

Presentación

Componen este número de la revista artículos que corresponden a diversas temáticas filosóficas. Dos dedicados a la filosofía antigua, uno a identificar la relación y la diferencia que el médico Galeno hace entre pasión y error para mostrar cómo con la educación del alma se prepara al logos para persuadir aquella parte del alma, la emocional o irascible, que puede escucharle porque comparten una base cognitiva común: las opiniones; el otro se concentra en el tema del destino, que Zenón, Cleantes y Crisipo identificaron con la razón divina, principio activo de la naturaleza encargado de mover y cualificar a la materia. Su propósito es contribuir a clarificarlo mediante el análisis de los siguientes tres aspectos: naturaleza, alcance y mecanismo. Un tercer artículo pertenece al campo de la fenomenología, su autor muestra el interés de Husserl por la teología y cómo éste se encuentra enlazado en su filosofía. Uno cuarto examina la recepción de la doctrina de los colores de Goethe en el ámbito de las *Lecciones de Estética* de Hegel y examina un aspecto de su interpretación de la pintura holandesa. Finalmente, dos diversas inquietudes orientan los dos artículos restantes; en el primero, se muestra los elementos más sobresalientes de la arquitectura científica; en el segundo, cómo la regla hermenéutica, tal cual es descrita por Hans-Georg Gadamer en *Wahrheit und Methode*, representa un sistema de significación que produce texto. Acompaña a este grupo la traducción de un artículo sobre Pessoa y el tan discutido tema de la heteronimia. La apuesta de la autora es comprenderla como una proposición sobre la poesía como “pensamiento de la poesía como pensamiento”.

Esperamos que tan diversos temas y autores aporten a la discusión en filosofía.

Luz Gloria Cárdenas Mejía

Directora

Datos, fenómenos y teorías*

Data, phenomena and theories

Por: Germán Guerrero Pino

Grupo de investigación Episteme: filosofía y ciencia

Departamento de Filosofía

Universidad del Valle

Cali, Colombia

E-mail: germangpino@gmail.com

Fecha de recepción: 31 de noviembre de 2011

Fecha de aprobación: 14 de febrero de 2012

Resumen. *El presente escrito se propone presentar el modelo de tres niveles del conocimiento científico (datos, fenómenos y teorías) desde los recientes resultados de la filosofía de la ciencia obtenidos por dos perspectivas filosóficas particulares: el nuevo experimentalismo y el enfoque semántico de las teorías. Para ello contrasta los planteamientos principales de estas dos perspectivas con el modelo de dos niveles del conocimiento científico (observación y teoría) del positivismo lógico, que dominó el panorama de la filosofía de la ciencia en las primeras seis décadas del siglo XX.*

Palabras claves: *Datos, fenómenos, teorías, nuevo experimentalismo, enfoque semántico.*

Abstract. *The present written work presents the model of three levels of scientific knowledge (data, phenomena and theories) bearing on the recent results of the actual Philosophy of Science obtained through two particular philosophical perspectives: The New Experimentalism and the Semantic Approach of Theories. In order to do so, it contrasts of the main approaches of these two perspectives with the model of two levels of scientific knowledge (observation and theory) which belong to Logical Positivism, and that dominated the outlook of the Philosophy of Science during the first six decades of the 20th Century.*

Key words: *Data, Phenomena, Theories, New Experimentalism, Semantic Approach.*

1. Introducción

El presente escrito se propone abordar el tema de la estructura del conocimiento científico desde los recientes resultados de la filosofía de la ciencia obtenidos por dos perspectivas filosóficas particulares: el nuevo experimentalismo (New Experimentalism) y el enfoque semántico o modelista de las teorías. Para ello contrasta los planteamientos principales de estas dos perspectivas con los

* El presente artículo hace parte del trabajo de investigación adelantado durante el año sabático que me concedió la Universidad del Valle durante el año 2011. Versiones anteriores de este trabajo las presenté como conferencia en el 3er Encuentro Nacional sobre la Enseñanza de la Mecánica, Universidad Pedagógica Nacional, Departamento de Física, 22 y 23 de mayo de 2009; y como ponencia en el XVII Foro Nacional de Filosofía, Departamento de Filosofía (50 Años), Universidad de Caldas, 15 al 18 de septiembre de 2009.

planteamientos correspondientes de los empiristas o positivistas lógicos, que dominaron el panorama de la filosofía de la ciencia en las primeras seis décadas del siglo XX. La imagen que propone el nuevo experimentalismo de la estructura del conocimiento científico es de tres niveles: datos, fenómenos y teoría; en tanto que la imagen propuesta por los empiristas lógicos tenía sólo dos, fenómenos o datos (no establecen diferencia alguna entre ellos) y teoría. Además, podríamos decir que esta última imagen corresponde a la idea más extendida o dominante entre filósofos y científicos.

Pero las diferencias no sólo radican en el número de elementos estructurales del conocimiento científico y sus relaciones sino también en la forma de entender cada uno de ellos. Respecto a la comprensión de las teorías científicas se produce un cambio importante en la década de los setenta, cuando los promotores del enfoque semántico de las teorías plantean que es más apropiado concebir una teoría como un conjunto de modelos (estructuras) o idealizaciones que como un conjunto de enunciados (leyes más sus derivaciones lógicas), tal y como propusieron los empiristas lógicos. El enfoque semántico permite, además, clarificar la función primaria que tienen las leyes o principios de una teoría, pues éstas más que describir aspectos de la realidad lo que hacen es definir (describir) los modelos o idealizaciones correspondientes a una teoría.

2. Modelo de dos niveles y enfoque lingüístico de las teorías

Desde una perspectiva ampliamente compartida sobre la ciencia, podríamos decir que la ciencia nos proporciona conocimiento del mundo natural, y que para ello, en su forma más elaborada o acaba, construye teorías que explican y predicen de manera sistemática lo que sucede en la naturaleza, esto es, los hechos o fenómenos naturales. Se supone entonces que los fenómenos naturales tienen que ver con objetos, propiedades y sucesos que son observables, que pueden percibirse por medio de los sentidos o, en algunos casos, con ayuda de instrumentos.

Ahora bien, el carácter sistemático del conocimiento científico se logra en gran parte mediante elaboración de teorías que proponen o postulan principios o leyes que establecen relaciones entre conceptos que refieren a *supuestos* objetos, propiedades y sucesos que no son observables por los sentidos, de ahí que se les califique de teóricos a este tipo de conceptos. Al parecer los conceptos teóricos se encuentran en una posición paradójica al ser, al mismo tiempo, necesarios e incognoscibles: necesarios por permitir sistematizar el conocimiento e incognoscibles por referir a inobservables. De nuevo, bajo esta arquitectura general de las teorías, una teoría debe dar cuenta de fenómenos (observables).

La mecánica newtoniana permite una buena ilustración de lo anterior. Por una parte, esta teoría explica distintos fenómenos que tienen que ver con el movimiento de cuerpos sobre la Tierra y cuerpos celestes. En el primer caso, tenemos movimientos como la caída de los cuerpos, el de los proyectiles, el plano inclinado y el pendular; y, en el segundo caso, movimientos como el de la Luna, el de los planetas y el de la Tierra. Por la otra, podríamos decir que éste poder explicativo de la teoría radica en haber introducido nuevos conceptos, como masa y fuerza (piénsese en particular en la fuerza de gravedad), que se relacionan entre sí y con conceptos ya conocidos como el de aceleración, a través de las conocidas leyes de movimiento y la ley de gravitación universal. El carácter teórico (inobservable) de la fuerza de gravedad radica en que no es una fuerza que actúa por contacto sino a distancia, que se trasmite a una gran velocidad (al parecer infinita) y sin gasto de energía. La gravedad se trasmite en el vacío, no requiere de ningún medio para ello, y no es posible detectarla directamente sino a través de los efectos que produce entre cuerpos suficientemente masivos.

En la anterior imagen dominante de la ciencia, del conocimiento científico, predominan dos niveles, el observacional y el teórico. Esta idea general fue recogida, sistematizada y radicalizada en la filosofía de la ciencia desarrollada por los positivistas o empiristas lógicos, la cual presentaron bajo una perspectiva dominada por el análisis semántico del lenguaje científico (véase la parte izquierda de Fig.1). El lenguaje de una teoría particular se divide en lenguaje observacional y lenguaje teórico. El lenguaje observacional contiene conceptos que refieren a entidades, propiedades y sucesos que son observables, tales como caliente, blanco, mesa y coincidencia. El lenguaje teórico contiene conceptos que denotan entidades, propiedades y sucesos no observables, tales como electrón, átomo, campo gravitacional e impulso psicológico. Los conceptos teóricos son introducidos por las teorías y hacen parte de sus principios o leyes. Los enunciados observacionales contienen únicamente términos observacionales y, por tanto, dado ese carácter observacional, su *verificación* no es problemática: directamente a través de la observación es posible determinar la verdad o falsedad de un enunciado de observación. Aún más, la significatividad de los enunciados observacionales es igualmente no problemática puesto que el positivismo lógico ligó el tema semántico del significado (empírico o cognitivo) de un enunciado con el tema epistemológico de su verificación a través de su criterio verificacionista del significado, de acuerdo con el cual un enunciado es significativo si y sólo si es en principio verificable y su significado está dado por las condiciones en que es verificado (véase Carnap, 1963: 45). Tal procedimiento de verificación y de significatividad (mediante la observación directa) no es posible aplicarlo a enunciados teóricos como los principios de una

teoría, pues éstos contienen términos teóricos que no son directamente observables. El significado y la verificación de los enunciados teóricos sólo es posible, de acuerdo con el positivismo lógico, teniendo en cuenta que dentro de una teoría hay una serie de enunciados mixtos (llamados por algunos reglas semánticas y por otros *reglas de correspondencia*) que relacionan los conceptos teóricos con los observacionales, tendiéndose así una especie de puente entre los niveles observacional y teórico. De no existir tal puente, los conceptos teóricos serían asignificativos por completo y los enunciados teóricos serían en principio inverificables.

En un principio los positivistas lógicos creyeron que era posible tener total certidumbre de los principios de una teoría, esto es, verificarlos (lo cual no admite grados); pero después, en su etapa de liberalización del empirismo, se aferraron al carácter hipotético de los principios: los principios no son *verificables* mediante pruebas observacionales sino que son más o menos *confirmados* o no por la evidencia observacional disponible (véase Carnap, 1963: 57 y 59). Este cambio de parecer se debió a que si la función de las reglas de correspondencia fuese la de proporcionar una definición (que debe ser completa) de los conceptos teóricos en términos que designen observables, entonces los conceptos ya no serían teóricos sino observacionales, lo cual contradeciría el punto de partida de que el conocimiento científico está estructurado en dos niveles. Por tanto, los conceptos teóricos tienen un carácter abierto en cuanto a su significado, no son completamente interpretables (definibles) mediante las reglas de correspondencia; y, por la misma razón, no son verificables totalmente a través de la experiencia, sólo son confirmables en cierto grado. En otras palabras, la evidencia empírica a favor de un enunciado teórico depende de la evidencia disponible a favor de los enunciados observacionales con los que está vinculado en la teoría. La experiencia sigue jugando un papel protagónico en la justificación lógica de las teorías, aunque ya no absoluto: la experiencia no asegura la infalibilidad del conocimiento científico, sólo su fiabilidad.

Este modelo de dos niveles del conocimiento científico va acompañado de una noción relativamente precisa de lo que es una teoría científica. Una teoría es un conjunto de enunciados organizados deductiva o axiomáticamente, en sentido estricto. En términos más precisos, una teoría científica es un cálculo (o sistema) formal axiomatizado, cuyos axiomas representan las leyes fundamentales (o principios) de la teoría y que está parcialmente interpretado mediante reglas de correspondencia (o de interpretación) que relacionan términos teóricos con términos observacionales (véase Carnap, 1939: 125). Esta perspectiva sobre las teorías científicas se conoce como *enfoque sintáctico* (o concepción heredada o enfoque sintáctico-axiomático o concepción enunciativa o enfoque lingüístico) porque todo

cálculo formal se encuentra asociado con la sintaxis de un lenguaje formal y, además, la *derivabilidad* en un lenguaje formal es una noción sintáctica. Una ilustración, bajo esta perspectiva la mecánica newtoniana equivale, básicamente, a las tres leyes de movimiento con la ley de gravedad, más todos los demás enunciados que de esas leyes se deducen lógicamente. Además, se dice que este es un enfoque lingüístico de las teorías debido al énfasis que hace en los enunciados de la teoría.

La presentación de arriba sólo subraya los elementos centrales de la epistemología de los empiristas lógicos, con el propósito de destacar su concepción de la estructura del conocimiento científico formado por dos niveles y su noción de las teorías científicas como conjuntos de enunciados, la cual se integra perfectamente con el modelo de dos niveles del conocimiento. De modo que la presentación deja muchos detalles técnicos e históricos sin profundizar, para pasar a desarrollar, eso sí con mayor detalle, las principales tesis del nuevo experimentalismo y el enfoque semántico de las teorías. Pero antes vale puntualizar la principal crítica que hace cada uno de estos programas filosóficos a la propuesta empirista lógica.

Así, en la orientación del nuevo experimentalismo, cabe preguntarse: ¿qué papel desempeña la experimentación en el conocimiento científico bajo este enfoque de los dos niveles? Este enfoque se caracteriza por no hacer ningún tipo de reflexión directamente sobre la experimentación, pero dados sus planteamientos no es difícil inferir lo que está presuponiendo acerca de ésta: la experimentación se equipara por completo con la observación¹ y, por tanto, la función de los experimentos (como la de la observación) en la ciencia es exclusivamente la de confirmar o refutar teorías. Esto es, en los términos lingüísticos de la reflexión precedente, la observación y la experimentación proporcionan los enunciados observacionales que sirven para contrastar una teoría, y no más.

Ahora bien, frente a la concepción de teoría, existe un amplio consenso en cuanto que la principal dificultad que enfrenta esta forma de caracterizar las teorías radica en su dependencia lingüística, en implicar que las teorías son entidades lingüísticas, ya que todo cálculo formal se encuentra bajo el yugo de la sintaxis de un lenguaje formal. De modo que aquí la sintaxis no es secundaria y, entonces, el enfoque enfrenta la siguiente dificultad: intuitivamente, como en la práctica científica, es claro que podemos tener distintas formulaciones de una misma teoría, es decir, podemos presentar una misma teoría mediante lenguajes diferentes; pero esta situación no queda explicada por el enfoque sintáctico sino que este implica todo

1 Como dice Weber: para los empiristas lógicos, “tal distinción no tiene una relevancia sistemática para la epistemología” (2005: 129).

lo contrario, pues el tener dos formulaciones distintas equivale a tener dos sintaxis, dos lenguajes distintos, lo cual equivale a tener dos teorías diferentes. En definitiva, para la concepción sintáctica cambios en los enunciados (en el lenguaje) de una teoría implica un cambio de teoría. Pero para los físicos es claro que, por ejemplo, la mecánica newtoniana se puede presentar, formular, en términos algebraicos, diferenciales, lagrangianos o hamiltonianos. También se tiene el caso bien conocido de la mecánica cuántica, en donde la teoría de las transformaciones de Dirac y Jordan demuestra la equivalencia de la formulación de Born, Heisenberg y Jordan (teoría de las matrices) y la formulación de Schrödinger (mecánica ondulatoria). J. von Neumann demostró la equivalencia de las dos formulaciones demostrando que contienen las mismas estructuras,² y este hecho es precisamente lo principal que busca resaltar el enfoque semántico: las distintas formulaciones de una misma teoría, si lo son, describen con distintos recursos lingüísticos y matemáticos las mismas estructuras matemáticas. De modo que a este conjunto de estructuras matemáticas abstractas se le puede llamar *teoría* con toda propiedad, y no a las formulaciones particulares.

3. El nuevo experimentalismo: modelo de tres niveles

El nuevo experimentalismo hace parte del movimiento más amplio en filosofía de la ciencia que ha promovido el giro del estudio de las teorías científicas hacia el estudio más amplio de la práctica científica, el cual es apoyado por un número creciente de filósofos, historiadores y sociólogos de la ciencia, desde comienzos de la década de los ochentas del siglo pasado. El giro historicista en filosofía de la ciencia, liderado por Kuhn a comienzos de la década de los sesentas, influyó positivamente en este movimiento más amplio.

Aunque no hay una agenda programática que agrupe a los integrantes del nuevo experimentalismo, una tesis central que comparten es que el estudio de la experimentación, la instrumentalización y las prácticas de laboratorio en la ciencia “puede ofrecer un recurso importante, aunque ampliamente sin explotar, para reorientar los problemas clave en filosofía de la ciencia” (Mayo 1994: 270), como, por ejemplo, el de la estructura del conocimiento científico, la evaluación de las teorías, la estructura de las teorías y el papel de la observación y la experimentación en el conocimiento científico. Ackermann (1989) es quien introduce la expresión *Nuevo experimentalismo* en la reseña que hace del libro *The Neglect of Experiment* (1986) de Allan Franklin, para subrayar la tesis central mencionada; y, además, allí

2 Véase, von Neumann (1932) y Madrid (2007).

considera que “Hacking (1983) proporciona un contexto filosófico para el trabajo de Franklin” (Ackermann, 1989: 186), y por tanto de dicha tesis. Efectivamente hay que reconocer que fue Hacking, en su libro *Representar e intervenir* (1983), uno de los primeros en llamar la atención sobre la importancia de la epistemología de la experimentación para la filosofía de la ciencia y también en desarrollar una propuesta sistemática al respecto. El valor de esta obra dentro del nuevo experimentalismo es tal que el eslogan “La experimentación tiene una vida propia” (Hacking, 1983: xiii y 150),³ consignado, ilustrado y justificado allí por Hacking, suele utilizarse como un medio para identificar dicho movimiento. ¿Qué se quiere decir con ello? Es posible identificar cuatro sentidos del eslogan en los que cada uno de ellos enuncia un tema puesto de relieve por los promotores de dicho movimiento.

1) Es importante distinguir entre observación y experimentación, la experimentación no se reduce a observar, tal y como promovió la filosofía de la ciencia clásica: “la observación y el experimento no son la misma cosa, ni siquiera los polos opuestos de un continuo” (Hacking, 1983: 173). La diferencia central radica en que en la experimentación los científicos intervienen activamente en los objetos y sistemas naturales que están investigando. Además, el único objetivo de los experimentos no es el de comprobar o contrastar teorías científicas generales de alto nivel,⁴ tal y como también subrayó la filosofía de la ciencia clásica. La investigación experimental puede ser conducida por múltiples motivos: hay experimentos de carácter exploratorio, que descubren nuevos fenómenos o regularidades experimentales que los científicos intentarán explicar posteriormente por medio de teorías (véase Hacking, 1983; Franklin, 2007; Woodward, 2009; Ferreirós y Ordóñez, 2002); algunos experimentos pueden suministrar evidencia suficiente sobre la existencia de las entidades postuladas por las teorías (Hacking, 1983; Franklin, 2007); otros pueden dar pistas sobre la estructura o forma matemática de una teoría (Franklin, 2007); y, desde luego, otros se diseñan con el propósito expreso de comprobar una teoría.

2) La experimentación también incluye actividades que tienen que ver con técnicas experimentales, diseños experimentales, diseño de instrumentos, comprobación de instrumentos, control de factores extraños, distinguir los efectos reales de los artificiales, procedimientos de análisis de datos, realización de cálculos precisos y cálculo de los efectos de los factores de fondo (véase Woodward, 2009;

3 Enunciaciones semejantes en Hacking: “el experimento puede tener una larga vida autónoma” y “la experimentación tiene muchas vidas propias” (1983: 160 y 165).

4 La expresión es de Bogen y Woodward (1988: 306), the high-level general theories, y veremos a continuación qué se ha de entender por este tipo de teorías.

Mayo, 1994; Ferreirós y Ordóñez, 2002). Estas actividades, así como los distintos propósitos mencionados, normalmente se desarrollan en forma relativamente independiente de teorías o del teorizar. En particular, la evidencia experimental no tiene por qué estar cargada de teoría de tal modo que la invalide como fundamento empírico de una teoría (véase Woodward, 2009).

3) El conocimiento experimental tiene su propia estabilidad interna, normalmente sobrevive a grandes transformaciones teóricas de alto nivel. Los logros experimentales (en particular la estabilización de una regularidad fenoménica) perduran a los cambios de teoría, de modo que estos pueden constituirse en un referente clave para resolver disputas entre teorías y para la comprensión del progreso científico.

4) La arquitectura del conocimiento científico contiene, por los menos, tres niveles: datos, fenómenos y teorías explicativas⁵ (véase la parte derecha de Fig. 1). Con las palabras de Bogen y Woodward:

Los datos son la evidencia para la existencia de los fenómenos porque en gran parte pueden ser sencillamente observados. Sin embargo, normalmente los datos no son predecibles o explicados sistemáticamente por una teoría. En contraste, las teorías científicas bien desarrolladas predicen y explican hechos sobre fenómenos. Los fenómenos son detectados mediante el uso de datos, pero en muchos casos los fenómenos no son observables, en el sentido interesante del término... Los hechos sobre fenómenos también sirven como evidencia, pero lo común es que sean evidencia para las teorías generales de alto-nivel, que son las que los explican (Bogen y Woodward, 1988: 305-306).

Así que entre las principales preocupaciones del nuevo experimentalismo no sólo está la de distinguir entre observación y experimentación sino también entre datos y fenómenos. Los positivistas lógicos también asumieron como equivalentes estos dos últimos; en últimas, estas cuatro categorías fueron reducidas a la función que tienen las oraciones observacionales.

Este cuarto punto de la caracterización del nuevo experimentalismo, el modelo de tres niveles del conocimiento, es el que está siendo objeto de profundización en el presente trabajo, descuidando en buena medida los detalles sobre el resto de

5 Woodward (2009) habla de la imagen de tres niveles de las teorías, en tanto que Suárez (2003) habla de tres nivel del conocimiento científico, de modo que yo recojo este último uso por parecerme más adecuado al referirse al conocimiento científico en general, en tanto que la referencia de Woodward a "teorías" es ambigua, pues al parecer refiere a teorías en general, incluyendo teorías de alto nivel y teorías de niveles bajos.

elementos y sus relaciones particulares que desarrolla dicho programa. La figura de abajo, recogida de Suárez (2003) con pequeños cambios, muestra los elementos básicos de los dos modelos del conocimiento científico.

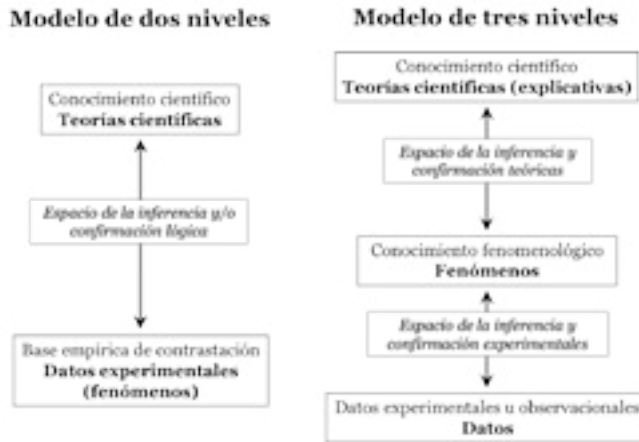


Fig. 1. Contraste entre los modelos de dos niveles y de tres niveles del conocimiento científico.

De acuerdo con Bogen y Woodward, las teorías generales de alto nivel o las grandes teorías o teorías fundamentales o, simplemente, las teorías explicativas tienen la capacidad de proporcionar explicaciones relativamente detalladas y sistemáticas de los fenómenos, tal y como se entienden en el presente contexto (véase Woodward, 2009: 2). Estas teorías son lo mismo que las *teorías de principios* que contienen leyes básicas o principios teóricos (matemáticos) como las leyes de Newton, la ecuación de Schrödinger, el principio de relatividad, el principio de selección natural y las leyes de la genética mendeliana, que buscan explicar los fenómenos de sus respectivos dominios de investigación. Este tipo de teorías no proporcionan simplemente una explicación causal de un fenómeno en la que se enuncie meramente el factor causal que produce el resultado, sino que más bien la explicación es detallada y sistemática en el sentido que los principios de las teorías permiten determinar en forma detallada y cuantitativa los distintos factores causales y la forma como estos intervienen para producir el resultado. Así, por ejemplo, con la ilustración de Woodward (2009), en el caso bien conocido de la predicción de la teoría general de la relatividad del fenómeno de desviación de los rayos de luz en las cercanías del Sol, dicha teoría no simplemente dice que el campo gravitatorio

del Sol es el que causa la desviación, sino que también, lo cual es más importante, la teoría permite determinar el valor de la desviación a partir de sus principios. Por tanto, en el presente contexto, las teorías explicativas sólo cubren un pequeño sector del gran espectro del teorizar científico en general.

En términos generales, el modelo de tres niveles plantea, en primer lugar, que los datos experimentales y/o observacionales son los que proporcionan la evidencia necesaria para dar por existente un fenómeno y sus propiedades; esto es, los fenómenos y sus propiedades son inducidos a partir de los datos. También plantea que son los fenómenos los que conforman la base de contrastación empírica, la evidencia, de una teoría; pero en sentido inverso las cosas no son equivalentes, en tanto que una teoría explica ciertos fenómenos, los fenómenos como tales no explican datos. Además, no hay una relación directa entre teoría y datos, los fenómenos median entre ellos.

¿Qué de la noción de fenómeno? Veamos lo que dicen dos de los representantes del nuevo experimentalismo. Hacking: “un fenómeno, para mí, es algo público, regular, posiblemente con forma de ley, pero tal vez excepcional... Yo sigo el uso de esta palabra en la física y la astronomía” (1983: 222). En palabras de Woodward, “los fenómenos son estables, efectos repetibles o procesos que son objetos potenciales de predicción y explicación sistemática por parte de teorías generales, los cuales pueden servir de evidencia para tales teorías” (2000: S163). Así, los fenómenos son regularidades apreciables del mundo natural y social; es decir, son patrones generales, estables y distinguibles. Los fenómenos no son simples observaciones, ni son datos de los sentidos ni descripciones de experiencias sensoriales o percepciones sensoriales, y no necesariamente tienen que ser observables. Los fenómenos, por lo general, se establecen mediante procedimientos experimentales. Entre las funciones de los experimentos están las de crear,⁶ producir, refinar y estabilizar fenómenos. La estabilización experimental de un fenómeno consiste en darle identidad al fenómeno, en mostrar que es repetible y que lo es bajo distintos contextos y condiciones.

Desde esta perspectiva el concepto de fenómeno incluye distintas categorías ontológicas, tales como objetos, propiedades de objetos, sucesos, procesos y estados; y el hecho que estos no estén, en cierta forma, *directamente dados*, tal y como pensaban los positivistas lógicos, no significa que sean constructos científicos en

6 Hacking es quien enfatiza en que la novedad de la actividad experimental contemporánea radica en la creación de fenómenos, que son excepcionales, más que en su descubrimiento (véase el capítulo 13 de Hacking, 1983). Pero tal idea no la comparten Bogen y Woodward (1988: 306), por ejemplo.

el sentido de no pertenecer al orden natural. Los fenómenos hacen parte del mundo natural, aunque para hacerlos evidentes se requiera en la mayoría de los casos tanto de un proceso de conceptualización como de experimentación.

Pues bien, se sigue manteniendo que las teorías explican y predicen fenómenos, que la base empírica de contrastación de las teorías explicativas la conforman hechos acerca de fenómenos; pero esta afirmación dista mucho de aquella más común, que resulta siendo demasiado simple y errónea, de acuerdo con la cual las teorías se contrastan directamente con la observación o experiencia, pues aquí *fenómeno* no equivale simplemente a lo que es *observable*. Establecer y precisar esta idea es el objetivo central del artículo de Bogen y Woodward (1988), idea que ya había sido desarrollada antes por Hacking (1983): “si empleamos *observar* para decir *percibir o detectar mediante procedimientos que son normalmente vistos como extensiones de la percepción*, entonces las teorías científicas normalmente no predicen y explican lo que observamos” (Bogen y Woodward, 1988: 305). Cuando la observación se entiende estrechamente vinculada con la percepción humana, tiene muy poco valor en la actividad experimental y científica en general,⁷ aunque, desde luego, ésta se requiere en la toma de datos, ya sea directamente o mediante instrumentos, de ahí que hablemos de datos observacionales o experimentales.

Pero, tal como lo adelantamos y lo veremos a continuación, tampoco es correcto sostener que las teorías se contrastan contra un conjunto de datos (observacionales o experimentales), pues el papel de los datos es servir de evidencia para la existencia de un fenómeno o de sus propiedades. Teoría y datos no están vinculados directamente, sino de manera indirecta a través de una larga y compleja serie de enunciados que describen fenómenos. En general, no hay una relación lógica directa entre datos y teoría, es posible establecer relaciones lógicas entre una teoría y enunciados fenomenológicos, pero incluso el tipo de razonamiento que lleva de la experimentación (los datos) a la determinación de los hechos fenoménicos no es por completo de carácter lógico.

En el presente contexto, como decíamos, “los datos son registros públicos... producidos por mediciones y experimentos que sirven como evidencia para la existencia de los fenómenos o para ciertas propiedades poseídas por estos”

7 En palabras de Woodward (2009): “en muchos casos las discusiones normales sobre el papel de la observación en ciencia arroja poca claridad sobre cómo los fenómenos son detectados o sobre las consideraciones que hacen fiable a los razonamientos que van de los datos a los fenómenos... La fiabilidad de tales razonamientos tiene muy poco que ver con cómo trabaja la percepción humana”.

(Woodward, 2000: S163). Los datos son el resultado de observaciones precisas de aparatos de medida, tales como el desplazamiento nulo del patrón de interferencia en el experimento de Michelson-Morley, las líneas espectrales de Balmer, destellos en una pantalla fluorescente, rastros en una cámara de burbujas, etc.; y estos datos pueden ser representados como puntos en una gráfica. Así, son los datos y no los fenómenos los que se encuentran asociados con la observación en el sentido usual. Al ser los datos el resultado de experimentos particulares, dependen del contexto experimental que los genera y, por tanto, tienen una existencia contingente, efímera; los datos cambian cuando los instrumentos se hacen más precisos y los experimentos se mejoran, los viejos datos son reinterpretados y archivados, dejando paso a los nuevos. En este sentido, los fenómenos son mucho más estables que los datos, incluso sobreviven a los grandes cambios teóricos, aunque los últimos proporcionan la evidencia empírica de los primeros, y no de las teorías explicativas. Es cierto que, normalmente, las predicciones de una teoría explicativa tienen la forma de datos, es decir, se predice el valor que tomaría cierta magnitud (cierta propiedad del fenómeno) bajo ciertas circunstancias, pero en la mayoría de los casos lo que se busca es que el valor predicho sea relativamente aproximado bajo ciertos parámetros, lo cual equivale a que haya una buena predicción del fenómeno como tal antes que de los datos mismos, en una forma exacta.

Veamos algunas ilustraciones de las tres categorías, datos, fenómenos y teorías. Lo que normalmente llamamos leyes empíricas (que son diferentes de las leyes teóricas) son fenómenos, pues en realidad son regularidades que persisten. Leyes tan generales y corrientes como los metales se dilatan con el calor y el agua se evapora cuando se calienta en un recipiente abierto refieren a fenómenos. Leyes empíricas como la ley de Kepler, de acuerdo con la cual los planetas tienen movimientos regulares elípticos alrededor del Sol, y la ley de Galileo, según la cual los cuerpos caen con la misma aceleración en el vacío, son fenómenos que son explicados en sus distintos detalles por una teoría de principios (o leyes teóricas) como la mecánica newtoniana. La conocida ley de Boyle para los gases es una ley empírica, un fenómeno, que describe el comportamiento macro de los gases mediante la ecuación que relaciona presión, temperatura y volumen de un gas; y este fenómeno queda explicado por la teoría cinética de los gases que consiste básicamente en una aplicación de las leyes de Newton (leyes teóricas) a la composición molecular de los gases, de modo que son estas leyes las que verdaderamente describen el comportamiento interno de los gases y no la de Boyle.

Las constantes también hacen parte de los fenómenos, pues una constante simplemente es una propiedad de un cierto suceso, de un fenómeno. La constante g de la gravedad describe una de las propiedades de la caída libre de Galileo, algo semejante sucede con la constante c de la velocidad de la luz, la carga

electromagnética e del electrón y con el punto de fusión del plomo, por ejemplo.

Los llamados efectos por los físicos, tales como efecto Hall, efecto Faraday o magneto-óptico, efecto Compton, efecto Zeeman, efecto fotoeléctrico, efecto anómalo de Zeeman, efecto Josephson, etc., también hacen parte de los fenómenos. En realidad la diferencia en el empleo de estos dos términos es una cuestión de grado y no de categoría, de contenido. La principal diferencia radica en que la mayoría de los fenómenos (los efectos) de la física moderna se producen artificialmente, no se encuentran directamente en la naturaleza, de modo que, como plantea Hacking: “los fenómenos y los efectos son cosas del mismo tipo: regularidades valiosas discernibles... Los fenómenos nos recuerdan... sucesos que pueden ser registrados por el observador bien dotado que no interviene en el mundo... Los efectos nos recuerdan a los grandes experimentadores... que intervinieron en el curso de la naturaleza, para crear regularidades” (Hacking, 1983: 225).

Con el objetivo de fijar aún más las ideas anteriores, veamos en extenso un ejemplo trabajado por Bogen y Woodward (1988: 308), el del punto de fusión del plomo, es decir, el hecho de que el plomo se funde a una temperatura de $327, 5 \pm 0,1^\circ\text{C}$. Los físicos no llegan a este valor (a esta constante) mediante una única medición de la temperatura a la que una muestra de plomo se funde al ser expuesta a altas temperaturas, sino que en realidad hacen múltiples mediciones, y en este proceso gran cantidad de datos son desechados, descartados o reinterpretados. Desde luego, aunque se hayan controlado las posibles fuentes de error en las mediciones, las temperaturas de fusión obtenidas no son todas iguales, sino muy próximas. Estos valores medidos son los datos experimentales, en el sentido aquí precisado, y propiamente no son el punto de fusión del plomo, que es el fenómeno en el que se está interesado. Para obtener este último se requiere analizar los datos gráfica y estadísticamente, de tal manera que si, por ejemplo, se considera que los datos medidos se *distribuyen normalmente*, esto debe hacerse bajo ciertos supuestos sobre la forma como se comportan las distintas causas conocidas y desconocidas que llevan a que el plomo se funda a cierta temperatura; es decir, hay que tener en cuenta que la fusión de una muestra de plomo es consecuencia de múltiples relaciones causales que son las que llevan a que los resultados experimentales varíen en alguna medida. En definitiva se tiene un conjunto de datos que muestra una fuerte correlación temporal, en donde cada uno de ellos se aleja sistemáticamente de la media. Por tanto, se concluye, *la media* de la distribución de los datos es una buena estimación del punto de fusión del plomo ($327, 5^\circ\text{C}$), de modo que el resultado final se suele expresar con el respectivo error estándar de la distribución, así por ejemplo: $327, 5 \pm 0,1^\circ\text{C}$.

Un caso como el anterior pone en graves aprietos el modelo de dos niveles de la estructura del conocimiento científico propuesto por los positivistas lógicos, pues el enunciado “el punto de fusión del plomo es $327,5^{\circ}\text{C}$ ” no es ni observacional ni teórico. No es observacional porque lo que se ha observado, medido, son los datos, los distintos valores de temperatura y el punto de fusión (el fenómeno) es una media de la distribución de los datos, y como tal no describe una observación particular que se haya hecho. Incluso es posible que el punto de fusión (el fenómeno) no corresponda a ninguna de las mediciones realizadas, porque éste se ha obtenido a través de una inferencia o estimación estadística a partir de los datos observados. Así, son los datos los que proporcionan la evidencia para el punto de fusión. Por otra parte, dicho enunciado tampoco es teórico, pues no hace parte de un sistema teórico, y es por ello que no explica ni los datos de las temperaturas ni nada. En realidad, el enunciado es descriptivo y general, describe una propiedad general (el punto de fusión, $327,5 \pm 0,1^{\circ}\text{C}$) de ciertas entidades del mundo (aquellas que son plomo) y no es una generalización acerca de los cuerpos en general como el enunciado “los cuerpos son inertes”. Igualmente no es correcto afirmar que el punto de fusión proporciona la evidencia de los distintos datos. Lo que requiere explicación es el punto de fusión del plomo, lo cual hacen los físicos a través de una teoría de principios sobre la estructura molecular de la materia.

Finalmente, el presente ejemplo justifica muy bien la negativa a las implicaciones fuertes de la tesis de la carga teórica de la observación para la confirmación empírica de las teorías, ya que muestra no sólo que la base de contrastación de las teorías explicativas son los fenómenos, y no los datos observacionales, sino también que los datos, y en consecuencia los fenómenos, no dependen de ningún modo de la teoría explicativa que se está contrastando. En realidad, los procesos de selección, interpretación, evaluación y análisis de los datos es independiente de las teorías que dan cuenta de los respectivos sistemas que producen tales datos (véase Bogen y Woodward, 1988: 327). Así por ejemplo, para saber qué datos deben descartarse o reinterpretarse, es necesario saber si pueden replicarse los datos, si se han controlado apropiadamente las distintas fuentes de error, si se han presentado los argumentos de inferencia estadística correctamente, si se han llevado a cabo en forma correcta el tratamiento y análisis de los datos. Desde luego que en todos estos procesos interviene algún tipo de reflexión teórica, pero esta no tiene nada que ver con las supuestas teorías que explican los sistemas en estudio y que arrojan los respectivos datos. Algo semejante sucede con los fenómenos respecto a los datos; como puede observarse, debido a su reproducibilidad, los fenómenos son independientes de las condiciones concretas y métodos empleados en los experimentos diseñados para demostrarlos, y perduran en general mucho

más de lo que perdura cualquier dato, incluso de lo que sobrevive cualquier teoría elaborada para explicarlos. Estas ideas del nuevo experimentalismo permiten dar cuenta del aumento del conocimiento científico al nivel experimental sin necesidad de suponer que debe venir acompañado por un crecimiento correspondiente al nivel teórico. En realidad los fenómenos se acumulan incluso durante los cambios radicales de teoría.

4. Enfoque semántico de las teorías

Como se anticipó, la idea central que defiende el enfoque semántico es que una teoría empírica hay que identificarla⁸ con un conjunto de modelos, estructuras matemáticas; o, metodológicamente,⁹ una teoría queda mejor comprendida como un conjunto de modelos, como el conjunto de modelos caracterizados o identificados a través de las leyes o principios de la teoría. A esta concepción se le califica de *semántica* o *modelo-teórica* debido al énfasis que hace en los modelos y a que en semántica formal (o teoría de modelos) el concepto de modelo representa una propiedad semántica. Hagamos uso, una vez más, de la mecánica newtoniana para ilustrar lo anterior: en la presentación de la teoría el énfasis no hay que hacerlo en sus leyes (como propone la concepción sintáctica) ni en la supuesta descripción que esas leyes hacen de (parte de) la realidad, sino más bien en los modelos (o sistemas idealizados) que las leyes describen, caracterizan o definen. Tipos de modelos como el siguiente: un conjunto de partículas puntuales con masa que interactúan entre sí mediante fuerzas de diversos tipos, de modo que las interacciones se dan de acuerdo con las leyes de Newton.

El enfoque semántico se originó, a mediados del siglo pasado, a partir de tres fuentes de trabajo principalmente: los estudios sobre los fundamentos de la mecánica cuántica realizados por el físico John von Neumann y el lógico holandés Evert W. Beth; la teoría de modelos de Alfred Tarski; y los métodos de axiomatización conjuntista informal de las teorías implementados por Patrick Suppes. En la actualidad podemos hablar de distintas versiones de la concepción semántica de las teorías en el sentido de que todas ellas comparten la idea central de que las teorías son conjuntos de modelos, pero discrepan en detalles como la noción de modelo involucrada, si los modelos son los únicos elementos constitutivos de una teoría, el instrumental matemático apropiado para representar las teorías,

8 Criterio de identificación.

9 Criterio metodológico. Las expresiones *criterio de identificación* y *criterio metodológico* las recojo de Thomson-Jones (2006).

etc. Así, tenemos los trabajos de P. Suppes, cuya versión la podemos calificar de *concepción semántica estándar*, ya que identifica las teorías únicamente con el conjunto de modelos. Por otra parte están los trabajos de C. B. van Fraassen, R. Giere y F. Suppe, quienes identifican los modelos de las teorías a través de *espacios de estados* e introducen las hipótesis teóricas como parte de la identidad de una teoría. J. Sneed, W. Stegmüller, W. Balzer y C. U. Moulines han desarrollado el programa estructuralista, quienes utilizan, como Suppes, las herramientas de la teoría de conjuntos en el análisis de las teorías, las cuales identifican con un conjunto de estructuras más un conjunto de aplicaciones intencionales. En Europa también se encuentran otros intentos por analizar las teorías como predicados conjuntistas empleando las técnicas semánticas de Tarski. Entre los filósofos de la ciencia que lideran estos estudios son destacables el grupo de M. L. Dalla Chiara y G. Toraldo di Francia en Italia, y el grupo de Marian Przelecki y Ryszard Wójcicki. En esta misma dirección, también son muy importantes los trabajos del grupo de Newton da Costa y Steven French en Brasil.¹⁰

De acuerdo con la perspectiva que aquí se defiende sobre el enfoque semántico, recogida principalmente de van Fraassen y Giere, un modelo de una teoría científica tiene dos funciones, en un caso es una estructura que *satisface* una descripción y en el otro una estructura que *representa* aspectos de ciertos sistemas reales, tal y como a continuación precisaremos. Así, el término ‘modelo’ posee dos sentidos, pero la función relevante en el presente contexto sería la de *representación*. Además, estos dos sentidos no coincide con el de modelo semántico,¹¹ aunque hay una tendencia generaliza a hacer tal equivalencia. Por tanto, para una mejor comprensión del tema, veamos lo que es modelo semántico, modelo ajustado a descripciones, modelo representacional y modelo teórico.

Un modelo semántico es un modelo de acuerdo a la teoría de modelos, esto es, una estructura no lingüística que proporciona una interpretación a un conjunto de enunciados y los hace verdaderos, los satisface en el sentido técnico de Tarski. Así, un modelo semántico es un modelo hacedor de verdad que adicionalmente

10 Véase French (2008).

11 De modo que aquí hay que darle la razón a Bunge cuando insiste en que “la palabra modelo no significa lo mismo en lógica y matemáticas que en las ciencias fácticas y en las tecnológicas. En matemáticas... todo modelo lo es de una teoría abstracta (no interpretada)... En cambio, en las ciencias fácticas y las tecnológicas, un modelo teórico es una teoría de cosas concretas de una clase restringida, tal como la clase de los átomos de helio o la colección de los supermercados” (Bunge, 2001: 209). Las ideas que siguen sobre la noción de modelo en el enfoque semántico las he desarrollado más ampliamente en Guerrero (2010).

proporciona una interpretación de un enunciado o conjunto de enunciados; en este sentido, un modelo semántico es realmente un modelo interpretativo.

De acuerdo con la teoría de modelos, una estructura (o sistema) **A** es una entidad abstracta compleja, compuesta por un conjunto no vacío A y una serie destacada de individuos a , de funciones f y de relaciones R . Al conjunto A se le llama universo de la estructura; a , f y R están definidos sobre el universo; y la estructura se representa así:

$$\mathbf{A} = \langle A, \langle a_1, \dots, a_i \rangle, \langle f_1, \dots, f_j \rangle, \langle R_1, \dots, R_k \rangle \rangle.$$

Ahora bien, la estructura **A** es un modelo de los enunciados del lenguaje de primer orden L , adecuado a la estructura **A**, si existe una función de interpretación I tal que hace que los nombres de L denoten individuos de A , que los predicados de L se correspondan con relaciones de A y que los enunciados de L adquieran un valor de verdad, esto es, que se conviertan en verdaderos o falsos en A . En otras palabras, si ϕ es un enunciado de L , entonces **A** es un modelo de ϕ o **A** satisface a ϕ o ϕ es verdadero en **A** o ϕ es satisfecho en **A**.

En el presente contexto diremos que **A** es un modelo semántico. Obsérvese que un modelo semántico siempre está vinculado a un lenguaje formal porque precisamente tiene como función interpretar un lenguaje. Veamos una ilustración. Supongamos los siguientes tres enunciados desinterpretados: “ $a R b$ ”, “ $b R c$ ” y “ $\sim R c$ ”. Ahora podemos interpretar los símbolos del siguiente modo: a , b y c refieren a personas o vehículos, y R es la relación “estar en contacto con”, de modo que $\sim R$ es la relación “no estar en contacto con”. Pues bien, una fila formada por tres personas unidas y otra por tres vehículos unidos serían dos modelos del conjunto de enunciados; en otras palabras, los dos sistemas de filas son dos estructuras distintas que satisfacen, hacen verdaderos los tres enunciados iniciales. Obsérvese que hay infinitas interpretaciones posibles de los enunciados, y por tanto modelos de los mismos.

En segundo lugar, un modelo ajustado a descripciones¹² es un sistema que hace verdaderos a los miembros de un conjunto de enunciados completamente interpretados, enunciados como los de los lenguajes ordinarios o científicos. De modo que estos modelos y los semánticos son modelos hacedores de verdad, pero un modelo ajustado a descripciones no es, en sentido estricto, un modelo interpretativo como el semántico. Veamos un ejemplo, consideremos el siguiente

12 Esta expresión la recojo de Thomson-Jones (2006).

enunciado E de la física,

E: Toda resistencia se calienta cuando pasa una corriente por ella.

Este enunciado está completamente interpretado, así que no se trata de un enunciado semejante al del caso anterior. Ahora bien, dados dos sistemas o circuitos eléctricos particulares (R_1, I_1) y (R_2, I_2) , con resistencia R_1 y R_2 , y por los que pasan las corrientes I_1 y I_2 , respectivamente; tenemos que estos dos circuitos satisfacen,¹³ hacen verdadero el enunciado E o, si se quiere, la descripción E. De ahí que se acostumbre a decir que estos sistemas o circuitos son modelos del enunciado E, son modelos *que se ajustan (ajustados)* a la descripción E.

Giere llama *modelos teóricos*¹⁴ a los modelos de las teorías de principios o explicativas, en el sentido precisado más arriba. Los modelos teóricos son estructuras matemáticas que cumplen dos condiciones: se ajustan a la descripción de los principios teóricos y representan aspectos del dominio de investigación. Puesto que la clase de modelos de la teoría queda definida o caracterizada mediante sus leyes; y dado que estas son enunciados; entonces es claro que los modelos satisfacen o se ajustan a las leyes, a las descripciones que estas proporcionan. Veamos esto en detalle, en términos de las teorías físicas, en donde un sistema es una entidad física que evoluciona en el tiempo, de modo que puede tener ciertos estados y cambiar de un estado a otro. Por tanto, los sistemas físicos tienen un *espacio de estados posibles* conformado por los posibles estados que pueden tener mientras cambian en el tiempo. Así, como plantea van Fraassen (1989: 223), un modelo, en un espacio de estados particular, equivaldría a un dominio de objetos más una *función de historia* que asigna a cada objeto una historia, es decir, una trayectoria en ese espacio. Un modelo seleccionaría entre todos los estados posibles de un sistema aquellos que en realidad podría tener; esto es precisamente lo que hace una ley: expresa los estados realmente posibles y los cambios realmente posibles en un espacio de estados. Aún más, cada espacio de estados tendría asociado, entonces, una clase de modelos. De modo que una teoría empírica tendría muchas clases de modelos, en donde cada clase tendría su propio espacio de estados; por tanto, presentar una teoría consistiría en describir la clase de *los tipos de espacios de estados*.

La mecánica newtoniana nos sirve una vez más como ilustración. Esta no puede reducirse estrictamente a las tres leyes de Newton, pues a partir de ellas no se sigue nada de mayor interés. Es por ello que en los libros de texto, después

13 Esta palabra no se emplea aquí en el sentido técnico de Tarski.

14 Véase Giere (1988) y Giere (1999).

de enunciar las tres leyes se pasa a presentar los distintos tipos de fuerza (las funciones fuerza) o, por lo menos, las más importantes. Se comienza, entonces, por clasificar los movimientos de acuerdo a sus dimensiones en unidimensionales, bidimensional y tridimensionales. A continuación se especifican los tipos de fuerza en cada uno de ellos; así, por ejemplo, en el movimiento en una dimensión se tienen fuerzas uniformes (ley de caída libre), fuerzas en función de la posición (ley de Hooke), fuerzas en función de la posición y la velocidad, y fuerzas en función de la posición, la velocidad y el tiempo (como el oscilador armónico amortiguado). En el movimiento de dos o tres dimensiones se tienen, por ejemplo, las fuerzas centrales inversamente proporcional al cuadrado de la distancia. Véase la siguiente figura.

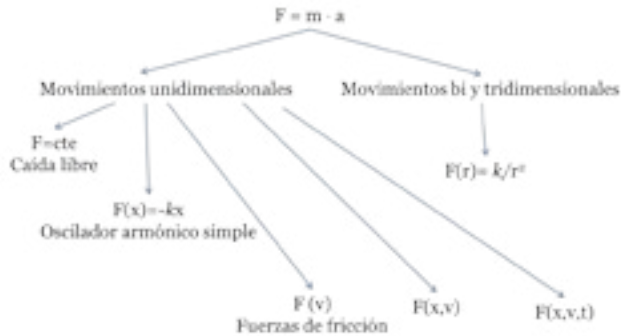


Fig. 2. Diferentes tipos de modelos teóricos de la mecánica newtoniana

Como puede observarse, cada tipo de fuerza define un tipo de modelo y los distintos grupos de modelos están relacionados por la segunda ley de Newton. En definitiva, la mecánica newtoniana es un conjunto de conjuntos de modelos. Cada modelo es un sistema idealizado, abstracto, que tiene todas y únicamente las propiedades que se le adscriben a través de las leyes. Por ejemplo, el oscilador armónico simple es una *entidad abstracta* cuya característica distintiva es que satisface la ley $f=-kx$, de modo que dicha entidad o sistema se ajusta a la descripción de la correspondiente ley. Como esta ley es un enunciado interpretado, como lo son todas las leyes de las ciencias empíricas, entonces el oscilador armónico simple no es un modelo semántico sino uno que se ajusta a descripciones.

