, p. 324.

5 *Ibidem*, p. 330.

6 *Ibidem*, p. 331.

realmente realizadas en la repartición de los bienes, y por tanto también en una necesaria repartición del trabajo condicionada, mediante el poder público".⁷ La aniquilación de los conjuradores de la igualdad por parte del Directorio, apenas aplazaba el conflicto, nuevamente, a favor de los poseedores. El intento en el tribunal de darse Babeuf y Darthé muerte mutua con puñales, al ser condenados a guillotina por un intento de sedición fracasado, pone una nota dramática y cuasi-clásica que gravitó en la conciencia de las clases populares durante largos años. El Tribuno del pueblo caía y con él se hundía el ala radical de la Revolución, aunque no definitivamente como se constató con la resurrección de su memoria en la década de los treinta del siglo XIX.

Por su parte, Napoleón presenta a la historia social el más formidable de los espectáculos, para el que reserva von Stein, acaso su más aguda comprensión. Napoleón se presenta bajo la investidura de una "dictadura social". Es decir, una dictadura no nacida del capricho de una voluntad, sino un despotismo surgido de la más compleja red de circunstancias estructurales que la hizo no sólo posible sino necesaria. Napoleón —el anterior robespierriano— representa otro principio que aún no había sido desenvuelto en la Revolución. Así como los girondinos llevan a cabo el principio de la igualdad negativa, los jacobinos el principio de la igualdad positiva, en Napoleón parecen sintetizarse en forma genial todos los anteriores momentos de la Revolución Francesa. Es una falsa imagen ver a Napoleón, que con su llegada espectacular (e inútil) de la campaña de Egipto parecía el hombre providencial, el producto de sí mismo. Napoleón encarnaba una nueva idea de igualdad popular que parecía muerta tras las ejecuciones de Robespierre y Babeuf. Esta idea de la igualdad social, no obstante, no se daba en la vida civil, sino en las campañas militares. El ejército fue el nuevo factor de la igualdad en esta fase de la Revolución. El ejército había dejado de ser el *corps* del príncipe para convertirse en la columna del igualitarismo patriótico. Es erróneo, enfatiza von Stein, aceptar por tanto la versión dominante de Thiers, que el Directorio, órgano ejecutivo que dominaba desde 1795, se mostró débil ante el impulso militar napoleónico. Es que este impulso era irresistible, y la llegada de Napoleón al poder el 18 Brumario del año VIII (10 de noviembre de 1799) es un simple acto de trámite de la Revolución. La imposición del nuevo principio del orden político y la igualdad castrense.

Napoleón, sólo como el inglés Cromwell, salvó, mediante la dictadura, una revolución, asegura von Stein. Él impuso, por encima de las facciones y los partidos, un nuevo orden del Estado. El Estado napoleónico, su organización legislativa, no requería ahora de los principios constitucionales prevalecientes —de una "Declaración del hombre y del ciudadano"—, pues de alguna manera ellos ya estaban garantizados. Su gran talento jurídico, en el orden constitucional, fue aislar toda la organización del Estado de los vendavales partidistas. El principio del orden se imponía como respuesta pasiva de una sociedad que clamaba estabilidad política, y por esta razón no se sintió ofendida por el autoritarismo, la centralización y el dominio de los resortes de la maquinaria del Estado bajo su exclusivo puño. El resorte

7 *Ibidem*, p. 337.

suelto de su maquinaria estatal-administrativa, el Tribunal (este Tribunal se negó a la conformación de la "Legión de honor", porque atentaba contra el principio de la igualdad ciudadana), fue liquidado, a favor de un Senado consulto adscrito a su voluntad imperial. "Únicamente el principio del auto-gobierno absoluto hacía de esta constitución un orden estatal puro".⁸

Pero no se contrae la obra de Napoleón a crear estas bases del Estado político y administrativo moderno centralista y autoritario. En el campo del derecho privado, con su *Code civil* se traza el muro de contención entre el ciudadano y la sociedad. Sus códigos de derecho privado "son precisamente la contrapartida del poder centralista"; en especial su legislación civil es un momento no sólo decisivo para la historia del derecho sino para la historia de los movimientos sociales: pues esta legislación muestra cómo la forma jurídica llega a captar la esencia del movimiento histórico. Con el Código napoleónico se rompe la historia del derecho privado en dos. Se deja atrás las legislaciones feudales que contemplaban una legislación por cada estamento —una legislación clerical, otra aristocrática, la tercera para el resto—, y se establece una absoluta igualdad ante la ley civil. El Código civil consuma la destrucción del *Ancien Régime*, y esto fue posible, piensa von Stein, contemplando la situación contemporánea de su patria alemana, porque existía una voluntad política decidida a acabar los vestigios estamentarios. El reconocimiento absoluto de la igualdad de todas las personas subyace a esta genial construcción jurídica. En pocas palabras textuales, con su Constitución y su *Code*, "Napoleón había separado el Estado de la sociedad, para poder darle a cada uno de estos polos un pleno desarrollo, o mejor, la ley del movimiento social había expulsado el poder estatal de los límites de la sociedad, para poder desarrollar sin estorbos —libre de sus exigencias propias— el nuevo orden que yacía sólo insinuado como semilla".⁹

Para von Stein el problema revolucionario tiene un origen constitutivo en la sociedad moderna. La sociedad moderna está anclada en una ley necesaria, antes de los acontecimientos que conmueven la Europa de su tiempo. "Si hubo una ley", sostiene en el Prólogo de su obra, "esta ley debió ser más importante que los hechos del socialismo y los mismos de la Revolución social. Pues esta ley no ha existido desde el año de 1848 y 1849, sino que es una ley eterna; está implícita a la sociedad humana misma, y así como los acontecimientos están dirigidos hace siglos, así los acontecimientos serán dirigidos en lo futuro".¹⁰ De la comprensión de esta ley, dependerá el futuro de Europa. Sin duda, porque la comprensión de los movimientos sociales y de sus expresiones deben obtener el rango de los sucesos históricos más importantes de nuestro más inmediato pasado. La gran cuestión del presente está en íntima relación con la esencia contradictoria de la vida social.

8 *Ibidem*. p. 412.

9 *Ibidem*. p.425.

10 *Ibidem*, p. 2.

“La más grande contradicción”, dice von Stein, “que contienen las cosas mundanas, es la contradicción entre el individuo y su realización”. La esfera de la realización individual, es decir, el impulso interno y natural para su autorrealización social, choca permanentemente con el impulso que los demás individuos de la sociedad realizan para lograr esto mismo (Marx ve esta contradicción no como una predeterminación absoluta histórica sino como resultado histórico, particularmente, de la sociedad burguesa). La voluntad de autorrealización comprende la personalidad, y esta voluntad sólo puede ser realizada en el marco de una comunidad superior, vale decir, el Estado. El Estado es la definición de la voluntad y el acto en su personalidad de la comunidad humana. El individuo se realiza, no obstante, mediante la adquisición de los bienes, en medio de una vida comunal de bienes que se llama economía nacional. El aprovechamiento de esos bienes comunales forman el individuo, y por este motivo el hombre se consagra a la vida económica como un imperativo de su autorrealización. La vida de los bienes se constituye como dependiente del orden de la libre personalidad, es decir, del organismo del movimiento del orden de la comunidad humana. “Todo individuo tiene una fuerza de trabajo; pero la materia está limitada”.¹¹ de ahí se deducen dos tipos de posesión y dos tipos de trabajo. El tipo de posesión determina el tipo de trabajo, y esta doble determinación conforma la base de la división social: la de los poseedores y la de los desposeídos.

El ser humano y las clases sociales que surgen de esta determinación social, se organizan en una doble comunidad: la comunidad estatal y la comunidad social. Esta doble existencia es la esencia de la naturaleza de la personalidad humana, como resultado de esa doble naturaleza en contradicción. “El carácter de la vida de un pueblo es una constante lucha entre el Estado y la sociedad”.¹² Permanentemente la escritura histórica le ha restado importancia a este conflicto, pero “se debe sostener sin reparos que la vida de la comunidad humana está compuesta de un continuo golpe y contragolpe del Estado y la sociedad y que esta contradicción vital forma el verdadero contenido de toda historia interna de los pueblos. Más aún nosotros volvemos a encontrar una y otra vez en los más pequeños como en los más grandes movimientos de la vida pública una nueva configuración, pero siempre conservado las viejas fuerzas”.¹³

El Estado, como organismo integrativo jurídico del individuo, garantiza la libertad estatal como principio básico de su naturaleza, y este principio del Estado exige una Constitución para todos y una libertad para el individuo, mientras la sociedad se rige por el principio de la adquisición de los medios de la autonomía del individuo. Pero resulta que la autonomía de uno exige, necesariamente, el sometimiento de los otros, sin lo cual es inevitable su impulso indeclinable de expansión. La conciencia de que sólo mediante la adquisición de los medios para la dependencia de los otros se logra la satisfacción de sí mismo, crea el

11 *Ibidem*, p. 28.

12 *Ibidem*, p. 32.

13 *Ibidem*, p. 34.

momento decisivo del principio del interés. Así como el Estado encuentra su identidad en la Constitución y la administración, la sociedad lo halla en el interés. Toda clase superior desea aumentar la dependencia de la otra, y así se hace conciente de sus intereses colectivos de clase. Por el contrario, la otra clase desea eliminarlos, no por arbitrariedad o simple envidia sino por necesidad subjetiva, y esto, sostiene el “socialista conservador” von Stein, “es el carácter de toda sociedad”. Este conflicto de clase debe ser comprendido en una dimensión conceptual, imposible de soslayar: el Estado descansa en el principio de la mayor libertad para todos, mientras la sociedad se guía por el impulso interesado del mayor sometimiento al mayor número.

Es claro que en la sociedad capitalista, regida por la lógica del capital, este conflicto tenga una peculiar expresión. No es la posesión simple, sino el capital el principio que rige la sociedad burguesa. Es decir, la posesión entendida como posesión adquirida, no heredada ni concedida como atributo nobiliario, marca una diferencia específica con la posesión de la sociedad feudal. La sociedad burguesa concibe la propiedad como capital, vale decir, como posesión en constante aumento. El aumento de capital es una lógica interna a este sistema económico, pues de lo contrario sería inevitablemente reducido a nada en el libre y despiadado juego de capitales en competencia. Pero para aumentar la posesión burguesa, es decir, el capital, se requiere del trabajo de los otros. Sin el trabajo de los otros no hay aumento de capital. No hay capitalismo. El sometimiento de la clase desposeída para el aumento del capital de la clase poseedora, es la quintaesencia de la sociedad actual. Entre una clase y otra se hace inevitable el choque, el conflicto, el movimiento social. Hasta aquí el análisis de la sociedad burguesa de von Stein coincide plenamente con los sucesivos acercamientos de Marx sobre el funcionamiento del sistema capitalista. Hay entre von Stein y Marx pasajes de perfecta y sorprendente coincidencia.

Von Stein cree, sin embargo, que el conflicto, a diferencia de Marx, no debe conducir a la destrucción inevitable de una de las clases de la vida social. El papel del Estado en este conflicto, por su naturaleza moral, debe mediar de una manera particularmente vigorosa para evitar la destrucción de esta comunidad humana. El carácter de mediación se deriva de la naturaleza formativa de su principio del aumento de la libertad para el mayor número. El Estado ha de constituirse como empresario y como entidad de crédito con compromiso social. Como empresario, el Estado deberá revertir toda la ganancia, (la plusvalía marxista), a la clase trabajadora, y como institución de crédito no cobrará los intereses financieros a los desposeídos, para que ellos puedan convertirse en propietarios. El Estado es el mediador y garante de esta doble compensación, lo que libra al sistema capitalista de su inhumana condición. La esfera moral estatal atenúa los efectos egoístas de la sociedad civil.

La propiedad tiene, por otra parte, en von Stein una doble significación: material y espiritual o cultural. Al ver el proletariado de esta manera aumentados sus bienes materiales y espirituales (al menos éstos no están limitados como aquellos), recobra la vida social el equilibrio deseado, es decir, el sentido de comunidad humana por virtud de la fuerza modeladora estatal. La insistencia en el carácter o la necesidad de aumentar la cultura o formación en el proletariado, la *Bildung*, por parte de von Stein, es una insistencia novedosa

en este contexto de conflicto social. Ciertamente que ya Fichte había expresado en sus *Discursos a la nación alemana* (1809) la necesidad de favorecer una cultura o formación al pueblo alemán como una salida a la crisis política y espiritual por la que atravesaba Alemania, después de la humillante derrota de los ejércitos napoleónicos en 1806. Los *Discursos* de Fichte están envueltos en una atmósfera de congoja y patetismo nacional. La nota anti-revolucionaria, de tono nacionalista de Fichte, apenas se hace sentir en von Stein. Es cierto también que Marx llegó a hablar, incluso en el *Manifiesto comunista*, de la *Bildung* como elemento básico diferenciador, con la propiedad, de la clase social y en polémica con Bakunin defendió el carácter positivo de la formación intelectual del proletariado. Con todo, la *Bildung* como instancia mediadora última del conflicto social, conserva en von Stein toda la tradición que desde Johann W. Goethe, mejor dicho, desde su *Wilhelm Meister* (1796), gravitó en la cultura intelectual alemana hasta, por lo menos Friedrich Nietzsche y Theodor Fontane, en forma decisiva. Basta recordar que la reinauguración de la Universidad de Berlín por parte de von Humboldt reviste esta misma intención: la Universidad berlinesa de 1810 está destinada a perfeccionar la formación o *Bildung* de los altos funcionarios públicos y eclesiásticos en quienes recae la futura renovación prusiana. La *Bildung* se convierte en la nueva patente de una ciudadanía ideal, que la alta burocracia se encargará de hacer realidad efectiva, razón. En este contexto, la concesión de plena racionalidad al aparato estatal prusiano, por parte de un Hegel, era expresión de unas reformas sustanciales, sin las que sería imposible sobrevivir después de la Revolución Francesa. Sin duda porque la *Bildung* fue la manera prusiana de hablar, tímida y más cómodamente, de la Ilustración francesa. “A mayor cultura, en el sentido de *Bildung*, menos revolución”, se pensaba. De ahí que no es de extrañar que von Stein introduzca este concepto decisivo, para salvar el enorme conflicto que tiene entre manos. En otros términos, que von Stein recurre a una rara y rutinaria manera germánica de salvar el abismo de la catástrofe social que trata de comprender con sus ojos, agudos y temerosos a la vez.

A diferencia de von Stein, el joven Karl Marx no escribió una obra consagrada exclusivamente a la Revolución Francesa, pero sí desplegó en múltiples trabajos de juventud análisis inspirados en sus acontecimientos. Como bien ha observado Françoise Furet — que no siempre actúa con buena fe académica— en su obra *Marx y la Revolución Francesa*, para el joven revolucionario los acontecimientos del 1789 sirvieron de atalaya para vislumbrar, con penetrante, pero no menos contradictorio ojo, la coyuntura histórica de su época: desde *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850* y *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* hasta *La Guerra Civil en Francia* de 1871. Furet contempla estos sucesivos acercamientos de Marx a la época revolucionaria bajo la óptica del “enigma francés”. En efecto, ya en su famosa *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* (1840), Marx con sus veintidós años muestra toda su fuerza dialéctica, todavía anclado en las lecciones del *Porvenir*

de la filosofía de Ludwig Feuerbach. La doble naturaleza histórica o ambivalencia social derivada de los revolucionarios franceses es su contribución más aguda de este periodo. Francia y Prusia se le ofrecen en una oposición que requiere de otra última oposición en el marco del conflicto social. Este punto de partida crítico contra la filosofía oficial del Estado prusiano, sin duda, lleno de plena energía especulativa y afectado de cierta simplicidad histórico-social, va a determinar el rumbo de su crítica a una Revolución que, al igual que von Stein, pero por diversas razones, está para él preñada de contradicciones, hasta su presente insolubles. Tanto para von Stein como para Marx, para el "socialista conservador" como para el "radical revolucionario", la Revolución Francesa se ofrece, necesariamente, como el objeto primordial del análisis político contemporáneo, por la novedad inaugural que ella motiva. También para ellos, como para Tocqueville, son las convulsiones del presente la razón de una preocupación histórica, contemplada como historia viva.

Marx había nacido en la ciudad renana de Tréveris el 5 de mayo de 1818 (tres años menor que von Stein y trece menos que Tocqueville), hijo de un judío descendiente de rabinos, que se había convertido al cristianismo ya en 1824 con el nombre de Heinrich Marx y de profesión abogado, y de Eleanor, una judía holandesa de buen carácter y educación simple.¹⁴ Hijo de un matrimonio feliz, el niño Marx se crió en un ambiente acomodado e hizo sus estudios de bachillerato clásico en el *Gymnasium* (signo de la *Bildungsbürgertum*: burguesía culta) de su ciudad natal. En 1835 se matriculó en la Universidad de Bonn y al año siguiente estaba inscrito en la Universidad de Berlín, de cuyo primer año se conoce una extraordinaria e ilustrativa carta a su padre. En esta Universidad se enroló en el club de los doctores y entabla relaciones intelectuales estrechas y animadas en este círculo de neohegelianos con Rutenberg, Meyen, Max Stirner, Köppen y Bruno Bauer. Entretanto, se compromete con Jenny de Wesfalia, una inteligente y bella mujer, cuatro años mayor que él, y con quien se casa en 1843. Se doctora en 1841 por la Universidad de Jena con una aguda tesis sobre Epicuro y Demócrito. Frustrada su carrera profesoral por intrigas contra Bauer, Marx se dedica al periodismo y publica en "La Gaceta renana" artículos comprometedores durante cinco meses. Se ve desterrado en París para febrero de 1844. En estos años escribe sus famosos *Manuscritos* que quedaron inéditos, casi un siglo. Publica en los *Anales franco-alemanes* su decisiva *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* y una contestación a Bauer sobre *La cuestión judía*. Se pide su expulsión de París en un episodio bochornoso en el que vemos enredarse la figura cimera de Alexander von Humboldt. Traba una amistad decisiva con Engels, procedente de la pietista Barmen, y escriben su primera contribución conjunta *La Sagrada familia* que es, entre otras cosas, una polémica genial contra los hermanos Bauer. Marx y su familia se trasladan a Bruselas, capital de una monarquía civil, en donde prosigue una rica serie de polémicas contra los formidables artesanos-intelectuales

14 Estas breves notas biográficas son tomadas de MEHRING, Franz. *Carlos Marx*. México: Editorial Grijalbo, 1975.

Weitling y Proudhon. Precisamente en contestación a éste último, en *La miseria de la filosofía*, se formula la más nítida comprensión de su materialismo histórico y allí mismo redactó en conjunto con Engels, a instancia de la "Liga de los comunistas", el famoso *Manifiesto comunista* a finales de 1847. Expulsado de Bruselas, con motivo de los disturbios de febrero de 1848, nuevamente se traslada a París, donde coordinó un comité a favor de la instauración de la República en Alemania. Creyó ver en la zona del Rin terreno abonado para las ideas comunistas, pero se encontró con la impotencia de una burguesía alemana que no alcanzaba en 1848 los logros revolucionarios franceses de 1789. Para 1850 se encuentra en Londres, ciudad que servirá de permanente sede de sus largos y decisivos estudios y donde publicará sus obras más características como *Contribución a la crítica de la economía política* y *El capital*.

Es su escrito temprano y decisivo *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* donde Marx formula acaso por primera vez un juicio sobre la significación de la Revolución Francesa para el mundo moderno. Este apretado ensayo, que emprende una crítica a la religión basado en Feuerbach, contiene la difundida frase de la religión como "opio del pueblo"¹⁵ y establece un punto de partida para su obra filosófica subsiguiente: la raíz del hombre es el hombre mismo. La radicalidad del trabajo, cifrado en un lenguaje denso y sentencioso, denuncia una energía y un carácter inusitado. Rápidamente, Marx pasa de una crítica de la religión para confrontar el estado de miseria de la situación política alemana a la luz de la experiencia de la modernidad inaugurada con la Revolución Francesa. Ciertamente, Alemania padece bajo un régimen político anacrónico, aristocrático-feudal, que pone esta nación muy por debajo del nivel alcanzado por la Francia revolucionaria. La vieja Alemania y la nueva Francia se convierten en un tópico central de este trabajo, para intentar caracterizar la peculiaridad cultural alemana de su rezago político. Sin duda Alemania es la cabeza pensante de Europa, pero su revolución es apenas mental, hace la revolución en el éter de las ideas puras. La inacción del pensamiento alemán, imbuido de hegelianismo pedandesco, le hace escribir la igualmente difundida y famosa frase de la tarea de la filosofía futura: "hasta el presente a la filosofía le ha bastado pensar el mundo, se trata ahora de transformarlo". Este llamado imperioso de acción revolucionaria supone un paso adelante del estado alcanzado por los revolucionarios franceses que habían realizado una revolución política, pero no social. No será ahora la burguesía la encargada de llevar el carro de la Revolución. El relevo del proletariado como clase del futuro toma la posta y se encargará de cumplir la tarea de emancipación social que Francia sólo políticamente, a través de una burguesía valiente y decidida, había logrado en 1789. El Estado prusiano ha paralizado la nación alemana, a su burguesía inhábil y agazapada, y sólo se espera despejar ese intrincado panorama de confrontaciones sociales, para poder dar el paso decisivo hacia la liberación de la clase de los desposeídos. Alemania debe culminar su revolución burguesa contra la vieja aristocracia, para la que el proletariado debe contribuir, y así despejar el horizonte en

15 Cfr. MARX, Karl. *Crítica del derecho del Estado de Hegel*. Caracas: UCV, 1980.

dos bandos nítidamente confrontados. La verdadera confrontación, tantas veces atrasada, será entre la burguesía y el proletariado, en cuya épica contienda, por la razón misma de las fuerzas históricas, ha de triunfar indiscutiblemente la clase trabajadora.

En la *Cuestión judía* Marx aborda, por otra parte, el problema de la Revolución Francesa ya no en relación con el Estado reaccionario alemán, sino en relación con la contradicción inherente a la misma Revolución Francesa. El problema de los judíos de emanciparse políticamente se plantea en el plano de una emancipación humana superior. Bajo la Restauración la emancipación judía lograda gracias a la invasión francesa retrocedió al punto en que la había sorprendido el 89. Pero la pregunta de la "capacidad de ser libre", tal como la plantea Bruno Bauer, resulta para Marx insuficiente. No se trata sólo de saber cómo el judío se hace libre como judío sino si es necesario que se haga libre como hombre. Esto traslada la pregunta o la cuestión judía de un origen religioso o antropológico-cultural a un problema de orden social y político. La esencia de lo judío no es ser judío, sino el ser hombre genérico, arguye Marx, vale decir, la esencia de la respuesta de su emancipación ha de buscarse a la altura en que la sociedad contemporánea plantea sus verdaderas cuestiones al hombre contemporáneo. Por fuera de esas altas exigencias emancipatorias, el problema judío seguirá girando en torno a un falso planteamiento: a un planteamiento religioso o racial y no a una cuestión política y social de cuño histórico-universal. En una palabra, la cuestión no es teológica, sino secular. Aquí radica tanto la incomparable agudeza crítica de Marx en el plano de los conceptos político-sociales como su innegable miopía como antropólogo cultural, pues después de más de ciento cincuenta años de formulado el problema continúa perviviendo bajo un inusitado dogmatismo y una intolerancia ciega.

La raíz constitutiva del mundo moderno es, para Marx, la abolición política de la propiedad privada. Es decir, la Revolución Francesa ha consumado, al igual que la Revolución de Independencia de los Estados Unidos, un desprendimiento de las dos esferas de la acción social: la política y la civil. La Revolución Francesa liberó a la sociedad civil de su confusión con la esfera de lo político y la ató a su vez al yugo del materialismo egoísta. El Estado revolucionario se reserva la garantía moral de la igualdad de los sujetos sociales, desconoce las diferencias entre los mismos, proclama la soberanía popular. Pero de hecho, el Estado político, antes de hacer realizables estos postulados en la vida civil, se satisface con su proclamación moral. "El Estado político acabado es", afirma Marx, "por su esencia, la **vida genérica del hombre por oposición a su vida material**".¹⁶ La sociedad civil permanece ajena a esta postulación de la vida genérica y realiza, en verdad, la desigualdad profunda entre los hombres. Esta doble vida, celestial y profana, determina el carácter fantasmal y fantástico del mundo revolucionario contemporáneo. De esta manera el judío como el burgués permanecen sujetos a esta doble existencia fantasmal que hace al hombre individual real un ciudadano abstracto .

16 MARX, Karl. *La cuestión judía*. Bogotá: Editar.

La "Declaración de los Derechos del Hombre" es, para Marx, la expresión más acabada de la inconsistencia inherente de la sociedad moderna, la expresión más frágil de la herencia revolucionaria francesa. Partiendo de la consideración de Bauer de que "los derechos humanos no son... sino el fruto de la lucha contra el azar del nacimiento y contra los privilegios, que la historia, hasta ahora, venía transmitiendo hereditariamente de generación en generación",¹⁷ vale preguntarse si realmente el judío (el hombre en general) puede llegar a poseer esos derechos universales. Una revisión sumaria de las diversas Declaraciones —norteamericanas y francesas— pondría de presente la profunda inconsistencia entre la postulación altruista político-moral de los principios y la mezquindad con que se traducen éstos, de hecho, en el seno de la sociedad burguesa. El límite de los derechos se establece inmediatamente al desprenderse el postulado de la libertad de pensamiento, la seguridad individual, la garantía de la propiedad, etc. de su esfera moral. La universalidad de los postulados choca inmediatamente con el radio de acción del derecho delimitado al individuo. El postulado universalista al recaer en el individuo se hace, de hecho, egoísta, limitado en sí mismo, independiente del interés colectivo. "Ninguno de los llamados derechos humanos", concluye Marx en forma lapidaria, "va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y disociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen aparecer, por el contrario, la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una limitación de su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta".¹⁸ Al rebajarse el *citoyen* a servidor del *homme* egoísta, por una operación de simple tráfico de oportunidades, se desnaturaliza la esencia de la Revolución Francesa: hace al ciudadano un simple burgués y, podemos agregar, a la comunidad política un mercado más.

El resultado de esta disolución de la esfera de lo político y de lo civil y a su vez el resultado de la sujeción inesperada de lo político —así rebajado a alegoría— a lo civil —preeminencia real—, significa el triunfo del hombre egoísta liberado de su esfera moral. "La revolución política disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin revolucionar estas partes mismas ni someterlas a crítica. Se comporta hacia la sociedad burguesa, hacia el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses particulares, del hombre privado, como hacia la base de su existencia, como hacia una premisa que ya no es posible seguir razonando y, por tanto, como ante su base natural".¹⁹ Así el verdadero hombre es el hombre egoísta real, y no su fantasma alegórico transparentado en ciudadano abstracto.

17 *Ibidem.*

18 *Ibidem.*

19 *Ibidem.*

Esta crítica a los Derechos Humanos como expresión jurídica del movimiento histórico-social de la Revolución Francesa, pone la crítica de Marx al nivel de la crítica de la Economía política. Sus sucesivos textos de juventud, *La sagrada familia*, *Los Manuscritos del 44*, *La miseria de la filosofía* y *El manifiesto comunista*, se ponen en el plano de la crítica intuitiva del hombre real de Feuerbach, abandonado todo misticismo, para superar el nivel intuitivo de su inspirador. Representativo de este carácter crítico resulta el capítulo dedicado en *La sagrada familia* a la interpretación del folleto *¿Qué es la propiedad?* del influyente líder obrero francés Proudhon. En este capítulo destroza Marx a su contrincante Edgar Bauer, en una polémica llena de una ironía y un sarcasmo ejemplar en su género. Proudhon, según Marx, puso las bases en este folleto de toda crítica materialista a la propiedad, así como Sieyès había sabido representar en su momento toda la crítica de la burguesía a la aristocracia francesa, en *¿Qué es el tercer Estado?*, sin ninguna contemplación. Proudhon va al grano, dice Marx, y demuestra la contradicción inherente entre el salario y la propiedad. Demuestra, tajantemente, cómo “el movimiento del capital engendra la miseria” y cómo la Economía política, que había mistificado la propiedad privada como una deidad desde la época de Say, Adam Smith, Ricardo etc., parte de una petición de principio de aquello que intenta explicar racionalmente como resultado. Proudhon pone el dedo en la llaga de la contradicción al asegurar que la propiedad privada priva a quien no la posee de su existencia humana. Mejor dicho, que le hace poseedor negativo de aquello que debe satisfacer: el no poseedor es el ciudadano abstracto que posee en realidad hambre, frío, enfermedades. Este “desesperado espiritualismo” de la no posesión es la “irrealidad total” de la mayoría de los hombres reales. Con la frase “la Autoconciencia es la igualdad del hombre consigo mismo en el pensamiento puro”, quiere Marx sintetizar irónicamente la falsa conciencia de la “Crítica crítica” del segundo de los Bauer, nutrido como el primero por el espíritu de la filosofía idealista alemana. Un espíritu falsamente crítico que trata de superar, en su pensamiento puro, aquello que en realidad no osa tocar; es decir, que muy alemanamente se enfrenta con su propia cobardía social alemana en el plano de una lógica autocomplaciente del cielo alemán.

No para en este escrito la penetración crítica de Marx sobre la consideración de la Revolución Francesa contemplada desde el ojo filosófico dialéctico. En el célebre aparte del *Primer Manuscrito*, **El trabajo enajenado**,²⁰ Marx deja entrever cuál es el tipo de humanidad o ser humano positivo que se niega en ese “movimiento del capital” que tres años más tarde va a desarrollar hasta sus últimas consecuencias en polémica contra Proudhon. No casualmente ha sido visto ese apartado como la raíz del humanismo marxista, tanto por Martin Heidegger o Eric Fromm. La deshumanización del hombre, su proceso de extrañamiento, en la acción más característica humana, el trabajo, en el sistema de producción capitalista, se analiza por Marx en varios planos “ontológicos”. Sin duda, lo que es el ser humano queda desplazado por la crítica materialista de lo que **no es** por razón de su condición de asalariado en el marco de la sociedad burguesa. No se trata, en esta crítica, sólo de una

20 MARX, Karl. *Manuscritos*. Barcelona: Editorial Altaya, 1993.

contradicción dialéctica entre capital y trabajo. Se trata de ver que esta contradicción presupone una contradicción previa entre el ser humano (previsto latentemente) y su real condición social de enajenado. Lo que sea ese ser humano implícito queda reservado a una humanidad prevista, tras la negación de la miseria de lo presente. Un cuadro idealizado, a priori, de esa humanidad, escapa a las intenciones de su esfuerzo de crítica a la Economía política, pero al menos Marx le concede al sujeto emancipado una franca sensualidad y una cultura intelectual vigorosa que puede encontrar ciertas raíces en ciertos pasajes del utopista Fourier. Una indicación valiosa del Tercer *Manuscrito*, en el marco de la caracterización del dinero como la “divinidad visible” y “puta universal”, contiene esa humanidad genuina: “Si se quiere gozar del arte hasta ser un hombre artísticamente educado; si se quiere ejercer influjo sobre otro hombre, hay que ser un hombre que actúe sobre los otros de modo realmente estimulante e incitante (...). Si amas sin despertar amor, esto es, si tu amor, en cuanto amor, no produce amor recíproco, si mediante una **exteriorización vital** como hombre amante no te conviertes en **hombre amado**, tu amor es impotente, una desgracia”.²¹ Es decir, no reduce la plenitud humana a la adquisición de un materialismo vulgar ni el comunismo se satisface con la simple redistribución comunal de la propiedad material. La vida anímica del hombre, contra todo lo que vulgarmente se supone, no se reduce a una existencia comunal, a una colectivización absoluta de los sentimientos y pensamientos. Sería una debilidad sentimental que haría a Marx un platónico rebelde, pero al fin un platónico, si hubiera decidido entregarnos una complaciente imagen acabada del ser humano tras la consumación de la Revolución burguesa o un simple utopista si se hubiera dedicado a idear, con una minuciosidad sencillamente genial como en Fourier, a los hombres consagrados a su vida colectiva en la imagen de un falansterio universal.

El fin de la historia, un tema tratado positivamente por Guizot, es un problema planteado por el joven Marx en su dialéctica negativa compleja. Negar la propiedad privada no basta ni basta proclamar una colectivización de la tierra y los bienes industriales. El motivo clásico debe dar lugar a la inevitable dialéctica entre “civilización” guizotiana y “barbarie” capitalista. La dinámica de lo existente material en la sociedad burguesa no concede un consuelo falsamente humanista de lo que debe ser el ser humano de antemano como ser utópico. Las formas de enajenación descritas por Marx, más bien, surten una idea suficiente y sistemática de las diversas clases de deshumanización y dejan ver, no como en la caverna del *Banquete* de Platón la imagen deformada de las cosas existentes, sino las cosas existentes miradas brutalmente de frente como referente a una rehumanización posible e inexcusable de la historia. No es el cielo de las cosas perennes lo que se busca tras esa indagación negativa, sino un espacio histórico relativo y cambiante para construir en forma de utopía terrenal. La Revolución Francesa había dado el paso adelante en este preámbulo o aurora universal. Las vías para consumir este amanecer histórico siguen abiertas y apenas el llamado “socialismo realmente existente” probó, bajo determinantes sintomáticas, el valor decisivo del “ciclo de

21 *Ibidem*, p. 185.

la revolución contemporánea” (J.L. Romero), no inconcluso. Siempre, en cualquier caso, el espectáculo social de la Revolución Francesa le sirvió a Marx como referente de inigualable importancia histórica para valorar la próxima meta de la historia, vale decir, la superación de la conquista alcanzada por la burguesía francesa, su negación, es el derrotero inexcusable del proletariado. La fe ante los sucesos de 1848 en la proximidad de ese paso trascendental anima toda su producción de la época, y nunca desistirá, pese a los embates de la contrarrevolución, en insistir por lograr estar a la altura que una vez estuvieron los jacobinos del 93. Sobre todo, porque en las jornadas de junio de 1848 no sólo se presentó el más nítido levantamiento del proletariado contra la burguesía, sino porque estas jornadas parecían marcar el rumbo fijo del triunfo del cuarto estado.

Alexis de Tocqueville escribió, a diferencia de von Stein y Marx, una obra de madurez sobre la Revolución Francesa: *El Antiguo Régimen y la Revolución* de 1856, tres años antes de su muerte. Tocqueville había nacido al año siguiente de la coronación como Emperador de Napoleón, el once de Termidor del años XIII, es decir, el 29 de julio de 1805. Procedía de origen nobiliario por ambas ramas. Su padre había permanecido fiel monárquico durante la Revolución, y con la Restauración desempeñó celosa y enérgicamente la prefectura de varios provincias, antes de ser elevado a la categoría de par, mientras la madre vivía sumida en la melancolía y la neurastenia producto de sus sufrimientos del Terror. El ambiente familiar ultra-católico era adornado por las visitas de Chateaubriand, autor de *El genio del cristianismo*, y por la presencia de su preceptor el abate Lesueur.²² Cursó el bachillerato en Metz, e ingresó a estudiar derecho en París, en un clima académico utilitarista y rutinario, carrera que concluye en 1826. En otros términos, el clima intelectual de los ambientes académicos franceses era notablemente diferente al clima hiper-intelectualizado del Marx de la Universidad hegeliana de Berlín. Viajó Tocqueville algunos meses con sus hermanos por Italia y Sicilia, y ya para 1827 se incorporó a la magistratura en Versalles. Visitó, entretanto, las lecciones de historia Guizot y leyó la economía política de J.B. Say que también Marx va a leer más tarde a propósito de sus *Manuscritos*. En 1831 el noble francés se embarcó a Estados Unidos, con el pretexto de investigar su sistema penitenciario, pero con la idea en realidad de saber qué es “una gran república”. Recorre entusiasta y admirado a Nueva York, Boston, los Grandes lagos, el bajo Canadá, Ohio, Nueva Orleans, entre otros sitios de la Federación americana. Dominaba aún una imagen denigrada de Norteamérica, aunque Goethe habría previsto su importancia en su conversaciones con Eckermann, cuando aparece publica

22 Para esta nota biográfica nos basamos en JARDIN, André. *Alexis de Tocqueville 1805-1859*. México: F.C.E., 1997.

La Democracia en América en 1835. Un gran suceso del noble aficionado: cinco años más tarde la obra contaba con ocho ediciones y una abundante colección de artículos de recepción en diversos medios de la opinión pública europea. Liberada la Federación de sus prejuicios aristocráticos, no le quedaba establecer sino la importancia del espíritu democrático como el eje articulador de la gran nación americana: una nación que se articula institucional y culturalmente, a diferencia de Francia, de abajo hacia arriba; de las unidades federadas a la Federación; del hombre común a las instituciones republicanas. Tocqueville observa que el hombre norteamericano es el ciudadano con una mayor y mejor cultura política pragmática. Actúa cotidianamente bajo los preceptos constitucionalmente consagrados, y no especula inútilmente sobre ellos.