Lo anterior nos permite sintetizar algunas de las funciones que cumple una ley dentro de una teoría, aspectos que normalmente quedan ocultos bajo la concepción sintáctica de las teorías. Las leyes funcionan como definiciones o caracterizaciones de un modelo teórico, de un sistema idealizado. A través de ellas se precisan los distintos aspectos del modelo teórico, como por ejemplo las características de los cuerpos y la forma como interactúan entre sí. Por tanto, y en principio, las leyes

aparecen como el medio a través del cual describimos los modelos teóricos y no propiamente el mundo; así que es más apropiado entenderlas, en un primer momento, como leyes o principios de las teorías que como leyes de la naturaleza. En segundo lugar, es claro que las leyes son verdaderas en los modelos teóricos correspondientes, la ley $f=-kx$ es verdadera en el oscilador armónico simple (idealizado), pues una condición del modelo es que se ajuste a lo descrito por la ley. Pero esto no implica que la ley sea verdadera, en el mismo sentido anterior, en un sistema concreto del mundo real. Hasta aquí sólo hemos precisado la relación que guardan las leyes con los modelos teóricos y falta hablar de la relación que éstas tienen con los fenómenos, con los sistemas reales. Precisamente esa última relación tiene que ver con el carácter representacional de los modelos teóricos, que pasaremos a detallar.

La figura de abajo destaca esas dos relaciones de un modelo teórico, la relación de ajuste que tiene con la formulación de la teoría, con las leyes, y la relación de representación que mantiene con los fenómenos reales. Así que, como puede observarse, las leyes no están vinculadas directamente con los sistemas empíricos sino que dicha relación está mediada por los modelos teóricos.

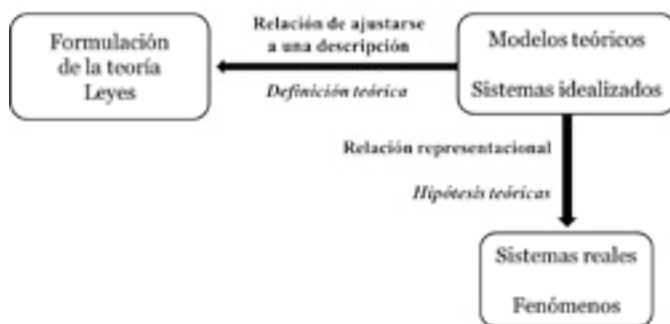


Fig. 3. Relaciones que guarda un modelo teórico.

En otros términos, para caracterizar una teoría no es suficiente con presentar el conjunto de modelos teóricos sino que también es necesario destacar su carácter representacional. Podríamos decir que este último aspecto se hace evidente, de acuerdo con van Fraassen y Giere, con las hipótesis teóricas asociadas a una teoría. De ahí que ellos formulen de una manera más completa la noción de teoría, respecto a su formulación estándar como un conjunto de modelos: “presentar una teoría es definir un cierto tipo (o varios tipos) de sistemas más una o más hipótesis acerca de la relación de ciertos (tipos de) sistemas reales con la(s) clase(s) definida(s). Hablamos

15 Véase Giere (1988: 85).

entonces de la definición teórica y de las hipótesis teóricas que conjuntamente constituyen la formulación de la teoría dada” (van Fraassen, 1989: 226).¹⁵ Así, por ejemplo, para el caso anterior de la mecánica newtoniana, el conjunto de modelos teóricos caracterizados a través de las leyes de la mecánica, tal y como se hizo anteriormente, iría acompañado de una serie de hipótesis teóricas, de enunciados que relacionan los sistemas reales, los fenómenos, con algunos de los modelos teóricos o sistemas mecánicos idealizado; enunciados tales como: nuestro sistema solar es aproximado a tal sistema mecánico; la caída de los cuerpos sobre la Tierra es aproximado a tal otro sistema mecánico definido, etc. En síntesis, en la presentación de una teoría hay que tener en cuenta los siguientes elementos: la formulación (los principios), los modelos teóricos, los fenómenos y las hipótesis teóricas.

Ahora bien, tal y como plantea Giere (1999), el aspecto representacional de los modelos se puede comprender mejor a través de la función representacional que le asignamos a un mapa, por ejemplo a un mapa de una ciudad, en la que podemos subrayar las siguientes características.

i) El mapa no es una entidad lingüística, sino un objeto físico.

ii) Usualmente los mapas no son pensados como instanciando (o hacedores de verdad de) una forma lingüística o ajustándose a una descripción, sino como objetos que representan a otros.

iii) La relación de representación aquí involucrada es triádica: se utiliza (los usuarios) un objeto (el mapa) para representar otro objeto (la ciudad). En otras palabras, hay una relación de representación entre la ciudad (el objeto representado) y el mapa (el objeto que representa), establecida y utilizada por los usuarios (quienes representan). Es en este sentido preciso que se acostumbra a decir que el mapa es un modelo de la ciudad.

iv) El mapa representa a la ciudad en ciertos aspectos (no en todos) y con cierto grado (aproximación y no igualdad).

Lo anterior puede expresarse del siguiente modo en términos de teorías empíricas.

i) Las teorías no son entidades lingüísticas, son entidades abstractas, estructuras matemáticas, modelos, idealizaciones.

ii) Las teorías no son modelos semánticos que proporcionen una interpretación de un lenguaje y hagan verdaderos o falsos a sus enunciados.

iii) Los científicos (quienes representan) construyen teorías (lo que representa)

para dar cuenta de ciertos aspectos de un dominio de investigación (lo representado). Los científicos modelan sus dominios de investigación a través de teorías.

iv) Una teoría representa el dominio de investigación correspondiente en algunos aspectos y con cierto grado de aproximación,¹⁶ no en forma completa e idéntica.

Obsérvese, una vez más, que en este caso de los mapas, de los modelos representacionales, no tiene sentido preguntarse si los modelos son semánticos o se ajustan a una descripción, pues precisamente la relación que se está privilegiando es la de representación, la cual excluye las otras dos. Aunque, desde luego, el modelo también podría ser semántico o ajustarse a una descripción, desde otro punto de vista.

Para finalizar, sólo insistir una vez más en que el objetivo ha sido mostrar los elementos más sobresalientes de la arquitectura del conocimiento científico y que para ello ha sido necesario desentenderse de muchos detalles presentes en esa arquitectura. Buena parte de la literatura filosófica aquí referida se ocupa de muchas de las cuestiones más particulares que pueden surgir a partir del presente artículo, en tanto que las otras están a la espera de ser investigadas de manera sistemática.

Bibliografía

1. ACKERMANN, R. (1989) "The New Experimentalism", en: *Brit. J. Phil. Sci.*, 40, pp. 185-190.
2. BOGEN, J. Y WOODWARD, J. (1988) "Saving the Phenomena", en: *Philosophical Review*, 97, pp. 303-352.
3. BUNGE, M. (2001) *Philosophy in Crisis: The Need for Reconstruction*. New York: Prometheus Books.
4. CARNAP, R. (1939) *Foundations of Logic and Mathematics*. Chicago: University of Chicago Press.
5. CARNAP, R. (1963) "Intellectual Autobiography", en: Schilpp, P. A. (ed.). *The Philosophy of Rudolf Carnap*. La Salle, Illinois: Open Court, pp. 3-84.

16 Este aspecto vale la pena resaltarlo, con las palabras de Giere: "para el físico, la verdad exacta y literal no es lo importante. Lo que importa es un grado suficiente de aproximación para el propósito que se persigue, cualquiera que este sea... La idealización y la aproximación forman parte de su esencia [de la ciencia empírica]. Una teoría adecuada de la ciencia debe reflejar este hecho en sus conceptos más fundamentales" (Giere, 1988: 102).

6. FERREIRÓS, J. Y ORDÓÑEZ, J. (2002) “Hacia una filosofía de la experimentación”, en: *Crítica*, Vol. 34, No. 102, diciembre, pp. 47–86.
7. FRANKLIN, A. (2007) “The Role of Experiments in the Natural Sciences: Examples from Physics and Biology”, en: Kuipers, T. (ed.). *Handbook of the Philosophy of Science*. Amsterdam: Elsevier B.V., pp. 219-274.
8. FRENCH, S. (2008) “The structure of theories”, en: Psillos, S. y Curd, M. (ed.). *The Routledge Companion to Philosophy of Science*. New York: Routledge, pp. 269-280.
9. GIERE, R. (1988) *Explaining Science. The Cognitive Approach*. Chicago: University of Chicago Press.
10. GIERE, R. (1999) “Using Models to Represent Reality”, en: Magnani, L. et al. (ed.). *Model-Based Reasoning in Scientific Discovery*. New York: Dordrecht, Kluwer, pp. 41-57.
11. GUERRERO, G. (2010) “La noción de modelo en el enfoque semántico de las teorías”, en: *Praxis Filosófica*, No. 31, Julio-Diciembre, pp. 169-185.
12. HACKING, I. (1983) *Representing and Intervening*. Cambridge: Cambridge University Press.
13. MADRID, C. M. (2007) “De la equivalencia matemática entre la Mecánica Matricial y la Mecánica Ondulatoria”, en: *La Gaceta*, vol. 10, no. 1, pp. 103-128.
14. MAYO, D. G. (1994) “The New Experimentalism, Topical Hypotheses, and Learning from Error”, en: *Philosophy of Science Association*, Volume 1, pp. 270-279.
15. SUÁREZ, M. (2003) “Hacking Kuhn”, en: *Revista de Filosofía*, Vol. 28, Núm. 2, pp. 261-284.
16. THOMSON-JONES, M. (2006) “Models and the Semantic View”, en: *Philosophy of Science*, 73, pp. 524-535.
17. VAN FRAASSEN, B. C. (1989) *Laws and Symmetry*. Oxford: Clarendon Press.
18. VON NEUMANN, J. (1932) *Mathematical Foundations of Quantum Mechanics*. Princeton: Princeton University Press, 1955.
19. WEBER, M. (2005) *Philosophy of Experimental Biology*. Cambridge: Cambridge University Press.

20. WOODWARD, J. (2000) “Data, Phenomena, and Reliability”, en: *Philosophy of Science*, Vol. 67, Supplement, pp. S163-S179.
21. WOODWARD, J. (2009) “Data and phenomena: a restatement and defense”, en: *Synthese*, Volume 182, Number 1, Published online: 07 July 2009.

Medicina preventiva y dietética del alma en los tratados morales de Galeno sobre las pasiones y los errores del alma¹

Preventative medicine and the Dietetics of the Soul in Galen's Moral Treatises on the passions and errors of the soul

Por: Liliana Cecilia Molina González

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

E-mail: limoln@yahoo.com

Fecha de recepción: 26 de marzo de 2012

Fecha de aprobación: 13 de abril de 2012

Resumen: *La extensa obra de Galeno de Pérgamo, médico del estoico Marco Aurelio, incluye diversos tratados de corte filosófico, especialmente éstos en que analiza las causas de las pasiones y de los errores del alma, cuyo objetivo general es comprender de un modo amplio la naturaleza humana y plantear pautas apropiadas para su mejoramiento moral. Galeno divide la exposición de las cuestiones referentes al diagnóstico y tratamiento de las pasiones y los errores del alma de cada uno, porque su tesis principal, que la estructura del alma es tripartita (racionalidad, emociones vehementes o pasiones y deseos), así se lo exige. En su opinión, el tratamiento de las pasiones difiere del tratamiento de las fallas cognitivas a que se refieren los errores del alma; cuya causa pueden ser pasiones y deseos inmoderados y falsas opiniones sobre bienes y males; que median, finalmente, en la elección de una vida mesurada o, por el contrario, inmoderada. El hilo que une el tratado sobre las pasiones y el tratado sobre los errores del alma son precisamente las falsas opiniones, que incrementan la violencia ejercida por nuestras pasiones cuando no hemos revisado las causas (creencias y deseos) de nuestra conducta excesiva, ni los juicios de valores con que estamos acostumbrados a juzgar las circunstancias cotidianas de la propia vida. El poder de las opiniones consiste en incrementar, precisamente, el quantum de fuerza de las emociones, haciéndolas inmoderadas e indómitas, o moderables.*

Palabras clave: *Galeno, alma, pasión, error, exceso, falsa opinión.*

Abstract: *The vast work of Galen of Pergamus—who was the physician to the Stoic Marcus Aurelius—includes various Treatises of a philosophical nature (especially those in which he analyses the causes of the passions and of the errors of the soul), whose main purpose is to understand human nature at large, and to put forward proper guides for its moral improvement. Galen split his exposition of the questions pertaining to the diagnosis and treatment of the passions and the errors of each one's souls, since his main thesis—that the soul has a threefold structure (reason, intense emotions or passions, and desires)—requires this division. According to Galen, the treatment of the passions diverges from the treatment of cognitive disorders to which the errors of soul refer; which may be caused by immoderate passions or desires, and false opinions on goods and evils; which in the end mediate in the choice of a measured or, otherwise, immoderate life. The thread linking the Treatise on Passions and the Treatise on the Errors of the Soul is precisely that false opinions, which increase the violence exerted by our own passions whenever we have neither considered the causes (our beliefs and desires) of our excessive behavior, nor the value judgments with which we are used to judge daily circumstances of our daily life. The power of opinions lies in increasing, precisely, emotions' quantum of force, making them immoderate and indomitable, or moderable.*

Keywords: *Galen, Soul, Passions, Error of the Soul, excess, false opinion.*

A diferencia del tratado *Sobre el diagnóstico y tratamiento de las pasiones del alma de cada uno* (*Aff. Dig.*),¹ el tratado *Sobre los errores propios del alma de cada uno* (*Pecc. Dig.*) tiene menos un tono prescriptivo que preventivo, pues su propósito es llamar la atención sobre el riesgo de creer que se tienen opiniones demostradas sobre la finalidad² de la vida, como lo suponen las sectas o escuelas de filosofía. Además, llama la atención sobre la cautela que conviene guardar ante opiniones cuya “verdad” se presenta como demostrada e incuestionable. El médico enfatiza que en filosofía no hay demostraciones científicas ni certezas respecto de bienes y males, al modo de las de los axiomas de ciencias como la geometría o la matemática. Y que para poder admitirlo, que es como reconocer el estado de la propia ignorancia de nuestras pasiones y creencias erradas, dice Galeno, conviene aprender y entrenarse en hacer demostraciones en el ámbito de dichas ciencias; como un mecanismo útil para aprender a distinguir entre argumentos verdaderos, falsos y probables.³ Así podremos examinar la diferencia entre los discursos de quienes pueden respaldar sus argumentos con demostraciones, y los discursos de quienes no pueden hacer demostraciones porque su objeto es “probable” y no permite hacer afirmaciones concluyentes como en el caso de los filósofos; y más cuando se trata de elegir aquello que conviene a la elección de una vida según parámetros racionales.

Desde este punto de vista *Pecc. Dig.* es menos terapéutico que profiláctico, es decir, propone medidas preventivas útiles para no aceptar una teoría sobre el fin de la vida sin revisar primero las premisas que la sustentan: es decir, las opiniones sobre bienes y males. En conformidad con este propósito, Galeno apela

-
- 1 Este escrito es fruto de la investigación realizada en el programa de doctorado en Lógica y Filosofía de la Ciencia, realizado en la Universidad de Valladolid, bajo la dirección del Prof. Alfredo Marcos Martínez. Corresponde a una sección del último capítulo de la tesis doctoral “Fisiología y ética. La fundamentación fisiológica de la psicología moral en Galeno de Pérgamo”, cofinanciada por la Fundación Carolina y la Universidad de Antioquia entre 2006 y 2009. Para referirnos a los escritos morales de Galeno usaremos las abreviaturas normalmente usadas para citarlos entre los intérpretes: *Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.*, tal como aparece en *The Cambridge Companion to Galen* (Hankinson, 2008). Estos tratados no han sido traducidos aún al español, por tanto hemos usado las versiones disponibles de ambos escritos en lengua inglesa y francesa, y teniendo en cuenta el texto griego hemos elaborado nuestra propia traducción. Al final, incluimos dichas versiones en la bibliografía, y adjuntamos una breve referencia a los escritos en que Galeno se ocupa del alma; así como la bibliografía mencionada en nuestro texto.
 - 2 Nos referimos al telos como fin o finalidad. Usamos ambas variantes, y preferimos usar “finalidad” cuando el “fin” de la vida parece aludir menos al propósito o regla moral por excelencia, que al término de la vida.
 - 3 *Pecc. Dig.* 5.62 y 5.72-73. En esta referencia el primer número corresponde al volumen de la edición completa de las obras de Galeno en la edición de Kühn (5) y los otros dos, a la página a la que corresponde cada pasaje.

a la necesidad de entrenar el entendimiento en unos conocimientos primarios⁴ que respaldarían el incremento de la capacidad reflexiva y crítica ante los discursos. En este tratado⁵ el médico no dice cuál sería el mejor modelo de vida racional, ni cuáles serían los géneros de vida consecuentes a cada fin. Más bien interpretamos que su propósito es identificar la causa de que seamos propensos a incurrir en errores y contradicciones en nuestras elecciones, sobre todo cuando uno es mal encaminado al seguir acríticamente los parámetros establecidos por una secta o escuela filosófica que pretende tener verdades irrefutables. Para Galeno, cuando asentimos ante opiniones erradas (inconsistentes) sobre el fin optamos por elecciones disonantes con un ideal de vida racional; o bien, perdemos de vista, en situaciones concretas, cuál es la acción consonante con nuestras capacidades racionales, en parte por causa de opiniones erradas sobre bienes y males.

Galeno insiste en la utilidad de aprender a hacer demostraciones, con el fin de aprender a reconocer la falta de coherencia de ciertos discursos filosóficos que se pretenden demostrados; y para mostrar que el objeto de estos discursos (la finalidad del buen vivir, el camino hacia la excelencia del alma) no es autoevidente ni a los sentidos ni al entendimiento como podría ser el objeto de dichas ciencias entre las que se incluye la arquitectura y la geometría.⁶ Ahora bien, dada la importancia concedida al método demostrativo, es legítimo preguntarnos si Galeno quiere convertir la ética en una ciencia exacta o si más bien quiere mostrar la diferencia entre el objeto de las ciencias demostrativas y el de la filosofía práctica. En este asunto nos detendremos más adelante.⁷

Teniendo en cuenta que administrar la propia vida según parámetros racionales consiste en una actividad ardua y constante de análisis sobre las propias opiniones, es decir, sobre el suelo cognitivo de nuestras pasiones y errores del alma, el objeto de esta exposición es identificar la relación y la diferencia que plantea

4 *Ibidem*, 5.64. Galeno se refiere a gramática, oratoria, geometría, aritmética, cálculo, arquitectura y astronomía.

5 *Pecc. Dig.* 5.76.10-5.77.4.

6 *Pecc. Dig.* 5.59.10-12. No hay demostraciones científicas sobre bienes y males. Galeno dice que el anciano que se ha esforzado por alcanzar verdades toda su vida *no se conformará con demostraciones débiles*. Sobre “evidente a los sentidos” y “evidente al entendimiento”, cfr. *Pecc. Dig.* 5.94.

7 *Ibidem*. 5.67-68. En estos casos, como en la cuestión del fin y de la felicidad, no se cuenta con pruebas autoconfirmadoras o autoevidentes. No obstante quien quiera investigarlas debería aprender a usar el método gracias al cual se hacen pruebas sobre cuestiones que sí la admiten, como el usado en astronomía, geometría, lógica, aritmética y arquitectura. En ellas los hechos se pueden confirmar con pruebas de fenómenos observables.

el médico entre pasión⁸ y error, mediante el seguimiento de conceptos claves (de la psicología estoica) que se suman en *Pecc. Dig.* como por ejemplo, “impresión”, “asentimiento” y “precipitación”; pues el eje de dicho tratado es identificar el papel de las falsas opiniones en el examen de los errores morales relacionados con fallas cognitivas o del razonamiento.

Con base en las directrices planteadas, dividimos la exposición en tres apartados, antes de presentar las conclusiones: el contexto crítico, delimitado por la discusión con las sectas; el contexto argumentativo, que constituye el núcleo de las distinciones conceptuales entre error-pasión y la relación entre error moral y falsa opinión; y finalmente, abordamos el papel que juega el método lógico o demostrativo en *Pecc. Dig.* con el fin de presentar, finalmente, las conclusiones sencillas y poco pretenciosas de este tratado que, como hemos dicho antes, tiene más un carácter profiláctico que terapéutico; y enfatiza en la posibilidad de vivir bien sin pertenecer a ninguna escuela, sin estar sujeto a maestro alguno, sino más bien, recurriendo a la amistad con individuos semejantes en sus disposiciones naturales a actuar, y con experiencia en la revisión y crítica de sus propias pasiones (excesos en la acción y en la forma de pensar) y opiniones sobre bienes y males. Esta semejanza en la actitud ante la propia forma de llevar la vida, no impediría que un epicúreo fuera amigo de un estoico, y ambos de un peripatético. El asunto de cómo aprender a vivir se resuelve menos con la pertenencia a una escuela o secta que con una constante higiene del alma.

1. Contexto crítico: la discusión con las sectas

Para Galeno las escuelas filosóficas incurren en dos desaciertos: (1) pretenden discernir con certeza el fin de la vida como si el objeto de sus discursos fuera demostrable al modo de los problemas de la geometría o de la matemática; es decir no distinguen entre argumentos verdaderos y probables, debido a la falta

8 En *Aff. Dig.* Galeno concibe las pasiones como un “exceso” en la conducta que se manifiesta de dos modos diferentes: según el primer modo (pasiones tipo1), morder, arañar, golpear, azotar esclavos con rabia (*Aff. Dig.* 5.56.7-11), son para Galeno más reprochables que el amor excesivo al dinero o al poder. Pero esas primeras, son más fáciles de detectar y modificar. Además, las pasiones se manifiestan también en modos más difíciles de notar como el amor excesivo al dinero, al poder, a la gloria o al reconocimiento. Indican un exceso en el modo de valorar ciertos objetos, que tienden a considerarse como bienes indispensables para vivir y como males insufribles cuando no se tienen. Ambas formas de “pasión” presentan por causa una misma raíz, el “deseo insaciable” y la “codicia” de tener más que le acompaña. *Cfr. Aff. Dig.* 5.7.9-15; sobre el deseo insaciable: 5.45.3 y en 5.45.8. La primera aparición como “desear poseerlo todo” en 5.44.4-6. Sobre la naturaleza del deseo insaciable se ocupa Galeno entre 5.45-5.48.

de entrenamiento en solucionar problemas que pueden ser demostrados. Pero además no pueden juzgar qué tipo de prueba admiten las cuestiones de que se ocupan sus discursos precisamente por su falta de entrenamiento en el método demostrativo.⁹ Además (2) no examinan la raíz de la falta de coherencia entre el fin elegido (cualquiera que sea) y las acciones concretas gracias a las cuales podemos saber con base en qué criterios elige actuar un individuo, y cuál es el contenido cognitivo (creencias y juicios errados, pasiones tipo2) que sustenta su conducta: nos referimos a qué tipo de opiniones ostentan sobre bienes y males. Sobre este punto nos detendremos en el siguiente apartado.

El punto crucial de la discusión con las sectas¹⁰ reside en que pretendan tener demostraciones, al modo de la geometría, sobre la validez de sus discursos sobre bienes, males y fines sin que sus miembros se hayan entrenado en hacer demostraciones geométricas o resolver problemas con demostraciones. Galeno solamente excusa a los académicos y a los pirrónicos o escépticos, quienes no admiten que haya demostraciones sobre este tipo de cosas, pero incurren en un relativismo inadmisibles, en su opinión, al decir que ante estas cuestiones asentimos necesariamente de forma precipitada y, por tanto, todas las opiniones al respecto serían falsas.¹¹

Para el médico las opiniones sobre el fin no son ni verdaderas ni falsas, sino probables; es decir, sobre estas cuestiones no puede hacerse una demostración definitiva o exacta y sobre ellas no tenemos certezas.¹² A su juicio, el estatus de estas opiniones explicaría la disputa constante entre los discursos de las escuelas filosóficas que pretenden tener respuestas definitivas, como si cuestiones como la del fin, o la de la inmortalidad del alma fueran decidibles por medio de una demostración *more geométrico*.

Entre esta segunda vertiente, Galeno critica fuertemente a los cínicos que dicen ofrecer, según él, un camino rápido hacia la virtud (vivir según la naturaleza, sin explicar qué entendían por ello);¹³ engañando así a los incautos o no educados. Suponemos que se refiere a los no educados en los conocimientos fundamentales que agudizan el alma como geometría, aritmética, cálculo, arquitectura y astronomía;

9 τὴν ἀποδεικτικὴν μέθοδον. Cfr. Pecc. Dig. 5.62.1. También suele traducirse como “método lógico”, este es el caso en Singer (1997).

10 Pecc. Dig. 5.60.11-5.61.2.

11 Galeno no cita fuentes.

12 *Ibidem*, 5.88-5.91 y 5.94-5.95

13 *Ibidem*, 5.71.5-6.

cuya base inicial es la formación en oratoria y gramática.¹⁴ Porque quienes no han sido instruidos en estas últimas carecerían de un entrenamiento mínimo y necesario para seguir los discursos que escuchan a otros. Galeno compara su sordera con la de asnos que escuchan la lira, pero peor aún porque carecen de vergüenza y no aceptan su incapacidad para repetir lo que oyen, o para refutar sin haber podido escuchar los argumentos ajenos. Por otro lado, Galeno describe la actitud arrogante de los cínicos como “un camino rápido hacia la vanidad a través de la ignorancia”,¹⁵ cuya causa reside precisamente en su falta de entrenamiento en la teoría lógica. Su presunción es doble: no están formados en los conocimientos fundamentales y, además, se niegan a hablar con campesinos y gente sin entrenamiento supuestamente porque no podrían seguir sus discursos.¹⁶ Las observaciones del médico manifiestan una perspectiva intelectualista respecto de cómo podemos fortalecer la racionalidad, pues el desarrollo de las capacidades racionales se basa, en primer lugar, en entrenar el entendimiento para escuchar y repetir discursos, analizarlos críticamente, y aprender a hacer demostraciones. Por esta razón el médico critica a quienes por pertenecer a una escuela pretenden tener un conocimiento cierto sobre aquellos temas respecto de los cuales se pronuncian. En este caso vemos que su crítica se dirige menos a un individuo particular que a una actitud que algunos integrantes de escuelas ostentan para atraer discípulos. Esta crítica ejemplifica no solo su desdén por las escuelas filosóficas sino el ideal de su psicología moral: que cada uno se vuelva médico de sí mismo; y en nuestra opinión este se conjuga con el ideal de una libertad individual que no suprime la importancia de compartir la vida en comunidad. Aun cuando apunte a la posibilidad de aprender a vivir sin seguir un maestro, o una sola doctrina. En este aspecto la actitud del médico es semejante a la del estoico romano. Pensemos en Séneca quien en sus cartas a Lucilio una y otra vez muestra su simpatía y confianza en las enseñanzas de Epicuro aunque no se reconozca como parte de esa escuela.¹⁷

Como veremos a continuación, esta perspectiva sobre la prevención de asentir precipitadamente ante opiniones erradas también obedece a que para Galeno los errores propios del alma racional no son iguales a los errores relacionados con las pasiones. Esta diferencia es importante porque para Galeno las pasiones no son fallas del razonamiento sino tendencias a actuar cuyo impulso es la natural propensión del alma al exceso.

14 *Ibidem*, 5.64-65.

15 *Ibidem*, 5.71.8-10.

16 *Ibidem*, 5.71.12-13 y 5.71.13-5.72.5.

17 *Cfr.* Por ejemplo, Cartas 16.7-8; 17.11; 23.9 y 52.3.

2. Contexto argumentativo. Errores morales, tipos de errores según su causa; y la relación entre error propio y falsa opinión

Este discurso, indica Galeno, no se dirige a quienes ya se creen depositarios de verdades, aunque carezcan de entrenamiento lógico y de la instrucción en los conocimientos fundamentales.¹⁸ Éstos ya no tienen tiempo de cambiar su forma de pensamiento ni una disposición adecuada para reconocer la necesidad de un entrenamiento de este tipo. Así, reconociendo los límites de su tratado, Galeno dice que este discurso se dirige a quienes se han entrenado desde temprana edad en el ejercicio de los discursos, se inclinan “naturalmente” a la verdad y han recibido una educación que les ha impedido acostumbrarse a hábitos licenciosos o viciosos. De lo contrario serían sordos (o inmunes) a sus palabras.¹⁹

Así como en el tratado sobre las pasiones, el punto de partida de la argumentación es la aclaración conceptual del término “pasión” y de su relación y diferencia con los errores morales; en este tratado *Sobre los errores propios del alma de cada uno*, el punto de partida es la clarificación conceptual del término “error”.²⁰ Entre 5.60 y 5.64 Galeno determina a qué podemos llamar “error” en sentido estricto o “error propio”, revisando primero las opiniones al respecto e identificando los tipos de errores morales según su origen o punto de partida (*archê*):²¹

- 18 *Ibidem*, 5.69-70. Galeno se refiere a los ancianos que sienten su alma aguijoneada cuando oyen este discurso: quienes por estar avanzados en edad no tienen tiempo para probar la veracidad del método demostrativo en contextos donde los hechos pueden proporcionar evidencia claramente observable. Estos se convencen de que tienen un conocimiento seguro debido a su excesivo amor propio y a que su alma está dominada por pasiones (tipo2) como la falsa pretensión de sabiduría, el deseo de honores o de gloria, la vanidad, o el deseo de victoria. Por este motivo se engañan a sí mismos o a otros, entre los cuales se cuentan algunos que son por naturaleza como asnos, y otros que aunque son agudos por naturaleza carecen del entrenamiento fundamental para analizar discursos y reconocer la diferencia entre argumentos verdaderos, falsos y probables. El médico insiste en este mismo planteamiento en 5.75.5-9, donde dice que “si no se puede curar a alguien que ha tenido un tumor durante tres o cuatro años, ¿cómo se pueden curar las almas de tales ancianos cargadas de ignorancia y presunción, ese viejo tumor de treinta o cuarenta años?”
- 19 *Ibidem*, 5.65-66. Sobre los límites de estos tratados, a quienes van dirigidos, quienes pueden oírlos, seguir sus instrucciones, interesarse por ellos, nos ocuparemos en las conclusiones, cuando delimitemos el papel de la naturaleza en *Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.*
- 20 Entre 5.59 y 5.64 Galeno examina cómo se ha entendido el término y cuáles serían los tipos de errores según su origen, con el propósito de identificar cuál sentido es propiamente el que llama “error” en sentido estricto o “error propio”. En este pasaje el médico utiliza conceptos importantes de la psicología estoica como: asentimiento, impresión y precipitación.
- 21 El modelo tripartito del alma que sostiene Galeno le impide identificar pasión con error. En las conclusiones nos detendremos en esta cuestión y en cómo esta diferencia es coherente con su modelo de alma defendido en *De placitis*, sin impedirle establecer relaciones entre *pathos* y *hamartêma*.

(1) En 5.59-60 Galeno indica que suele usarse “error”²² en sentido amplio para referirse a las partes racional e irracional del alma. Pero que en un sentido más limitado suele aceptarse que el “error” consiste en un asentimiento falso o precipitado; aunque no hay consenso general sobre si el “asentimiento débil”²³ (o sea sin convicción) también sea una forma del mismo, sino que tiende a interpretársele como un punto medio entre la virtud y el vicio. El médico comienza examinando precisamente el error asociado a este último tipo de asentimiento definiéndolo como el acto de consentir en una opinión sin estar seguro de su verdad o de su demostración científica.²⁴ El aspecto crucial es que si bien el geómetra puede incurrir en un asentimiento débil sin afectar el curso de su propia vida; otro es el caso de quien incurre constantemente en errores debido a juicios errados sobre bienes y males. La primera diferenciación que establece Galeno es la siguiente: el error que consiste en asentir a una opinión no examinada, en el plano de las elecciones morales, implica falsas concepciones “concernientes al conocimiento, posesión, alcance y rehuída del bien y del mal” que “se asocian con un asentimiento falso, precipitado o débil” cuyo peligro estriba en que “incluso un pequeño error perjudicará en gran medida si nuestro falso asentimiento concierne a las opiniones sobre bienes y males”.²⁵

(2) En 5.63.9-12 conforme a la delimitación establecida entre tipos de asentimiento y contextos, Galeno afirma que el error más grande es opinar precipitadamente sobre los bienes de la vida; y que la causa de esta precipitación sería el amor propio, la vanidad, la presunción y la ambición. Recordemos que

22 En general, cuando el médico habla de “error” en *Pecc. Dig.*, en el sentido de “juicio errado sobre el fin de la vida” debido a opiniones falsas sobre bienes o males, usa el término *hamartéma*. Pero hay variaciones: Galeno distingue los errores morales de otros tipos de errores de cálculo como los de quienes pretenden dar pruebas sobre teoremas de cálculo y aritmética sin tener una preparación matemática adecuada; o dar argumentos sobre el fin de la vida careciendo del entrenamiento necesario para diferenciar entre argumentos verdaderos, falsos y probables. En el segundo caso usa, frecuentemente, variantes del verbo *σφάλλω*, como en 5.62.6 y en 5.62.8. Otras entradas del verbo mencionado las encontramos, por ejemplo, en: 5.63.2; 64.2; 73.5; 77.8; 77.14; 78.1; 79.5; 91.16; 94.13; 95.9; 95.15; 96.14 y 97.7. Sin embargo a veces usa *hamartanô* y *sphallô* como sinónimos, por ejemplo en 5.77.8-11, cuando distingue entre “errar por pasión” (*sphallê*) y “errar por una opinión errada” o desafortunada (*hêmarten*). Por otro lado, cuando el médico habla de “error” en el sentido de “juicio errado sobre la finalidad de la vida”, usa *hamartéma*. En *Pecc. Dig.* este término aparece en: 5.58.5; 5.59.5; 59.11; 60.5; 60.10; 61.5; 63.9; 63.15; 64.3; 76.12; 77.2; 77.5; 77.11-12; 77.14; 78.4; 78.11; 91.7; 97.2; 103.15.

23 Con “asentimiento débil” se refiere a uno sin convicción por parte de quien acepta una opinión o la defiende.

24 *Pecc. Dig.* 5.59.12: ἀπόδειξιν ἐπιττημονικῆν.

25 *Ibidem* : 5.60.6-11. Galeno insiste en la relación entre juicio errado y vida desgraciada en 5.74.7-10.

según el análisis que hemos hecho de *Aff. Dig.* estas son pasiones tipo2, es decir, pasiones relacionadas con una fuerte tendencia del alma a desear en exceso cosas que equívocamente valoramos como bienes y a evitar, por temor o miedo, cosas que valoramos como dolorosas (las tipo1 son conductas excesivas e inmediatas como arañar, morder, golpear puertas, personas, etc.). En un sentido amplio, el error moral tendría por causa una falsa opinión sobre bienes y males. Importa recordar que las pasiones tipo2 tienen como principio una disposición natural del alma humana: “desear en demasía y con codicia”, cuya fuerza dependería de cada caso particular, es decir, de la relación que un individuo tenga con “placer” y “dolor”.²⁶ Sin embargo, para Galeno estas disposiciones naturales a desear en demasía y con codicia y a buscar el placer evitando el dolor, no son equivalentes a “juicios errados”, como para los estoicos, aunque puedan tener sustento cognitivo en estas disposiciones naturales a actuar que son comunes a todos los seres humanos.

Para el médico, las pasiones son más bien impulsos de la facultad irascible y apetitiva del alma (como en el caso de la glotonería o la lujuria) que variarían de un sujeto a otro según lo que juzguen como bien y mal, pero también según la constitución humoral de su cuerpo. Precisamente por eso las conductas excesivas asociadas con la ira, por ejemplo, no equivalen para Galeno a un error de juicio sino que son causa de error moral, en sentido amplio, es decir, errores con consecuencias morales debido a la propensión a actuar con exceso y sin calcular las consecuencias de la elección. No obstante estas conductas, tendrían soporte en juicios de valor errados sobre bienes y males. La pregunta siguiente es si para Galeno las pasiones que hemos llamado “tipo2” (las que tendrían por raíz desear en exceso y con codicia: vanidad, presunción, ambición) equivaldrían a “error propio” (ἰδίως ἀμάρτημα).

(3) Galeno discrimina entre tipos de errores para identificar cuál sería “error” en sentido específico, entre 5.63.9-5.64.3. Por su pertinencia conviene citar dicho pasaje:

Este, entonces, es el primero y más grande error: opinar precipitadamente sobre el bien y el mal en la vida humana; que surge por causa del amor propio, la vanidad, la presunción y la ambición. Aunque se puede observar que algunas personas que hacen tales afirmaciones están realmente convencidas de que tienen una opinión correcta;

26 Que son la raíz general de las pasiones para los estoicos: el miedo al dolor y el deseo excesivo de placer. Un deseo excesivo de bienes no necesarios. Como diría Séneca en Carta 16.9, siguiendo la distinción de Epicuro entre deseos naturales y no naturales (Máximas capitales 29-30): “Los deseos naturales se acaban (tienen fin); los que provienen de la falsa opinión no tienen en donde detenerse; pues lo falso no tiene término ninguno (...) cuando quieras saber si lo que buscas contiene un deseo natural o falso, considera si puede detenerse en alguna parte. Si una vez, andando muy lejos, siempre te queda algo más largo, haz de saber que eso no es natural”.

también hay quienes persuaden a otras personas para ganar respeto o dinero, aunque tengan dudas de sus propias opiniones. Ambos tipos de personas están erradas: los últimos lo saben y podemos considerar que su vicio es por causa de una pasión; pero este no es el caso de los primeros, cuya falta²⁷ cae en la categoría de `error propio`.²⁸

Ahora es claro que nuestra hipótesis según la cual en *Aff. Dig.* Galeno toma las pasiones tipo 2 como parte de los “errores morales” no era desencaminada; ya que en este pasaje el médico admite que estas tendencias del alma son errores morales que llevan a opinar precipitadamente sobre bienes y males, es decir, sin convicción en su opinión. En este caso se yerra por pasión, dice Galeno. Pero por otro lado, habría quienes se pronuncian precipitadamente sobre bienes y males llevados no por un deseo de reconocimiento, de honor, o de dinero, sino con convicción pero por una falla en el razonamiento: a esta falla, la denomina, en sentido estricto, “error propio”.

Este pasaje es importante por dos razones: por un lado, permite comprender la relación entre pasión y error cuando las pasiones, que hemos clasificado como pasión de tipo 2, son causa de opiniones precipitadas sobre bienes y males en situaciones concretas. Y por otro lado, permite corroborar en qué reside la diferencia sustancial, por así decir, entre “pasión” y “error propio”: el error en sentido estricto consiste en una falla de razonamiento. En suma, este pasaje clave de *Pecc. Dig.* completa el razonamiento iniciado en *Aff. Dig.* sobre la relación y la diferencia entre “pasión” y “error”, pues si bien algunas de las tendencias que Galeno ha llamado “pasión”, son “errores” en un sentido amplio; no lo son en un sentido estricto. Porque el “error propio” del alma de cada uno consiste específicamente en una falla del razonamiento, del *logos*.

De allí que la medida profiláctica principal de *Pecc. Dig.* para prevenir los errores sea desarrollar y capacitar nuestro entendimiento para aprender a distinguir entre argumentos verdaderos, falsos y probables. Para este entrenamiento resulta útil aprender a hacer demostraciones sobre cosas que son susceptibles de pruebas, de modo que se pueda aprender a distinguir, a su vez, cuándo un asunto no es susceptible de demostración porque no se basa en hechos evidentes ni a los sentidos ni al entendimiento. Esta es la vía que contempla el médico para aprender a reconocer aquellas cuestiones que no admiten pruebas evidentes, pero que pueden ser formuladas en forma coherente, como sería el caso de los discursos filosóficos sobre el fin.

27 σφάλμα, ατος. error, extravío, falta. El verbo es σφάλλω: engañar, seducir, extraviar. Extraviarse, engañarse, cometer un error.

28 *Pecc. Dig.* 5.63.9-5.64.3.

Por tanto, el pasaje que hemos leído ofrece el criterio que refuerza la premisa principal de ambos tratados morales: las pasiones no son como los errores; y su terapia implica medidas diferentes. Ahora parece clara la tesis en que tanto insiste el médico en *PHP* 4.4.27-28: las pasiones no son errores de razonamiento; mientras que los errores sí son fallas en el razonamiento. Este argumento respalda la diferencia anatómica y fisiológica que el médico subraya entre ambas actividades del alma en *PHP*. Y, una vez entendido, evita que sea posible seguir afirmando, como subrayan algunos de los intérpretes, que como Galeno separa tajantemente “pasión” de “error”, debido a su modelo tripartito del alma, le resulta imposible establecer relaciones entre ambas funciones. En consecuencia, este pasaje ayuda a comprender por qué al médico le resulta imposible admitir que la pasión corresponda a un razonamiento errado. Pero también permite entender en qué sentido la concepción galénica de la pasión, tal como se ve en *Aff. Dig.*, es próxima a la concepción estoica de la pasión, pues el médico reconoce que las pasiones tipo2 sí tienen un sustento cognitivo; aunque no las identifique con errores de razonamiento sobre bienes y males elegibles.

En suma, Galeno subraya la diferencia entre pasión y error propio, porque aunque elijamos un parámetro general de vida, esa elección no garantiza, de una vez por todas, la imposibilidad de errar en las situaciones concretas de la vida, ya sea por pasión o por un error de razonamiento basado en juicios falsos. Pero las causas del error moral en ambos casos es diferente: una cosa es perder de vista el fin en una acción particular, debido a una pasión como la negligencia, por indiferencia o falta de compasión, o por el deseo de obtener más poder económico; y otra, no actuar conforme a lo que se considera como principio moral debido a un mal razonamiento (error propio). Así lo explica Galeno:

Imaginemos que un hombre haya elegido como doctrina hacer el bien a los hombres, sobre la base de que ese era su verdadero fin. Pero por causa del sueño, la pereza, la búsqueda del placer o algún motivo semejante, renuncia a ayudar: en este caso es engañado por una pasión. Por otro lado, si uno ha juzgado bueno procurarse solamente placer o serenidad y por esa razón se abstiene de ayudar a sus conciudadanos o a miembros de la familia cuando son víctimas de una injusticia, esa falla se debe a una opinión desafortunada, no a una pasión.²⁹

En consonancia con lo que hemos señalado, Harkins³⁰ indica que el tratamiento del error en Galeno permite reconocer coincidencias entre su punto de vista y el de los estoicos que consideran las pasiones como “errores” o juicios

29 Ibidem. 5.77.5-11.

30 *Cfr.* Harkins, 1963, nota 7, p. 77-78.

errados. Y esto es claro, pero con los matices que hemos indicado. Harkins utiliza un ejemplo aclarador: la avaricia, por ejemplo, sería una falsa suposición de que el dinero es un bien. Y como tal puede llevar a errores derivados de esa opinión, como el no ayudar a otros a disponer de medios que podemos ofrecerles para sustentar sus necesidades inmediatas. De allí que el fortalecimiento de la facultad racional exija una revisión crítica de las pasiones tipo2 (vanidad, presunción, amor propio, ambición) y de los juicios errados sobre bienes y males pues ambos dependen del deseo excesivo y de la codicia que lo acompaña, contribuyen a formar falsas opiniones, impiden elegir apropiadamente el fin; y actuar coherentemente con él.

(4) En consecuencia, el error en las acciones particulares tendría por causa una falsa opinión sobre bienes y males, nutrida por un excesivo amor propio,³¹ pero también por la falta de entrenamiento para distinguir entre tipos de argumentos y tipos de pruebas. Como señala Galeno,³² el principio de muchos errores es una falsa suposición sobre la finalidad de la vida. Aunque también se puede errar por pasión aun cuando se tenga una correcta opinión sobre el fin. Si bien Galeno no examina casos particulares, porque son objeto de otro tratado (*Peri ethos*),³³ su objetivo es mostrar que los errores particulares, inspirados en una falsa opinión, surgen por una falla en la comprensión de sus consecuencias.

Ahora sí pasemos a identificar las medidas preventivas de Pecc. Dig. y el papel del método demostrativo en el fortalecimiento de la capacidad racional.

3. Utilidad del método demostrativo. Del enfoque profiláctico de Pecc. Dig.

Para Galeno la proliferación de sectas y de charlatanes que engañan a incautos es producto de una falla en la educación recibida, debido a que no se enseña a reconocer las semejanzas entre argumentos verdaderos y probables, y entre argumentos verdaderos y falsos.³⁴ Estas semejanzas son causas de confusiones y equivocaciones que pueden ser evitadas si aprendemos a resolver problemas con base en demostraciones. Desde este punto de vista el método demostrativo es como

31 Debido a la autoestima y la necesidad de revisar nuestras propias opiniones, Galeno menciona en Pecc. Dig. 5.64, la necesidad de recurrir a alguien en cuyo juicio confiemos, que tenga capacidad crítica y esté propiamente entrenado para señalar nuestros errores. Esta figura que no se menciona explícitamente, correspondería al vigilante de Aff. Dig.

32 Pecc. Dig. 5.77.12-13: 'Αρχή μὲν οὖν ἐστὶ παμπόλλων ἀμαρτημάτων ἢ περὶ τὸ ἐλοὺς ὑπόληψις ψευδής.

33 Pecc. Dig. 5.76.10-13.

34 Pecc. Dig. 5.72-73.

un remedio preventivo útil a médicos y filósofos, a éstos últimos les ayudaría a no elegir precipitadamente doctrinas sobre el fin.

Galeno recomienda aprender a identificar sofismas, es decir, argumentos falsos diseñados para parecer verdaderos cuya falsedad se ve en la falta de conexión entre la conclusión y sus premisas. A diferencia de éstos, deducimos, los argumentos verdaderos (y los verosímiles) tendrían como característica propia la congruencia entre sus premisas, y entre ellas y su conclusión. Esta especie de mirada crítica que consiste en reconocer matices en la estructura argumentativa de un discurso, es *conditio sine qua non* para quien aspire a llevar una vida feliz. Teniendo en cuenta que esta elección depende de una adecuada disposición racional y de una debilitación de la presunción y amor propio que nos disponen a asentir irreflexivamente (con precipitación) ante argumentos falsos sobre el fin, sean propios o ajenos.³⁵

El problema de quienes creen tener conocimiento seguro es que están persuadidos de que tienen una opinión verdadera y autoevidente que no precisa demostración alguna o que puede ser demostrada, sin reconocer que el objeto de su discurso es probable; o falso, según el caso. Como dice Galeno:

Pues todos están de acuerdo al decir que una opinión falsa sobre el fin de la vida conduce a la infelicidad. Pero algunos están tan poco entrenados en distinguir los argumentos verdaderos de los falsos que en ocasiones, seguros de la verdad de una opinión, ignoran no haber enunciado más que un argumento probable, como si todas sus opiniones tuvieran una evidencia manifiesta. Nos incitan entonces a seguirles y a creerles sin demostración alguna. Y a menudo cuando un argumento requiere solamente una indicación, intentan establecerlo por medio de una demostración lógica. [5.75] Algunos de ellos saben cuándo una cuestión la requiere y cuándo es una verdad primaria, autoevidente. Pero ninguno intenta dar una prueba lógica sobre cuestiones que no admiten precisión alguna en la investigación. Y esto sucede a muchas personas que han envejecido con un concepto falso de sabiduría. ¿Cuál podría ser el remedio posible para su ignorancia y presunción?³⁶

En suma, sobre el método demostrativo el médico ha dicho que:

(1) Es preciso conocer lo que la tradición ha aseverado (5.66) al respecto y usar este método como herramienta de análisis, en contextos diferentes al de las

35 *Ibidem*, 5.74.1-10. El sofisma consiste en la forma del argumento, que no constituye una prueba silogística, o en la falsedad de una de las premisas.

36 *Ibidem* 5.74.7-75.9. El interés del médico son quienes se disputan o fingen no conocer lo que contradice sus doctrinas, como señala en 5.75.15-5.76.3. A éstos se oponen quienes no disimulan su ignorancia precisamente por haber recibido una buena educación, y se abstienen de admitir como verdadero lo que no lo es (5.75.11-12).

ciencias demostrativas, para corroborar si es útil o no para resolver otro tipo de cuestiones. Hemos enfatizado que cuando el médico insiste en la diferencia entre las ciencias demostrativas y el tipo de pruebas que admiten, y realza la semejanza entre argumentos verdaderos, falsos y probables, apunta a diferenciar entre contextos de conocimiento y de prueba. Las cuestiones éticas o de la filosofía práctica no pueden pretender el mismo tipo de certeza y prueba, que el de las ciencias demostrativas; porque no son autoevidentes a los sentidos o al entendimiento.³⁷ En este sentido podemos afirmar que Galeno no quiere convertir la ética en una ciencia demostrativa. No obstante, entrenarse en sus herramientas demostrativas es formativo para la capacidad de raciocinio con que decidimos cuestiones de crucial importancia como la finalidad de la vida. Es preciso, dice el médico, aplicar este método en ámbitos donde la prueba no está disponible, como en las concernientes a la felicidad.³⁸

(2) Entre 5.86.15 y 5.87.5, Galeno indica que el lento desarrollo de los axiomas de la geometría ilustra cómo aprender a resolver problemas compromete la vida entera de un individuo. Aprender a usar el método analítico³⁹ para juzgar los discursos de la filosofía, buscando identificar su primer criterio, no desemboca en la producción de artefactos que sirvan para confirmar teorías y hacer predicciones como relojes solares o clepsidras.⁴⁰ Pero forja la capacidad racional, es decir, contribuye a fortalecerla y a saber usarla, al modo de quien sabe diseñar y usar relojes solares y clepsidras para hacer demostraciones sobre problemas de astronomía. Aprender a escuchar y discernir las premisas y conclusiones de un discurso, y aprender a hacer demostraciones sobre cuestiones que lo admiten, fortalece y hacen saludable la capacidad que nos diferencia de los machos cabríos y otros animales que comandados por sus “vísceras” se dejan llevar por sus placeres y se convierten en esclavos de sí.

(3) Como señala Galeno en 5.88.5-8, a diferencia de las ciencias demostrativas cuyas teorías se confirman con la solución de los problemas, en filosofía nos topamos con razonamientos probables, y con que las preguntas no

37 Aristóteles reconoce la diferencia entre ética y ciencia en EN 1112b18-20. Donini así lo expone en “Tipologia degli errori e loro correzione secondo Galeno” (Manuli e Vegetti, 1988: 98-102).

38 *Pecc. Dig.* 5.68.4-12.

39 Galeno habla de “método analítico” en *Pecc. Dig.* cuando indica la aplicación del método lógico o demostrativo al análisis de los discursos. No vemos diferencia entre éste y el otro, sería otra forma de nombrarlo cuando se trata de analizar los discursos de filosofía. *Cfr. Pecc. Dig.* 5.85 y 5.88.

40 Galeno muestra que en el caso de las ciencias demostrativas, el diseño de artefactos como relojes solares y clepsidras confirma la validez de teorías geométricas. *Cfr. Pecc. Dig.* 5.80.6-5.86. Pero en el caso de los discursos, se trataría de encontrar el criterio primario que los sustenta.

se pueden confirmar con soluciones definitivas. De allí que cualquiera pueda decir tonterías precipitadamente, pues en filosofía no hay mecanismos claros de refutación. Así que como los hechos no revelan por sí la verdad de lo que dicen los filósofos, entonces solo queda entrenar a la razón para revelar la naturaleza de los hechos, ensanchando sus capacidades, entrenándonos en resolver problemas donde los hechos son autoevidentes; entrenándonos en detectar incoherencias en los argumentos cuando el error no es fácil de detectar como en los sofismas.

(4) La conclusión general de *Pecc. Dig.* es que no podemos confiar en el juicio de quienes no saben distinguir lo evidente de lo no evidente, o lo probable de lo necesario; como sucede entre los filósofos que pretenden ofrecer demostraciones sobre cuestiones que no las admiten. En suma, el problema de los miembros de las escuelas de filosofía es actitudinal y aptitudinal: pretenden tener conocimiento (presunción) sin haber sido formados en los conocimientos fundamentales y sin haber sido entrenados en hacer demostraciones que les permitan distinguir entre tipos de conocimiento y de objetos de conocimiento.⁴¹

4. Conclusiones

En esta sección queremos abordar dos cuestiones interconectadas que hemos mencionado entre líneas y son el vector de nuestra interpretación: la continuidad entre los tratados morales de Galeno y sus escritos sobre la naturaleza del alma. En este capítulo hemos tratado de mostrar que *Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.* son inseparables desde un punto de vista argumentativo y que su objetivo es el mismo: identificar los factores que debilitan el ejercicio de la racionalidad humana y brindar pautas terapéuticas y preventivas cuya práctica continua dispondría nuestros deseos no racionales hacia la persuasión de la razón, entendida como razón verdadera, como la llama Galeno en *PHP* 4.4.28.

Aff. Dig. brinda pautas para quien quiera reconocer sus pasiones (tipo1 y tipo2) con la ayuda inicial de un “vigilante” a cuyo juicio veraz se confiaría buscando asumir una actitud crítica ante deseos y emociones, caracterizadas por su consecuente tendencia al exceso. En efecto, este es el primer paso para poder entender cómo las pasiones (tipo2) pueden ser causa de errores morales: porque el deseo excesivo y la codicia, así como el miedo al dolor o la pérdida de bienes altamente estimados, son causa subyacente de nuestra tendencia a formar falsas opiniones sobre bienes y males. En consecuencia, el segundo paso consiste en identificar cómo estas falsas opiniones son causa de lo que Galeno llama “error-

41 *Ibidem*, 5.99-5.101.

propio” o “error en sentido estricto”: es decir, un error de razonamiento relacionado con la elección de la finalidad que orientaría nuestra vida y que puede conducir, paulatinamente (con cada acción concreta), a una vida desgraciada. El médico señala que el tratamiento de estos errores de razonamiento difiere del de las pasiones (disminución del exceso) pues solamente pueden ser prevenidos. Esta segunda tarea exige fortalecer la capacidad para reconocer, por un lado, las semejanzas entre argumentos verdaderos, falsos y probables; y, por otro, entre cuestiones que pueden ser probadas y demostradas con certeza, y las que no admiten una prueba tal, aunque puedan ser analizadas identificando la coherencia entre las premisas y las conclusiones de los argumentos en que se sustentan, como sucede con los discursos de la filosofía.

En *Pecc. Dig.* Galeno no dice cuál sea el fin más apropiado para llevar una vida según la razón, ni cuáles son los tipos de errores que se dan cuando una acción particular descuida el cumplimiento del fin o cuando obedece una equivocada regla moral que se toma como fin o idea reguladora de cada acción particular. El médico más bien previene de asentir precipitadamente ante las opiniones de quienes pretenden tener una teoría segura, verdadera e irrefutable sobre una cuestión que difiere del tipo de cuestiones evidentes a los sentidos y al entendimiento, excepto quizá luego de un arduo y continuo trabajo de investigación y reflexión como el que exige la filosofía, entendida más como una forma de vida que como un arte para deslumbrar incautos o alimentar vanidades.⁴²

El núcleo de ambos tratados es el supuesto de que un logos entrenado es recta razón; tener logos fundamenta la posibilidad de elegir una forma de vida apropiada a nuestra naturaleza racional, sin descuidar otros aspectos del alma, pues su virtud consiste, precisamente, en el diálogo de las tendencias o disposiciones de sus facultades, o en la combinación de sus tonalidades, como subraya Galeno en PHP 7.1.24-26.

El pasaje clave para entender la diferencia fenomenológica que Galeno establece entre “pasión” y “error” lo encontramos en PHP 4.4.27-28, donde subraya que quien se mueve o actúa en acuerdo con un razonamiento, sea válido y verdadero, o errado y falso, no actúa por pasión. Y añade: “si es guiado por la verdadera (recta) razón, sus movimientos serán adecuados y rectos; si es guiado por la falsa (incorrecta) razón, sus movimientos serán incorrectos y errados. Pues cuando la razón es quien comanda, se sigue la virtud o el error, pero no la pasión.

42 Encontramos la misma idea en Séneca, por ejemplo, en la Carta 16.3 y 103.5. Cfr: *Pecc. Dig.* 5.71-5.72, 5.74-5.75, sobre el uso de discursos filosóficos para deslumbrar incautos, cfr. especialmente 5.74.10-5.75-6.

Es decir, aun cuando la razón comande nuestras acciones no se garantiza la ausencia de error: el logos no es infalible, pues puede desencadenar acciones virtuosas o viciosas; en este supuesto reside la utilidad de escribir un tratado sobre los errores propios del alma de cada uno. El objetivo es señalar la necesidad de su continuo entrenamiento más con el fin de fortalecer la capacidad racional que de garantizar la ausencia total de errores morales. No habría fórmulas posibles para evitar el error pero sí para prevenirlo; como en el caso de las enfermedades del cuerpo: no se puede impedir la enfermedad, entendida como una alteración, disminución o daño de sus funciones, pero sí se puede prevenir con una adecuada forma de vida o con medidas profilácticas. En este sentido decimos que *Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.* proponen una dietética del alma.

El pasaje de *PHP*, arriba mencionado, adquiere su significado, justamente, a la luz de la lectura de los tratados morales, los cuales permiten comprender a cabalidad la diferencia que el médico quiere sustentar entre pathos y hamartêma cuando se niega a aceptar que la pasión sea equivalente a un juicio errado, como sostiene Crisipo. Además, es legítimo afirmar que solamente en *Aff. dig.* y en *Pecc. Dig.* Galeno define los argumentos para zanjar esta cuestión con una respuesta que, además de mantener la oposición entre “pasión” y “error”, los vincula causalmente con los errores morales. En el caso de las pasiones, el peso lo ejerce una emoción nutrida por una falsa opinión o una creencia de que cierto tipo de bienes debe ser obtenido y es merecido; mientras que cierta clase de cosas o situaciones habrían de ser evitados y rehuidos. Por otro lado, el error propio sería explícitamente una falla de razonamiento; propiciada, en algunos casos, por la incapacidad para comprender qué acciones son coherentes o no con un principio moral. Y en otros, debido a una falla de cálculo sobre la aplicación de un juicio apropiado en una situación concreta.

En *PHP* 4.4.27-29, Galeno subraya que un logos entrenado es recta razón o razón verdadera (ἀληθής ὁ λόγος). El médico admite, de esta manera, que puede haber un logos sano y verdadero (recto) y otro no entrenado (o de mala calidad) y falso (ὑγιής εἶη καὶ ἀληθής ὁ λόγος εἴτε μοχθηρός τε καὶ ἠ ψευδής). Por tanto, el criterio para juzgar el estado del *logos* sería precisamente la diferencia entre la acción de quien actúa con base en opiniones veraces, o probablemente las mejores razones para actuar en una circunstancia concreta, y quien actúa con base en razones falsas o incorrectas, y por pasión. Porque el análisis de *Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.* aclara que quien actúa con base en falsas razones seguramente está dominado por sus pasiones. En ese caso, el agente se ve sujeto a un movimiento natural, pero excesivo, de una facultad en el alma cuyo impulso primario no depende de razonamientos, aunque pueda tener transacciones con la parte racional del alma. El médico enfatiza, además, que actuar erradamente, en

sentido estricto, sería actuar siguiendo los parámetros falsos que son consecuencia de un mal razonamiento respecto del fin de una acción concreta. Pero, como hemos visto, estos razonamientos incorrectos pueden estar nutridos por una pasión tipo2, como sucede a quien exige de sí la necesidad de hacer el bien con base en la idea de que todo cuanto brinda placer es un bien.

Consideramos que Galeno insinúa que hay un límite fino entre actuar erradamente por pasión y actuar erradamente por una falla en el razonamiento, porque de sus observaciones podemos inferir que quien comete errores de razonamiento ensancha sus falsas opiniones nutriendo la pasión principal, el deseo de tener en demasía y con codicia, que es la raíz de las conductas pasionales cuyo rasgo característico sería actuar sin el comando de la razón, es decir, sin juzgar apropiadamente el valor de verdad, falsedad o probabilidad de una opinión.

Podemos interpretar “actuar sin el comando de la razón” como “actuar sin una deliberación previa”, irreflexivamente, respondiendo con vehemencia a la tiranía del deseo que es nutrido por una falsa opinión: así sucede con opiniones resistentes como la concepción del dinero como el bien por excelencia, o con la representación de honores y de reconocimiento, como el bien al que debe apuntar cada una de nuestras acciones particulares; incluso podríamos imaginar la rehuída de todo cuanto represente un dolor, como una falsa concepción del bien. En estos ejemplos hay un núcleo común: la falta de discriminación o reflexión propia del ejercicio de la racionalidad, aun cuando su consecuencia es una acción errada si se elige partiendo de las premisas equivocadas, o de falsas creencias pero con convicción de su valor de verdad.

Creemos que cuando Galeno habla de la pasión como un movimiento sin *logos* se refiere a una forma específica de acción: en el caso de las pasiones tipo1 (como morder, patear, lanzar objetos, etc., tal como se da en la ira), se trata de respuestas inmediatas ante sucesos que, creemos, agravan nuestra valía; y en el caso de las pasiones tipo2, alude a perseguir, acriticamente, ciertos bienes y evitar ciertos dolores (como la pérdida de dinero), sin someter el objeto de dichas elecciones al tamiz de las mejores razones del entendimiento (recta razón), pero calculando cómo obtenerlo. Es decir, sin juzgar críticamente la verdad, falsedad o probabilidad que adjudicamos al juicio de valor depositado en ciertos objetos que perseguimos o evitamos. Por tanto, para Galeno las pasiones son movimientos no comandados por el *logos*, o sea causa de acciones *alogon*, acciones no motivadas por el ejercicio reflexivo de la racionalidad. Cada una de las pasiones tipo1 (ira, envidia, entre otras) se traduce en una respuesta o acción inmediata. Éstas no implican un cálculo sobre el objeto de deseo (o de temor), ni sobre las consecuencias futuras o

a largo plazo que supone su elección; y, más importante aún, no involucra un juicio sobre la conveniencia de actuar con exceso o violencia. En el caso de las pasiones tipo2, una persona que no está acostumbrada, ni ve la necesidad, de revisar sus hábitos, o sus formas de respuesta inmediata en situaciones donde se ve expuesta a ser menospreciada, ofendida, o a la pérdida de cuánto estima como un bien, sabe poco de sus movimientos pasionales y casi nada de la estructura cognitiva que soporta sus juicios y elecciones. Reconocer esta condición de ignorancia, es un paso necesario para optar por una vida según los parámetros de la filosofía, dice Galeno en *Aff. Dig.* Y en ello coincide con la tradición heredada, incluso con los estoicos que no admiten partes ni facultades en el alma diferentes de la razón. Además, no encontramos en Platón, ni en Aristóteles, entre cuyos planteamientos reconocemos un modelo dividido de las facultades del alma, un tratamiento de este tipo sobre la relación y diferencia entre pasión y error.⁴³

En suma, que estos tratados son inseparables queda claro si tenemos en cuenta:

(1) La insistencia en que las pasiones son comparables a fuerzas que obstruyen, dificultan e impiden, el ejercicio saludable de la razón; y contribuyen a nutrir falsas opiniones.

(2) La insistencia en que las opiniones falsas pueden desorientar la escogencia de un fin adecuado que regule y oriente las acciones particulares a lo largo de la vida de un individuo. Galeno se refiere a las falsas opiniones sobre bienes y males que se ensanchan con la raíz de todas las pasiones: el deseo insaciable y la codicia.

En consecuencia, quien quiera fortalecer y entrenar sus capacidades racionales debe empezar por revisar las creencias que fundamentan su discriminación entre bienes y males, pues de ellas dependen no solamente sus tendencias a actuar erradamente sino la capacidad para juzgar y elegir, recta o incorrectamente, el principio moral que comanda sus acciones y elecciones concretas de cada día. Estas acciones particulares configuran el tipo de vida que se elige vivir: o una vida sometida al cumplimiento y satisfacción incesante de deseos excesivos, no revisados, o una vida conforme a los parámetros y medidas de la razón.

Desde esta perspectiva, la “libertad” podría ser descrita como una actitud de resistencia, ante los excesos de las pasiones, que se cultiva con el entrenamiento de la razón; pero también puede ser descrita como una forma de hacer equilibrios

43 Incluso haciendo la salvedad de que en estos escritos el médico discute estos asuntos sin hacer explícitamente las claridades que aquí intentamos reconstruir. Pero el material para hacerlas es justamente el contenido de ambos tratados.

cuando se reconoce el límite del raciocinio y el exceso connatural de la capacidad de desear y experimentar emociones. La autarquía consiste en aprender a estar en pie en la cuerda floja que conforman los impulsos de nuestra racionalidad tan apreciada como rasgo definitorio de nuestra naturaleza. Eso parece decir Galeno en íntima consonancia sobre todo con la tradición estoica, casi al final de *Aff. Dig.*, donde ofrece un método posible para aprender a tener una actitud vigilante de sí, al acecho de las propias representaciones y deseos; y en *Pecc. Dig.* donde señala la necesidad de reconocer con qué facilidad podemos o bien fallar en nuestros razonamientos debido a falsas opiniones, o bien actuar erradamente debido a la fuerza de nuestras pasiones.

Por otro lado, notamos el vínculo entre estos tratados y la investigación del alma propuesta en *PHP* y en *QAM*, cuya finalidad era identificar las pautas adecuadas para una psicagogía. A propósito bien podría decirse que el médico asume una actitud a medio camino entre dos posturas: la de quienes consideran que los vicios del alma humana son aprendidos y la de quienes consideran que son productos de nuestra tendencia natural a desear y experimentar pasiones con exceso. La educación del alma consiste, por tanto, en preparar al logos no para ejercer un dominio exclusivo y excluyente de otros aspectos de nuestra naturaleza, sino para persuadir aquella parte del alma, la emocional o irascible, que puede escucharle porque comparten una base cognitiva común: las opiniones. Como sabemos, de la cualificación de las opiniones dependerá el actuar o moverse conforme a una recta razón o a una incorrecta razón. Y, a su vez, este estado saludable del entendimiento, que depende de la cualidad de las opiniones, está mediado por la fuerza que ejercen las pasiones (sea la ira, el amor propio, la presunción, la envidia, el temor, etc.), cuya raíz común (desear con exceso y con codicia) debe ser reconocida y modificada por quien desee llevar una vida “libre” de pasiones, es decir, libre de su quantum de exceso. Una conclusión que no implica la ausencia de toda emoción.

En estos planteamientos el médico conserva un modelo tripartito de las facultades del alma con base en el cual ha afirmado, siguiendo en esto también a Platón, que la virtud del alma consiste en el trabajo coordinado de sus facultades. De allí que el objetivo de *Aff. Dig.* sea preparar el terreno para fortalecer nuestras capacidades racionales (juzgar, comprender, elegir), con un trabajo que compromete la vida entera. Precisamente porque su fundamento es el reconocimiento de cuán compleja es nuestra racionalidad, cuyo reverso es nuestra condición de seres deseantes y pasionales. Esta doble condición exige una actitud vigilante, al acecho de nuestra intimidad emocional y racional, porque si bien podemos intentar modificar nuestra relación con las pasiones, restándoles fuerza, tan solo podemos

prevenir nuestra tendencia a errar en los razonamientos. La causa de que así sea es que las opiniones relacionadas con el manejo de la propia vida son probables más que verdaderas o falsas. Desde este punto de vista, tanto las medidas terapéuticas, descritas en *Aff. Dig.*, como las medidas preventivas de *Pecc. Dig.* se sustentan en un reconocimiento de los límites de la condición humana: la tendencia a ser esclavos de deseos insaciables a largo plazo que serían causa de las pasiones; la tendencia a estar sujetos a la tiranía de falsas opiniones, que serían causa de los errores propios.

La idea reguladora de ambos tratados es la consideración de que contamos con capacidades interrelacionadas entre sí (razón y emoción) que delimitan, de antemano, la posibilidad de ordenar el tejido de nuestra vida conforme a la medida que introduce una actitud de vigilancia y revisión constante de juicios y emociones, cuando ambas disposiciones dialogan entre sí. Testimonio de la relación entre emociones y juicios, que apuntan a una relación entre las facultades del alma, son las medidas terapéuticas y preventivas propuestas por Galeno:⁴⁴

(1) El tratamiento de las pasiones comienza con una especie de “maquillaje” de su exceso característico; una especie de disimulo. Como dice el médico, para llegar a estar exento de ira hay que comenzar por contener o comprimir, el exceso propio de la pasión. Con el tiempo esta práctica contribuye a ponerle límites a las conductas pasionales que hemos denominado “pasión tipo1”. Esta etapa supone la ayuda, la amistad, con un hombre experimentado en la observación de sus conductas excesivas, al que confiamos la evaluación de nuestros hábitos.

(2) La segunda parte del tratamiento subraya el papel del vigilante o psicólogo, quien ayuda a comprender la raíz de las pasiones que hemos denominado pasiones tipo2, relacionadas con el deseo excesivo y la codicia de dinero, honores, reconocimiento, esclavos, poder, etc. El riesgo para quien es asistido, es acostumbrarse a depender del médico de su alma. Para Galeno, el objetivo es convertirse en un médico de sí, aprendiendo a mirar, a estar al acecho, a sospechar de los juicios que acompañan nuestras tendencias a actuar y hábitos de vida. Es decir, el propósito de esta actividad o entrenamiento consiste en que la razón asuma una actitud vigilante ante las otras partes del alma.

(3) El objetivo final de este entrenamiento, que funciona como una idea reguladora más que como un punto de llegada, es llegar a ser un hombre de bien y no solo parecerlo, dominando y aplicando la capacidad de desear racionalmente o con medida. Por tanto, el método propuesto por el médico, para el tratamiento

44 Barras, Birchler y Morand, (1995), analizan la relación entre las pautas terapéuticas de estos tratados y el modelo de alma defendido en *PHP*. Cfr. p. xxxv-xxxvii.

de las pasiones y la prevención de los errores de razonamiento, consiste en una gimnástica constante del alma cuya finalidad es habituarnos a una especie de sospecha o escepticismo moderado. Se trata más de una actividad que de un estado, es decir, de un fortalecimiento continuo de la racionalidad y del entendimiento que apunta a ejercer las capacidades del alma, cada vez y hasta donde sea posible, con una especie de equilibrio saludable. Aprender a vivir según la razón es comparable a aprender a ser buenos equilibristas, exige no olvidar que el arte de la vida es comparable al del funámbulo.

Si retomamos la imagen del funámbulo podríamos decir que quien se entrena continuamente en la vigilancia de sí, aprende a caminar en la cuerda floja de sus emociones y deseos, y su capacidad para mantenerse en pie dependería de la fortaleza muscular de su alma: que consiste en una especie de moderación en el movimiento de emociones y deseos, que habría de nutrirse con opiniones adecuadas sobre bienes y males, y atendiendo siempre a las circunstancias concretas de cada acción. Preservar el equilibrio consistiría en una actitud crítica, constante, ante las propias opiniones y juicios de valor. Esta actitud “vigilante” del movimiento no evitaría que el equilibrista cayera (error moral), si “caer” es una especie de contrapartida del intento de conservar la medida. Pero enseña a “saber caer”. Aprender a vivir consiste menos en no errar que en aprender a prevenir el error si por ello se entiende el desarrollar la capacidad para entender sus causas. Este es, quizá, el objeto sencillo de estos tratados morales de Galeno.

De estos escritos, resulta, como hemos indicado, una reflexión que si bien no resuelve o soluciona en forma definitiva problemas heredados de la tradición, como demandan algunos intérpretes,⁴⁵ sí ofrece un análisis atractivo y sugestivo de la raíz de las pasiones; y de la relación entre pasión y error, sin que esto contradiga la separación que el médico planteó en *De placitis*, entre *pathos* y *hamartêma* a la luz de sus investigaciones anatómicas sobre el funcionamiento de las facultades del alma. El atractivo de la simpleza de sus argumentos estriba en lo que consideramos la conclusión principal de sus tratados morales: la educación del alma tiene como propósito disponer nuestros hábitos de pensamiento y de conducta a la elección de parámetros de vida mesurada que no garantizan, sin embargo, evitar incurrir en errores morales, precisamente porque las elecciones relacionadas con el curso de

45 Entre ellos, Donini en “Psychology” (Hankinson, 2008: 200-202); en “Galeno e la filosofia” (Donini, 1992: 3503-3504) y en “Tipologia degli errori e loro correzione secondo Galeno” (Manuli e Vegetti, 1988: 107-108), donde dice que *Pecc. Dig.* es un comentario de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles que no añade nada a los problemas allí tratados por el Estagirita sobre la diferencia entre razonamiento ético o práctico y la geometría.

la vida son probables; y esto exige preparar nuestra racionalidad para saber llevar, en cada circunstancia, nuestros deseos e impulsos no racionales con las mejores razones que se tengan para actuar. Aunque esto no garantice, al modo de una prueba geométrica, la rectitud de la elección.

El arte de vivir que elige practicar quien asume la vida como una actividad según razones probables, y no respondiendo a la inmediatez que demandan las emociones y la satisfacción desmedida de los deseos, pero tampoco a la tiranía de la razón, es comparable al arte del funámbulo, quien tiene que calcular, en cada caso, la relación entre las fuerzas desmedidas de su irracionalidad (deseos y emociones) y la tiranía de las opiniones que intenta practicar; porque el ámbito en que usa y necesita valerse de creencias, la vida, pertenece al ámbito de lo probable (mutable) y no al de lo necesario e inmutable al modo de los objetos y las premisas de las ciencias demostrativas.

Adicionalmente al valor de los planteamientos de Galeno para los interesados en la psicología moral antigua; estos tratados adquieren un significado suplementario a la luz de las investigaciones actuales, en el campo de la epistemología cognitivista, sobre la relación entre racionalidad y emociones, cuyo común punto de partida es el reconocimiento de la influencia de las emociones en el uso de nuestras facultades racionales, entre las que se incluyen, además de la capacidad para producir conocimiento, la de deliberar e interactuar como agentes en la sociedad. En “El papel de las emociones en la producción de conocimiento”, la Prof. Ana Rosa Pérez Ransanz hace un bosquejo de las perspectivas actuales de investigación respecto de la dimensión afectiva en el ejercicio de las facultades racionales, señalando que las emociones “no son algo ajeno a la obtención de conocimiento, que irrumpen de tanto en tanto, cuando los recursos epistémicos disponibles resultan insuficientes para zanjar una situación problemática. Si así fuera, las emociones no podrían tener ninguna función propiamente cognitiva”. En su rastreo de los planteamientos sobre esta cuestión (que abarca desde la década de los ochenta hasta ahora), la Prof. Pérez Ransanz muestra el vector común de los planteamientos actuales: ya no se duda que las emociones modifican, condicionan, influyen en nuestras formas de ver, creer y en lo que decidimos hacer. Las emociones pueden contribuir a la deliberación racional o entorpecerla, es decir, pueden desorientar el ejercicio de la razón en formas que resultan difíciles de detectar. Precisamente este aspecto lo subraya el médico en *Aff. Dig.* cuando afirma que pasiones (tipo2) como el deseo excesivo de dinero, gloria o reconocimiento, cuya raíz es el deseo insaciable y la codicia que le acompaña, pueden viciar nuestros juicios de valor y llevar a una vida desgraciada. Galeno reconoce la dimensión afectiva que subyace al ejercicio de la racionalidad, de allí que sus escritos morales comiencen

ofreciendo un tratamiento de las pasiones del alma, en cuanto éstas pueden incidir en errores o fallas cognitivas, como afirma el médico al diagnosticar su causa en el tratado sobre los errores del alma (*Pecc. Dig.*). Tal como lo subrayan las actuales investigaciones, podemos decir que Galeno admite, en consonancia con la tradición filosófica en que se inscribe, que el desempeño de nuestras capacidades racionales depende, constitutivamente, del estado de nuestras emociones. Porque éstas pueden contribuir, o socavar, el ejercicio de nuestras capacidades para deliberar y actuar conforme a las circunstancias concretas. Como indica, casi al final de su texto, la Prof. Pérez Ranzans:

La racionalidad, entendida como la capacidad de guiarse por buenas razones, es relativa a lo que los agentes consideran correcto. Pero si esto es así, la idea que tenemos de nosotros mismos como agentes racionales supone que nos concebimos como seres capaces de seleccionar y procesar la enorme cantidad de información que obtenemos del entorno y de actuar en consecuencia. De aquí que una teoría de la agencia humana deba considerar el ejercicio de todas las habilidades que nos caracterizan como agentes racionales, las cuales incluyen, en primer lugar, nuestras capacidades y disposiciones emocionales. Pero esto supone reconocer que las emociones nos ofrecen, las más de las veces, una información fiable sobre el mundo, y reconocer también que, como cuestión de hecho, los seres humanos actuamos confiando en dicha información (Pérez Ransanz, 2011: 51-64).

Bibliografía

Principales obras de Galeno sobre el alma:

1. GALEN. (2005) *On the doctrines of Hippocrates and Plato*. Third edition. Argumented and revised. Akademie Verlag (3 Vol.). Edition, translation and commentary by Phillip de Lacy. (PHP)
2. GALENO. (2003) *Sobre las facultades naturales-Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo* (QAM). Introducción, traducción y notas de Juana Zaragoza Gras. Madrid: Gredos.

Ediciones consultadas de Aff. Dig. y Pecc. Dig.:

3. GALEN. (1963) *On the passions and errors of the soul*. Translated by P. W. Harkins. With an Introduction and Interpretation by Walther Riese. Ohio State University Press. 1963.
4. GALEN. (1997) *Selected Works*. Translated with an Introduction and Notes by P. N. Singer. Oxford-New York: Oxford University Press.

5. GALIEN. (1995) *L' âme et ses passions. Les passions et les erreurs de l' âme. Les facultés de l'âme suivent les tempéraments du corps. Preface de Jean Starobinski. Introduction, traduction et notes par Barras, Birchler, Morand.* Paris: Les Belles Lettres.
6. ΓΑΛΗΝΟΥ ΠΕΡΙ ΔΙΑΓΝΩΣΕΩΣ ΚΑΙ ΘΕΡΑΠΕΙΑΣ ΤΩΝ ΕΝ <ΤΗ> ΕΚΑΣΤΟΥ ΨΥΧΗ ΙΔΙΩΝ ΠΑΘΩΝ (De propriorum animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione) y ΓΑΛΗΝΟΥ ΠΕΡΙ ΔΙΑΓΝΩΣΕΩΣ ΚΑΙ ΘΕΡΑΠΕΙΑΣ ΤΩΝ ΕΝ ΤΗ ΕΚΑΣΤΟΥ ΨΥΧΗ ΑΜΑΡΤΗΜΑΤΩΝ (De animi cuiuslibet peccatorum dignotione et curatione). En : *Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature.* <http://www.tlg.uci.edu/>

Bibliografía secundaria citada

7. DONINI, P. L. (1992) “Galeno e la filosofia”, en: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt.* Teil II: Principat. Band 36.5. Berlin
8. HANKINSON (2008) *The Cambridge Companion to Galen.* Cambridge Companions to Philosophy. Cambridge University Press.
9. MANULI, P. E y VEGETTI, M. (eds.) (1988) *Le opere psicologiche di Galeno.* Atti del terzo colloquio galenico internazionale, Pavia, 10-12 Settembre, 1986. Napoli. Bibliopolis.
10. SÉNECA, L. A. (2006) *Cartas a Lucilio.* Barcelona: Editorial Juventud, 2006. Prólogo, traducción directa del latín y notas por Vicente López Soto.
11. MARCOS, A. y PÉREZ RANSANZ, A. R. (eds.) (2011) número monográfico sobre *Producción del conocimiento*, en *Estudios Filosóficos*, vol. LX, nº 173.

Primeros desarrollos de la teoría estoica del destino*

First developments of the Stoic Theory of Fate

Por: Laura Liliana Gómez Espíndola

Departamento de Filosofía

Universidad del Valle

Grupo de investigación Praxis

Cali, Colombia

lauragomez@gmail.com

Fecha de recepción: 30 de marzo de 2012

Fecha de aprobación: 30 de abril de 2012

Resumen. *Este artículo se ocupa de clarificar los primeros desarrollos que Zenón, Cleantes y Crisipo hicieron en su teoría del destino. En el curso de la argumentación se manifestará que todos ellos consideraban que el destino es identificable con la razón divina, principio activo de la naturaleza encargado de mover y cualificar a la materia. Gracias a esto se podrá defender, por un lado, que ellos sostenían que el destino es parte de la estructura interna del mundo y, por el otro, que el destino tiene un alcance universal, ya que todos los movimientos y estados cualitativos del mundo, hasta en sus más ínfimos detalles, son producidos por la razón divina. Finalmente se muestra que, de acuerdo con los primeros desarrollos de estos tres escolarcas, el destino tiene un mecanismo fatalista en la producción de los sucesos de la vida humana.*

Palabras clave: estoicismo antiguo, destino, fatalismo, razón divina.

Abstract. *The goal of this article is to clarify the first developments of Zeno, Cleanthes and Chrysippus' Theory of Fate. In the course of the argumentation it will be clear that all of them considered Fate as identical to Divine Reason, the active principle of Nature responsible for moving and qualifying matter. On those grounds it will be argued, on the one hand, that they held that Fate is part of the intrinsic nature of the world and, on the other hand, that Fate has a universal scope, since all the movements and the qualitative states of the world, even in their smallest details, are produced by Divine Reason. Finally it will be shown that, according to the first developments of the three heads of the school, Fate has a fatalistic mechanism in the production of human life's events.*

Key words: Ancient Stoicism, Fate, Fatalism, Divine Reason.

* Este artículo tiene como base la investigación realizada en mi tesis doctoral “Responsabilidad moral y destino en el estoicismo temprano”, que no ha sido publicada, y ha sido perfeccionado en el marco del proyecto de investigación del grupo Praxis titulado “Responsabilidad moral y posibilidades alternativas”, que es avalado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle. Éste es el primero de dos artículos dedicados a exponer uno los primeros desarrollos de la teoría del destino y el otro las réplicas y desarrollos que se hicieron a esta teoría.

Todas las traducciones de los textos clásicos que aquí se presentarán son mías, basadas en las fuentes que se encuentran en el TLG. En la citación se señalará siempre en primer lugar el autor, seguido por el nombre de la obra y líneas en que se encuentra el pasaje de acuerdo con las abreviaturas canónicas del DGE (<http://dge.cchs.csic.es/>). Para facilitar la ubicación de estos pasajes al lector, se señalará entre paréntesis el lugar que ellos ocupan, si así lo hacen, en la colección de fragmentos de Arnim, H. F. A. v. *Stoicorum veterum fragmenta collegit Ioannes ab Arnim*. Lipsiae, aedibus B. G. Teubneri, 1903, mediante la sigla SVF y en la de Long, A. A., & Sedley, D. N. *The Hellenistic philosophers*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1987, mediante la sigla L&S.

En el pensamiento griego se encuentra de modo recurrente la idea de que ciertos sucesos importantes de la vida de los hombres están destinados de manera inexorable: la victoria de una ciudad en la guerra, grandes éxitos o tragedias en la vida de los seres humanos, la fecha de nacimiento y muerte de cada individuo, etc. Este imaginario de origen popular fue heredado por los estoicos y transformado en una teoría de talante filosófico con fundamento en teorías físicas. Zenón (333-264 a.C), fundador de la escuela estoica, fue quien creó los cimientos de esta doctrina, que posteriormente fueron defendidos por sus dos sucesores: Cleantes (300-232 a.C) y Crisipo (280-207 a.C). Esta doctrina del destino de los estoicos antiguos sigue siendo objeto de desacuerdos entre los intérpretes de esta teoría. Por tal motivo, el propósito de este artículo es contribuir a clarificarla mediante el análisis de los siguientes tres aspectos del destino.

(a) *Naturaleza*: ¿qué es exactamente aquello a lo que los estoicos llamaban destino? Se podría considerar que éste es una fuerza trascendente que hace necesaria la ocurrencia de ciertos eventos en el mundo, tal como era concebido tradicionalmente bajo la representación de las Moiras. Se mostrará que los estoicos, en contraste con esta concepción tradicional, consideran al destino como parte de la estructura interna del mundo, un componente de la naturaleza que determina cómo las cosas en el mundo tienen lugar.

(b) *Alcance*: ¿qué cosas en el mundo consideraban los estoicos que están destinadas? Algunos intérpretes han sostenido que Zenón y Cleantes acogían la visión tradicional griega de acuerdo con la cual sólo algunos sucesos muy importantes de la vida humana están destinados.¹ Se mostrará aquí, sin embargo, que un examen de las teorías físicas defendidas por Zenón, Cleantes y Crisipo permite concluir que todos ellos consideraban que el destino tiene un alcance universal, es decir, que todo lo que sucede, hasta en sus más ínfimos detalles, está destinado a suceder de la manera como lo hace. De este modo, cada uno de los movimientos que se dan en el mundo (incluso el parpadeo de los ojos) y cada una de las características de las cosas (incluso el número de cabellos de cada ser) ocurren en conformidad con el destino.

(c) *Mecanismo*: al mostrar que el destino es parte de la estructura interna de la naturaleza que determina todas las cosas que suceden en ella, quedará todavía por preguntar cuál es el mecanismo a través del cual el destino hace que las cosas destinadas tengan lugar. Centrándose en el campo de lo humano, que es el que resultaba problemático para los opositores del estoicismo, se intentará determinar a través de cuál de los siguientes tres mecanismos opera el destino. (i) Se puede

¹ Cfr. L&S p. 342 y p.392.

considerar que el destino hace que los sucesos destinados de la vida humana tengan lugar como consecuencia de las acciones, deseos y esfuerzos de las personas, es decir, que se vale de ellos para producir las cosas que ha destinado. (ii) En contraste, se puede considerar que estos sucesos están destinados y son necesarios independientemente de las acciones, deseos y esfuerzos humanos, pero que suceden debido a algún factor externo a los hombres. El destino podría, por ejemplo, valerse de terremotos, sequías, pestes, etc. (iii) Llevando las cosas más lejos, se podría pensar que el destino hace que los eventos destinados ocurran independientemente de factores internos y externos a los hombres. De este modo, los eventos destinados serían necesarios en sí mismos, el destino los produciría como mónadas cuya existencia tiene lugar necesariamente por el mero hecho de estar destinada.

Este artículo estará dividido en dos partes. La primera de ellas estará encargada de responder la pregunta por la naturaleza y el alcance del destino. La segunda parte se centrará en dilucidar el mecanismo a través del cual éste opera.

1. Naturaleza y alcance del destino

En esta primera parte se examinarán en primer lugar (1.1) las doctrinas físicas de los estoicos para tratar de determinar qué entendían por destino y cuál era el alcance que daban al mismo. Posteriormente, (1.2) se hará un examen del *Himno a Zeus*, pasaje que brinda elementos adicionales para la comprensión de la teoría del destino de Cleantes.

1.1. El destino es la razón que gobierna todas las cosas

Los estoicos compartían con los filósofos antiguos la creencia en que nada puede surgir de lo que no existe ni destruirse en el no ser. Por tal motivo, consideraban necesario establecer la existencia de principios eternos, ingenerados e indestructibles, que subyazcan a todas las cosas y permitan explicar el surgimiento, cambio y destrucción de entidades particulares sin caer en el paso del ser al no ser. Mientras que sus contemporáneos epicúreos sostenían la existencia de innumerables principios (átomos) que se movían ciegamente dando lugar como por azar a las diversas cosas que vemos en la naturaleza, los estoicos postulaban la existencia de dos principios (dios y materia), que en contraste les permitía afirmar que la organización de este mundo no se da azarosamente sino siguiendo la racionalidad de dios.

Los estoicos argumentaban que era necesario establecer la existencia de un principio activo y uno pasivo debido a que uno implica conceptualmente al otro:

si hay algo que forma, debe haber algo que es formado; si hay algo que actúa, hay algo que recibe esta acción; si hay algo que mueve, hay algo que es movido. De esta manera, establecen a la materia (ἡ ὕλη) como principio completamente pasivo, que no se mueve por sí mismo y que es en sí mismo incualificado. Como principio activo postulan un dios artesano que dota de cualidades a la materia y la pone en movimiento. Más específicamente, se habla de la razón (ὁ λόγος), de dios como principio encargado de dar forma y mover a la materia y en esa medida se dice que la razón determina cuándo y cómo sucederán las cosas que tienen lugar.²

[Los estoicos] entienden la razón como un artesano, mientras al cuerpo, estando ligado y sin cualidad, como una materia o substancia completamente pasiva y cambiante, la cual ciertamente cambia y, sin embargo, no desaparece ni toda ni por destrucción de las partes, porque es dogma común de todos los filósofos que nada sale de la nada ni perece en el no ser. Pues aunque todos los cuerpos por alguna casualidad se disuelvan, siempre existen, sin embargo, la materia y el dios artesano, i.e. la razón, por la cual es establecido a qué tiempo todo tanto nace como perece.³

La materia es, entonces, completamente pasiva y en sí misma no realiza nada, por eso es considerada meramente como *aquello a partir de lo cual* suceden las cosas. La razón, en cambio, por ser responsable de dar forma a la materia y determinar cómo ocurrirán las cosas, es llamada también *causa* de la naturaleza.⁴ Estos dos principios son eternos e indestructibles y no es posible que uno exista independientemente del otro. Por ello se encuentran siempre unidos, siendo la razón la que guía a la materia a través de todas las generaciones y los cambios del cosmos.

De acuerdo con la cosmología estoica, el ciclo comienza cuando los dos principios unidos conforman el fuego primario (πρῶτον πῦρ).⁵ Se dice que éste contiene las razones seminales (σπερματικοὶ λόγοι) de todas las cosas que sucederán a lo largo del ciclo cósmico.⁶ En tanto semillas, las razones que se encuentran contenidas en el fuego primero determinan cuándo cada cosa nacerá, cómo será su desarrollo y cuándo morirá; del mismo modo que la semilla de un árbol determina las diferentes etapas del desarrollo de éste. Estas razones seminales se identifican como un todo con la razón de dios en la materia. Por ello dios es llamado también la

2 Esta doctrina fue establecida por Zenón en su tratado *Sobre la existencia*, por Cleantes en su trabajo *Sobre los átomos*, por Crisipo en el libro primero de su *Física*. Cfr. Diógenes Laercio, 7.134 (SVF 2.300, L&S 44B).

3 Calcidio, *Tim.* 293 (L&S 44E).

4 Cfr. Séneca, *Ep.* 65.2 (L&S 55E).

5 Se encuentra evidencia de que Zenón consideraba al fuego como elemento primario de lo que existe y de que el fuego tiene como sus principios a dios y la materia en Eusebio *PE* 15.14.1 (SVF 1.98, L&S 45G).

6 Cfr. Eusebio, *PE* 15.14.2 (SVF 1.98, L&S 46G).

razón seminal (σπερματικὸς λόγος) del mundo.⁷ Ario Didimo reporta que Cleantes consideraba que así como las partes de un individuo crecen a partir de su semilla en el tiempo debido, así también las partes del todo (i.e. los animales y plantas) crecen en su debido tiempo a partir de la razón seminal del mundo.⁸ Esta doctrina ortodoxa establece entonces que desde el inicio de cada ciclo cósmico hay una predeterminación por parte de la razón de cómo y cuándo cada cosa del mundo tendrá lugar.

Dicha razón penetra todas las cosas de la naturaleza en diferentes grados⁹ o tiene diferentes poderes,¹⁰ dependiendo de los cuales recibe diversos nombres:¹¹ es llamada “tenor” si su función consiste en dar unidad, substancialidad y dotar de cualidades sensibles a la materia en la que penetra (e.g. piedra); se llama “física” si permite la alimentación y el crecimiento a la materia (e.g. planta); se llama “psíquica” si la dota de impresiones e impulsos (e.g. animal) y se llama “racional” si le otorga razón (e.g. hombre).¹² De esta manera, las razones seminales son las encargadas de generar todos los seres del mundo y dotarlos de las cualidades y capacidades que poseen. Ahora bien, las razones seminales no sólo se limitan a dotar a la materia de las cualidades que le permiten ser catalogada como un ser inerte, una planta, un animal o un ser racional, sino que ellas se ocupan de dotarlas de todas y cada una de las características que poseen. Ninguna de las cosas tiene una cualidad o capacidad que no le haya sido otorgada por estas razones seminales, pues éstas son lo único en el mundo que es capaz de dar forma, todo lo demás es completamente pasivo, informe y está dispuesto a recibir las alteraciones que las razones seminales le impongan. Así, cualquiera que sea la alteración de la materia, por pequeña que sea, sólo puede ser entendida como una alteración que las razones seminales dieron a la materia. Debido a esto, los estoicos están autorizados a decir que todo ocurre en conformidad con la razón. Esto es precisamente lo que Crisipo afirmaba en el libro primero de *Sobre la Naturaleza*: “Pues ninguna de las partes que se ha generado, ni la más pequeña, es de otra manera que de acuerdo con la

7 Cfr. Diógenes Laercio 7.136.

8 Cfr. Ario Didimo. Fr. 38 en Estobeo, *Ecl.* 1.153.7-22.

9 Cfr. Diógenes Laercio 7.138-139 (SVF 2.634, L&S 47O).

10 Cfr. Filón, *Leg. All.* 2. 22-23 (SVF 2.458, L&S 47P).

11 Si bien estos nombres están frecuentemente vinculados a poderes del aliento (πνεῦμα) y, en esa medida, se asocian frecuentemente con doctrina propiamente crisipiana, hay testimonio de que ya Cleantes atribuía a la razón presente en el fuego las funciones de las que a continuación se hablará, así que esto se puede tomar como doctrina ortodoxa. Cfr. Cicerón, *ND.* 2.23-25 (L&S 47C).

12 Cfr. Galeno, *Ars Med.* 14.726.7-11 (SVF 2.716, L&S 47N).

naturaleza común y de acuerdo con la razón de aquélla”.¹³

En consecuencia, concentrándose en el campo de lo humano, Crisipo señalaba que en conformidad con su naturaleza y con las razones seminales, los seres humanos se encuentran en el estado en el que se hayan: están sanos o enfermos, son gramáticos o músicos, son virtuosos o viciosos, tienen habilidades o carecen de ellas.¹⁴ Por otra parte, no sólo las características de la materia son dadas por la razón, también sus movimientos son causados por ésta. Esto se debe a que la materia es en sí misma inerte y no se mueve si nada viene a moverla. Por ello, Crisipo también afirmaba que ni siquiera la cosa más pequeña se mueve o se queda quieta de otra manera que en conformidad con la razón.¹⁵ Centrándose nuevamente en el campo de lo humano, decía que cualquier acción que las personas realicen (caminar o quedarse quietos) sucede en conformidad con la razón.¹⁶

Ahora, hay muchísimos testimonios de que los estoicos identificaban la razón de dios con el destino. A continuación algunos pasajes:

- Zenón dice que la *razón* es lo que ordena las cosas naturales y el artífice del universo, y la llama destino y necesidad de las cosas y dios y alma de Júpiter.¹⁷

- [Crisipo] dice que ni siquiera lo más pequeño se mueve o se queda quieto de otra manera que de acuerdo con la razón de Zeus, que dice que es lo mismo que el destino.¹⁸

En el segundo libro de *Sobre las estaciones*, en el *Sobre el destino*, y en otros libros esporádicamente [Crisipo] se expresa de muchas maneras diciendo: “el destino es la razón del mundo”, “la razón de las cosas organizadas en el mundo por la providencia”, “la razón de acuerdo con la cual las cosas que han sucedido sucedieron, las que están sucediendo suceden, y las que sucederán van a suceder”. Y usa, en lugar de *razón*, verdad, causa, naturaleza, necesidad, añadiendo también

13 Plutarco, *Stoic. Rep.* 1050a. La naturaleza común de la que se nos habla aquí es justamente aquello que contiene las razones seminales. Cfr. Diógenes Laercio 7.148 (SVF 2.1132, L&S 43A). En términos de Zenón y Cleantes, ésta sería el fuego artífice; en términos de la doctrina crisipiana, ésta sería el aliento.

14 Cfr. Plutarco, *Stoic. Rep.* 1050a.

15 Cfr. Plutarco, *Stoic. Rep.* 1056b.

16 Cicerón pelea justamente contra Crisipo argumentando que si bien uno podrá admitir que nuestras capacidades nos han sido dadas por naturaleza, no es legítimo asumir, como lo hace Crisipo, que nuestras acciones también están determinadas por ella. Cfr. Cicerón, *Fat.* 7-9.

17 Lactancio *De vera sap.* C.9 (SVF 1.160.1). Cfr. también Tertuliano, *Apol.* 21 (SVF 1.160.2) y Cfr. Estobeo, *Ecl.* 1.11.5a (SVF 1.87.1).

18 Plutarco, *Stoic. Rep.* 1056c.

otros nombres, ya que son aplicados a la misma substancia en conformidad con unos y otros puntos de vista.¹⁹

Se debe entonces concluir que, de acuerdo con los principios de la física estoica, todo se encuentra en el estado en el que está y se mueve de la manera como lo hace en conformidad con el destino, en tanto que éste es la causa de todo estado cualitativo y movimiento. Ahora bien, Crisipo se enfrentó con una objeción a la argumentación que aquí ha sido desarrollada, que pudo haber sido creada por él mismo o por alguno de sus críticos: para mostrar que todo sucede en conformidad con el destino no es suficiente mostrar que el destino es la causa de las cualidades y movimientos que se dan en el mundo, puesto que es posible que haya algo que se oponga u obstruya dicha causa y en esa medida no todo suceda en conformidad con ella. Crisipo responde a esta objeción afirmando que si bien para las naturalezas particulares (e.g. la de un árbol) hay obstáculos, no los hay para la naturaleza del todo y su razón. Dado que la naturaleza común y su razón se extienden a todas las cosas, no hay nada externo que pueda obstruirlas o que haga que las cosas sucedan de manera opuesta a como la razón común lo determina.²⁰ De esta manera, el destino se muestra invencible en la medida en que es identificado con la razón común de todas las cosas.

Una aproximación a los principios físicos defendidos por los tres primeros escolarcas del estoicismo ha permitido concluir que para ellos todo en el mundo tiene lugar en conformidad con el destino. Se encuentra evidencia textual adicional que confirma que Zenón y Crisipo consideraban que el alcance del destino es universal en el siguiente reporte de Diógenes: “Que todas las cosas suceden en conformidad con el destino es sostenido por Crisipo en los libros *Sobre el destino*, [...] por Zenón [...] en el libro primero de *Sobre el destino*. El destino es llamado la causa de las cosas que son o la razón de acuerdo con la cual el cosmos es conducido”.²¹

1.2. Destino & providencia en Cleantes

También se encuentra evidencia textual de que Cleantes consideraba que el alcance del destino es universal, esta vez en su *Himno a Zeus*.²² Este texto pareciera estar lleno de oscuridades e inconsistencias. Por tal motivo, su valor filosófico no ha sido del todo aprovechado. Sin embargo, una distinción entre las nociones de

19 Estobeo, *Ecl.* 1.5.15. 21-23 (SVF 2.913, L&S 55M).

20 *Cfr.* Plutarco, *Stoic. Rep.* 1050c.

21 Diógenes Laercio 7.149 (SVF 1.175, L&S 54I).

22 Se citará a lo largo de este apartado. (*Cfr.* Estobeo, *Ecl.* 1.1.12 (SVF I. 537, L&S 54I)).

ley común (κοινὸν νόμον) y razón común (κοινὸν λόγον) ayuda a despejar las oscuridades y a entender el texto como una unidad coherente. Atendiendo a esta distinción, ocupémonos de las líneas 1-33 de este texto, pues arrojan claridades sobre la concepción del destino en Cleantes y sobre la relación de los hombres con el mismo.

a. Gobierno de Zeus con la ley común.

Más glorioso de los inmortales, llamado de muchas maneras, siempre todopoderoso,

Zeus, principio de la naturaleza, quien gobierna todo con la *ley*,
¡te saludo!, ya que es deber de los hombres invocarte,
pues nos generamos a partir de ti, siendo imagen de dios sólo nosotros (5)
de entre cuantos mortales viven y se mueven sobre la tierra.
Por esto te cantaré y tu gobierno por siempre alabaré.
Girando en torno de la tierra, todo este cosmos
te obedece, a donde lo conduzcas, y por su voluntad, es gobernado por ti.
(Cfr. Estobeo, Ecl. 1.1.12 (SVF I. 537, L&S 54I)).

La parte inicial de este himno presenta a Zeus como gobernante de todo a través de la ley. Las fuentes permiten encontrar por lo menos dos funciones a la ley común de dios: decretar el curso que deben tomar todas las cosas²³ y prescribir la realización de cosas justas.²⁴ Estas líneas del texto hacen referencia a la primera función. Nótese el carácter prescriptivo o normativo de la ley de dios representado bajo la imagen del gobernante y el gobernado: la ley de dios establece cómo deben moverse las cosas y éstas obedecen la ley al moverse de la manera que les ha sido prescrita. Este aspecto de la ley divina es recalcado al señalar que el cosmos que gira en torno a la tierra obedece a dios voluntariamente. Debido justamente a que la ley de dios tiene carácter normativo, los hombres pueden optar por seguirla de modo voluntario o ser forzados a obedecerla.

b. Todo sucede en conformidad con la razón común (i.e. destino).

Tienes una ayuda de tal clase en tus invencibles manos, (10)
un trueno ígneo de doble filo siempre vivo,
pues bajo su golpe todas las obras de la naturaleza han sucedido.

23 Cfr: Diógenes Laercio 7.88 (SVF 1.162.4).

24 Cfr: Cicerón, ND. 1.36 (SVF 1.162.1).

Con él tú diriges la *razón común*, que circula a través de todas las cosas, mezclada con los astros grandes y con los pequeños.

(Cfr. Estobeo, Ecl. 1.1.12 (SVF I. 537, L&S 54I)).