Inició Tocqueville su carrera pública como representante de la circunscripción de Valognes, llegando rápidamente a la Cámara. En 1841 ingresó a la Academia francesa, luego de las intrigas y combinaciones de rigor. Se mostró decidido partidario de la colonización de Argelia para contrarrestar el poderío creciente del imperialismo inglés en el “mar político” del Mediterráneo, y visitó en una comisión parlamentaria ese país africano en la época de la resistencia de Abd el Kader. En 1848 presenció de cerca la Revolución de ese año de la que dejó sus *Recuerdos*, mezcla de inteligentes observaciones políticas y de triviales prejuicios sociales. Ministro de Asuntos Exteriores durante el régimen del “príncipe-presidente” Luis Napoleón, se ve después encarcelado el 2 de diciembre de 1851 por su oposición al golpe de Estado que preparaba el nieto del gran Napoleón. Un año después escribió sus memorias sobre los acontecimientos del 48, sumido en la amargura producida por la destrucción de su vida política, destrucción que experimentó como una verdadera catástrofe personal, pues no alcanzaba a escindir su ser público de su ser privado como rescoldo inextinguible de su alta procedencia social. Ya por esta época se enfrascó en un libro que le demanda una energía y un celo investigativo que, antes de emprender su redacción, nunca lo había imaginado: *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Diez años requirió su elaboración y el conjunto debió ofrecer al lector desprevenido una falsa imagen de fácil redacción por su cristalina composición intelectual. El éxito considerable de esta obra, por la que temía una recepción fría y apática, le hizo revivir las consideraciones de su primer *Democracia* y morigeró considerablemente el mal humor que dominaba sus años últimos. Murió en abril de 1859 (curiosamente el mismo año de la muerte del otro gran viajero al Nuevo Mundo Alexander von Humboldt).

El mismo título *El Antiguo Régimen y la Revolución* denuncia su peculiaridad. En esta obra se trata de establecer un nexo, no una ruptura total en los sentimientos, en las costumbres en los hábitos y las ideas de dos épocas. Entre el Antiguo Régimen y la Revolución de 1789 parece trazarse un puente que salva a Francia de un discontinuo irreparable y que incluso predetermina el curso subsiguiente del siglo XIX francés como se pone a prueba en sus *Recuerdos de la Revolución del 48*. Basta observar de cerca lo que une las dos épocas: la vieja del absolutismo y la nueva revolucionaria. En el ámbito de los sentimientos y valores colectivos predomina, para Tocqueville, el mismo amor a la tierra del hombre francés. No fue la miseria ni la extrema opresión lo que produjo la Revolución, piensa con una lógica

sistemática. Fue más bien el hecho de que Francia, mucho más que Alemania o la misma Inglaterra, se hubiera encontrado con un número grande de campesinos propietarios que veían con más fastidio y aversión las cargas feudales sobre la tierra (peajes, derechos de ferias y mercados, vendimia, laudemio, etc). Estas cargas eran mayores en la vecina Alemania, pero no eran tan insoportables por la misma condición del propietario francés: no fue la Revolución, para Tocqueville, la que generó los propietarios campesinos, pero sí fueron éstos los protagonistas, paradójicamente, de la sublevación anti-señorial. Observación más aguda cuanto se piensa, generalmente, que es la sola pobreza o la opresión las causas más comunes de la irritación pública. Más bien, es ese resquicio de luz que permite al propietario medio ver mejor y más precisamente las causas de la injusticia social y los derechos por los que lucha, por el hecho de que a él le puede resultar más factible organizar colectivamente el descontento que al simple y miserable ciudadano aislado. Es decir, que puede delinear los contornos más precisos del enemigo. Al emparentarse la Revolución a una clase de propietarios, y no al ánimo meramente anti-clerical del pueblo francés, Tocqueville se halla más cerca del materialismo histórico de lo que la beatería anti-marxista quisiera o pudiera reconocer. Incluso es esta condición del propietario campesino la razón por la que, cincuenta años más tarde, habría de fracasar el intento revolucionario socialista. Los socialistas, llámense el radical Blanqui o el moderado Blanc, no lograron comprender, anota Tocqueville en sus *Recuerdos*, que era el miedo a perder la propiedad, más que el impulso a distribuirla colectivamente, el resorte fundamental de la vida civil francesa.²³

Su otro eje de atención es la administración pública: Tocqueville quiere descubrir tras el aparato del Estado posrevolucionario una continuidad irrecusable con el Antiguo Régimen. Intenta desmentir, con un escrupuloso y minucioso examen de las instituciones y, sobre todo del espíritu centralizador que las anima, el abismo entre dos épocas. Un hábil entendimiento de las peculiaridades jurídicas de las épocas lo lleva a poner en tela de juicio la presunta novedad revolucionaria. En las dos épocas permanecen los principios similares, con la diferencia que en la última se hacen más específicas las instituciones, se perfilan con mayor nitidez los casos y se reglamentan más detalladamente los procedimientos. Tocqueville cree ver en el intento centralizador de la monarquía de los Capetos, una obra silenciosa y hábil que actuó durante siglos para minar las bases de la sociedad feudal y sus instituciones tradicionales, para poner las bases de una administración moderna retomada en 1800 por Napoleón. En esto nos encontramos con una similar comprensión del decisivo papel como administrador del aparato de Estado de Napoleón por von Stein.

23 Tocqueville anota que "entre el campesino y el rico, entre el noble y el burgués" se estableció una especie de "fraternidad" de los propietarios ante el miedo de los revolucionarios socialistas del 48: "El miedo había actuado sobre ellos, como una presión mecánica habría podido hacerlo sobre unos cuerpos duros, que se ven obligados a adherirse entre sí mientras la presión se mantiene, pero que se separan en cuanto se afloja". *Recuerdos de la Revolución de 1848*, p. 104.

Tocqueville, empero, no ve en esto una novedad absoluta como la percibió von Stein, sino más bien una vuelta o, mejor, una continuidad apenas atenuada. Trata de comprender esta vuelta a la luz del trabajo de zapa que se impuso mediante un régimen de excepción jurisdiccional. En el **Libro segundo** de su estudio sobre la Revolución, Tocqueville se concentra en el desarrollo de su tesis del centralismo de la administración de la monarquía, a expensas de la autonomía de los tribunales ordinarios. La monarquía, lenta pero efectivamente, fue ampliando su poder administrativo afianzada en los intendentes, concejos y tribunales de excepción. Mientras los tribunales ordinarios se reservaban un determinado número de asuntos, la monarquía fue acaparando, a medida que la sociedad se volvía más compleja, un radio de acción cada vez más grande y ensanchando sus funciones considerablemente. Por vía de **avocación**, es decir, de un recurso de excepción para sustraer de la justicia ordinaria un número impreciso pero siempre más elevado de casos, se logra esta centralización monárquica. La Revolución saca provecho y es la directa beneficiaria de este sistema de permanente intervención de la administración centralista sobre la sección judicial-provincial. La Revolución resulta usufructuaria indirecta de este sistema de permanente apropiación que enfatiza el principio geométrico del poder estatal de herencia absolutista.

Aparte de esta similitud de instituciones centralizadoras, el gusto compartido por las estadísticas, la rigidez en las normas y la práctica blanda en su aplicación, son para Tocqueville otra serie de características semejantes entre las dos épocas. Se podría resumir ellas en tres aspectos: la importancia que ejerce la capital francesa, París, como foco de la vida nacional, la similitud en costumbres y la diversidad en derechos entre los diversos estamentos y la libertad política de los mismos. Estos aspectos hacen de Francia una nación singular, comparada con Inglaterra, Alemania o Estados Unidos. En ninguno de estas naciones, una ciudad capital ejerce una fuerza tan determinante, antes y después de la Revolución. No es sólo su tamaño sino la naturaleza de su gobierno lo que determina los efectos negativos de París sobre la vida de la provincia. Estos efectos están vinculados, necesariamente, al carácter de ese centralismo monárquico, que fue despojando a las regiones de su vitalidad necesaria, al restarle importancia a la aristocracia provinciana. La capital fue creciendo en importancia y vitalidad, intelectual y económica, a costa de la languidez creciente de su periferia. Esta languidez no se observa en Inglaterra, por ejemplo, donde los condados siguen teniendo una autonomía y una vida que no se ve tan sensiblemente afectada por Londres ni mucho menos por Berlín. Francia tiene una cabeza desproporcionada en medio de un cuerpo semi-inerte y esta desproporción no fue moderada por los revolucionarios franceses. Más bien ellos intensificaron la importancia política de París, convirtiendo esta capital en un centro cada vez más determinante de la nación francesa.

El efecto equívoco y ambivalente de esta centralización se extiende, para Tocqueville, a las características de los grupos o estamentos principales de la sociedad. Al perder la aristocracia su verdadero carácter de mando político, al reducirse a una mera nobleza con privilegios nominales, se igualaba el carácter político de esta nobleza y de la burguesía de provincia. Sin verdadera responsabilidad política, la burguesía prosperaba, en ilustración y

dinero, “junto a (la nobleza), sin (la nobleza) y contra (la nobleza)”²⁴ mientras la nobleza se empobrecía a la par que se hinchaba de orgullo vano. La monarquía los convertía en estamentos adjuntos, para medirlos con el rasero de su poder omnímodo. No los temía, y sólo quien cruelmente deseó acercarse a ellos para remediar sus males, Luis XVI, cayó víctima de su complacencia. La pretensión de la nobleza se irritaba en ese trato, y buscaba mediante el privilegio fiscal, la exención de impuestos, el parámetro de la diferencia. Esto agudizó el odio entre los estamentos: mientras en Inglaterra la nobleza se igualaba con la burguesía en el pago de impuestos y asumían los ricos las cargas de los pobres, en Francia los impuestos se recargaban en las tristes espaldas de los más necesitados. Este odioso régimen de exclusión o privilegio tributario era la consecuencia de la exclusión de la aristocracia del manejo efectivo del aparato estatal. Una especie de compensación o consuelo que enconaba las pasiones y hacía más visible e insoportables las diferencias. El impuesto de la talla, un impuesto directo real, que aumentaba constantemente, se hacía tanto más necesario para sostener el fisco y con él el ofensivo boato cortesano cuanto se tornaba más indeseable para las clases productoras. No era tanto las diferencias, sino la clase de diferencias que aquí se establecían lo decisivo: ciertamente la nobleza inglesa era más rica que la francesa (e incluso más altiva), pero no se hacía insoportable por la relación proporcionada en que contribuía en las cargas sociales y fiscales. En otras palabras, la nobleza francesa que no se enriquecía por los beneficios fiscales, se asemejaba en sus costumbres sociales a la burguesía, pero abría un abismo infranqueable frente a la burguesía por sus privilegios insoportables. Sus privilegios excesivos eran la causa y efecto sordo de su decadencia.

Con todo, existe un fondo memorable en los anales del Antiguo Régimen para Tocqueville. Se trata de la libertad tradicional, la libertad de cuerpo que todavía en los albores de la Revolución y aún en medio de ella se manifestó con todo su brío; incluso porque todavía veía Tocqueville en este fondo una esperanza para la Francia del siglo XIX, vale decir, un principio de autoridad local de insustituible raíz histórica. Esta libertad recorre los tribunales ordinarios que no cejan de insistir en su autonomía e independencia —de ahí su excesivo formalismo jurídico— en medio de la fuerza centrípeta de la corte versallesca. Esta libertad también tiene su expresión en el orgullo irreprimible de una nobleza que contribuyó a forjar un carácter nacional y le dio un tono viril y grande, de “cierto orgullo íntimo”, de “confianza natural en su fuerza y su costumbre”, a Francia; tono que desafortunadamente se esfumó con la Revolución, pero que con la rebelión de la *Vendée* cobra su más acabada fidelidad real (paradójicamente en una provincia que no se había visto tan afectada tradicionalmente por el centralismo monárquico). En fin, una libertad a una Iglesia propietaria que, pese a estar atrapada en los prejuicios propios de su cuerpo, supo llenarse de virtudes y de celo en su ejercicio no sólo espiritual sino en su responsabilidad civil en la vida del campo.

24 TOCQUEVILLE, A. *El Antiguo Régimen y la Revolución*. México: F.C.E., p. 216.

Todas estas peculiaridades que aúnan la Francia de ayer con la Francia posrevolucionaria, es decir, en donde Tocqueville quiere descubrir ese hilo aparentemente roto de la historia, tienen su explicación fundamental por el centralismo característicamente francés. La Revolución sólo logró tirar de las cuerdas que ya estaban tendidas, pero propiamente no corrigió el rumbo negativo ya trazado de antemano. El “país de la centralización” produce “campos vacíos de habitantes ricos e ilustrados”; y “podría añadir”, dice el ex-magistrado y agudo viajero, “país de centralización, país de cultura imperfecta y rutinaria” que se enfrenta a un presente igualmente vacío, imperfecto y rutinario. El escéptico Tocqueville no ve un cambio radical en la Revolución, sino más bien una monótona Nación entregada a la pasión del dinero, de los intereses privados, despreocupada de las altas virtudes políticas que un día la hicieron centro de la atención universal. Esta pérdida del interés por lo público es el resultado de un “individualismo estrecho” propio del mundo burgués, incluso el resultado de una larga y lastimosa tendencia de una aristocracia despreocupada de sus deberes cívicos en razón del centralismo monárquico. El papel que cabe a los mismos ilustrados del Antiguo Régimen, tanto más radicales en sus propuestas revolucionarias cuanto mayor ignorancia ostentaban de los asuntos del Estado, forma parte integral de esta honda alteración natural entre la inteligencia y la política en Francia. Incluso, la raíz destructiva del socialismo contemporáneo, sostiene Tocqueville, la podemos rastrear como herencia pre-revolucionaria (por ejemplo, en el *Código de la Naturaleza* de Morelly). Ni en esto es la época revolucionaria original. No obstante, es importante resaltar que Tocqueville parece querer olvidar que ese comunitarismo de la propiedad es una herencia ideológica que no sólo se denuncia desde Tomás Moro, sino que aparte de Morelly, en la Ilustración también se encuentra en Mably o en el “discurso sobre el origen de las desigualdades” de Rousseau.

El preciado objeto que está en juego en esta inconstante e inconsistente peculiaridad nacional es la virtud civil, la vieja libertad de honda raíz feudal-aristocrática, que él quiso actualizar con una impronta moderada. En otros términos, la raíz de la virtud pública que descansa en Tocqueville en la libertad, se balancea entre esa nostalgia aristocrática y la imagen de un democracia que él había visto tan vigorosa en los Estados Unidos. Existe en este punto una especie de no resuelta decisión por el atento observador, viajero e investigador social, Tocqueville. La conciliación entre la vieja libertad y el centralismo deletéreo francés le parece lejana y difícilmente compatible con ese afán desmedido del igualitarismo contemporáneo.

Sin duda es este escepticismo o desconfianza moderada ante el presente, este pesimismo nutrido por la nostalgia aristocrática no fanática y la pasión por las libertades locales, una nota característica de su conservadurismo mesurado. La crítica a la monarquía Capeta, con su irreprimible centralismo absolutista, choca contra la raíz del equilibrio entre los anteriores estamentos. La pobreza del campesino tan sometido por la opresión y la arbitrariedad señorial, merece sus condolencias, pero no explica la virulencia del odio anti-feudal. Es el señor desarraigado de su localidad, de su región lo que aparece ante la mirada del noble Tocqueville como la causa profunda de la Revolución y de los desordenes de su

Francia contemporánea. La decadencia sistemática de la antigua aristocracia apegada a su tierra y el surgimiento de la nobleza de corte, ajena a los intereses de sus regiones de origen es el resultado perverso del siglo de Luis XIV. Esto se hace mucho más visible en medio de una sociedad como la burguesa en la que prima el principio del egoísmo, sin una nota del viejo altruismo aristocrático. Ejemplo de ello fue la alianza entre Felipe de Orleans y la burguesía especuladora en la que, por mutua y nefasta influencia, se precipitó a Francia en la vorágine del 48.

La causa profunda de la pérdida de los valores de la autoridad y legitimidad locales también habría de ser resaltada por Hipólito Taine en sus *Orígenes de la Francia contemporánea* (1871), pero esta vez arrobado por un odio anti-burgués y anti-democrático desconocido por Tocqueville. Tocqueville supo observar a América del Norte, una gran democracia, con su fuerza interior y sus defectos de masificación con una agudeza y penetración sólo comparable en su importancia al impacto que para la América del Sur ejercieron en Europa los relatos de von Humboldt. La inmoderada ferocidad de Taine contra todo lo que huele a revolucionario, su reacción anti-burguesa, le resta valor e interés al análisis sociológico que pretende presentar. A diferencia de Tocqueville, que persuade por encima de sus prejuicios de casta, Taine invita a un rechazo por la vulgaridad del tono de una tesis sugerente, pero hondamente perturbada. De esta manera, es innecesario insistir en que entre uno y otro no sólo media un matiz, sino en realidad los separa un abismo ideológico. El tono agrio de Taine, antecedente de los anti-intelectuales de derecha anti-zolianos de la década siguiente, es ajeno al tipo moral e intelectual de Tocqueville y en realidad hace parte de los orígenes ideológicos de los totalitarismos de derecha del siglo XX. No así, estimo, el inteligente conservadurismo de Tocqueville que más bien está emparentado con el del inglés Thomas Carlyle y el de sus compatriotas Fustel de Coulanges y Ernest Renan.

Sin embargo, en Tocqueville hay algo más importante para la escritura histórica. Es el francés, mucho más que los alemanes von Stein y Marx, el verdadero padre de la historia social de la Revolución Francesa (acaso comparta esta paternidad con Michelet, pero en un sentido diferente). Su método de análisis social es tanto más exigente, cuanto su lenguaje está libre de toda conceptualización preestablecida. Si bien carecía Tocqueville de la disciplina filosófica conceptual procedente de la escuela hegeliana, la fuerza histórica descansa en su poder desinteresado de observación directa de los objetos históricos; en un esfuerzo inigualable para captar la estructura de lo permanente tras el cambio aparente. Esa estructura histórica de "larga duración", digámoslo así, está en el centro de su esfuerzo investigativo. No se deja seducir fácilmente por el encanto de la materia, sea para alagar o vituperar: trata de permanecer en el plano de la discusión conceptual de cuño más sociológico que en la vorágine de los juicios histórico-morales. Trata, pues, de mantener una distancia serena y de neutralidad valorativa tanto más ponderada en un historiador nacido y educado en un ambiente ultra-monárquico. No se contenta Tocqueville con describir la superficie del ordenamiento jurídico central, sino que examina detenidamente las entrañas del funcionamiento del aparato administrativo de provincia. Ve los desajustes; los verdaderos conflictos y las auténticas inconsistencias. Abre con ello un método novedoso a la historia,

la relación centro/provincia, y se ajusta a la observación no de los individuos, sino de los sujetos históricos pertinentes: las clases sociales. Así plantea el problema de la periodización de la historia no en términos de acontecimientos políticos sino en categorías sociales relevantes. No se seduce, pues, con la *fata morgana* de los *événements* revolucionarios. Descubre el capítulo de las mentalidades sociales en conflicto, mediante un rico y novedoso examen de fuentes hasta su momento no utilizado de esta manera.

De todos modos, su método historiográfico no puede compararse al que presupone la obra del más grande historiador de su época, a saber, el prusiano Leopold von Ranke. Ni se puede comparar ni, es de suponer, lo pretendía. Tocqueville no desea ofrecer un cuadro vigoroso de la estructura histórica, al modo de la grandiosa panorámica narrativa del conservador alemán Ranke. Su trabajo es más modesto, pero no menos significativo en la comprensión social. Mientras Ranke expone sus objetos históricos como movimientos universales, motivados por la ley secreta del equilibrio de las grandes potencias políticas latino-germanas desde el siglo XV, Tocqueville se atiene a una observación cauta y delimitada. En su examen comparativo no trata de auscultar los resortes internos que dominan un movimiento tan vasto e intricado como el que motiva la exposición rankeana. Su positivismo es ponderado y analítico, mientras el de Ranke es majestuoso y sintético. Los dos pretenden capturar la esencia de las corrientes que dominan subterráneamente la historia, pero Ranke se lanza, por así decirlo, a circunnavegar los Océanos históricos con un aliento casi sobrehumano y a Tocqueville le basta, sentado a la orilla, observar el curso de un río determinado. Ranke no cesa en su empeño de lanzar su mirada a un pasado remoto (Renacimiento y Reforma son sus prioridades), mientras Tocqueville sólo se asoma a un pasado vinculado con su experiencia vital y la de sus mayores.

La insistencia de la similitud (no igualdad) de una época y otra, hace de Tocqueville el predecesor necesario, por otra parte, de Bernhard Groethuysen como historiador de las mentalidades. En efecto, el autor de la obra ya clásica *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII* (1927) que puede tomarse como un hito en las investigaciones históricas del siglo XX, reconstruye la imagen del mundo y las mentalidades sociales en la Francia pre-revolucionaria, para advertir, como quiere Tocqueville, un *continuum* histórico. La imagen del mundo labrada por la burguesía en el curso del último siglo antes del estallido revolucionario, se ofrece como una clave comprensiva de las actitudes que más tarde irían a caracterizar el curso de la Revolución. El manejo de fuentes como los sermones y tratados religiosos mediocres, le sirve a Groethuysen para percibir el cambio más profundo que se estaba operando en la imagen de la vida, la muerte, el infierno, etc. en amplias capas burguesas de provincia. De esta manera se documenta la lenta pero inevitable secularización que precede el estallido. En forma similar, Tocqueville se sumerge en múltiples fuentes, como informes de intendentes anónimos, solicitudes particulares y cuadernos de quejas, para tomar el pulso arrítmico de los años pre-revolucionarios. Para uno y otro, los precedentes no son meros precedentes, son parte estructural del conflicto socio-cultural que desean interpretar a fondo. Este examen paciente de las fuentes "imperceptibles" —no dominantes de la diplomática o de las fuentes metodológicamente estudiadas por Johann

Gustav Droysen en su *Histórica* de 1857— hace de Tocqueville un genuino e innovador de la escritura histórica, cuyo método debería tener atentos seguidores hasta el día de hoy.

No sobra, no obstante, resaltar un rasgo propio de su conservadurismo historiográfico: el desconocimiento que Tocqueville hace de los sectores populares en la definición de la Francia revolucionaria. El marco de su contemplación es, en este aspecto, paternalista. No atribuye prácticamente a los sectores populares, en particular, a los sectores urbanos populares, papel alguno en la Revolución. Esto establece una diferencia sustancial con toda la rica y significativa literatura histórica revolucionaria de cuño marxista, inaugurada por el socialista Jean Jaurès. En la *Historia socialista de la Revolución Francesa* Jaurès establece una inequívoca participación de las masas populares que darán una genuina fisonomía a la revolución burguesa de 1789. Es decir, la Revolución burguesa es también un anuncio anticipado de la revolución proletaria, de las sucesivas revoluciones que acompañan a Francia en el curso inestable del siglo XIX. Ciertamente que la Revolución sorprende a los sectores populares sin una conciencia de clase suficiente desarrollada; con una conciencia vaga, nostálgica, indecisa, pero no es menos cierto que estas clases supieron estar a la altura de su hora histórica con su rebeldía y su indolegable instinto de transformación. Su oscilante alianza con la burguesía caracterizó, pero no decidió del todo su acción social. Es la veta radical inexplorada por Tocqueville, que la historiografía del siglo XX se apropia con plenitud en las obras de Georges Lefebvre, Albert Soboul, Michel Vovelle, Daniel Guérin, George Rudé, entre otros.

La inteligencia conservadora de Tocqueville no lo libra de una soberbia manifiesta para el lector contemporáneo. Su arrogancia parece casi-incomprensible al considerar que lo precedieron obras y figuras —nada desconocidas— como las de Saint-Simon y Fourier. Tocqueville se movía o pretendió moverse en un mundo moral e intelectual ajeno a estos magníficos precursores del socialismo. Toda la obra de Tocqueville semeja una represión auto-controlada para hacer caso omiso de estos compatriotas obsesos. París era ciertamente una caldera ideológica. La penetrante inteligencia del hijo de una rancia aristocracia no deseó establecer el diálogo con estos indiscutiblemente geniales advenedizos al fascinante mundo de las ideas: de esa indiferencia se nutre su obra histórica sobre la Revolución Francesa. Sin duda, compartió, involuntariamente con estos “utopistas”, el malestar por una época revolucionaria indeseada, pero nunca compartió los sueños de un mundo nuevo social. En este indeciso vaivén se mueve su obra. La posteridad no ha sido ni mezquina ni excesivamente generosa al reconocerle su lugar en la historia del pensamiento social y en el nacimiento de la historia social. Tocqueville permanece para el presente en el exacto lugar que él mismo imaginó pertenecer a sí mismo.

La indolencia autocomplaciente de un mundo que amenaza con homogenizar la experiencia histórica después de la caída del muro de Berlín (precedido del Glasnot de

Gorbachov), obliga ponerse alerta sobre los supuestos de un triunfo arrogante y más bien ilusorio de la globalización. Como otras veces, en similares situaciones límite, la reflexión gira en torno a las consecuencias de la barbarie en el antifaz de la pérdida frívola de la conciencia histórica. Una imagen demasiado ligera del pasado, una imagen festiva y comprimida, sirve a propósito de esa cómoda inconciencia. El papel que cumplen los historiadores, engolfados en sus parcelas más o menos monótonas e insustanciales, apenas requiere de un examen más detenido. Con pocas excepciones, la escritura histórica contemporánea acaso se eleva sobre el nivel medio de su incapacidad epistemológica que es el resultado natural de su falta de responsabilidad pública del saber. No basta mirar al pasado, a un pasado cualquiera, para quererse en posesión de un estimado objeto de estudio. La entretención archivística no es mejor ni peor que otra entretención, aunque pretenda rodearse de una dignidad epistemológica y civil que sólo sus cultores le conceden. La escritura histórica hoy no parece correr demasiados riesgos en manos de una comunidad científica auto-complaciente.

La tarea de recorrer una vez más la naturaleza siempre conflictiva de la historia, pero sobre todo contemplarla a la luz de quienes sacaron el máximo provecho intelectual y científico de una crisis profunda y universal, debería corresponder a una práctica institucional-universitaria de primera necesidad. Acostumbran los historiadores, por razón quizá de una formación demasiado empírica, a desdeñar el valor autónomo de la escritura histórica misma, en desmedro involuntario de sí mismos. Esa inclinación semi-perversa hace parte de una pereza disciplinada. Es decir, de una pereza condicionada por un oficio volcado a un empirismo hipnótico, por lo común tan escrupuloso como mezquino. Se habla mucho de la importancia de los clásicos, para enseguida desecharlos sin conmiseración en una especie de narcisismo de lo actual. Esta auto-represión inconsciente hace parte, igualmente, de un perpetuo infantilismo neurótico de la disciplina histórica. No hay que ser demasiado sagaz para reconocer los efectos equívocos de una inclinación que, por su lado, ha dado resultados comparativamente unilaterales a costa de una ausencia de reflexión más profunda sobre el sentido y la meta de la historia.

Pero el azar ha querido confrontarnos a una realidad más compleja, más rica y más conflictiva que la que desearíamos en nuestra conciencia de buenos ciudadanos y de ejemplares historiadores. Tenemos todo el derecho a permanecer furiosamente callados ante los trompetazos de la felicidad pagada del "fin de la historia" y de los oportunistas voceros de esa felicidad terrena, y en caso de urgencia, tenemos la facultad de taponar los cobres tan sonoros y contradecir a sus esforzados sopladores de opereta. La insospechadamente profunda escisión que se ve abrir nuevamente en el seno de la historia, parece recoger los hilos sueltos de siglos de confrontación irresuelta. No se sabe muy bien si la "modernidad inconclusa" clama por su plenitud o si más bien la empecinada "pre-modernidad" resulta comparativamente deseable, por la simple circunstancia de que se cuele por todas partes. La experiencia de la modernidad inaugurada por la Revolución Francesa es tanto una realidad múltiple como una ilusión conflictiva. La figura más o menos convencional de una revolución anunciada por la guillotina es y no es a la vez una

consecuencia necesaria de la libertad y solidaridad a palo. Se sabe que la yuxtaposición de capas históricas en el escenario unificador de la globalización es un espectáculo de muy diversos valores. Esta es una confrontación que hilvana un ovillo de insospechada complejidad, geo-política, económica, social, cultural, religiosa, a la que nuevamente la humanidad deberá enfrentar en lo futuro a la luz de lo aprendido en doscientos años de revolución burguesa. Marchas y contramarchas de un solo proceso que, hoy irónicamente, también cubre o encubre el ciclo de las revoluciones socialistas inauguradas en Rusia en 1917. La desaparición de la Unión Soviética es sin duda el nuevo aspecto de la crisis de la mentalidad burguesa. La fiesta está en otra insólita parte y empieza a una hora incierta.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- BURKE, Edmund. *Textos políticos*. México: F.C.E., 1984.
- COLE, G. D. H. *Historia del pensamiento socialista*. México: F.C.E., 1957, Tomo I.
- CLAUDÍN, Fernando. *Marx, Engels y la Revolución de 1848*. Madrid: Siglo XXI, 1975.
- DROYSEN, Johann Gustav. *Histórica*. Barcelona: Editorial Alfa, 1983.
- EHRENBURG, Ilya. *La conspiración de los iguales*. Madrid: Biblioteca Jucar, 1974.
- FEHRENBACH, Elisabeth. *Vom Ancien Regime zum Wiener Kongress*. Munich: Editorial Oldenburg, 1986.
- FROMM, Eric. *Marx y su concepto del hombre*. México: F.C.E., 1975.
- FURET, Françoise. *Marx y la Revolución Francesa*. México: F.C.E., 1992.
- _____ *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*. México: F.C.E., 1996.
- GROETHUYSEN, Bernhard. *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*. México: F.C.E., 1985.
- GUERIN, Daniel. *La lucha de clases en el apogeo de la Revolución Francesa, 1793- 1795*. Madrid: Alianza Editorial, 1974.
- JARDIN, André. *Alexis de Tocqueville. 1805-1859*. México: F.C.E., 1997.
- JAURÈS, Jean. *Causas de la Revolución Francesa*. Barcelona: Editorial Grijalbo, 1979.
- KOSELLECK, Reihardt. *Preussen zwischen Reform und Revolution*. Munich: Editorial Klett Cotta / DTV, 1989.

- LEFEBVRE, Georges. *La Revolución Francesa y el Imperio (1787- 1815)*. México: F.C.E., 1970.
- _____ *1789: Revolución Francesa*. Barcelona: Editorial Laia, 1973.
- MARX, Karl. *Critica del derecho del Estado hegeliano*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1980.
- _____ *La cuestión judía*. Bogotá: Editar, 1972.
- _____ *Manuscritos*. Barcelona: Altaya, 1993.
- _____ *Marx y el derecho*. Bogotá: Argumentos, 1983.
- _____ *La Sagrada familia*. México: Editorial Grijalbo, 1962.
- MEHRING, Franz. *Carlos Marx*. Editorial Grijalbo. 1975.
- PAINE, Thomas. *Derechos del hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- RANKE, Leopold von. *Pueblos y naciones del mundo moderno*. México/Buenos Aires: F.C.E.
- _____ *Die Grossen Mächte: Politisches Gespräch*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.
- _____ *Über die Epochen der neueren Geschichte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
- ROMERO, José Luis. *El ciclo de la revolución contemporánea*. Buenos Aires: Losada, 1952.
- RUDÉ, George. *Revuelta popular y conciencia de clase*. Barcelona: Editorial Grijalbo, 1981.
- SCHAFF, Adam. *Historia y verdad*. México: Editorial Grijalbo, 1998.
- SIEYES, Emmanuel. *¿Qué es el Tercer Estado? Ensayo sobre los privilegios*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- SOBOUL, Albert. *La Revolución Francesa*. Madrid: Editorial Tecnos, 1972.
- STEIN, Lorenz von. *Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der Französischen Revolution bis zum Jahre 1830*. Hildesheim: Editorial Georg Olms, 1959.
- TAINÉ, Hipólito. *Orígenes de la Francia contemporánea*. Tomo I. Buenos Aires.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *El Antiguo Régimen y la Revolución*. México: F.C.E., 1998.

_____ *La Democracia en América*. México: F.C.E.

_____ *Recuerdos de la Revolución de 1848*. Madrid: Editorial Trotta, 1994.

VOVELLE, Michel. *Introducción a la historia de la Revolución Francesa*. Barcelona: Editorial Grijalbo, 1981.

_____ *La caída de la Monarquía, 1787-1792*. Barcelona-Caracas-México: Editorial Ariel, 1979.

La Revolución Francesa y el surgimiento de la historia social del siglo XIX

Juan Guillermo Gómez García

Resumen. *La Revolución Francesa (1789) ha despertado desde sus impresionantes acontecimientos, las más diversas reacciones y las más inimaginadas formas de interpretarlos. El "problema social" durante las primeras décadas del siglo XIX, que aflora en parte como consecuencia de esta "aurora del mundo" contemporáneo, determinó una nueva manera de contemplar este acontecimiento histórico-universal. Tres personalidades intelectuales de primer rango, Lorenz von Stein, Karl Marx y Alexis de Tocqueville, procedentes de tres mundos político-sociales y académicos diversos, se enfrentan a evaluar el significado de la Revolución Francesa a la luz de los convulsos acontecimientos de su siglo. Sus penetrantes miradas no sólo enfatizan en la actualidad imborrable de los acontecimientos derivados del 89 hasta Napoleón, sino que descubren un horizonte social para la historia de cuño decisivo. La historia deja de ser una historia de acontecimientos, de datos o fechas, en el sentido tradicional de crónica, e incluso la historia deja de contemplarse como un asunto racional en la tradición ilustrada. La Revolución Francesa, gracias a estos tres autores, supera su circunstancialidad epocal y se eleva a una categoría de estructura de sentido inmanente. En otros términos, a diferencia de su contemporáneo Leopold von Ranke, von Stein, Marx y Tocqueville construyen un nuevo sentido de la historia, particularmente de las raíces incuestionables del mundo contemporáneo.*

Palabras clave: Revolución Francesa, Historia, von Ranke, von Stein, Marx, Tocqueville.

The French Revolution and the rise of XIX century social history

Juan Guillermo Gómez García

Summary. *From its shocking events, the French Revolution (1789) has brought on the awakening of the most diverse reactions and the most unimagined ways of interpreting them. During the early decades of the XIX century, the "social problem", which flourished partly as a consequence of this "aurora of the world", determined a new way to contemplate this historical-universal event. Three top-ranking intellectual personalities, Lorenz von Stein, Karl Marx and Alexis de Tocqueville, who came from three different political-social and academic worlds, faced evaluating the significance of the French Revolution from the light of the convulse events of their century. Their peering looks not only emphasize the inerasable prevalence of the events that derived from 89 to Napoleon, but also, discover a social horizon for history as a decisive mark. History stops being a history of events, data or dates, in the traditional sense of a chronicle, and even history is not contemplated any longer as a rational matter in illustrated tradition. The French Revolution, thanks to these three authors, overcomes its circumstantiality in time and it rises to the category of an immanent-sense structure. In other words, von Stein, Marx and Tocqueville, contrasting with Leopold von Ranke, constructed a new sense for history, particularly from the unquestionable roots of the contemporary world.*

Key words: French Revolution, History, von Ranke, von Stein, Marx, Tocqueville.