Estas líneas señalan que todas las obras de la naturaleza han sucedido a causa del trueno, con el cual Zeus dirige la razón común que atraviesa *todas las cosas*. Este trueno es caracterizado por Cleantes como ígneo, lo que permite interpretarlo como el fuego primario que en la cosmología estoica contiene la razón común. Siendo así, en este pasaje Cleantes estaría expresando parte de la doctrina estoica ortodoxa: todas las obras de la naturaleza suceden a causa de la naturaleza común (el fuego), que contiene en sí la razón común (el destino), la cual determina cómo y cuándo todas las cosas de la naturaleza sucederán. De este modo, estas líneas confirman que Cleantes consideraba que el destino tiene un alcance universal. Nótese que la razón común no tiene un carácter prescriptivo (no dice cómo *deben* moverse las cosas), sino un carácter fáctico causal (determina cómo las cosas *de hecho* suceden y han sucedido).

c. Los hombres malos no obedecen la ley de dios (i.e. providencia).

Así, tan grande, llegó a ser el mayor gobernante a través de todo. (16)

Ninguna obra sucede sobre la tierra separadamente de ti, dios,

ni en las alturas del cielo, ni en el mar,

excepto cuantas acciones los malos realizan por sus insensateces.

(Cfr. Estobeo, Ecl. 1.1.12 (SVF I. 537, L&S 54I)).

La ley común tiene, decíamos, una segunda función: prescribir la realización de cosas justas y prohibir la realización de cosas injustas. Esta segunda función puede ser entendida como una parte de la primera: Zeus prescribe a la bóveda celeste moverse en círculos, al fuego moverse hacia arriba, a las piedras moverse hacia abajo... y a los hombres, realizar acciones justas. Debido a que los hombres realizan acciones injustas, es preciso decir que desobedecen la ley común. En contraste, el resto del mundo sigue voluntariamente la ley de dios.

La ley de dios puede ser entendida como aquello que dios quiere o como su voluntad. Ahora bien, la voluntad de dios es identificada con la providencia divina. Por ello, se puede sostener que aquí Cleantes está expresando que todo, a excepción de las acciones de los hombres malos, sucede en conformidad con la providencia.

d. Las acciones de los hombres malos ocurren en conformidad con la razón de dios (i.e. con el destino)

Sin embargo, tú sabes poner en su límite lo que está desproporcionado, (20)

ordenar lo desordenado y las cosas no amadas son amadas por ti,

pues así has unido en una todas las cosas buenas con las malas,

de modo que llega a haber una *razón de todas las cosas* existiendo siempre.

(Cfr. Estobeo, *Ecl.* 1.1.12 (SVF I. 537, L&S 54I)).

Estas líneas señalan que, pese a que las acciones de los hombres malos no suceden en conformidad con la voluntad de dios (providencia), él organiza las cosas de modo que haya una eterna razón de todas las cosas (destino universal). Así, la tesis c no pondría en riesgo la tesis b. Esta divergencia entre el alcance del destino y el de la providencia en Cleantes es reportado de modo más preciso por Calcidio. De acuerdo con él, Cleantes sostenía que el alcance del destino es más amplio que el de la providencia, ya que todo aquello que sucede por la providencia sucede también por el destino, pero que no todo lo destinado sucede en conformidad con la providencia de dios.²⁵ Con la interpretación aquí desarrollada se puede comprender que la razón de esto es justamente que el destino es comprendido como el artífice, aquello que da forma y movimiento a todas las cosas que suceden en el mundo, por lo cual todas las cosas que suceden están necesariamente en conformidad con él; mientras que la providencia es el deseo de dios de que todas las cosas que suceden en el mundo sean buenas, por ello la existencia de algunas cosas malas muestra que no todo sucede en conformidad con la providencia.

Este punto fue objeto de controversia dentro de la escuela estoica misma, puesto que no es fácil comprender la idea de un dios que crea la totalidad del mundo en conformidad con su razón, pero no en completa conformidad con su voluntad. Crisipo revisó las ideas desarrolladas por Cleantes en este punto para aliviar las tensiones que allí se encontraban. Él sostuvo que todas las cosas suceden tanto en conformidad con el destino como en conformidad con la providencia y desarrolló algunos argumentos para demostrarlo en el libro cuarto del *Acerca de la providencia*. Afirma que los bienes no podrían existir, si los males no existieran, puesto que ninguna cosa existe si no existe su contraria. Por tal motivo, los males que existen en el mundo son parte del plan providente de dios, quien los creó para que pudieran existir las cosas buenas. También afirma que los males deben ser concebidos como

25 Cfr. Calcidio, *Tim.* 144 (SVF 933, L&S 54U).

secuelas inevitables de la creación de los bienes y en esa medida también deben ser concebidos como en conformidad con la providencia.²⁶

e. Los malos intentan huir de la razón común, i.e. de su destino.

intentando huir de la cual [de la razón común] sufren cuantos son malos entre los mortales,

desafortunados que, por un lado, anhelando siempre la posesión de bienes, (25)

ni ven ni escuchan la ley común de dios,

obedeciendo la cual con inteligencia tendrían una buena vida; y,

por otro lado, ellos mismos se impulsan en seguida sin inteligencia cada uno a un mal distinto,

los unos teniendo una impía prisa hacia la fama,

los otros dirigidos hacia las posesiones sin ningún orden,

otros hacia la relajación y las dulces acciones del cuerpo, (31)

se mueven hacia distintas cosas en cada momento,

atormentándose porque sucedan cosas distintas a éstas.

(Cfr. Estobeo, Ecl. 1.1.12 (SVF I. 537, L&S 54I)).

Cleantes señala que, aunque de hecho todas las cosas suceden en conformidad con la razón común, los hombres malos intentan huir (φεύγοντες) de ella. En otras palabras, si bien todo sucede en conformidad con el destino, algunos hombres intentan evadirlo. Aunque esto suena contradictorio, de hecho no lo es. Así como los seres vivos intentan huir de la muerte recurriendo a diferentes estrategias, pero tienen que morir, del mismo modo aunque los hombres tengan la intención de huir de su destino, lo que está destinado tendrá lugar. Así, cuando Cleantes dice que los malos intentan huir de su destino, no está diciendo que de hecho sus acciones no ocurran en conformidad con él, sino que ellos intentan que las cosas sucedan de otra manera.²⁷ Por esta razón se dice que actúan sin ver ni oír la ley común, pues ésta prescribe acciones virtuosas que en el estoicismo equivalen a la aceptación del destino. Es virtuoso quien en lugar de correr en búsqueda de posesiones, intenta vivir en conformidad con los dictados de la naturaleza.

Se encuentra en este pasaje un conflicto que se hará patente en los pasajes que serán examinados en la parte siguiente del artículo: pareciera que la razón

26 Cfr. Gelio, Noc. At. 7.1.

27 Cfr. Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., & McKenzie, R.. (1996) *A Greek-English lexicon* (Rev. y aum. ed.). Oxford: OUP. Allí se señala que el verbo φεύγω en presente, expresa solamente el propósito o el esfuerzo de huir y no el que la huida se lleve efectivamente a cabo.

común determina cómo sucederán las cosas, pero que existe al mismo tiempo en los hombres un poder independiente a esa razón que se puede oponer a ella. Si bien estos pasajes admiten esta interpretación, a partir de la doctrina que fue examinada en 1.1 se hace evidente que los hombres no tienen un poder que actúe con independencia de la razón común. Por el contrario, la razón común es el único principio en la naturaleza que es capaz de dar movimiento a la materia. Así, las capacidades de los hombres con las que se oponen a la razón común, son partes de la razón común y no fuerzas independientes de ella. Pero, entonces, ¿cómo explicar el conflicto de los hombres con su destino?, ¿cómo comprender la idea de que ellos están intentando huir de la razón común? Esto se puede entender mediante una analogía: así como una sola es la naturaleza de un árbol que genera el movimiento y crecimiento de cada una de sus partes, pero, por ejemplo, el crecimiento de una raíz puede limitar el crecimiento de otra, una sola es la razón común que produce los movimientos de todas las cosas en el mundo, pero los movimientos de un individuo pueden estar en oposición a, o ser impedidos por otras cosas en el mundo. Así, la razón común mueve todas las cosas aunque en ocasiones se genere conflicto entre ellas. Lo que importa resaltar aquí es que en ocasiones la razón común determina que ciertos eventos sucederán en nuestra vida aunque una parte de esta misma razón común (nosotros mismos) se oponga a ellos. Esta idea será examinada con detenimiento a continuación.

2. Fatalismo en el estoicismo antiguo

Se ha concluido en la parte anterior que el destino es la razón común que se encuentra al interior de la naturaleza y es la fuerza encargada de dar forma y movimiento a la realidad. Por tal motivo, todas las cosas están en el estado cualitativo en el que se encuentran y se mueven como lo hacen a causa del destino. En esta parte se intentará determinar cuál es, de acuerdo con la concepción ortodoxa, el mecanismo a través del cual el destino opera en el campo de lo humano. Así, se intentará resolver la siguiente pregunta: ¿cómo hace el destino para que tenga lugar lo que ha sido destinado a los seres humanos? Para dar una respuesta a esta pregunta, se traerá a la luz la postura de los tres primeros escolarcas del estoicismo a través del examen de dos pasajes: (2.1) cinco versos de un himno de Cleantes reportados por Epícteto y Séneca y (2.2) un pasaje donde se ilustra, mediante el símil de un perro atado a un carruaje, el mecanismo del destino según la concepción de Zenón y Crisipo.

2.1. Himno de 5 líneas de Cleantes

Condúceme, oh Zeus, y tú, Hado
a donde me ha sido asignado,
pues seguiré sin vacilar. Pero si acaso no deseo,
habiéndome vuelto malo, seguiré en todo caso.²⁸
Los destinos conducen al que quiere y empujan al que no quiere.²⁹

Es importante iniciar señalando brevemente el contexto en el que se encuentra este himno. Epicteto cita constantemente la primera línea como exhortación a vivir en conformidad con los dictados del destino y no en oposición a los mismos.³⁰ De acuerdo con Epicteto, debido a la ineluctabilidad del destino, si se desea que algo suceda de manera diferente a como ha sido asignado, los deseos del agente se verán frustrados, pues él estará compelido a ir hacia donde le sea destinado y, al ser coartado, no será libre. Al final del *Encheiridion*, Epicteto cita en extenso las primeras cuatro líneas del himno y en las epístolas de Séneca se encuentra, además de éstas, la quinta línea.

Susanne Bobzien ha tratado de restarle importancia a este pasaje señalando dos ambigüedades que se encuentran en él, las cuales, de acuerdo con ella, no permiten usar el texto para extraer claridades sobre la doctrina del destino de Cleantes (Bobzien, 1998: 247). Se mostrará que el texto no tiene estas ambigüedades, sino que, por el contrario, a partir de él se puede entender claramente el mecanismo a través del cual opera el destino según Cleantes.

La primera ambigüedad que señala Bobzien se refiere a la manera como se debe entender en la segunda línea del himno la expresión “lo que nos ha sido asignado” (*διατεταγμένος*). Ella se pregunta: ¿tiene esta expresión carácter normativo o fáctico?, es decir, ¿lo que el destino ha asignado es lo que el agente debe hacer o lo que de hecho va a realizar? De acuerdo con la concepción tradicional del destino, es adecuado considerar que lo asignado por éste es aquello que de hecho

28 Epicteto, *Ench.* 53.1.

29 Séneca, *Ep.* 107.10.

30 El primer verso es citado en Epicteto, *Dissertationes ab Arriano digestae*.2.23.42, 3.22.95, 4.4.34. El primer y segundo verso son citados en Epicteto, *Dissertationes ab Arriano digestae*. 4.1.131.

realizará el agente, no aquello que debe realizar. Por ejemplo, cuando se decía que Edipo estaba destinado a matar a su padre y unirse sexualmente con su madre, no se quería decir que Edipo *debía* hacer estas cosas, sino que estas cosas de hecho sucederían, independientemente de que fuera el deber de Edipo intentar hacer lo contrario. Así, en la concepción tradicional del destino, lo que nos ha sido asignado tiene carácter fáctico, no normativo. De acuerdo con lo que encontramos en 1.1, la razón común o el destino tiene también un carácter fáctico en los estoicos. Siendo esto así, Cleantes no estaría entendiendo el destino de una manera inusual, sino que, al entenderlo con un sentido fáctico, estaría respetando la comprensión tradicional de este concepto. De acuerdo con esto, la expresión “lo que nos ha sido asignado” por el destino, hace referencia a aquello que de hecho sucederá.

La segunda dificultad que señala Bobzien se refiere a la comprensión de las líneas 3 y 4 del himno. En ellas Cleantes afirma que seguirá sin vacilar lo que le ha sido designado y que, aunque se vuelva malo y no desee seguir, seguirá de todas maneras. Bobzien señala que estas líneas admiten dos interpretaciones diferentes:

(a) Sostener que Cleantes está diciendo que si llegara a tener el deseo de no seguir el destino, de todos modos tendría la firme intención de seguir el camino asignado, oponiendo así su voluntad al deseo irracional que se le ha presentado. De tal modo, el hecho de que siga lo destinado no se debe a que haya algo que lo obligue a seguirlo o a que el destino tenga un carácter fáctico, sino a que él voluntariamente sigue aquello que el destino le dice que debe hacer. Esta interpretación está basada en una comprensión del destino como algo normativo.

(b) La otra opción consiste en sostener que Cleantes está afirmando que, aunque llegara a tener la firme intención de no seguir el destino, este último tiene un carácter tal que lo obligaría a seguir necesariamente el camino que le ha sido asignado. La oposición aquí sería entre la voluntad y deseos del agente, por un lado, y el poder del destino que se pone sobre ellos, por el otro. Esta interpretación está a favor del carácter fáctico del destino.

Se han dado ya razones para sostener que el destino tiene un carácter fáctico y no uno normativo y, en esa medida, para preferir la opción b sobre la a. Sin embargo, hay una razón adicional para tomar la interpretación b como la apropiada. Cleantes señala que él seguirá sin vacilar aquello que le ha sido asignado, pero que, habiéndose vuelto malo, ya no deseará seguir. Bajo la primera interpretación, la persona que se ha vuelto mala es la persona que desea tomar un camino diferente al destinado pero ha decidido e intentará seguir el camino que le ha sido asignado. Bajo la segunda interpretación, el malo es aquél que intentará evadir lo que se le

ha asignado, pero que de hecho no logrará hacerlo debido al carácter ineluctable del destino. Esta segunda manera de comprender al agente malo guarda una correspondencia exacta con la descripción de los malos que encontramos en el *Himno a Zeus*, lo cual favorece esta lectura. Allí Cleantes afirmaba que los malos son aquéllos que intentan evadir el destino, pero que de todos modos tienen que seguirlo. Los malos no procuran seguir lo que se les ha asignado (como sostiene a), sino que se esfuerzan por huir de ello (como sostiene b).

De este modo, las dos primeras líneas del himno indican que los sucesos en la vida de los humanos están determinados a suceder por el destino. Las líneas 3 y 4 dejan ver parte de la doctrina ética de Cleantes. De acuerdo con él, los buenos son aquellos que no se oponen a aquellas cosas que les han sido destinadas, sino que las aceptan sin oponer resistencia. Los malos tratarían neciamente de oponerse, dado que, por muchos esfuerzos que hagan, lo que les ha sido asignado tendrá lugar inevitablemente. La quinta línea del himno sintetiza estas dos ideas, ilustrando el carácter ineluctable del destino y la relación que los hombres buenos y los malos tienen con éste de la siguiente manera: el destino es ineluctable, por ello, si alguien desea seguirlo, el destino lo conducirá sin forzarlo, pero, si alguien no desea seguirlo, el destino lo empujará o lo obligará a seguir lo que le ha sido asignado.

Teniendo claridad sobre las cinco líneas que componen el himno, se puede entender ahora cuál es el mecanismo a través del cual opera el destino en la vida humana según Cleantes. Se han señalado diferentes mecanismos a través de los cuales el destino podría producir las cosas que han sido asignadas a los humanos. Así, estos sucesos podrían ser producidos por el destino (i) a través de las acciones, deseos y esfuerzos de los humanos, (ii) o independientemente de las acciones de los humanos, pero a causa de algún mecanismo causal externo a la persona, (iii) o incluso pueden ocurrir independientemente de la totalidad del mecanismo causal de la naturaleza, produciendo la razón de dios a cada evento destinado independientemente de los demás eventos del mundo.

Ahora bien, el pasaje señala que lo destinado tendrá lugar si el agente quiere que suceda y sigue, pero también tendrá lugar si no desea que suceda y se opone. Pero si un suceso *z* tiene lugar independientemente de que ocurra *x* o no ocurra *x*, entonces *x* es irrelevante frente a la ocurrencia de *z*. De este modo, los deseos y esfuerzos de los humanos por seguir o no lo destinado se muestran irrelevantes frente al hecho de que lo que está destinado tendrá lugar. Siguiendo un ejemplo de Epicteto, si está destinado que Marco irá a Roma, esto sucederá de modo necesario. Así, si Marco quiere ir a Roma voluntariamente, irá a Roma, pero si no lo desea y se opone intensamente, de todos modos irá a Roma. Los deseos y

esfuerzos de Marco se muestran irrelevantes en relación con el hecho de que su destino tenga lugar. Teniendo esto en mente, se puede decir cuál es el mecanismo a través del cual opera el destino. No es posible decir que el destino opera de la manera descrita en i, pues de acuerdo con el pasaje que examinamos lo que está destinado ocurrirá independientemente de nuestras acciones, deseos, etc. Quedan en pie los mecanismos ii y iii. No hay nada en el texto que nos señale que lo destinado tendrá lugar a causa de algún mecanismo causal externo o independientemente de la totalidad del mecanismo causal de la naturaleza, por lo cual ambas posibilidades quedan abiertas. Es posible que el destino se valga de causas externas al sujeto para que lo destinado tenga lugar (e.g. puede ocurrir un terremoto que obligue a Marco a refugiarse en Roma) o es posible que dios haga que lo destinado tenga lugar independientemente de todo el mecanismo causal de la naturaleza. Así, dios haría que esto tuviera lugar sin necesidad de que haya un proceso causal en la naturaleza que lo produzca.

Serán llamadas en adelante fatalistas las posturas que sostengan que lo que le ha sido destinado a una persona sucederá independientemente del proceso causal interno que se dé en esa persona (deseos, esfuerzo, etc.). De este modo, las opciones ii y iii son fatalistas. Llamaré *fatalismo* extremo a la postura que sostiene que lo que está destinado a una persona sucederá independientemente no sólo del mecanismo causal interno de la persona, sino de la totalidad del mecanismo causal en la naturaleza. Si bien no hay pruebas de que Cleantes mantenía un fatalismo extremo, a partir de los cinco versos que han sido examinados sí es posible afirmar que él defendía una postura fatalista.³¹

La siguiente sección se ocupará de un pasaje a partir del cual se puede afirmar que Zenón y Crisipo defendieron también en cierta medida una concepción fatalista del destino.

31 Es importante prevenir al lector de un error de interpretación: el fatalismo sostiene que *la ocurrencia del evento* destinado tendrá lugar independientemente de las acciones que realice la persona a la que se le ha destinado ese hecho particular. De este modo, las acciones de la persona se muestran como causalmente irrelevantes frente a *la ocurrencia del evento destinado*. Esto no implica que el fatalista no reconozca que las acciones de la persona tengan alguna influencia en lo que de hecho sucede en el mundo. Por ejemplo, si está fatalmente destinado que Marco irá a Roma, *Marco irá a Roma* independientemente de que él quiera ir o se empeñe por no ir. De allí que sus acciones sean casualmente irrelevantes frente al hecho de que *él irá a Roma*. Sin embargo, el hecho de que él vaya a Roma alegre y sin vacilar es diferente al hecho de que él vaya a Roma quejándose y obligado. Así, las acciones de Marco sí tendrían una influencia respecto de lo que sucede en el mundo. Long señala este punto en este contexto (Long, 1971: 192).

2.2. Símil del perro

El pasaje que se analizará a continuación se encuentra en el libro primero de la *Refutación de todas las herejías de Hipólito*. En este libro él intenta hacer una presentación muy general de las diferentes escuelas de la Antigüedad, para mostrar luego cómo a partir de ellas surgen algunas herejías. En el reporte sobre física estoica escribe:

Ellos sostuvieron que todo es conforme al destino, haciendo uso del siguiente modelo: que justo como un perro, estando atado a un carruaje, si por un lado quiere seguir, es empujado y sigue, llevando a cabo lo que está en su poder junto con la necesidad [como por el destino], pero si acaso no desea seguir, es compelido de todas maneras; lo mismo, sin duda, sucede con los hombres también: no deseando tampoco seguir, serán compelidos de todas maneras a ir hacia donde está destinado.³²

Hay que comenzar señalando los elementos que componen el símil. En éste se encuentra un perro atado a un carruaje, el cual actúa como una fuerza externa que determina de modo necesario qué camino tomará el perro. El perro puede tomar dos actitudes diferentes frente al hecho de que haya algo externo que está determinando la ruta que ha de seguir. (i) Puede decidir seguir al carruaje, en cuyo caso se dice que pondrá lo que está en su poder ($\tau\acute{o}$ $\alpha\upsilon\tau\epsilon\zeta\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$) en concordancia con aquello que le es impuesto por la necesidad ($\tau\eta\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta\varsigma$). En este contexto es claro que lo que está en el poder del perro es aquello que tiene al perro como causa: movimiento de sus patas. En contraste, la necesidad es aquello que es impuesto externamente por el carruaje: el curso que ha de tomar. De este modo, cuando el perro decide seguir, se mueve en la misma dirección en la que lo está moviendo el carruaje, haciendo que no haya un conflicto entre estos dos elementos. Se puede afirmar que el hecho de seguir dicho camino está causado tanto por el movimiento del perro como por el jalón externo del carruaje. De allí que se diga que el perro sigue y es empujado. (ii) Pero si el perro no desea seguir, será obligado a hacerlo ($\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\kappa\alpha\sigma\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$). En este caso la necesidad impuesta por la fuerza externa se sobrepone al perro y lo obliga a seguir dicho camino.

Si se creyera que existe una correspondencia perfecta entre el símil del perro y aquello que se quiere representar, se tendría que entender al destino como una fuerza externa a los individuos que determina qué resultados tendrán lugar en su vida, pero que no determina si ellos querrán o no que dichos resultados tengan lugar. Al igual que el carruaje externamente determina qué camino tomará el perro, pero no determina si el perro quiere seguir o no, el destino determinaría qué cosas tendrían lugar en la vida humana, pero los deseos y esfuerzos de ellos escaparían

32 Hipólito *Haer.* 1.21.2 (SVF 2.975, L&S 62a).

del alcance del destino. Una representante de este tipo de lectura es Sophie Botros, quien considera que el símil muestra el surgimiento de una teoría del sujeto-deseante, cuyos deseos y acciones son independientes del destino (Botros, 1985: 302), el cual es concebido como una fuerza externa al sujeto que se pone *sobre* él mismo previniendo que se desvíe de aquello que le ha sido destinado.³³

Esta lectura, sin embargo, no es correcta. Como ha sido señalado, el destino es una fuerza interna a la naturaleza y, más particularmente, al individuo. Esta fuerza determina cada una de las características y movimientos de las personas. Así, los deseos que las personas tengan de seguir o no al destino y los esfuerzos que ellas realicen por seguirlo o evadirlo no suceden independientemente del destino sino justamente a causa de él. El símil del perro no debe ser llevado tan lejos. Como todo símil, sólo algunos de sus aspectos son usados para mostrar aquello que se quiere ilustrar, pero no se debe esperar una correspondencia perfecta entre aquello con que se ilustra y aquello con lo que se quiere ilustrar. En este caso debemos sostener que la separación del perro y el carruaje en el símil no implica que los deseos y esfuerzos del agente no estén determinados por el destino. Sharples defiende esta postura, en su crítica a la interpretación de Botros, señalando que este símil no excluye la idea de que el agente esté destinado a seguir voluntariamente o involuntariamente al destino. El símil, de acuerdo con él, no estaría señalando que algunas cosas caen bajo el campo del destino y otras no. Lo que estaría señalando es una oposición entre las cadenas causales del destino internas y externas al individuo, de tal modo que las externas determinan con necesidad la ocurrencia de ciertos eventos y por ello se imponen sobre las internas, forzando al individuo, cuando no hay congruencia entre ellas, a actuar en contra de su voluntad.³⁴

El símil muestra entonces al destino como una fuerza que es capaz de determinar necesariamente lo que sucederá a los seres humanos con independencia de sus deseos y de sus acciones. Ésta es la misma postura que anteriormente se encontró en los cinco versos de Cleantes y que fue llamada fatalismo. El contexto de este pasaje permite atribuir este símil a Zenón y a Crisipo. Por ello, es lícito concluir que este aspecto fatalista de la doctrina del destino era un punto de encuentro de los primeros tres escolarcas del estoicismo.

33 Cfr. *Ibidem*, p. 294.

34 Cfr. Sharples, R.W. "Soft determinism and freedom in early Stoicism", en: *Phronesis*, 31, 1986, p. 275. Gould señala también que las causas internas al individuo no deben ser comprendidas como compitiendo o cooperando con el destino, sino como parte de la cadena de causas que constituyen al destino (Cfr. Gould, J. "The Stoic Conception of Fate", en: *Journal of the History of Ideas*, 35, 1974, p. 22).

Bobzien considera que la atribución de este símil a Zenón y Crisipo es incorrecta y que este símil tiene un origen tardío. Al respecto arguye, por un lado, que no tenemos ninguna otra evidencia de que Zenón haya tenido esta visión fatalista del destino. Sin embargo, este tipo de argumentos por silencio no es válido y sobre todo en el estoicismo temprano, debido al desafortunado estado de nuestras fuentes. Es posible que *Zenón* haya sostenido esta idea fatalista en numerosas partes, pero que sólo haya llegado hasta nosotros a través de este ejemplo. Por otra parte, Bobzien arguye que el fatalismo que se encuentra en el trasfondo de esta teoría es incompatible con la teoría de los eventos destinados y codestিনados de Crisipo, teoría que muestra que no es cierto que nuestras acciones sean irrelevantes frente al acontecimiento de las cosas destinadas (Bobzien, 1998: 354-355). Sin embargo, algunos otros textos de *Crisipo* conservan este aspecto fatalista del destino e incluso la distinción entre eventos destinados simples y codestিনados conserva un lugar para el fatalismo en el campo de los sucesos destinados simples. Por estas razones, no sería inapropiado atribuir este símil a Zenón y a Crisipo y por ello sería lícito afirmar que éste expresa una idea fundamental del estoicismo ortodoxo, a saber, el fatalismo.

Una razón que se puede argüir como soporte para defender que este símil expresa una teoría ortodoxa del destino es su gran cercanía con los 5 versos de Cleantes. Ambos pasajes tienen una teoría fatalista del destino: lo presentan como una fuerza que impone ciertos acontecimientos en la vida de los hombres independientemente de sus acciones y deseos. Además, la última línea del himno (los destinos conducen al que quiere y empujan al que no quiere) se corresponde perfectamente con el símil del perro que sigue el carruaje o es empujado por el mismo. Se podría considerar que Cleantes tenía en mente este símil al escribir el quinto verso de su himno. Bobzien reconoce la gran semejanza entre estos dos pasajes. Sin embargo, ella considera que este símil no debió ser utilizado por Cleantes mismo ni por ningún estoico antiguo, sino que debió haber sido creado por Epicteto como una interpretación de los versos de Cleantes. Para dar solidez a su idea, Bobzien se ve forzada a negar la autenticidad de la quinta línea del himno de Cleantes y sugiere que ésta es una interpretación de Séneca sobre dichos versos (Bobzien, 1998: 346). Parece más plausible, sin embargo, entender la quinta línea como la expresión de Cleantes, de un símil que era recurrente al interior de su escuela, en lugar de verla como una interpretación de Séneca (4a.c.-65d.c), que coincide con un símil que sería inventado sólo años después por Epicteto (55d.c-135d.c).

Considerando inválidas las razones que Bobzien arguye para sostener que el símil del perro no debió tener un origen temprano, se seguirá aquí la evidencia

textual sosteniendo que este símil debió ser usado efectivamente por Zenón y Crisipo. Siendo así, se puede tomar este pasaje como evidencia a favor de que estos dos filósofos consideraban que el destino usa un mecanismo fatalista para determinar los sucesos de la vida humana.³⁵

Para terminar con el análisis de este pasaje, hay que recalcar que, de acuerdo con Hipólito, el propósito que Zenón y Crisipo perseguían con el símil era defender la universalidad del alcance del destino. Sin embargo, no ha sido fácil entender cómo este símil puede ilustrar dicha tesis. Por tal motivo, muchos intérpretes han sostenido que este símil tiene un propósito diferente.³⁶ Sin embargo, la dificultad para comprender cómo el símil sirve para argumentar dicha tesis no es una razón suficiente para negar que este haya sido su propósito. De hecho, hay una razón para suponer que Hipólito no estaba equivocado al atribuir dicho propósito al símil del perro. Eusebio reporta que en el libro primero del *Sobre el Destino*, con el propósito de demostrar que todo sucede en conformidad con la necesidad y el destino, Crisipo cita unos versos de Homero donde se señala que por más que las personas intenten oponerse al destino no lograrán hacerlo.³⁷ Esto muestra que Crisipo consideraba válido demostrar la universalidad del alcance del destino señalando su ineluctabilidad.

La clave para comprender cómo funcionaba este tipo de argumentación se encuentra en una teoría estoica ortodoxa reportada en el *Himno a Zeus*. Allí se decía que todo sigue voluntariamente el camino que le ha sido destinado exceptuando los hombres malos, pues ellos intentan evadir su destino. Como fue señalado, este hecho parecía invalidar la tesis según la cual todo sucede en conformidad con el destino. Sin embargo, Cleantes consideraba que esto no era así, sino que todas las cosas, incluso las que resultan de las acciones de los hombres que intentan evadir el destino, ocurren en conformidad con el mismo. La pregunta que quedaría abierta en esta presentación es ¿cómo es posible que lo que resulta de las acciones de los hombres malos ocurra en conformidad con el destino cuando ellos se empeñan en evitar que lo conforme al destino suceda? El símil del perro puede ser comprendido

35 En el próximo artículo se mostrará que Crisipo restringe este aspecto fatalista de su doctrina sólo a un conjunto de eventos del mundo.

36 Así, por ejemplo, Botros señala que la analogía está diseñada para mostrar cómo son compatibles la libertad y la responsabilidad con el determinismo (Botros, 1985: 302). Long sostiene que el símil pretende ilustrar la naturaleza de la acción humana, no el curso determinado de la vida humana (Long, 1971: 192). Sharples indica que la analogía quiere señalar la naturaleza de la libertad (Sharples, 1986: 276). Bobzien defiende que el símil tiene el propósito práctico de recomendar a los hombres que no intenten actuar en contra de los dictados del destino, pues esto les causaría sufrimientos (Bobzien, 1998: 352).

37 Cfr. Eusebio, *PE*. 6 (SVF 925).

como una manera de ilustrar cómo es esto posible: al igual que el perro intenta evadir el recorrido que el carruaje le impone, pero de todas maneras es compelido a seguirlo, así el hombre intenta evadir su destino, pero lo que resulta de ello está finalmente en conformidad con el mismo. Así, el símil sí serviría para apoyar la tesis de que todo sucede en conformidad con el destino, no presentando una demostración de que esto es así, sino más bien mostrando que ciertos contraejemplos, que se podrían usar para mostrar que no todo sucede en conformidad con el destino, no son válidos, pues incluso en los casos en los que un individuo intenta evadir el destino, debe seguirlo.

Para concluir, resumiré las conclusiones que se pueden extraer de este estudio en torno a la naturaleza, alcance y mecanismo del destino. De acuerdo con Zenón, Cleantes y Crisipo, el destino es identificable con la razón de dios, que es el principio activo interno de la naturaleza, único responsable de causar todos los movimientos y estados cualitativos que puede tener el principio pasivo de la naturaleza. Gracias a esto se puede concluir que el destino es parte de la estructura interna de la naturaleza y que todo en el mundo se mueve como lo hace y se encuentra en el estado cualitativo en que está en conformidad con el mismo. Los tres primeros escolarcas mostraban que el destino tiene un mecanismo fatalista para determinar los sucesos de la vida humana, pues señalan que estos sucesos ocurrirán independientemente de los esfuerzos que los humanos realicen. El artículo que acompaña a éste mostrará cómo esta tesis fue objeto de críticas y cómo por ello Crisipo se vio en la obligación de modificar su teoría del destino, restringiendo su mecanismo fatalista sólo a un grupo de eventos en el mundo.

Bibliografía

1. ARNIM, H. F. A. V. (1903) *Stoicorum veterum fragmenta collegit Ioannes ab Arnim*. Lipsiae: aedibus B. G. Teubneri.
2. BOBZIEN, S. (1998). *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: OUP.
3. BOTROS, S. (1985) “Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy”, en: *Phronesis*, 30, 274-304.
4. CALCIDIO. (1962) “Platonis Timaeus translatus commentarioque instructus”, en: J. H. Waszink (Ed.). Londres: Leiden.
5. CICERÓN (1984). “De natura deorum”, en: Samaranch (Ed.). *Sobre la naturaleza de los dioses*. Madrid: Sarpe.

6. CICERÓN (2005) “De Fato”, en: J. Pimentel (Ed.). *Del Hado*. México: Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana.
7. EPÍCTETO (1928a). “Dissertationes ab Arriano digestae”, en: W. A. Oldfather (Ed.). *Discourses*. Londres: Loeb Classical Library.
8. EPÍCTETO (1928b) “Enchiridion”, en: W. A. Oldfather (Ed.). *Enchereidon*. Londres: Loeb Classical Library.
9. EUSEBIO (1954-1956) “Preparatio evangelica”, En: e. K. Mras (Ed.). Berlin: Akademie Verlag.
10. FILÓN (1896) "Legum allegoriarum libri i-iii.", en: L. Cohn (Ed.). *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* vol. 1. Berlin: Reimer.
11. GALENO (1821) “Introductio sive medicus”, en: C. G. Kühn (Ed.). *Claudii Galeni opera omnia* (Vol. 14). Leipzig: Knobloch.
12. GOULD, J. (1974) “The Stoic Conception of Fate”, en: *Journal of the History of Ideas*, 35, 17-32.
13. LAERCIO, D. (1925) “Vitae philosophorum”, en: R. D. Hicks (Ed.). *Lives of eminent philosophers*. Londres: Loeb Classical Library.
14. LONG, A. (1971) “Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action”, en: A. Long (Ed.). *Problems in Stoicism*. Londres: Athlone Press.
15. LONG, A. A., & Sedley, D. N. (1987) *The Hellenistic philosophers*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press.
16. LIEDL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S., & MCKENZIE, R. (1996) *A Greek-English lexicon* (Rev. y aum. ed.). Oxford New York: Clarendon Press; Oxford University Press.
17. PLUTARCO (1959) “De Stoicorum repugnantiis”, en: R. W. y. M. Pohlenz. (Ed.). *Plutarchi moralia* (2 ed., Vol. 6). Leipzig: Teubner.
18. SHARPLES, R.W. (1986) “Soft determinism and freedom in early Stoicism”, en: *Phronesis*, 31, 266-279.

Teleología y teología en Edmund Husserl*

Husserl on Teleology and Theology

Por: **Roberto J. Walton**

Universidad de Buenos Aires

Universidad de Santafé

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Buenos Aires, Argentina

grwalton@fibertel.com.ar

Fecha de recepción: 26 de agosto de 2011

Fecha de aprobación: 26 de noviembre de 2011

Resumen. *Husserl sostiene que la metafísica es una ciencia de hechos y vincula el problema de Dios con el análisis de la racionalidad teleológica inherente a la facticidad. El artículo analiza cuatro interpretaciones que ponen énfasis en la relación entre contingencia y la necesidad en el proceso de constitución (J. G. Hart), la significación de la hylética (A. Ales Bello), la cuestión de la fenomenalidad de Dios y su relación con el acrecentamiento axiológico (E. Housset) y los problemas relativos a la idea de Dios como garantía para el logro de una armonía en la comunidad de mónadas (K. Held). El propósito es subrayar la complementariedad entre un camino filosófico-argumentativo y un camino religioso-experencial en el acceso a Dios, y hacer frente a la objeción de que la teoría de Husserl implica una idealización que encubriría el mundo de la vida.*

Palabras clave: *Metafísica, Facticidad, Racionalidad, Constitución, Hylética, Axiología, Idealización*

Abstract. *Husserl contends that Metaphysics is a science of facts and connects the problem of God to the analysis of the Teleological Rationality pertaining to Facticity. The article analyzes four interpretations that lay emphasis on the relationship between Contingency and Necessity in the process of constitution (J. G. Hart), the significance of Hyletics (A. Ales Bello), the problem of God's Phenomenality and its connection with Axiological Increase (E. Housset), and the problems relating to the idea of God as a guarantee for the attainment of harmony in the Community of Monads (K. Held). The purpose is to underline the complementarity of a philosophico-argumentative way and a religious-experiential way in the access to God, and to deal with the objection that Husserl's theory implies an idealization that would conceal the world of life.*

Key Words: *Metaphysics, Facticity, Rationality, Constitution, Hyletics, Axiology, Idealization*

* El artículo está vinculado al proyecto de investigación sobre el tema "Horizonticidad, presencia y ausencia", que se desarrolla con el apoyo de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad de Buenos Aires (Programación científica 2011-2014).

Edmund Husserl inició en 1887, en la Universidad de Halle, su carrera de profesor con una clase inaugural sobre el tema “Las tareas y metas de la metafísica”. Esta conferencia, cuyo texto no se conserva, complementó su tesis de habilitación *Sobre el concepto de número*, que es el antecedente de su obra *Filosofía de la aritmética* (1890). Según escritos posteriores, la cuestión metafísica tiene que ver con el hecho irracional –no explicable por el análisis de esencias en el plano de la ontología– de que en la conciencia se manifiesta un mundo ordenado. Es un factum que el transcurso de la conciencia sea de tal índole que pueda constituirse en ella un cosmos como unidad racional. Para Husserl, la explicación de esta racionalidad conduce en última instancia al problema de Dios, que se encuentra tratado de un modo ocasional en la obra publicada en vida, como algunos pasajes del primer libro de *Ideas* –sobre los que nos detendremos particularmente– o el epílogo a las *Meditaciones cartesianas*, donde se refiere a “los problemas de la facticidad contingente, de la muerte, del destino, de la posibilidad de la ‘auténtica’ vida humana” (Husserl, 1963: 182). Se puede mencionar también la referencia que aparece en la *Crisis*: “El problema de Dios contiene patentemente el problema de la razón ‘absoluta’ como la fuente teleológica de toda razón en el mundo, del ‘sentido’ del mundo” (Husserl, 1962: 7). El tema aflora en los manuscritos, en algunos casos con gran énfasis: “Una filosofía autónoma, tal como lo era la filosofía aristotélica y tal como ella permanece como eterna exigencia, llega necesariamente a una teleología y una teología filosófica como camino no-confesional hacia Dios” (Ms E III 4, 14a/Housset, 2010: 41).

Este trabajo se inicia con un apartado de carácter introductorio que se ocupa de la significación de lo fáctico como problema metafísico y de la relación de Dios con la teleología que se manifiesta en la facticidad. Sobre esta base se analizan luego cuatro interpretaciones que subrayan aspectos diferentes del problema como el carácter del principio racional, la dimensión teleológica de la hyle, el acrecentamiento del valor, y el alcance de las nociones de telos y entelequia.

1. Lo fáctico como problema metafísico

En la nota al § 51 y en el § 58 de *Ideas I*, Husserl considera el problema teológico. Afirma que “la facticidad en el orden dado del curso de la conciencia en sus particularizaciones en individuos y la teleología inmanente en ellos proporciona un motivo fundado para la pregunta por el fundamento justamente de este orden [...]” (Husserl, 1976: 109). Este orden teleológico se manifiesta en que la percepción no es un caos absurdo, en que existen ciencias descriptivas que se refieren a un mundo ordenado morfológicamente, en que el nivel inferior material del mundo se deja

determinar por leyes en las ciencias exactas, en el desarrollo de la vida orgánica en tanto conduce al hombre, y en la vida histórica en tanto implica un progreso de la cultura a través del acrecentamiento del valor. Se debe preguntar, pues, en el marco de la *epojé* por el fundamento del orden fáctico que se manifiesta en la conciencia constituyente: “En todo esto, puesto que la racionalidad que efectiviza el *factum* no es una *racionalidad* que exige la esencia, se encuentra una maravillosa *teleología*” (Husserl, 1976: 125).

En otros textos se encuentran precisiones respecto de lo expuesto sucintamente por Husserl en *Ideas I*. Por un lado, una filosofía primera se ocupa de las esencias en su condición de ontología universal, y, por el otro, una filosofía segunda se orienta a problemas que conciernen a lo fáctico: “La cuestión fundamental es la separación cardinal entre *filosofía pura* [...], y *filosofía de la realidad* como ciencia absoluta de la realidad en un sentido muy amplio” (Husserl, 1988: 230). Husserl propone una “metafísica en un sentido nuevo” cuyo tema es el hecho irracional de que se constituya en la conciencia un mundo ordenado de objetos, es decir, “la irracionalidad del *factum* trascendental que se expresa en la constitución del mundo fáctico y de la vida fáctica del espíritu” (Husserl, 1956: 188 n.). Por su parte, la ontología es la ciencia de las variadas formas que corresponden a los mundos que pueden ser dados fácticamente, es decir, la ciencia de los “tipos fundamentales disyuntivos de posibles idealizaciones de posibles mundos de experiencia” (Husserl, 1959: 213). O sea: podemos pensar en múltiples mundos posibles cada uno de los cuales tiene su propio a priori o estructura eidética.

Por tanto, Husserl distingue una fenomenología eidética y una “filosofía fenomenológica de la facticidad” (Husserl, 1959: 429) que identifica con “la metafísica en tanto ciencia absoluta de la efectividad fáctica” (Husserl, 1988: 182). Es importante tener presente que, para Husserl, el problema metafísico del *factum* se presenta en el marco de la reducción trascendental y concierne a lo constituido por la conciencia: “Lo fáctico es el transcurso de la conciencia” (Husserl, 1956: 393). Husserl asigna a la ontología el análisis de la esencia de cada uno de los diversos mundos posibles: “La fenomenología trascendental como pura teoría eidética de la conciencia deja abiertas variadas posibilidades, pero una única naturaleza es la efectiva naturaleza, fácticamente” (Husserl, 1956: 392). Según Husserl, el darse de una sola de las formas posibles que se encuentran en disyunción configura para la conciencia algo dado que no puede ser explicado por la ontología porque se trata de un *factum* irracional. Diferentes formas esenciales con sus diversas legalidades apodícticas delimitan marcos de posibilidades para la conciencia, es decir, dejan abiertas variadas realizaciones en una conciencia fáctica. Y la realización que nos sale al encuentro es algo último para lo cual no es posible dar una razón a través

de las esencias. Es contingente porque escapa a las necesidades establecidas por las esencias. La contingencia inherente al factum del mundo dado implica que ese mundo podría no ser o bien ser de otra manera. Se trata del factum de que el mundo exista cuando su existencia no está exigida de un modo excluyente, y del factum de que, en tanto existente, sea este mundo y no otro entre los mundos posibles, es decir, que sea la efectivización de determinadas posibilidades ideales en lugar de otras. Esto significa que el mundo constituido en nuestra experiencia como efectivo, con las características que lo determinan esencialmente, no es otra cosa que un caso especial de múltiples mundos posibles. El problema de Husserl es si Dios puede “regular la existencia fáctica (el ser fáctico, el ser-así fáctico, el desarrollarse-progresivamente-así-fáctico) de la realidad de manera no sólo normativa sino realizadora (*nicht nur normativ sondern realisierend*)” (Husserl, 1988: 181).

Nuestra vida intencional está predelineada por anticipaciones que se cumplen o plenifican en el desarrollo ulterior de la experiencia. De este modo se produce una verificación de esas anticipaciones por su concordancia con la experiencia ulterior. La vida de la conciencia está orientada hacia la plenificación de intenciones vacías en la experiencia, primero de un modo instintivo y luego porque, por medio de una toma de conciencia, la aspiración a la concordancia se convierte en una meta sobre la cual se funda nuestro comportamiento. De modo que un instinto previo a la voluntad se traslada a la voluntad. Husserl es conducido, en virtud de los *facta* de índole racional, a la idea de un “fundamento de ser de estas subjetividades fácticas y de la constitución del mundo que se efectúa fácticamente en ellas [...]” (Husserl, 1956: 220). Así, en relación con la posible justificación del ordenamiento fáctico que escapa a la legalidad eidética, surge la cuestión de un principio teológico como fundamento de la racionalidad. En función de las leyes normativas establecidas *a priori* por las esencias, Husserl escribe:

Pero, según las leyes normativas ideales, no es *a priori* ‘necesario’ que deba producirse un orden de conciencia unitario y por ende racional, que deba poder presentarse una naturaleza, y una cultura, y un despliegue de la naturaleza que posibilite una cultura, y un despliegue de la cultura en el sentido de una cultura ideal. ¿O hay para ello fuentes propias de necesidad? Esto significaría demostrar a Dios (Manuscrito B I 4, 2/Kern, 1975: 338 n.).

La cuestión teológica se plantea ante la posible pérdida de racionalidad en las operaciones que llevan a cabo una constitución concordante del mundo y de una comunidad ética. Husserl considera que la tendencia de cada sujeto a una coincidencia intersubjetiva a través de la corrección de sus operaciones, y la norma racional que está implícita en este proceso en el que se descarta todo lo que no se ajusta a esa tendencia, ponen de manifiesto una meta que orienta el desarrollo

y también una seguridad de que la historia no se apartará del camino hacia ella. Un principio de perfección inmanente a la comunidad intermonádica asegura el desarrollo de la razón en la humanidad, no mediante una imposición externa, sino de tal modo que la mónada individual se encuentra “motivada” y “predispuesta” para orientarse según el telos:

Ningún destino ciego – un Dios ‘rige’ el mundo. El mundo ‘aspira’ a metas, valores, absolutos, prepara para ellos el camino en los corazones de los hombres, los hombres podrían efectivizar un mundo divino en su libertad – por cierto ellos mismos por la gracia divina, por la que ellos deben ser motivados, y dispuestos a aspirar a tal cosa con la más elevada conciencia y fuerza de voluntad (Husserl, 1959: 258).

La teleología de la razón está sometida al poder de un principio superior porque se requiere una garantía para este desarrollo. Husserl relaciona el desenvolvimiento de la comunidad de mónadas con Dios en tanto “voluntad absoluta universal que vive en todos los sujetos trascendentales”, y que presupone toda la intersubjetividad “como estrato estructural sin el cual está voluntad no puede ser concreta” (Husserl, 1973b: 381).

2. La única ‘sustancia absoluta’

La exégesis de las formulaciones contenidas en los mencionados pasajes de *Ideas I* ocupa un lugar central en la interpretación de James G. Hart porque “muy bien pueden ser las mejores afirmaciones que tenemos de Husserl sobre el sentido de lo divino y sus nociones aliadas, como ‘religión’, ‘piedad’, etc.” (Hart, 1986: 135) Su análisis se funda en dos razones por las cuales nada puede ser captado con independencia de la subjetividad trascendental. La primera concierne a esta subjetividad como “dativo de manifestación” en la “presentación primigenia” del mundo, es decir, como la instancia última e insuperable en la que se manifiesta y se legitima todo lo que es. La segunda razón atañe a que lo divino –como fuente y principio de racionalidad– es relativo a la vida de la conciencia no sólo para nosotros sino también por sí mismo. Lo es para nosotros en el sentido de que lo aprehendemos a través de sus consecuencias en nuestro conocer y obrar, es decir, en los estadios de desarrollo de la subjetividad y la intersubjetividad trascendental. Y lo es por sí mismo porque presupone una realización en la subjetividad o intersubjetividad como un momento de su concreción y autorrealización. Hart resume las dos razones de esta manera: “El principio divino es así relativo a la vida de la conciencia tanto *quoad nos* como *quoad se*” (Hart, 1986: 135).

La intencionalidad implica que el curso de vivencias es bilateral. Esta bilateralidad puede analizarse en diferentes niveles que se escalonan desde el fluir

primigenio de un pre-yo, en que los dos lados aún no aparecen diferenciados, hasta el yo maduro que se vuelve activamente al mundo por medio de sus actos. Una deconstrucción de todas las apercepciones o aprehensiones noéticas retrocede hacia una protohyle como un núcleo extraño al yo. Este núcleo hylético funciona como protopresentación y material para la operación de un yo que se encuentra en un primer momento implícito o adormecido pero que es despertado teleológicamente hacia una toma de conciencia del mundo y de sí mismo. Sobre la base de este curso de vida trascendental y de sus dos lados se explica la constitución del mundo en sus diversos niveles. Estos dos lados –el yo primigenio y la hyle que le es extraña– no pueden distinguirse en los primeros momentos de la constitución. Como lo expresa Husserl: “La constitución de entes de diferentes niveles, de mundos, de tiempos, tiene dos protopresuposiciones, dos profuentes (*Urquellen*), [...] Pero ambos profundamentos (*Urgründe*) están unidos, son inseparables, y por ende abstractos cuando se los considera por separado” (Husserl, 2006: 199).¹ Así como lo extraño al yo se enlaza con la protohyle de mónadas que aún no han sido despertadas por su fuerza de afección, el momento egológico, que impone por medio de sus actos una forma a esa material cuando es despertado, se enlaza con el principio divino. Y en virtud de la correlación entre la subjetividad y el mundo, el principio divino tampoco es ajeno a la protohyle. Es importante advertir que, como un único principio, da cuenta de la vida intencional en su doble aspecto del polo subjetivo y el polo mundano.

Esta presentación de la protohyle tiene lugar de un modo racional y teleológico porque a partir de la indiferenciación inicial emergen identidades cada vez más complejas en un proceso teleológico que conduce a la constitución de un mundo racional. El fluir de la conciencia individual no es un sucederse azaroso o caprichoso de fases, y, además, se establece una armonía y vínculo entre las fases de los cursos de vida de las diversas mónadas. La vinculación fáctica de las fases exhibe un estilo racional en un proceso que va de las primigenias intenciones instintivas a sus plenificaciones, pasa por intenciones de alcance cada vez más vasto, y resulta en la constitución de un cosmos racional y una cultura que se desarrolla teleológicamente. Dios es la fuente de la teleología que tiene su *principium a quo* en la protohyle indiferenciada y su *terminus ad quem* en la intencionalidad desarrollada de los actos que constituyen el mundo y en última instancia conducen a la comunidad ética. Lo maravilloso de este proceso es que, a pesar de su contingencia, está impregnada

1 Sobre esta situación en la que nada aparece y, por tanto, falta un “genitivo de manifestación”, Hart comenta: “[...] esta presentación primigenia y viviente es un todo que comprende estas dos partes; por tanto, han de ser considerados como momentos abstractos en sí mismos” (Hart, 1986: 93).

por una racionalidad. Así, el proceso de constitución del mundo nos remite a un principio divino que tiene un carácter bipolar porque da cuenta de la constitución tanto de la racionalidad de la vida constituyente como de la racionalidad del mundo constituido: “Así, el principio entelequial divino, como fuente de la teleología de la vida absoluta, afecta esta vida en la unidad de los rasgos duales de la vida intencional como constituyente y constituida, razón y ser, inmanente y trascendente, y así, en un sentido general, como sujeto y objeto” (Hart, 1986: 137).²

Esta interpretación subraya que la consideración de Dios tiene lugar en el marco de la reducción: “Sólo en la actitud trascendental puede la bipolaridad aparecer como dos aspectos del único principio divino y nos como dos principios diversos” (Hart, 1986: 148). Lo divino se relaciona con la vida trascendental en sus dos polos: aquello a lo que se aparece el mundo y el mundo como correlato. Y Husserl ha dado indicaciones precisas al respecto. Puesto que el mundo es una trascendencia constituida por la subjetividad trascendental, la trascendencia de Dios, que debe dar cuenta de la teleología en la constitución del mundo, no puede ser la trascendencia del mundo. Esto implicaría dar cuenta de lo constituyente por lo constituido. Asimismo, el carácter absoluto de Dios debe ser distinto del carácter absoluto de la subjetividad trascendental si se quiere dar cuenta de la racionalidad de los procesos constituyentes. Se caería en un círculo vicioso si se pretendiera buscar el principio teológico del orden del mundo en el mundo mismo o si se lo considerara inmanente al modo de la inmanencia de las vivencias. Por tanto, el carácter trascendente de Dios y su carácter absoluto tienen un sentido particular: “Sería, pues, un ‘Absoluto’ en un sentido totalmente distinto del absoluto de la conciencia, así como por otro lado sería algo trascendente en un sentido totalmente distinto de lo trascendente en el sentido del mundo” (Husserl, 1976: 125).³ Por

2 Hart presenta una teoría husserliana de la oración como un modo de meditación, de concentración en sí mismo y de intencionalidad que, al volverse hacia la acción y hacia una armonización con el telos, posibilita que el deber absoluto –es decir, el imperativo categórico y la exigencia de amor al prójimo– solicite nuestro compromiso incondicionado (cf. Hart, 1986: 145-159).

3 Esta posición, expuesta en el § 58 de *Ideas I*, se mantiene en los escritos de la década del 30 en términos de un absoluto supramundano, suprahumano y supratrascendental: “[...] la absoluta *idea-polo ideal (ideale Polidee)*, la de un absoluto en un sentido nuevo, supramundano, suprahumano, supratrascendental-subjetivo: es el Logos absoluto, la verdad absoluta en el sentido pleno e integral, como el unum, verum, bonum, hacia la cual está orientado todo lo que es de modo finito en la unidad de una aspiración que abarca todo lo que es de un modo finito, hacia la cual vive, constituyendo la verdad, toda vida subjetiva trascendental en tanto ser viviente, verdad absoluta que lleva en sí todo yo trascendental, y, comunalizado, todo nosotros trascendental en su personalidad trascendental, como norma absoluta ideal para todas sus normas relativas, y con ello lleva en sí un ideal de su verdadero ser, hacia el cual está orientado en su ser personal

último, Husserl aclara que la trascendencia de Dios difiere tanto de la trascendencia del mundo como de la trascendencia en la inmanencia que caracteriza al yo puro en tanto polo de irradiación de los actos, porque ella “no es dada como el yo puro inmediatamente a una con la conciencia reducida sino que accede al conocimiento de un modo muy mediato contraponiéndose polarmente, por así decirlo, a la trascendencia del mundo” (Husserl, 1976: 124). Por eso afirma que debe haber “otros modos de manifestación de las trascendencias”, que tienen el carácter de “manifestaciones intuitivas”, y que nos permiten acceder a una comprensión del “imperar unitario (*einheitliches Walten*) del principio teológico supuesto” (Husserl, 1976: 124) en tanto se ejerce sobre todos los aspectos de la vida trascendental.

Hart procura dar una interpretación de la siguiente afirmación de Husserl: “Lo absoluto tiene en sí mismo su fundamento y en su ser sin fundamento su absoluta necesidad como la única ‘sustancia absoluta’” (Husserl, 1973b: 386). La sustancia absoluta es la presentación del mundo con su dativo de manifestación o subjetividad trascendental. Respecto de ella se presenta la siguiente alternativa. Por un lado, si trascendemos la racionalidad contingente de la protopresentación hylética mediante la postulación de un principio divino, vamos más allá de la instancia última trascendental. Por tanto, no podemos trascender la contingencia porque socavamos la empresa trascendental. Por otro lado, si no trascendemos la racionalidad contingente de la protopresentación, no es posible establecer para la racionalidad un principio explicativo divino y queda una contingencia última, es decir, no accedemos a un absoluto último. Por tanto, tenemos que trascender la contingencia porque el *factum* de la protopresentación sólo puede ser una fuente si es más que un mero hecho contingente. Frente a esta alternativa, Hart afirma: “La solución que proponemos como la más husserliana es una en que la contingencia es introducida en el principio último de tal manera que preserve la contingencia, el *factum*, y asegure un principio, *Quelle*, esto es, un fundamento y una necesidad” (Hart, 1976: 132). Por tanto, la “sustancia absoluta” debe considerarse como “un

fáctico. Sin embargo, este ideal es sólo un rayo del ideal absoluto, de la Idea de una omnipersonalidad que está sobrepuesta infinitamente a todo lo fáctico y a todo devenir y desplegarse de lo fáctico hacia el ideal, Idea que está situada sobre esta omnipersonalidad como un polo infinitamente lejano, Idea de una omnicomunidad trascendental absolutamente perfecta. Esta Idea que se encuentra en lo infinito es a la vez la Idea de una vida que impera a través de todas las finitudes y facticidades (*die Idee einer durch alle Endlichkeiten und Faktizitäten hindurchwaltenden Lebens*), y que a través de toda vida fáctica es la realización ideal hacia el infinito de una vida absolutamente perfecta, y que, como vida de la omnicomunidad absoluta, extrae su norma de una capacidad absolutamente ideal que no es otra cosa que la unidad en la totalidad de las normas absolutas que constituyen el Logos absoluto que puede explicitarse a sí mismo en la vida absoluta” (Husserl, 1994b: 20). El pasaje pertenece a una carta de Husserl a Émile Baudin (26.V/8.VI.1934) y se encuentra también en el Ms E III 4, 36 ab.

todo último y unificado con momentos esencialmente irreductibles” (Hart, 1976: 130).⁴ Los momentos abstractos de este todo son la divinidad que no es contingente y el basamento hylético que es contingente. Por tanto, el todo es a la vez *natura naturans* y *natura naturata*. Hart observa que este punto de vista muestra una simetría con el dualismo último en el análisis husserliano del presente viviente o de la protopresentación, es decir, el dualismo entre lo extraño al yo y el polo yo de la vida de la conciencia. Y subraya, respecto de este dualismo, que el momento egológico debe estar unido de alguna manera con lo divino. El principio divino es un principio egológico. No obstante, también opera como un principio de creatividad a través de la hyle que, al afectar y despertar a las mónadas, exhibe una orientación teleológica. Así, la comunidad intermonádica está atravesada por una entelequia que instituye para ella una causa formal y final, y que, a través de la incitación de una persuasión producida por la protohyle como principio de creatividad, da lugar a mónadas despiertas y activas. El universo de las mónadas es el producto de la forma que la divinidad proporciona a su otro, es decir, la hyle. La divinidad está en proceso en correlación con el proceso del mundo porque opera para que la opacidad de la protohyle sea iluminada por la voluntad racional de las mónadas a través de actos y tomas de posición que conduzcan a la constitución de un mundo correlativamente racional.⁵ Se puede ilustrar este análisis con el siguiente texto de Husserl:

Aquí debe convertirse en problema *la idea de Dios* y la idea de la teleología de los mundos como principio de una posible totalidad de ser, a una con el esclarecimiento de hasta dónde se extiende esta teleología y hasta dónde proviene del amor al ser y de la libre voluntad como la ‘gracia de Dios’ misma motivada a partir de la libertad misma, en el ‘imperar’ de las contingencias, irrationalidades, la muerte y el destino de cualquier forma ⁶ (Ms E III 4, 23ab).

- 4 Esto se contrapone a la posición de Eugen Fink para quien la instancia última husserliana es una unidad originaria a partir de la cual emergen distinciones ulteriores como la de esencia y existencia o la de necesidad y contingencia (cf. Fink, 1976: 223). Para Hart, en cambio, la instancia última es un todo que incluye dos momentos irreductibles.
- 5 Al examinar en su obra posterior el tema de la relación entre el todo y las partes en la distinción teológica entre Dios y el mundo, Hart nos remite a lo afirmado sobre Husserl en el trabajo de 1986 que hemos examinado, y afirma que “Husserl concibió la esfera absoluta de las subjetividades finitas como el medio del conocimiento y la acción de Dios en el mundo” (Hart, 2009: 582).
- 6 “Hier muss die Gott-Idee und die Idee der Weltenteleologie als Prinzip einer möglichen Seins-totalität zum Problem werden, in eins mit der Aufklärung, wie weit diese Teleologie reicht und wie weit sie aus der Seinsliebe und dem freien Willen herstammt, als aus der Freiheit selbst her motivierte, göttliche Gnade selbst in dem ‚Walten der Zufälle, der Irrationalitäten, des Todes und Schicksals jeder Form” (Ms E III 4, 23ab). Agradezco al Prof. Dr. Ullrich Melle, Director del Archivo-Husserl de Lovaina, Bélgica, la autorización para citar manuscritos del *Nachlass*, y al Dr. Thomas Vongehr la tarea de cotejar las transcripciones.

A pesar de que no ha sido elaborado con precisión, Hart considera que el concepto de sustancia absoluta es “aquello en lo cual convergen todos los análisis de la fenomenología trascendental” (Hart, 1986: 130). Se trata de un “‘hecho’ absoluto (*absolute ‘Tatsache’*)” o “‘factum’ absoluto (*absolute ‘Faktum’*)” (Husserl, 1973b: 403, 669) en que la facticidad converge con una necesidad última y fundante. Aquí es necesario tener en cuenta tres cuestiones.

Ante todo, el yo trascendental tiene una esencia anclada en la existencia porque, para que pueda plantear la cuestión de su esencia o de cualquier otra esencia, debe necesariamente existir. Por eso su esencia no tiene una precedencia como una generalidad esencial bajo la cual la existencia cae como un hecho contingente. Puesto que tiene la evidencia apodíctica de su propia existencia, la subjetividad trascendental no puede plantearse el problema de su existencia como una mera posibilidad dentro de un horizonte de otras posibilidades: “Tenemos aquí un caso notable y único en su género para la relación de factum y eidos. [...] el eidos yo trascendental es impensable sin el yo trascendental como fáctico. [...] Todas las necesidades esenciales son momentos de su factum, son modos de su funcionar en relación consigo mismo” (Husserl, 1973b: 385 s.). Además, que las necesidades esenciales sean momentos del factum no significa que la esencia esté condicionada por determinados desarrollos fácticos. La contingencia e irracionalidad en el último nivel de la explicitación concierne a la existencia de la subjetividad, a la existencia del mundo, y a la condición racional-teleológica de la correlación entre la subjetividad y el mundo. Pero esta correlación, a pesar de su contingencia, no deja de ajustarse a un orden eidético a priori. Lo fáctico reside en que se da un orden en lugar de un caos, y que el orden sea el dado en lugar de otro, y no en la ausencia de un a priori. Por eso Husserl aclara que “el factum, es decir, la existencia del yo trascendental “sólo es posible en el sistema de formas del a priori que le es inherente como factum egológico” (Husserl, 1963: 119). Por último, la facticidad de la sustancia absoluta converge con una necesidad última y fundante que no tiene el sentido habitual de la legalidad eidética. Antes bien, tiene el sentido único de una necesidad que está en la base de todas las necesidades inherentes al reino de las esencias porque sin ella las legalidades eidéticas no podrían descubrirse por medio de la variación imaginaria. Por eso Husserl afirma: “Llegamos a últimos ‘hechos’, protohechos, a últimas necesidades, las protonecesidades” (Husserl, 1973b: 385). Estos protohechos y protonecesidades son los de la sustancia absoluta. Su facticidad exhibe una protonecesidad porque está atravesada por el principio divino que la regula y posibilita una racionalidad y una teleología. Una cosa es la necesidad derivada de la esencia y otra cosa es la necesidad derivada de la intervención divina.

3. Hylética y teleología

Angela Ales Bello insiste en que Husserl no opone sino que considera complementarios y armónicos el camino filosófico-argumentativo y el camino religioso-experencial para acceder a Dios. La reflexión racional es un indispensable instrumento de clarificación, y la experiencia religiosa tiene un carácter autónomo porque no puede ser reducida a otra cosa. Ales Bello subraya “la extraordinaria coincidencia” (Ales Bello, 2005: 86) con la investigación de Hart, y destaca que la hylética no se limita al ámbito gnoseológico sino que se extiende a la vida afectiva y volitiva, se asocia con una entelequia que obra en el nivel impulsivo, y tiene una dimensión metafísica que, a pesar de su enlace con temas gnoseológicos, mantiene su autonomía. Para ello proporciona un análisis del escrito “Teleología” (1931), en el que Husserl se refiere a la “idea del ser subjetivo individual perfecto dentro de una comunidad total intersubjetiva infinitamente perfecta” (Husserl, 1973b: 379). Esta idea se caracteriza por ser inconcebible en su forma acabada, completada o real. Su forma es la forma de una aproximación infinita. Husserl caracteriza el “ser” de la subjetividad trascendental como un “ser en el sentido de la voluntad” (Husserl, 1973b: 381). Cada fase de la vida de la subjetividad trascendental está impregnada por un impulso volitivo al que subyace un “horizonte volitivo latente” (Husserl, 1973b: 378). Esta latencia comprende las habitualidades volitivas de carácter adquirido o instintivo y un horizonte práctico de futuro en el que se proyectan las metas de la voluntad. El sujeto se descubre como el portador de una teleología que ya opera en su experiencia pasiva y que por su voluntad personal puede llevar a un nivel superior. El sujeto no es el origen de la teleología porque esta ya opera en la pasividad. Hay una “oscura ‘voluntad de vida’” (Husserl, 1973b: 378) compuesta de impulsos instintivos que están acompañados de sentimientos y se reflejan en movimientos kinestésicos. Los sentimientos condicionan los datos hyléticos y motivan kinestesis por medio de las cuales se satisfacen las intenciones impulsivas. Hay aquí una teleología en el sentido de una orientación a trascender los instintos en dirección a la realización de valores cada vez más elevados. Ales Bello pone de relieve, en relación con este “curso de la hylética”, que nada en ello es obra del azar y que “la remisión a una ‘facticidad originaria’ puede ser comprendida hasta el fondo si se constata que ella tiene su fundamento en Dios” (Ales Bello, 2005: 76).

Husserl se refiere a la idea de un progreso infinito en dirección a la existencia más perfecta. Este avance supera las contradicciones, lleva de ese modo a la concordancia de una vida que se renueva orientándose hacia la verdad, y permite hablar de un nuevo hombre como el de una voluntad despierta caracterizada por el deseo de vivir en una “renovación eterna que se repite siempre de nuevo”

(Husserl, 1973b: 379). El voluntarismo de Husserl se expresa en este texto de la siguiente manera: “Este proceso teleológico, el proceso de ser de la intersubjetividad trascendental, porta en sí una universal ‘voluntad de vida’, en un primer momento oscura en los sujetos singulares, o, mejor dicho, una voluntad dirigida hacia el verdadero ser (tal vez podemos decir que la voluntad particular en su forma patente tiene un ‘horizonte volitivo’ latente). En el desarrollo llega a ser patente ante todo en los sujetos singulares, o, a partir del horizonte no formado, abierto y vacío, llega a ser un horizonte formado, el hombre despierta a lo trascendental, se despierta en él el horizonte de la auténtica humanidad” (Husserl, 1973b: 378).

Ales Bello destaca que la teoría de Husserl gira en torno de una realidad profunda que guía la historia a través de una voluntad infinita que justifica los variados grados de la voluntad, y señala que Husserl plantea la hipótesis de una comprensión colectiva de lo bueno y positivo a fin de indagar lo que podría acontecer a través de ese despertar ético. Su análisis culmina con siguiente afirmación:

Notable es por eso el aporte teórico que puede ser sugerido por los análisis de Husserl para proseguir el desarrollo de algunos temas fundamentales –como aquellos relativos al significado de la experiencia religiosa, a la valoración de las religiones, a la relación entre las culturas–, temas reconducibles, a través de un camino regresivo, a las fuentes constitutivas del ser humano en la dimensión singular e intersubjetiva, de un modo que permita aclararlos y no hacerlo de manera superficial y genérica (Ales Bello, 2005: 134).

4. El acrecentamiento axiológico

En el centro de la interpretación de Emmanuel Housset se encuentra la autorresponsabilidad radical y absoluta atribuida por Husserl a cada yo respecto de sí mismo y de la humanidad en tanto participa en el movimiento infinito que va a de la razón latente a la razón patente como despliegue característico de la razón innata en la humanidad racional. Esta autorresponsabilidad se funda en la intuición como fuente de derecho tanto del conocimiento como de la captación de valores por medio del sentimiento, y, por tanto, de metas realizables por la voluntad. Un darse intuitivo de valores, como posibilidad abierta a cualquier sujeto, ofrece metas a la voluntad. Ahora bien, al darse intuitivo del valor es inherente un horizonte axiológico y con él la posibilidad de un acrecentamiento del valor. Este acrecentamiento se orienta hacia un máximo como polo ideal al que puede acercarse cada vez más la voluntad. No sólo se da con evidencia el valor en la intuición sino que también es evidente el acrecentamiento axiológico en dirección a un máximo de valor. La subjetividad toma conciencia de sí misma, y descubre en sí misma la idea de un amor perfecto. Nuestra experiencia misma del amor es la raíz de una idea teleológica del amor, es

decir, del polo ideal de un amor perfecto que trasciende la finitud. A partir del amor pulsional se despliega un camino ascendente. A través de la animación intencional, el amor sensible se convierte en amor espiritual a la persona y en un amor racional fundado en la autonomía del sujeto. El amor responde a la vez al llamado de un valor y a la decisión racional de querer el bien de la persona amada. Se da un acrecentamiento de valor que se orienta hacia el polo ideal del amor perfecto. Esta idea tiene su arraigo en la intuición y representa el máximo de posibilidades de la idea intuitiva. Por eso puede orientar el desarrollo de toda subjetividad y convertirse en un motor de la vida.

El amor perfecto está expresado por la Idea de Dios. Así, con la expresión de Levinas, Housset sostiene que Dios viene a la Idea. De modo que los valores absolutos y, por consiguiente, los fines absolutos se anuncian ya de cierta manera en la conciencia. De esta idea de un máximo para la voluntad surge la correlativa Idea de Dios. Al tomar conciencia de sí mismo y de su voluntad orientada hacia valores, la subjetividad se encuentra ante la Idea de Dios motivada por el horizonte de los valores como polo infinito de una plenificación. La Idea de Dios acompaña, pues, a la subjetividad como su propio horizonte. Puesto que se da como una Idea práctica motivada por la experiencia axiológica, la Idea de Dios tiene su base intuitiva y su trascendencia no puede ser separada de la vida intencional en la que se anuncia. Se trata de la intuición de una posibilidad que puede confirmarse porque la voluntad la convierte en un imperativo que se da a sí misma. Por eso “Dios es una experiencia originaria y no una construcción del espíritu” (Housset, 2010: 123). La Idea de Dios es, desde el punto de vista noético, la idea una voluntad absoluta y universal, y, desde el punto de vista noemático, un polo ideal e infinito de máxima realización del valor. Se da, pues, a la conciencia como voluntad absoluta y máxima realización axiológica, y se legitima a través de la evidencia de los valores y su acrecentamiento. Así, acompaña necesariamente a la voluntad que toma conciencia de sí misma como realizadora de valores en un proceso de acrecentamiento. Es el polo ideal que acompaña el horizonte práctico infinito en que se desenvuelve la voluntad humana. Importante es que la Idea de Dios no depende de la arbitrariedad de una subjetividad. Escapa al subjetivismo porque se da en una intuición de la que es capaz toda subjetividad y no está atada a fines prácticos alcanzables en el mundo. Por otro lado, la Idea de Dios permanece irreductible a la objetivación porque esta no puede agotar su contenido y ningún fin práctico alcanzable en el mundo puede reflejar su máximo axiológico.

De modo que, para Husserl, Dios es una Idea de un valor absoluto que todo yo trascendental lleva en sí intrínsecamente. Dios es una Idea como dato absoluto que acompaña toda subjetividad en una evidencia racional a la que toda

subjetividad puede acceder a diferencia de las evidencias de la fe que no son compartidas por todos. En tanto ajeno a la trascendencia del mundo, Dios tiene la trascendencia de la Idea. Como Idea, Dios se enuncia, pero no se da conocer como una cosa del mundo porque no se muestra poco a poco en una experiencia concordante. Housset pone de relieve que, si Dios tiene una trascendencia que no es la del mundo y una absolutez que no es la de la conciencia, su finalidad no puede ser de índole aristotélica porque sería demasiado objetivista ni de de tipo kantiano porque sería demasiado subjetivista. Este rechazo de ambos modos de finalismo permite a Husserl un análisis intencional de la finalidad en que Dios aparece como fundamento teleológico sin ser trascendente en el sentido del mundo ni absoluto en el sentido de la conciencia: “Se trata, pues, a la vez de poner entre paréntesis el Dios mundano fundamento de la facticidad del mundo, es decir, de descartar el concepto metafísico de Dios, y de acceder a la evidencia del sentido Dios como evidencia de la Idea. Dios no es perdido con la reducción sino llevado a su aparecer propio” (Housset, 2010: 84).

Según Housset, la tesis expresada en el § 99 de *Lógica formal y trascendental* según la cual “Dios es para mí lo que es a partir de mi propia operación de conciencia” (Husserl, 1974: 258) no se opone a la tesis de que Dios es lo que es puramente por sí mismo. El término absoluto no significa lo mismo en ambos casos. Por un lado, significa que todo lo que es debe necesariamente ser dado a la conciencia. Por el otro, significa un absoluto trascendente que sólo se comprende por sí mismo, y cuya trascendencia propia no es precisamente la del mundo (cf. Housset, 2010: 76). Las consideraciones puramente filosóficas de Husserl excluyen tanto la producción de Dios por el espíritu humano como la revelación de un Dios trascendente: “[...] la fenomenología no es la religión porque ella quiere llevar a la evidencia las formas universales de la subjetividad y no puede, pues, presuponer un dato que no puede ser dado a todos” (Housset, 2010: 197). Housset afirma que la fenomenología husserliana es “el momento decisivo de la historia contemporánea de la cuestión de Dios” (Housset, 2010: 213) porque se ocupa de la correlación entre un ser y su modo de darse y de ese modo hace posible que se preste atención a la fenomenalidad de Dios. La fenomenología permite comprender que la trascendencia de Dios no puede ser separada de la vida intencional en la que se anuncia. Gracias a Husserl, “la cuestión de la fenomenalidad de Dios puede verdaderamente comenzar a plantearse” (Housset, 2010: 128).

5. La garantía de la concordancia

El análisis de Klaus Held tiene en cuenta la relación que Husserl establece entre el concepto de Dios y la teleología de la conciencia intencional en tanto implica

una meta que nos orienta hacia la concordancia universal y una aspiración hacia esa concordancia. Held observa que algunas expresiones de Husserl identifican a veces a Dios con el telos o la entelequia, pero sostiene que esto no es posible porque de ese modo Dios se convertiría en un momento de la conciencia trascendental. Si Dios se identificara con el telos, sería un objeto que en cuanto tal sería constituido por la conciencia. Y si se identificara con la entelequia, esto implicaría una interiorización de Dios que se convierte en un impulso inherente a la conciencia intencional. O sea: Dios no puede ser considerado como el telos o la entelequia porque entonces pertenecería en un caso como meta y en el otro como fuerza impulsora al marco de la correlación noético-noemática. Se identificaría con el absoluto de la conciencia al que accedemos por medio de la reducción fenomenológico-trascendental, y esto se opone a lo afirmado en el § 58 de *Ideas I*. Para salir de estas contradicciones, Held toma como guía las referencias de Husserl a Platón teniendo en cuenta que para el pensador griego Dios es un nombre para el Bien que ofrece una garantía para algo. Husserl señala que a Dios “se lo podría designar platónicamente como Idea del Bien” (Husserl, 1994a: 461; cf. Husserl 1973a: 302). Así, Dios no es el telos sino el Bien que garantiza la armonía implicada en la finalidad, y tampoco es la aspiración sino la garantía de que la entelequia no avanzará hacia un vacío: “La garantía reside en que ‘Dios’ –comparable con el *agathón* platónico– responde por la universal verificabilidad y concordancia” (Held, 2010: 729).⁷

Ahora bien, según Held, se presentan dificultades en la visión de un único Dios como garantía de la posibilidad, en una progresiva ampliación de horizonte, de alcanzar la concordancia intersubjetiva. Puesto que Dios, como lo expresa Husserl en el § 44 de *Ideas I*, no puede superar el perspectivismo en la percepción de los objetos, la armonía en una concordancia total no es más que un polo ideal que no puede ser alcanzado sino que es meramente pensado. Pero Husserl nunca admite que un Dios semejante es una formación del pensamiento que es producida por idealización y que, en cuanto tal, no puede ofrecer una garantía real para el logro de la concordancia. Si bien sugiere una fuerza garantizadora superlativa e insuperable, la noción de polo ideal carece del poder de garantizar ilimitadamente el logro de la concordancia. Sólo un Dios que no sea supratemporalmente el mismo sino que esté en devenir puede adaptarse a la progresiva apertura de los horizontes mediante un incremento en el alcance de la operación de garantizar. Se trata de una alteración que se produce en relación con el estado de la toma de conciencia respecto de la tendencia instintiva y luego volitiva hacia el logro de la concordancia. Husserl ha puesto de relieve esto ocasionalmente: “Naturalmente también la consideración

⁷ Stephan Strasser se refiere también al “garante de que el despliegue no se extraviará o detendrá” (Strasser, 1959: 136).

acerca de si un Dios existente sólo puede ser en la forma de un desarrollo, que, en el curso de su desarrollo, trae los ideales absolutos a un despliegue cada vez más perfecto” (Husserl, 1988: 226). Este despliegue acontece de generación en generación a través de una progresiva toma de conciencia ética, y Held alude a un “lejano parentesco” (Held, 2010: 737) con la teología del proceso de Alfred North Whitehead.

Held considera que, en lugar de un Dios al modo de la metafísica tradicional, pensado como un polo ideal que ofrece una garantía ilimitada, debe aparecer un Dios experimentado en las evidencias que se encuentran en las prácticas históricamente transmitidas de una religión, es decir, en sus oraciones, fiestas, cánticos, ritos, etc., y afectado de una debilidad en cuanto sólo ofrece una garantía limitada y por eso puede fracasar en las catástrofes. De este modo el problema de la teodicea se torna obsoleto. La creencia en este Dios no meramente pensado sino intuitivamente experimentado tiene su base en las evidencias del mundo subjetivo-relativo e intuitivamente experimentado que Husserl denomina mundo de la vida: “Garantía real, aunque limitada, sólo la puede ofrecer una *creencia religiosa* que extrae su carácter viviente de tales evidencias. [...] Sin embargo, con una transformación de la creencia religiosa en esta creencia de la razón, tal como Husserl la tiene presente en muchos manuscritos-E, la creencia perdería su anclaje en la experiencia del mundo de la vida, que es la única que le confiere fuerza garantizadora” (Held, 2010: 737 s.).

Según Held, Husserl cae bajo la idealización que es criticada en la Crisis en tanto considera que el telos de la historia de la religión es una creencia racional que resulta de la idealización en la que Dios juega el papel de polo ideal. Así, la crítica husserliana del olvido del mundo de la vida requiere una metacrítica, esto es, una autoaplicación a su propia fenomenología de la religión. Habría que integrar el Dios husserliano metacríticamente desidealizado dentro de una creencia religiosa con sus evidencias propias del mundo de la vida. En tanto Dios en devenir, el Dios de Husserl tiene en todo caso una historia que tal vez pueda ser enlazada con la historia de un Dios que se revela.

Merece explicitarse el parentesco, sólo sugerido por Held, entre las teologías filosóficas de Husserl y Whitehead. Según el metafísico inglés, exponente de una ontoteología no-sustancialista, Dios tiene una naturaleza primordial como reino de la potencialidad general del universo en tanto implica un sistema de determinaciones que pueden realizarse en el mundo efectivo a través de las metas subjetivas o causas finales de las entidades actuales que lo componen. El despliegue de las entidades finitas está orientado por las metas así originadas. Por su parte, la naturaleza consecuente de Dios incorpora, a través de las prehensiones o aprehensiones

que le corresponden como entidad actual, los resultados de la exteriorización de su naturaleza primordial en cada una de las ocasiones finitas de experiencia. La relación de la naturaleza consecuente de Dios con el mundo es una relación interna, es decir, una relación constitutiva de la naturaleza consecuente. Y la relación de la naturaleza primordial con el mundo es externa porque no incluye el mundo efectivo y no es relativa a él. Whitehead advierte que ninguna entidad puede proporcionarse su propia meta porque no existe con anterioridad a ella. Y la causa final tampoco puede proceder de las entidades antecedentes porque ellas constituyen un conjunto de posibles datos y es necesario un criterio en términos del cual pueda efectuarse una decisión. Puesto que la entidad emergente, y las del universo pasado, no pueden ofrecer una meta, se debe admitir una entidad intemporal como fuente de ellas, esto es, como principio de concreción. Se ha de distinguir las cuatro fases del origen de las posibilidades en la naturaleza primordial de Dios, el origen de las entidades, la consumación de estas y su contribución a la naturaleza consecuente de Dios en una recepción de la reacción del mundo, y el retorno de este enriquecimiento en las posibilidades del mundo temporal. Al explicar este retorno en los pasajes finales de *Proceso y realidad*, Whitehead se refiere al tema de compañero de destino junto a la noción de providencia:

La acción de la cuarta fase es el amor de Dios por el mundo. Es la providencia particular para las ocasiones particulares. [...] el amor en el mundo pasa al amor en el cielo, y refluye de nuevo en el mundo. En este sentido, Dios es el gran compañero –el compañero sufriente (fellow-sufferer) que comprende (Whitehead, 1978: 351).⁸

6. Conclusión: el camino a Dios

En una carta a su amigo Gustav Albrecht, Husserl escribe en 1932:

Las más elevadas entre todas las cuestiones, aquellas que no todos pueden captar y comprender sin más en su sentido propio, estricto y auténtico, son las preguntas metafísicas. Conciernen al nacimiento y a la muerte, al ser último del ‘yo’ y del ‘nosotros’ objetivado como humanidad, a la teleología que en última instancia reconduce a la subjetividad trascendental, y naturalmente, como lo superior, al ser de Dios como principio de esta teleología (Husserl, 1994c: 83 s.).

Una afirmación similar se encuentra en la carta a E. Parl Welch de julio de 1933:

La conclusión superior para los problemas de la filosofía fenomenológica es la pregunta por el ‘principio’ de la teleología concretamente descubierta en sus estructuras universales. De acuerdo con esto, el ‘problema constitutivo’ superior es la pregunta

8 Sobre relaciones entre las teologías de Husserl y Whitehead, cf. J. G. Hart (1986: 104 ss).

por el ser de lo ‘supraente’ (*die Frage nach Sein des Überseiendes*), precisamente por el ser de este principio que hace posible existencialmente una totalidad en sí concordante de la intersubjetividad trascendental con el mundo constituido a través de ella (Husserl, 1994a: 461).

Por un lado, Husserl defiende la autonomía de la filosofía y afirma su condición de camino no-confesional hacia Dios entendido como un Absoluto suprahumano y supratrascendental que regula la aspiración a la verdad y al amor en la comunidad intermonádica. Por otro lado, respecto de la religión, se puede recordar la afirmación de Roman Ingarden: “Una vez me dijo Husserl: ‘Todo filósofo debe estar religiosamente centrado’” (Husserl, 1968: 162). Se pueden mencionar también las palabras que registra la Hermana Adelgundis Jaegerschmid, quien mantuvo conversaciones con Husserl desde 1931 hasta el 15 de abril (Viernes Santo) de 1938, pocos días antes de que Husserl falleciera. En diciembre de 1935, Husserl le dice:

La vida humana no es otra cosa que *camino a Dios*. Intento alcanzar esta meta sin pruebas, métodos o ayudas teológicas, esto es, alcanzar a *Dios sin Dios*. Debo, por así decirlo, eliminar a Dios de mi existencia científica a fin de abrir el camino a Dios para personas que, a diferencia de usted, no tienen la seguridad de la fe a través de la Iglesia. Sé que mi manera de proceder sería peligrosa para mí si yo mismo no fuera un hombre profundamente atado a Dios y un creyente en Cristo (Jaegerschmid, 2001: 339).

En el verano de 1936, ante la caracterización de que había sido objeto en una revista de filosofía, Husserl afirma:

No soy un filósofo cristiano. Por favor vea que luego de mi muerte no sea considerado como tal. Le he dicho a menudo que mi filosofía, la fenomenología, tiene la intención de no ser nada más que un camino, un método, a fin de mostrar precisamente a aquellos que se han alejado del cristianismo o de las iglesias cristianas el camino de retorno a Dios (Jaegerschmid, 2001: 342).⁹

Está clara en estas afirmaciones la intención de Husserl de abrir un camino hacia Dios dentro de una filosofía entendida como ciencia rigurosa sin supuestos, es decir, independiente de condicionamientos religiosos. Se debe recordar la afirmación del § 58 de *Ideas I*: “Pasamos por alto lo que por lo demás, del lado de la conciencia religiosa, puede conducir, en el modo de un motivo que fundamenta

9 Podemos recordar otros testimonios. Al relatar sus encuentros con Edmund Husserl y Eugen Fink, Dorion Cairns escribe sobre una conversación mantenida el 27 de junio de 1932: “Husserl habló del misticismo. Toda genuina evidencia tiene su derecho. La cuestión es siempre la *Tragweite* <alcance> de cualquier evidencia dada. Esto se aplica también a las particulares evidencias que el místico tiene. Páginas enteras de Meister Eckhart, dijo Husserl, podrían ser tomadas por él inalteradas” (Cairns, 1976: 91). Louis Dupré narra que, cuando Ingarden le preguntó cuál era el problema fundamental en la filosofía, Husserl respondió: “El problema de Dios, por supuesto” (Dupré, 1968: 201).

racionalmente, al mismo principio” (Husserl, 1976: 125). Junto a este punto de vista, Husserl no deja de alentar la investigación iniciada por Rudolf Otto (cf. Otto, 1917). La considera “un primer comienzo para una fenomenología de lo religioso” (Husserl, 1994b: 207) porque advierte también que el análisis del fenómeno tiene todavía una larga marcha por delante. Al respecto, merece recordarse que un hito en este camino está representado por Henry Duméry quien subraya el “cuádruple servicio” de la fenomenología, que la torna “preciosa, incluso irremplazable” en tanto la epojé permite reservar la cuestión del valor último o sobrenatural de la religión, la intencionalidad obliga a escapar al subjetivismo y respetar la región de lo sagrado, la intuición de esencias hace posible el redescubrimiento de los significados del fenómeno religioso, y la noción de constitución proporciona los medios para describir las diversas capas de sentido que se entrelazan en el acto religioso intencional (cf. Duméry, 1957: 221).

En mayor o menor grado, las cuatro interpretaciones analizadas subrayan una compatibilidad entre el análisis filosófico y el análisis de la experiencia religiosa. Respecto de la desidealización metacrítica propuesta por Held, que tal vez sea la visión más negativa, merecen subrayarse algunas características de la posición husserliana. Es interesante mencionar, en relación con las experiencias y evidencias del mundo de la vida como mundo subjetivo-relativo, las consideraciones de Husserl sobre la comunidad ética como comunidad del amor. Husserl asimila el amor ético o encontrarse recíproco de cada sujeto en el horizonte del otro al amor de Cristo: “Pensamos aquí naturalmente en el infinito amor de Cristo a todos los hombres y en el amor universal y en el amor universal de los hombres que Cristo debe despertar en sí y sin el cual no puede ser un verdadero Cristo [...]” (Husserl, 1973a: 174). El amor es una orientación hacia el otro y hacia la comunidad, pero no es por sí un vínculo comunitario, si bien eleva e inspira este tipo de relación. Y se abre paso desde las personas separadas hacia una comunidad de amor o comunidad ética: “El *amor cristiano* es ante todo imperativamente mero amor. Pero está enlazado con la aspiración (que necesariamente está motivada por el amor) de convertirse en comunidad de amor con el mayor alcance posible” (Husserl, 1973a: 175). En este terreno, Husserl destaca el carácter de amonestación y evocación del propio amor que tiene las palabras de Cristo:

Las palabras de Cristo se tornan vivientes para mí en el acto de “profundización”, en el acto de la efectivización intuitiva de su significado, [...]. Se apoderan de mí, me inspiran, me elevan. Pueden amonestarme, hacerme sentir mi indignidad, pero esta amonestación, como la de un amigo o maestro reverenciado, es una amonestación del amor que me habla en ‘lo más interior del alma’ y como acto de amor despierta en mí el amor, o que, desde un comienzo, mueve el yo en el medio de mi amor y del amor recíproco (Ms F I 24, 28a).

Husserl se refiere a un Dios que “habla en nosotros” a través de las decisiones que remiten a lo Infinito de modo que sigo “mi camino hacia lo infinito, el cual me testimonia (*bezeugt*) en cada paso que aquí marchó correctamente, y en cada paso en falso que aquí marchó ciega y falsamente en mi interior, que aquí hago lo que no es asunto mío” (Husserl, 1989: 234). El camino que transito me testimonia esa voluntad universal, es decir, yo que lo recorro lo atestiguo en tanto soy para el otro en la comunidad del amor. Aparece el tema de la voz divina que habla en nosotros en relación con la intersubjetividad, de modo que, el camino en que marchó entrelazado con el prójimo en el amor testimonia mi acercamiento a Dios como polo:

Todos los caminos correctos conducen en mí, pero en mí a través de mis co-yoes, con los cuales soy inseparablemente yo, este yo, a Dios, [...] pero no como caminos separados y convergentes en un punto, sino en una indescriptible compenetración (*unbeschreibbare Durchdringung*): el camino del prójimo en la medida en que es el camino correcto, pertenece en cierto modo también a mi camino de un modo totalmente esencial (Husserl, 1989: 234).

Así, el todo de mónadas “se encuentra en el proceso de un acrecentamiento al infinito”, es decir, en un “proceso de desarrollo ascendente” en que cada mónada tiene “participación en el proceso de autorrealización de la Divinidad” (Husserl, 1973b: 610). En tanto ideal de perfección, Dios deja su huella en la intersubjetividad al impulsarla y conducirla, y, al hacer lo mejor posible en cada circunstancia, la subjetividad da testimonio de una motivación que la guía en un acrecentamiento infinito.

Podemos concluir precisando el punto de vista husserliano en relación con otras posiciones. No se trata de la visión de Paul Ricoeur, quien practica en filosofía un agnosticismo metódico y reserva las cuestiones religiosas a la hermenéutica bíblica y la teología. Tampoco es la de A. N. Whitehead, quien integra los elementos aportados por la religión, junto con los que provienen de la literatura, el arte, la ciencia y la historia de la filosofía, en una síntesis metafísica. Husserl defiende un camino no-confesional que no incorpora, al modo de Whitehead, elementos de la religión, pero tampoco excluye, a la manera de Ricoeur, un paralelismo entre el Dios de la filosofía y el Dios de la religión. Este paralelismo está presente en el proyecto de una carta con destinatario anónimo del año 1935:

Sólo una autonomía absolutamente radical del hombre y su función, una autonomía de la ciencia universal y radical, superan todas las tensiones, y en particular aquella entre la religión y la ciencia – porque esta última ciencia universal, sólo posible absolutamente como filosofía (sobre un fundamento trascendental), también abre los ojos para todas las evidencias precientíficas y todas las evidencias de la ciencia pretrascendental [...]. El hombre vive como ser finito, pero es finito en el horizonte de la infinitud. Su destino es llegar a ser plenamente consciente de esta infinitud y

asumirla con plena conciencia – la función para ello es la ciencia absoluta que le crea libres posibilidades de vivir éticamente como hombre que actúa – en dirección hacia el Ideal absoluto que mueve concretamente su espíritu en tanto Dios de la religión (*in Richtung auf das absolute Ideal, das sein Gemüt konkret als Gott der Religion bewegt*) (Husserl, 1994c: 521).

Bibliografía

Libros

1. ALES BELLO, A. (2000) *Husserl, sobre el problema de Dios*. México Universidad Iberoamericana/Editorial Jus.
2. ALES BELLO, A. (2005) *Edmund Husserl. Pensare Dio. Credere in Dio*. Padova : Messaggero di Sant'Antonio.
3. CAIRNS, D. (1976) *Conversations with Husserl and Fink, Phaenomenologica 66*. The Hague: Martinus Nijhoff.
4. DUMERY, H. (1957) *Critique et religion. Problemes de méthode en philosophie de la religion*. Paris : Société d'Édition d'Enseignement Supérieur.
5. FINK, E. (1976) *Nähe und Distanz*. Freiburg/München: Karl Alber.
6. HART, J. G. (2009) *Who One Is. Book 2. Existenz and Transcendental Phenomenology, Phaenomenologica 190*. Dordrecht: Springer.
7. HOUSET, E. (2010) *Husserl et l'idée de Dieu*. Paris: Les Éditions du Cerf.
8. HUSSERL, E. (1956) *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Rudolf Boehm (ed.). Husserliana VII. Haag: Martinus Nijhoff.
9. HUSSERL, E. (1959) *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Rudolf Boehm (ed.). Husserliana VIII. Haag: Martinus Nijhoff.
10. HUSSERL, E. (1962) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Walter Biemel (ed.). Husserliana VI. Den Haag: Martinus Nijhoff.
11. HUSSERL, E. (1963) *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana I*. Stephan Strasser (ed.). Den Haag: Martinus Nijhoff.
12. HUSSERL, E. (1968) *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und*

- Erinnerungen an Husserl, *Phaenomenologica* 25. Den Haag: Martinus Nijhoff.
13. HUSSERL, E. (1973a) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921 – 1928*. Iso Kern (ed.). Husserliana XIV. Den Haag: Martinus Nijhoff.
 14. HUSSERL, E. (1973b) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929 – 1935*. Iso Kern (ed.). Husserliana XV. Den Haag: Martinus Nijhoff.
 15. HUSSERL, E. (1974) *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Paul Janssen (ed.). Husserliana XVII. Den Haag: Martinus Nijhoff.
 16. HUSSERL, E. (1976) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Karl Schuhmann (ed.). Husserliana III/1. Den Haag: Martinus Nijhoff.
 17. HUSSERL, E. (1988) *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*. Ullrich Melle (ed.). Husserliana XXVIII. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
 18. HUSSERL, E. (1989) *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Mit ergänzenden Texten. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp (eds.). Husserliana XXVII. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
 19. HUSSERL, E. (1994a) *Briefwechsel*. Karl Schuhmann (ed.). Husserliana – Dokumente III, vol. 6. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academia Publishers.
 20. HUSSERL, E. (1994b) *Briefwechsel*. Karl Schuhmann (ed.). Husserliana – Dokumente III, vol. 7. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academia Publishers.
 21. HUSSERL, E. (1994c) *Briefwechsel*. Karl Schuhmann (ed.). Husserliana – Dokumente III, vol. 9. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academia Publishers.
 22. HUSSERL, E. (2006) *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*. *Die C-Manuskripte*, ed. Dieter Lohmar, Husserliana – Materialien VIII, Dordrecht, Springer.

23. KERN, I. (1975) *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*. Berlin/New York : Walter de Gruyter.
24. WHITEHEAD, A. N. (1978), *Process and Reality*. New York: The Free Press.
25. OTTO, R. (1917) *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: C. H. Beck.

Artículos de revistas

26. DUPRÉ, L. (1968) “Husserl’s Thought on God and Faith”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XXIX (2), pp. 201-215.
27. JAEGERSCHMID, A., O.S.B. (2001) “Conversations with Edmund Husserl 1931-1938”, en: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Research*, vol. I, pp. 331-350.
28. STRASSER, S. (1959) “Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Husserls”, en : *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, vol. 67, pp. 130-142.

Capítulos de libros

29. HART, J. G. (1986) “A Précis of an Husserlian Philosophical Theology”, en: Laycock, S. W. y Hart, J. G. (eds.). *Essays in Phenomenological Theology*. Albany: State University of New York.
30. HELD, K. (2010) “Gott in Edmund Husserls Phänomenologie”, en: Ierna C., Jacobs H. y MATTENS F. (eds.). *Philosophy, Phenomenology, Sciences, Phaenomenologica 200*. Dordrecht: Springer.
31. KELKEL, A. L. (2000) “Husserl et le problème de la métaphysique”, en: Depraz, N. y MARQUET, J. F. (eds.), *La gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l’invisible*. Paris : Les Éditions du Cerf.

La regla hermenéutica como sistema de significación y producción de texto

The Hermeneutics Rule as a system of meaning and production of text

Por: Leandro Martín Catoggio

Facultad de Humanidades
Universidad Nacional del Mar del Plata
Mar del Plata, Argentina
leandrocatoggio@gmail.com

Fecha de recepción: 15 de abril de 2012

Fecha de aprobación: 12 de mayo de 2012

Resumen. *El presente trabajo tiene como finalidad mostrar cómo la regla hermenéutica tal cual es descrita por Hans-Georg Gadamer en *Wahrheit und Methode* representa un sistema de significación que produce texto. Para ello se utilizará la semiótica de Iuri Lotman y la semiótica connotativa de Hjelmslev como cooperaciones teóricas que posibilitan describir con mayor analiticidad la regulación de la regla hermenéutica en el fenómeno de la comprensión.*

Palabras clave: *Gadamer; Lotman, Hjelmslev, regla hermenéutica, prejuicio, texto.*

Abstract. *This work has as its purpose to show how the Hermeneutic Rule as described by Hans-Georg Gadamer in *Wahrheit und Methode* represents a system of signification that produces text. For it the semiotics of Iuri Lotman will be employed as well as the Connotative Semiotics of Hjelmslev as a theoretical partnerships that enables a greater analyticity of the regulation of the Hermeneutics Rule in the phenomenon of understanding.*

Key Words: *Gadamer; Lotman, Hjelmslev, Hermeneutics Rule, prejudice, text.*

1. La operatividad prejudicativa de los prejuicios.

Para la hermenéutica filosófica, el lenguaje no representa un instrumento del pensamiento sino que es el lugar desde donde se conforma la comprensión del mundo. En este sentido el lenguaje es el hilo conductor de la comprensión. Esto implica, por un lado, que la hermenéutica critique la postura moderna de la instrumentalización del lenguaje y, por otro lado, que proponga la noción de lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) como el elemento fundante de toda formación conceptual. La operatividad de la lingüisticidad no se reduce a ser un elemento a priori sino que es consustancial con la historicidad de las lenguas naturales. Esto significa que ella no es una noción formal sino material. La materialidad de la lingüisticidad se reconoce en la sedimentación semántica de la historicidad de

* El artículo hace parte del trabajo de investigación de beca postdoctoral CONICET.

las lenguas que vierte en sus palabras la praxis vital desde donde emergen. Los significados de las palabras son un efecto de las relaciones pragmáticas que tienen los individuos en su trato cotidiano con las cosas y con otros individuos. Debido a esto, para la hermenéutica filosófica, la praxis es el elemento irrebalsable o último que otorga sentido a los conceptos que se utilizan para designar el mundo. De esta forma la lingüística otorga sentido a los enunciados sobre la base del horizonte sociocultural en el que opera. El enunciado, según esto, tiene sentido en la medida en que expresa significados pragmáticos mediante significados lingüísticos que pueden ser entendidos por cualquier interlocutor del mismo horizonte de pertenencia.

Esto conlleva, por un lado, que para la hermenéutica el lenguaje es algo público y no privado. Es decir, sólo hay lenguaje y, por ende, sentido, en la comprensión en tanto ésta se comporta intersubjetivamente. Con respecto a esto se puede hacer un silogismo de la siguiente manera. El lenguaje por sí mismo es un elemento comunicativo. La comprensión se expresa en el lenguaje. Por lo tanto, la comprensión siempre es un acto comunicativo. Incluso con uno mismo se utiliza el lenguaje de un modo comunicativo. A Gadamer siempre le ha gustado mencionar con Platón que el pensamiento es un diálogo del alma consigo misma. Por otro lado, entender el sentido del enunciado como la realización de un acto comunicativo en un horizonte sociocultural determinado conlleva la forma del viejo círculo hermenéutico. Cada enunciado posee sentido en la medida en que está articulado en un todo que lo engloba y, a su vez, el todo sólo tiene sentido en cada enunciación efectuada. No hay una relación unilateral del todo a la parte sino un círculo que va del todo a la parte y de la parte al todo. Según esto el sentido no preexiste a los enunciados particulares sino que se concreta en ellos en la medida en que se conforma mediante ellos. Para la hermenéutica hay sentido solamente en la ejecución del sentido (*Vollzugsinn*). El sentido es un producto o efecto de la acción discursiva concreta ejecutada por los interlocutores intervinientes.

Que el sentido no preexista a su ejecución alude al hecho de que obtiene su modalidad o forma específica en el acto comunicativo y no a que no exista algo previo que posibilite la comunicación. Sin duda se puede hablar de algo en la medida en que se habla de algo, es decir, en la medida en que los interlocutores se encuentran dialogando de la misma cosa. Ahora bien, ¿qué es lo que posibilita hablar de la misma cosa? Para la hermenéutica son aquellos elementos que titula como prejuicios (*Vorurteile*). El término “prejuicio” ha sido generador de diversas controversias y se puede reconocer el carácter provocativo que tiene dicho término. Más allá de esta provocación a lo que refiere la palabra es a la preestructura de la comprensión que guía el entendimiento sobre algo. Es el horizonte sociocultural que no es más que el horizonte de comprensión del actuar en el mundo. Son los contenidos de

la praxis sedimentados en el lenguaje los que permiten la comunicación, designar los diversos objetos, y autocomprenderse. Los prejuicios son lo previo a cualquier emisión del juicio que posibilita no solamente el juicio sino también hablar de la misma cosa en cualquier acto comunicativo. Desde la retórica esto adquiere mejor visualización. Los prejuicios son los *topoi* del lenguaje o los lugares comunes de argumentación que no sólo viabilizan la comunicación sino también representan el conjunto de argumentos que se pueden utilizar para defender un determinado punto de vista sobre el tema discutido. De aquí se puede derivar lo siguiente:

1. Los prejuicios son la condición de posibilidad de todo juicio o enunciación.
2. Los prejuicios no son formales sino materiales, de contenido.
3. Los prejuicios son las presunciones que se tienen para hablar de cualquier cosa.
4. Los prejuicios son el conjunto de razones para justificar una postura o acción discursiva acordada.