EL MAL: DESAFÍO A LA PERFECTIBILIDAD MORAL Y AL ORDENAMIENTO JURÍDICO

Un ensayo a partir de la filosofía kantiana

Por: John Fredy Lenis Castaño
Universidad de Antioquia

El análisis de la intersección entre lo moral y lo jurídico en la teoría kantiana implica aludir a la doble vertiente del constructivismo práctico que la caracteriza: de un lado la perfectibilidad moral de la subjetividad y, del otro, la construcción de un orden jurídico y político como tendencia trascendental del mundo y de la historia humana hacia un fin final que se va realizando progresivamente en el orden empírico.¹ Así se tienen dos ámbitos que se cruzan generando una síntesis productiva.

Del lado de la perfectibilidad puede resaltarse —tal como aparece en la introducción al texto llamado *Pedagogía*, conformado por los apuntes que Theodor Rink tomó de las lecciones de pedagogía impartidas por Kant en la universidad de Königsberg y aprobados por éste para su publicación— la ya muy conocida idea de que el hombre es la única criatura que tiene que ser educada, y ello, porque, a diferencia de los animales, el hombre “necesita una razón propia; no tiene ningún instinto y ha de construirse él mismo el plan de su conducta”,² señalando así el sentido más propio de la educación: “únicamente por la

1 Cfr. por ejemplo el principio octavo de la **Idea de una historia universal en sentido cosmopolita** que reza: “Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta, y, con este fin, también exteriormente, como el único estado en que aquella puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad”. En: KANT, Emmanuel. *Filosofía de la Historia*. Santafé de Bogotá: F.C.E., 1998, p. 57 (en adelante *FH*). También en la segunda parte de la *Crítica de la facultad de juzgar* titulada **Crítica de la facultad de juzgar teleológica** se estudia este principio trascendental de un fin final de la naturaleza y del orden humano. KANT, Emmanuel. *Crítica de la facultad de juzgar*. Trad. de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Avila, 1991 (en adelante *CFJ*).

2 KANT, Manuel. *Pedagogía*. Madrid: Akal, 1983, p. 30 (en adelante *Ped.*). Aquí cabe citar el tercer principio de la **Idea de una historia...** que dice: “La naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se procure por la propia razón”. *FH*, p. 44.

educación el hombre puede llegar a ser hombre”.³ Una educación que se da intra e intergeneracionalmente y que se debe constituir en una empresa cosmopolita.⁴ Pero, ¿cuál es esa condición en la que puede ser considerado el hombre como hombre en el sentido más pleno de la palabra, cuál es ese fin al que debe llegar la naturaleza humana por la educación?

En la teoría del autor que nos ocupa ese destino es el estadio moral, el desarrollo pleno como ser autónomo y libre, el ser humano llegado a “la mayoría de edad”.⁵ De este modo se puede considerar que en esta concepción la educación tiene como fin más importante la moralización. Escuchemos al mismo Kant en *La metafísica de las costumbres* aludiendo a “la propia perfección” como parte de los fines que son a la vez deberes: “Es para el hombre un deber progresar cada vez más desde la incultura de su naturaleza, desde la animalidad hacia la humanidad,⁶ que es la única por la que es capaz de proponerse fines: suplir su ignorancia por instrucción y corregir sus errores; y esto no sólo se lo aconseja la razón práctico-técnica para sus diferentes propósitos (de la habilidad), sino que se lo ordena absolutamente la razón práctico-moral y convierte este fin en un deber suyo, para que sea digno de la humanidad que habita en él”.⁷

En este sentido la educación es educación para la autonomía, es educación sobre todo para que el ser humano aprenda a pensar,⁸ y pensar es la manera de empezar a hacer efectivos su libertad y su destino: la moralidad, esto es, guiar sus acciones por la razón y la propia capacidad de juzgar. Una conciencia del deber que no exige, empero, la condición *sine qua non* de la ilustración. El proceso educativo se convierte aquí en un trabajo de esclarecimiento de esta conciencia moral.⁹

3 *Ped.*, p. 31.

4 *Ibid.*, p. 36. Para la noción de tarea intergeneracional es pertinente citar del segundo principio de la **Idea de una historia...** la explicación sobre la insuficiencia del individuo en el camino del perfeccionamiento moral: “cada hombre tendría que vivir un tiempo desmedido para poder aprender cómo usar la perfección de todas sus disposiciones naturales; o, si la Naturaleza ha fijado un breve plazo a su vida (como ocurre), necesita acaso de una serie incontable de generaciones que se transmitan una a otra sus conocimientos para que, por fin, el germen que lleva escondido la especie nuestra llegue hasta aquella etapa de desarrollo que corresponda adecuadamente a su intención”. *FH*, p. 43.

5 En el sentido de la ya famosa distinción entre “minoría de edad” y “mayoría de edad” del ensayo **¿Qué es la Ilustración?** En: *FH*, p. 25-38.

6 Ya en la *Crítica de la razón pura* (España: Alfaguara, 1998), se dice que “[l]a voluntad humana es *arbitrium sensitivum*, pero no *brutum* sino *liberum*, ya que la sensibilidad no determina su acción de modo necesario, sino que el hombre goza de la capacidad de determinarse espontáneamente a sí mismo con independencia de la imposición de los impulsos sensitivos” p. 464. (Obra citada en adelante como *CRP*).

7 KANT, Immanuel. *La metafísica de las costumbres*. Santafé de Bogotá: Rei Andes, 1995. p. 238. *Cfr.* allí mismo p. 245, 246 y 252 (en adelante *MC*).

8 *Ped.*, p. 39.

9 “Kant lo declaraba con rotundidad: ‘no hace falta ciencia ni filosofía alguna para saber qué es lo que se debe hacer para ser honrado y bueno, y hasta sabio y virtuoso. Y esto podía haberse sospechado de

Ahora bien, ¿cómo y a través de qué esta libertad, esta capacidad de juzgar según la propia razón —necesaria para la moralidad, la autonomía y, con ello, la institucionalización legítima del derecho— puede ser desarrollada?

En los puntos que siguen se propondrá una relación entre educación-ética-estética-jurídica y política kantianas como una vía o camino para dilucidar la posibilidad de este desarrollo moral y jurídico teniendo como guía de toda la indagación la pregunta que el mismo Kant se hace en la segunda parte de su *Critica de la razón práctica* titulada **Metodología de la razón pura práctica**, a saber, “el modo como se puede proporcionar a las leyes de la razón pura práctica entrada en el ánimo del hombre e influencia sobre las máximas del mismo, es decir, cómo se puede hacer de la razón práctica en el sentido objetivo, razón práctica también en el sentido subjetivo”¹⁰

Cuestión que apunta principalmente al asunto de la perfectibilidad moral —o proceso de subjetivación moral— si se piensa lo ético-jurídico como cruce de dos vías que parten de dos puntos distintos: llamemos aquí, a la primera, el trayecto intersubjetivo, esto es, el camino que va de lo exterior, lo jurídico-político, hacia el núcleo subjetivo; y, a la segunda, la que va del núcleo individual hacia la colectividad, la vía subjetiva, la de la posible transformación de las **máximas** de las acciones individuales en **leyes**¹¹ de validez universal. Utilizando los conceptos kantianos podría decirse: el camino de la **legalidad** y el camino de la **moralidad**.¹²

Sin embargo, ambos trayectos se tropiezan constantemente con un mismo obstáculo: el mal. Por ello se hace necesario, reconociendo esta limitación como algo inherente a la perfectibilidad moral y a la institucionalización jurídica, sopesar las posibilidades de ambos proyectos —moral y jurídico— a la luz de este desafío. Con este fin el análisis procederá a través de cuatro apartados.

El primero será el de los presupuestos antropológicos, esto es, el de las características o rasgos humanos que se convierten en condición de posibilidad tanto de la moralización como de la normalización. El segundo asumirá como asunto la legislación ético-moral ahondando en el concepto kantiano de **autonomía**; el tercero planteará la relación entre ética y política a través de lo jurídico para, finalmente, esbozar algunas conclusiones.

Asuntos cuyo horizonte de reflexión estará dado por la útil distinción que este filósofo alemán propone entre lo **trascendental** y lo **empírico**. En su *MC* plantea que es

antemano: que el conocimiento de lo que todo hombre está obligado a hacer, por tanto, también a saber, es cosa que compete a todos los hombres, incluso al más vulgar”. Kant citado por RODRÍGUEZ, Ramón. **El formalismo ético como lógica de la conciencia moral**, en: MUGUERZA, Javier y RODRÍGUEZ A., Roberto (eds). *Kant después de Kant*. Madrid: C.S.I.C. y Tecnos, 1989, p. 76-77.

10 KANT, Manuel. *Critica de la razón práctica*. México: Porrúa, 1996. p. 194 (en adelante *CRPr*).

11 *Cfr.* *MC.*, p. 23.

12 *Cfr.* *Ibid.*, p. 17 y 24.

necesario distinguir un análisis “metafísico” de una “praxis jurídica empírica” porque la segunda alude a los casos o situaciones particulares de aplicación que no permitirían hacer sino un bosquejo del sistema y no el sistema metafísico mismo,¹³ debiéndose entender aquí por sistema metafísico: “un sistema de conocimientos *a priori* por puros conceptos”,¹⁴ pues, “sin principios *a priori*, ¿cómo podría creer[se] tener en sí una legislación universal?”¹⁵

1. Presupuestos antropológico-trascendentales¹⁶

Para Kant el ser humano es fenómeno y noúmeno, es sensibilidad y libertad, es un ser que pertenece tanto al mundo sensible como al mundo inteligible. Esto hace que el hombre esté condicionado por la sensibilidad, por las inclinaciones de los sentidos y por las leyes naturales como ser biológico que es y, de otra parte, por los principios que él mismo se propone como ser racional.¹⁷ Condicionamiento que no implica necesariamente la coincidencia entre querer y deber ser, ya que ésta sólo se da en voluntades perfectamente buenas como la divina y la de los santos;¹⁸ algo por lo cual el ser humano se hallará siempre en la tarea de estar formándose moralmente. Así, en tanto ser libre, es pensado como un ser autónomo en su voluntad y, por tanto, factible de devenir en un ser moral;¹⁹ pero la libertad no puede ser explicada puesto que es una idea de la razón y, como tal, un concepto al cual no corresponde intuición alguna.²⁰

El ser humano también es un fin absoluto y ello precisamente porque es el único ser de la naturaleza capaz de autopropose fines, independientemente de las leyes del orden natural²¹ y el único que existe no sólo como medio sino también como fin en sí mismo a la vez que legislador moral; por lo cual en todas sus acciones —para consigo mismo y para con los demás— debe ser considerado como tal.²² Un ser cuyo ánimo posee varias facultades. En la

13 *Ibid.*, p. 5 y 6.

14 *Ibid.*, p. 21.

15 *Ibid.*

16 A diferencia de una antropología práctica o pragmática que se ocupa, según la topología de la Arquitectónica kantiana, de lo empírico. Cfr. TORREVEJANO, Mercedes. **Libertad e Historia**, en: *Kant después de Kant. Op. cit.*, p. 277.

17 Situación bien ilustrada en la solución que en la *CRP* se le da a la tercera antinomia; p. 463-479.

18 KANT, Manuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa, 1996. p. 35 (en adelante *FMC*).

19 *Ibid.*, p. 60.

20 Cfr. *CFJ*, Observación I del párrafo 57, p. 248-251. Con la razón está puesta la libertad = un “factum” de la razón, dice Kant.

21 Como aparece descrito, por ejemplo, en la *CFJ*, especialmente los párrafos 82-84.

22 *FMC*, p. 44.

última parte de su segunda versión de la introducción a la CFJ nuestro autor distingue, en un esquema, tres de esas facultades llamadas superiores. Éstas son: entendimiento, facultad de juzgar y razón;²³ correspondiendo a ellas, respectivamente, tres facultades intermedias: la del conocimiento, la de los sentimientos de placer y displacer y, finalmente, la de desear. Facultades que operan de manera no contradictoria en tanto cada una tiene su propio dominio de aplicación: la naturaleza, el arte y la libertad, en cada caso, y cuya relación con las leyes morales es explicable de la siguiente manera:

La facultad de desear —que “es la facultad de ser, por medio de sus representaciones, causa de los objetos de estas representaciones”—²⁴ se conecta directamente con el placer o el desagrado. Sentimientos de cuya receptividad se encarga la facultad de placer o displacer. Sin embargo el sentimiento de placer, para ser moral, requiere ser no causa sino efecto de la obra virtuosa realizada, siendo este un placer intelectual²⁵ que no es determinante sino determinado por la facultad de desear según preceptos de la razón pura práctica. Mientras el placer asociado con el apetito es fruto de la inclinación sensible y, por tanto, de la determinación natural que hay en nosotros en tanto seres empíricos o fenoménicos. Por esta razón Kant hace una distinción tajante entre desear y anhelar. El primer concepto ya ha quedado señalado, el segundo alude a la determinación sensible y empírica del actuar humano que en tanto determinado fenoménicamente debería llamarse propiamente movimiento y no acción.²⁶ A partir de lo cual puede decirse que la voluntad es la “facultad de desear, cuyo fundamento interno de determinación se encuentra en la razón del sujeto”.²⁷

Análogamente a ese dualismo fenómeno-noúmeno característico del ser humano, está la dual disposición al mal y al bien²⁸ que le hace, en tanto *complexio oppositorum*,²⁹ estar siempre confrontándose con el mal como posibilidad de ejercicio de su libertad, pues ésta es su fundamento,³⁰ algo que tiene como consecuencia directa la desontologización

23 CFJ, p. 31, 32, 107 y 108.

24 *Ibid.*, p. 13.

25 Sobre éste dice Kant: “cuando el placer sólo puede seguir a una determinación precedente de la facultad de desear, es entonces un placer intelectual, y el interés en el objeto tendrá que llamarse interés de la razón”, a diferencia del interés sensible que no está fundamentado sólo en principios puros de la razón. *Ibid.* p. 15. Para estas distinciones *cfr.* también MC, p. 15-18.

26 Es esto precisamente lo que Kant discute en la nota 5 de la pág. 95 de la CRPr. En efecto, su disputa con los empiristas-deterministas en el ámbito moral es su confusión de ambos conceptos reduciendo el deseo al anhelo. Concepto este último que en los términos del filósofo alemán sería propiamente inclinación sensible o apetito. La crítica pues es a la reducción de lo humano a lo natural-fenoménico y el desconocimiento de eso otro que nos constituye en tanto seres suprasensibles. Al respecto *cfr.* también *Ibid.*, p. 158, 171; MC, p. 33, 244, 254; CFJ, p. 31, 88, 89 y 90.

27 MC, p. 16.

28 KANT, Immanuel. *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza, 1995, p. 26 (en adelante *LaR*).

29 VILLACAÑAS, José Luis. *Res Publica*. Madrid: Akal, 1999, p. 36.

30 *LaR*, p. 30, 32, 33.

misma del mal en tanto no se es malo *per se* e indefectiblemente. El fundamento del mal reside entonces “en una regla que el albedrío se hace él mismo para el uso de su libertad, esto es: en una máxima”³¹ y no en un objeto que determine la inclinación o en un impulso natural pues si éste fuera el caso, se trataría de un determinismo biológico, algo que contradice la idea misma de libertad. Así, la acción mala está relacionada con un uso **original** del albedrío, y no con una cadena determinadora. En cada instante el hombre actúa, primordialmente, desde un estado de inocencia.³² De este modo el mal sólo es tal —objetivamente considerado— en tanto realización fáctica, algo que posibilita, precisamente, la imputación, la culpa y el mérito. En ello reside el fundamento del reclamo moral: “¡pudiste haber actuado de otra manera!” y la legitimación del castigo jurídico. En esta línea, el mal es radical porque “corrompe el fundamento de todas las máximas” y aunque no se le pueda exterminar, su carácter de elección hace que sí se pueda prevalecer sobre él por la libertad.³³

Ahora bien, si hacerse moral³⁴ es cumplir con el imperativo de “pensar por sí mismo” o con el lema ilustrado del *¡Sapere aude!* (¡Ten el valor de servirte de tu **propia** razón!),³⁵ ello significa que el fin tiene que ser la autonomía, entendida como la capacidad de autodeterminarse según una legislación moral, puesto que “la virtud para Kant es una praxis que nunca puede llegar a ser un hábito, ya que cuando eso ocurriera perdería la libertad que la constituye en su esencia, y de ahí su dicotomía de estar siempre en progreso y siempre en el comienzo”.³⁶

2. Autonomía de la voluntad o legislación moral

A partir de lo anterior se hace necesario precisar que en el ser humano, a pesar del condicionamiento natural, se resuelve la aparente contradicción entre libertad y naturaleza³⁷ cuando se admite que tras los fenómenos tienen que estar las cosas en sí mismas, cuando se piensa que el hombre pertenece tanto al mundo sensible como al mundo inteligible siendo condicionado, por el primero, de acuerdo a las leyes de la naturaleza y, por el segundo, autodeterminado en su voluntad por la libertad; convirtiéndose esta última determinación

31 *Ibid.*, p. 31.

32 *Ibid.*, p. 50.

33 *Ibid.*, p. 47.

34 *MC*, p. 234.

35 *FH*, p. 25.

36 FLÓREZ, Cirilo. **Comunidad ética y filosofía de la historia en Kant**, en: *Kant después de Kant*. *Op. cit.*, p. 218.

37 Contradicción aparente que es enunciada como: a) “La razón, desde el punto de vista especulativo, halla el camino de la necesidad natural como más llano y practicable que el de la libertad; (...)” pero b) “desde el punto de vista práctico es el sendero de la libertad el único por el cual es posible hacer uso de la razón en nuestras acciones y omisiones (...)” *FMC*, p. 61.

en la que, en los asuntos de la vida práctico-moral, debe primar sobre la primera. En este sentido es la autoimposición de la ley, precisamente, la que emparenta la moral con la inclinación: "el objeto del respeto es pues, exclusivamente, la ley, esa ley que nos imponemos a nosotros mismos, y sin embargo, como necesaria en sí. Como ley que es, estamos sometidos a ella sin tener que interrogar al egoísmo; como impuesta por nosotros mismos, es, empero, una consecuencia de nuestra voluntad: en el primer sentido tiene analogía con el miedo; en el segundo, con la inclinación".³⁸

Y por esta autoimposición es que "(...) no podemos nunca, aun ejercitando el examen más riguroso, llegar por completo a los más recónditos motores (de la acción); porque cuando se trata de valor moral no importan las acciones que se ven, sino aquellos íntimos principios de las mismas, que no se ven".³⁹

Una moralización para la cual la dimensión estética se convierte en un aspecto fundamental debido al hecho de que la valoración moral de las acciones hace que se tome conciencia de la libertad, de lo que constituye propiamente la grandeza de los seres humanos, siendo propio de su naturaleza que su carácter sea ennoblecido a través de la apreciación de la belleza, especialmente de la belleza humana. Un ideal de belleza que, siguiendo al mismo Kant en el párrafo diecisiete de su *CFJ*, es el único ideal de belleza admisible, refiriéndose con éste a lo que a través de un ser humano se expresa: lo suprasensible, la libertad, lo sublime de la condición humana. Algo fundamental para la construcción de una sociedad donde haya sensibilidad frente a la dignidad del otro, esto es, reconocimiento y tratamiento del otro como fin (léase segundo imperativo categórico),⁴⁰ como ser capaz de autodeterminarse y, a su vez, respeto a la ley moral. Lo cual implica que hay que educar ambas facultades: la de la sensibilidad y la de la razón; una tarea que propiamente le corresponde, según Schiller, a la cultura⁴¹ y que se puede facilitar haciendo constantemente la ocasión de, analizando y enjuiciando moralmente las acciones humanas, admirar la belleza de sus ejecutores, una belleza que permite experimentar lo sublime al ser percatada la grandeza de su condición: la libertad.

Tengamos en cuenta que Kant, ocupándose de esta libertad y del sublime sentimiento asociado a su captación en el segundo libro de la primera parte de su *Critica de la facultad*

38 *Ibid.*, p. 26 y 27, nota 2.

39 *Ibid.*, p. 30.

40 Para esta noción del otro como fin *cfr.* en la *MC* p. 237, 240, 247, 257-259. Por su parte, José Gómez Caffarena nos dice: "... entre 1784 y 1790 sintió Kant un potente atractivo por una comprensión de lo moral que tendía a identificarlo con la exigencia puramente lógica de la razón...(Pero en la década de los noventa) pues la inflexión está en la *Critica del Juicio*, hay en Kant una inspiración ética muy diversa: según la cual, la exigencia moral brota de la solidaridad de los seres personales en la valoración de su dignidad y libertad". *La coherencia de la filosofía moral kantiana*, en: *Kant después de Kant. Op. cit.*, p. 61.

41 SCHILLER, Friedrich. *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona: Anthropos, 1990, p. 211-213.

de juzgar titulado **Analítica de lo sublime**,⁴² explica que captarla, debido a lo *a priori* que hay en el ser humano, en lo más íntimo de su conciencia, consiste básicamente en un doble movimiento: por un lado, el dolor al sentir su pequeñez y debilidad frente a lo absolutamente grande y fuerte de la naturaleza y, por el otro, un sentimiento de placer al darse cuenta —gracias a la impulsión que la razón le da a la imaginación— de lo suprasensible en su ser, algo que produce entonces el sentimiento de su propia grandeza entendida como magnificencia moral debido a la posibilidad que tiene para autodeterminarse, sobreponiéndose así a la fuerza misma de la naturaleza. Lo cual alude, propiamente, a la concepción del ser humano como autolegisador y como sujeto que se autoimpone la ley moral, llegando a la finalidad por excelencia que debe buscar toda educación según el sistema kantiano: hombres libres y autónomos capaces de pensar por sí mismos para ordenar la sociedad moral de hombres libres que se autoimponen —con beneplácito de la inclinación y los sentimientos— las leyes que son necesarias y razonables para hacer de esta sociedad una sociedad mejor.

Lo que importa entonces —en el ámbito de la legislación ética y moral—⁴³ es que la razón por sí misma e independientemente de todo fenómeno ordena lo que debe suceder⁴⁴ a partir de la convicción moral personal, esto es, a partir de la autocoacción.⁴⁵ Una autonomía, consiguientemente, que debemos a la razón dado que ésta es la facultad que legisla, analiza y concluye si una máxima es contradictoria, tanto con la fuerza de la inclinación (libertad negativa)⁴⁶ como con la pretensión de universalidad de la ley (libertad positiva o legisladora).⁴⁷ La razón es la que ilumina la ley moral; las inclinaciones sólo pueden ofrecer

42 Parágrafos 23-29.

43 Ética entendida como “la doctrina de los deberes que no están sometidos a leyes externas” *MC*, p. 228.

44 *Ibid.*, p. 30-31.

45 “(...) sólo con arreglo a lo que puede serle imputado como hecho por él mismo ha de ser juzgado como *moralmente* bueno”. *LaR*, p. 60.

46 *Ibid.*, p. 17.

47 *Ibid.* Libertad que, en tanto poder de generar un comienzo en la serie de la existencia empírica de los sujetos, debe su oportunidad de realización a su potencial semi-causal y no a la manipulación total en el orden de los efectos o consecuencias de las acciones elegidas. Mi hipótesis aquí es que en el problema de la tercera antinomia hay que considerar ese poder de generar un comienzo como una especie de intervención que se cruza con el orden causal a la manera de motivación y proyecto, pero no con el control total de las consecuencias del actuar, ya que como acción que interviene en la cadena empírico-natural (de las causas-efectos) involucra un tipo de mixtura entre causa y motivo, mas no una garantía de predicción infalible en el orden prospectivo de los efectos. Éstos entran, por así decirlo, en un juego de fuerzas que escapa al propio querer y determinación. Por ello se habla de la autonomía de la propia legislación (libertad positiva) frente a la ley natural pero no del dominio de esta última por parte de aquélla. *Cfr. CRPr*, p. 159; *CRP*, p. 475 y 476. Para la noción de intervención como **regulación**, *cfr. MONTERO, Fernando. Libertad y Experiencia. La fundamentación de la libertad moral en la Crítica de la Razón Pura*, en: *Kant después de Kant. Op. cit.*, p. 37-38. Para la noción de intervención como poder de generar un comienzo, *cfr. von WRIGHT, H. Explicación y comprensión*. España: Alianza, 1980; y el concepto ricoeuriano de iniciativa en *RICOEUR, P. Del texto a la acción*. México: FCE, 2002, p. 249-250.

resistencia o no al precepto de aquélla. Pero es por esta misma función de resistencia que se convierte en fundamental y necesario —en este ámbito autocoactivo— contar con la mayor aceptación posible de las inclinaciones frente a esas leyes. Por ello, en esta dimensión, el **sentimiento moral**,⁴⁸ **la conciencia moral**, **el amor al prójimo o filantropía** y **el respeto** —todos ellos llamados por Kant “Prenociones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber en general”—⁴⁹ se convierten en disposiciones anímicas favorecedoras, como propedéutica pedagógica, para la moralización y, especialmente, para el cumplimiento del segundo imperativo categórico: tratarse a sí mismo y a los demás como fines y jamás como medios. Así, de la idea de “la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora”,⁵⁰ surge que “(...) son rechazadas todas las máximas que no pueden compatirse con la propia legislación universal de la voluntad. La voluntad, de esta suerte, no está sometida exclusivamente a la ley, sino que lo está de manera que puede ser considerada como legislándose a sí propia y por eso mismo, y sólo por eso, sometida a la ley (de la que ella misma puede considerarse autora)”.⁵¹

De donde resultan dos conclusiones bien interesantes:

- a) “(...) el citado principio de la autonomía es el único principio de la moral. Pues de esa manera se halla que su principio debe ser un imperativo categórico, el cual, empero, no manda ni más ni menos que esa autonomía justamente”.⁵²

Y

- b) “la heteronomía de la voluntad como origen de todos los principios ilegítimos de la moralidad”.⁵³

A partir de lo cual se obtiene que las leyes propiamente morales o éticas son las que dependen del uso interno del arbitrio y sus máximas, abriendo el campo de la **moralidad** del individuo entendido como la coincidencia de sus móviles con aquéllas⁵⁴ y a estas leyes

48 Que “(...) aunque no dé una pauta universal del bien y del mal, ‘está más cerca de la moralidad y su dignidad’, pues atribuye inmediatamente a la virtud una satisfacción y aprecio. Por consiguiente, Kant no tiene reparos en reconocer que la conducta moral, instigada y guiada por la pura voluntad ética, está constituida por unos sentimientos que son asumidos como motivos adicionales al que radica en la estricta formalidad del imperativo categórico y en el valor intrínseco del sujeto humano”. *Ibid.*, p. 39.

49 *MC*, p. 253-259.

50 *FMC*, p. 46.

51 *Ibid.*

52 *Ibid.*, p. 52.

53 *Ibid.*

54 *MC*, p. 17 y 24. Coincidencia que no quiere decir confluencia con su subjetivo concepto de felicidad. Éste, como concepto infinitamente variable en las búsquedas empíricas humanas, no correspondería

como fundamentos de los fines o metas propuestos.⁵⁵ Por ello decimos que un fin moral es aquel que cada ser humano se propone como guía de sus acciones bajo la égida de su razón pura práctica. Una tesis que, a diferencia de una ética teleológica sensualista, coloca el fin bajo la determinación de la razón pura y no bajo la determinación del querer por parte de la inclinación sensible.

Ahora bien, ¿cómo es posible articular esta coacción interna o autonomía de la libertad con la coacción externa o del derecho?

3. Paso de lo individual a lo colectivo: una relación entre ética y política a través de lo jurídico

En el proceso de moralización hay una intención profundamente política: la convivencia humana, una convivencia que en el horizonte kantiano podría ser pensada como aquella que está marcada por el respeto a la ley moral a partir de la misma consideración de la dignidad humana y de la concepción del hombre como fin en sí mismo y como autolegislador.

En esta formación para la convivencia, la dimensión estética, como se vió en el párrafo anterior, reviste una importancia muy especial puesto que “el hombre nada teme tanto como hallarse ante sus propios ojos en el examen interior de sí mismo, despreciable y repugnante”.⁵⁶

Pero, como no siempre este temor está presente en todos y en muchos lo que determina su acción es precisamente la inclinación sensible y los apetitos en tanto “**seres naturales** racionales, que son suficientemente impíos como para poder tener ganas de transgredir la ley moral, a pesar de que reconocen su autoridad misma, y para, aunque la sigan, hacerlo sin embargo a **disgusto** (resistiéndose a ello su inclinación)”,⁵⁷ se hace necesaria la coacción exterior, el derecho,⁵⁸ para poder contener y refrenar esta tendencia transgresora;⁵⁹ y ya que las acciones humanas —en tanto libres por ser sus agentes capaces de ser legisladores y actuar por principios que su misma razón les impone— pueden ser imputadas y juzgadas

nunca con una legislación universal. *Cfr. MC*, p. 19-20; *CRPr.*, p. 107-109. Por ello nuestro autor dice: no se trata tanto de ser felices como de hacer aquello por lo cual nos hacemos dignos de serlo.

55 *MC*, p. 235-236.

56 *CRPr.*, p. 201.

57 *MC*, p. 229.

58 Para la noción de legislación jurídica *cfr. MC*, p. 17, 23-25.

59 Entendiendo la transgresión como “[t]oda acción contraria al deber”. *Ibid.*, p. 243.

jurídicamente,⁶⁰ se posibilita la entrada al ámbito de la coerción exterior, bajo la imposición del legislador y de la obligatoriedad de la ley⁶¹ entendida como deber jurídico,⁶² es decir, como algo que, a diferencia de la autonomía, no depende ya del propio fuero interno, sino de la coacción efectuada por otros sobre la propia voluntad teniendo en cuenta que la ley jurídica no interroga a los móviles personales de la acción⁶³ sino a sus efectos exteriores y visibles, aunque en el proceso penal pueda aludirse a atenuantes como el del grado de intencionalidad o circunstancias “determinadoras” que pudieran haber operado como causas de la acción, al lado de los motivos y elecciones de los agentes.

Un ordenamiento jurídico que se ve retado por el **mal radical** hasta un grado tal que hace decir: “tan convencido está Kant de la mala voluntad de los hombres, que no puede pensar la virtud sino como obligación”.⁶⁴ El mismo Kant recuerda la relación de la virtud con la idea de enemigo por su etimología: virtud=valentía. Pero lo que se tiene que vencer es la tentación de actuar según las inclinaciones y no las inclinaciones mismas. Por ello se trata de domarlas y no de extirparlas para actuar según el deber.⁶⁵ Sin embargo, como la radicalidad del mal, según se vio anteriormente, reside en la posibilidad de darse máximas para no actuar según los imperativos categóricos y, por ende, en un mal uso de la libertad, surge el problema del irracionalismo moral, de la irreflexión. Se trata de una razón práctica que no hace el examen autocrítico de sus verdaderos motivos para actuar según el principio *a priori* del deber;⁶⁶ siendo el caso Eichmann⁶⁷ un ejemplo preciso de irreflexión en el cual ésta toca el límite de una conciencia que se cree legítimamente justificada por la organización ideológica que, a la manera de un mandato que viene de arriba,⁶⁸ no pregunta por las valoraciones y los juicios de este agente-funcionario. Su hacer no es la reflexión, su deber es ejecutar las instrucciones que le son dadas por sus superiores y su argumentación es sometida a una lógica del hacer (mecánico) que reemplaza la lógica del actuar (reflexivo) poniendo como

60 Es precisamente la libertad la que se convierte en fundamento de legitimación del castigo. *Cfr. CRP*, p. 477; *MC*, p. 35. Además, en tanto las intenciones propiamente dichas no se ven, es la acción no conforme a la ley la que se hace objeto de juicio y sanción. Para este problema de las intenciones *cfr. CRPr*, p. 160 y *CRP*, p. 474, nota k.

61 *MC*, p. 34.

62 *Ibid.*, p. 241 ó p. 233, donde dice que deberes jurídicos son “derechos por parte de otro a coaccionar a alguien” y cuya obligación es estricta (y no amplia como ocurría con los éticos), esto es, especificando la acción particular que debe o no realizarse. *Ibid.*, p. 242, 248-249.

63 Tal como dice en *MC*, p. 24: “tiene que ser una legislación (la jurídica) que coaccione, no un reclamo que atraiga”.

64 CAMPS, Victoria. **Una total belleza moral**, en: *Kant después de Kant. Op. cit.*, p. 134.

65 *LaR*, p. 63-64.

66 BLANCO, Domingo. **¿Un delirio de la virtud? Reflexiones en torno al problema del mal en Kant**, en: *Kant después de Kant. Op. cit.*, p. 91 y 95.

67 ARENDT, Hannah. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, 2000, 460 p.

68 *Ibid.*, p. 417, 434-435.

prioridad el cumplimiento de la orden. Aquí funcionario y autómatas se confunden: Eichmann actuaba siguiendo órdenes superiores y es necesario “reconocer (además) que las ‘órdenes superiores’, incluso cuando su ilicitud es ‘manifiesta’, afectan gravemente el normal funcionamiento de la conciencia humana”.⁶⁹ El problema central en este punto es el de “la naturaleza y función del juicio humano”: ¿acaso se trata solamente de distinguir por sí mismo lo justo de lo injusto, lo bueno de lo malo? ¿Cómo se forma este juicio? ¿Nacemos con la facultad de juzgar ya hecha o necesitamos de la cultura y la formación para desplegarla y perfeccionarla? ¿Se puede evitar hacer el mal a través del ejercicio del pensamiento y la razón, “si (...) la capacidad de distinguir el bien del mal resultara estar vinculada a la capacidad de pensar, deberíamos estar entonces en condiciones de ‘exigir’ su ejercicio a cualquier persona en su sano juicio, independientemente del grado de erudición o ignorancia, inteligencia o estupidez, que pudiera tener”?⁷⁰ Un pensar en el sentido kantiano de *Vernunft*, no ocupado en la búsqueda de la verdad sino en la del sentido.⁷¹ El **egoísta moral**,⁷² así como el funcionario-autómata, adolecerían entonces de una recta comprensión del sentido de su obrar: no se preguntarían por las implicaciones y consecuencias de su acción y tampoco albergarían sentimientos morales como los de la solidaridad y la culpa.

Ahora bien, ¿es esta una responsabilidad meramente individual? A partir de la tesis habermasiana de la colonización sistémica efectuada por lo económico y de los trabajos de Adorno y Horkheimer sobre la sociedad de consumo, puede decirse que hay, a través del sometimiento de las esferas sociales al imperativo del mercado y de la economía capitalista insolidaria, una promoción de la conciencia moral alienada⁷³ patrocinada por este mismo factor económico. Precisamente podría pensarse que el éxito que ha tenido la “cultura de masas” o “industria cultural” —en términos de Adorno y Horkheimer— en cuanto a la homogeneización de los individuos en una colectividad reducida a la especialización técnico-científica, ha dependido de aquél **egoísmo esencial** del que Schopenhauer hablaba al describir al ser humano y las causas de su sufrimiento existencial, puesto que el consumismo, en última instancia, es un egoísmo que se radicaliza paulatinamente. Y es en este sentido que se puede afirmar que lo que la sociedad de consumo ofrece es, justamente, lo que el sujeto egoísta anhela; dándose así esa pretendida “armonía” intersubjetiva —peligrosa y falseada— de la que las sociedades capitalistas actuales tanto alarde hacen y que se queda, sin embargo, corta para frenar lo que a partir de ellas mismas se les ha devuelto, a saber, sujetos que para obtener lo que dicha industria les impone están dispuestos, incluso, a acabar con la convivencia social. Pudiéndose plantear que el enemigo actual de las democracias es,

69 *Ibid.*, p. 443.

70 ARENDT, Hannah. *La Vida del Espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 24.

71 *Ibid.*, p. 25-27.

72 KANT. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza, 1991, p. 19.

73 CAMPS, Victoria. *Op. cit.*, p. 222-223.

“paradójicamente”, el capitalismo a ultranza que ellas mismas han posibilitado cuando son reducidas a un mero “leseferismo” económico. Situación frente a la cual estas mismas sociedades empiezan a preguntarse por la manera de llevar a cabo una renovación moral que les permita evitar dicha autodestrucción y, como vía para ello, comienzan a mirar hacia la educación. Un camino que como ya había visto Nietzsche⁷⁴ puede encerrar muchas posibilidades si se hace una creación de nuevos valores, pero que implica, a su vez, como ya lo había resaltado Schopenhauer,⁷⁵ muchas limitaciones. Es por ello que se hace urgente una reflexión sobre la educación que hable de sus virtudes pero que también hable de sus límites, no sólo para cultivar el optimismo o el pesimismo sino, y sobre todo, para fomentar una acción más realista y consecuente; una acción consciente de la existencia de un problema de autocomprensión de la razón tergiversada por la lógica mecánica del hacer favorecida, por ejemplo, por la dominación que en el espacio social ha ido logrando lo económico e instrumental.

Pero si existe una lógica de la conciencia moral no necesitada de ilustración y con un saber inmediato del mal y del bien, el problema no es una inconsciencia moral sino un encubrimiento justificador,⁷⁶ una conciencia no lo suficientemente firme. Es la dualidad razón-inclinaciones y el carácter ideal de la libertad (“una idea de la razón a la que no corresponde intuición alguna”) lo que hace dudar de la certeza de esa conciencia moral inmediata,⁷⁷ teniéndose con ello un problema de autocomprensión de la razón⁷⁸ patrocinado por un cultivo favorecedor del egoísmo moral en el espacio social dominado por lo económico e instrumental.

Así, el paso de la ética deontológica kantiana al derecho no sólo es fácil (por la primacía dada en aquélla a las nociones de deber y obligación)⁷⁹ sino también necesario teniendo en cuenta la fuerza del mal en el propio corazón humano y su favorecido despliegue en una sociedad de consumo regida por los imperativos del mercado y la moda. Siendo, no obstante, un favorecimiento que, gracias a la libertad, no exime de la responsabilización personal. Veamos entonces la relación entre la culpa moral y la culpa jurídica como ámbitos de la relación interna y externa, respectivamente, con la coacción. Siguiendo la necesaria distinción sobre los conceptos de culpa elaborada por Jaspers,⁸⁰ podría decirse que la **culpa criminal** equivaldría a la segunda en tanto la instancia es un **Tribunal** y la acción es sometida

74 NIETZSCHE, Friedrich. *El porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza*, en: *Obras completas*. Vol. I. Buenos Aires: Aguilar, 1951, p. 225-315.

75 SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación*. México: Porrúa, 1997, p. 215.

76 RODRÍGUEZ, Ramón. *Op. cit.*, p. 79.

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

78 BLANCO, Domingo. *Op. cit.*, p. 98, 99.

79 ARANGUREN, José Luis. *Filosofías Racionalistas, Filosofías Noéticas y Kant*, en: GUISÁN, E. (coord). *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. Barcelona: Anthropos, 1988, p. 26.

80 JASPERS, Karl. *El problema de la culpa*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 53s.

según criterios objetivos (leyes jurídicas). La primera o **culpa moral** se juega en la instancia de “la **propia conciencia**, así como la comunicación con el amigo y el allegado, con el que me quiere y está interesado en mi alma”.⁸¹ Posibilitándose de esta manera la diferenciación precisa entre dos nociones: la **culpabilidad** y el **sentimiento de culpa**. La primera hace alusión a la legalidad y la segunda a la moralidad. Mientras en aquella puede hablarse de un carácter objetivo de la transgresión (pruebas, documentos, inculpación, sanción, jurado, juez, tribunal, testigos, etc.), en ésta se plantean sentimientos como el remordimiento, la necesidad de reparación, la deuda, el malestar, la incomodidad, el autocastigo, etc., esto es, la dimensión subjetiva de la culpa. De este modo, con el fundamento filosófico de la culpa jurídica, puede hallarse, a través de varios pasos, el suelo o fundamento de cualquier tipo de culpa: ¿por qué se considera a un ser humano como culpable? ¿Porque hizo algo? No, esto atañe a la lógica de la mera señalización. Aquí se hablaría de un agente y el análisis podría quedarse en la teoría de la acción y en la lingüística de la adscripción: “X hace Y”. En el caso de “X es culpable”, el adjetivo marca el paso a la consideración valorativa y ello entraña la evaluación de un daño realizado y, en general, la responsabilidad por un sufrimiento o un dolor infligido. ¿Puede distinguirse aún más y hablar de un mal calculado y premeditado y de una violencia ejercida de manera impremeditada? Al respecto el mismo Kant distingue entre dos tipos de culpa: la premeditada y la impremeditada. La primera hace alusión a una cierta indiferencia frente a las auténticas intenciones y una preocupación concentrada en evitar la sanción jurídica, mientras que la segunda subraya el carácter frágil e impuro de la condición humana.⁸² El problema es que ambas, en tanto objetivas, se juzgan según el marco público de la ley positiva mientras que, en tanto asunto también moral, adquieren la posibilidad de matizarse según una gradación de la perversión humana. Así tenemos: el castigo se aplica a alguien acusado de un daño realizado no sólo contra la víctima particular sino contra el marco legal vigente y, al límite, por atentar contra el más básico imperativo de no hacer el mal, esto es, por haber actuado así a pesar de haberlo podido hacer de otra manera. Así la libertad se convierte en el fundamento tanto de la culpabilidad como del sentimiento de culpa.

Pero, ¿qué tipo de efectividad puede residir en el castigo? En primer lugar ello depende de su justeza: “(...) casi tan malo es sentirse culpable sin haber hecho nada concreto como sentirse libre de toda culpa cuando se es realmente culpable de algo”.⁸³ En segundo lugar, su realización tiene muchas veces el contra-efecto de convertir en apetecible el tipo de delito que se sanciona por primera vez⁸⁴ en tanto inaugura una posible vía de transgresión. A pesar de ello, el castigo tiene un papel fundamental en la sociedad: pretende domar las inclinaciones sin extirparlas⁸⁵ y tiene un efecto reparador además de formativo: “Grocio (...),

81 *Ibid.*, p. 53.

82 *LaR*, p. 48.

83 ARENDT, H. *Op. cit.*, p. 449.

84 *Ibid.*, p. 412.

85 *LaR*, p. 64.

citando a un autor todavía más antiguo, explicó que el castigo es necesario ‘para defender el honor y la autoridad de aquel a quien el delito ha lesionado, para que la ausencia de castigo no le degrade mayormente’⁸⁶.

De esta manera, hay un sentido en el que no importa si el castigo logra corregir la conducta del acusado sino si cumple con la finalidad de administrar justicia; por ello no interesa aquí si se trata de un psicópata incorregible o de un obsesivo que busca enmendarse. La función punitiva apunta en esta triple dirección: formar, mantener a raya y reparar simbólicamente los daños causados.

Nos encontramos pues en el trayecto de la legalidad, es decir, de la coincidencia con las leyes jurídicas⁸⁷ donde el fin u “objeto del libre arbitrio, cuya representación determina al libre arbitrio a una acción”⁸⁸ es, a la vez, un deber con toda la fuerza coactiva que éste conlleva. De donde resulta que si el fin ético estaba determinado por los principios *a priori* de la razón pura y sus máximas, el fin jurídico se coloca también bajo la obligatoriedad de la ley y la coacción.

¿Significa esto ruptura entre los dos trayectos? A mi modo de ver no. Precisamente la intersección fecunda entre ellos lo evita. Así puede decirse que lo que garantiza la transición del ámbito de las máximas (principios ético-morales) al de las leyes (preceptos jurídico-políticos) es el procedimiento de la universalización⁸⁹ —es decir, el primer imperativo categórico: obra de tal manera que la máxima que guía tu acción pueda, al mismo tiempo, enarbolarse como ley universal— propio del formalismo de la filosofía práctica kantiana. Por esta razón la noción de sujeto moral de Kant no deviene en sujeto a-jurídico y a-político. Su garantía intersubjetiva se funda en la prueba de la norma que este primer imperativo categórico representa a la manera de un tamiz o filtro que exige que la propia libertad sea sometida al concurso de la libertad de los demás a través del mecanismo concreto de la ley positiva o jurídica.

4. A manera de conclusión

¿En qué se funda, en suma, la posibilidad metafísica o trascendental de la fecundidad de la intersección que aquí se ha pretendido mostrar?

Volvamos a nuestra pregunta inicial,⁹⁰ esto es, “el modo como se puede proporcionar a las leyes de la razón pura práctica entrada en el ánimo del hombre e influencia sobre las

86 ARENDT, H. *Op. cit.*, p. 433.

87 *MC*, p. 17 y 24.

88 *Ibid.*, p. 235.

89 Para este universalismo y formalismo moral *cfr.* *MC*, p. 17; *CRPr*, p. 109, Teorema III; y *CFJ*, p. 90-91.

90 *Cfr. supra* p. 109.

máximas del mismo, es decir, como se puede hacer de la razón práctica en el sentido objetivo, razón práctica también en el sentido subjetivo”,^{90bis} y viceversa.

La respuesta que Kant da en el mismo texto de donde es extractada esta pregunta nos da pistas: él la aborda exponiendo, primero, cómo la receptividad humana para la moralidad es un hecho que se muestra cotidianamente a través de la gran disposición y agudeza que todos, aun los menos cultos, expresamos a la hora de juzgar las acciones humanas y bosquejando, en segundo lugar, “el método de fundamentar y cultivar la verdaderas disposiciones morales”.⁹¹ Un método que desarrolla alrededor de dos ejes:

- a) “hacer que el juicio por leyes morales venga a ser natural ocupación que acompañe todas nuestras acciones propias, como también observación de las acciones libres de los demás, que llegue a ser, por decirlo así, una costumbre que se fortifique preguntando, primeramente, si la acción es conforme objetivamente a la ley moral y a cuál lo es”.⁹²

Esto es, hacer ejercicios constantes en el juzgar de las acciones humanas propias o ajenas según leyes morales, teniendo en cuenta que “(...) nosotros acabamos por amar aquello cuya consideración nos hace sentir el amplio uso de nuestras facultades de conocimiento (por ejemplo el juicio moral), uso fomentado, principalmente, por aquello en donde encontramos rectitud moral”,⁹³ y

- b) a partir de este juzgar y analizar moralmente las acciones y comportamientos lograr una conciencia de la libertad, de la grandeza de los seres humanos como seres libres —no determinados fundamentalmente por el mundo sensible— y, por ello, capaces de generar un nuevo orden de cosas; lo cual produce un sentimiento de admiración y respeto frente a nosotros mismos.

Tratándose en suma de afinar la **facultad de juzgar** que, ante lo universal del deber, piensa también lo particular, los casos específicos de la experiencia que se convierten en un reto, como novedad, para la ley ya ordenada *a priori* pues “bien entendida, la necesidad de referir las reglas a la experiencia nos remite a una diversidad en el juicio que es principio de

90 *CRPr*, p.194.

91 *Ibid.*, p. 195.

92 *Ibid.*, p. 199.

93 *Ibid.*, p. 200.

solución”.⁹⁴ Una formación moral entendida como trabajo del propio pensamiento y la propia comprensión.⁹⁵

Así el ser humano no nace con la capacidad ya formada para hacer sociedad. Esto, al igual que el desarrollo de las otras capacidades humanas, se logra a través de un proceso de formación constante desde la propia infancia en el que se articula tanto la conversión de lo objetivo en subjetivo como el sometimiento de las máximas subjetivas de la acción a la prueba de lo universal-objetivo (ley jurídico-política). En este sentido los conceptos de “ilustración”, “minoría de edad” y “mayoría de edad” kantianos son conceptos que aluden a ese proceso educativo que se debe llevar a cabo en todo ser humano y que ya había sido explicado al comenzar este ensayo. Es de resaltar —con relación a este concepto de formación— algo de lo que Schiller, para citar de nuevo al autor que quizás ha logrado elaborar con más ahínco el problema de la educación estética desde los presupuestos kantianos, aportó al análisis del proceso de la educación moral en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Allí, especialmente en las últimas cartas, Schiller explica la transición que debe dar el hombre del estado físico o sensible al estado moral, todo ello a través del estado estético. En el análisis de esta transición el autor hace una descripción de la evolución de los juicios humanos que lleva al hombre desde la situación de un sometimiento a lo sensible hacia un sometimiento —voluntario y productor de complacencia— a lo formal y lo espiritual. Leámos un poco al mismo Schiller:

...podemos determinar de hecho un momento, tanto en la evolución del conjunto de la especie, como en la del individuo, en el que el hombre aún no ha alcanzado su perfección y solo uno de los dos impulsos actúa en él. Sabemos que comienza siendo pura vida para acabar siendo forma, que es antes individuo que persona, que, partiendo de la limitación se dirige hacia la infinitud. El impulso sensible actúa, pues, antes que el racional, porque la sensación precede a la conciencia, y en esta **prioridad** del impulso sensible, encontramos la clave de toda la historia de la libertad humana.⁹⁶

Pero,

...el hombre no puede pasar directamente del sentir al pensar; tiene que **dar un paso atrás** porque sólo si se suprime una determinación puede aparecer la determinación opuesta. Así pues, para sustituir un estado pasivo por otro de actividad propia, una

94 BLANCO, Domingo. *Op. cit.*, p. 106. Allí mismo el autor cita, *in extenso*, una explicación kantiana de esta relación con la experiencia que vale la pena retomar por su precisión: “Toda filosofía moral descansa enteramente sobre la parte pura y, aplicada al hombre, no toma lo más mínimo del conocimiento de éste (antropología) sino que, como a ser racional, le da leyes *a priori*, las cuales, es verdad, exigen que la facultad de juzgar sea afinada por la experiencia a fin de poder distinguir cuáles son los casos de su aplicación o cómo hacerlas entrar en la voluntad del hombre e inclinarla para su ejercicio, ya que esta voluntad humana, ciertamente capaz de la idea de una razón pura práctica, pero afectada de tantas inclinaciones, no encuentra sin dificultad el poder de realizar la ley sobre la conducta *in concreto*”.

95 *LaR*, p. 56-59.

96 *Op. cit.*, p. 281.

determinación pasiva por una activa, el hombre ha de hallarse momentáneamente libre de toda determinación, y ha de pasar por un estado de pura y simple determinabilidad.⁹⁷

Sin embargo y a pesar de que Schiller es una tentación muy poderosa a la hora de interpretar la tercera crítica kantiana en relación con su teoría moral, hay que saber que a él le impacientó demasiado pronto el “moralismo” kantiano, y se fue al otro extremo, al “esteticismo” (“el estado de lo bello”, el “compórtate estéticamente”).⁹⁸

Por ello es necesario complementar esta perspectiva schilleriana diciendo que la transición del estado sensible al moral (*Bildung*) no sólo debe hacerse a través de lo estético sino también por medio de lo jurídico para poder acceder al estado político. Incluso en la formación moral hay que partir del reconocimiento de la propensión al mal como algo inextirpable para “actuar incesantemente contra ella”,⁹⁹ teniendo en cuenta que la humanidad aparece en la teoría kantiana como aquel grupo en el que se despliega la “sociable insociabilidad” propia de los individuos que la constituyen. Esto es, su tendencia a formar sociedad siempre contravenida por su esencial egoísmo, generándose así un antagonismo que, sin embargo, se convierte en motor del mismo perfeccionamiento individual y colectivo:

esta resistencia [la que cada sujeto egoísta encuentra en su búsqueda incesante de satisfacer sus apetitos y anhelos] es la que despierta todas las fuerzas del hombre y le lleva a enderezar su inclinación a la pereza y, movido por el ansia de honores, poder o bienes, trata de lograr una posición entre sus congéneres, que no puede soportar pero de los que tampoco puede prescindir. Y así transcurren los primeros pasos serios de la rudeza a la cultura, que consiste propiamente en el valor social del hombre; los talentos van desarrollándose poco a poco, se forma el gusto y, mediante una continuada ilustración, conviértese el comienzo en fundación de una manera de pensar que, a la larga, puede cambiar la ruda disposición natural para la diferenciación moral en principios prácticos determinados y, de este modo, también la coincidencia a formar sociedad, patológicamente provocada, en un todo moral.¹⁰⁰

Pudiéndose concluir con nuestro autor que dos cosas nos llenan de admiración: el cielo estrellado (la magnificencia de la naturaleza misma) sobre nosotros y la ley moral (la posibilidad de autodeterminarnos) en nosotros.¹⁰¹ Siendo entonces la libertad racional lo que, aunque poco, se convierta —junto con la sensibilidad moral y el orden jurídico— en el mejor recurso contra la barbarie; algo cuyo fundamento reside en el hecho de que la razón está llamada a ser la rectificadora de lo real a la vez que autocorrectora en la medida que el ser

97 *Ibid.*, p. 283.

98 Esta atinada observación se la debo al profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia Javier Domínguez.

99 *LaR*, p. 59-60.

100 *FH*, p. 46-47.

101 *CRPr*, p. 201.

humano puede percibir en los acontecimientos la experiencia de lo que **no** debe ser. Todo ello con el temor y la confianza que genera el saberse proyecto en tanto “el supuesto de la ética es que el ser humano (...) hace y configura su existencia”.¹⁰²

102 CAMPS, Victoria. *Ética y Política: ¿Qué podemos esperar?* En: GUISÁN, E. *Op. cit.*, p. 224. Así, “[l]a historia es, más bien, el espacio de la utopía en el que se desarrolla la libertad del hombre, cuya realización es una tarea infinita”. FLÓREZ, Cirilo. *Op. cit.*, p. 220.

El mal: desafío a la perfectibilidad moral y al ordenamiento jurídico. Un ensayo a partir de la filosofía kantiana

John Fredy Lenis Castaño

Resumen. *Reto de todas las sociedades, tanto a nivel de lo que se ha denominado formación (Bildung) como de lo que constituye la institucionalización jurídico-política, es el problema del mal que se concretiza a la manera de la banalización y destrucción de la humanidad misma. La filosofía práctica kantiana asume este desafío y plantea un proyecto ético-político que pasa a través de lo pedagógico y estético. El propósito de este artículo es hacer una exploración en torno a las posibilidades de configuración moral y jurídica de los sujetos a partir de los planteamientos kantianos, contrastándolas con la dificultad permanente que para ellas representa el mal radical. Para esto se procederá a través de cuatro apartados. El primero versará sobre los presupuestos antropológicos o rasgos humanos que se convierten en condición de posibilidad tanto de la moralización como de la normalización. El segundo tendrá como tema la legislación ético-moral ahondando en el concepto de autonomía. El tercero planteará la relación entre ética y política a través de lo jurídico para, finalmente, esbozar algunas conclusiones.*

Palabras clave: Mal, perfectibilidad, formación, orden jurídico, ética, política.

Evil: a challenge against moral perfectibility and juridical ordering. An essay starting from Kantian philosophy

John Fredy Lenis Castaño

Summary. *The problem of evil, that becomes concrete as banalization and destruction of humanity itself, is a challenge for all societies, both as formation (Bildung) and in relation to political-juridical institutions. Kantian philosophy assumes this challenge and proposes an ethical-political project that passes through that which is pedagogical and aesthetic. The purpose of this article is to conduct an exploration of the possibilities of moral and juridical configuration of subjects starting from Kantian proposals, contrasting them with the permanent difficulty that radical evil is. To do so, this will be done using four stages. The first will discuss the anthropological assumptions or human features that become a condition of possibility of both moralization and of normalization. The second will deal with the topic of ethical-moral legislation and it goes profoundly into the concept of autonomy. The third will propose a relation between ethics and politics, by using the juridical as mean, so that it may finally draw up some conclusions.*

Key words: Evil, perfectibility, formation (Bildung), legal system, ethics, politics.

SUBJETIVIDAD E INMATERIALISMO EN LA FILOSOFÍA DE GEORGE BERKELEY*

Por: **Santiago Echeverri Saldarriaga**
Universidad de Antioquia

A comienzos del siglo XVIII, el filósofo irlandés George Berkeley sorprendió al mundo con una de las ideas más audaces de todos los tiempos: negó la existencia de la materia. Ustedes adivinarán las reacciones que pudo suscitar entre sus contemporáneos una tesis tan extraña: el inmaterialismo de Berkeley no fue tomado muy en serio por los filósofos de la época, convirtiéndose en un símbolo más bien 'pintoresco' de las implicaciones que traía consigo un pensamiento de corte idealista llevado hasta sus últimas consecuencias.¹ Esto hizo que muchos de los intereses principales de Berkeley fueran pasados por alto, razón por la cual quedaron casi relegados al olvido sus ataques contra el escepticismo² y su vigorosa crítica a los conceptos centrales de la física newtoniana.³ Sin embargo, el hado que parecía

* **El presente ensayo es el primer resultado de la investigación titulada: *La existencia del mundo exterior: un estudio sobre la refutación kantiana del idealismo*, que presenté como ponencia en el II Congreso Nacional de Filosofía de la Ciencia, el cual tuvo lugar en la Universidad Nacional de Colombia (Sede Bogotá) del 2 al 4 de agosto de 2001. El citado trabajo está adscrito al Grupo de Estudios Kantianos de la Universidad de Antioquia, el cual cuenta con apoyo financiero del CODI de la misma institución.**

- 1 Algo muy distinto ocurriría con el *Ensayo para una nueva teoría de la visión*, del cual no me ocuparé en este trabajo. Según lo ha señalado Ernst Cassirer en su libro *La filosofía de la Ilustración*, las principales conclusiones a las que llegó Berkeley en dicho tratado fueron aceptadas por la mayoría de los grandes filósofos de la época, entre los cuales se contaban Condillac, Diderot y Voltaire. No obstante, ninguno de ellos se mostró dispuesto a aceptar el **idealismo inmaterialista** que Berkeley formularía en sus obras posteriores, debido a que todos ellos creían firmemente que podrían comprobar la existencia de la materia (Cassirer 1994: 138).
- 2 Sobre este punto, resulta significativo el hecho de que el propio David Hume se refiriera a los escritos de Berkeley como "las mejores lecciones sobre el escepticismo que puedan encontrarse tanto entre los antiguos como entre los modernos filósofos" (Hume 1992: 198). El juicio de Hume resulta cercano a la opinión de Leibniz, pese a que este último nunca se tomó en serio las doctrinas de Berkeley. Así se puede constatar en una carta suya a Des Bosses del 15 de marzo de 1715: "sospecho que él [Berkeley] es una de aquellas personas que buscan hacerse famosas por sus paradojas" (Turbayne 1969: 115). Acerca de la recepción temprana del inmaterialismo de Berkeley, véase: Bracken 1965.
- 3 El reconocimiento del valor y la originalidad de las críticas de Berkeley a la física newtoniana es relativamente reciente. Así lo ha mostrado Karl Popper en un apartado de *Conjeturas y refutaciones*, en el cual se da a la tarea de señalar el carácter innovador de muchas de tales críticas. Entre las tesis más

envolver al inmaterialismo de Berkeley también se extendería hasta hoy: actualmente no es extraño que las referencias al pensamiento de Berkeley sean más bien vagas. En algunos casos se lo refiere como el crítico inmediato de Locke y el predecesor del gran escéptico Hume. En otros casos, se asocia su nombre con apelativos que no describen plenamente su pensamiento, como por ejemplo: 'espiritualismo', 'fenomenalismo', 'idealismo dogmático', entre otros.

Podrían darse dos razones para explicar esta aparente indiferencia que la filosofía ha mostrado frente al inmaterialismo de Berkeley. En primer término, algunos podrían pensar que la manera en que éste pretende dar cuenta de la realidad contradice radicalmente al **sentido común**. Tal vez fue esto lo que condujo a Samuel Johnson a reaccionar despectivamente frente a los argumentos que el obispo irlandés había esgrimido en contra de la existencia de la materia. Según lo cuenta la historia, después de haber escuchado por primera vez acerca del inmaterialismo de Berkeley, el señor Johnson pateó una piedra y exclamó: "yo refuto esto así". Este gesto mostraba hasta qué punto la creencia en la existencia de la materia parecía estar arraigada en la experiencia cotidiana del mundo. Por una razón semejante a la anterior, no ha de parecer sorprendente que Jorge Luis Borges se refiriera con cierta frecuencia a la filosofía de Berkeley como un ejemplo de **literatura fantástica**. Ello podría explicarse por el hecho según el cual Borges asociaba el idealismo con las creaciones de la imaginación y no con las convicciones del sentido común.⁴

La segunda razón que permitiría justificar la indiferencia que suscita el inmaterialismo de Berkeley es el vivo interés que éste manifestó durante toda su vida por brindarle una base incommovible a los dogmas cristianos. El obispo de Cloyne estaba persuadido de que la creencia en la existencia de la materia había sido la piedra de toque de todas las formas de ateísmo vigentes hasta ese momento (Berkeley 1992: § 92, 113). Así, por ejemplo, según lo muestra en su *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, una de las razones por las cuales los filósofos antiguos habrían negado la creación del mundo era su creencia en la permanencia de la materia (Berkeley: 1992: § 92, 113). En tal sentido, Berkeley pensaba que de lo único que la religión necesitaba para imponerle sus dogmas a la Humanidad era de alguien que concentrara toda su agudeza filosófica en remover el gran fardo que representaba la existencia de la materia. Entre tales dogmas podrían mencionarse la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y el libre albedrío. En el primer caso, en lugar de emprender —a la

importantes de Berkeley se encuentra su rechazo de los conceptos de movimiento, tiempo y espacio absolutos, hecho en el cual podría verse una clara anticipación de las críticas que el filósofo austriaco Ernst Mach dirigiría muchos años después en contra de los mismos (Popper 1968: 166-175; Mach 1993: 28-29).

- 4 Esto puede constatarse en el cuento de Borges que lleva por título *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*. Allí Borges describe un planeta fantástico que no resultaría comprensible a partir de los patrones que posee la experiencia humana; lo más curioso es que el autor se vale precisamente del idealismo de Berkeley para tal fin: "las naciones de ese planeta son —congénitamente— idealistas. Su lenguaje y las derivaciones de su lenguaje —la religión, las letras, la metafísica— presuponen el idealismo" (Borges 1983: 118).

manera de los escolásticos— arduas demostraciones de la existencia de Dios, Berkeley creía que el hombre particular podría reconocer en sus percepciones del mundo la presencia de Dios; obviamente, para ello se requería negar la existencia de la materia y reconocer en Dios la **causa** inmediata y permanente de todas las ideas sensibles. En el segundo caso, el camino parecía igualmente alentador: una vez concebida como independiente del cuerpo, el alma humana se vería libre de la corrupción a que están sometidos los elementos de la naturaleza y, en consecuencia, podría aspirar a alcanzar una vida después de la muerte (Berkeley: 1992, § 93, 113). Finalmente, la negación de la existencia de la materia permitiría que la Iglesia hiciera frente a los **fatalistas**, esto es, a todos aquellos que negaban la libertad humana, aduciendo que el hombre —en tanto ser material— estaría absolutamente determinado por la causalidad de la naturaleza.⁵

La intención de este ensayo no es rescatar a Berkeley del olvido. He mencionado los motivos que probablemente han llevado a desatender su filosofía, pues me propondré llamar la atención sobre una línea de su pensamiento que tal vez resulte de mayor interés para ustedes. Me refiero al aspecto estrictamente filosófico de su tesis acerca del inmaterialismo de lo real. En esa dirección, abordaré la siguiente pregunta: ¿pueden aducirse argumentos válidos para dudar de la existencia de la materia? Tal como se verá luego, los argumentos más fuertes de Berkeley remiten a una peculiar concepción de la subjetividad, hecho que llevará a considerar dos preguntas adicionales: ¿existe un vínculo necesario entre el idealismo de Berkeley y su negación de la materia? O, por el contrario, ¿podría defenderse una filosofía de la subjetividad que esté en condiciones de establecer un discurso legítimo sobre la existencia de sustancias materiales?

Para desarrollar los anteriores interrogantes, propongo un recorrido en dos partes: en primer lugar, elaboraré un análisis del principio central de la filosofía de Berkeley, el cual puede formularse brevemente bajo el lema: '**ser es ser percibido**'. En ese primer apartado expondré dos posibles interpretaciones del principio y, una vez concluido el análisis, haré una presentación crítica de los argumentos que le sirven de apoyo. En segundo lugar, intentaré establecer brevemente cuál podría ser el **valor histórico** del principio de Berkeley, si se lo enfoca como una crítica a las filosofías de la subjetividad de Descartes y Locke. En este punto, tendré la ocasión de sugerir una respuesta parcial a la pregunta central que orienta la presente exposición.

5 No cabe la menor duda de que el interés religioso fue el que más intensamente impulsó a Berkeley a desarrollar su crítica de la existencia de la materia. Así lo deja ver con claridad el siguiente pasaje de su diario filosófico: "El gran peligro está en hacer que la extensión exista fuera de la mente. Ya que, si existe fuera de la mente, hay que aceptarla como infinita, inmutable, eterna, etc. Lo cual implicará que Dios sea extenso (cosa que juzgo peligrosa), o que exista un ser eterno, inmutable, infinito, increado, junto a Dios". Citado en: Reale et. al. Antiseri 1988: 450-451.

1. El principio “*ser es ser percibido*”

En las primeras páginas del *Tratado* Berkeley plantea con claridad el principio en torno al cual gravita su filosofía:

Quien preste atención a lo que quiere decirse con el término *existir* cuando éste se aplica a cosas sensibles, creo que podrá obtener un conocimiento intuitivo de esto. La mesa en la que escribo —digo— existe; esto es, la veo y la siento. Y si estando yo fuera de mi estudio dijera que la mesa existe, lo que yo estaría diciendo es que, si yo entrara de nuevo en mi estudio, podría percibirla, o que algún otro espíritu está de hecho percibiéndola. “Había un olor”, esto es, fue oído; “había un sonido”, es decir, fue oído; “había un color, una figura”: es que fueron percibidos por la vista o por el tacto. Esto es todo lo que yo puedo entender cuando se emplean éstas y otras expresiones semejantes. Pues lo que se dice de la existencia absoluta de cosas impensadas, sin relación alguna con el hecho de ser percibidas, me resulta completamente ininteligible. Su *esse* es su *percipi*; y no es posible que posean existencia alguna fuera de las mentes o cosas pensantes que las perciben (Berkeley 1992: § 3, 55-56).

Tal vez lo que primero llama la atención es que Berkeley establece una **relación de identidad** entre ‘percepción’ y ‘existencia’: **todo** lo que es percibido existe y **sólo** existe lo que es percibido. Sin embargo, una mirada atenta al empleo que hace Berkeley del término ‘percepción’ revela que éste adquiere un sentido más amplio del habitual. En lugar de referirse exclusivamente a los objetos de la sensación, es decir, a todo lo que es dado **aquí y ahora** por medio de los sentidos, Berkeley designa también objetos de un tiempo pasado y percepciones o elaboraciones posibles en un tiempo futuro. En ese sentido, el principio de Berkeley no significa simplemente que todo lo que existe **proceda** de los sentidos, sino que todo aquello a lo que se le puede dar el título de ‘existencia’ ha de estar **referido** —de una u otra manera— al sujeto. Dicho en otras palabras, el principio de Berkeley se aplica para diversos **tipos de referencia**, tal como ocurre con las **pasiones**, los objetos de la **memoria** y la **imaginación** (Berkeley 1992: § 1, 54). Si bien es cierto que —según la concepción de Berkeley— todos ellos se originan a partir de la sensación, no se limitan a ella; por el contrario, basta con que aquello que se denomina ‘objeto’ esté referido al sujeto para que haga parte de lo **existente**. A este tipo de relaciones entre ‘sujeto’ y ‘objeto’ Berkeley lo denomina **idea**. Con el término ‘idea’, Berkeley designa todo aquello que requiere del sujeto para poder existir, es decir, todo lo que está referido **inmediatamente** a una mente como contenido suyo.⁶

Sin lugar a dudas, hablar de ideas no constituía novedad alguna en la filosofía de la época, pues ya Descartes y Locke habían apelado a ellas como fundamentos del conocimiento humano. Igualmente, si se considera el principio de Berkeley desde un punto de vista más

6 En su diario filosófico, Berkeley ya consideraba ‘percibir’ y ‘tener ideas’ como conceptos sinónimos. Así lo demuestra el siguiente pasaje: “Se denomina percepción a la simple recepción pasiva o al tener ideas”. Cfr. BERKELEY, G. *Commonplace Book*. N. 378, B. Citado en: Reale et. al. Antiseri 1988: 451. Véase también: Berkeley 1992: § 7, 58; § 38, 77.

general, podría dudarse de que haya algo novedoso en él. Cabría pensar que dicho principio se limita a expresar con gran radicalidad una filosofía de índole idealista, la cual buscaría limitar el campo de la reflexión filosófica a aquellas 'entidades' que pueden entablar un **tipo de relación** con el sujeto. De este modo, podría caerse en la tentación de equiparar la filosofía de Berkeley con el idealismo de otros filósofos posteriores, pese a las divergencias existentes en su pensamiento. Tal es el caso de Kant, cuya filosofía ha sido comparada frecuentemente con el idealismo de Berkeley.⁷ La confusión parecería difícil de superar, si se considera que el 'giro copernicano' de Kant en la filosofía también establece una **dependencia radical** de los objetos con respecto al sujeto. Tal vez en ese sentido podría interpretarse un célebre pasaje de la **Deducción trascendental de las categorías**: "El yo pienso tiene que **poder** acompañar a todas mis representaciones; pues, si no, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo cual significa tanto como decir que la representación sería, o bien imposible o al menos nada para mí" (Kant 1998: § 16, B 131-132).

Para hacer más ágil la exposición, en adelante me referiré a esta primera lectura —en la que se equipara a Berkeley con sus predecesores inmediatos y con Kant— bajo el título de **interpretación débil**. Lo que caracteriza a esta primera interpretación es su insistencia en la absoluta necesidad de **referir** los objetos a una mente que los perciba, lo cual significa que el conocimiento debe pensarse con relación a lo que **aparece** ante el sujeto o, dicho en los términos de Berkeley: al ámbito de sus ideas.

No obstante, tal como lo insinué al comienzo, el principio de Berkeley va mucho más lejos, razón por la cual podría decirse que esta primera aproximación no capta plenamente el espíritu de su filosofía. El filósofo irlandés no se limita a plantear la exigencia **epistemológica** de que los objetos estén referidos al sujeto —tal como lo han hecho gran parte de los filósofos modernos—, sino que además opera una **reducción ontológica** de todo lo existente a simples ideas. Por ello sostuve anteriormente que **sólo** puede ser **real** lo que existe en la mente humana; todo lo demás ha de considerarse como mera 'quimera'. Esta aserción **refuerza** el sentido de la **interpretación débil**, pues **rechaza** todo aquello que pretenda valer como existente **independientemente** del sujeto que percibe. Este último sentido es el que ha de ocupar mi atención en las siguientes consideraciones, pues en él se apoya la crítica de Berkeley a la tradición que le precede. Para una mayor comodidad, a este último enfoque le denominaré **interpretación fuerte**.