La ejecución del sentido procede desde los pre-juicios como aquello que permite obtener una comprensión primaria de lo tematizado. A esto la hermenéutica gadameriana lo llama “anticipación de sentido” (*Antizipation von Sinn*) (Gadamer, 1975: 275). Este concepto expresa la unidad de sentido supuesta de la cosa al momento de interpretarla. Se puede decir que es el punto de partida que posibilita hablar de la cosa y comprender su sentido. En esta misma dirección aparece otro concepto utilizado por la hermenéutica filosófica frecuentemente: expectativas de sentido (*Sinnerwartung*). Éstas se pueden entender como las inferencias que se realizan sobre lo tematizado para alcanzar la unidad de sentido. El anticipo de sentido expresa cómo en una primera instancia las expectativas de sentido construyen el sentido. Esta instancia, haciendo un corte analítico, puede observarse como el primer momento de la interpretación. Deteniéndose en este momento puede decirse que la hermenéutica describe la acción cotidiana del comprender en los asuntos prácticos ya reconocidos como verdaderos. Es decir, el anticipo de sentido funciona en una primera instancia sin obstáculo alguno posibilitando el juicio y la acción. Según esto puede hablarse de los prejuicios como aquellas presunciones de verdad que dirigen nuestra acción en el mundo.

Desde la teoría de la acción desarrollada por von Wright y Anscombe se puede preguntar por la intención de determinada acción a partir de la pregunta “¿por qué?”. Desde una postura hermenéutica se puede responder mediante los prejuicios en tanto son razones argumentativas que describen la intención de la

acción realizada. Si se sigue con este primer momento del anticipo de sentido uno responde ante la pregunta “¿por qué?” mediante las presunciones que tiene por verdaderas de un modo indubitable. Pero la hermenéutica como disciplina técnica desde las primeras traducciones de la biblia no nació por la comprensión inmediata de los libros sagrados sino por la dificultad que generaban para una comprensión cabal de ellos. La hermenéutica luego del giro ontológico efectuado por Heidegger a principios del siglo XX desarrolla una fenomenología de la comprensión media o cotidiana del mundo. Gadamer, a diferencia de Heidegger, no sólo es más consciente de la tradición hermenéutica sino que refuerza dicha tradición en sus problemáticas centrales. Y la mayor problemática, sin duda, es la de afrontar un discurso que se resiste al anticipo de sentido. Esto es puesto en primer plano por Friedrich Schleiermacher en el siglo XIX mediante lo que podemos llamar “el principio de incompreensión”. Para este teólogo y filólogo romántico no se debe presuponer la comprensión en una primera instancia sino la incompreensión. De esta manera este principio no sólo es el supuesto de toda acción comunicativa sino también el disparador de la teoría hermenéutica. No hay teoría hermenéutica posible sino es por las dificultades que se le presentan al primer momento de la comprensión.

2. El axioma hermenéutico.

Es aquí donde entra en juego el círculo hermenéutico. Gadamer, en el contexto de *Wahrheit und Methode*, titula el círculo hermenéutico como “regla hermenéutica” (*hermeneutische Regel*) (1975: 275). Inmediatamente se pregunta por qué el círculo posee el carácter de regla. Gadamer no responde directamente a esto sino que procede a describir cómo opera dicha regla. La descripción es conocida, es la misma que la del círculo hermenéutico. Pero aquí se entiende que el círculo tiene el carácter de regla en cuanto la relación entre el todo y la parte se define por la coherencia. El todo con la parte deben ser congruentes para que el sentido tome su forma específica. Algo que no menciona Gadamer y que se puede vislumbrar, es la presuposición del principio de no contradicción aristotélico actuando en la regla hermenéutica. De hecho, el principio aristotélico ha sido, y en Gadamer también lo es, el prejuicio fundamental de la tradición hermenéutica. Es la presunción esencial que ha confrontado distintos modelos hermenéuticos en sus intentos de solucionar las diferentes presencias de incongruencia en los textos. Ya tiempo antes de Schleiermacher, en la época de la hermenéutica ilustrada, Chladenius denominó la incompreensión o incongruencia como “oscuridades” (Szondi, 2006: 69). Son las diversas soluciones a estas oscuridades las que, en último término, diferencian los distintos períodos de la hermenéutica.

La regla hermenéutica, de esta forma, revela el movimiento circular de la comprensión. Se parte de un conjunto semántico precedente y se amplía posteriormente con la funcionalidad interpretativa posterior. Este conjunto semántico preliminar organiza las posibilidades constitutivas que tiene la cosa de ser funcional a la situación concreta del intérprete. Las expectativas de sentido son una indicación de ese conjunto semántico precedente, formado históricamente, que orienta la comprensión actual de la cosa. Son el conjunto de presunciones verdaderas que regulan la comprensión. Por ello las expectativas de sentido indican las condiciones de posibilidad del significado que se presentan al intérprete como una anticipación de lo que intenta comprender. Son los contenidos constitutivos de la comprensión que señalan la interpretación en una determinada dirección. Por eso no dejan de ser una expectativa (*Erwartung*) de lo que se presenta. Demarcan una perspectiva que regula la comprensión hacia una unidad de sentido. Se presentan al modo de una normatividad inherente a la comprensión que le permite al intérprete anticipar el sentido de lo tratado lanzando hipótesis plausibles.

Toda expectativa del sentido es, en esta medida, una anticipación de sentido. A esto Gadamer le da el estatuto de axioma hermenéutico (*Axiom aller Hermeneutik*) (1975: 376). La anticipación de sentido es el axioma que muestra el intento de alcanzar una unidad de sentido en la comprensión. Este axioma es la forma que tiene la regla hermenéutica de mostrarse en su congruencia entre el todo y la parte. Él remite a la expectativa de sentido como el contenido que regula la comprensión. Es axioma en tanto que desde él puede derivarse la interpretación concreta en referencia al conjunto semántico precedente que da el contenido normativo. Normatividad que procede del horizonte sociocultural de pertenencia. De allí que Gadamer mencione que la anticipación de sentido guía nuestra comprensión no como un acto propio de la subjetividad de intérprete sino como una influencia de nuestra comunidad que nos une con nuestra tradición.¹

La anticipación de sentido como axioma puede observarse sobretodo en el modelo ejemplar de la interpretación de textos escritos. El lector, consciente o no, aplica al texto una orientación discursiva que viene dada por el contenido normativo de su tradición y esa orientación resulta factible cuando se logra aprehender la totalidad del texto como una unidad de sentido, es decir, un todo coherente. Es funcional al texto en la medida en que las hipótesis esgrimidas resultan no sólo plausibles sino también convincentes. Se realizan inferencias desde un marco compartido de contenidos que posibilitan la unidad de sentido o significado concreto

1 “Die Antizipation von Sinn, die unser Verständnis eines Textes leitet, ist nicht eine Handlung der Subjektivität, sondern bestimmt sich aus der Gemeinsamkeit, die uns mit der Überlieferung verbindet” (1975: 277).

del texto. Esos contenidos, esas creencias compartidas por su comunidad de pertenencia, demarcan el modo de ser de la experiencia del sentido. El modo de ser de la experiencia del sentido sólo resulta alcanzable desde el marco de presunciones de la comunidad originaria de pertenencia del intérprete y el *interpretandum*. Las expectativas de sentido son las condiciones materiales del movimiento de la comprensión que parte de un conjunto de creencias que se presentan al discurso del intérprete como las implicaciones normativas de la experiencia del sentido. La expresión lingüística que muestra la unidad de sentido del texto resulta de una anticipación de sentido confeccionada por una o varias hipótesis construidas mediante inferencias validadas por la tradición interpretativa involucrada.

Una cuestión de interés y de suma importancia al respecto es que Gadamer reconoce que las expectativas de sentido generadoras de una anticipación de sentido pueden corregirse en la medida en que el discurso interpretativo no se atiene a las exigencias de lo interpretable; es decir, cuando lo indicado por la expectativa de sentido resulta insuficiente a la comprensión (Gadamer, 1975: 275). Esto muy bien puede pensarse en el caso extremo de una situación totalmente nueva que exija una productividad de mayor alcance de lo precedente. Gadamer no piensa exactamente esto sino el caso interpretativo de un texto escrito que presenta las dificultades suficientes como para no restringirse a las hipótesis plausibles esgrimidas. De todos modos lo que es necesario de remarcar es la posible insuficiencia de lo indicado por la expectativa de sentido para lograr una satisfactoria interpretación de la situación concreta de aplicación. El fracaso de la comprensión de una determinada situación es la imposibilidad aplicativa del todo precedente a la individualidad del caso. Por eso el trabajo hermenéutico recae en la ampliación del horizonte de comprensión del conjunto semántico primitivo para hacerlo funcional al presente. Esa ampliación se mostrará de tal modo que pueda registrarse como una corrección de la expectativa de sentido. Dicha corrección se entiende como ampliación en tanto la situación concreta pueda mediar congruentemente con el pasado; es decir, con el conjunto semántico primitivo. Se resignifica lo indicado por la expectativa de sentido pudiendo anticipar el sentido de lo interpretable de manera correcta. La novedad como el malentendido o lo inconsistente son reenviados a lo precedente modificándolo, formando, de esta manera, la figura de los círculos concéntricos de la *hermeneusis*.

Según esto, la unidad de sentido de partida se amplía volviendo a anticipar el sentido una y otra vez hasta obtener un resultado satisfactorio. Esta perspectiva de la regla hermenéutica se ha caracterizado como el giro falibilista del círculo hermenéutico (Vigo, 2006: 177). La anticipación de sentido conducida por el horizonte de expectativas tiene el carácter de ser reevaluada constantemente en pos

de la unidad de sentido. Las hipótesis son lanzadas y desechadas hasta obtener un resultado funcional a la situación hermenéutica del intérprete. De allí que Gadamer mencione que su tema de investigación pueda identificarse con la crítica a la idea general del bien de Aristóteles a Platón. El bien humano es algo que se encuentra en la praxis y es indefinible sin la situación concreta en la que se opta por una cosa a otra; la idea debe ser reelaborada hasta la concreción de la situación; como idea general, la idea de vida justa es “vacía”. La “felicidad” de las hipótesis radica en su funcionalidad. El todo precedente opera virtualmente y sólo logra concretizarse en la situación hermenéutica. Y en esa concreción el todo puede sufrir variaciones o reajustes que impliquen una modificación sustancial de él.

De esta forma las expectativas de sentido cobran una reconfiguración en sus contenidos. El contenido de las mismas no es determinante y dogmático sino que es susceptible de ser modificado una y otra vez en su intento de alcanzar la unidad de sentido. Y con esto la validez de las inferencias realizadas se vuelve crítico debido a que el *interpretandum* se resiste a ellas. La validez de las inferencias realizadas entra en conflicto debido a que los tópicos usados no resultan funcionales a lo requerido. Así como los tópicos pueden entrar en conflicto en su significatividad también las relaciones posibles entre ellos. El procedimiento inferencial, de esta manera, debe reacomodar o resignificar dichos tópicos para lograr la unidad de sentido. “Lo que la experiencia hermenéutica pone claramente de manifiesto es la esencial falibilidad de las anticipaciones proyectivas y, con ello, a la vez el carácter necesariamente provisional de los puntos de partida y los presupuestos en los que tales anticipaciones se apoyan” (Vigo, 2006: 177). De allí que, como se mencionó antes, las expectativas de sentido tengan el carácter de ser presunciones. En el momento de abordar el texto se presume una serie de hipótesis plausibles y convincentes que operan como las expectativas de la unidad de sentido, pero dichas hipótesis muestran la “debilidad” de ser falibles en su operatividad. Es decir, no hay una determinación semántica de los signos verbales utilizados en la enunciación de la unidad de sentido ni una validez estancada en la relación de los tópicos. A lo que se alude, de esta forma, es a la dinámica interna de las presunciones o prejuicios que están continuamente en movimiento debido a factores extraños que las reconfiguran.

Es así que el trabajo hermenéutico adquiere la forma de *konzentrischen Kreisen* (círculos concéntricos) (Gadamer, 1975: 275). Es decir, reconfiguraciones del conjunto semántico original que intentan anticipar el sentido de lo comprendido hasta alcanzar el grado de suficiencia. Donde la suficiencia resulta satisfactoria en la medida en que lo interpretable es funcional a la situación que así lo exige. La funcionalidad pretendida sólo es alcanzada cuando lo particular resulta congruente con el todo. La corrección de la anticipación de sentido tiene como criterio la

congruencia de cada detalle con el todo.² Toda comprensión se manifiesta como satisfactoria en la medida en que se representa como una unidad perfecta de sentido (*eine vollkommene Einheit von Sinn darstellt*) (Gadamer, 1975: 278). Esta unidad perfecta de sentido pretendida debe constituirse desde la corrección de la anticipación de sentido que al tener como criterio la congruencia se revela como la modificación del conjunto semántico originario.

3. Núcleo y periferia

De este modo, la modificación que propone la hermenéutica para la insuficiencia de la funcionalidad del todo, radica en corregir ese conjunto semántico primitivo. Aunque dicha modificación no implica la absoluta transformación de ese conjunto originario. Aún actúa como límite irrebasable de comprensión la praxis originaria; que, por otro lado, es la que permite reconocer la situación concreta a interpretar como algo desconocido o simplemente incomprensible. A partir de esto es que en la hermenéutica se pueden discriminar dos tipos de prejuicios actuantes en el fenómeno de la comprensión, siguiendo la distinción entre núcleo y periferia semiótica de Iuri Lotman (1996: 24-29). Un tipo refiere a aquellos prejuicios que implican una posible variación semántica y de validez de mayor facilidad. Estos prejuicios poseen la característica de ser débiles, de situarse en la frontera o periferia semiótica de la comunidad interpretativa, permitiendo el flujo constante de lo extraño en lo propio. Un ejemplo histórico de esto que aporta Lotman es el caso del antiguo imperio romano (1996: 28). Mediante el ensanchamiento del espacio cultural de Roma su tópica entra en contacto con elementos extraños, otras semióticas o culturas, y en los espacios territoriales fronterizos se ve modificada. Esos espacios fronterizos son los que traducen lo extraño en propio y vinculan la periferia al centro (la capital Roma) trasladando los cambios. De esta manera el centro o núcleo de la comunidad originaria reacciona estimulada por la periferia mediante metacategorías consolidadas por la tradición que intenta imponer las viejas estructuras a las nuevas. De allí que “la oposición *centro/periferia* es sustituida por la oposición *ayer/hoy*” (Lotman, 1996: 28).

Las metacategorías nombradas por Lotman son las que aquí se titulan como “prejuicios-nucleares” y “prejuicios-periféricos”. Los primeros constituyen la reacción última ante lo desconocido y se estructuran como la tradición que representa la identidad de la comunidad originaria. Estos prejuicios-nucleares forman el núcleo duro que separa de modo tajante lo ajeno de lo propio. Son el marco último desde

2 “Einstimmung aller Einzelheiten zum Ganzen ist das jeweilige Kriterium für die Richtigkeit des Verstehens” (Gadamer, 1975: 275).

donde se comprende lo desconocido y otorgan validez o invalidez a lo comprendido. Estos tipos de prejuicios nombran técnicamente la finitud; es decir, conforman el horizonte propiamente dicho desde el cual toda modificación es dada a partir de sí. Por eso de lo que se trata es de ampliar el horizonte de comprensión y no de sustituirlo o derribarlo completamente ya que eso implicaría salirse del marco de la historia o recaer en una metafísica del ojo de Dios. Los motivos originarios que articulan la formación de conceptos, el discurso interpretativo, opera como punto de partida y límite de comprensión. Que el conjunto semántico original no sea funcional a lo requerido no refiere a una falsedad del mismo sino que refiere a una insuficiencia que necesita una corrección: una mayor amplitud que contenga la particularidad incomprendida. Aunque la expectativa de sentido no nos oriente a una unidad perfecta de sentido siempre hay, aunque sea parcialmente, una comprensión de la situación como algo desconocido debido a los prejuicios-nucleares. Y eso mismo actúa como una catálisis de la innovación semántica.

Las implicaciones normativas contenidas en el discurso son susceptibles de ser modificadas pero no eliminadas totalmente. Ellas siguen orientando la comprensión, aunque sea en la dirección del reconocimiento de su insuficiencia. Lo que existe para la hermenéutica es más bien una tensión (*Spannung*) entre las presunciones y lo interpretable o visto temporalmente entre el pasado y el presente (Gadamer, 1975: 279). Lo que Lotman describe como la sustitución de la oposición centro/periferia por la de ayer/hoy. La regla hermenéutica se observa como la forma que adquiere el criterio para salvar esa tensión reestableciendo la indicación de la expectativa de sentido conforme a la intención de lograr una coherente de sentido. La tensión es la posibilidad productiva que tiene la hermenéutica de ensanchar el horizonte de comprensión de partida. La tensión tiene la virtud de ser generadora de sentido y también de dejar ver en los casos de incompreensión el carácter dinámico de las presunciones. Éstas últimas no conforman una unidad homogénea cerrada que no pueda ser modificada. La distancia histórica que media la comprensión, muestra la necesidad de reactualizar continuamente el conjunto semántico original a las situaciones que así lo requieren. A través de la irrupción de un elemento incomprensible, de algo que no se ajusta a la funcionalidad primitiva, se observa el carácter abierto de las presunciones. Esa irrupción como lo distinto con respecto a las presunciones es lo que provoca el desencadenamiento del mecanismo productivo de las mismas como el desarrollo de posibilidades aún mayores de significar que las iniciales. Y esto no es una desfiguración sino la esencia del mecanismo en su proceso de trabajo hermenéutico.

Este mecanismo productivo de las presunciones hace que la comprensión se vea más que como un modo de acción propia del sujeto, como un modo de acción

del conjunto semántico primitivo en el que el sujeto se desplaza. Otro marco de desarrollo distinto al original promueve la generación de nuevos significados reorganizando su estructura. Reorganizan los dispositivos semánticos encontrando nuevas funciones significativas inmanentes a su estructura. Y esto sólo resulta posible mediante la intervención de una alteridad que haga emerger relaciones de sentido hasta el momento insospechadas. De esta manera sólo la distancia temporal hace posible distinguir las presunciones verdaderas de aquellas presunciones falsas que desvían la anticipación de sentido de la unidad perfecta de sentido buscada.³ El factor crítico de la hermenéutica radica en la interacción dialéctica entre las presunciones y el horizonte presente en que se halla el intérprete. El presente como el hoy de la interpretación es la periferia que lleva los cambios semióticos al centro, al ayer, a los prejuicios nucleares.

La regla hermenéutica muestra de un modo acabado la estructura retórica de la hermenéutica filosófica, en tanto la comprensión adquiere la forma de un círculo ontológico que se muestra como la congruencia entre el conjunto semántico previo perteneciente a la tradición de una comunidad originaria y lo comprendido en el presente como una reactualización de dicho conjunto previo que reorienta nuevamente lo originario. La periferia, los prejuicios-periféricos, se modifican llevando sus cambios al núcleo promoviendo una reconfiguración del sistema de significación originario. El movimiento de la comprensión es el movimiento que se describe como aquel que va del todo a la parte y de la parte al todo. Desde el punto de vista del lenguaje esto se observa como el movimiento constructivo de la frase que parte del texto precedente para hundirse en él nuevamente. No es el lenguaje el que precede al texto, sino el texto el que precede al lenguaje. La retórica comprende bien esto en cuanto describe metadiscursivamente los medios de la convicción a partir de la dinámica del intercambio de significados. Está dinámica implica partir del conjunto de presunciones compartidas como premisas supuestas y aceptadas en la argumentación, para organizarlas con respecto al fin de la situación concreta de aplicación, donde lo comprendido por los interlocutores converge nuevamente en sus presunciones aunque necesariamente no de forma homogénea.

La labor del orador como la del lector es saber reorientar el texto originario mediante el desarrollo de su potencialidad funcional a lo requerido. La tópica, en tanto son los contenidos verdaderos de la comunidad discursiva en el modo de las implicaciones normativas del lenguaje, orientan esas posibilidades en una

3 “Nichts anderes als dieser Zeitenabstand Verlag die eigentlich kritische Frage der Hermeneutik lösbar zu machen , nämlich die wahren Vorurteile, unter denen wir verstehen, von den falschen, unter denen wir missverstehen, zu scheiden” (Gadamer, 1975: 282).

dirección determinada. Pero eso no obstaculiza el hecho de que pueda modificarse la estructura originaria de significación. Situaciones nuevas o cambios críticos podrían requerir una corrección del anticipo de sentido y es allí donde la potencialidad de sentido del lenguaje se pone a prueba. Distintos momentos históricos pueden hacer surgir relaciones de sentido adormecidas, no puestas a prueba aún. De esta forma tanto el lector como el orador se desplazan dentro del horizonte de la tradición actualizando vínculos pragmáticos no desplegados. La tradición no sólo involucra la transmisión de información sino también la posibilidad de generar nuevos sentidos. La productividad involucrada en la dinámica de la tradición, el conjunto semántico primitivo, ocasiona una diferencia con la estructura originaria pero no en el sentido de reemplazo sino de ampliación. Por eso, para la hermenéutica filosófica comprender no equivale a comprender mejor sino que cuando se comprende se comprende de un modo diferente.⁴ La diferencia con respecto a la comprensión previa de la expectativa de sentido resulta complementaria porque no anula ni reemplaza la estructura originaria sino que la amplía.

El texto siempre plantea líneas de resistencia que hacen que su identidad permanezca más allá de las interpretaciones. Existe un marco, una frontera, que impide la interpretación desmesurada o, como dice Eco, la sobreinterpretación (1995). Si tomamos a la tradición como el tejido semántico-pragmático de las creencias compartidas por una comunidad discursiva en particular, se observa que el funcionamiento es similar a un texto escrito. La transmisión de información y la generación de sentido que involucra la tradición, se revelan como el conjunto semántico primigenio de la expectativa de sentido, que al entrar en diálogo con un momento distinto al originario de su producción, varía la periferia de su sentido pero no el marco del núcleo central de su modo de significar el mundo. La irrupción de una alteridad dentro de la expectativa de sentido siempre converge en la periferia del conjunto semántico originario. Hay un límite normativo o de resistencia que no deja interpretar cualquier cosa sino que delimita la producción de sentido de la distancia histórica hasta cierto punto. Existe una finitud interpretativa dada por las posibilidades propias de las presunciones y la situación concreta del intérprete. La singularidad del discurso interpretativo, de esta forma, no es más que el desarrollo de la productibilidad intrínseca que se forma entre la fusión de lo dado en el presente y el horizonte comprensivo del pasado. La comprensión forma el acuerdo sobre lo tratado, en una mirada diacrónica, a través del desplazamiento funcional de la tradición al presente. Desde una perspectiva sincrónica, la fusión de horizontes se concretiza en la adhesión sobre algo basándose en un desplazamiento más bien de

4 “Es genügt zu sagen, dass man anders versteht, wenn man überhaupt versteht” (Gadamer, 1975: 280).

orden espacial que conjuga la transformación periférica de los textos encontrados en función a lo debatido o interpretable.

Y esto se observa, sobre todo, en la construcción del discurso interpretativo como el movimiento que se compone a partir de la congruencia entre el todo y la parte. Donde la anticipación de sentido de lo interpretable se forma desde lo indicado por la expectativa de sentido que no es otra cosa que el conjunto de las creencias compartidas por los dialogantes, sean éstos hablantes o textos escritos, que validan el discurso mediante su implicancia normativa. La forma tópica-dialéctica del discurso retórico es similar a la forma en que comprende el discurso la hermenéutica. La estructura de la interpretación también se halla supeditada en principio al momento oportuno (*kairós*) que determina la construcción del discurso, y su fin no es otro que buscar la acción en el mundo mediante el consenso sobre lo discutido. Respecto a esto los elementos constitutivos del discurso se forman mediante los tópicos de la comunidad de pertenencia. Estos lugares de argumentación son conjuntos semánticos-pragmáticos verdaderos que delimitan la validez de lo interpretado. Constituyen un saber que influye sobre los agentes de la acción y generan una orientación (expectativa) en la comprensión. Son las implicaciones normativas o presunciones que tiene el discurso a la hora de su realización.

Estas presunciones son los hábitos experienciales que conforman un tipo de saber previo, no separado de la praxis, sino formado desde ella como se ha observado al hablar de los prejuicios. Esto traza un complejo interpretativo heredado que orienta las posibilidades interpretativas de lo tratado. En tanto la hermenéutica tiene como hilo conductor de la comprensión al lenguaje, este complejo interpretativo heredado conforma un tejido semántico que tiene un comportamiento semejante a lo clásico. Es decir, tiene una función histórica y normativa susceptible de variaciones interpretativas pero sin desfigurar del todo el núcleo significativo primigenio. Los cambios son producto del reconocimiento de lo extraño que realizan los prejuicios-nucleares. Ellos mismos operan como las condiciones de posibilidad de toda innovación semiótica. Se reconfiguran desde ellos mismos. Por eso la regla hermenéutica tiene como criterio de interpretación la congruencia entre la parte y el todo. Es esa congruencia la que ofrece a la coherencia como el factor elemental que relaciona la acción con el sistema significativo de la comunidad discursiva. En tanto el proceso hermenéutico es congruente, es también coherente la acción interpretativa del sujeto con el ethos de pertenencia. La comprensión mutua que rige como telos discursivo tanto de la retórica como de la hermenéutica, está sujeta a este conjunto semántico primitivo que desplaza su capacidad significativa en cada acuerdo o interpretación realizada. De esto se sigue que la voluntad y disposición que se tenga para alcanzar la comprensión mutua sobre algo, derivan de la constitución lingüística (*der sprachlichen Verfasstheit*) de la forma de vida (Wischke, 2003: 363).

4. La semiótica connotativa y la conformación del texto.

Según lo anterior se puede caracterizar a la regla hermenéutica de la siguiente manera:

1. Es el criterio a partir del cual algo puede identificarse como interpretación.
2. Es la ejecución de sentido, y por ello mismo, formadora de sentido o coherencia.
3. Manifiesta la posible tensión entre las presunciones y su contexto de realización.
4. Corrige la función semántica de las presunciones.
5. Es el sistema hermenéutico de producción de significados.

Estas características señalan los aspectos más relevantes de la regla hermenéutica y su operatividad en la génesis de sentido y producción de significados. El atributo de “regla” está dado en su capacidad de generar sentido y significación en las distintas expresiones del habla. El movimiento especulativo de la regla hermenéutica es el ejercicio especulativo de la lingüisticidad que opera otorgando sentido al habla en la dinámica de la historicidad. La regla hermenéutica es la *forma* que adquiere la lingüisticidad en su acción especulativa. Regula la comprensión en la medida en que regula la asociación de determinados contenidos a determinadas expresiones que se ofrecen en la lengua para significar una acción. Pero esta regulación no es extrínseca al registro interpretativo formado en la acción discursiva sino que es immanente a ella. Es la interacción de los contenidos que efectúan la interpretación. La generación de sentido y producción de significación se origina por capacidad funcional que poseen los prejuicios de actuar discursivamente. Las presunciones son contenidos verdaderos derivados de las significaciones pragmáticas de la praxis y, por ello mismo, la vinculación entre los diversos contenidos y los significantes está validada por la situación hermenéutica que los enmarca.

En la regla hermenéutica no sólo interactúan los contenidos verdaderos del horizonte de comprensión, sino también las relaciones válidas entre dichos contenidos y sus significantes. Las expectativas de sentido actúan infiriendo contenidos plausibles a partir de la vinculación válida entre los contenidos presupuestos y los significantes asociados a ellos. La regulación de la regla hermenéutica también alude a este fenómeno. No puede desconocerse que la interacción de contenidos tiene como fenómeno concomitante la regulación de la vinculación de ciertos contenidos a ciertos significantes. De hecho, la producción de significados de la regla hermenéutica no puede realizarse sin la presuposición de

la relación válida entre significante y significado. Según esto, la regla hermenéutica regula la validez que posibilita asociar a un significante uno o varios significados. Los prejuicios en su conjunto no sólo estipulan ciertos contenidos verdaderos que operan como las razones que explican la intención de la acción, sino que también establecen relaciones válidas entre significados y significantes. Las expectativas de sentido infieren correlacionando significantes con determinados significados a partir de la presuposición de verdad y validez del horizonte de sentido en el que se mueve la interpretación.

La semiótica connotativa puede ser muy útil a la hermenéutica para analizar en mayor profundidad este caso. En *Prolegómenos a una teoría del lenguaje* Hjelmslev desarrolla una teoría semiótica formal que posibilita la apertura de un campo determinado de estudio que titula “semiótica connotativa”. Ésta se caracteriza por ser “una semiótica en la que uno de sus planos (el de la expresión) es una semiótica” (1974: 166). Para Hjelmslev el signo es una correlación entre el significante y el significado que, en su terminología, se menciona como una correlación entre un plano de expresión y un plano de contenido. De esta manera la denotación de un signo resulta del plano de contenido correlacionado a un plano de expresión concreto. Pero dicha correlación no sólo denota sino también connota mediante otras correlaciones válidas a partir del significante o plano de expresión de la denotación. Según esto desde el plano de expresión se deriva otro plano de expresión asociado a otro plano de contenido. Esto, como indica Eco, no implica solamente que desde un sólo significante puede derivarse una multitud de significados, sino que el significante transmite diversos significados relacionados entre sí (Eco, 2000: 97).

Esto lleva a que cada una las diferentes connotaciones posibles, junto a la denotación, conformen varios niveles discursivos. De esta manera el significante posibilita una serie de recorridos de funciones semióticas interrelacionadas que viabiliza la producción de diferentes tipos de discursos. El significante del que se parte opera como un significante primario que en su plano de contenido manifiesta la denotación, a su vez, como significación primaria. Esto conduce a dos cosas:

1. El significado primario es más estable que los significados derivados (Eco, 2000: 94). Hay una fuerza de correlación superior en la función semiótica primaria donde la validez que vincula significante y significado está más consolidada que las vinculaciones de las connotaciones. Desde el punto de vista que se desarrolló aquí la denotación o significación primaria se puede ubicar en el conjunto de los prejuicios nucleares. Son aquellas presunciones ligadas al centro neurálgico de la comprensión e interpretación del mundo de un horizonte sociocultural determinado.

En el ámbito de la operatividad de la regla hermenéutica esta fuerza mayor de correlación atañe al anticipo de sentido. Es el inicio procedimental comprensivo con el que se afronta en una primera instancia el *interpretandum*. La comunicación puede llevar la tematización de la cosa a otros niveles discursivos (connotaciones) que impliquen la corrección de las expectativas de sentido iniciales, en ese caso, la regla hermenéutica dirige la congruencia a correlaciones menos fuertes pero que, sin embargo, son aplicables a la situación hermenéutica concreta.

2. Seguido de lo anterior, la mayor estabilidad de la denotación lleva a comprender la diversidad de niveles del discurso de una manera jerárquica. Existe una gradación que va desde una mayor estabilidad correlativa a una menor estabilidad. Volviendo a la distinción entre prejuicios nucleares y periféricos se puede observar que aquellos prejuicios que son periféricos equivalen a los connotadores más débiles donde la fuerza de convención es menor que los prejuicios nucleares. Hay una suerte de verticalidad de los niveles discursivos que va desde un grado cero a un grado n de fuerza de convención donde el grado cero equivale a la denotación o significación primaria. La validez que correlaciona la función semiótica, el funtivo de expresión con el funtivo de contenido, actúa jerárquicamente mostrando, en el campo de la argumentación, el grado cero como la razón de mayor fuerza argumentativa hasta el grado n como la razón de menor fuerza argumentativa.

La acción de la regla hermenéutica se halla en la congruencia del todo y la parte y en la correlación de la función semiótica que abre el camino a la potencialidad de significación que tiene el horizonte de comprensión con respecto al *interpretandum*. Éste último, en tanto significativo, discurre en el lenguaje direccionando su interpretación hacia la situación hermenéutica que lo contiene. La tensión entre el horizonte pasado y el horizonte presente dinamiza las expectativas de sentido permitiendo desplazarse desde una significación primaria a una significación secundaria. De esta manera este sistema de significación de la regla hermenéutica produce texto. Éste último no es más que el retículo de los diferentes niveles discursivos. Pero en el concepto de texto se pueden diferenciar dos instancias. La primera en referencia a la potencialidad que posee el texto de significar tomando el conjunto total de significaciones plausibles. Esta instancia puede catalogarse como “texto virtual”, es decir, el texto como potencialidad significativa no realizado, aún no ejecutado. La segunda instancia sí refiere al texto propiamente dicho y nombra la ejecución de sentido realizada. Esta instancia menciona la elección semántica regulada por la situación hermenéutica. Y es en este momento aplicativo del fenómeno de la comprensión donde trabaja la regla hermenéutica ajustando el texto virtual al contexto de enunciación produciendo el texto concreto.

5. Conclusión

En el presente trabajo se ha desarrollado la cuestión entorno a cómo opera la regla hermenéutica en el fenómeno de la comprensión. Esta cuestión ha llevado a un intento de profundización de la teoría gadameriana con respecto a la significación y a la conformación de sentido. Con respecto a ese fin se mencionó cómo funcionan los prejuicios o presunciones y cómo se definen en el campo hermenéutico. La regla hermenéutica, en tanto busca la unidad de sentido del *interpretandum*, actúa intentando congeniar aquellas particularidades de lo tematizado que presentan dificultades a la comprensión con las presunciones propias del intérprete. Esto llevó a destacar dos tipos de prejuicios a partir de la semiótica de Lotman: los prejuicios periféricos y los nucleares. Esta distinción posee la ventaja de entender cómo el conjunto semántico primitivo o tradición puede variar y operar, al mismo tiempo, como un límite irrebalsable de la comprensión y la argumentación.

Luego el trabajo se dirigió al análisis de la validez de las presunciones en la conformación de sentido. En esta parte se pudo observar mediante la semiótica connotativa de Hjelmslev cómo se puede establecer en el campo hermenéutico una distinción de grados de significación con respecto a la mayor o menor fuerza vinculante en las correlaciones entre los fúntivos de expresión y los fúntivos de contenido. Mediante ello se mostró cómo existe una correspondencia entre la mayor fuerza de convención en la validez de los prejuicios nucleares y la significación primaria o denotación; y por otro lado, entre la menor fuerza de convención en la validez de los prejuicios periféricos y las significaciones secundarias o connotativas. Esto permite no sólo discriminar los distintos grados de las diferentes presunciones que actúan en el fenómeno de la comprensión sino también indicar cómo se forma lo que se denomina “texto”. Para finalizar se señaló la división entre “texto virtual o potencial” y “texto concreto o realizado” con el fin de mostrar cómo la regla hermenéutica es un sistema de significación que produce texto en tanto conforma coherencia, es decir, unidad de sentido.

Bibliografía

1. ECO, U. (1995) *Interpretación y sobreinterpretación*. New York: Cambridge University Press.
2. ECO, U. (2000) *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen.
3. HJELMSLEV, L. (1974) *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.

4. GADAMER, H.-G. (1975) *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr.
5. LOTMAN, I. (1996) *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y el texto*. Madrid: Cátedra.
6. SZONDI, P. (2006) *Introducción a la hermenéutica literaria*. Madrid: Abada.
7. VIGO, A. (2006) “Comprensión como experiencia de sentido y acontecimiento. Los fundamentos de la concepción gadameriana del *Verstehen*”, en: *Tópicos*, vol. 30, pp. 145-195.
8. WISCHKE, M. (2003) “Sprache und Wahrheit. Zum Verhältnis von Rhetorik und Philosophie bei Hans-Georg Gadamer”, en: Wischke, M. – Hofer, M. (eds.). *Gadamer verstehen. Understanding Gadamer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

La cuestión del colorido en la pintura: Hegel frente a Goethe y Diderot*

In The Matter Of Colorful Painting: From Hegel Goethe And Diderot

Por: Marco Aurélio Werle

Departamento de Filosofía

Universidad de São Paulo

São Paulo, Brasil

E-mail: mawerle@usp.br

Por: Carlos Enrique Restrepo

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

E-mail: alteridad@quimbaya.udea.edu.co

Fecha de recepción: 5 de junio de 2011

Fecha de aprobación: 31 de agosto de 2011

Resumen. *La consideración de la coloración presentada por Hegel para establecer una categoría superior de ésta sobre el dibujo o del boceto se basa en que estos no son sustanciales en la representación pictórica. Hegel establece un punto de cambio respecto de las consideraciones que se tenía de la supremacía de la forma sobre lo colorido que planteaban autores como Immanuel Kant o Johan J. Winckelmann. Hegel se acerca a las concepciones del color de Goethe y Diderot para poder hacerse al carácter subjetivo que hay en ella, donde el color se da en el ámbito de la percepción Humana independiente de cualquier teoría objetiva, pero al mismo tiempo permanece reacto a las leyes universales de la armonía que son fundamento de la teoría goethiana que funciona sólo para la filosofía natural pero no para la artística tal y como se refleja en la teoría de Diderot, y en la pintura Holandesa.*

Palabras clave. *Hegel, Diderot, Goethe, Pintura, Subjetividad.*

Abstract. *The consideration of Colouring presented by Hegel to establish a superior category of it over Drawing or Sketching is based in the fact that the latter two are not substantial in Pictorial Representation. Hegel establishes a point of turn in respect to ideas about the supremacy of Form over Colouring that were set forth by authors such as Immanuel Kant or Johan J. Winckelmann. Hegel approaches the Conceptions of Color of Goethe and Diderot to be able to grasp the subjective character of these, where Color is given in the Realm of Human Perception independently of any other Objective Theory, but at the same time it remains reluctant to Universal Laws of Harmony that are the basis of the Goethian Theory which works only for Natural Philosophy but not for Artistic Philosophy such as it is reflected in the Theory of Diderot and in Flemish painting.*

“No se puede decir propiamente que sólo existe un único colorido en la naturaleza, pues con la palabra colorido pensamos siempre al mismo tiempo en el ser humano que ve el color y que, por medio del ojo, lo acoge y le da una cohesión”¹.

En el siguiente estudio se busca examinar un aspecto de la interpretación que Hegel hace de la pintura holandesa en sus *Lecciones de estética*, a la luz del debate con Goethe y Diderot a propósito del papel del color y del colorido en la pintura. Hegel asume el privilegio del color frente al dibujo, concedido por Goethe en la traducción y en el comentario del *Ensayo sobre la pintura* de Diderot. Sin embargo, traspone el principio del color a un plano histórico y social, localizándolo justamente en la pintura holandesa del siglo XVII. De esta manera, el predominio del color en la pintura se explica en términos de una lógica y de una necesidad histórica del despliegue del espíritu humano, y no surge como consecuencia de un punto de vista abstracto, meramente subjetivo de preferencia artística.

En sus *Lecciones de estética*, Hegel considera que el elemento del color, el *colorido*, es el punto culminante de la pintura, pues “es el color, el *colorido*, lo que hace del pintor un pintor”². La pintura alcanza con el color su punto más elevado como arte, el momento en que comienza a pasar, por así decir, al terreno de la música, arte que la sucede en la jerarquía del sistema de las artes. En el juego de la apariencia, producido por el uso de los más variados colores, el pintor abandona el objeto a representar y se entrega al deleite de las combinaciones pictóricas, dándose con ello “una interpenetración de colores, una apariencia de reflejos que brillan en otras apariencias [*in andere Scheine scheinen*] y se tornan tan finos, tan volátiles, tan llenos de alma, que comienzan a penetrar en el ámbito

1 Goethe, J. W. von. “Diderots Versuch über die Malerei” In: *Schriften zur Kunst*, Zürich/Stuttgart, Artemis, 1965, 2. ed. p.246.

2 *Werke*, vol. 15, p. 69. Las referencias de la estética de Hegel, aunque sigan la edición alemana (*Vorlesungen über die Ästhetik I-III*, vol. 13-15, *Werke [in 20 Bänden]*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986), se basan en la traducción *Cursos de estética I - IV*, trad. de Marco Aurélio Werle y Oliver Tolle, consultoría de Victor Knoll, São Paulo, Edusp, 1999-2004, en la que se inserta en el cuerpo del texto la paginación del original alemán indicándola entre corchetes.

de la música” (*Werke* 15, p. 80-81). Mediante el esfumado, la pintura conquista un movimiento en el cual todo se vuelve un rebasar, un proceso subjetivo continuo de superación, que promueve la transición del principio propiamente espacial de la pintura al principio temporal de la música. “Por medio de esta idealidad, de esta interpenetración, de este ir y venir de reflejos y apariencias de colores, por medio de la mutabilidad y volubilidad de las transiciones se esparce por doquier, en la claridad, en el brillo, en la profundidad, en la iluminación suave y fuerte del color, una apariencia de animación que constituye la magia del colorido, y que pertenece propiamente al espíritu del artista que es este mago” (*Werke* 15, p. 81). Hoy, con el descubrimiento de algunos cuadernos de los alumnos de las *Lecciones de estética*, podemos percibir mejor cómo el énfasis dado al colorido era, de hecho, central para Hegel en sus clases. En el último curso dictado por Hegel en Berlín, en el año 1829, preservado por el cuaderno del estudiante Libelt que se encuentra actualmente en la Biblioteca Jagelonska de Cracovia/Polonia, el tópico del colorido recibe un subcapítulo en el capítulo de la pintura, titulado justamente “El colorido” (*Das Kolorit*). Al comienzo de este manuscrito leemos: “El dibujo, el boceto, es ciertamente el fundamento, pero no lo sustancial. A la pintura pertenece la coloración, que es ella misma dibujo; es eso lo que primero proporciona el acabamiento de la expresión”³.

Esta posición de Hegel en el análisis de la pintura contrasta con la tendencia dominante de la estética alemana clásica que, influenciada por el clasicismo de Winckelmann, adoptó como regla privilegiar el aspecto de la forma, esto es, el dibujo, la línea y el contorno, cuando se dedicó al examen de la pintura, resultando como consecuencia el rechazo del elemento del color como lo fundamental. Winckelmann, en la *Historia del arte de la antigüedad* (1764), considera que el “color contribuye a la belleza, pero no es la belleza misma, y solamente la realza de modo general y nada más que en las formas”⁴. Para él, el color se sitúa en el nivel de lo que solamente place a los sentidos, mientras que “la belleza es distinta de la complacencia” (idem, p. 148). En la *Misiva*, un texto que acompaña sus

3 Hegel, G. W. F. *Ästhetik nach Prof. Hegel im Wintersemester 1828/29*. Libelt (Cuaderno de Libelt: Manuskript der Bibliotheka Jagiellonska, Kraków), p. 134. Agradezco a A. Gethmann-Siefert por la copia de la transcripción de este manuscrito. Basado en este pasaje del curso de 1829 (traducido como anexo de este ensayo), B. Collenberg-Plotnikov, actualmente asistente de A. Gethmann-Siefert en la Fern Universität de Hagen, realizó un amplio estudio sobre el tema del color en Hegel, al cual este ensayo debe importantes motivaciones. Cf. Collenberg-Plotnikov, B. “Hegels Konzeption des Kolorits in den Berliner Vorlesungen über die Philosophie der Kunst” In: *Phänomen versus System*, hrsg. von A. Gethmann-Siefert, Hegel-Studien, Beiheft 34, Bonn, Bouvier, 1992.

4 Winckelmann, J. J. *Geschichte der Kunst des Altertums*, Darmstadt, WBG, 1993, p. 148.

Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y en la escultura, de 1755, Winckelmann ironiza el colorido de la pintura holandesa, afirmando que la magia de los colores de sus pinturas, con su armonía divina, arrebatada de tal manera al espectador que éste apenas alcanza a percibir los defectos y lo que es repulsivo en esos cuadros⁵.

En la misma dirección se mueve Kant, quien, a lo largo de los §§14-17 de la *Crítica del juicio*, intenta mostrar que el juicio de gusto que se guía por el elemento sensible del color, y que se deja seducir por él, recae en el goce sensorial y no es, por tanto, un juicio puro. Kant afirma en el §14 de la *Crítica del juicio*: “En la pintura, en la escultura, en fin, en todas las artes plásticas; en la arquitectura, en la jardinería, en la medida en que son bellas artes, el *dibujo* es lo esencial, con lo cual no es lo que deleita en la sensación, sino simplemente lo que place por su forma, lo que constituye el fundamento de toda disposición para el gusto. Los colores que iluminan la traza pertenecen al atractivo; ciertamente, ellos pueden vivificar el objeto en sí para la sensación, pero no hacerlo bello y digno de intuición; antes bien, en gran medida ellos están muy limitados por aquello que la forma bella requiere, e incluso allí donde el atractivo es admitido, son ennoblecidos únicamente por la forma”⁶. A eso Kant opone, en el § 17 de la misma obra, el ideal clasicista de la belleza de la figura humana, diciendo: “Solamente aquello que tiene el fin de su existencia en sí mismo —*el hombre*, que puede determinar él mismo sus fines mediante la razón— o incluso donde necesita tomarlos de la percepción externa, puede compararlos a los fines esenciales y universales y puede en consecuencia juzgar también estéticamente la concordancia con esos fines; este *hombre* es, pues, capaz de un ideal de la *belleza*, así como la humanidad en su persona, en cuanto inteligencia, es, entre todos los objetos del mundo, la única capaz del ideal de la *perfección*” (ed. bras., p. 79). La figura humana, como imagen bien definida y bien delineada, se revela como la más adecuada al principio del arte basado en la forma, o sea, en el dibujo.

-
- 5 Cf. Sendschreiben, In: Winckelmann, J. J. Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst, Reclam, Stuttgart, 1995, p. 62-63. Según Karl Justi, Winckelmann asume el partido de la forma y del dibujo contra los coloristas y considera el arte holandés como no bello (Justi, K. Winckelmann und seine Zeitgenossen, Zürich, Olm, 1983 (reimpresión de la 4ª ed. de 1943; 1ª ed. de 1872, p. 433). Al respecto, Peter Szondi afirma: “El clasicista Winckelmann es poco justo con el color debido a su ideal del arte plástico, que proviene de la plástica griega, de la Madona Sixtina de Rafael, que se encuentra en Dresde. En el centro de su estética está el concepto de contorno” (Szondi, P. Poetik und Geschichtsphilosophie I, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974, p. 37-38).
- 6 Kant, I. Crítica da faculdade do juízo, trad. de Valério Rohden y Antônio Marques, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2ª Ed. 1995, p. 71.

También Schelling, en su *Filosofía del arte*, permite poco espacio al colorido en la pintura, en la medida en que lo sitúa por debajo del dibujo y del claro-oscuro⁷. Y al igual que Kant, también considera la figura humana como el objeto principal de la pintura, el cual corresponde mejor a la forma y al dibujo, y no al mero goce sensible pictórico. Schelling afirma en la *Filosofía del arte*, § 87: “El arte no se dirige en modo alguno a lo sensible, y sí en cambio a una belleza elevada por encima de la sensibilidad. La expresión del conocimiento absoluto en las cosas es la forma; sólo por medio de ella se elevan al reino de la luz. La forma es, por tanto, lo que hay de primero en las cosas, y también lo que las hace propias para el arte. El color es solamente aquello por medio de lo cual también el material de las cosas se torna forma; es solamente la potencia superior de la forma. Pero todas las formas dependen del dibujo” (ídem, p. 174; trad. esp. P. 220)⁸

Ante estas posiciones sobre la pintura, lo que podemos señalar es que también al interior de la estética alemana clásica, continúa la reflexión sobre el lugar del dibujo y del color en la pintura, que se inició en el Renacimiento con Alberti, en la articulación teórica entre el dibujo, el claro-oscuro y el color, pero que asumió un carácter de disputa a mediados del siglo XVI, cuando el dibujo, en el campo de la teoría del arte, comienza a distinguirse tanto en la pintura como frente a las demás artes, en teóricos de la pintura como Vasari, Anton Francesco Doni y Francisco de Holanda⁹.

La cuestión que se plantea entonces frente a la posición hegeliana sobre el color es la siguiente: ¿a partir de cuáles registros teóricos de su época se instituye

7 Cf. Schelling, F. W. J. *Filosofía da arte*, intr., trad. y notas de Márcio Suzuki, São Paulo, Edusp, 2001, §87, p.173. Esa división de la pintura proviene de la *Kunstlehre* de A. Schlegel. (En español, Schelling, F.W.J *Filosofía del arte*. Parágrafo 87, Trad. De V. López-Domínguez, Madrid, Tecnos, 1999, p. 219).

8 Estas consideraciones de Schelling sobre el papel del color en la pintura, por lo demás, no le impiden acoger positivamente la Doctrina de los colores de Goethe y defenderla frente a la teoría de los colores de Newton. Pero, aunque ambas teorías sobre el color sean examinadas ampliamente por Schelling en el Parágrafo 84 de su *Filosofía del arte*, él no extrae la implicación estética de la teoría de Goethe para la pintura.

9 La trayectoria de esa reflexión, entre los siglos XV y XVII, fue explorada en sus detalles en un texto de Leon Kossovitch, titulado “La emancipación del color”, publicado en la antología *O olhar*, organizada por Aduino Novaes (São Paulo, Companhia das Letras, 1989). Ya Giulio Carlo Argan, en un texto sobre Francesco Colonna, considera que la temática del color nace en la época inmediatamente posterior al Renacimiento, en el ámbito veneciano; cf., *Clássico e anticlássico, O renascimento de Brunelleschi a Bruegel*, trad. de Lorenzo Mammi, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 263-272.

dicha posición? Para responder a esta cuestión, es preciso remontarse a las reflexiones de Diderot y Goethe, citados ambos en el capítulo sobre la pintura de las *Lecciones de estética*, a propósito de la armonía de los colores y del encarnado. Hegel se refiere, por una parte, al *Essai sur la Peinture* de Diderot, escrito en 1765, pero publicado solamente después de su muerte, en 1795, y por otra parte, a la traducción parcial y al comentario que Goethe hizo de este ensayo en 1798, titulado *Diderots Versuch über die Malerei*, que sólo incide sobre las dos primeras partes del ensayo de Diderot, dedicadas respectivamente al dibujo y al colorido. Además, Hegel se refiere también a la *Doctrina de los colores* de Goethe, en lo concerniente a la naturaleza de los diferentes colores. La comprensión del tema del colorido en la estética de Hegel pasa, por tanto, por el examen de esas fuentes mencionadas, pero no para ver en qué medida Hegel “aplica”, por así decir, la *Doctrina de los colores* de Goethe al objeto de sus análisis, como si tal doctrina fuese una verdad inamovible de la pintura, algo semejante a la “invención” de la perspectiva en el Renacimiento, y que, a su vez, habría de ser difundida por el filósofo esteta como una doctrina a seguir por parte de los artistas. Aunque Hegel se guíe por Diderot y, principalmente, por Goethe en sus análisis, la manera como estos temas son reordenados en su estética indica una recepción crítica que introduce elementos nuevos en el problema, y es eso lo que hay que verificar en detalle.