7 Así lo testimonia la primera recensión de la *Crítica de la razón pura*, aparecida en un reconocido periódico del siglo XVIII: el *Göttinger Gelehrte Anzeige (Noticias cruidas de Gotinga)*. En ese lugar, Christian Garve y Johann Georg Feder afirmaban que Kant había concebido un "sistema del más alto idealismo", comparándolo acto seguido con la filosofía de Berkeley. Esta equiparación de su filosofía con el idealismo de Berkeley molestó profundamente a Kant, quien se preocupó por presentar argumentos que lo refutaran. Pese al descontento de Kant, intérpretes como Arthur Schopenhauer, H. A. Prichard, Colin Murray Turbayne y Peter Strawson han llegado a conclusiones similares. Me he ocupado con cierto detalle de esta cuestión en el Capítulo Segundo de mi trabajo de grado (Echeverri 2001: 78-156).

Aunque el aspecto crítico de la filosofía de Berkeley será debidamente abordado en la segunda parte de este trabajo, bien vale la pena señalar las repercusiones inmediatas que conlleva el principio **'ser es ser percibido'** en su **interpretación fuerte**. Al negarle el *status* de 'existencia' a las entidades independientes del sujeto, Berkeley se refiere de manera explícita al concepto ontológico de **materia**. La tradición había entendido la materia como algo **subsistente** por sí mismo, y por ello, como aquello que permanece idéntico en medio de los cambios de estados. En ese sentido, Berkeley tiene en mente la filosofía aristotélica, pues en ella la materia había sido interpretada como aquello que le sirve de **soporte** o **sustrato** a los accidentes (Berkeley 1992: § 11, 61). Sin embargo, en la crítica de Berkeley está también implicado Locke: este último había aceptado el concepto aristotélico de materia sin introducir profundas variaciones en él; entendía la materia como una sustancia **indeterminada**, la cual no sólo servía de soporte para cierto tipo de cualidades —las cualidades primarias—, sino que al mismo tiempo constituía el 'agente productor' de todas las ideas. Pese a las modificaciones que Locke hubiera podido introducir en el concepto aristotélico de materia, lo cierto del caso es que éste la había concebido como un 'algo' no perceptible por la mente (Thornton 1987).⁸

Es precisamente hacia estas primeras determinaciones de la materia que Berkeley dirige su ojo crítico. Según lo piensa Berkeley, uno de los mayores obstáculos que plantea la aceptación de la existencia de la materia reside en el hecho de que ni siquiera se puede imaginar qué se designa con dicho concepto. Así lo expresa el filósofo en dos de sus obras más importantes. En el parágrafo 16 del *Tratado*, Berkeley afirma: "Es evidente que, aquí, **soporte** no puede tomarse en su sentido habitual o literal, como cuando decimos que los pilares dan soporte a un edificio. ¿En qué sentido, pues, debe tomarse?" (Berkeley 1992: § 16, 64). Algo más adelante, el propio Berkeley intenta concebir la noción de sustancia material con base en la idea de 'ser' en general, pero el resultado a que llega es similar al anterior: "La idea de ser me parece que es la más abstracta e incomprensible de todas; y en cuanto a lo de su dar soporte a los accidentes, es esto algo que, como acabo de observar, no puede entenderse en el sentido ordinario de esas palabras" (Berkeley 1992: § 16, 64).

En el primero de los *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*, Berkeley desarrolla un poco más concienzudamente este último argumento. Según lo afirma Filonús —el interlocutor

8 La lectura que acabo de presentar del concepto de 'sustancia material' (*material substance*) ha sido duramente criticada por Jonathan Bennett, quien sostiene que dicho concepto no corresponde cabalmente a la postura defendida por Locke. De acuerdo con Bennett, Berkeley habría 'confundido' y 'mezclado' dos teorías distintas: la teoría de la sustancia como **sustrato lógico de la predicación** y la concepción de ésta como principio fundamental de la concepción lockeana de la realidad (Bennett 1989: 59-88). Por razones de brevedad, en este trabajo no podré discutir detalladamente tal interpretación. Sin embargo, intentaré defender la tesis según la cual las críticas de Berkeley a Locke conservan todavía gran parte de su validez, si se considera únicamente el aspecto 'ontológico' del concepto de 'sustancia material', dado que éste se encuentra implícito en la teoría lockeana de la percepción.

que defiende la postura de Berkeley en el diálogo —, la materia no podría ser soporte de algo, a menos que lo hiciera en el sentido habitual del término, es decir, como algo que se **extiende** debajo de otra cosa. Sin embargo, Filonús concluye que éste no es el caso de la materia, ya que Locke la había concebido como soporte de la extensión y otras cualidades semejantes. En ese sentido, si se interpreta literalmente la materia como 'soporte', se llega rápidamente a consecuencias absurdas: si ésta ha de servir como soporte de los accidentes, entonces deberá ser independiente de éstos; sin embargo, para poder servir de soporte a los accidentes, la materia tendría que **extenderse** por debajo de ellos, lo cual resultaría contradictorio, pues para extenderse requeriría apelar a la propiedad de la extensión, a la cual debía servir precisamente como soporte (Berkeley 1978: 70). Por consiguiente, Filonús concluye su refutación con un comentario irónico:

FILONÚS—. No tengo la intención de imponer sentido alguno a tus palabras; estás en libertad de explicarlas como te plazca. Únicamente te pido que quieras decir algo que yo comprenda. Dime, la materia soporta los accidentes o está bajo ellos. ¿Y cómo? ¿Como tus piernas sostienen tu cuerpo? (Berkeley 1978: 71).

A este primer argumento Berkeley agrega otra objeción, la cual se desprende de la crítica que hace de las ideas abstractas en la **Introducción** al *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. La conclusión principal a que llega Berkeley en dicho lugar es que el hombre no está en posesión de ideas abstractas —tal como lo sostenían Locke y algunos filósofos escolásticos—, dado que éstas resultan **inconcebibles** para el hombre. En su lugar, Berkeley piensa que todas las ideas humanas han de constituir meras imágenes, esto es, **representaciones particulares** en las que se encuentran ensambladas cualidades diversas. Por tal razón, separar una cualidad para pensarla por sí misma —tal como pretende hacerlo la abstracción— es imposible. En consecuencia, Berkeley sostiene que no puede haber ideas abstractas, pues ello supondría **separar** artificialmente cierto tipo de propiedades que en realidad siempre se conciben 'acompañadas' por otras propiedades. Así, por ejemplo, la idea del movimiento no sería concebible sin un cuerpo que se moviera, o bien, no se podría imaginar un triángulo a menos que se le adjudique cierto tamaño, ángulos, etc.⁹

A partir de esta crítica general a las ideas abstractas, Berkeley rechaza la existencia de la materia. El filósofo sostiene que no se puede afirmar la existencia de algo **independiente**, a menos que ese algo esté referido al sujeto; pretender lo contrario significaría **abstraer** lo existente del sujeto o, mejor aún, **separar artificialmente su existencia del ser percibido**. Berkeley expresa este argumento por medio de una pregunta retórica: "¿podría haber más delicado ejercicio de abstracción que el de **distinguir** la existencia de los objetos sensibles como algo separado de su ser percibidos, hasta el punto de percibirlos sin que nadie los

9 Discutir la validez de la crítica berkeleyana de las ideas abstractas rebasaría el propósito del presente ensayo. Sin embargo, me permito remitir al lector al excelente estudio de George Pitcher. Tal intérprete ha discutido ampliamente cada uno de los argumentos aportados por Berkeley y los confronta con la concepción lockeana de las ideas abstractas, la cual constituye el blanco principal de la crítica (Pitcher 1983). Para una crítica de la postura de Berkeley, véase igualmente: Randall: 1996.

perciba?” (Berkeley 1992: § 5, 57). Más adelante el mismo Berkeley acentúa la intención crítica del argumento, mostrando su conexión con el principio central de su filosofía: si las cosas son los objetos inmediatos de la percepción, entonces pretender separar una cosa de su ser percibido sería lo mismo que separar una cosa de sí misma, lo cual resulta contradictorio (Berkeley 1992: § 17, 64).

Según se puede observar, este último argumento se relaciona estrechamente con el anterior. En ambos casos, Berkeley le plantea a la filosofía la exigencia de que oriente su atención hacia aquellos objetos que pueda hacer inteligibles. Ahora bien, si se aceptan los análisis semánticos de Berkeley, tendrá que concluirse entonces que el concepto de materia no cumple con tal parámetro de inteligibilidad.¹⁰

Las objeciones presentadas por Berkeley bastarían para hacer estremecer el concepto tradicional de materia. Sin embargo, al seguir más atentamente la marcha argumentativa que propone el filósofo, el lector se percata de que existe otro argumento más profundo sobre el cual descansa la fuerza demostrativa de los dos razonamientos anteriores. Tal como lo anuncié al comienzo, este último razonamiento implica una apelación a la subjetividad.¹¹ Berkeley piensa que bastaría con que cada cual reconociera la necesidad de referir todas las ideas a la mente, para concluir que la materia no existe. Si se apela a las distinciones hechas al comienzo, cabría decir entonces lo siguiente: Berkeley considera que una **interpretación débil** de su principio ‘ser es ser percibido’ implica necesariamente una **interpretación fuerte** del mismo.¹² Esta convicción se encuentra explícita en dos importantes obras de Berkeley. En el *Tratado*, el filósofo afirma: “Me contento, pues, con centrar todo el peso del argumento en este punto: si hay alguien que pueda concebir que es posible que una sustancia extensa y móvil, o en general, una idea o algo que se parezca a una idea, existan fuera de la mente que las percibe, estaré dispuesto a renunciar a la causa que defiendo; y en cuanto a todo ese sistema de cuerpos exteriores que usted defiende, le concederé que tienen existencia, aunque usted no podrá nunca darme razón de por qué cree

10 Esta exigencia de inteligibilidad orienta casi la totalidad de las críticas que dirige Berkeley en contra de los conceptos centrales de la física newtoniana (fuerza, espacio, tiempo y movimiento absolutos) en su pequeño opúsculo *De Motu* (Berkeley 1969: §§ 7-8, 252-253; § 53, 266).

11 Aquí me aparto de la interpretación de Charles S. Peirce, afirma que toda la filosofía inmaterialista de Berkeley se deriva de su nominalismo (Peirce 1988: 75). Por mi parte, intentaré mostrar que, si bien es cierto que el nominalismo constituye una línea argumentativa bastante fuerte en la obra de Berkeley, éste no podría entenderse si no se lo vincula con una concepción específica de la subjetividad. La razón de ello es que, para negar la existencia de las ideas abstractas, el argumento más importante del que se vale Berkeley es la introspección. Ello significa que es la referencia al sujeto —y no el estudio independiente del lenguaje— la que determina en último término si una idea es o no comprensible y, por consiguiente, si debe aceptarse o no su existencia.

12 Esta última afirmación pone de manifiesto que mi distinción entre dos niveles interpretativos no está presente en Berkeley. Ello se debe a que él está convencido de que su análisis de la mente implica la conclusión del inmaterialismo. No obstante, al introducir esta división intento mostrar que existen dos niveles de reflexión que no necesariamente se implican mutuamente.

usted que existen, ni asignar utilidad alguna a la suposición de que existen” (Berkeley 1992: § 22, 67-68).

Esta postura la confirma Filonús en el primer diálogo que sostiene con Hilas, quien se declara firmemente convencido de la existencia de la materia. En esta ocasión, debe tenerse presente que la fuerza del argumento esgrimido por Filonús depende del punto crítico en que se encuentra la conversación. En dicho momento, Hilas parecía haber echado por la borda todos los argumentos que Filonús había presentado a favor del inmaterialismo. Por tal razón, Filonús decide apelar al que considera como el mejor de todos sus argumentos: “(...) en fin (pasando por alto todo lo que se ha dicho hasta ahora y no teniéndolo en cuenta si así lo quieres), estoy dispuesto a jugarlo todo a una carta. Si tú puedes concebir que es posible que una mezcla o combinación de cualidades o un objeto sensible existan fuera de la mente, admitiré que es así realmente” (Berkeley 1978: 72-73).

Al examinar este último argumento con cierta pretensión de objetividad, se siente de inmediato una profunda decepción, pues Berkeley se contenta con hacer descansar el peso de su tesis en la **experiencia subjetiva**. De esta manera, en lugar de dar pruebas universales, la argumentación se convierte en una invitación para que sus posibles contradictores **examinen** sus propios pensamientos. En términos generales, Berkeley se fía de los buenos resultados de la **introspección** para que cada cual **niegue** la existencia de la materia.

La decepción frente al argumento de Berkeley no se desprende solamente del hecho de que se trate de un argumento **psicológico**, sino también de las deficiencias que este último presenta si se lo compara con los argumentos de su misma clase. Podría formularse una primera objeción desde una perspectiva contemporánea: al basarse en la introspección, el argumento de Berkeley supone que los principios constitutivos de la mente son accesibles de manera **inmediata** a cada uno de los hombres; en otras palabras, el método empleado por Berkeley no es legítimo, a menos que se acepte que la **constitución psíquica** pueda ofrecerse con total **transparencia** a cada cual, sin tener que recurrir para ello a medios adicionales, como, por ejemplo, la interpretación simbólica en la psicología moderna.

La segunda objeción que puede plantearse a Berkeley es más decisiva que la anterior, pues está relacionada con el **resultado** a que el filósofo cree llegar al final de la **introspección**: ¿con qué garantía cuenta Berkeley para que cada hombre concluya que la materia no existe? En ese último sentido, el materialista podría mostrarse escéptico. Para confirmar tal duda, podría apelarse a la manera en que el hombre del común abordaría el experimento mental. Supóngase que aquél reflexiona y se percata de que lo que antes había percibido como **independiente** de sí mismo, en realidad no es más que una percepción suya. Sin embargo, tal ejercicio parece no conducir más lejos. Al final del experimento, el mundo continúa igual. Se sigue creyendo en la existencia de la materia, aunque de ahora en adelante tenga que referírsela a la percepción. Es más, propongo que se lleve la desconfianza un poco más lejos: ¿no sucede acaso que, pese a reconocer que lo percibido está **referido** de algún modo a la mente, los objetos de los sentidos aparecen aún **como si fueran independientes** de

ella?¹³ Para ilustrar esta última objeción, se puede apelar al concepto de **distancia**: los objetos percibidos en el **espacio** están referidos a un sujeto; sin embargo, el estar referidos a un sujeto no elimina el hecho de que aparezcan como entidades **separadas** de la mente, tal como cuando se dice que un objeto está lejos o cerca: en ambos casos, la aparente 'independencia' de lo que aparece ante la mente no excluye su **referencia** a la mente humana.

En términos generales, la debilidad del argumento central de Berkeley reside en el gran peso que le concede a la experiencia psicológica, dado que tal experiencia no conduce necesariamente a la negación de la existencia de la materia. Sin embargo, cuando se toma un poco más en serio este argumento, se puede constatar que hay algo de verdad en él. Tal como lo sugerí anteriormente, parece razonable decir que un ejercicio de introspección revela que los objetos han de estar **referidos** al sujeto. Así, por ejemplo, cuando uno hace el ejercicio de imaginarse un árbol que no es percibido por nadie, en realidad es uno mismo quien **concibe** esa posibilidad. Por la misma razón, cuando se concibe un objeto como **independiente** de uno mismo, no se puede negar que en cierto modo también se está aludiendo a una idea, esto es, a un objeto cuya existencia **depende** —en una u otra forma— de la mente. Berkeley desarrolla esta última línea argumentativa de una manera bastante ingeniosa en el *Tratado* (Berkeley 1992: § 23, 68) y en sus *Diálogos* (Berkeley 1978: 73-74). No obstante, al reconocer estos elementos de verdad en la argumentación del filósofo, en realidad lo único que se le concede es que el argumento de la introspección sólo alcanza para probar una **interpretación débil** del principio, ya que fracasa cuando se intenta hacer que valga para una **interpretación fuerte** del mismo. Dicho en otras palabras, el argumento berkeleyano de la introspección prueba que los objetos han de pensarse como **referidos** al sujeto, pero de allí no se sigue que deba valer también para fundamentar su tesis más radical acerca del carácter inmaterial de lo real.

En este punto, resultaría conveniente plantear una pregunta metacrítica: ¿por qué se empeña Berkeley en defender la tesis del inmaterialismo a partir de la introspección? Para responder a este interrogante, quisiera lanzar la siguiente hipótesis: los resultados a que conduce la introspección están **determinados implícitamente** por cierta concepción de la subjetividad. En el caso específico de Berkeley, su negación de la existencia de la materia se encuentra mediada por la manera en que éste concibe la relación de la mente con los objetos.

Ahora bien, ¿qué concepción tiene Berkeley de la mente humana? ¿Por qué dicha concepción le lleva a negar la existencia de la materia? Resulta difícil encontrar una respuesta

13 George Pitcher señala una objeción similar a ésta, pero lo hace para criticar la negación berkeleyana de la existencia de las ideas abstractas, cuya fuerza descansa también en la introspección. "El gran problema con esta clase de apoyo casi empírico, es que es muy débil. Se puede llevar a cabo un estudio de primera mano de la propia mente, y luego preguntar a unos cuantos amigos qué clases de ideas descubren en las suyas propias; pero aun si de esta manera obtuviésemos un resultado completamente berkeleyano, esto no proporcionaría respuesta alguna al teórico de la idea abstracta, cuando éste nos dice: '¡Ah!, ¡pues fijate que yo sí encuentro ideas abstractas en mi mente!' Así pues, se requiere de un respaldo más sustancial" (Pitcher 1983: 94).

definitiva a estos interrogantes, pues el filósofo no ofrece suficientes elementos de juicio. Sin embargo, esbozaré tres acotaciones al respecto.

En primer término, Berkeley es enfático en establecer una **separación radical** entre la mente y sus ideas. Esta postura se encuentra presente en el párrafo 2 del *Tratado*, en un pasaje en el cual el filósofo se propone esclarecer el significado de los conceptos 'mente', 'alma', 'espíritu' o 'yo': "Mediante estas palabras no designo ninguna de mis ideas, sino una cosa enteramente separada y distinta de ellas, en la que ellas existen o, lo que es lo mismo, por la que ellas son percibidas" (Berkeley 1992: § 2, 55).¹⁴ Esta escueta afirmación permite colegir lo siguiente: cuando Berkeley enuncia su tesis '**ser es ser percibido**', tiene presente una **relación** entre elementos heterogéneos, que no se 'mezclan' por el hecho de estar relacionados. Dicha heterogeneidad plantea algunos problemas que sólo se podrían mencionar de paso: de un lado, Berkeley decide caracterizar las ideas como entidades 'pasivas' o 'inertes', mientras que le atribuye a la mente cierta actividad volitiva. Este hecho ha llevado a algunos críticos a sostener que el filósofo irlandés habría pasado por alto ciertos modos de comprensión que involucran **procesos**, en lugar de **ideas estáticas**.¹⁵ De otro lado, al establecer una radical heterogeneidad entre las ideas y la mente humana, Berkeley se ve amenazado por una suerte de 'escepticismo' respecto al conocimiento del yo y de otras mentes. Pues, ¿cómo podría comprender la existencia de una entidad activa un ser cuya percepción está limitada a ideas pasivas?¹⁶

La segunda consideración tiene un carácter estrictamente negativo: Berkeley se rehúsa a caracterizar la referencia de la mente humana a las ideas como una relación similar a la que entabla la sustancia con sus **modos** o **propiedades**. El filósofo irlandés sabía muy bien que su doctrina podría ser interpretada en esta dirección, pues él mismo afirma en varias ocasiones que el espíritu sería la **única** sustancia real (Berkeley 1992: § 7, 58). Teniendo en cuenta esta afirmación, ¿qué le impediría a sus contemporáneos interpretar la referencia de la mente a las ideas de acuerdo con el modelo 'sustancia-propiedades'? La negativa de

14 Véase también: Berkeley 1992: §§ 27, 86, 89, 139. Este aspecto ha sido ampliamente tratado por: Luce 1988: 288-289.

15 Tal es la postura de Allan F. Randall, quien rechaza abiertamente la concepción berkeleyana de las ideas como entidades pasivas. Según él, existen muchos modos de comprensión que no remiten precisamente a ideas estáticas —como las defendidas por Berkeley—, sino que exigen un cierto tipo de **procedimiento** no-reductible a imágenes: "*I am understanding a process or procedure, an algorithm, for generating the 1000-sided polygon, which is also related to my idea of a general process for creating regular shapes of 3 sides, 4 sides or N sides—in other words, my general abstract idea of polygon. These are not images, they are procedures; in twentieth century terms, they are like computer programs running inside my head. I have an idea, an understanding, of them in my mind, although this idea is not an image, nor is it passive*" (Randall 1996).

16 Probablemente, Berkeley se dio cuenta de las consecuencias escépticas que se desprendían de su concepción de las ideas como entidades pasivas. Por tal razón, decidió acuñar el problemático concepto de 'noción', mediante el cual el hombre podría comprender la existencia del 'yo' y de otras mentes, incluida la mente divina.

Berkeley se puede entender fácilmente: si se traslada el modelo antes citado al ámbito mental, se llega a consecuencias absurdas. Así, por ejemplo, al aplicar el modelo 'sustancia-propiedades' al enunciado 'este cuerpo es rojo', se dice con ello que el color rojo es una **propiedad** de un cuerpo particular. Sin embargo, al transferir dicha relación a la mente, rápidamente se llegará a consecuencias inaceptables: si las ideas 'rojo' o 'extensión' fueran propiedades de la mente humana, tendría que asumirse que ésta se 'enrojece' o se 'extiende' mientras percibe las ideas mencionadas, lo cual es absurdo (Berkeley 1992: § 49, 84).

Las consideraciones anteriores son los pronunciamientos más claros de Berkeley en torno al modo en que concibe la **referencia** de la mente a las ideas. En ambos casos, el filósofo plantea la siguiente exigencia: al percibir sus ideas, la mente no se 'mezcla' con ellas, sino que ambas mantienen una **separación radical**. En el primer caso, dicha separación es caracterizada mediante la antítesis 'pasividad-actividad'. En el segundo caso, Berkeley introduce la separación a partir de la negación del modelo 'sustancia-propiedades'.

Las observaciones precedentes no permiten responder todavía a la cuestión inicial: ¿por qué la concepción berkeleyana de la mente lleva a negar la existencia de la materia?

Para responder a esta pregunta, se puede hacer una tercera consideración, la cual parece estar implícita en una expresión que es recurrente en el discurso de Berkeley. Con frecuencia, el filósofo irlandés usa la expresión 'existencia en la mente' para designar el hecho de que una idea es percibida por la mente. Según lo ha señalado acertadamente A. A. Luce, la preposición 'en' debe entenderse como una forma abreviada de expresiones tales como 'en relación con' o 'en relación cognitiva directa con la mente' (Luce 1988: 286). Sin embargo, la pregunta planteada anteriormente obliga a ir algo más lejos: ¿qué tipo de relación cognitiva representa la preposición 'en'? ¿Por qué niega Berkeley la existencia de la materia a partir del reconocimiento de tal relación?

Una respuesta plausible a estos interrogantes exigiría hacer una lectura literal de la preposición precedente. A mi modo de ver, Berkeley emplea la preposición 'en' en un sentido problemático: el filósofo irlandés interpreta subrepticamente la relación de la mente con sus ideas **por analogía** con las **relaciones de situación** de las cosas en el espacio. En consecuencia, la polémica expresión 'existencia en la mente' designaría, no simplemente una relación cognitiva, sino además una relación cognitiva **interpretada** a través de las relaciones de situación. Las relaciones de situación podrían expresarse mediante la apelación berkeleyana al modelo 'continente-contenido': percibo una idea como existente **si y sólo si** ésta se encuentra presente **en** mi mente.

Esta interpretación se aleja notoriamente de la postura defendida por A. A. Luce, quien opone el carácter relacional de la preposición 'en' a la interpretación situacional de la misma. Por mi parte, comparto con A. A. Luce el hecho de que la preposición 'en' tiene un carácter relacional, pero me atrevo a suponer que Berkeley interpreta la relación en cuestión **por analogía** con las relaciones de situación de los objetos en el espacio. Creo que existen tres poderosas razones que permitirían avalar esta interpretación.

En primer lugar, la relación continente-contenido resulta consistente con las pocas afirmaciones que hace Berkeley acerca de la naturaleza de la mente humana. En dicha relación se mantiene vigente la concepción de las ideas como entidades pasivas, pues la situación en el espacio es una relación en la cual el objeto no efectúa necesariamente ningún proceso. En términos más generales, la relación continente-contenido mantiene la **separación radical** que establece Berkeley entre mente e ideas: cuando se dice que la jarra contiene el agua, no por ello se quiere decir que ésta sea una propiedad de la primera; antes bien, pese a que ambos están relacionados, el líquido y el recipiente mantienen cierta 'independencia' recíproca; prueba de ello es que la jarra podría contener otro tipo de elementos sin perder por ello su función de 'continente'.

En segundo lugar, mi interpretación literal de la preposición 'en' permite comprender —a diferencia de la lectura de A. A. Luce— por qué Berkeley considera que la existencia de la materia es 'contradictoria'.¹⁷ La razón de ello es quizá trivial: al interpretar la referencia como una relación continente-contenido, las ideas terminan por estar literalmente **confinadas** en la subjetividad humana. Dicho en otras palabras, la relación continente-contenido es una relación **excluyente**, en la cual se **niegan** otras relaciones posibles. Así, por ejemplo, se dice que la jarra contiene el agua, pero no contiene lo que está **fuera de** ella, por ejemplo, la mesa en que se encuentra ubicada. Si se atiende a la definición que ofrece Berkeley de la materia, se comprenderán las consecuencias que se desprenden de esta relación inicial: tal como la habían entendido Descartes y Locke, Berkeley caracteriza la materia como algo **exterior** al sujeto. Si se interpreta la relación de la mente con sus ideas según el modelo propuesto, resulta fácil comprender por qué Berkeley niega la existencia de la materia. De acuerdo con Berkeley, sólo existe lo que es percibido. Para que algo sea percibido, debe estar **contenido** en la mente. Dado que la materia es **exterior** a la mente, no puede estar contenida en ella. Si no puede estar contenida en la mente, no puede ser percibida. Y si no puede ser percibida, no existe: afirmar su existencia exigiría **concebirla** como algo **no-concebido** o **no-concebible** por la mente, lo cual resulta contradictorio.

El tercer argumento podría servir para complementar el anterior. Si se interpretara la preposición 'en' sólo como equivalente de la expresión 'en relación con' —tal como lo sugiere A. A. Luce—, resultaría casi imposible comprender por qué Berkeley se rehúsa a negarle el carácter de 'existencia' a todo lo que se encuentra **fuera de** la mente. Tal como lo sugerí anteriormente, la cercanía y la lejanía también son **relaciones**: se dice que un árbol está cerca, pues el espectador lo **relaciona** con su posición en el espacio. En tal sentido, si Berkeley hubiera empleado la preposición 'en' con el único propósito de expresar una 'relación', entonces habría tenido que incluir allí también la exterioridad, pues expresiones tales como 'exterior a' y 'fuera de' son evidentemente relaciones. En este punto, podría

17 Jonathan Bennett ha criticado la postura de A. A. Luce en un sentido semejante al expuesto en este trabajo, pese a que él mismo no ha desarrollado una respuesta positiva al respecto (Bennett 1989: 87-88).

suponerse que el ejercicio berkeleyano de introspección se funda en un uso acrítico de la expresión 'fuera de', tal como lo denunciará posteriormente Kant.¹⁸

Antes de pasar a la segunda parte de esta exposición, conviene darle una mirada retrospectiva al camino recorrido hasta ahora: una vez señaladas las dos interpretaciones posibles del principio 'ser es ser percibido', hice una presentación crítica de los argumentos que le sirven de apoyo. Allí se pudo constatar que el argumento central de Berkeley es muy problemático. Por tal razón, la primera respuesta a la pregunta planteada al comienzo es que Berkeley todavía no ha expuesto argumentos convincentes para negar la existencia de la materia. A continuación, se explicaron los motivos que llevaron a Berkeley a negar la existencia de la materia a partir del recurso a la introspección. Para tal fin, se desarrolló la siguiente hipótesis: dicho argumento se encuentra determinado implícitamente por una concepción analógica de la mente respecto a la relación 'continente-contenido'. Este hecho permitiría comprender por qué para Berkeley es **suficiente** el argumento de la introspección para negar la existencia de la materia, entendida ésta como algo **exterior a la mente**.

En las próximas líneas se abordarán las siguientes preguntas: ¿acaso el inmaterialismo de Berkeley pierde **absolutamente** su valor una vez efectuado el análisis precedente? O bien, ¿podría concedérsele cierta validez **relativa** a la tesis del inmaterialismo, si se examina la postura de Berkeley en su contexto histórico?

2. Ontología y subjetividad

Para responder a los interrogantes precedentes, me referiré brevemente a los aspectos más notorios que Berkeley critica de sus predecesores inmediatos: Descartes y Locke. En lo que concierne a Descartes, si bien es cierto que Berkeley no desarrolla una crítica detallada de su filosofía, tanto en el *Tratado* como en los *Diálogos* alude a ella. Para Berkeley, el error principal de la filosofía cartesiana fue haber hecho una distinción real entre alma y cuerpo. Si bien es cierto que en las *Pasiones del alma* Descartes intenta explicar la interacción entre *res cogitans* y *res extensa*, Berkeley considera que éste comete un error fundamental: pretender explicar sus relaciones mediante un vínculo **causal**. Berkeley piensa que el defecto principal de esta explicación causal reside en el hecho según el cual cuerpo y alma son dos naturalezas absolutamente heterogéneas entre sí, lo cual haría imposible una acción recíproca

18 Me refiero a un conocido pasaje del "Cuarto Paralogismo (A)", en el que Kant señala la ambigüedad del de la expresión 'fuera de nosotros' (*ausser uns*). De acuerdo con Kant, la exterioridad puede considerarse desde dos perspectivas: como cosa en sí misma, lo cual implica hacer abstracción de toda referencia al sujeto. O bien, en un sentido empírico o fenoménico, lo cual supone referir lo dado a las facultades humanas de conocimiento. En el presente caso, Berkeley estaría usando el concepto de 'exterioridad' en el primer sentido, denominado por Kant 'trascendental' (Kant 1998: A 373).

entre ambas. Pues, ¿cómo habría de entenderse el efecto de una sustancia **compuesta** (el cuerpo) sobre una sustancia **simple e indivisible** (el alma)? Esta dificultad explica en gran medida por qué el filósofo asumió lo que podría llamarse cierto 'monismo subjetivo': al reducir la subjetividad a mera espiritualidad, Berkeley buscaba evitar la objeción que él y otros filósofos de la época habían lanzado en contra del dualismo cartesiano.¹⁹

El caso de Locke es bien distinto al de Descartes, pues Berkeley le dedica un buen número de páginas a la discusión de sus doctrinas. Por esta razón, antes de presentar los elementos esenciales de la postura de Berkeley, procederé a hacer un pequeño rodeo por el asunto en torno al cual se concentran sus críticas: la distinción entre cualidades primarias y secundarias. Por cualidades primarias Locke entendía cualidades 'originales' o 'reales', dado que éstas eran consideradas como **inherentes** a la materia. Entre tales cualidades se contaban la extensión, el movimiento, el reposo, la solidez, el número, etc. Por su parte, las cualidades secundarias no eran inherentes a la materia, sino el **producto de la acción** ejercida por ésta sobre los sentidos. Entre tales cualidades se contaba todo lo dado a la sensibilidad, a saber: colores, sabores, sonidos, etc. Para establecer la diferencia entre ambos tipos de cualidades, Locke ofrecía dos criterios: de un lado, las cualidades primarias mantenían una relación de **semejanza** con las cosas en sí mismas, mientras que las cualidades secundarias sólo existían **en** la mente humana. De otro lado, las cualidades primarias se destacaban porque **permanecían** en las cosas, sin importar si éstas sufrían modificaciones o si cambiaban los factores que condicionan la percepción de los objetos. En este último caso, podría decirse que las cualidades secundarias no eran **cualidades** en sentido estricto: por el hecho de modificarse o desaparecer por completo de algunos objetos, éstas sólo eran **relativas** al sujeto que las percibe (Locke 1994: Libro II, 4, 110-122).

Por lo que se refiere a las cualidades secundarias, los filósofos de la época estaban de acuerdo en su carácter subjetivo. En ese sentido, los argumentos que emplea Berkeley para sostener su postura no presentan grandes variaciones con respecto a los de Locke, sino que tan sólo se muestran con mayor prolijidad y detalle. Ambos eran de la opinión de que las cualidades secundarias no podían atribuirse a las cosas en sí mismas, pues ello implicaría caer en profundas contradicciones. Para defender esta tesis, Locke apela al conocido ejemplo de los colores. Si bien es cierto que el sentido común podría pensar que los colores **pertenecen** a las cosas, al introducir una pequeña variación en los factores que condicionan la percepción parece fácil persuadirse de lo contrario. Así, por ejemplo, cuando se contempla

19 Sostengo que Berkeley formula un 'monismo subjetivo', pues su concepción de la mente como 'espíritu' está motivada por el interés de evitar las dificultades teóricas que traía consigo el dualismo cartesiano de *res extensa* y *res cogitans*. No obstante, podría afirmarse que la filosofía de Berkeley le abre las puertas a un 'nuevo dualismo', a saber, el existente entre 'mente' e 'ideas'. En este contexto, una defensa cabal de la postura de Berkeley exigiría responder a los siguientes interrogantes: ¿logra el filósofo irlandés articular coherentemente elementos tan heterogéneos como mente e ideas? ¿Se encuentra acaso a salvo el nuevo dualismo propuesto por Berkeley de las objeciones que éste le dirige al dualismo cartesiano?

una habitación iluminada, se pueden diferenciar varias tonalidades de colores por doquier. Sin embargo, una vez que se apaga la lámpara o que cae la noche, los colores desaparecen, aunque los objetos sigan ocupando los lugares que les corresponden. De este fenómeno se podría extraer una conclusión muy simple: la variación en las circunstancias que rodean la percepción del cuarto condiciona la percepción de los colores, lo cual implica que los colores no pueden atribuirse a los objetos de la habitación. La razón de ello es que los colores varían —o incluso llegan a desaparecer— cuando acaece un mínimo cambio en la iluminación, la cual se cuenta precisamente entre los factores que determinan la percepción. Por consiguiente, al desaparecer los colores, se termina por traicionar la definición dada por Locke de las cualidades primarias como propiedades inherentes a las cosas, pues, si los colores pertenecieran **realmente** a las cosas, tendrían que **permanecer** en ellas a la luz del día o en medio de la oscuridad.

Si se tiene presente que esta argumentación podía constituir un **lugar común** en la filosofía de la época, no puede dejar de sorprender, empero, que Berkeley le prestara tanta atención a la misma: casi la totalidad del primer diálogo entre Hilas y Filonús está consagrada a la demostración de por qué las cualidades secundarias no pueden atribuirse a la materia. Por consiguiente, se puede preguntar: ¿a qué se debe que Berkeley se tome el gran trabajo de abordar la discusión de las cualidades secundarias?

Aunque las cualidades secundarias eran concebidas como meramente ‘subjetivas’ por los filósofos de la época, dicha postura estaba muy lejos del **sentido común**. Prueba de ello es que muchos todavía piensan, por ejemplo, que los colores están **en** las cosas o que el azúcar es dulce. Así pues, dado que esta doctrina de las cualidades secundarias ponía en tela de juicio lo que el sentido común daba por sentado, con sus *Diálogos* Berkeley pretendía ponerse en el mismo nivel del hombre corriente, a fin de lograr su asentimiento en la tesis mucho más escandalosa del inmaterialismo de lo real. Para tal fin, Berkeley lo dispone todo para que el interlocutor de Filonús sea, no ya un prestigioso pensador de la época, sino un hombre que, como Hilas, representa a un materialista cualquiera que conoce la filosofía sólo de oídas.