En esta dirección, el aspecto central de la recepción hegeliana de las ideas de Diderot y Goethe sobre el color reside en el acento que ambos dieron a su *carácter subjetivo*, o sea, al hecho de que el color sea un elemento que se instituye, ante todo, en el ámbito de la percepción humana y que no depende de una teoría objetiva, basada en la realidad física de los colores, inscrita en una dimensión ajena al ser humano. En el *Ensayo sobre la pintura* de Diderot, esa subjetivación del color se revela en el modo como el pintor tiene que ser sensible a los diferentes matices que puede asumir el color de la carne humana. “Lo difícil es representar la carne, es ese blanco untuoso, igual sin ser pálido ni mate, es esa mezcla de rojo y de azul que transpira imperceptiblemente; es la sangre, la vida, que son la desesperación del colorista. Quien adquiera la sensibilidad para la carne habrá dado un gran paso; el resto no es nada en comparación. Mil pintores murieron y otros tantos morirán sin haberlo conseguido”¹⁰. Para Diderot, sin embargo, la aprehensión del colorido depende también de una cierta sumisión a la naturaleza, y no solamente del desempeño del sujeto para captarlo: “el artista que toma un

10 Diderot, D. Ensayo sobre a pintura, introd. y notas de Enid Abreu Dobransky, Campinas, Papirus, 1993, p. 49. (Ensayos sobre la pintura, en: Escritos sobre arte, Edición de G. Solana y Trad. De E. Amo. Madrid, Ediciones Siruela 1994, p. 112.)

color de su paleta no siempre sabe el efecto que producirá en su cuadro” (ídem., p. 47-48; ed. esp., p. 111). Pregunta Diderot: “¿Cuál es, para mí, por tanto, el genuino, el gran colorista?” Y responde: “Es aquel que haya captado el tono de la naturaleza y de los objetos bien iluminados y que sepa introducir armonía en su cuadro” (ídem., p. 50; ed. esp., p. 112 ss.).

Es este el punto en el que Goethe estaría en desacuerdo con Diderot, pues considera que él no separa adecuadamente el arte de la naturaleza. En su comentario al texto de Diderot, Goethe afirma que “la tendencia de todos los enunciados teóricos [de Diderot] apunta en la dirección de confundir naturaleza y arte, de amalgamar completamente naturaleza y arte” y que “la preocupación [suya, la de Goethe] debe ser la de exponer ambas como separadas en sus efectos”¹¹. Para Goethe, el artista, aunque tenga que orientarse por una imitación de la naturaleza, no necesita quedar preso en su exterioridad, pues también en la naturaleza se hace valer lo interior, el ideal a seguir. Goethe pregunta: “¿El artista tiene que representar lo exterior! Pero, ¿qué es lo exterior de una naturaleza orgánica sino el fenómeno que eternamente es modificado por lo interior?” (ídem., p. 2-17). De esta manera, el origen del colorido no está en los objetos mismos que son pintados, y sí en cambio en el mirar artístico, pues sólo éste capta ciertos colores y armonías que apenas si se pueden encontrar en la naturaleza (cf. 233). En lo que se refiere al encarnado, que es “la más bella armonía de los colores” (ídem., p. 235), para reproducirla son exigidas, por tanto, “las más bellas operaciones de la visión, así como del espíritu y de la mano” (ídem., p. 235). En último término, Goethe concuerda con Diderot sobre las innumerables gamas que puede asumir el colorido de la carne, el encarnado, dependiendo del estado en el cual se encuentre el ser humano al ser pintado y de la disposición del artista que produce el color; pero al contrario de Diderot, quien procura dejar abierta la posibilidad de una sistematización del color, al atribuir la responsabilidad de su constitución a las habilidades y al talento del genio o a la contingencia de la naturaleza, Goethe cree posible establecer los parámetros de una armonía de los colores, que pueda estar por encima de lo que nos ofrecen el experimento del prisma y el ejemplo del arcoíris. Según su intuición de esa época, “no existe una armonía por el hecho de que el arcoíris o el prisma nos la muestran, sino que estos llamados fenómenos son armoniosos porque existe una armonía universal más elevada, bajo cuyas leyes se ponen también ellos” (ídem., p. 241). En su debate con Diderot, vemos a Goethe postular los primeros fundamentos de lo que será, posteriormente, su

11 Schriften zur Kunst, hrsg. von Ernst Beutler, Zürich, Artemis, 1965, 2. ed., p. 206 [trad. Escritos sobre arte, introd., trad. y notas de Marco Aurélio Werle, São Paulo, Humanitas/Imprensa Oficial, 2005.]

Doctrina de los colores y su oposición a la teoría física de los colores de Newton.

En el comentario al ensayo de Diderot también se hacen valer posiciones artísticas que Goethe venía madurando desde su viaje a Italia, ocurrido hacía diez años, y que fue decisivo para su formación¹². Por medio de la contemplación de obras de pintores italianos de mediados del siglo XVI como Tiziano, Veronese, Correggio, Guercino y Guido Reni, Goethe toma conciencia de la importancia de la experiencia directa del mirar en la apreciación artística. De ese modo, lejos de ser influenciado sólo por la herencia artística greco-romana en Italia, Goethe queda igualmente impresionado con la vitalidad de la pintura moderna italiana, particularmente la de los venecianos. En su paso por Venecia, luego de contemplar en el Palacio Pisani Moretta el cuadro de Veronese *La familia de Darío ante Alejandro* (que se encuentra actualmente en la Galería Nacional de Londres), el día 8 de octubre de 1786, Goethe asocia la pintura al mirar diciendo: “Es evidente que los ojos se forman en consonancia con los objetos que divisaron desde la infancia y, siendo así, el pintor veneciano ha de ver todo con mayor claridad y transparencia que otros hombres. Nosotros, que vivimos en una tierra ora inmunda, ora polvorienta, incolora, que oscurece cualquier reflejo, muchos incluso, tal vez, en cuartos estrechos, no podemos, por nosotros mismos, desarrollar la visión a tal punto jubilosa”¹³. La claridad en el más alto grado de Tiziano y Veronese resulta, según Goethe, de la variedad cromática ofrecida por el paisaje italiano: “Paseando por las lagunas con el sol vertical, contemplando los gondoleros apostados en los bordes de sus góndolas, reparando con mirada rápida en sus ropas coloridas y remando, viéndolos, pues, dibujarse en el cielo azul sobre la superficie verde-clara del agua, vi, en realidad, la mejor y más fresca pintura de la escuela veneciana. El brillo del sol destacaba de manera iridiscente los colores locales, y las sombras eran tan luminosas que, comparativamente, habría podido hacer las veces de luces. La misma cosa puede decirse de los reflejos del agua verde del mar. Todo eso en una misma pintura sobreponiendo el claro al claro, de tal manera que, para lograr acertar en su punto, eran necesarias la onda espumeante y la luz radiante para iluminarla” (ídem, p.102-103).

La impresión causada por el arte italiano, en su multiplicidad de colorido, y la relación esbozada en el comentario al ensayo de Diderot entre la percepción humana y el color, son sistematizadas por Goethe en su *Doctrina de los colores*,

12 Cf. Al respecto, véase de Ernst Cassirer, *Freiheit und Form, Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Darmstadt, WBG, 1991, 5. Ed., pp.193-196, y el capítulo “Goethe: Sehnsucht und Fülle” de Walter Rehm, *Griechentum und Goethezeit. Geschichte eines Glaubens*, Berlin/München, Francke, 1968, 4. Ed. p.115-190.

13 *Viagem à Itália*, trad. de Sérgio Tellaroli, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 102.

publicada en 1810¹⁴. Ya en la introducción a la *Doctrina de los colores*, y en la base del abordaje de los colores llamados fisiológicos, Goethe sitúa el color en la estrecha conexión entre el ojo y la luz, en la medida en que el ojo es el lugar donde la luz es percibida, y por tanto, también el color. Goethe afirma: “El ojo debe su existencia a la luz. De los órganos animales indiferentes a ella, la luz produce un órgano que se torna su semejante. Así, el ojo se forma en la luz y para la luz, a fin de que la luz interna venga al encuentro de la luz externa”¹⁵. Es decir, la luz externa en el órgano visual encuentra una similar a ella, la luz interna, de tal manera que es en este encuentro entre la luz externa con la luz interna del ojo que se procesa la percepción del color: “Una luz latente vive en el ojo, pudiendo ser estimulada al menor efecto interno o externo” (ídem, p. 45). Visto de esa manera, resulta que “el color es la naturaleza en la forma de la ley para el sentido de la visión” (ídem, p.45), o mejor: “el color es un fenómeno elemental de la naturaleza para el sentido de la visión que, como todos los demás, se manifiesta al dividirse y oponerse, mezclarse y fundirse, intensificarse y neutralizarse, ser compartido y repartido, pudiendo ser más bien intuitivo y concebido en esas fórmulas generales de la naturaleza” (ídem, p. 45). Por consiguiente, se torna inadecuada la investigación del color como un fenómeno solamente derivado objetiva y físicamente de la luz, como quería Newton. Una de las hipótesis centrales de Goethe y contrarias a Newton consiste, justamente, en pensar el color como no teniendo origen exclusivo en la luz, como si en la luz ya estuvieran pura y simplemente “contenidos” todos los colores, y sí en pensar el color en la relación entre la luz y la oscuridad¹⁶.

14 Sobre la importancia del viaje a Italia para la necesidad de la constitución de una reflexión sobre los colores, cf. el texto en que Goethe trata del nacimiento del proyecto de la doctrina de los colores. Zur Farbenlehre. Konfession des Verfassers. In: Schriften zur Naturwissenschaft. Vermischte Schriften, hrsg. Von Paul Stapf, Berlin/Darmstadt, Deutsche Buchgemeinschaft, 1956, p. 1236-37.

15 Goethe, J. W. Doutrina das cores, trad. de Marco Giannotti, São Paulo, Nova Alexandria, 1993, p.44.

16 Goethe explica de modo sucinto, en la parte polémica de sus materiales sobre la Doctrina de los colores, la diferencia de su posición frente a la Óptica de Newton: “Newton sostiene que en la luz blanca incolora cualquiera, pero particularmente en la luz del sol, están contenidas varias luces de diversos colores, cuya combinación produce la luz blanca... la teoría que nosotros establecemos con convicción... no pretende desplegar colores a partir de la luz, en lugar de ello busca exponer por medio de innumerables casos que el color es al mismo tiempo producido por la luz y por aquello que se opone a ella” (Schriften zur Farbenlehre, In: Naturwissenschaftliche Schriften, Zürich, Artemis, 1965, 2 ed. p. 756). Con relación al contexto propiamente científico de la polémica entre Goethe y Newton, a fines del siglo XVIII, y a la postura de Hegel a favor de Goethe, cf. de Petry, M. J. “Hegels Verteidigung von Goethes Farbenlehre gegenüber Newton” In: Hegel und die Naturwissenschaften (hrsg. von M. J. Petry), Stuttgart, Fromman-Holzboog, 1987.

En la “Introducción” a su ensayo, Goethe anuncia este presupuesto: “Por ahora sólo adelantamos que luz y sombra, claro y oscuro o, para utilizar una fórmula más general, luz y no-luz son requeridas para la producción del color” (ídem, p. 46).

Para la comprensión de la recepción hegeliana de la doctrina de los colores de Goethe, es importante separar dos momentos distintos: 1) El uno corresponde a la aceptación de la doctrina de los colores de Goethe en el ámbito de la filosofía de la naturaleza; 2) El otro se refiere al modo como Hegel se confronta con esa doctrina de los colores en el ámbito de las *Lecciones de estética*, que es lo que aquí interesa en última instancia.

1) En lo que se refiere a su filosofía de la naturaleza, expuesta en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Hegel se pone claramente del lado de la doctrina de los colores de Goethe, contra la de Newton, en el largo § 320, en el cual distingue la teoría de los colores de ambos diciendo: “Existen dos representaciones dominantes acerca de los colores: una es la que nosotros tenemos, según la cual la luz es algo simple. La otra representación afirma que la luz es algo compuesto, y esta representación es justamente opuesta a todo concepto y es la más tosca metafísica”¹⁷. Hegel considera bárbara la idea de Newton de que la luz carente de color, la claridad, consiste en una aglomeración o composición de cinco o siete colores “oscuros”. Al respecto afirma: “Todo el mundo sabe que el color es más oscuro que la luz; sin embargo, según la representación de Newton, la luz no es luz, y sí en sí misma oscura, y la luz sólo surge cuando esos colores diferentes, que deben ser algo originario, son mezclados” (ídem, p. 250)¹⁸. El procedimiento de Newton del llamado “mezclador de colores” [de la rueda que gira con los siete colores], de donde se origina el color blanco, sería erróneo, pues entonces “los colores son [tenidos] cada uno como algo originario, que están ya presentes en la luz y listos desde siempre como diferentes, y el prisma no hace sino traer a la aparición esta distinción previa y desde siempre existente, la cual no nace primero por medio de este procedimiento; es como cuando [continúa Hegel], por medio de un microscopio, vemos, por ejemplo, escamas sobre el ala de una mariposa, que a simple vista no percibimos” (ídem, p. 252). Esta teoría sólo se obtiene, según Hegel, debido a una abstracción de la “teoría”, que se impone gracias al

17 Hegel, G. W. F. Werke, vol. 9: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II, p. 249.

18 Para Hegel, una importante diferencia a destacar entre el abordaje de Newton y el de Goethe, consiste en el hecho de que Newton procede analíticamente, mientras que Goethe considera cada fenómeno como un todo (según el comentario de Wolfgang Neuser, en *Hegels Philosophie*, hrsg. von Herbert Schnädelbach, Darmstadt, WBG, 2000, vol. 3, p. 175). Hegel se aprovechará de esta diferencia en el campo del arte, que también se confronta con el todo y no con fenómenos aislados.

hecho de pasar por encima de una serie de experiencias concretas que la niegan (ídem, p. 247-48). El abordaje de Goethe, por su parte, constituye una exposición adecuada al concepto, que parte directamente de los fenómenos (ídem, p. 256).

En términos de la filosofía de la naturaleza, mas no de la estética, como veremos a continuación, Hegel considera fructífera la perspectiva del *fenómeno primordial* de Goethe, para el examen del color, pues esta perspectiva tiene la ventaja de partir de aquello que se muestra antes que cualquier otra cosa en cuanto lo que es simple y abstracto, donde entonces ocurren los fenómenos concretos. El concepto de fenómeno primordial imprime al terreno de lo “uno-fuera-de-lo-otro” o del “ser-fuera-de-sí” del espíritu, que es como Hegel piensa la naturaleza, una cierta unidad inmanente. En una carta a Goethe, de 02/02/1821, Hegel se manifiesta sobre el fenómeno primordial diciendo: “Rastrear el fenómeno primordial, interpretándolo respecto a los otros como algo que denominamos abstracto: considero esto materia del más elevado sentido espiritual para la naturaleza, así como un paso hacia el verdadero conocimiento científico en ese campo”¹⁹. El mérito de Goethe es haber percibido, en su modalidad sensible-objetiva, el carácter especulativo del color, el hecho de que el color constituye la unión de las determinaciones del dibujo y del claro- oscuro. Siendo separados, pero al mismo tiempo puestos en unidad, los colores también aparecen penetrándose los unos a los otros, de tal manera que alcanzan una individualización. Así, los colores actúan según el propio concepto [*Begrif*] que, en sentido hegeliano, “como concreto contiene también los momentos al mismo tiempo separados y en su idealidad y unidad” (*Werke*, vol. 9, p. 246). En esta perspectiva de Goethe, la intuición es valorizada frente al entendimiento, conforme se deduce de la explicación acerca del fenómeno primordial, frente al cual, considera Goethe, “nada en el mundo fenoménico es superior. Partiendo del fenómeno primordial es posible descender gradualmente hasta el caso más común de la experiencia cotidiana, invirtiendo así la vía ascendente hecha hasta ahora” (*Doctrina de los colores*, p. 85). En lo que se refiere al color, eso significa que: “por un lado, vemos la luz, el claro; por otro, la oscuridad, la sombra. La opacidad [*Trübe*] se intercala entre ellas, y los colores se despliegan a partir de estos opuestos con la ayuda de su mediación, como en un antagonismo cuya alternancia remite inmediatamente a algo común” (*Doctrina de los colores*, p. 85-86)²⁰.

19 Citado por M. Gianotti en la introducción a la trad. bras. de la Doctrina de los colores, p. 167.

20 Sobre el abordaje del fenómeno primordial en la Doctrina de los colores, cf. los párrafos enumerados: 174, 175, 176, 720, 144. Para G. Lukács (“O problema estético do particular no Iluminismo e em Goethe”, En: Introdução a uma estética marxista, trad. de Carlos Nelson Coutinho y Leandro Konder, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, p. 142), por medio

2) Si volvemos ahora a las *Lecciones de estética*, vemos que, aunque se haya hecho uso de algunas implicaciones de la doctrina de los colores de Goethe, *no hay*, por así decir, una *aceptación incondicional* de esa doctrina. Se puede decir que Hegel aprovecha la *tendencia* de la investigación de Goethe, la afirmación implícita de la superación del claro-oscuro mediante el color, pero al mismo tiempo retorna a la perspectiva “más abierta” o “superior” frente al color propuesta por Diderot, una *perspectiva propiamente artística* y no científica del color. Tal vez sea por eso que Hegel no cita solamente a Goethe, sino también a Diderot en su capítulo sobre la pintura. La expresión muchas veces utilizada por Hegel de la “magia de los colores” remite a Diderot quien, en el *Salón de 1765*, la aplica a Vernet y Chardin²¹.

Hegel considera adecuada la forma de la doctrina de los colores de Goethe en lo concerniente a un abordaje de la filosofía de la naturaleza, cuando se trata del fenómeno por así decir “natural” del color, que ocurre, en un nivel “subordinado”, tanto en el arte como en la realidad prosaica. Cabe señalar que la *Doctrina de los colores* de Goethe no distingue con precisión el color en la pintura y el color en la realidad natural, dado que la preocupación no es solamente estética y sí al mismo tiempo científica²². En el campo del arte, sin embargo, hay algo más a considerar que el fenómeno natural del color, pues aquí entramos en el reino del espíritu, más exactamente del espíritu absoluto, en el que se trata de la manifestación de la razón en la historia. Por más meritos que pueda tener la doctrina de los colores de Goethe, no se trata de considerarla como una verdad que se sitúa *también*

del fenómeno primordial, Goethe hace valer un acceso directo a los fenómenos, lo que también lo lleva a oponerse fuertemente al uso de la matemática por Newton; por otro lado, la tendencia antropologizante de su Doctrina de los colores (cf. la carta a Zeltner en la que Goethe afirma que el hombre debe ser el centro de las ciencias naturales), muchas veces impidió a Goethe llegar a consideraciones científicas más sólidas, de modo que el tipo de abordaje practicado por él se reveló más fructífero en el ámbito del arte y de la estética que en la ciencia (idem, p. 144). Apoyándose en el hecho de que el propio Goethe indica el vínculo entre el presupuesto del fenómeno primordial y la perspectiva de lo particular (cf. ed. bras. de la Doctrina de los colores, p. 121), Lukács concluye que este concepto es inadecuado para la ciencia, ya que no hay ciencia de lo particular (cf. “O problema estético do particular no Iluminismo e em Goethe”, p. 148). Se trata, pues, de un concepto de cuño estético. Hegel, en cierta medida, llega a conclusiones semejantes.

21 *Salon de 1765*, Paris, Hermann, 1984, p. 135. Cf., al respecto el ítem “Peinture et magie” del libro de Chouillet, J. *La formation des idées esthétiques de Diderot*, Paris, Colin, 1973, p. 553-594.

22 A los ojos de Schelling, es aquí precisamente que reside el avance de Goethe frente a Newton: “Las nuevas visiones que Goethe tiene de esa doctrina están fundadas tanto en los efectos naturales como en los efectos artísticos de los colores; en ellas se ve la más íntima armonía entre naturaleza y arte, mientras que en las de Newton no había absolutamente manera de vincular la teoría a la práctica del artista” (*Filosofía da arte*, p. 165).

como válida sin reservas en el campo de la temporalidad e historicidad propias del espíritu en el mundo.

En este sentido, partiendo de una clara distinción entre arte y naturaleza, Hegel en las *Lecciones de estética* acoge tan sólo la *dirección* de la investigación de Goethe, que está más presente en la traducción y en el comentario del ensayo sobre la pintura de Diderot que en la *Doctrina de los colores*. Pues, en el dominio artístico, no se trata de hacer valer una *teoría* o *doctrina* de los colores (a la manera de una preceptiva), ya que en el arte el color se determina por el modo como el espíritu trata el color, a través de los artistas singulares, de una manera no meramente natural y objetiva, sino “más elevada”, esto es, superior y absoluta, según un contenido espiritual depurado históricamente²³. La determinación para el uso de los colores en la pintura se subordina al arte del pintor, a su modo de proceder y a su arreglo de los colores, conforme ya pensaba acertadamente Diderot en el *Ensayo sobre la pintura*, al responder sobre una posible ley que pudiese reglamentar el uso de los colores: “Pero el pintor observa él mismo esa ley en su paleta, cuando mezcla sus tintas. No existe una ley para los colores, una ley para la luz, una ley para las sombras: en todas partes ella es la misma” (ed. bras. p. 68). Compartiendo el juicio artístico de Diderot, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (§ 320) Hegel piensa también de forma semejante sobre el procedimiento de los pintores frente al color, al decir que: “ellos tienen a su disposición el rojo, el amarillo y el azul, y a partir de éstos constituyen los otros colores”²⁴.

Cabe, sin embargo, hacer notar aquí que esta diferencia entre Hegel y Goethe no es de la misma naturaleza que la que se verifica entre Goethe y Schopenhauer en el ensayo de este último titulado *Sobre la visión y los colores*²⁵. También

23 Sobre la oposición que hay en la estética de Hegel entre lo bello natural y lo bello artístico, hay que advertir que se trata de una oposición que tiene mediaciones, ya que lo bello natural, aunque rechazado en principio, comparece al interior de lo bello artístico en el acto de la configuración. Pero, a diferencia de Goethe, Hegel, a lo largo de su estética, rechaza el principio de la imitación de la naturaleza.

24 Werke, vol. 9, p. 254. En el campo de la pintura, la categoría más adecuada para pensar el color es, por tanto, la del colorido, el color producido por el hombre, no natural. En este punto, la reflexión de Hegel se inscribe en la tradición de la emancipación del color en la época moderna que, en el siglo XVII, con Roger de Piles principalmente, en su *L'art de peinture...* de 1673, establece la distinción entre el color natural y el artificial o el colorido: “el color natural es el que nos hace visibles todos los objetos que están en la naturaleza y el artificial es una materia de la que se sirven los pintores para imitar esos objetos” (citado por Kossovitch L. “A emancipação da cor”, p. 204).

25 Schopenhauer, A. “Über das Sehen und die Farben” In: *Kleinere Schriften*, Band III/Werke

Schopenhauer comparte la teoría de Goethe y se opone a Newton, al sustentar que: “una diferencia esencial entre [su] teoría y la de Newton consiste en el hecho de que ésta presenta cada color solamente como una *qualitas occulta* (*colorífica*) de cada una de las siete luces homogéneas, les da un nombre y luego las abandona; así, la diferencia específica de los colores y el efecto peculiar de cada uno de ellos no llega a ser aclarada de ninguna manera” (ídem, p. 681). La teoría de Schopenhauer, por el contrario, pretende esclarecer las peculiaridades de cada luz y hacer comprensible dónde reside el fundamento de la impresión específica y del efecto particular de cada color singular, en la medida en que se puede conocer cada color singular “como una parte enteramente determinada, expresada por medio de un corte, de la actividad de la retina” (ídem, p. 681). A diferencia de Hegel, quien acepta íntegramente la teoría de Goethe en el plano de la filosofía de la naturaleza, Schopenhauer pretende en este plano científico ir incluso más allá de Goethe y lo critica —así como a Newton— por preocuparse de investigar el color solamente en el plano de las modificaciones de los cuerpos, o de las modificaciones de la luz, cuando sería necesario atenerse al sentimiento fisiológico, a la percepción del color en el ojo, en el sentido del funcionamiento de su estructura biológica (ídem, p. 661).

Volviendo a Hegel, podemos entonces preguntar: ¿qué queda de la doctrina de los colores de Goethe para la estética? Como ya se dijo, Hegel se atiene a la dirección en la cual se mueve la investigación de Goethe, toda vez que ésta eleva el fenómeno del color de un nivel puramente físico a la subjetividad. Es sobre todo esa elevación, que es también propia del arte como figura del espíritu absoluto, lo que tiene que ser salvado para la importancia de la doctrina de los colores en el ámbito estético, y no el carácter, por así decir, típico del entendimiento limitado, de la idea misma de una teoría sistematizadora de los colores que, a pesar de todo, a pesar de la índole especulativa de Goethe, aún se conserva como resultado en su propósito, particularmente en la sexta sección de la *Doctrina de los colores*, cuando exhorta a los pintores a no temer las consideraciones teóricas sobre los colores (cf. ed. bras., p.150-151). Bajo este aspecto, la expresión “doctrina” [*Lehre*] en el título de la obra de Goethe no corresponde al sentido de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte. En cuanto a Hegel, en el § 320 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* encontramos un pasaje que apunta bien a esta transición de una filosofía de la naturaleza de los colores hacia una dimensión propiamente estética del color. Cito a Hegel: “Como propiedad [*Eigenschaft*] el color presupone un sujeto y el hecho de ser mantenido en esta subjetividad; pero es igualmente algo particular, para otro, así

in fünf Bänden, hrsg. von Ludger Lütkehaus, Zürich, Hafman, 1988.

como toda propiedad en cuanto tal es apenas para el sentido de algo vivo. Este otro somos nosotros, los que sentimos; nuestro sentido de la visión [*Gesicht*] es determinado por medio de los colores. Para el mirar sólo hay colores; la forma pertenece a los sentimientos [*Gefühle*] y es para el mirar tan sólo algo descubierto por medio de la alternancia de lo claro y de lo oscuro. El físico se retrae en sí mismo del sentimiento, de la existencia universal carente de cualidad; está reflejado en sí mismo, en su ser-otro” (*Werke*, vol. 9, p. 168).

Sirviéndose, pues, de la más elevada dignidad que Goethe concede al elemento del colorido, al elevarlo del nivel meramente sensible al plano de la síntesis subjetiva, la novedad de Hegel en las *Lecciones de estética*, si tomamos en cuenta los diferentes pasajes sobre la pintura en esta obra, consistirá en trasponer esta conquista al plano histórico, metafísico y absoluto del arte. Hegel buscará la verdad histórica más propia de la posibilidad del surgimiento del principio del color, tal como hará también en cuanto al dibujo. No se trata, en este caso, de la realización de un proyecto relativo al sentido ético sensible del color, análogo al que fue desarrollado por Goethe. Aunque en algunos momentos se refiera a la *simbología* del color desarrollada por Goethe en su doctrina de los colores, bajo la rúbrica del efecto ético sensible del color, Hegel, a decir verdad, no demuestra mucha simpatía por esta implicación meramente “moral” finita de los colores. Al respecto, falta en el análisis de Collenberg (ídem, p. 129-132) una distinción más enfática entre las posiciones de Goethe y de Hegel, y no simplemente aproximar ambas con el argumento de que tanto el uno como el otro operan, aunque con diferencias internas, con el *carácter simbólico* de los colores. Pues, el proyecto hegeliano de exploración del momento histórico en que se torna posible y efectivamente válido algo así como el principio del color nada tiene de simbólico. Si hay algo que Hegel toma de Goethe es el carácter espiritual y no natural del color, puesto que “para Goethe nada puede ser exterior a nosotros, el mundo se refleja en el sujeto” (comentario de M. Gianotti, ed. bras., p. 15). De la misma manera, examinar la historicidad del colorido tampoco significará para Hegel constituir una historia empírica de las opiniones sobre el color, tal como lo hace Goethe en su *Historia del colorido* [*Geschichte des Kolorits*] en la parte histórica de la *Doctrina de los colores*²⁶.

La historización que Hegel realiza, en términos de una visión especulativa del color, consiste en localizar el tema del color *en la pintura* que, según su punto de vista, operó por primera vez en la historia del arte de modo pleno con el arte

26 Cf. ed. al. p. 490-509, la explicación de la intención de Goethe, en el *historischer Teil* de los *Schriften zur Farbenlehre*, p. 758.

del colorido, a saber, *la pintura holandesa* del siglo XVII. Es en los cuadros de maestros como Rembrandt, Ostade, Steen, Teniers y Vermer que se debe procurar la verdadera doctrina de los colores, o mejor, donde se realiza, por así decir, en acto y vivamente una doctrina de los colores²⁷. Sobre dicho arte, Hegel afirma: “Es primero mediante la utilización de los colores que la pintura lleva la plenitud del alma a su auténtica aparición viva. Pero no todas las escuelas de pintura tenían el arte del colorido en un mismo nivel, de hecho se trata de un fenómeno peculiar el que casi exclusivamente los venecianos, y principalmente los holandeses, hayan sido los maestros completos en el color: ambos próximos al mar, en una tierra baja, cortada por pantanos, aguas y canales” (*Werke*, vol. 15, p. 69-70). Por haber tenido ante sí un horizonte siempre brumoso, la constante representación del fondo ceniciento, los holandeses, según Hegel, fueron por eso tanto más “llevados a estudiar el elemento del color en todos sus efectos y variedades de iluminación, reflejos, brillos de luz, etc., a resaltarlos y a encontrar en ello justamente una tarea central para su arte” (*Werke*, vol.15, p. 69-70).

Al contrario de la pintura italiana elevada y religiosa, que enfatizaba el bello contorno del dibujo y poco se dedicaba al color —salvo en el círculo veneciano—, dado que el tema religioso era lo que tenía que ser figurado, la pintura holandesa —preocupada menos por la narración que por la descripción (como indica Svetlana Alpers)— se dedica a temas insignificantes de la vida cotidiana, los cuales justamente a causa de esta contingencia permiten mayor espacio a los devaneos subjetivos de la fantasía del pintor con el colorido. Para Hegel, es solamente el círculo protestante, que se abre a lo cotidiano y penetra en la estructura del mundo, el que permite un terreno adecuado al arte del colorido. Eso no significa que la pintura holandesa, como se piensa habitualmente, glorifique lo cotidiano y sólo se atenga a lo cotidiano. Por el contrario, “el arte consolida en duración lo que en la naturaleza es pasajero” (*Werke*, vol. 13, p. 215), de modo que realiza “el milagro de la idealidad” (ídem, p. 215).

Esa identificación histórica y lógica del colorido con la pintura holandesa no ocurre, sin embargo, en el pensamiento de Goethe, del cual Hegel toma impulso. A propósito, Goethe atribuye un lugar secundario a la pintura holandesa en relación con los artistas venecianos. “La propiedad que distingue la escuela de la pintura holandesa de las otras escuelas, en lo que se refiere al colorido, o aquello en lo

27 Con esa afirmación no se pretende decir que es el genio, como un favorito de la naturaleza, el que “da al arte la regla” (Crítica del juicio, § 46). Pues la “genialidad” de los pintores holandeses, en la perspectiva de Hegel, está determinada por el estadio del ideal del arte en el ámbito moderno y por las condiciones de la cultura holandesa de la época.

que superan a los otros, es el tono, pero no aquel que el lenguaje artístico denomina tono local o tono de las tintas: pues, por más que muchos artistas holandeses hayan sido también excelentes en este punto, los venecianos los superan todavía en este aspecto” (*Schriften zur Farbenlehre*, p. 501). Y en su *Geschichte des Kolorits*, no ve ninguna diferencia esencial entre las épocas de la pintura, en lo que atañe al ejercicio mismo de los artistas y de la elaboración teórica, ya que no trata con la idea de una historicidad propia de la teoría del colorido, como hace Hegel. Pero eso no debe llevar a pensar que no hay una conciencia por parte de Goethe de la ausencia de un abordaje específico del colorido en los manuales tradicionales de pintura, conforme lo expresa en el *Ensayo sobre la pintura de Diderot*, donde deplora el lamentable enfoque que Sulzer ofrece de la palabra “colorido” en la *Teoría general de las bellas artes*²⁸.

Volviendo a Hegel, tenemos que en la pintura holandesa el colorido surge como la categoría pictórica que da amplitud especulativa a la noción de apariencia [*Schein*], que es central para el arte romántico en su estadio moderno, cuando la interioridad no pretende ya realizarse a sí en lo exterior, como algo todavía por conquistar, sino liberarse libre y segura en la exterioridad *reflejándose en ella*. El color alcanza justamente en el concepto de apariencia una base, por así decir, metafísica, para su completo despliegue, ya que, por cuanto aún se hace valer el presupuesto de la configuración exacta o del amalgamiento de lo interior con lo exterior, cuyo modelo es la estatuaria griega, el color no encuentra un terreno adecuado para su florecimiento. En la pintura holandesa no interesa *lo que* tiene que ser pintado (el objeto), sino *cómo* es pintado (el arte subjetivo del reflejo del color), conforme considera Hegel: “Un sentido más profundo, que se dirige

28 En: Escritos sobre arte, São Paulo, Humanitas, 2005, p. 172. La crítica a Sulzer es de cuño teórico, pues Goethe cree que Sulzer desorienta a los pintores al referirlos al sentimiento, a la naturaleza, al genio, etc., y no propone una teoría del colorido. Leído, sin embargo, desde el punto de vista hegeliano, el texto de Sulzer, aunque convencional, no es, empero, tan débil, pues 1) mantiene aquello que Hegel denomina, con Diderot, magia de los colores, y 2) tiene en alta estima a los holandeses, conforme leemos en el fragmento siguiente: “Das Colorit kann bey seiner Vollkommenheit verschiedene Charaktere annehmen. Titian, Correggio, Giorgione, haben die Schönheit desselben bis zum Idealen gebracht. Van Dyk und viele Niederländer, die bekannt genug sind, haben darin das Natürliche in der höchsten Vollkommenheit erreicht; und Rubens hat auch über die Natur etwas von dem Feuer seines Genies hinzugehan. In einigen seiner besten Stüke gränzet sein Colorit an das Wunderbare. Claude Gillee, Nicolaus Berchem, Cornel. Poelenburg, und viele andre Landschaftmahler, haben das Liebliche des Colorits vorzüglich erreicht. Für Rembrandts bezauberndes Colorit finde ich keinen Namen. Doch macht es eine besondere merkwürdige Art aus.” [Allgemeine Theorie der Schönen Künste: Colorit, S. 12. Digitale Bibliothek Band 67: Sulzer: Allgemeine Theorie der schönen Künste, p. 836 (vgl. Sulzer-Theorie Bd. 1, p. 212)].

a un contenido [*Gehalt*] en sí mismo verdadero, los objetos [de esa pintura] no lo pueden satisfacer; pero aun cuando el ánimo y el pensamiento tampoco sean satisfechos, la intuición próxima se reconcilia igualmente con tales objetos. Pues es por el arte de pintar y del pintor que debemos ser satisfechos y arrebatados. De hecho, si quisiéramos saber qué es pintar, debemos observar estas pequeñas imágenes, para decir entonces de éste o de aquél maestro: *éste* sabe pintar. No se trata en modo alguno para el artista, en su producción, de ofrecernos en la obra de arte una representación del objeto que él nos muestra” (*Werke*, Vol.14, p. 227).

La tarea del artista consiste en explorar el aparecer mismo, o sea, “lo que nos debe atraer no son el contenido y su realidad, sino el aparecer totalmente desinteresado en lo concerniente al objeto. Lo bello, por así decir, fija la apariencia como tal para sí, y el arte es la maestría en la representación de todos los misterios del aparecer, que se profundiza en sí, de los fenómenos exteriores” (*Werke*, vol.14, p. 226-27; ed. esp., Akal, p. 438s.). Frente a estos presupuestos se sitúa también la posibilidad de la exploración del color. Según Hegel, “ya los antiguos holandeses estudiaron exhaustivamente el elemento físico de los colores; van Eick, Memlinc, Scorel sabían reproducir del modo más engañoso posible el brillo del oro, de la plata, el relucir de las piedras preciosas, de las sedas, de los vellos, de las pieles, etc. Esta maestría para provocar, por medio de la magia de los colores y del misterio de su encanto, los efectos más sorprendentes, se permite ahora una validez autónoma. Así como el espíritu, pensando y conceptualizando, reproduce para sí el mundo en representaciones y pensamientos, el asunto central que se plantea ahora, independiente del propio objeto, es la recreación subjetiva de la exterioridad en el elemento sensible de los colores y de la iluminación” (*Werke*, vol.14, p. 228-29).

Cuando examinamos esa localización histórica del color en las *Lecciones de estética*, podemos preguntarnos en qué medida esa interpretación no anticipa ya la del conocido historiador del arte Heinrich Wölfflin quien, en su clásico estudio de 1915, *Conceptos fundamentales de la historia del arte* [*Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*], identifica el estilo pictórico con la pintura holandesa, en oposición al estilo lineal predominante en la pintura italiana renacentista²⁹. Para Wölfflin,

29 La influencia del pensamiento hegeliano sobre Wölfflin, ya advertida por Gombrich, E.H. (“Hegel und die Kunstgeschichte”, in: *Neue Rundschau*, Frankfurt, Fischer, Heft 2, 1977, p. 202-219 [hay una traducción de este texto, hecha por mí, publicada en la Revista Olhar, n. 14/15, 2007]), a decir verdad va mucho más allá del caso particular aquí señalado. En efecto, en la explicación introductoria a su obra, sobre el origen del concepto de estilo, Wölfflin asume una serie de presupuestos para el abordaje de la historia del arte que se remontan por completo a la estética de Hegel. Por ejemplo, en lo que se refiere a la necesidad de relacionar los fenómenos artísticos

el estilo pictórico constituye una evolución respecto al lineal y se procesa entre la “percepción del objeto por su aspecto tangible en contornos y superficies, de un lado, y un tipo de percepción capaz de entregarse a la simple apariencia visual y abandonar el dibujo ‘tangible’, de otro. En el primer caso, el énfasis recae sobre los límites de los objetos; en el segundo, la obra no parece tener límites. La visión por volúmenes y contornos aísla los objetos: la perspectiva pictórica, por el contrario, los reúne. En el primer caso, el interés está en la percepción de cada uno de los objetos materiales como cuerpos sólidos, tangibles; en el segundo, en la aprehensión del mundo como una imagen oscilante” (ídem, p. 18). Se trata aquí, en líneas generales, del paso de la pintura lineal y clásica del siglo XVI a la pintura pictórica y barroca del siglo XVII³⁰. Un ejemplo comparativo citado por Wölfflin ocurre entre el cuadro San Jerónimo, pintado tanto por Durero como por Ostade. Según Wölfflin [en *Conceptos fundamentales de la historia del arte*], “la mayor preocupación de Durero —hacer palpables los objetos en sus límites plásticos— es radicalmente abolida en el trabajo de Ostade: todos los contornos son imprecisos, las superficies se hurtan a la tangibilidad y la luz fluye libremente, como la corriente que rompe el dique” (ídem, p. 67).

Sin duda son varios los puntos de encuentro entre Hegel y Wölfflin en lo que se refiere a la pintura holandesa, comenzando por la importancia que ambos dan al concepto de apariencia [*Schein*] como presupuesto para el surgimiento de la pintura basada en el colorido. Ambos ven en la pintura holandesa un “triunfo de la apariencia sobre la realidad” (ídem, p. 30). Wölfflin afirma: “Sólo aprehendemos la *apariencia* de la realidad, algo muy diferente de lo que configuraba el arte lineal, con su visión condicionada plásticamente. Por esta razón, los trazos de los que se vale el estilo pictórico ya no tiene ninguna relación directa con la forma objetiva. El primero es un arte del ser; el otro, un arte del parecer” (ídem, p. 29; en español: Heinrich Wölfflin, *Conceptos fundamentales de la historia del arte*, Madrid, Espasa Calpe, 3^o Edición, 2007, p. 59). Y así como Hegel, Wölfflin

con el espíritu de una época: “Para la historia del arte nada más natural que trazar paralelos entre movimientos culturales y periodos estilísticos” (Conceitos fundamentais da história da arte, trad. de João Azenha Jr., São Paulo, Martins Fontes, 2000, 4 ed., p.12); “Esquematisando los tres ejemplos de estilo individual, estilo nacional y estilo de época, podemos ilustrar los objetivos de una historia del arte que concibe el estilo ante todo como expresión, expresión del espíritu de una época, de una nación, así como expresión de un temperamento individual” (ídem, p. 13).

30 Wölfflin considera más amplio el estilo pictórico que el tema del colorido, teniendo en cuenta que se impone como estilo incluso allí donde no se trabaja el color. Se trata sobre todo de un modo de configuración. Cf. *Renascença e barroco. Estudo sobre a essência do estilo barroco e sua origem na Itália*, trad. de Mary Amazonas Leite de Barros e Antônio Steffen, São Paulo, Perspectiva, 2000, p. 44.

considera también inadecuado el concepto de imitación para comprender este arte de la apariencia. “Un error de la historia del arte es trabajar con el inepto concepto de la imitación de la naturaleza, como si éste fuese solamente un proceso homogéneo de creciente perfeccionamiento. Todo el progreso de la ‘entrega a la naturaleza’ no explica cómo un paisaje de Ruysdael difiere de uno de Patenier, y con la ‘conquista progresiva de la realidad’ aún no explicamos el contraste entre una cabeza retratada por Franz Hals y otra de Durero” (ídem, p. 16; comparar este pasaje con el de Hegel en *Werke*, vol. 15, p. 62-63). De este modo, tanto para Hegel como para Wölfflin, el arte holandés o el estilo pictórico no constituyen un avance en el sentido de una reproducción más fiel de la naturaleza, y sí una manera nueva de concebir el mundo y la belleza. Cito a Wölfflin: “El artista no busca la belleza pictórica del mundo movido por la fría decisión de concebir las cosas mediante otro prisma, con el propósito de verosimilitud o plenitud, sino que es envuelto por el *encanto* de lo pictórico” (ídem, p. 38).

Sin embargo, la diferencia central entre el filósofo y el historiador del arte reside en el hecho de que en Wölfflin la oposición entre la pintura renacentista y la barroca se plantea sin un hilo conductor histórico más sólido, sin una necesidad interna. El concepto de apariencia, que en Hegel se fundamenta en su interpretación del último estadio del arte moderno, en la relación entre interioridad y exterioridad, surge en Wölfflin como un dato estilístico empírico de la historia del arte, del cual no se sabe de dónde surgió concretamente. En el análisis de Wölfflin, las oposiciones se van multiplicando hacia todos los lados, en diversos pintores, sin que se logre reconocer precisamente la lógica más propia de dichas oposiciones ni se pueda localizar su cohesión interna. No hay *ninguna lógica* que guíe las oposiciones de Wölfflin, mientras que Hegel busca examinar el fundamento más amplio del surgimiento de la pintura holandesa, desde su implicación con la política, la religión y la filosofía, en el horizonte de una filosofía de la historia del arte. En suma, en Wölfflin subsiste un cierto formalismo en la aplicación de las determinaciones de estilo, mientras que Hegel se abstiene de clasificar las obras de arte individuales, limitándose sólo a unas pocas indicaciones.

Frente a tales evidencias, ¿es posible concluir entonces que Hegel toma partido por el color frente al dibujo en la discusión sobre la pintura de su época? A decir verdad, tal vez esta pregunta, planteada según el entendimiento de un “o esto o aquello” (*entweder oder*), no sea del todo adecuada. No se trata, para Hegel, de tomar partido, de escoger entre el principio del dibujo y el principio del color, ya que ambos poseen su legitimidad y su debido lugar al interior de un transcurso histórico más amplio. Hay incluso, *en cierto momento* en la estética de Hegel, una restricción respecto al elemento del color en la pintura,

cuando es tomado sólo como materia sensible. Hegel afirma que: “el color en cuanto tal no es todavía pintura” (*Werke*, 15, p. 230). En cuanto al principio del dibujo, importa subrayar que también éste encontró su punto culminante de efectuación, o sea, su momento de valorización y de aplicación en la pintura (italiana), de modo que la cuestión no se plantea en términos de un “juicio” de la “mejor” o la “peor” pintura, si la del dibujo o la del color. No se puede enmarcar la posición hegeliana en la disputa entre coloristas y dibujantes, ya que importa poner cada principio en su debido lugar histórico y especulativo, según lo requiera una aprehensión según el concepto [*Begriff*]. Por otro lado, si bien tanto el dibujo como el color tuvieron sus debidos lugares, ocurre que, para su tiempo, Hegel da un paso adelante justamente con el colorido. El color se revela en el despliegue de la pintura como más concreto que el dibujo, por cuanto es por él que la pintura alcanza una superación inmanente de la distinción entre forma y contenido: en las vigorosas pinceladas de los maestros del colorido se funden en un único proceso el objeto y el modo de tratarlo, la figura y la figuración. En este sentido, se puede decir que Hegel, junto con Goethe y Diderot, anticipan ya una tendencia en la pintura que se intensificará cada vez más a lo largo del siglo XIX, basta pensar en nombres como Delacroix y Turner³¹. Bajo este prisma, las consideraciones de Hegel sobre el color están más sintonizadas con la tendencia del arte de su tiempo de lo que lo están las que tratan sobre el dibujo.

El colorido

Anexo: Fragmento del cuaderno del alumno Libelt, relativo a la Lección de estética de Hegel, dictada en la Universidad de Berlín, el año de 1829.

“El dibujo, el boceto, es el fundamento, pero no lo sustancial. Hace parte de la pintura la coloración, que dibuja ella misma. Es eso lo que proporciona el acabamiento de la expresión. Todo el espíritu está presente en la habilidad de la mano, que muestra en sí misma, en dibujos de mapas [*Kartenzeichnung*], la ligereza ilimitada, por ejemplo, en el Evangelio de Alberto Durero en Munich, o en las colecciones de dibujos de Rafael y Miguel Ángel en Viena. Los venecianos y los holandeses, bajo una brisa suave, en el mar mismo, bajo el fondo ceniciento, fueron los que perfeccionaron los colores. 135a/136 La contraposición del claro y del oscuro produce todo el acabamiento, la elevación, el rebajamiento, el distanciamiento, lo esencial en el fenómeno como tal. A estas determinaciones de la figura [*Gestaltens*] se une la tintura [*Färbung*] particular de la figura y, así, una

31 Cf. Friedländer, W. De David a Delacroix, trad. de Luciano Machado, São Paulo, Cosac & Naify, 2001.

contradicción en lo que se refiere a la claridad y a la oscuridad, que pertenecen a una parte y a las relaciones de claro y oscuro en general. Por ejemplo, las cejas son oscuras en sí mismas, y entonces la luz recae sobre la frente, para el acabamiento de la forma. El pintor tiene que equilibrar esa colisión. Finalmente, los colores mismos tienen una relación el uno con el otro. Algunos colores son más claros, otros más oscuros, por ejemplo, la misma intensidad de azul y verde. El color en sí mismo encontró en Goethe su verdadero esclarecimiento. El cielo es negro, la noche; la atmósfera es la claridad, que entonces modifica cinco puntos. El amarillo es el medio blanco que trasparece por uno opaco, por ejemplo, topacio puesto sobre el negro aparece azulado, atrás del blanco aparece amarillento. Así ocurre con el humo visto en nubes negras o blancas. El rojo es el color activo, por consiguiente el color regio, que aparece con individualidad. El amarillo y el azul pueden ser intensificados hasta el rojo. Tenemos entonces el brillo de lo claro por medio de algo oscuro o a la inversa. Esos son los colores simples más puros. Todos los demás nacen de estos. El pintor debe tomar esto esencialmente en consideración. Los colores tienen algo de simbólico: el oscuro es lo que no ofrece resistencia, lo claro es lo que ofrece resistencia, el rojo es lo dominante, el verde es lo agradable. En cuadros mayores se muestra todo este círculo de colores y, cuando falta un color, la totalidad pierde el sentido. El verde, el amarillo, el violeta sirven para las personas secundarias, el azul para la inocencia de las mujeres, el rojo para los hombres. El más bello rojo es el color sepulcral [*Grabfarbe*] vegetal, en la luz más fuerte. Debe haber armonía en los colores. Para ello se ha tomado habitualmente un colorido débil, donde la desarmonía del colorido no sobresale tanto; tenemos entonces colores sucios. El color hace efecto por medio de su parentesco, por ejemplo, así es producido el brillo del Atlas, de los metales, de las piedras. Otro elemento es la distancia en la cual el todo de los colores es modificado. Se trata de la perspectiva, no la lineal, sino la aérea. El aire es aquí la distancia sola, aunque la atmósfera contenga un brillo [*Schein*]. Lo que está distante se nos muestra más oscuro, lo que está cerca de nosotros es más claro. De hecho ocurre lo inverso. Según la determinidad del color, lo oscuro tiene que ser visto particularmente de cerca; lo que está más distante se torna más claro por medio de la diferencia de las singularidades. La luz del día, modificada diferentemente de modo natural, proporciona un trazo distinto al cuadro pictórico. Una determinación de la luz tiene que venir al encuentro del ojo, en caso contrario se dice que el cuadro se torna inquieto. El pintor tiene que crear estos momentos para sí mismo. Todo pintor posee un sentido particular para la naturaleza. Ningún pintor tiene el mismo colorido que otro. No se trata, sin embargo, de ninguna simple manera [*Manier*] del artista, no es algo que él toma de la naturaleza. Pues en la naturaleza el colorido es infinitamente distinto.