Ahora bien, ¿qué argumentos —además del recurso literario— emplearía Berkeley para **conciliar** su tesis del inmaterialismo con el sentido común? Para lograr su objetivo, Berkeley procede a mostrar que los mismos razonamientos que se habían empleado para evidenciar el carácter subjetivo de las cualidades secundarias también podrían aplicarse con igual éxito para las cualidades primarias. En otras palabras, Berkeley intenta **generalizar** los argumentos que antes había empleado para las cualidades secundarias, con el fin de mostrar que las cualidades primarias también son **relativas** al sujeto que las percibe.²⁰ Esta **generalización** argumentativa la elabora Berkeley de dos maneras.

20 “FILONÚS — ¿Y si los mismos argumentos que se alegaron contra las cualidades secundarias son eficaces también contra las primarias?” (Berkeley 1978: 52).

En primer término, el filósofo muestra que las cualidades primarias también sufren variaciones cuando se introducen modificaciones en el sujeto que percibe o en las condiciones que rodean la percepción. Así, por ejemplo, la extensión no es siempre **una** y la **misma**, sino que ésta depende de la estructura visual del sujeto. Berkeley ilustra esta afirmación mediante varios ejemplos, entre los cuales podría mencionarse el caso de un microscopio. Al observar un objeto a través de la lente, éste aparece más grande de lo habitual, lo cual conllevaría serias dificultades si se pensara que los objetos poseen un **tamaño determinado**. Este mismo resultado se presenta si uno se aplica a examinar la experiencia cotidiana: cuando el espectador se acerca, los objetos parecen ser más grandes que cuando los contempla en la lejanía. ¿Habría que concluir entonces que un mismo objeto es grande y pequeño al mismo tiempo? La respuesta de Berkeley es negativa: no hay una extensión absoluta que pertenezca a las cosas en sí mismas, sino que ésta es **relativa** al sujeto que la percibe. Lo mismo cabría afirmar —según él— de las demás cualidades primarias.

El otro camino que emplea Berkeley para extender a las ideas primarias los argumentos acerca del carácter subjetivo de las ideas secundarias toma nuevamente como punto de partida la **introspección**. De la misma manera en que Berkeley había procedido a demostrar el principio '**ser es ser percibido**', ahora invita a cada cual a examinar sus pensamientos para apoyar su postura crítica: ¿qué sucede con las cualidades cuando se percibe **una** cosa? **Todas** ellas aparecen en un conjunto. De acuerdo con Berkeley, habría que decir que **todas** las cualidades —tanto las primarias como las secundarias— aparecen 'acompañadas' entre sí. De esta constatación infiere el filósofo su argumento crítico: si las cualidades primarias están siempre acompañadas de cualidades secundarias, entonces ambas deberán considerarse como ideas que sólo existen **en** la mente que las percibe. Esta inferencia de Filonús, que en un principio podría parecer apresurada, se apoya en la argumentación que se desarrolla a lo largo de casi todo el primer diálogo. Tal como lo señalé anteriormente, Filonús logra mostrarle a Hilas que las cualidades secundarias sólo existen **en** la mente. Por tal razón, para que las cualidades primarias puedan 'acompañar' a las cualidades secundarias, resulta necesario que ambas se encuentren en el mismo 'lugar', lo cual obliga a Hilas a aceptar que ambos 'tipos' de cualidades 'habitan' **en** la mente. En este punto, Berkeley cree haber demostrado que las cualidades primarias son tan 'subjetivas' como lo eran las cualidades secundarias.

Tal vez ustedes habrán notado que esta crítica de las cualidades primarias podría sumarse a los argumentos señalados anteriormente para probar la inexistencia de la materia. Berkeley puede sostener que, si no hay propiedades que subsistan en la materia, entonces ésta será 'innecesaria' o 'inútil'. Sin embargo, también se puede recorrer el camino contrario: la crítica de las cualidades primarias podría verse como el resultado crítico de la negación de la materia, tal como lo sugiere Berkeley en algunos pasajes del *Tratado*.

De cara a las preguntas que se plantearon al final de la sección anterior, contamos ahora con los elementos necesarios para responderlas satisfactoriamente. El valor histórico de la tesis inmaterialista tendría que ser pensado a partir de un núcleo común: tanto en sus

críticas a Descartes como a Locke, Berkeley denuncia un cuestionable **dualismo metafísico** que está a la base de la comprensión de la experiencia humana. En Descartes, se trata del dualismo de cuerpo y alma, mientras que en Locke dicho dualismo se expresa en la separación radical entre cualidades primarias y secundarias.

El **monismo subjetivo** de Berkeley puede valorarse a partir de las dificultades teóricas que entraña el dualismo de sus predecesores. Tanto Descartes como Locke postulaban cierto tipo de entidades **independientes** de la mente y, por tanto, que no podrían justificarse a partir de los principios filosóficos de la época. Ambas entidades coincidían con el concepto central criticado por Berkeley: la materia. En este punto, la solución inmaterialista de Berkeley podría parecer más consistente, ya que, en fin de cuentas, la postulación de la materia —tal como la entendían sus predecesores— no parecía justificable a partir de la subjetividad. En Locke, la materia era postulada como un ‘algo’ **imperceptible**, mientras que en Descartes, el cuerpo había sido concebido como algo absolutamente **heterogéneo** del alma. En consecuencia, el inmaterialismo de Berkeley puede valorarse positivamente, porque constituye un esfuerzo teórico por ser consecuente con uno de los presupuestos dominantes en el pensamiento moderno: al declarar el sujeto como **referente** de todo lo real, Berkeley considera más plausible rechazar un principio que, como la sustancia material, había sido postulado como algo ‘independiente’ de aquél.

Sin embargo, Berkeley no se limita a presentar su crítica de una manera tan parca como lo he hecho hasta ahora. A mi modo de ver, la agudeza de sus apreciaciones reside en el hecho de que vislumbra en esta actitud filosófica de su tiempo la fuente del escepticismo. Dicho en otras palabras, Berkeley sostiene vigorosamente que la asunción de la dualidad entre materia e ideas lleva necesariamente a dudar de la capacidad humana para conocer las cosas y, en términos generales, de las posibilidades para alcanzar la verdad. De manera más precisa, el escepticismo surge cuando se postula la existencia de ciertos principios independientes como **causas** de las ideas o representaciones. En dicho momento, la situación del sujeto cognoscente se torna sumamente embarazosa, pues, si bien es cierto que éste podría **requerir** de ciertas entidades para poder explicar el **origen** de sus ideas, por otro lado, la causa de tales ideas se ubica **más allá** de lo que a él mismo le es dado conocer.

Aunque Berkeley sólo desarrolla esta tesis respecto a Locke, puede corroborarse también en Descartes: según es sabido, el dualismo cartesiano convierte el cuerpo en fuente de ideas falaces. En el caso de Locke, su teoría de las cualidades primarias obliga a renunciar a las posibilidades de alcanzar la verdad, si por esta última se entiende la **adecuación** de las ideas con las cosas. Si la materia es el sustrato de las ideas, entonces tendría que postularse una **semejanza** entre las ideas y la materia, para así poder defender la concepción de la verdad como adecuación. Es allí, empero, donde se tropieza con el escepticismo: si se decide ser consecuente —sugiere Berkeley—, no se podrá creer en la posibilidad de alcanzar una verdad planteada en estos términos, dado que no se puede representar la materia tal como es en sí misma. En otras palabras, al ser las cosas materiales causas de las ideas sensibles, no se puede conocerlas como tales causas, pues el conocimiento humano se limita a los

efectos de esas cosas materiales sobre los sentidos. Por tal razón, las ideas terminan por perder todo su **valor cognoscitivo** para el sujeto, ya que se ha mantenido un **más allá** como correlato suyo que no aparece —ni podrá aparecer— ante él (Berkeley 1992: §§ 87-89, 108-110).

Desde sus primeros escritos Berkeley era consciente de este callejón sin salida al que conducía la filosofía de su tiempo. Tal como lo expresa en su diario filosófico, para poder establecer si existe o no una **semejanza** entre cosas e ideas parece necesario poder compararlas entre sí. Ahora bien, para poder comparar dos elementos es necesario estar en condiciones de percibirlos.²¹ Pero, tal como Locke había concebido la materia, ésta no era perceptible y, por consiguiente, no se podría decidir si existe o no semejanza alguna entre ideas y cosas. Esta conclusión posee gran fuerza, pues conduce al estado característico de todo escepticismo: la *epojé* o suspensión del juicio entre la afirmación y la negación.

3. Conclusiones y perspectivas

El recorrido precedente permite afirmar que el inmaterialismo de Berkeley pierde parte de su validez cuando se examina detalladamente el argumento de la introspección, el cual, según lo indica el propio filósofo, constituye el pilar de su crítica al concepto ontológico de materia. Sin embargo, cuando se intenta explicar las razones filosóficas que condujeron a Berkeley a optar por una concepción inmaterialista de la realidad, se puede constatar que esta alternativa representaba una doctrina quizá más coherente que la que ofrecían sus predecesores inmediatos. Descartes, por ejemplo, no pudo explicar de manera convincente la interacción entre alma y cuerpo. La filosofía de Locke, por su parte, suponía la existencia de una sustancia material **más allá** del ámbito de la percepción.

En segundo lugar, se ha podido mostrar que el pensamiento de Berkeley admite una lectura estrictamente filosófica, en la cual se puede hacer abstracción de sus motivaciones religiosas y de las objeciones que el sentido común podría plantearle. Este último aspecto resulta todavía más sugestivo, pues, paradójicamente, Berkeley estaba plenamente convencido de que su inmaterialismo era más acorde con el sentido común que la doctrina ontológica de la materia. Para probarlo, Berkeley mostró de manera sagaz que la creencia en la existencia de la materia podría conducir más fácilmente al escepticismo de lo que lo hacía su propia doctrina inmaterialista.

Finalmente, se ha señalado que los argumentos de Berkeley para negar la existencia de la materia dependen de una concepción cuestionable de la subjetividad. Esto lleva a

21 "16. No se puede decir que dos cosas sean semejantes o distintas hasta que no se las compara. 17. Comparar es contemplar dos cosas al mismo tiempo y advertir en qué concuerdan y en qué muestran desacuerdo. 18. La mente sólo puede comparar sus propias ideas". Cfr. BERKELEY, G. *Commonplace Book*. N. 378, B. Citado en: Reale et. al. Antiseri 1988: 452.

plantear con más fuerza el interrogante enunciado al comienzo: ¿podría afirmarse una filosofía de la subjetividad que estuviera en condiciones de establecer un discurso legítimo en torno a la existencia de la materia? Antes de resolver esta pregunta, quizás resultaría conveniente examinar otros aspectos de la filosofía de Berkeley. De un lado, tendría que verse hasta qué punto Berkeley logra dar cuenta de la realidad sin apelar a elementos **exteriores** al sujeto. De otro lado, el filósofo irlandés tendría que mostrar que su concepto de 'espíritu' podría suplir cabalmente las funciones que se le atribuyen generalmente a la materia —como aquello que permanece idéntico en medio de los cambios de estados— sin hacerse acreedor a las objeciones que él mismo había lanzado en contra del concepto tradicional de materia.

BIBLIOGRAFÍA

- BENNETT, J. (1989): *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*. Oxford: Clarendon Press.
- BERKELEY, G. (1969): *Berkeley's Philosophical Writings*. London: Collier Books.
- _____ (1978): *Tres Diálogos entre Hylas y Filonús*. Buenos Aires: Aguilar.
- _____ (1992): *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Madrid: Alianza.
- BORGES, J. L. (1983): **Tlön, Uqbar, Orbis Tertius**, en: BORGES, J. L.; OCAMPO, S.; BIOY CASARES, A. *Antología de la Literatura fantástica*. Barcelona: Edhasa.
- BRACKEN, H. M. (1965): *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism 1710-1733*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- CASSIRER, E. (1994): *La filosofía de la Ilustración*. Bogotá: FCE.
- ECHEVERRI, S. (2001): *La existencia del mundo exterior. Un estudio sobre la refutación kantiana del idealismo*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- HUME, D. (1992): *Investigación sobre el entendimiento humano*. Bogotá: Norma.
- KANT, I. (1998): *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- LOCKE, J. (1994): *Ensayo sobre el Entendimiento humano*. Bogotá: FCE.
- LUCE, A. A. (1988): **Berkeley's Existence in the Mind**, en: MARTIN, C. B. et. al. ARMSTRONG, D. M. *Berkeley: A Collection of Critical Essays*. New York & London: Garland Publishing.
- MACH, E. (1993): **La ciencia de la mecánica**, en: EINSTEIN, A. et. al. Otros. *La teoría de la relatividad: Sus orígenes e impacto sobre el pensamiento moderno*. Barcelona: Altaya.

- PEIRCE, Ch. S. (1988): *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce). Primera Parte. II. Las obras de George Berkeley*. Barcelona: Crítica.
- PITCHER, G. (1983): *Berkeley*. México: FCE.
- POPPER, K. R. (1968): **A Note on Berkeley as Precursor of Mach and Einstein**, en: POPPER, K. R. *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, p. 166-175. New York and Evanston: Harper & Row Publishers.
- RANDALL, A. F. (1996): **The Rejection of Abstract Ideas in the Metaphysics of George Berkeley**. Toronto: <http://home.ican.net/~arandall/Berkeley/>.
- REALE, G. et. al. ANTISERI, D. (1988): *Historia del Pensamiento filosófico y científico*. Barcelona: Herder.
- THORNTON, S. (1987): **Berkeley's Theory of Reality**. <http://www.ul.ie/~philos/berkel.html>.
- TURBAYNE, C. M. (1969): **Kant's Relation to Berkeley**, en: BECK, L. W. *Kant Studies Today*. Open Court: La Salle; Illinois.

Subjetividad e inmaterialismo en la filosofía de George Berkeley
Santiago Echeverri

Resumen. *Con frecuencia, el inmaterialismo de Berkeley ha sido mal comprendido, pese al importante papel que cumple dentro de su filosofía. Dos razones podrían explicar este hecho: de un lado, se ha juzgado que la negación de la existencia de la materia contradice radicalmente el sentido común; de otro lado, se podría pensar que la tesis del inmaterialismo obedece exclusivamente a las motivaciones teológicas que impulsaron las indagaciones de Berkeley. En contraste con estas posturas, el artículo propone hacer una lectura estrictamente filosófica de la negación berkeleyana de la materia, e intenta presentar críticamente los argumentos que le sirven de apoyo. Dicho examen conduce a un análisis de la relación que establece el inmaterialismo de Berkeley con su concepción de la subjetividad. En primer término, el autor se distancia del inmaterialismo sostenido por el filósofo irlandés, pues el argumento central que este último emplea para negar la existencia de la materia se apoya en una interpretación muy cuestionable de la mente. En segundo término, el autor propone valorar históricamente el inmaterialismo de Berkeley como una postura sobre la subjetividad más consistente que la ofrecida por sus predecesores inmediatos: Descartes y Locke.*

Palabras clave: Berkeley (Crítica e Interpretación); Empirismo británico; Materia (Filosofía); Subjetividad (Filosofía).

Subjectivity and immaterialism in George Berkeley's Philosophy
Santiago Echeverri

Summary. *Quite often, Berkeley's immaterialism has been misunderstood, in spite of the important role it has in his philosophy. Two reasons that could explain this fact are on one hand, it has been deemed that the negation of the existence of matter radically contradicts common sense; on the other hand, one could think that the thesis of immaterialism exclusively obeys to the theological motivations that drove Berkeley's queries. Contrary to this, the article proposes a strict philosophical reading of Berkeley's negation of matter, by trying to show its supporting arguments critically. This trial leads to an analysis of the relation Berkeley's immaterialism establishes with its conception of subjectivity. First, the author moves away from the immaterialism the Irish philosopher stated, for the central argument that the latter uses to deny the existence of matter is based on a very questionable conception of the mind. Second, the author proposes to value Berkeley's immaterialism as a more consistent position regarding subjectivity than the one offered by his immediate predecessors Descartes and Locke.*

Key words: Berkeley (Critique and Interpretation); British Empiricism; Matter (Philosophy); Subjectivity (Philosophy).

LENGUAJE Y NECESIDAD

Sobre el concepto del tiempo en Platón*

Por: **Jairo Iván Escobar Moncada**
Universidad de Antioquia

Con la temporalización del tiempo y la espacialización de la *chora* se crea el marco en el cual se desarrolla la vida del cosmos y la de los hombres y cosas que en él se encuentran. Mas tiempo y espacio no construyen meramente el marco: antes bien, la vida del cosmos y de las cosas que en él nacen y perecen es completamente temporal y espacial. No es que espacio y tiempo se añadan posteriormente a los objetos que nacen, sino que su nacer y perecer son por completo acontecimientos espacio-temporales.

Para Platón, nacer significa ocupar un lugar (*tópos*) en el espacio y el tiempo; y perecer, salir de este lugar espacio-temporal. El período entre nacer y perecer es aquello que llamamos la existencia de un objeto o, dicho con Platón, la participación temporal de un *eikón* en *ousía*. Su existencia espacio-temporal es inseparable de su participación espontánea pero continua en *ousía*, de su espontáneo estar junto con *ón* en el espacio durante un determinado lapso de tiempo. El ingreso de un *eikón* en el espacio es al mismo tiempo el comienzo de su existencia temporal e inmediatamente un llegar a ser corpóreo. La visibilidad y palpabilidad de un objeto se fundan en su llegar a ser uno con uno o varios elementos. Nacer y perecer en el espacio y el tiempo son acontecimientos que sólo pueden tener lugar en conexión con los elementos.

El núcleo del *eikos lógos* no es otro que la lucha del demiurgo contra la “poderosa Ananke”, como la llama Héctor en la *Iliada*. La tarea de configurar autárquicamente el cuerpo del mundo, libre de la fuerza de la *ananke*, constituye la principal preocupación del demiurgo en la primera parte; la de la tercera parte, desencadenar a los hombres de la fuerza de la *ananke* tanto como sea posible. Y es el tiempo el que tiende un puente entre la primera y la tercera parte, pues el nacimiento del tiempo muestra la persuasión completa de la necesidad y, en este sentido, el tiempo debe ser entendido como ayuda para el trato con la necesidad.

* Este artículo hace parte del proyecto *Sobre el concepto de naturaleza en Aristóteles*, financiado por el CODI-Universidad de Antioquia.

La creación del alma, de esta sustancia invisible e inmaterial, hace también parte de la lucha. Esta encuentra su expresión definitiva y más bella en el nacimiento del cielo y del tiempo. Sin la luz del cielo y el número del tiempo, la vida de los hombres mortales en el mundo sublunar estaría por completo expuesta a la oscura y poderosa necesidad. Con la luz del cielo, que la *chora* acoge inalterable, y el tiempo numerable se quiebra el poder de la *ananke*. El *logos* de la filosofía platónica no es otro que el intento de considerar esta quiebra luminosa en la *ananke*, esta promesa incumplida de la luz. Lo que constituye la actual condición del mundo es la tensión entre las fuerzas opuestas de *Nous* y *Ananke*, de *Logos* y *Necesidad*, y estos son los focos de la elipse de la filosofía platónica. Ambos momentos se entrelazan en la determinación del tiempo.

El tiempo realiza un propósito del demiurgo, el cual “pensó fabricar una imagen móvil del *aion*” (37d), para que el cosmos se semejara al modelo. Luego sigue la conocida definición de *Timeo*: eso que “llamamos tiempo” es “una imagen eónica (*aionion*) del *aion* que permanece en lo uno, que marcha según el número” (37d 7).¹ Quisiera recordar algo antes de entrar a descifrar este pasaje.

El tiempo nació a la par (*háma*) con el cielo. Sólo cuando la *plánoménê aitía* había sido ordenada, es decir, cuando empezó a moverse circularmente, fue posible el discurso sobre un nacimiento del cielo y del tiempo. En esta relación el alma desempeña un papel ordenador y creador: son sus movimientos los que finalmente ponen en orden a los de la *ananke*. Sólo entonces hay tiempo, un tiempo que puede ser contado y medido. La pregunta acerca de si había tiempo antes del nacimiento del cosmos no tiene respuesta. Por lo demás, Platón no hace cosmogonía sino cosmología. Mas si se toma el mito literalmente, podría decirse que antes “había tiempo”, pero un tiempo que no podía medirse, porque no había movimientos ordenados. Sólo cuando hay un movimiento ordenado y proporcional del cielo, hay tiempo.²

Puede afirmarse también que el tiempo nació cuando los movimientos del alma del mundo y los de la *ananke* entraron en relación mutua. Otra cuestión distinta es la de si el alma del mundo puede contar y, por tanto, medir su propio tiempo. Pero ella no necesita de ello. El alma humana, por el contrario, lo precisa; de otro modo, estaría expuesta sin remedio a la *ananke*. Para los hombres sólo hay tiempo cuando concurren alma (vida) y movimiento.³

1 *Tim.* 37d 5-7: εἰκὼ δ' ἐπινοεῖ κινητὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰούσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὄν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν. He optado por mantener el término “*aion*”, en lugar de traducirlo por “eternidad”, como se suele hacer, con el propósito de preservar sentidos como vitalidad y temporalidad, propios de dicho concepto, y que no alcanzan a ser recogidos por la palabra eternidad, como se verá en lo que sigue.

2 *Cfr.* Vlastos (1939), p. 387.

3 Held (1992), p. 21s.

El carácter de número no es una determinación secundaria del tiempo, sino un importante momento de su esencia.⁴ Para Platón no se trata de una matematización o medida del tiempo, en el sentido de una cosificación. Para él, tiempo es tiempo vivenciado o vivido. Aún más, en el número del tiempo se articula, como mostraré, la movilidad de la vida. Sólo en lo viviente puede haber experiencia del tiempo y experiencia del tiempo sólo puede ser llevada a cabo por un ser viviente. Tiempo es expresión de la vitalidad del cosmos y del ser vivo que lo percibe. El tiempo no es experimentable si algo no está en el tiempo, sin algo en lo cual podemos percibir su transcurrir. En algo que transcurre leemos el tiempo y su número, y podemos hacer esto sólo porque él transcurre con un determinado orden.

El tiempo es, por tanto, expresión del encuentro de la fuerza configuradora y dadora de vida del alma del mundo con la fuerza de la *ananke*. Ambas juntas producen la fuerza vital del cosmos, del cual todo nace y en el cual todo perece. No hay que pensar el encuentro como una suma, sino como una relación (*lógos*) que constituye la vida y el ser del cosmos. La fuerza vital del cosmos es el *aion*, que es representado por el tiempo. No otra cosa significa la palabra "*aion*": "fuerza vital", "vida", "la duración de una vida", "tiempo de vida", "plenitud vital".⁵ La fuerza vital del cosmos es aquello que lo hace imperecedero, autárquico y viviente "por todo el tiempo (*tón sympata chrónon* 36e)". "*Aion*" hace referencia al tiempo de vida ilimitado del cosmos. Por cuanto que el cosmos es viviente todo el tiempo, no está en el tiempo. Éste es sólo una **imagen** de su fuerza vital o, mejor dicho, su representación (*eikôn*). El número del tiempo es una representación del *aion* del cosmos, de su constitución viviente, el cual permanece en lo uno. Él era, es y será uno y el mismo cosmos por todo el tiempo. Su imperceptible fuerza vital es representada por el tiempo, que deja sentir y aparecer su fuerza y duración. El tiempo es pensado desde la fuerza vital, desde la vitalidad del cosmos y no como en la tradición cristiana que, a partir del concepto de eternidad, pretende diferenciar el modo de duración del creador del de sus criaturas.

Que la imperecedera fuerza vital del cosmos se manifiesta en el tiempo, significa que en aquél se manifiesta su doble determinación de *nous* anímico y *ananke*. El tiempo es eónico, porque representa el *aion* del cosmos, que es unitario. Pero el tiempo sólo puede representar conforme al número la naturaleza unitaria y la permanente duración del *aion*. Él mismo no es unitario, su naturaleza unitaria consiste exclusivamente en su marcha conforme al número.⁶ En el número del tiempo se manifiesta la fuerza vital del cosmos, unitaria y creadora de orden. Es necesario entender aquí número como unidad de una multiplicidad, como unidad proporcional, la cual "al mismo tiempo separa y mantiene unidas" muchas

4 *Ibidem*.

5 Chantraine (1983), p. 42s; Frisk (1973), p. 49. Sobre el uso de la palabra en Platón, *cfr. Gorg.* 448c. "En efecto, la experiencia hace que nuestra vida (*tón aiona*) avance con arreglo a una norma"; *Ley.* 701c. *Cfr. Cornford*, (1977), p. 102s; *Böhme* (1974), p. 77 y 92s; para su uso en los presocráticos, *cfr. también Held* (1980), p. 438; *Wohlfahrt* (1991), p. 33s.

6 *Cfr. Figal* (1992), p. 48.

cosas.⁷ En el tiempo se representa la unidad proporcional de *nous* y *ananke* que constituye la naturaleza del cosmos. En el *logos* del tiempo se expresa el *logos* del cosmos y toda experiencia humana del mundo está determinada, a la vez, por el *logos* y la *ananke*.

Pero ¿cómo se nos presenta esta unidad? Según Timeo, por medio de las partes (*mére*) y formas (*eidé*) del tiempo. Las partes son, por ejemplo, día y noche, mes y año. En cuanto partes, son partes de un todo. Este es el año completo, el número completo del tiempo que tiene lugar cuando se han completado simultáneamente todas las revoluciones de los cuerpos celestes (39d).⁸

La división más corta del tiempo, la del día y la noche, producida por el movimiento diario de lo Mismo, desempeña aquí un papel especial: en esta división leemos el número. Esta sucesión de día y noche sería imperceptible si no existiese la luz del sol (38b). Éste nos proporciona una clara medida a partir de la cual obtenemos el número y con cual podemos medir los otros períodos. En esta sucesión se expresa la fuerza de la *ananke* ordenada por el *nous*: después del día viene necesariamente la noche y tras ésta regresa necesariamente el día y así *ad infinitum*. En este eterno retorno de día y noche se manifiestan las medidas (*métra*) necesarias, de acuerdo con las cuales se mueve la naturaleza, medidas que, según Heráclito, tampoco el sol puede sobrepasar (B 94).

Podemos medir la naturaleza con el número, porque la naturaleza tiene su propia medida. Es como si la naturaleza se midiese a sí misma a través del día y la noche y, sólo porque ello es así, podemos leer en ella el número.

El número nos abre un espacio de juego en el trato con la naturaleza, en el cual podemos situarnos un poco más allá del inevitable ciclo de la naturaleza. Todo lo viviente está obligado a participar de este ciclo. El tiempo de la vida encuentra su expresión en esta ineluctable y aterradora circularidad, pero es esta inevitable circularidad misma la que obliga al día a suceder a la noche, la que nos proporciona el número que posibilita una temporalidad diferente a la de la violenta e insobrepasable *ananke*.

El dolor del ser-en-el-tiempo consiste en que estamos en la *ananke*. Ser-en-el-tiempo es originariamente un ser-en-la-*ananke*. Toda experiencia del ser está marcada por ella. El transcurso del tiempo está empotrado en la *chora* dominada por la *ananke*. En el tiempo y con el tiempo sentimos su violento poder. Vejez, enfermedad, violencia, hambre, muerte, son fenómenos en el tiempo que revelan la fuerza de la *ananke*. Al experimentarla, experimentamos la unidad de *chora* y *chronos*. Por virtud de la *ananke* todo lo que es se encuentra en el espacio y en el tiempo. En estos experimentamos las barreras que le son impuestas por ella a la vida humana.

7 Held (1992), p. 191. Mas lo que se mantiene separado y unido en el *logos* del tiempo son *logos* y necesidad.

8 Taylor (1928), p. 217s. Cfr. la crítica de Cornford (1977), p. 116s.

Lo inquietante no es el que podamos medir el tiempo, como piensa Janke,⁹ sino el que no tengamos el número para poder quebrar, al menos, parcialmente, la temporalidad circular de la *ananke* o, mejor dicho, para hacer posible y experimentar otra temporalidad en medio de ella. Pues el ciclo necesario de la vida, mediante el cual ella se conserva y renueva, no puede ser disuelto. Los círculos de día y noche, velar y dormir, hambre y hartura, aspirar y expirar, son invariables, decretados por la *ananke* y dan testimonio de su dominio sobre todo lo viviente.

El dominio de la *ananke* es el dominio del eterno retorno de lo igual, del más terrible ciclo del universo al que estamos atados día a día. Y precisamente la contemplación de esta eterna repetición de lo Mismo nos ofrece el número, el conocimiento del tiempo (*chrónou dé ennoian*), nos incita a la investigación de la naturaleza y al filosofar (47a). Gracias a sus medidas precisas, el ineludible *logos* de la naturaleza abre ante nosotros el *logos* del número y de la filosofía.

La corriente de la *ananke* se cruza con la corriente del *logos* y este cruzarse sucede, como muy plásticamente lo describe Timeo, en la boca. “Pues todo lo que entra para dar alimento al cuerpo es necesario, y la corriente de palabras, cuando fluye hacia afuera y obedece a la inteligencia, es la más bella y la mejor de todas las corrientes”(75e). La experiencia de la temporalidad está determinada por ambas corrientes: por la corriente de la necesidad y por la corriente del lenguaje, pues el hombre vive a un tiempo en ambas. La temporalidad humana está tejida por estos dos hilos. Pero ¿cómo experimentamos este flujo del *logos* en el tiempo? Mediante sus aspectos (*eide*), “pues decimos (*légomen gár dé hos*): era, es y será” (37e), si bien ello no está correctamente expresado, pues no podemos decir “es” de algo que deviene en el tiempo (*ibid*).

Con las formas del tiempo “era” y “será” expresamos el devenir, pero no el ser. Con ellas hacemos referencia a aspectos de aquello que está en el tiempo: su “era” y su “será”, su pasado y su futuro. Podemos decir “era día”, “será noche” y “era noche”, “será día”. La palabra “tiempo” no alude a una entidad existente, que fuera independiente de las formas del lenguaje. El tiempo no es una cosa a la que corresponda esta palabra. El tiempo sólo aparece en la relación de las formas del lenguaje con las partes del tiempo. El día y la noche garantizan que lo que designamos con la palabra “tiempo” no es una quimera, un fantasma lingüístico.

Como vimos, la participación en el ser está inseparablemente unida con el ingreso de cada existente en la *chora*. Mediante la *chora*, los fenómenos tienen “de alguna manera apoyo en el ser” (51c). Este es el pasaje que une secretamente los conceptos de espacio y tiempo. Sólo de aquello que ha ingresado en la *chora* podemos decir que es, y con ello comienza al mismo tiempo su existencia temporal, es decir, empieza a tener un pasado y un

9 Janke (1989), p. 389s.

futuro. El hecho de que algo (cosa, persona, suceso) participe de alguna manera en el ser, de que sea, forma el eslabón intermedio, permanente y siempre móvil, entre “era” y “será”, pasado y futuro.

Sólo lo que existe en un lugar determinado en un tiempo determinado, podemos caracterizarlo como constituido de tal forma, y a la vez concederle un pasado y un futuro. De él podemos decir también que es, que es idéntico consigo mismo, que es diferente de otros o que llega a ser diferente de sí.¹⁰ Tales formas de hablar no suponen sólo que la cosa singular ha ocupado un lugar en el espacio, sino que tiene un momento duradero en el devenir. Este momento duradero está representado por los triángulos elementales. Estos, empero, están sometidos también a la fuerza disolvente de la necesidad. El pasaje siguiente, el segundo del *Timeo* que une *chora* y *chronos*, muestra la poderosa determinación de la experiencia del tiempo por la *ananke*. “De hecho, la composición de los seres vivos nace con un tiempo de vida preciso asignado a toda la especie, y cada animal particular es engendrado con un período de vida determinado (*chrónous... eimarménon*), independientemente de los accidentes de la necesidad que experimente. Los triángulos, de los cuales está constituido cada individuo, poseen la capacidad de durar hasta un momento, más allá del cual no se puede vivir” (89b-c).

Platón se refiere aquí, en buen griego, a la *heimarmene ananke*, a lo concedido por las diosas del destino, las Moiras. El tiempo de vida concedido es el hilo de la vida, el cual desde su principio hasta su fin es nuestra *moira*, nuestra parte. En cuanto parte, la muerte está contenida.¹¹ Este hilo, sin embargo, no es tejido únicamente por las Moiras, sino también por el huso social. Por el cuerpo estamos atados a la temporalidad de la *ananke*. Un cuerpo autárquico, libre de la necesidad, no tiene experiencia del tiempo y no la puede tener, al igual que el cosmos o los dioses. El cuerpo humano es el a priori de la experiencia del tiempo, porque él no es autárquico, sino que está sometido a la necesidad.

El juego conjunto de lugares del espacio, partes del tiempo y formas del lenguaje, nos sirven no sólo para orientarnos en el tiempo y el espacio, sino también para identificar personas, cosas, acontecimientos. Un ente es aquello que está constituido de esta o aquella forma, está en tal o cual relación, en cualquier lugar y en cualquier momento, con otras personas, cosas o acontecimientos. La mismidad y la otredad del ente están estrechamente unidas con el sitio, en el espacio, y el lugar, en el tiempo, que él tiene en el cosmos. Y con el poder de lenguaje mostramos la mismidad y otredad de todo ente.

Dicho con el Extranjero de Elea del *Sofista*, el poder del lenguaje consiste en que, con él, podemos hablar “sobre lo que es o lo que deviene, lo pasado y lo futuro (*perí ton ónton ê gignoménon ê gegonóton ê mellónton*, 262d)” y, al hablar, hacemos algo manifiesto (*deloi*).

10 *Ibidem*. Figal (1992).

11 *Cfr.* Kerenyi (1964), p. 54s; Schrekenberg (1964).

Pero al referirnos a las partes del tiempo y los lugares del espacio valiéndonos del poder del lenguaje, y al hablar sobre algo que está en el espacio y el tiempo, que era o será, empezamos a experimentar las huellas de otra temporalidad, que encierra un ritmo diferente al de la *ananke*. Es la temporalidad del *logos*, que aparece cuando nos contamos historias mutuamente, sean las referidas al cosmos o a Odiseo, o las nuestras propias, o la historia de la *polis* y su interdependencia con otras. Es el tiempo en el que nos acordamos de alguien o de algo, o pensamos en el futuro. O también el tiempo en el que hablamos con nosotros mismos e indagamos, por ejemplo, si somos un hombre o un animal prodigioso. Es también el tiempo en el que meditamos sobre lo bello, lo bueno o la justicia, o discutimos con otros sobre ello. El tiempo, en el que conversamos unos con otros acerca del mejor trato con la *ananke* y la mejor vida posible para todos nosotros en este cosmos único, más exactamente dicho, en esta única parte del cosmos, la tierra.

Es el tiempo del *legein*, del *lógos* del diálogo, consigo mismo o con otros, el tiempo con el que empieza el *Timeo*: “Uno, dos, tres..., pero, por cierto, querido Timeo, ¿dónde está el cuarto de los que ayer fueron huéspedes míos y ahora son dueños de la casa?” (17a).¹² En una frase Sócrates hace jugar los modos del tiempo unos en otros: él recuerda que, ayer, estuvo allí presente un cuarto invitado, el cual hoy, a causa de una contingencia de la *ananke*, de una indisposición (*asthénéia*), está ausente. El juego de uno en el otro de los tres modos del tiempo, su respectivo entrelazamiento, puede ser sólo completado con el lenguaje y hecho visible por el poder del lenguaje.

En el número del tiempo, la temporalidad de la vida y la del lenguaje están en relación recíproca. Aquí se cruzan los movimientos circulares de la naturaleza, en los que se encuentra necesariamente inmerso todo lo viviente, y el movimiento del *logos* que, por así decirlo, discurre en forma rectilínea.¹³ Por eso no era del todo correcto afirmar que, ser-en-el-tiempo significa originariamente un ser-en-la-*ananke*. Ambos momentos, *ananke* y lenguaje, se entrelazan en la experiencia del tiempo. Aunque ambos pueden ser diferenciados para efectos de aclaración, pero la experiencia del tiempo está a la vez mediada por los dos. La experiencia humana del tiempo tiene dos lados: uno material y uno lingüístico.

12 Desde el comienzo la marcha del diálogo está determinada por el número y el lenguaje: la actividad del demiurgo, el *eikos lógos*, la persuasión estereométrica de la *ananke* y, por último, la concepción del tiempo.

13 En su ensayo *The Concept of History* (1961), expresa Hanna Arendt esta cuestión de la siguiente manera: la vida individual “is distinguished from all other things by the rectilinear course of this movement, which so to speak, cuts through the circular movements of biological life. This is mortality: to move a rectilinear line in a universe where everything, if it moves at all, moves in a cyclical order” (42). En mi opinión, ella es la filósofa que en el presente siglo ha diferenciado con mayor claridad los dos movimientos: el movimiento circular de la vida, y el movimiento que nace gracias al actuar y al hablar, el movimiento de la vida individual y de la historia (cfr. Arendt (1960), 89s, 166s). Sin embargo, ella, al interpretar a Platón, se deja llevar por la tradicional teoría de los dos mundos y su tradicional interpretación: la diferencia entre eternidad e imagen cíclica. Dicho de otra forma, no comprende que, también en Platón, el *logos*, en tanto número y lenguaje, posibilita una temporalidad diferente.

El correlato material hace alusión a la interacción humana con la *ananke*, al necesario intercambio material con la naturaleza. La vida humana está siempre inmersa en el curso de la necesidad. De otra parte, la experiencia humana del tiempo pertenece a la corriente del *logos*. El correlato lingüístico en la experiencia del tiempo y en la conciencia del tiempo no se puede liquidar. El momento lingüístico responde por el estar inmerso de la vida biológica del hombre en la vida de la *polis*, en sus instituciones, lenguaje y símbolos. La lucha contra la *ananke* está mediada por el orden social. La vida de la *polis* y la del individuo consisten en la continua intervención en la naturaleza, para conservación de la *polis* y del individuo.

La experiencia humana del cosmos se concreta, al mismo tiempo, mediante las fuerzas de la *ananke* y del *logos*. Los hombres son, en efecto, ciudadanos de dos mundos: del mundo del *logos* y del de la *ananke*. Mas experimentamos ambos en este único cosmos, en esta tierra única, que nos ha sido concedida. La *ananke*, cuya fuerza se muestra con mayor poder en el destino mortal de todo lo viviente, es, a la vez, límite y abismo del *logos*. Cuando llegamos al límite del lenguaje tropezamos con la *ananke*. Este es el límite que Platón pretende ver y describir tan exactamente como sea posible. Su filosofía quiere ver en forma correcta lo que *logos* y *ananke* posibilitan. Sólo el análisis correcto de la *ananke* abre el espacio de juego para lo humanamente posible, para una vida humana digna en medio del lenguaje y de la *ananke*.¹⁴

Mediante el número y el lenguaje trascienden los hombres el reino de la necesidad, transforman sus posibilidades (huellas) en una obra del hombre que rompe la temporalidad de la *ananke*. La existencia humana es una continua trascendencia de la temporalidad de la *ananke* y ella es posible sólo mediante dicha trascendencia. Únicamente el *logos* en cuanto lenguaje y número hace posible la trascendencia. En él y a través de él los hombres salen de la temporalidad de la *ananke*, pueden salir de su temporalidad meramente circular y adentrarse en otra temporalidad, la del *logos*.

Bibliografía

Léxica

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*, 2 Vols. Paris 1983-1984.

FRISK, Hjalmar. *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg, 1973.

14 Desde esta perspectiva es posible ver que la crítica de Martha Nussbaum (1987, p. 122s, 240) a Platón adolece de parcialidad al afirmar que él le concede poca atención a la finitud y necesidades de la vida humana. Una discusión más detallada de su tesis no es posible en este trabajo.

Textos

Platonis Opera. Rec. brevique adnotatione critica instr. J. Burnet, 5 Vol., Oxford, 1906-1914.

PLATON. *Timaios*, gr.-dt, hg., übers. Einleitung v. H. G. Zekl, Hamburg, 1992.

PLATÓN. *Diálogos*, 7 Tomos, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos (varios traductores), (diferentes años).

Literatura Secundaria

ARENDT, H. *Between Past and Future*. New York, 1961.

———. *Vita Activa*. Stuttgart, 1960.

BÖHME, G. *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*. Frankfurt a. M., 1974.

CORNFORD, F.M. *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato, translated with a running commentary*. London, 1977.

FIGAL, G. **Zeit und Identität. Systematische Überlegungen zu Aristoteles und Platon**, en: *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hg.), *Zeiterfahrung und Persönlichkeit*, Frankfurt a.M., 1992.

HELD, K. **Zeit als Zahl. Der pythagoreische Zug im Zeitverständnis der Antike**, en: *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hg.), Frankfurt a.M., 1992.

JANKE, W. **In-der-Zeit-Sein. Beispiele für eine postmetaphysische Kategorienlehre**, en: ABEL, G. und SALAQUARDA, J. (Hg). *Krisis der Metaphysik*. 1989, p. 389-416.

KERENJI, K. *Griechische Grundbegriffe. Fragen und Antworten aus der heutigen Situation*. Zürich, 1964.

NUSSBAUM, M. *The Fragility of Goodness*. Cambridge, 1986.

SCHRECKENBERG, H. *Ananke. Untersuchung zur Geschichte des Wortgebrauchs*. München, 1964.

TAYLOR, A.E. *A Commentary of Plato's Timaeus*. Oxford, (1928¹) 1962.

———. *Plato. The Man and his Work*. New York, 1986⁶.

VLASTOS, G. **The Disorderly Motion in the Timaeus** (1939), en: *Studies in Plato's Metaphysics*. 1968³.

———. **Creation in the *Timaeus* : is it a Fiction?** (1964), en: ALLEN, R.E. (ed). 1968³.

———. *Plato's Universe*. Oxford 1975.

WIELAND, W. *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen, 1982.

WOHLFART, G. "*Also sprach Herakleitos*". *Heraklits Fragment B 52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption*. Freiburg/München, 1991.

Lenguaje y necesidad. Sobre el concepto del tiempo en Platón

Jairo Escobar

Resumen. *Este ensayo tiene como propósito la interpretación del pasaje 37d5-7 del Timeo de Platón, en el cual se dice que el tiempo es una imagen móvil cónica del aión que permanece en lo uno y que marcha según el número. La tesis central es que el tiempo es entendido por Platón desde la dimensión del lenguaje (lógos) y la dimensión de la necesidad (anáncê), que se entrecruzan en el tiempo. Para ello se discuten brevemente estos conceptos, así como la manera en que ambos participan en la determinación de aquello que llamamos tiempo. También se trata de pensar un concepto de aión como vida que esté libre de la connotación de eternidad introducida por la tradición cristiana. Se quiere además mostrar como los conceptos de lógos y anánkê, de lenguaje y necesidad, son los conceptos que subyacen a toda su filosofía.*

Palabras clave: *Timeo, logos, ananke, aión.*

Language and necessity. On the concept of time in Plato

Jairo Escobar

Summary. *The purpose of this essay is the interpretation of passage 37d5-7 in Plato's Timaeus, in which it is stated that time is an conic mobile image of aion which remains in **the one** and which moves according to **the number**. The central thesis is that time is understood by Plato from the dimension of language (logos) and the dimension of necessity (anánke), which intercross in time. To do so, that concepts are briefly discussed; also, the way both participate in determining that which we call time. Likewise, a concept of aion is thought of as life, but free from the connotation of eternity introduced by the Christian tradition. Furthermore, it tries to show how the concepts of logos and anánkê, language and necessity, are the concepts underlying all of his philosophy.*

Key words: *Timaeus, logos, anánkê, aión.*

RESEÑAS

HOYOS, Luis Eduardo. *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII.* Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad Nacional de Colombia, 2001, 396p.

El Escepticismo y la Filosofía Trascendental representa una valiosa contribución para la comprensión del pensamiento de Kant y el surgimiento del denominado 'idealismo alemán', en aquel agitado período que se extiende entre finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Se trata de una obra muy bien documentada, cuyas interpretaciones se basan en fuentes bibliográficas de primera mano, muchas de las cuales no han sido traducidas aún al castellano; a ello se suma una adecuada revisión crítica de la bibliografía especializada sobre el tema.

El profesor Hoyos estudia con acierto las raíces de los movimientos escépticos e irracionales de la Ilustración tardía alemana, con el objetivo de reconstruir las tensiones filosóficas generadas por la recepción crítica de la filosofía trascendental kantiana y la gran acogida del escepticismo de Hume en Alemania. De la primera se destaca una y otra vez su carácter aporético, al igual que la intención kantiana de proveer una fundamentación universal y necesaria del conocimiento empírico. Por su parte, el escepticismo de corte humeano anima el cuestionamiento de todo intento por establecer las bases del conocimiento sobre los presupuestos del llamado 'representacionalismo moderno'.

Según se desprende de lo anterior, esta obra resulta de gran interés para los estudiosos de la filosofía moderna en general y del pensamiento kantiano en particular. Los lectores también encontrarán en ella valiosas reflexiones en torno a algunos debates de la filosofía actual, muchos de los cuales se nutren —de uno u otro modo— del legado kantiano. Por una parte, el libro permite darle una mirada a las controversias suscitadas en torno al *status* de la racionalidad en el contexto del pensamiento ilustrado. Por otra parte, la obra muestra con claridad ciertas conexiones entre las discusiones de la época y algunos tópicos que todavía intervienen en las propuestas filosóficas del presente: basta con mencionar las críticas de Wilfrid Sellars al 'mito de lo dado', la concepción de la verdad como 'coherencia' —defendida por Donald Davidson y atacada por John McDowell— y los debates acerca de los llamados 'argumentos trascendentales', desarrollados en el ámbito de la filosofía analítica por pensadores como Barry Stroud y Peter F. Strawson.

Los objetivos del libro son desarrollados con un estilo claro y fluido, el cual le permite al autor articular la reconstrucción **histórico-filosófica** con el análisis **sistemático** de las distintas concepciones. Gracias a este último enfoque, la obra asume generalmente

una postura crítica frente a los autores estudiados, aunque también deja ver sus simpatías por algunos rasgos del escepticismo filosófico. En consecuencia, la perspectiva hermenéutica adoptada difiere de aquellas interpretaciones que suelen ver en las **filosofías de la identidad** la 'superación' de la filosofía trascendental kantiana. Aunque problemática, esta perspectiva de análisis permite analizar el 'potencial probatorio' de la filosofía trascendental kantiana, al igual que los méritos del escepticismo filosófico, el cual ha sido valorado frecuentemente sólo como un **tránsito** hacia las filosofías idealistas post-kantianas.

Los cuatro estudios que conforman este libro pueden leerse con cierta independencia, pues en cada uno de ellos se desarrollan posiciones y temáticas diversas. No obstante, se recomienda la lectura conjunta de los mismos, pues ello favorece la comprensión global de los múltiples matices que reviste la recepción escéptica de la filosofía kantiana y la postulación de nuevas alternativas de racionalidad diferentes a la ofrecida por el modelo trascendental. A continuación, destacaremos algunos de los elementos más llamativos de cada estudio, aunque ello implicará—inevitablemente— la omisión de puntos importantes.

I

El primer estudio presenta una aproximación a la filosofía de Karl Leonhard Reinhold (1758-1823), tomando como punto de partida dos de los principales motivos que jalonaron su pensamiento y que terminarían por adquirir gran relevancia en el debate filosófico de la época: la confianza en el poder esclarecedor de la razón y el reconocimiento de la necesidad de un fundamento primero del conocimiento. Ambos motivos se desarrollan a todo lo largo del pensamiento reinholdiano, en una constante relación de **tensión** con la filosofía trascendental kantiana. Pese a que el pensamiento de Reinhold no representa propiamente una filosofía escéptica, el profesor Hoyos justifica su inclusión por varias razones: por una parte, la 'filosofía elemental' (*Elementarphilosophie*) constituye el foco de algunas de las principales críticas que esgrimirá el escepticismo —y particularmente el de Schulze— en contra del modelo trascendental. Por otra parte, el proyecto fundacionalista de Reinhold es pertinente para la cuestión del escepticismo, pues éste intenta dotar a la filosofía crítica de un mayor 'potencial probatorio', capaz de responder definitivamente a la filosofía de Hume.

En un primer momento, el profesor Hoyos analiza el proyecto ilustrador de Reinhold, adoptando como hilo conductor el debate acerca de la relación entre religión y moral. La recepción reinholdiana de la filosofía crítica estuvo profundamente marcada por la convicción según la cual Kant habría logrado conciliar razón y fe, al subordinar los dictados de la **religión** a las exigencias de la **moral racional**. Con ello, Reinhold pensaba que la filosofía kantiana permitiría dirimir muchos de los conflictos que habían recorrido la historia de la metafísica, entre ellos, la discusión acerca de la existencia de Dios. Las distintas posturas que se debatían en torno al teísmo podrían **conciliarse** si se adoptaba un punto de vista trascendental, en el cual se mostrara que ninguna de las posiciones en conflicto podría recibir un asentimiento definitivo, en tanto que no habría soluciones que pudieran aspirar a

una validación cognitiva. Tal era —según Reinhold— el legado de Kant: haber trasladado las cuestiones de la fe a la **reflexión subjetiva**, con el fin de mostrar que éstas obedecían a **motivos o intereses** de la razón, ninguno de los cuales podría reclamar un fundamento de validez objetiva. A este respecto, el profesor Hoyos señala —de manera un tanto provocadora— las limitaciones de la propuesta kantiana y de su recepción dogmática por parte de Reinhold: “Que la búsqueda de la conciliación de dos polos opuestos en una contienda responda, casi por definición, a un espíritu racional, no significa, sin embargo, que lo defendido desde cada uno de los polos en cuestión sea racional. Tal es, en principio, el caso de la religión: no hay, y quizás no puede haber, una justificación racional plena para reconocer su importancia y la importancia de sus motivos” (p. 45).

Esta cuestión —recurrente en el tercer estudio— es desechada rápidamente por el autor, quien prefiere concentrar su atención en un **aspecto metodológico** de la filosofía trascendental y en los rendimientos teóricos del mismo a manos de Reinhold: nos referimos a la perspectiva meta-teórica que caracteriza a la filosofía crítica y que consiste básicamente en que se ocupa, no de los objetos, sino del **modo** (Art) de conocer tales objetos (*KrV*, A 11 = B 25). El filósofo fundamentalista se sirve de este método para intentar dotar a la filosofía trascendental de un mayor **potencial argumentativo**, consistente en hacer de ésta un sistema sin supuestos y edificado axiomáticamente, a partir de un único principio auto-evidente: el llamado ‘principio’ o ‘proposición de la conciencia’ (*Satz des Bewußtseins*) (p. 57 s). Basado en dicho principio, Reinhold pretende ofrecer una validación universal (*Allgemeingeltung*) de aquello que Kant habría descubierto, aunque sin lograr la aprobación unánime de la comunidad filosófica. Las principales razones del aparente fracaso de Kant se pueden resumir en dos puntos: éste habría supuesto la existencia de los juicios sintéticos **a priori** y habría partido de un concepto de experiencia que un filósofo como Hume no tendría por qué conceder. Por tales motivos, debía emprenderse —según Reinhold— una nueva fundamentación del legado kantiano, en la cual se procediera **progresivamente** desde un primer principio absolutamente cierto, el cual dotaría de validez a todas las proposiciones subsiguientes.

El gran mérito del proyecto de Reinhold reside en haber destacado algunas dificultades inherentes al método demostrativo empleado por Kant: el cargo de circularidad —aducido con cierta frecuencia en contra de las llamadas ‘pruebas trascendentales’— y las deficiencias del método **analítico o regresivo**, empleado por Kant en *Prolegómenos* y en algunos pasajes de la primera Crítica. Así mismo, el profesor Hoyos muestra convincentemente que la propuesta reinholdiana estaría expuesta a las mismas objeciones que éste esgrime en contra de Kant, a tal punto que su proyecto de dotar de mayor potencial probatorio a la filosofía trascendental podría venirse a abajo.

Una lectura atenta revela la raíz del fracaso de Reinhold: su pretensión de establecer una filosofía basada en un **principio general y único** le deja sin recursos para derivar esquemas conceptuales **más determinados**, como los defendidos por la filosofía trascendental kantiana. Dicho de otro modo, Reinhold se limita a ofrecer un análisis de las condiciones más básicas de la representación, mas no logra demostrar por qué espacio y tiempo serían

las formas de la sensibilidad, o bien, por qué la tabla de las categorías expresaría **todos** los modos en que opera el entendimiento humano (p. 75). Las consecuencias que se siguen de ello son interesantes: por una parte, los esfuerzos de Reinhold por adoptar un método más certero fracasan, pues su propia derivación termina tomando a préstamo muchos elementos de la filosofía crítica. Por otra parte, la derivación propuesta revela algunos vicios lógicos de no pequeña importancia: se puede constatar, entre otras cosas, cierta 'circularidad' en la demostración y un paso ilegítimo del género a la especie, es decir, de lo universal a lo particular.

Aunque los detalles de la argumentación no vienen al caso, conviene llamar la atención sobre un asunto que despierta ciertas dudas: la tesis según la cual el principio de la conciencia no constituye un punto de partida idóneo para demostrar la legitimidad de algunas estructuras conceptuales más determinadas, como es el caso de espacio y tiempo. En un principio, la afirmación precedente resulta plausible, pues es difícil ver con claridad cómo podrían derivarse **estructuras determinadas** como espacio y tiempo a partir de un concepto tan **general** como el de representación. No obstante, el profesor Hoyos añade en su apoyo un argumento poco convincente: según dice, bien podría mostrarse que el ser conciente "es un acto que tiene lugar con tan pocas restricciones y condiciones", que éste bien podría ocurrir sin la concurrencia del esquema espacio-temporal y categorial propuesto por la filosofía crítica. Para ilustrar tal posibilidad propone el ejemplo del sueño (p. 76), sin ofrecer mayores aclaraciones al respecto. Considero que el célebre ensayo de Lewis White Beck: *Did the Sage of Königsberg Have no Dreams?* merecería ser tomado más en serio por el autor, pues en él se ofrecen poderosos argumentos a favor de la **necesaria aplicación** de las categorías en los sueños.¹ Por lo que respecta a espacio y tiempo, pueden hacerse algunas breves acotaciones: nuestros sueños son ordenados **sucesivamente**. Además, la gran mayoría de nuestras imágenes oníricas son confeccionadas en **tres dimensiones** y según relaciones de **simultaneidad**. Siendo así, parece evidente que los **modos** de representación operantes en el sueño sólo son posibles gracias a tiempo y espacio, los cuales **limitan** la actividad de la imaginación reproductiva. A favor de tal aseveración podrían citarse las propiedades que Kant atribuye a las formas de la intuición: el tiempo permite ordenar sucesivamente y posee una dimensión única; el espacio, por su parte, posee tres dimensiones y permite ordenar las representaciones de acuerdo con relaciones de coexistencia. Es posible mostrar que Kant se ocupó de tales cuestiones en sus *Reflexiones póstumas*, en las cuales señala recurrentemente la dependencia de las ilusiones respecto a tiempo y espacio. Si tales consideraciones son correctas, debe concluirse entonces que la apelación al sueño no permite defender la tesis propuesta.

1 En el Estudio II reaparece la misma cuestión, pero es desechada rápidamente (p. 187 s).

II

El segundo estudio versa sobre el 'escepticismo razonado' de Gottlob Ernst Schulze (Aenesidemus) (1761-1833). Pese a que muchos de sus contemporáneos llegaron a ver en él a "uno de los más agudos contradictores de Kant" (p. 108), la historia tradicional del idealismo alemán se ha encargado de sepultarlo parcialmente en el olvido, pues en ella ha dominado el interés por destacar la 'superación' de la filosofía trascendental por parte de las filosofías especulativas post-kantianas. Tal vez el mayor mérito del profesor Hoyos resida justamente en oponerse a esta visión 'lineal' del pensamiento moderno, al intentar destacar los elementos propiamente **críticos** que están en la base del escepticismo de Schulze. Dicha mirada es afín a la reciente valoración del escepticismo entre los estudiosos de la Modernidad filosófica y en el contexto de las discusiones epistemológicas del mundo anglosajón. No obstante, la postura del profesor Hoyos se distingue especialmente porque intenta focalizar la atención en el aspecto 'destructivo' del escepticismo, sin caer en la tentación de subordinarlo a otras tendencias filosóficas. De esa manera, pretende demostrar que el valor del pensador escéptico consiste en su señalamiento de los límites de la argumentación filosófica, siempre que ésta se propone encontrar un fundamento seguro del conocimiento y la objetividad (p. 113 s).

Esta valoración positiva se desarrolla en dos momentos. En una primera parte, el profesor Hoyos expone las características del 'escepticismo razonado' de Schulze y deriva a partir de allí una defensa del mismo. A diferencia del escepticismo antiguo, el de Schulze no exhibe opiniones contrarias, ni busca alcanzar un estado de tranquilidad anímica (*ataraxia*). En cierto modo, Schulze se ubica más cerca de Hume o Descartes, pues sus dudas revisten únicamente un carácter teórico, a tal punto que le concede cierta validez a los juicios de la vida diaria. Que esta postura sea o no consistente es un asunto que no es estudiado con suficiente detalle (p. 129). Por lo pronto, el profesor Hoyos busca validar el escepticismo de Schulze mediante un estudio de las acusaciones esgrimidas en su contra. Ello le permite sostener la tesis según la cual el escepticismo razonado no sería acreedor al cargo de 'dogmatismo', pues en él se proponen razones por las cuales se duda de algo. A ello se suma el hecho de que su modelo escéptico no cae en afirmaciones radicales como "nada se puede saber en absoluto", cuyo **sinsentido** ha sido destacado en repetidas ocasiones. Antes bien, las dudas de Schulze cobran validez porque, en lugar de negar ciertos criterios básicos de racionalidad, se limitan a cuestionar aspectos específicos de la teoría del conocimiento, tal como ésta es desarrollada por la filosofía trascendental de raigambre kantiana. Otro tanto ocurre con algunos prejuicios que han llevado al descrédito del escepticismo. Contra las acusaciones de ser contrario a los fines de la razón o 'anti-progresista', la exposición del profesor Hoyos muestra los argumentos con que el propio Schulze pretendía instalar su proyecto filosófico en el movimiento ilustrado. De tal pretensión se destaca la pugna contra el dogmatismo, quien se arroga el derecho a aparecer como genuino representante de la razón: "(...) la filosofía especulativa quiere tranquilizar al espíritu con la presunta certeza en relación con conocimientos hiperfísicos o trascendentales. El escepticismo, por el contrario, es activador, inquietante, invita al espíritu a despertar y a

sacudir la modorra pastoril a la que lo lleva el sentimiento de estar en posesión de la verdad” (p. 138).

La actitud escéptica perfila, de esta manera, una concepción en la cual la razón aparece como algo falible y contingente. Semejante constatación —opuesta a muchas de las recientes críticas en contra de la excesiva confianza ilustrada en la razón— le permite a Schulze rechazar el modelo filosófico-trascendental, el cual aparece entonces como un fracasado intento por investigar los orígenes del conocimiento y su validez objetiva. Enemigo de las atribuciones ‘suprahistóricas’ de la filosofía trascendental kantiana, Schulze denunciará, uno a uno, los aparentes fallos de dicha propuesta, aun cuando los verdaderos alcances de su escepticismo susciten todavía algunas discusiones entre los intérpretes.

Si bien es cierto que gran parte de las denuncias de Schulze se dirigen en contra de la filosofía trascendental, esta última es vista casi siempre a través de la ‘filosofía elemental’ de Reinhold. Los principales ataques se orientan hacia la ya mencionada ‘proposición de la conciencia’, la cual es considerada por Schulze, no como un ‘principio primero’, sino como una proposición carente de estricta universalidad. Tal acusación se basa en otras observaciones no menos importantes: el filósofo escéptico considera que se trata de una proposición ‘arbitraria’, poco ‘evidente’ y producida por ‘abstracción’. Aunque estas apreciaciones son relevantes por sí mismas, el lector contemporáneo podría estar más interesado en aquellas críticas que todavía hoy son materia de discusión filosófica: nos referimos a los límites y alcances de la estrategia argumentativa propuesta por la filosofía elemental. En este orden de ideas, Schulze pretende mostrar que el instrumental conceptual con que cuenta Reinhold es insuficiente para proporcionar un **fundamento real** del conocimiento, pues su proyecto fundacionalista abusa del principio de razón —o causalidad—, especialmente cuando intenta tematizar la referencia de las representaciones a sujeto y objeto. En el primer caso, la filosofía elemental sería responsable de haber postulado ilegítimamente una hipotética ‘facultad de representación’ (*Vorstellungsvermögen*) a partir de un razonamiento causal incierto. Otro tanto ocurriría en el caso de la referencia objetiva: antes que limitarse a pensar el objeto como algo **inmanente** a la conciencia, la filosofía de Reinhold estaría atrapada —implícitamente— en la aporía de la cosa en sí, asunto central de los Estudios III y IV. En este punto, el profesor Hoyos es partidario de la crítica de Schulze, sobre la base del carácter indispensable de la cosa en sí en relación con el problema de la objetividad del conocimiento humano: “Ciertamente, con todo, si la filosofía quiere dejar de ser un discurso vacío, debe dar cuenta del problema de la referencia de nuestras representaciones a un objeto exterior a ellas y diferente de ellas *qua talis*. Y tal problema no se diferencia, salvo en las palabras, del problema de dar cuenta, epistemológicamente, de una realidad en sí, esto es, independiente de la representación” (p. 156).

Este argumento resulta difícil de comprender, dado que el profesor Hoyos avala los presupuestos **realistas trascendentales** en que se basan las críticas de Schulze, sin ofrecer explicaciones convincentes al respecto. Un reparo análogo podría formularse a los análisis subsiguientes, los cuales destacan el valor de la mirada escéptica de la filosofía trascendental en su versión kantiana. De acuerdo con la interpretación de Schulze, Kant debería

considerarse como un 'dogmático soterrado', pues éste no habría extraído las consecuencias escépticas del punto de vista crítico. Entre tales consecuencias se destaca la imposibilidad de demostrar la referencia de las estructuras de representación a objetos reales. Al igual que ocurría respecto a Reinhold, la principal línea argumentativa de Schulze se teje sobre la base de un presupuesto realista trascendental: como es bien sabido, Kant desarrolla una concepción del objeto fundada en el poder unificador de la conciencia, de acuerdo con el cual la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo dependería de criterios inmanentes a la conciencia. Schulze hace caso omiso de esta concepción, pues considera que la filosofía crítica tendría que demostrar la referencia de las representaciones a **cosas reales, independientes o exteriores** a la representación. Según anota el profesor Hoyos, la exigencia de Schulze se apoya en su concepción de la verdad como adecuación y en la opinión según la cual "la conexión interna de representaciones, como la que se sigue de los indicadores subjetivos de objetividad en la filosofía crítica, está dotada a lo sumo de necesidad lógica, esto es, de la necesidad que es normalmente conferida a los juicios analíticos" (p. 182).

Los argumentos mencionados parecen poco concluyentes. En su afán por destacar los alcances de las críticas de Schulze, el profesor Hoyos termina siendo bastante blando con los presupuestos metafísicos que le subyacen. Por una parte, la extraña comparación de los criterios subjetivos de objetividad con una mera 'necesidad lógica', atribuible a la de los juicios analíticos, no es sustentada en ningún lugar. Algo similar ocurre con la concepción de la verdad defendida por Schulze y atribuida a Kant (especialmente: p. 125). Si bien es cierto que ambos pensadores defienden la concepción de la verdad como correspondencia, no es del todo cierto que Kant la asuma bajo presupuestos realistas trascendentales. De ser así, la **Analítica trascendental** no podría denominarse una 'lógica de la verdad', tal como lo pretende Kant. Dicha lógica se refiere al material dado por la sensibilidad **a priori** y en ningún caso supone la posibilidad de contrastar las representaciones con una realidad en sí, según afirma el profesor Hoyos.

Estos puntos de desavenencia ameritarían un mayor análisis de la noción de verdad como adecuación y su recepción en el marco de una filosofía trascendental. Por lo pronto, la exigencia planteada por Schulze a la filosofía crítica —y avalada por el profesor Hoyos— no parece ser otra cosa que una cuestión carente de sentido. Interrogarse por una relación de la representación con algo independiente o no relacionado con ella es una cuestión absurda, pues ello implica pedirle a la filosofía trascendental que abandone su agnosticismo crítico e ingrese en los límites de lo ininteligible. Dicho de otro modo: ello sería como exigir la validación de un vínculo con algo que se sustrae a las condiciones cognitivas del sujeto, apelando para tal fin a las mismas condiciones cognitivas. En tal punto, la exigencia del escéptico es dogmática —pese a los múltiples esfuerzos del autor por mostrar lo contrario—, pues **afirma la necesidad** de referir las representaciones a una realidad en sí, aunque él mismo **ignore** si acaso pudiera o 'tuviera que' encontrarse algo 'detrás' de las representaciones.²

2 Esta línea crítica es similar a la defendida por Maimon, objeto del Estudio IV, quien optará por concederle una función 'regulativa' a la cosa en sí.

Los aspectos positivos de la solución propuesta por Schulze parecen poco alentadores. Ante el aparente fracaso del 'representacionalismo' en su pretensión de demostrar la referencia objetiva de las representaciones, el filósofo escéptico postula una concepción de la intuición basada en un **realismo directo**. Semejante propuesta resulta insatisfactoria por varias razones. En primer término, el estudio no demuestra en ningún caso cómo tendría lugar un **acceso directo** a las cosas, en el cual no se presentara ninguna 'modificación' de carácter subjetivo. En segundo término, tal hipótesis deja sin explicar lo que ocurriría en el caso de las ilusiones. Según señala el profesor Hoyos, Schulze sostiene que el principal criterio para diferenciar entre lo real y lo imaginario es intersubjetivo, de tal modo que la apelación a los demás hombres constituiría la clave para saber si lo que percibimos se refiere o no a objetos reales. Semejante criterio parece olvidar que el argumento de la ilusión pone en duda la existencia del mundo externo, lo cual incluye, obviamente, la existencia de otras mentes. En consecuencia, tendría que probarse primero la existencia de otras mentes, antes de poder recurrir a ellas como criterio de distinción válido.

Resultan quizá más llamativas las críticas de Schulze a un último rasgo metodológico de la filosofía trascendental, pese a que éste también comparte, en cierto modo, el presupuesto realista señalado anteriormente. Nos referimos al paso ilegítimo del 'tiene que ser pensado' (*Gedacht-werden-muß*) al 'es' (*ist*). De acuerdo con Schulze, Kant habría cometido el error de justificar el **origen subjetivo** de nuestro esquema conceptual a partir de la **necesidad de concebir** o **pensar** las representaciones de una manera específica. En este punto, los señalamientos de Schulze prefiguran un elemento que será explotado por Strawson en el siglo XX: la problemática identificación kantiana de lo **a priori** con lo **subjetivo**. Un buen ejemplo de los problemas que ello trae consigo se encuentran explícitos en la **Exposición metafísica** de espacio y tiempo, en la cual se argumenta a favor del carácter subjetivo de tales estructuras sobre la siguiente base: "Kant demuestra en la **Estética trascendental**, en efecto, que hay cierta indispensabilidad o necesidad en el pensamiento (o representación) del espacio y el tiempo: podemos representarnos, o pensar, espacio sin objetos, pero no objetos sin espacio. De esta **concebibilidad** Kant pretende extraer con seguridad que espacio y tiempo son a priori, lo cual debe significar: son subjetivos, tienen asiento en la mente. Pero esa conclusión no se sigue. Todo lo que Kant demuestra aquí es la **concebibilidad** de espacio y tiempo sin objetos, esto es, si se quiere, la **prioridad lógica** de aquéllos respecto de éstos; pero nada más" (p. 163).

El valor de esta objeción se centra en el señalamiento del cuestionable compromiso ontológico del idealismo trascendental. Quien se pronuncia respecto al *status* 'ideal' de espacio y tiempo da un salto ilegítimo, pues lo que el argumento muestra es cierta dependencia de los cuerpos respecto al espacio, aunque deje sin decidir si su carácter es real o ideal.

III

Bajo el amplio título de **Escepticismo e Irracionalismo**, el tercer estudio ofrece una aproximación a la llamada *Glaubensphilosophie* ('filosofía de la creencia'), cuyos mayores

representantes son Johann Georg Hamann (1730-1788) y Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819). A diferencia de los estudios precedentes, en este apartado el autor se enfrenta a una gran variedad de temas, no siempre relacionados con el escepticismo. No obstante, una lectura atenta permite detectar la confluencia de dos intereses dominantes en la exposición del autor: de un lado, este apartado ofrece una interesante discusión en torno a la pretensión filosófica de ofrecer una base racional para la creencia religiosa. Para tal efecto, el profesor Hoyos analiza —al igual que lo hiciera en el primer estudio— los rendimientos del concepto kantiano de ‘creencia racional’, con el fin de decidir si dicha noción representa o no un avance efectivo respecto a las concepciones de Hamann y Jacobi sobre la creencia (§§ 2-3), y frente a las críticas de Schulze en contra de la pretensión kantiana de validar (objetivamente) los postulados de la razón práctica —Dios e inmortalidad del alma— (§4). De otro lado, este estudio debe considerarse como una tentativa por medir los aportes efectivos de la filosofía de la creencia en la formulación de una concepción alternativa de la racionalidad, inspirada en el concepto humeano de ‘creencia’ (*belief*).

En el §2 se estudian las contribuciones de Hamann al desarrollo de las corrientes ‘irracionalistas’ —o mejor: anti-racionalistas—, las cuales se caracterizan por su defensa de dos convicciones fundamentales: el reconocimiento de una base no justificada —ni justificable— del conocimiento y la conciencia del carácter inescrutable de la realidad. Ambos aspectos marcan un distanciamiento tajante frente al pensamiento conceptual y discursivo, representado en la filosofía kantiana y en la racionalidad científica. Por este motivo, Hamann formula una concepción alternativa del saber, en la cual se exaltan los poderes creadores del espíritu humano y se defiende un realismo directo —semejante al de Schulze—, al tiempo que se busca garantizar un contacto directo con la divinidad. Los detalles de esta concepción gnoseológica son expuestos de manera bastante escueta por el autor, pues su interés se centra en desarrollar los elementos propiamente críticos de la postura de Hamann, cuyas indicaciones permitirían establecer los límites del método trascendental (p. 247). De este último vale destacar el hecho según el cual Kant habría ‘hipostatizado’ la razón, cayendo en lo que Hamann denomina un ‘purismo de la razón’. De acuerdo con Hamann, Kant sería responsable de haber concebido una razón aislada de la tradición y sus creencias, separada de la experiencia y la inducción cotidianas y, lo que es más importante: del lenguaje. Todas estas acusaciones cobran un nuevo interés en el contexto de la filosofía actual, si se tiene presente el énfasis que ha puesto la hermenéutica de H.-G. Gadamer en las tradiciones o la filosofía del lenguaje en la primacía de este último en las investigaciones acerca de lo mental. En estrecha relación con este último punto, Hamann acusa a Kant de haber intentado estudiar la razón **con independencia** del lenguaje y, lo que es peor aún, de haber abusado del lenguaje abstracto en su exposición de los fundamentos del conocimiento humano. Tales críticas parecen ser acogidas favorablemente por el profesor Hoyos, aunque su exposición da pie para plantear algunas observaciones. Quizá el punto más importante sea el siguiente: si bien es cierto que el método trascendental no comienza sus indagaciones a partir del análisis de la proposición o del significado —como sería el caso en una filosofía del lenguaje propiamente dicha—, ello no significa, sin más, que Kant considere los elementos del conocimiento humano como si estuvieran **separados** del

lenguaje. En tal sentido, resultaría importante estudiar más a fondo la importancia que la filosofía crítica le concede al juicio (*Urteil*) en la explicación del pensamiento humano (*KrV*, A 69 = B 94, B 141-142), o bien, el papel central de la célebre máxima kantiana: “los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas” (*KrV*, A 51 = B 75), explotada recientemente por John McDowell. En este contexto, las críticas de Hamann podrían ganar mayor fuerza.

El §3 estudia el irracionalismo defendido por F. H. Jacobi. Al igual que su amigo Hamann, Jacobi procura establecer los límites de la racionalidad —representada por Spinoza y Kant—, aunque prefiere poner el énfasis en los reducidos alcances explicativos del principio de razón suficiente. La motivación principal de esta crítica es de índole práctica: el abuso de dicho recurso explicativo bien podría conducir a la supresión de la **libertad** y la **personalidad**. Por tal razón, Jacobi propone otro modelo de comprensión —opuesto al del entendimiento— al cual denomina ‘luz del corazón’. Por esta vía, Jacobi pretende encontrarle una salida a lo que bautiza con el novedoso concepto de ‘nihilismo’; según él, las filosofías kantiana y fichteana podrían ser culpables de ‘nihilismo’, pues ambas no pasarían de ser simples construcciones teóricas sin contenido (p. 253). Esta problemática acusación —en cierto modo presente en los análisis de Hamann— se teje sobre dos ejes: la célebre crítica a la aporía de la **cosa en sí** kantiana —considerada desde la perspectiva del ‘noumenalismo causal’— y el llamado a erigir el **sentimiento** como el medio a través del cual la filosofía podría referirse a lo real. El primer elemento es analizado por el profesor Hoyos con cierto detalle: su exposición busca mostrar que la doctrina kantiana de la cosa en sí no está exenta de algunas incoherencias, pese a los recientes intentos de Gerold Prauss y Henry E. Allison, quienes han defendido la llamada teoría del ‘doble aspecto’, interpretación según la cual la diferencia entre cosa en sí y fenómeno no sería una distinción entre **entidades** distintas, sino entre **perspectivas** o **modos** de considerar los objetos. A esto el profesor Hoyos objeta —a mi modo de ver convincentemente— que semejante postura deja sin resolver la pregunta por el *estatus* de lo ‘dado’ en el contexto de la filosofía trascendental. Si el contenido empírico es pensado como proveniente de una ‘afección’ sensible, ha de ofrecerse entonces una explicación inteligible de lo ‘dado’ en el conocimiento humano, lo cual parece estar bastante lejos del ‘noumenalismo causal’.

Este punto se le concede a Jacobi. Algo distinto ocurre con su propuesta (positiva) de dotar de **contenido** al conocimiento humano y brindarle acceso a la idea de libertad y a lo incondicionado, pues el ya mencionado concepto de ‘sentimiento’ —llamado a resolver dicha cuestión— no pasa de ser el resultado de la limitación de la racionalidad discursiva y de la aplicación de la noción humana de ‘creencia’ al ámbito suprasensible. Según lo revela la pormenorizada exposición del autor, esta alternativa está atravesada por múltiples dificultades, pues Jacobi no logra justificar de manera plausible el uso (místico) que hace de la noción humana de creencia (*belief*), la cual está exenta de cualquier tipo de connotaciones religiosas. En consecuencia, la filosofía de Jacobi difícilmente puede eludir el epíteto de ‘enemiga de la razón’, pese a su intento por redefinir la razón como ‘capacidad de captar lo suprasensible’. En cierto modo, el profesor Hoyos alcanza aquí una conclusión que ya

había anticipado respecto a Hamann: los resultados de la alternativa propuesta por Jacobi sólo pueden valorarse en un **sentido negativo**, pues la definición de la razón como facultad de captar lo suprasensible bien podría tomarse como una cuestión de nombre y los múltiples intentos por argumentar a favor de un acceso directo a lo incondicionado nunca llegan a ser inteligibles:

¿Cómo caracterizar de un modo inteligible el instrumento epistemológico por medio del cual accedemos a eso real y verdadero? Y la respuesta parece ser siempre la misma: el único acercamiento posible a dicho instrumento es negativo. **No** podemos estar satisfechos con una explicación causal, o fundada en el instrumental lógico del entendimiento, de la acción humana y de la personalidad. Constatamos en nosotros la **resistencia** contra dicha forma de explicación, **sentimos** la carencia de algo más. Pero no podemos articular por medio del lenguaje del entendimiento ese sentimiento (p. 274).

IV

El libro finaliza con un estudio consagrado a la recepción escéptica del idealismo trascendental kantiano a manos de Salomon Maimon (1754-1800). El profesor Hoyos busca mostrar que el valor de la filosofía maimoniana reside en que ésta permite apreciar las aporías inherentes al pensamiento kantiano (p. 287). Tales dificultades se reflejan en su proyecto de ofrecer un 'sistema de coalición' (*Koalitionssystem*), en el que confluyen elementos propios de la filosofía trascendental kantiana, el racionalismo especulativo —spinozista y leibniziano— y el escepticismo humeano. Aunque el lector desprevenido puede considerar tales 'alianzas' como algo teóricamente inconsistente, la interpretación propuesta busca mostrar que el objetivo de las mismas es sacar a relucir las **insuficiencias** de la filosofía trascendental. Maimon opina que Kant no habría logrado explicar la relación entre categorías e intuiciones, lo cual sólo podría resolverse al adoptar una postura en que no se 'separasen' radicalmente sensibilidad y entendimiento. Igualmente, la filosofía crítica sería deudora de una concepción problemática de la **experiencia**, pues en ella se daría por sentado —tal como lo denunciara en su momento Reinhold— que la misma estaría estructurada por leyes y conceptos **a priori**. Ambos factores pretende resolverlos Maimon a partir de los elementos que le ofrecen el racionalismo y el escepticismo respectivamente.

La reconstrucción propuesta por el profesor Hoyos evidencia los principales momentos de la filosofía teórica de Maimon, sacando a relucir los motivos teóricos que hacen necesaria la **oscilación** entre uno y otro modelo teórico. "La oscilación mencionada es ella misma una imposibilidad de tomar una decisión con respecto a las tareas que la filosofía trascendental se ha propuesto resolver" (p. 289).

La primera parte aborda la interpretación maimoniana de la filosofía trascendental. En términos generales, Maimon define la filosofía trascendental como un punto de vista teórico que se ocupa de las condiciones **a priori** de un pensamiento real u objetivo. Con ello, el

escéptico entiende el objeto como 'objeto intencional' o 'inmanente a la conciencia', lo cual se traduce a su vez en la pretensión de eludir el ya citado 'noumenalismo causal'. El núcleo de la crítica maimoniana podría sintetizarse en pocas palabras: el concepto de una realidad trascendente que sirviera como **causa** de la afección es considerado como **ininteligible** e **innecesario** para la filosofía: 'ininteligible', porque el problema de lo 'dado' trasciende los límites de una concepción del objeto como algo inmanente a la conciencia (p. 295), e 'innecesario', ya que la filosofía trascendental no tendría por qué ocuparse de las 'causas' que **producen** las estructuras de la objetividad, sino, únicamente, de las 'condiciones' que le permiten a la conciencia establecer la objetividad (p. 299).

La perspectiva adoptada trae consecuencias teóricas importantes: en primer término, Maimon se ve en la necesidad de proponer criterios que permitan identificar, en el interior de la conciencia, cuáles son las representaciones objetivas, pues éstas ya no son pensadas en relación con algo real **dado**. En segundo término, Maimon debe desarrollar una concepción de la verdad y del conocimiento que pueda prescindir de la presuposición de algo real subyacente a la representación. Tal alternativa, una de las más sugestivas y problemáticas del pensamiento de Maimon, conduce a la formulación de dos concepciones novedosas: una **visión coherentista** de la verdad —semejante en algunos aspectos a la propuesta por Donald Davidson— y una **perspectiva constructivista** sobre el conocimiento. En el primer caso, el autor señala con acierto el mérito de Maimon al denunciar el **dualismo** subyacente a la concepción tradicional de la verdad como correspondencia. Según se aclara posteriormente, dicha dualidad estaría expresada por la relación de 'copia' entre representación y objeto, la cual resultaría afín a los presupuestos del representacionalismo moderno, el cual descansa —según se sabe— sobre un realismo no verificable.

El aspecto más llamativo de la propuesta de Maimon tiene que ver con la cuestión *quid juris*. Según anota el profesor Hoyos, la filosofía trascendental podría ser acusada 'justamente' de no haber logrado conciliar los esquemas generales (abstractos) —sobre los que descansa— con la realidad concreta e individual, debido a la separación radical que en ella se establece entre sensibilidad y entendimiento. La razón de ello parece ser simple: al describir sensibilidad y entendimiento como facultades heterogéneas, resulta imposible establecer un principio de homogeneidad entre los términos involucrados en la relación. Como es bien sabido, la solución de dicha cuestión constituye el propósito de la **Deducción trascendental** y el **Esquematismo trascendental** kantianos. Sin embargo, Maimon cree —en una opinión que parece compartir el autor— que dicha cuestión estaría fuera del alcance de la filosofía trascendental, en cuanto dicho problema descansaría sobre la base de un dualismo imposible de reconciliar. En este punto, la conclusión a que llega el profesor Hoyos parece un tanto prematura. En ella se omite un aspecto tan importante como el análisis de la imaginación productiva, facultad llamada a mediar entre sensibilidad y entendimiento. Una postura como la de Maimon tendría que responder —en auténtico espíritu kantiano— por la legitimidad de dicha facultad cognoscitiva. Por otra parte, se echa de menos un tratamiento de la distinción kantiana entre sensibilidad y entendimiento, pues ésta era considerada por el filósofo crítico como una de las claves para destacar la contribución positiva de aquélla en

el conocimiento humano, separándose así de la calificación de la sensibilidad como fuente de **oscuridad y confusión**. Sobre este particular podría resultar de interés la célebre polémica de Kant con Eberhard, en la cual se denuncia la pretensión —leibniz-wolffiana— de establecer una **diferencia de grado —y no genérica—** entre sensibilidad y entendimiento.

Santiago Echeverri
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia

SOTO RIVERA, Rubén. *Lo Uno y la Díada indefinida en Plotino. El kairós como el momentum de la procesión plotiniana*. Humacao: Ediciones del Museo Casa Roig, 2001.

1. Este libro del profesor Rubén Soto es su tesis de maestría, posteriormente ampliada y perfeccionada. El tema eje del libro es el *kairós* en la filosofía neoplatónica de Plotino. Pero, para llegar a esta estación final del libro, el autor hace un viaje por varias estaciones intermedias, todas ellas importantes para la comprensión final. La primera estación está trabajada discontinuamente, pero aparece a lo largo de todo el libro: se trata de algunas tesis decisivas de los pitagóricos que luego Platón y Plotino retoman. La segunda estación es la filosofía esotérica de Platón. La tercera estación es la filosofía de Numenio de Apamea, y la estación final es, como dije, la *kairoteología* de Plotino, que recoge todo lo anterior en su amplia metafísica.

2. La investigación del profesor Rubén Soto tiene su punto de partida en el hecho de la existencia de una doctrina esotérica de Platón, la cual ha sido atestiguada por varios estudiosos. La doctrina platónica más conocida de Platón es su famosa teoría de las Ideas; la otra interpretación es menos conocida, es la teoría de los Principios Supremos. Se trata de dos principios que se determinan recíprocamente y que son lo Uno y la Díada Indefinida: “La dialéctica tiende hacia una intuición de un único principio soberano: el Bien en sí, pero el esoterismo platónico escinde el principado en dos co-principios, idénticos *prima facie* en dignidad y poder”. El propio Aristóteles nos puso en la pista de este Platón pitagorizante, pues lo Uno sería la causa del Bien, mientras que el mal tiene como causa la Díada Indefinida. Dichos dos principios platónicos son contrarios.

3. De acuerdo con A. Wedberg, para Platón los Números Ideales son Ideas (Idea de unidad, dualidad, trinidad, cuaternidad), en cambio, los números en cuanto objetos matemáticos son seres **Intermedios**. Los Números Ideales son entidades más simples que los Intermedios, pero se componen de lo Uno y la Díada Indefinida. Los Números Ideales presuponen la relación de anterioridad y posterioridad. Dichos Números son Formas, e iguales, hasta cierto punto, a las Ideas: “En la gran cadena del ser, las abstractas matemáticas

el conocimiento humano, separándose así de la calificación de la sensibilidad como fuente de **oscuridad y confusión**. Sobre este particular podría resultar de interés la célebre polémica de Kant con Eberhard, en la cual se denuncia la pretensión —leibniz-wolffiana— de establecer una **diferencia de grado —y no genérica—** entre sensibilidad y entendimiento.

Santiago Echeverri
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia

SOTO RIVERA, Rubén. *Lo Uno y la Díada indefinida en Plotino. El kairós como el momentum de la procesión plotiniana*. Humacao: Ediciones del Museo Casa Roig, 2001.

1. Este libro del profesor Rubén Soto es su tesis de maestría, posteriormente ampliada y perfeccionada. El tema eje del libro es el *kairós* en la filosofía neoplatónica de Plotino. Pero, para llegar a esta estación final del libro, el autor hace un viaje por varias estaciones intermedias, todas ellas importantes para la comprensión final. La primera estación está trabajada discontinuamente, pero aparece a lo largo de todo el libro: se trata de algunas tesis decisivas de los pitagóricos que luego Platón y Plotino retoman. La segunda estación es la filosofía esotérica de Platón. La tercera estación es la filosofía de Numenio de Apamea, y la estación final es, como dije, la *kairoteología* de Plotino, que recoge todo lo anterior en su amplia metafísica.

2. La investigación del profesor Rubén Soto tiene su punto de partida en el hecho de la existencia de una doctrina esotérica de Platón, la cual ha sido atestiguada por varios estudiosos. La doctrina platónica más conocida de Platón es su famosa teoría de las Ideas; la otra interpretación es menos conocida, es la teoría de los Principios Supremos. Se trata de dos principios que se determinan recíprocamente y que son lo Uno y la Díada Indefinida: “La dialéctica tiende hacia una intuición de un único principio soberano: el Bien en sí, pero el esoterismo platónico escinde el principado en dos co-principios, idénticos *prima facie* en dignidad y poder”. El propio Aristóteles nos puso en la pista de este Platón pitagorizante, pues lo Uno sería la causa del Bien, mientras que el mal tiene como causa la Díada Indefinida. Dichos dos principios platónicos son contrarios.

3. De acuerdo con A. Wedberg, para Platón los Números Ideales son Ideas (Idea de unidad, dualidad, trinidad, cuaternidad), en cambio, los números en cuanto objetos matemáticos son seres **Intermedios**. Los Números Ideales son entidades más simples que los Intermedios, pero se componen de lo Uno y la Díada Indefinida. Los Números Ideales presuponen la relación de anterioridad y posterioridad. Dichos Números son Formas, e iguales, hasta cierto punto, a las Ideas: “En la gran cadena del ser, las abstractas matemáticas

remiten sus esencias a los objetos matemáticos, y los intermediarios remiten sus esencias a los Números Ideales” (:19).

4. En el diálogo platónico *Parménides*, lo Uno de la primera hipótesis es trascendente, incognoscible e inefable, pero también hay un Uno-ente trascendental, intuible y expresable: el de la segunda hipótesis. Soto nos dice que hay lo Uno repentino que sintetiza a ambos: “Platón asoció la idea de medida con la de lo oportuno” (:193). La medida de todas las cosas es Dios, no el hombre —como había dicho Protágoras—: “Si Dios es la medida de todas las cosas, y si la medida de todas las cosas es Kairós, entonces Kairós es Dios” (:193). Soto asocia esta tesis con la definición kairológica de la filosofía: “Saber las medidas de la ocasión (*kairós*) es la definición de la filosofía” (:193).

5. El sobrino de Platón y su sucesor en la dirección de la Academia, Espeusipo, se atuvo sólo a los números matemáticos y negó los Números Ideales. Espeusipo llamó al Primer Principio lo **Uno**, o la **Mónada**, y al segundo principio lo denominó lo **Múltiple**. Espeusipo dice que lo Uno es superior al Ser. Según Proclo, el Ser es despojado de la noción de principio. Pero, si lo Uno fuese lo único que existe, entonces no existirían las demás cosas; por eso se ha agregado la Díada Indefinida. El Bien estaría por encima de la Esencia. Soto interpreta, a partir del testimonio de Aristóteles, que los Números Ideales se “ocasionan” de lo Uno y la Díada Indefinida (:27).

6. Numenio de Apamea juega un papel de intermediario entre las doctrinas esotéricas de Platón y la amplia elaboración neoplatónica de Plotino. Numenio piensa que los Inteligibles están en la Inteligencia, mientras que Plotino piensa que los Inteligibles son la Inteligencia, pero su principio de inteligibilidad reside fuera de la Inteligencia, en lo Uno. Los Inteligibles son la Inteligencia, y la Inteligencia es connatural al Bien. La Inteligencia misma es, según Numenio, el Bien.

7. Para Numenio, lo Ente está siempre en el “eterno presente”. Éste es el Eón, o Eternidad. Lo Ente se funda en el Bien. Aquí Soto elucubra la siguiente hipótesis: “podemos llamar al autor del ser (o esencia) Kairós, y al autor del devenir Eón” (:188). Para Numenio, el Primer Dios es Kairós; el Segundo Dios es el Eón, y el Tercer Dios es el Tiempo (*Jrónos*). A renglón seguido, Soto identifica el *kairós* con el “*Nunc Stans*”. Esta noción de lo Uno, como *kairós* y *Nunc Stans*, pasa luego a Plotino, a través del neopitagorismo de Numenio.

8. Plotino parte, en su metafísica, de las doctrinas esotéricas de Platón. Plotino, al igual que Parménides, utiliza la metáfora del círculo para designar la relación entre lo Uno y lo Múltiple. Lo Uno es el centro del círculo, del cual salen una multiplicidad de radios que alcanzan la totalidad de la circunferencia. Plotino usa una metáfora solar para explicar esa misma relación de procesión o irradiación del Ser. Así como del sol sale una multiplicidad de rayos luminosos, que van cubriendo el espacio, así también de lo Uno sale la multiplicidad, como efecto natural de su **potencia activa**. Lo Uno sería el Bien en sí, del cual habla Platón en su *República*. Pero el Bien tiene la propiedad de prodigarse sin límite; de ese modo las cosas salen del Uno-Bien por superabundancia, por un efecto natural de generosidad. La

“perfección henádica, en su superávit, ocasiona un desbordamiento, o una sobreabundancia” (:241). Lo Uno es la **Causa de las Causas**, pero, al mismo tiempo, no está sometido a la relación de causa a efecto. Lo Uno es el **Padre de los Padres**. Él es **Principio de los Principios**. El modo como lo Uno se prodiga no es a la manera de la creación en las religiones monoteístas. Plotino denomina metafóricamente “procesión” a la actividad esencial de lo Uno, en la cual se despliega su potencia activa, generando así el resto de los seres. Todas las cosas surgen de la generación procesional y expansiva del Uno-Bien. La concepción de lo real, en Plotino, consiste —repito— en una serie de generaciones que él denomina procesiones. Lo primero que genera lo Uno-Bien es la Inteligencia, y en la Inteligencia residen los Inteligibles. La Inteligencia no se identifica con lo Uno, pero mantiene una relación de afinidad con lo Uno. Plotino usa un principio según el cual lo que está en la Inteligencia también está en lo Uno-Bien en grado **superlativo**. Que la inteligencia está también en lo Uno-Bien da cuenta del hecho de que la procesión no es casual ni arbitraria, sino racional y causal. Lo Uno es superlativamente lo Inteligible mismo. Lo generado a partir de lo Uno **superinteligible** es conocimiento. La Inteligencia es una imitación de lo Uno. El tránsito de lo Uno a la Inteligencia surge de lo que Plotino ha venido a llamar figurativamente la **Voluntad** henádica; en realidad **ahí** confluyen libertad y necesidad. Este tránsito de lo Uno a la Inteligencia se ocasiona por el *kairós*, que es causa del bien de los seres. Lo Uno es *kairós* y soberano (*kúrion*). La Voluntad de lo Uno es propia de su esencia. El Uno es Voluntad y, por ello mismo, es también libertad: “El primer principio es un demiurgo que crea por voluntad propia” (:231). Lo Uno es *proto-kairós*. Lo Uno, además, es, de acuerdo con Plotino, lo debido; el **Ser** que es **deber ser**. Exhibe una doble actividad lo Uno: la actividad **inmanente** y la actividad **emanente**: la esencia para sí mismo, y una esencia que se desborda hacia fuera. Soto sostiene que: “lo Uno es Uno gracias al acto inmanente de su esencia; lo Uno es *kairós*, gracias al acto emanante de su esencia” (:235). La actividad demiúrgica es propia de la Inteligencia, efecto del acto emanante de la esencia henádica.

9. Después de la generación, o procesión de la Inteligencia a partir de lo Uno, se genera el Alma del Mundo, a partir de la Inteligencia. La materia es el penúltimo grado de la procesión de lo Uno. Dicho último grado, el más bajo en el proceso, es el **no-ser**. Por eso Plotino afirma que la materia es casi no-ser. La materia es potencia pasiva, mientras que lo Uno es **potencia activa**. De la actividad emanativa del Alma del Mundo se genera el Tiempo y, concomitantemente, el Mundo. La materia es obscuridad y mal. Soto cita un interesantísimo artículo de J. Simons en el cual establece una importante relación entre la materia y el tiempo. Para Plotino no hay propiamente participación de las cosas materiales en las Formas inteligibles platónicas. Lo que hay es una especie de **espejismo**, es decir, que la materia es como un espejo en el que meramente se reflejan las Formas, o ideas platónicas. La materia es pura apariencia, cuyo único ser consiste en hacer aparecer las Formas, como las cosas se reflejan en agua transparente. La materia hace aparecer **especularmente** las Formas. El no-ser de la materia consiste en espejar formas, y espejar es meramente hacer aparecer sin ser. Por otra parte, el Tiempo aparece conjuntamente con la materia. El Tiempo es, según la fórmula de Platón, la imagen móvil de la Eternidad. De manera que la materia no sólo refleja las Formas, o Ideas, sino que también refleja especularmente lo eterno convirtiéndolo en

Tiempo. Éste mismo es, pues, un aparecer en el casi no-ser de la materia. La negación ontológica de la materia se extendería a la pura negación del Tiempo. Tanto la materia como el Tiempo son ciertas formas del no-ser, pero **no** el no-ser, o la Nada.

10. Plotino habla de una **génesis** de los Números Ideales. Dios es lo Uno y es la Causa de lo Múltiple. Lo Uno genera la Díada Indefinida, la **Primera Alteridad**, o **Audacia**. Lo Uno es la **potencia activa de todas las cosas**; tal es su principal actividad. El Ser Perfecto es supremamente fecundo. Lo Uno es Causa de las Causas, pero por esto no queda vinculado a la relación de causa-efecto. Lo Uno causa sin alterar su unidad, simplicidad, y sin disminuir su **potencia infinita**. Aunque lo Uno sea causa de lo múltiple, no deja de ser uno. Lo Uno no es esencia, pues está **más allá de la esencia**, aunque sea cuasi-esencial. Lo Uno no es Idea, pues está más allá de las Ideas, pero es cuasi-ideal. Lo Uno es, pues, cuasi-esencial y cuasi-ideal. Es también **Potencia**, pero en sentido analógico con la Naturaleza (*Phúsis*): la potencia de la *Natura*. Tanto para la Naturaleza como para lo Uno hay ocasión de reproducir seres semejantes a sus propios progenitores. Los seres reproducen seres semejantes a su propia definición. El fuego produce calor, y la nieve, frialdad. Plotino usa con frecuencia una metáfora solar para aplicarla a lo Uno. El sol hace visible las cosas y demarca las estaciones del año (*kairoí*). Esto hace decir a Soto que “lo Uno plotiniano es un Proto-Kairós o un Huper-Kairos” (:154). El *kairos* es el “tiempo señalado, el momento decisivo, lo principal, lo más importante” (:155). Hay un juego neopitagórico de palabras, que tiene eco en Plotino, según el cual el término *kairós* se acerca semánticamente al término *kúrios* (señor). La potencia de lo Uno es, para Plotino, la “soberana ocasión de todas las cosas” (:155). Plotino —afirma Soto—, se inspira en Platón, Aristóteles y Numenio, para delinear su caracterización kairomórfica de lo Uno y del tránsito de éste a lo Múltiple. En Platón, con su idea de que el Bien está mas allá de los seres y les excede en dignidad y poder; en Aristóteles, con su idea de Dios como Acto Puro, de Pensamiento del Pensamiento, e **Infinita Potencia**. En Numenio, porque afirma que hay, para Dios, **absoluta potencia sobre la materia**. No obstante, Plotino es monista, y Numenio, dualista. Lo Uno es **infinito en su potencia**, luego, no hace falta otro infinito, como la materia infinita de Numenio. Para Plotino, la materia es también infinita, pero su relación es como la que se da entre el modelo original y su copia. La noción plotiniana de la materia implica que ésta exhibe cierto grado, ínfimo pero algo en fin, de bondad y de realidad.

11. El giro que se hace para pasar de lo Uno a lo Múltiple es pensado, de acuerdo con el Plotino interpretado por Soto, como una especie de locura: “Si lo Uno es *kairós*, entonces ‘enloquece’ o ‘gira’. La causa del paso de lo Uno a lo múltiple es *Kairós*” (:170). El giro del Tiempo aparece, pues, como una locura. Los dioses, —Zeus, Cronos, Urano—, no se ensimismaron, sino que se “extravertieron hacia otro ser que sí mismos, y todos han estado eslabonados como los anillos de una cadena por el giro del *kairós*” (:170). Mitológicamente, *Kairós* es el hijo más joven de Zeus; pero también se ha dicho de Dioniso que es el último hijo de Zeus; de ahí infiere Soto que Dioniso es *Kairós*: “*Jrónos* es el Tiempo que corta (*tempus*, de gr. *temnein*: ‘cortar’) y es la vuelta o el giro del *Kairós*” (:171).

12. Plotino distingue entre *aión* (eternidad) y *aidiotés* (siempreexistente [en la trad. de Jesús Igal]). La Eternidad sería la identidad de pensar y ser, y el *Nunc Stans*, el *Nun* de Parménides. Plotino afirma: “Porque eternidad (*aión*) viene de ‘siempreexistente’ (*aei ón*” [En. 3.7.4.45]). **Lo siempreexistente es la potencia de todas las cosas.** Lo existente es lo verdaderamente existente: lo siempre-existente designa la **potencia sin extensión.** Soto concluye: “Lo Uno plotiniano es el *Nunc Stans*, o Kairós, especialmente el Proto-Kairós” (:176).

13. Lo Uno —como dije—, ejerce una doble actividad: una es la inmanencia de su propio ser, y otra es la emanación a partir de la primera. Lo Uno es uno gracias a su esencia. La esencia de lo Uno es la absoluta unidad. Lo Uno, según su esencia, es también trascendencia, soledad, autosuficiencia, y perfección. Lo Uno, en su actividad emanante, estriba en alteridad, potencia activa, que se da, causalidad, e infinitud. De acuerdo con la hipótesis de Soto, lo Uno es **eminentísimamente Kairós**, gracias a su actividad emanativa. Lo Uno es el Proto-Kairós, en su **superabundancia.** Pero Kairós es causa (u ocasión) de la perfección de los seres: “Luego el carácter kairomórfico de lo Uno es algo que resulta de su esencia henádica. Lo Uno kairomórfico sería la ocasión del paso de lo Uno a lo múltiple. La primera actividad es la actividad de lo debido u oportuno, porque lo Uno kairomorfo quiere las cosas que son debidas, o convenientes, u oportunas. Lo Uno sólo podría ser Voluntad, en un *momentum* cuando la férrea necesidad y la libertad más espontánea se conjugaran”. (:235) Obviamente, este *momentum* es Kairós. Soto postula otra hipótesis, que sale como consecuencia de lo anterior: la kairomorfosis de lo Uno “detenta una prioridad onto-lógica por encima de su rasgo volente, que posibilita el pasaje lo uno a lo múltiple. Y por supuesto, lo Uno-Kairós es más soberano que lo Uno-Voluntad y que lo Uno-Inteligencia” (:235). Así pues, lo que meramente es causa ocasional se convierte en lo primario y dominante.

14. Soto se plantea el problema de que, siendo lo Uno inefable, cómo es posible que Plotino haya escrito tanto acerca de Él. La ciencia —dice Plotino—, se mueve ya en el ámbito de la multiplicidad, pues la ciencia es razonamiento. El sabio no puede mostrarnos, por sí mismo, lo Uno; pero puede inducirnos por un camino al término del cual le toca a cada uno el acto de la contemplación. De acuerdo con su esencia inmanente, el Uno es inefable, mas, de acuerdo a su actividad emanativa, podemos utilizar ciertas analogías en la vía del “como si”. En relación con la actividad inmanente, sólo cabe la *via negationis*: podemos decir que lo Uno no sea el Ser, o que esté más allá del Ser. Y así sucesivamente. Por la vía analógica pensaremos que lo Uno es la **potencia de todas las cosas**, mas se trata de una **potencia activa**, pues la materia es potencia pasiva. Lo Uno es la **Primera Actividad**, la Debida (*Kairos*). De la actividad emanativa de la Inteligencia surge el Alma del Mundo; de la actividad emanativa del Alma del Mundo, el Tiempo y el Mundo mismo. Lo Uno no es vida, sino cuasi vida, o sea, supervida. La vida se manifiesta en el Tiempo como nacimiento, madurez y muerte. Para Plotino, “el momento del nacimiento es *kairòs genéseos*” (:240). El momento de la madurez es un *kairòs héxis*; es decir, **madurez de carácter.** Y el momento de la muerte es *kairòs fúseos* (momento de la naturaleza): “Kairós domina las tres etapas principales de la vida, y dominar, en el sentido plotiniano, significa estar por encima de o

trascender, y lo trascendente es lo Uno mismo” (:240). Así como, en la naturaleza, los momentos son kairomorfos, así también ocurre en el Alma del Mundo y en la Inteligencia. La vía del discurso analógico se desenvuelve en el ámbito de lo kairomórfico, y el máximo hallazgo dentro de esta vía es que lo Uno es la **Potencia de todas las cosas**, y la actividad de lo Uno es la **Actividad de lo Debido**, pero esto es **kairótico**, porque la ocasión es, según el Estagirita, el bien en el Tiempo. Pero hay también otro aspecto metafísico en esta genealogía plotiniana: “El pasaje de lo Uno a lo múltiple (...) de la generación lógica y atemporal de la Díada Indefinida a partir de lo Uno trascendente y simplísimo, presupone la presencia de la extraña realeza del Kairós, tal como el tránsito de la primera hipótesis del *Parménides* (hay lo Uno) a la segunda hipótesis (Lo Uno es) se da en lo Repentino” (:242). O más claramente, Platón afirma que el cambio se da en el **Instante**, es decir, no en el Tiempo, ni fuera del mismo, sino justamente en el **Instante**. Éste es lo repentino platónico a lo cual se refiere Soto en este texto: “La iluminación repentina repite paradigmáticamente la cosmogonía, concomitantemente con el deseo y el pensamiento de la Deidad, que la hace” (:342).

15. En la conclusión del libro el profesor Soto enumera sus tesis principales: 1) Lo Uno, en la metafísica de Plotino, es *Kairós*. El filósofo neoplatónico habla de la audacia mediante la cual se da el paso de lo Uno a la díada indefinida; esa audacia se da en el instante kairomorfo. 2) *kairós* es causa ocasional del paso de lo Uno a lo múltiple. La actividad cósmica del *Anima Mundi* también se da en el modo de la causa ocasional o *kairós*. 3) En el paso de lo Uno a la díada indefinida se da lo debido, es decir, la actividad del Uno en el momento oportuno. “Lo Uno kairomorfo es la ocasión del paso de lo Uno a lo múltiple” (:279). 4) Lo Uno quiere lo debido y en su debido momento. En la actividad volente de la conjugación de libertad y necesidad. El momento de la acción volente (libertad y necesidad) es el momento oportuno o *kairós*. Dicho de otro modo: el tránsito de lo Uno a lo múltiple es querido oportunamente por la voluntad de lo Uno, causando el bien y la perfección de los entes.

16. En este libro de Rubén Soto se reconoce la inspiración en la ontología de Heidegger y la enseñanza de Manfred Kerkhoff. El lenguaje heideggeriano sirve de hilo conductor, que une el trabajo hermenéutico de Soto. Se encuentran categorías del filósofo de Friburgo tales como: el **ser del ente**, la **diferencia entre ser y ente**, la **verdad del ser**, la **ontoteología**, la tematización de un fragmento de Parménides acerca de “lo mismo da para pensar y ser” (que se solía interpretar anacrónicamente como la “identidad entre el pensar y el ser”). Soto escribe: “Aunque el Primer Dios sea ignoto y ese Dios sea el fundamento de lo ente, únicamente bajo este signo es posible decir y pensar la pregunta por el ser de lo ente” (:107-108). En otro pasaje afirma: “La meta de la carrera filosófica es saber qué es el Ser de los entes” (:92).

17. Acerca del profesor Kerkhoff escribe Soto: “Kerkhoff apunta el dato de que Filón ya había identificado a Yahvé con *kairós*. No hay duda de que Filón puntualizó el aspecto ocasionante de Yahvé, quien en 7 días creó el universo, puesto que 7 es el número pitagórico del *kairós*” (:106). Otra referencia a Kerkhoff es la que alude a la metáfora hípica, utilizada

también para ilustrar su kairosología. Kerkhoff anota que en la tradición épica de Homero se encuentra ya esta metáfora, y que incluso uno de los caballos de la carrera llevaba el nombre de Kairós. Esta metáfora parece remontarse hasta la India —agrega Kerkhoff—, pues el Tiempo, como el dios Kala, era también hipomórfico (:130-131).

18. Por otra parte, el Dr. Kerkhoff también reconoce aportes importantes de Rubén Soto a la historia de la kairosología: “Por eso, aquí sea quizá también el lugar oportuno para indicar con gratitud que ha sido el mismo Rubén Soto Rivera quien, durante el trabajo en su tesis de maestría en filosofía y motivado por la lectura de otro trabajo kairomórfico nuestro sobre la personificación y deificación de Kairós/Ocassio, logró comprobar, en 1990, mediante el descubrimiento de tres importantísimos testimonios del neoplatónico Proclo, que habían sido los (neo)pitagóricos quienes instauraron a kairós como primer principio y dios supremo”.¹

El libro del profesor Soto es, en mi personal opinión, el mejor que ha escrito; se trata de una elaboración del más alto nivel intelectual y de una hermenéutica laboriosa que el lector debe seguir como un proceso detectivesco nada fácil. La obra ilumina un período del pensamiento filosófico muy fecundo, a pesar de ser el último vuelo del pensamiento filosófico antes de que el cristianismo arrojara, bajo su único manto gris, todas las ideas filosóficas y humanísticas, lo cual no impidió que muchas de estas ideas neoplatónicas pasaran a la teología cristiana. No se podría entender la teología de la trinidad sin las elaboraciones neoplatónicas. San Agustín estuvo, largo tiempo, contaminado de este neoplatonismo, y su presencia se disemina por doquier en su obra. En mi libro *Pensamiento filosófico puertorriqueño* afirmé que no había tratados metafísicos en la filosofía de Puerto Rico, con la excepción de la tesis doctoral publicada de Fránquiz sobre *Identidad y cambio*; ahora tenemos otro trabajo que se mueve estricta y exclusivamente en el ámbito de la metafísica.

Carlos Rojas Osorio
Universidad de Puerto Rico

1 KERKHOFF, Manfred. *Occasio christiana*, en: *Diálogos*, 71, p. 78-79. Soto cita este pasaje en la pág. 103 del libro que comentamos.