Cada día, cada hora produce un color distinto en la naturaleza y el pintor tiene que captar tal coloración. Goethe nos cuenta que en Dresde se detuvo en una zapatería y, cuando finalmente entró, tuvo la impresión de ver un cuadro de Ostade. El colorido del día era, de ese modo, concordante con la imagen holandesa. El más difícil colorido es el encarnado, el color de la carne humana. Es el ápice del colorido. Cada pintor constituye, a este respecto, un tono propio. Algunos coloridos se nos muestran enteramente contrarios a la naturaleza, bizarros, pero, con todo, poseen su legitimidad. En este caso, se lo abstrae de toda diferencia en el clima, en la mentalidad, en la pasión, etc. Los metales, las vestimentas son brillantes, el elemento de la tierra, las flores poseen un color enteramente determinado; en frutas, como por ejemplo, en las uvas comienza ya el brillo dominante. En los animales, como en los cabellos y en el plumaje, es eso lo que es la aparición, un resultado **136a** de diferentes puntos pictóricos pequeños. En la piel humana lo particular es el hecho de que la superficie tiene por sí misma algo de vaporoso, de interpenetración de todos los colores. El rojo saludable es puro carmín. Pero este es él mismo sólo un asomo, un resultado, algo que se muestra al mismo tiempo como algo que se produjo, el rojo arterial se muestra a través de la piel. Las venas son por sí mismas algo permanente. La piel es un amarillento, los tres se interpenetran, lo uno aparece en lo otro y aparece por medio de otro. Es difícil producir lo nebuloso, la *morbidezza* de la carne. Goethe tradujo a Diderot sobre la pintura, donde se lee que quien posee el sentimiento de la carne conquistó algo grande. Miles de pintores mueren sin haberlo logrado. El brillo de los metales no es nada transparente [*Durchscheinendes*], sino lo que simplemente tiene apariencia [*Scheinende*]. A eso los pintores llaman velar [*lasieren*], sobreponer colores a los colores fundamentales para que trasparenca el fondo. En pinturas más antiguas este arte no existe todavía, ellas parecen secas, terrosas, el material del pigmento tiene que desaparecer en el encarnado. Es en eso donde reside la técnica. La pintura de mosaicos es el lugar donde las determinaciones pictóricas son puestas una al lado de la otra. En Roma existe una fábrica de mosaicos donde se encuentran 15.000 matices de colores, que ya están listos en lápiz. De ese modo no es producida la transparencia. El secreto de la veladura [*lasieren*] es hacer no transparente cómo fue pintado, hacer desaparecer el estar-lado-a-lado. Se trata del estar interpenetrado, de lo que es nebuloso; particularmente el encarnado de Ticiano es elogiado: hay una profundidad física en este trasparecer. De cerca tenemos una superficie; de lejos vemos diferencias, un tono intermedio está en la base y es la unidad que hace efecto sobre el todo. A eso pertenece el arte del sombreado de Leonardo da Vinci y Corregio, el trasparecer por medio de sombras. Cada punto hace efecto en la medida en que otro hace efecto por medio de él, al igual que la fuerza. Cada punto es un desaparecer en otro punto. Esta magia del

aparecer es lo musical de la pintura, es una visibilidad que consiste en reflejos, que consiste en apariencias en otras apariencias. La música se libera enteramente de lo que es objetivo exterior. El ser se muestra como apariencia en la apariencia. La objetividad pasa a la subjetividad”.

Bibliografía

1. ARGAN, C. (1999). *Clássico e anti-clássico*, O renascimento de Brunelleschi a Bruegel, trad. de Lorenzo Mammi, São Paulo, Companhia das Letras, p. 263-272.
2. BEUTLER. (1965). *Schriften zur Kunst*, hrsg, Zürich, Artemis, 2. ed., p. 206.
3. CASSIRER, E. (1991). *Freiheit und Form, Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Darmstadt, WBG, 5. Ed., pp.193-196.
4. CHOUILLET, J. (1973). *La formation des idées esthétiques de Diderot*, Paris, Colin, p. 553-594.
5. COLLENBERG-PLOTNIKOV, B. (1992). “Hegels Konzeption des Kolorits in den Berliner Vorlesungen über die Philosophie der Kunst” In: Phänomen versus System, hrsg. von A. Gethmann-Siefert, Hegel-Studien, Beiheft 34, Bonn, Bouvier
6. DIDEROT, D. (1993). Ensaio sobre a pintura, introd. y notas de Enid Abreu Dobransky, Campinas, Papyrus, p. 49.
7. FRIEDLÄNDER, W. (2001). *De David a Delacroix*, trad. de Luciano Machado, São Paulo, Cosac & Naify.
8. GOETHE, J. W. (1956) *Zur Farbenlehre. Konfession des Verfassers*. In: *Schriften zur Naturwissenschaft. Vermischte Schriften*, hrsg. p. 1236-37.
9. GOETHE, J. W. (1965). “Diderots Versuch über die Malerei” In: *Schriften zur Kunst*, Zürich/Stuttgart, Artemis, 2. ed. p.246.
10. GOETHE, J. W. (1965). *Schriften zur Farbenlehre*, In: *Naturwissenschaftliche Schriften*, Zürich, Artemis, 2 ed. p. 756.
11. GOETHE, J. W. (1993). *Doutrina das cores*, trad. de Marco Giannotti, São Paulo, Nova Alexandria, p.44.
12. GOETHE, J. W. (1999). *Viagem à Itália*, trad. de Sérgio Tellaroli, São Paulo, Companhia das Letras, p. 102.

13. GOMBRICH, E.H. (1977). "Hegel und die Kunstgeschichte", in: *Neue Rundschau*, Frankfurt, Fischer, Heft 2, p. 202-219
14. HEGEL, G.W.F. (1986). *Vorlesungen über die Ästhetik I-III*, vol. 13-15, *Werke [in 20 Bänden]*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
15. HEGEL, G.W.F. (s.f). *Ästhetik nach Prof. Hegel im Wintersemester 1828/29*. Libelt (Cuaderno de Libelt: Manuskript der Biblioteka Jagiellonska, Kraków), p. 134.
16. JUSTI, K. (1983). *Winckelmann und seine Zeitgenossen*, Zürich, Olm, (reimpresión de la 4ª ed. de 1943; 1ª ed. de 1872, p.433)
17. KANT, I. (1995). *Crítica da faculdade do juízo*, trad. de Valério Rohden y Antônio Marques, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2ª Ed. p. 71.
18. LUKÁCS, G. (1978).c "O problema estético do particular no Iluminismo e em Goethe", En: *Introdução a uma estética marxista*, trad. de Carlos Nelson Coutinho y Leandro Konder, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, p. 142
19. PETRY, M. J. (1987). "Hegels Verteidigung von Goethes Farbenlehre gegenüber Newton" In: *Hegel und die Naturwissenschaften* (hrsg. von M. J. Petry), Stuttgart, Fromman-Holzboog.
20. SCHELLING, F. W. J. (2001). *Filosofia da arte*, intr., trad. y notas de Márcio Suzuki, São Paulo, Edusp, §87, p.173.
21. SCHOPENHAUER, A. (1988). "Über das Sehen und die Farben" In: *Kleinere Schriften*, Band III/Werke in fünf Bänden, hrsg. von Ludger Lütkehaus, Zürich, Hafman
22. SULZER, J. (1792). *Allgemeine Theorie der Schönen Künste*: Colorit, S. 12. Digitale Bibliothek Band 67: Sulzer: *Allgemeine Theorie der schönen Künste*, p. 836 (vgl. Sulzer-Theorie Bd. 1, p. 212)].
23. SZONDI, P. (1974). *Poetik und Geschichtsphilosophie I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 37-38
24. WINCKELMANN, J. J. (1993). *Geschichte der Kunst des Altertums*, Darmstadt, WBG, p. 148.
25. WINCKELMANN, J. J. (1995). *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*, Reclam, Stuttgart, p. 62-63.

26. WÖLFFLIN, H. (2000). *Conceitos fundamentais da história da arte*, trad. de João Azenha Jr., São Paulo, Martins Fontes, 4 ed., p.12
27. WÖLFFLIN, H. (2000). *Renascença e barroco. Estudo sobre a essência do estilo barroco e sua origem na Itália*, trad. de Mary Amazonas Leite de Barros e Antônio Steffen, São Paulo, Perspectiva, p. 44.
28. WOLFGANG, N. (2000). *Hegels Philosophie*, hrsg. von Herbert Schnädelbach, Darmstadt, WBG, vol. 3, p. 175.

La heteronimia: una ontología poética sin metafísica

Heteronomy: Poetic Ontology without Metaphysics

Por: Judith Balso

Collège International de Philosophie en Paris
París, Francia
judith.balso@laposte.net

Por: Carlos Vásquez Tamayo

Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Grupo de investigación Filosofía y Literatura
Medellín, Colombia
teseo@une.net.co

Fecha de recepción: 18 de enero de 2011

Fecha de aprobación: 24 de mayo de 2011

Resumen *Judith Balso desarrolla en este artículo una visión orgánica de la heteronimia de Fernando Pessoa. En ella aspira a mostrar cómo la poesía afronta con sus propios recursos los desafíos y preguntas propios de la ontología. De ese modo Pessoa se coloca más allá de la tradicional separación entre filosofía y poesía propia de la metafísica occidental. Leer a Pessoa significa encarnar en la escritura las preguntas esenciales de lo humano: la cuestión de la existencia, la pregunta por el ser y la nada, la relación del hombre con la Naturaleza, la interrogación del y por el lenguaje, la relación del hombre con los otros hombres. De ese modo se integran en su campo diversidad de inquietudes que van desde la gnoseología a la estética, de la ética a la literatura, del pensamiento de Dios y los dioses. La idea de Balso es que la crisis propia de la metafísica encuentra en Pessoa no sólo una resonancia sino posibles alternativas de renovación. Su ensayo invita a establecer una relación propositiva y carente de prevenciones entre poesía y filosofía.*

Palabras clave: *Heteronimia, ontología, verdad, escritura, ser, nada, lenguaje, literatura, filosofía.*

Abstract. *Judith Balso develops in this piece an organic view of Fernando Pessoa's Heteronimy. With it she aspires to show how Poetry faces, with its own recourses, the challenges and questions that belong to the realm of Ontology. So Pessoa is placed beyond the traditional separation between Philosophy and Poetry that pertains to Western Metaphysics. When one reads Pessoa one has to incarnate the creative writing of the poet to face the essential questions of being human: Existence, the question on Being and Nothingness, the relationship of Man with Nature, the Question on Language and through Language, the relationship of one Human Being with other Human Beings. So in his field are integrated a diversity of preoccupations that range from Gnoseology to Aesthetics, from Ethics to Literature, from the Thought on God to The Gods. Balso's idea is that the crisis proper to Metaphysics finds in Pessoa not only and echo but even possible alternatives for renovation. Her essay invites one to establish a propositive relation lacking the prejudices of an opposition between Poetry and Philosophy.*

Key Words: *Heteronimy, Ontology, Truth, Writting, Being, Nothingness, Language, Literature, Philosophy.*

¿Es posible recusar las versiones negativas de la heteronimia? El debate acerca de este asunto tiene una larga historia. Afirmamos que la heteronimia como predisposición mental al doble, a la invención de compañías inexistentes, no implica la heteronimia como dispositivo literario: cuando mucho ella fue su “madre”, como escribió Pessoa en una carta a Casais Monteiro (13 de enero de 1935). Del *Chevalier du Pas*, compañero ficticio del niño de seis años, a Alberto Caeiro, no hay una relación causal. La heteronimia no es de poetas sino de poemas y eso es lo que importa del asunto.

Lo que distingue heteronimia y pseudonimia

En tanto dispositivo literario, no puede confundirse la heteronimia con la pseudonimia. Pessoa tiene mucho cuidado a ese respecto:

“La obra pseudonímica es la del autor en su persona a excepción del nombre que la firma; la heteronimia es la del autor fuera de su persona, pertenece a una individualidad completa, fabricada por él, al modo de los propósitos de un personaje de algún drama que es el suyo”.

Explica el Índice bibliográfico publicado en 1928 (en la revista *Presencia*). Una buena parte de los críticos de Pessoa indaga este ‘fuera de su persona’ del autor y abandona la heteronimia literaria para calcular los desgarramientos de una personalidad estallada. Por supuesto, ése no será nuestro enfoque.

Al hacer recaer sobre Pessoa y sus heterónimos la mirada que se aplicaría a un fenómeno de feria, al insistir en la rareza mental de la heteronimia, hay lecturas que evidencian que no se percibe lo que realmente importa. Para asegurar que nos situamos ante la singularidad de esa experiencia, haremos un rodeo comparándola con la pseudonimia de Kierkegaard, a la que éste denomina ‘polinymia’. Hay un texto muy sorprendente del filósofo danés, publicado al final del *Post – scriptum a las Migajas filosóficas*, intitulado, *una primera y última explicación*. En ese texto, reconoce por primera vez que él es “como suele decirse, el autor” de un conjunto de libros que hoy conocemos como parte de la obra de Kierkegaard, pero que él publicó, entre 1843 y 1846, bajos los nombres de Victor Eremita, Johannes de Silentio, Constantin Constantius, Virgilius Hafniensis, Nicolaus Notabene, Johannes Climacus, Hilarius le Relieur, William Afham, l’Asseseur, y Frater Taciturnus. Ese documento presenta numerosas similitudes con escritos como el Índice bibliográfico o el Proyecto de prefacio para un libro futuro en los que Pessoa da cuenta del dispositivo heterónimo.

Un primer rasgo de la similitud entre la heteronimia pessoana y la “polinymia” kierkegaardiana radica en la necesidad de puntualizar una correlación de conjunto

entre las obras, dispersas bajo la multitud de nombres de sus autores. A este respecto, se hace notorio que, a diferencia de las interpretaciones habituales, ni Kierkegaard ni Pessoa tienen como objetivo aparecer enmascarados. He ahí una primera diferencia manifiesta con la función de la pseudonimia: los nombres de los autores ficticios no están destinados a disimular la identidad de su creador sino a establecer la necesaria existencia de otras identidades o individualidades. Una sola obra y un solo autor no son puntos de partida suficientes, a la luz de lo que Kierkegaard y Pessoa intentan pensar: ambos necesitan darse una multiplicidad inicial. Esta multiplicidad toma la forma de autores ficticios distintos de su creador. Es con este fin que Kierkegaard creó los que denomina “personalidades poéticas reales” o “pensadores subjetivos poéticos reales” de los cuales espera que cada uno produzca “su propia concepción de la vida, tal y como se las percibe en sus réplicas”. Es el mismo rol que tiene para Pessoa la espléndida “*coterie* inexistente” de los cuatro poetas.

Lejos de dedicarse a callar bajo nombres engañosos la identidad del creador de los autores polínomos o heterónimos, Kierkegaard y Pessoa se ven obligados a hacer conocer, desde distintos ángulos, aquello que ata a cada uno de los autores ficticios con una única empresa de pensamiento. El nombre de su creador común es una de las posibles señales de esta unidad. Es también esa la razón por la cual se da siempre un momento en que conviene confesar públicamente esta paternidad, reconocer el “hijo mental”, describir cómo, según la magnífica expresión de Pessoa, esos “hombres diferentes, perfectamente bien definidos [...], han pasado incorporalmente por su alma”. Es absolutamente necesario no preservar el anonimato, como sucede en la pseudonimia, sino más bien hacer saber aquello que –agrega Kierkegaard, no sin vivacidad– “nadie tendrá interés en saber”: que hay un autor, creador único de múltiples autores ficticios.

¿Por qué a nadie le interesa saber eso? Ese ‘saber’ permanece vacío o vano – así lo sugiere Kierkegaard – en la medida en que ese lazo con su creador señala tan sólo la necesidad de pensar la unidad discontinua de un conjunto de obras. Es por eso que declarar una sola vez ese vínculo puede ser suficiente. Por eso mismo, en el caso del filósofo, esa primera vez es la última: “primera y última explicación” dice el título de Kierkegaard. La confesión destruye el anonimato que en el caso de la pseudonimia busca establecerse y conservarse. Esta destrucción del anonimato se revela necesaria a fin de que se establezca la noción de una relación entre obras que en un principio se ofrecen en su separación y diversidad. Pero relacionarlas entre sí con ese nombre común, sólo inscribe el aleteo de una señal, indicio claro de una unidad, pero indicio en sí mismo furtivo e inconsistente. Pues la unidad del autor no ficticio no ofrece ninguna respuesta. En sí misma es una concha vacía. Tanto Kierkegaard como Pessoa insisten en ese punto:

Kierkegaard: “Mi relación con ellos (los polynimos) es la unidad de un secretario. (...) Soy el único en considerarse el autor sólo de un modo muy vacilante y ambiguo, porque, hablando con propiedad, no soy el autor”.

Pessoa: “Se diría que todo ha sucedido y sigue sucediendo independiente de mí”.

Esta señal del nombre del autor, que parece empíricamente la más evidente, se revela más bien como algo fallido: es una llave que no abre ninguna puerta. Más adelante veremos cómo, la inclusión de un ‘ortónimo’ en la heteronimia, desanuda el problema. La existencia de múltiples autores ficticios excluye la idea de que la personalidad sería el referente de la obra. Pero, a su vez, la heteronimia reducida a los heterónimos no permite remitir los poemas a un espacio de pensamiento común. Sólo la invención de un ortónimo permite lograrlo. He ahí otra ventaja del dispositivo pessoano sobre la polinymia kierkegaardiana.

En ambos casos, la causa o la fuente de la polinymia y de la heteronimia no hay que buscarla en la personalidad del autor. El carácter evasivo de la “personalidad del autor”, de lo que se puede entender bajo esa denominación, es señalado por Pessoa en los términos de una nueva fe, muy cercana a la de Kierkegaard, cuando afirma: “Soy [...] impersonal o personalmente, un consueta en tercera persona, que produce autores poéticamente, los cuales son los autores de sus prefacios e incluso de sus nombres”. Ese intenso sentimiento, que ambos comparten, de una ausencia de identidad entre los autores ficticios y su creador, no me parece que sea un simple énfasis de la objetivación que asume la cosa creada para quien la crea. La operación heteronímica es más radical: sustrae al autor, le hace perder su sitio. Es la misma figura del poeta la que resulta abolida, no según un fingimiento formal, sino según los fines de un pensamiento que no puede tener como referente una sola individualidad: según los fines de un pensamiento cuyo único lugar es una multiplicidad. “Cada una [de esas individualidades] forma una suerte de drama; y todas en conjunto, forman otro drama”, explica Pessoa. Eso es lo que importa realmente. No hay ya “el poeta”, hay poetas.

Sabemos que el estudio, con frecuencia mórbido y bajo, de la persona del creador, no aclara la obra. Sólo el estudio del pensamiento de la obra es homogéneo a lo que ella ha querido y a lo que ha sido. Heteronimia y polinymia excluyen toda posibilidad de identificar la obra y el yo:

“Lo que soy y la forma en que lo soy es aquí indiferente, del mismo modo que la necesidad de saber si, en mi fuero interno, lo que soy y cómo lo soy también me es indiferente, no ilumina absolutamente esta producción”, declara Kierkegaard.

“Que esas individualidades sean más o menos reales que Fernando Pessoa, ese problema es metafísico; él mismo, apartado del secreto de los dioses e ignorando lo

que es la “realidad”, no podrá nunca dar cuenta de ello”, insiste, a su turno Fernando Pessoa.

Dicho de otro modo, es en la “producción misma” donde hallamos la verdadera clave, pues es esta producción la que, en el caso de Kierkegaard, exigía lo que él llamó “poéticamente una indiferencia”, y en el de Pessoa, el esfuerzo de una “despersonalización suprema”.

Esas declaraciones nos hacen pasar de una investigación acerca de una “heteronimia de” –de Pessoa en relación con los poetas ficticios o de ellos con Pessoa– a lo que designaremos como “la heteronimia entre”, la de las relaciones que sostienen los heterónimos entre sí en tanto autores ficticios de obras reales. Le concederemos a Pessoa que “estas individualidades han de ser consideradas como distintas de la de su autor”.

Que sea posible aceptar lo dicho por Pessoa y más difícil convencerse de ello en el caso de Kierkegaard, nos envía a una doble diferencia: la consistencia poética interna y el carácter cronológico de la heteronimia. Pessoa produjo cuatro obras poéticas distintas, cuatro autores ficticios absolutamente reconocibles e identificables en lo que piensan y escriben. Ese dispositivo surgió de manera simultánea y como conjunto articulado. Por el contrario en Kierkegaard, la intención excede el resultado debido a que la invención es a un mismo tiempo proyectada y sucesiva. Esto se hace claro desde la invención misma de los nombres ficticios cuyo carácter artificial es perceptible, y se prolonga debido a la dificultad para distinguir los estilos de cada uno de los autores supuestos. Queda el propósito, filosófico en un caso, poético en el otro, que exige a esos dos pensamientos desplegarse a partir de múltiples puntos de partida diferentes. Podríamos resumir así lo que distingue heteronimia de pseudonimia: la exigencia de construir una multiplicidad que prevalezca sobre la exigencia de la máscara.

El carácter de acontecimiento de la heteronimia poética

En tanto dispositivo literario, la heteronimia, –lejos de darse en la continuidad proliferante de personajes ficticios– representó en la obra de Pessoa, una emergencia singular, que podríamos llamar acontecimiento o fisura. Hoy en día hay intentos, algunos de ellos eruditos, de contradecir ese punto. Sin llevar la discusión a ese terreno, el del estudio de los manuscritos, cabe recordar la convicción de Armand Gibert según la cual la *Carta a Casais Monteiro* constituye “uno de los más agudos documentos de toda la literatura”; convicción a la que Jakobson hace eco: “Gibert insiste con justicia sobre la imposibilidad de poner en duda el tono de seguridad

y autenticidad de semejante testimonio. El relato del poeta debe ser tomado al pie de la letra”.

Sostendremos por nuestra parte que hubo, como lo plantea la carta, un “día de nacimiento” de la heteronimia: Alberto Caeiro, Fernando Pessoa, Ricardo Reis, Álvaro de Campos, surgieron juntos. Todos ellos poetas. Todos ellos aparecidos en poemas al mismo tiempo que en figuras de poetas. A excepción de Reis, cuyo personaje sólo se manifiesta en un primer momento, dado que es una instancia parcialmente reactiva –Pessoa se refiere al neo clasicismo de Reis– dado que necesita, para asumir una fisonomía, de la existencia desplegada de los otros tres poetas. De este modo, la heteronimia literaria surgió en el dominio de la poesía. A nuestro modo de ver, se trata de un acontecimiento intra-poético, en el sentido de un evento que compromete a la poesía misma. Proponemos pues esta acepción de la heteronimia, concentrada y circunscrita al poema. Fuera de esta acepción eventual, cualquier extensión de la heteronimia literaria es, a nuestro modo de ver, imprecisa y no se apoya en ningún criterio riguroso.

No todos los poemas ni toda la prosa conciernen a la heteronimia; si así fuera, habrían sido escritos y publicados por Pessoa bajo un nombre ficticio. Inversamente, todo lo que no es heteronímico no está alejado por completo de la heteronimia. Eso es lo que sucede con el poeta ortónimo, ese Fernando Pessoa –en– persona: ¿qué significa que se lo llame con el mismo nombre del autor? ¿Qué soporta ese redoblamiento que nos hace presentir que se trata de algo distinto a lo contrario de la heteronimia? La inclusión en la heteronimia del nombre del poeta y de una obra singular por la que responderá bajo ese nombre, hace que este poeta ortónimo sea tan singular como los otros tres, aunque lleve un nombre que no es ficticio. El “Fernando Pessoa –en– persona”, –como lo denomina Pessoa cuando quiere distinguirlo de su nombre propio – no es sino un poeta entre los cuatro. Ese poeta entre los otros no ocupa la posición del creador. Sabemos incluso que no es su propio demiurgo puesto que sólo la existencia de Caeiro puede arrancarlo de los limbos y darle vida: ¿acaso Campos no sostiene que “Fernando Pessoa era incapaz de arrancar esos extraordinarios poemas a su mundo interior si no hubiese conocido a Caeiro”?

Deberemos concebir como ortónimo todo poema que, llevando el nombre propio del autor, lo tacha a la vez en tanto nombre del autor, dando al patronímico el estatuto de un nombre simple entre otros tres nombres (los nombres de los “otros”) que le son iguales. Deberemos también convenir que, en este caso y de un modo paradójico, sólo la ortonimia, contrariamente a las representaciones habituales que la distribuyen en la heteronimia, soporta un desdoblamiento. Es allí donde podemos decir que existen dos Fernando Pessoa y no uno solo.

La inclusión de una ortonimia en la heteronimia devela un no-ser, el del nombre propio en ficción y revela, en contrapartida, el no-ser de todo nombre –de – el autor. A este respecto, la ortonimia, lejos de ser lo contrario de la heteronimia, es, si se quiere, una heteronimia redoblada, una heteronimia “al cuadrado”: poeta que establece en ficción el nombre del autor al que desmiente. Ficción de un poeta otro que se presenta bajo el nombre del mismo. De este modo la ortonimia inscribe en la heteronimia un doble punto vacío.

Ficticio, en la heteronimia, el nombre es parte integrante de la obra, incluso él la inicia, así como la “persona inexistente” del poeta la sostiene. A este respecto, lo que la existencia de un “heterónimo ortonimo” o de un heterónimo que lleva el nombre “correcto” inscribe es, al mismo tiempo, el carácter ficticio del ser y la marca en él del no-ser. Se puede concluir a partir de ahí que la figura poética de Pessoa - en – persona, arrancado de la nada (*neant*) por Caeiro será consagrada a nada (*au rien*). El ortonimo, tal y como lo declara uno de sus poemas es “un ser que es pura nada / Y no tiene necesidad de nada”. Surgido como reacción a la obra del *Guardador*, él atestigua, por la mezcla única de ser y no ser que compone su ser ficticio, la existencia de lo inexistente. Él será, a imagen de lo que produce y reúne el *Cancionero*, un poema que “quiere tan sólo tomar forma / a partir de la nada que ciñe su ser”.

Enlazado de un modo enigmático en la constelación de los cuatro poetas, el *Libro De Bernardo Soares*, a quien Pessoa califica como “semi heterónimo”, exige de nuestra parte un examen. ¿Será acaso que “es más difícil hacerse otro” en prosa, como lo sugiere Pessoa? Ello plantea un nuevo problema: ¿soporta la prosa a la heteronimia? ¿Qué es aquello que la prosa distingue en la heteronimia desde el momento en que ella le pertenece? Que no les sea dado sólo a los poetas sino al más ordinario y oscuro de los hombres, cuyo emblema es el empleado de oficina, aguantar la inquietud del libro, usar su vida en anudar y desanudar el misterio de la existencia, he ahí lo que justifica la invención del personaje Bernardo Soares. En su opinión la humanidad se halla dividida por una apuesta ontológica consubstancial y eterna: “siempre habrá lucha en este mundo, sin decisión ni victoria, entre quien ama lo que no hay porque existe y quien ama lo que hay porque no existe”. Esta advertencia solemne exige hacer dos observaciones. En principio el conflicto no tiene salida, no habrá ni decisión ni victoria: he ahí lo que el *Guardador* no afirmaría, pero lo que el prosista piensa. En segundo lugar, la prosa propone una inversión entre ser y existencia. Ahí donde se esperaría la existencia, es el *hay (il y a)* o el *no hay (il n’y a pas)* del ser, lo que viene. Así lo ignore, cada uno porta una metafísica. Cada quien puede trazar a su manera una pieza de esta “geografía de nosotros mismos”, que inicia el *Libro del desasosiego*. Contra la cobardía de

vivir sin abordar la exigencia de tal pensamiento, Soares alienta esta idea: “Nunca se ha vivido tanto como cuando se lo ha pensado mucho”.

La atribución a Soares de esta pasión, representa una declaración sobre la humanidad, sobre su composición: “nosotros en la sombra, entre los mensajeros y los barberos, constituimos la humanidad”, escribe. Y prosigue: lo único que le distingue del mensajero o de la costurera, es saber escribir. En cambio, “en el alma soy su igual”. Esta prosa retira un privilegio al poeta, le niega el monopolio de la preocupación metafísica y ontológica. Más interior a la metafísica, se establece también, y de un modo más contundente que los poemas, en la anti filosofía. El pequeño oficinista puede estar en la metafísica sin afrontar nunca la filosofía. Al contrario que los cuatro poetas, no lee a los filósofos. De un lado, esta prosa gira alrededor del poema, porque se trata precisamente, tanto en Soares, como en el cuarteto heterónimo, del altercado entre el pensamiento y las cosas. Pero, de otro lado, la prosa insta una distancia e incluso una desconfianza con respecto al carácter aristocrático del poema. Es al prosista, no al poeta, a quien le ha correspondido ser, en medio de la humanidad ordinaria de mensajeros y barberos, el interrogador. En lo que tiene que ver con la semi heteronimia del *libro* se puede concluir: esta prosa atraviesa, al igual que el poema, metafísica y ontología, sin compartir el crucial cara a cara de los cuatro poetas con la filosofía.

Si toda la obra de Pessoa no es heteronimia, su núcleo poético heteronímico la organiza poderosamente, suscitando fuertes tensiones con las demás partes del conjunto. Vale la pena analizar, a este respecto, las relaciones entre la obra heteronímica y *Mensaje*. La publicación de *Mensaje* en 1934 – 1935, después de una elección muy sopesada, en lugar de *Ficciones de interludio*, constituye, en nuestra opinión, una apuesta de Pessoa por una “heteronimia” posible del propio Portugal, con la esperanza de hacer resurgir su universalidad perdida. ¿Qué sentido hemos de dar al término “heteronimia”, ahora que parecemos desviarnos, en contravía de nuestro punto de vista, de su estricta acepción literaria y poética? Si lo nacional, tal y como *Mensaje* desarrolla la idea, designa la capacidad de una nación para ser el mundo entero, el cosmopolitismo –concebido no ya como un dato inmediato o un trazo empírico de los países modernos sino como un proyecto intelectual consciente– constituye su principio directriz. “¿Quién, siendo portugués, puede vivir en la estrechez de una sola personalidad, de una única nación, de una sola fe?”, preguntó Pessoa en las notas de 1923. “Ya hemos conquistado el mar”, en adelante requerimos “ser todo de todas las maneras, porque la verdad no puede existir si falta alguna cosa”. De este modo, la idea de personalidades múltiples, incluso la máxima poética fundadora de A. de Campos –“ser todo de todas las maneras”– nutren en este caso la visión de Portugal como emplazamiento posible de los verdadero. La

heteronimia se mantiene como heteronimia ‘entre’, pero esta vez se juega entre los poemas y el país; y, en el poema mismo, entre algunas figuras históricas y la capacidad portuguesa de lo universal; entre el mito del retorno del rey Sebastián y la posibilidad de decidir que Portugal constituya de nuevo el lugar para un gran destino del pensamiento. Se trata de volver a anudar los hilos con el único “acto verdaderamente grande de la historia portuguesa”, el de los Descubrimientos, en el cual Pessoa ve a la vez el descubrimiento de la idea misma de universalidad y “el gran acto cosmopolita de la Historia”.

Mensaje es una obra a tal punto distante de las de los cuatro heterónimos, que parecería inútil confrontarlas, si ese libro no dispusiera otra heteronimia, no ya destinada a paliar la ausencia o la ruina de la metafísica, sino a escrutar el extravío de Portugal fuera de lo universal y a proponer un anudamiento del país con su grandeza a partir del desciframiento del pasado portugués que hace el poema. Portugal será así el heterónimo del poema, con la condición de que la figura de lo nacional cifrada en el poema sea identificada por sus lectores. Del mismo modo en que la invención de los cuatro poetas heterónimos lleva a captar la ausencia de la metafísica, a hacer del poema un pensamiento activo y no paralizado o repetitivo, del mismo modo también *Mensaje* intenta liberar la esencia de la universalidad perdida de Portugal y volver a lanzar los dados. Los heterónimos dejan de ser en este caso poetas ficticios, son los mismos lectores, es decir, los descifradores aleatorios de *Mensaje*. Como lo anota Jakobson en su magistral análisis del poema *Ulyses*, en definitiva “el poeta deja adrede abierta la cuestión de saber si la vida en este mundo muere a pesar de la intervención de la leyenda, o a falta de su intervención”. A este respecto, en 1934, *Mensaje* es una tentativa de la última jugada, una apuesta con la espalda contra el muro. La apuesta de su publicación se inclina por la primera alternativa, a riesgo para Pessoa de ver un Portugal inerte cerrarse sobre él como su tumba.

La heteronimia no identifica toda la obra. No es tampoco una característica transversal. No representa una solución a la cuestión de la obra. Procedimiento deliberado y singular, conviene dar cuenta de él de un modo específico. Diremos, de modo provisional, que ella es una forma, un oriente dado a la obra, como el de la perla. ‘Forma’ en el sentido que le da Jakobson: “La forma existe tanto que nos resulta difícil percibirla, tanto, que sentimos la resistencia de la materia”.

Si resulta difícil pensar la heteronimia, es sin duda, en efecto, porque hay ahí una forma que resiste poderosamente, una forma en el sentido vivo y creador del término: dicho de otro modo: ni un formalismo ni un sistema. La heteronimia es más bien la forma súbitamente hallada de un pensamiento, aquello por lo que ese pensamiento existe, sin preexistir de ningún modo a esta forma.

Lejos de ser un extravío y aún menos una broma, la heteronimia aparece como el desenlace afirmativo de un pensamiento. En contraste, *Fausto*, esa gran pieza troceada, se presenta como la tentativa siempre deshecha y siempre retomada – Pessoa proseguirá toda su vida escribiéndola - de dar forma al drama de un pensamiento privado de la salida heteronímica. Ese drama tiene valor en sí mismo. No precede la heteronimia. Tampoco le pone fin: él la acompaña. En su tensión atormentada y su aliento metafísico, ese Fausto permanece inacabado. Como si proliferaran en él oscuras aporías del pensamiento metafísico que su héroe desgarrado teje y desteje. Por contraste, esta pieza hace experimentar hasta qué punto la heteronimia fue un acontecimiento que alojó bruscamente el genio de Pessoa por fuera de *Fausto*, es decir, fuera de lo indefinible y de lo indefinido.

Del suspenso del pensamiento del poema a su localización

Anterior a esa irrupción, el diagnóstico que Pessoa establecía acerca de la incapacidad y la imposibilidad de toda filosofía, afectaba a sus ojos la poesía, comprometía su existencia. ¿Qué podía en adelante el poema si no estaba ya en el horizonte de un pensamiento del ser cuyas formas eminentes eran la filosofía y la metafísica? ¿Si él era “el viudo, el inconsolable” de la desaparición de tal pensamiento? Esta invención abre el gran debate entre poesía y pensamiento y, en el caso de Pessoa, entre filosofía y poesía. Si de ahí en adelante la filosofía ya no está, el 8 de marzo de 1914 se decidió que el poeta ya no será el penoso y sombrío Fausto sino el luminoso Guardador de rebaños, flanqueado por el estoico Reis, el inestable Pessoa, y por el prodigioso Campos. Esos cuatro poetas harán circular entre ellos la ausencia de la filosofía. De ese modo, darán forma al vacío dejado por ella. Identificarán el ser en la evidencia misma del pensamiento, el cual, justo en el poema, lo pensaba. Y, sobre todo, construirán el debate sobre poesía y pensamiento, desde el momento en que éste no debe ser exterior al poema, ni ser un meta-pensamiento, ni tampoco quedar interminablemente suspendido, sino como algo interno a la obra poética sin que ésta se asuma a sí misma como una filosofía. La heteronimia llega a disponer de la poesía como “pensamiento de la poesía como pensamiento”, con la novedad de que aquí el pensamiento no será nunca exterior a la poesía, nunca al precio del desplome del poema. Lejos de empujar al autor sobre la pendiente interminable de la locura, la heteronimia constituye un punto de detención fundador y una incautación de su pensamiento.

Si el registro, el material sensible, el tono, el lenguaje, son cada vez reconocibles y a la vez diferentes, se debe a que lo que cada uno de los poetas piensa, difiere realmente de los otros tres. Es por ello que resulta esencial dar cuenta

de la singularidad de cada uno de esos cuatro pensamientos. Por otra parte, si en la heteronimia no se trata de lo mismo oculto bajo diferentes nombres, dado que podemos identificar cuatro poetas distintos, esos otros – que – el – autor tienen entre ellos un lazo irreductible, que de ningún modo reenvía a la persona de su creador común, sino a ese “drama en gentes” que compone su existencia y que es un drama interno a la poesía.

Tanto la imagen del drama en Pessoa como la metáfora del apuntador (consueta) que se encuentra en Kierkegaard, nos llevan de nuevo a la cuestión del teatro. Resurgen allí las hipótesis del disfraz, la disimulación y el autor enmascarado. O incluso la de la tragedia personal, del autor crucificado por identidades incompatibles o incoherentes.

En el poeta, si la substancia del debate es dramática, lo que organiza las relaciones de los heterónimos entre sí, no se relaciona con las formas del teatro sino de la ficción: ficción de las vidas, ficción de las discusiones tal y como es presentada en *Discusión en familia*. La ficción asegura la articulación de los cuatro poetas. Dicho de otro modo, tomar con la mayor seriedad la existencia de cuatro poetas (y no de uno solo) exige la ficción y poner en consideración esta última. La heteronimia no es una pseudonimia, un solo poeta que se protegería y disimularía bajo cuatro nombres distintos. Que para Pessoa el gran poeta sea un “despersonalizado supremo” significa, por el contrario, que es capaz de crear seres distintos a él. En eso se asemeja al autor de teatro, a ese Shakespeare a quien Pessoa coloca en el lugar más alto entre los creadores. Pero los poetas que crea no son cuatro personajes en busca de autor. Tampoco son figuras de una pieza que falta. Ellos son, en su existencia ficticia y en sus obras, la forma viva y nueva en la que la poesía puede pensar la poesía como pensamiento – lo cual la salva en tanto poesía.

Ese carácter dramático de los heterónimos, muy reivindicado por Pessoa, no expresa una tragedia personal sino que combate el vagabundeo del pensamiento. La metáfora a la que recurre del “drama en gente y no en actos”, señala de entrada que hay entre las cuatro obras poéticas, un vínculo singular. No son fulguraciones separadas ni complementarias; ninguno de los cuatro poetas prevalece sobre los demás, ninguno es la verdad de los otros. Más bien, “como” personajes de teatro, disponen en conjunto una verdad que ninguno de ellos encarna. Como lo sugirió Jean Bessiere en este coloquio, ellos se “obligan” unos a otros.

Nada conduce, desde el interior de la heteronimia, hacia un desenlace cualquiera. Se trata de una configuración muy estable al interior de la cual viaja el pensamiento. De un poema a otro, de un poeta al otro, se “marcha” - es una palabra

usada por Caeiro para el pensamiento. La “puesta en drama” de cuatro poetas, de sus vidas ficticias, dispone lo que denominaremos una fuerte localización del pensamiento. El pensamiento en poemas se produce en lugares distintos y ello exige ir todo el tiempo de una a otra obra.

El debate entre los cuatro poetas heterónimos apunta hacia lo que puede pensar el pensamiento cuando es poético, cuando exige para manifestarse una forma, y sobre aquello que puede pensar el pensamiento poético una vez ha desfallecido el pensamiento metafísico del ser. Heteronimia o: ¿bajo qué condiciones puede el poema volver al ser? ¿Cómo, de una parte, inscribir en el poema la desconfianza en relación con los pensamientos metafísicos del ser? Y, por la otra, ¿cómo puede el poema pensar esas cuestiones al interior de la poesía, estableciendo de modo consciente sus distancias con la filosofía?

El “drama” que se juega en cada uno de los poetas heterónimos y entre ellos mismos, no es de ningún modo un drama del sujeto. Es un drama del pensamiento poético en un altercado reñido con el pensamiento metafísico y filosófico. Es un drama que tiene en su corazón las preguntas acerca de las relaciones entre la ontología, la metafísica y la poesía. Drama al final del cual Pessoa podrá declarar legítimamente: “La poesía metafísica es ilegítima”. La heteronimia poética es un testimonio de la inmanencia en la poesía de ese debate. Ella lo despliega en poemas, lo cual la blinda en una no – ‘interpretabilidad’ en extremo fuerte y resistente.

Heteronimia y no filosofía

Si la heteronimia es una solución innovadora con respecto a la indeterminación del lugar de la filosofía en relación con el poema, la *Discusión en familia* verifica la delimitación propuesta entre filosofía y poesía heterónima. Se trata de un conjunto de textos en los cuales los heterónimos discuten cada uno la poesía de los otros, juzgándola y fijando así su posición en la constelación. Buena parte de esos textos (en forma de notas o transcripciones de discusiones ficticias entre los poetas) se dedica a la evaluación de la singularidad filosófica de la obra de Caeiro. En cambio éste, llamado maestro por los demás, no emite concepto acerca de aquellas obras que la suya ha suscitado u orientado.

Un mismo proyecto nutrió algunos esbozos para un libro de filosofía que hubiera sido la obra de un filósofo ficticio, Antonio Mora. Ese libro fue titulado con un nombre que hubiera encantado a Heidegger: *El retorno de los dioses*. La *Discusión en familia* se mantiene en forma de esbozos, algunos de los cuales se conservan inéditos entre los manuscritos, y el libro de Mora nunca vio la luz. Esta

doble tentativa expresaba una doble voluntad de pensar desde el exterior del poema el pensamiento del poema, tratando de “extraer” de ahí una filosofía.

Lo que importa es que dicha tentativa fracasó. La no – convertibilidad de la poesía heteronímica en filosofía queda atestiguada por la imposibilidad de desplegar un ‘heterónimo filósofo’ –el mismo queda en estado de sombra, sin una obra propia– así como por la imposibilidad comprobada de trasladar los poemas del *Guardador de rebaños* al espacio de la *Discusión en familia*. Este impasse se hace patente en la mezcla sutil de maravilla y decepción desencadenada en sus interlocutores de ficción, por los ‘discursos filosóficos’ de Caeiro.

Por el contrario, se hace patente que todos los textos de la *Discusión en familia* intentan llamar la atención acerca de la importancia de lo que se juega en la poesía heteronímica. Ellos giran alrededor de las obras sin ser internos a ellas. Son como boyas que señalan el obstáculo, la dificultad, los parajes desconocidos. Consideraremos esos textos como textos “en los límites”. Incapaces de decir mejor que Caeiro o Reis o Campos o Pessoa lo que contiene su poesía, arriesgando caer en las categorías filosóficas que les son, no sólo anteriores, sino extrañas. En particular los poemas de Caeiro se resisten a toda transposición filosófica.

No es posible sustituir por una filosofía lo que ha configurado la heteronimia al interior de la poesía. Hay que leer los poemas, interrogarlos y meditarlos.

Ni sistemática ni escéptica

Un texto de Pessoa de 1930 nos plantea un problema suplementario. Al señalar con fuerza que la heteronimia es un dispositivo interno a la literatura y extraño a la filosofía, ese texto agrega que la heteronimia no expresa, sin embargo, un escepticismo, sin componer tampoco un sistema.

“La confección de esas obras no manifiesta un estado de la opinión metafísica. Quiero decir que, totalizando en la escritura esos “aspectos” de la realidad en personas que son sus poseedores, no propongo una filosofía que insinuaría que no existiría nada real a excepción de los “aspectos fijados por” una realidad en sí misma ilusoria o inexistente. No, no tengo ni esta creencia filosófica ni la contraria. Desde el interior de mi propio dominio, que es literario, soy un profesional en el sentido más elevado del término. Soy un trabajador científico, que no se permite opiniones extrañas a la especialización literaria a la que se consagra. Y el hecho de que no tenga una opinión filosófica ni la contraria, en lo que tiene que ver con la confección de esos “personajes – libros” no debe inducir a pensar que soy un escéptico.”

¿Por qué la heteronimia no es un sistema? En realidad, la heteronimia propone una visión totalmente singular de la crisis de la metafísica: pone en evidencia los

impases o la caducidad de las categorías metafísicas, con las cuales tropieza toda tentativa nueva de mantenerse en la filosofía. Esas aporías se materializan en los dualismos sujeto/objeto, consciencia/realidad, interioridad del pensamiento/ exterioridad del universo, ser/no – ser, finito/infinito, que la poesía heterónima encuentra en la poesía misma y rechaza. Remontar esas aporías en el poema y por él, supone aceptar una discontinuidad: en Caeiro, maestro e iluminación inaugural, la tarea de substituir el pensamiento metafísico del ser por un pensamiento de las cosas; en Fernando Pessoa, el esfuerzo de producir un pensamiento no dialéctico del ser y el no-ser que designaremos como la cuestión del “Dos”; en Reis, el coraje por extender al ser del hombre este pensamiento de las cosas y endurecer el carácter insensato de ese pensamiento; en Campos, el tormento de engendrar un pensamiento de lo infinito cuyo límite no sea la consciencia finita. Una singularidad de la heteronimia es que no se propone abordar todas esas cuestiones como un conjunto unificado. Todo lo contrario: cada cuestión se aclara a través de operaciones poéticas particulares; cada una de las cuatro obras es el lugar de las operaciones que le son propias; y éstas son discontinuas entre sí. En este sentido la heteronimia no es de modo manifiesto un sistema.

¿Constituirá entonces un escepticismo? He ahí una opinión muy extendida y, más que una opinión sobre esos “poemas – libros”, un modo de leerlos, que se dedica a tomar cada poeta como una refutación de los otros. Nos parece que una de las principales interpretaciones incorrectas con respecto a Pessoa consiste en haber confundido Ser y Verdad y haber atribuido a ésta problemas correspondientes a aquel. En este caso se representa la heteronimia no como una estructura de ficción sino como una fábrica de mentira y de falsas monedas. Sostenemos que lejos de ser un falsificador, Pessoa propone un pensamiento del Ser y un pensamiento de la Verdad separados: el ser se aprehende por el poema y la ficción, lo cual no sucede con la Verdad.

¿Qué puede el poema?

En definitiva, “¿qué puede el poema?” es la cuestión fundamental de la heteronimia. Es ella la que da su tensión particular al conjunto compuesto por los cuatro poetas. ¿Es capaz el poema en tanto tal de un pensamiento no metafísico del ser? ¿Es posible poner en obra en la poesía algo diferente al dualismo metafísico? La solución poética hallada es la del *Guardador de rebaños*: guardar en el poema aquello que puede ser guardado de un pensamiento del ser que ni la metafísica ni la filosofía detentan ya. La heteronimia poética sale triunfante de la prueba que atraviesa el poema porque está privado de filosofía. El debate entre filosofía y

poesía se convierte en la capacidad del poema de establecerse en una ontología no metafísica. No obstante, “guardar” no es conservar en su estado lo que ya existía. Para guardar el Ser hay que sustraerlo a la Verdad, hay que exponerlo a una puesta en ficción. Así se esclarece el nombre en el cual se ofrece Caeiro, no Pastor del Ser sino guardador de rebaños que son pensamientos nuevos.

El poder afirmativo de la heteronimia reside en esto: poemas y poetas hacen circular entre ellos –sin confundirse con la filosofía sino con la filosofía como uno de sus ‘bordes’– la deserción de la metafísica. Captan la carencia de filosofía sin dejarse devastar por esta ausencia. De este modo, la poesía descubre admirablemente su punto de resistencia propio y aquello de lo que se declara capaz en cuatro nombres.

La materialidad de todo ello recoge operaciones poéticas disímiles cuya diversidad expresan y concentran las personalidades de los cuatro poetas. Dichas operaciones están por ser identificadas. Ese trabajo supone renunciar a aprehender en el poema figuras retóricas para descubrir allí lo que proponemos denominar “figuras de pensamiento”.

Para concluir, haremos el esquema general de esas figuras el cual puede ser designado el esquema ontológico de la heteronimia.

El esquema ontológico de la heteronimia (tesis)

Para volver al punto, nos resulta posible y útil intentar recapitular en breves tesis, lo que ha producido la lectura heteronímica tal y como la hemos llevado a cabo. Colocamos cada uno de los poetas cara a cara, a la luz de cinco cuestiones decisivas sostenidas por sus obras:

- Lo que enuncia el poema en lo que se refiere a su relación con la metafísica.
- La relación del poema con lo que denominaremos su “emplazamiento”.
- Lo que el poema exige del poema.
- La o las operaciones decisivas del poema.
- La delimitación entre poema y filosofía.

De este modo esperamos se despeje una primera visión de conjunto de la heteronimia, desde la que será posible avizorar en qué sentido constituye, de una manera única, una proposición sobre la poesía como pensamiento de la poesía como pensamiento. El redoblamiento es aquí esencial: en efecto, señala cómo este pensamiento sobre el poema es un pensamiento que le es inmanente.

Empecemos por Caeiro:

1. Este poeta se coloca bajo el imperativo de interrumpir la metafísica y arruinar la onto – teología que le está ligada.
2. El lugar de esta interrupción es el poema, tal y como lo propone el Guardador. Es en su poema y por este ejercicio del poema que se interrumpe de manera efectiva la metafísica: cómo es posible un pensamiento que no significa pensar.
3. Esta localización de una interrupción de la metafísica por y en el poema constituye una escansión de la historia de la poesía, porque el poema concretiza de un modo inmanente sus propias condiciones de existencia como pensamiento.
4. Esta operación de interrupción no es reflexiva: el poema mismo transforma la reflexión de una manera profunda. Poema del ver, de las cosas, de la prosa, contra el poema de la expresividad, el pensamiento oculto, el doble sentido y el efecto.
5. El poema disputa a la filosofía la ontología no metafísica. La tarea que se le confía es, en contra de la filosofía, “guardar” la ontología. *Ese poeta es el Guardador.*

Vamos ahora a Campos. No retomaremos el orden de aparición de los heterónimos que hemos seguido a fin de organizar nuestra investigación. Queremos señalar las polaridades y las tensiones. En un sentido, como intentaremos mostrar en este resumen, ese primer discípulo constituye el punto más alejado de Caeiro en la heteronimia:

1. El imperativo se desplaza: se trata para este poeta, no tanto de abandonar la metafísica sino de salir del romanticismo, en la medida en que es ontológicamente improductivo. Por la atención que presta a lo múltiple, a la inestabilidad de “lo que pasa”, se encarga de interrumpir la fantasía platónica recurrente en el poema. Por demás, está por fuera del estado de hacer que el poema dé un paso más. ¿Pero quizás ese paso de más es imposible?
2. El lugar del poema sigue siendo, no obstante, el romanticismo.
3. La pérdida o la ruina de la metafísica son provisionales pero efectivas. El poema debe velar por la perpetuación de la emoción metafísica, a falta de que algún proyecto metafísico sea aún viable, y a la espera de poder encontrar otra salida.

4. El poema no produce innovaciones, efectúa travesías. En particular las de los diferentes sitios de pensamiento arruinados pero espléndidos, de la metafísica. Se desenvuelve a plenitud produciendo una saturación del poema romántico. Tal vez por esa vía consigue un desgarramiento.
5. Campos no mantiene lejos de él los filósofos. Por el contrario, el poema se mantiene en un constante cara a cara y sostiene con ellos melancólicas y fraternas conversaciones. *Ese poeta es el vigilante.*

Reis, el segundo discípulo, queriendo estar más cerca de Caeiro, endurece el pensamiento – poema del Guardador.

1. Su punto de partida es la certidumbre de que hay en el Guardador una ontología radicalmente nueva.
2. Ese poeta es presa del deseo angustiado de hacer extensiva al hombre esta ontología del Guardador, quien pronuncia, a través de un pensamiento del Ser como cosas, la contingencia absoluta de todo lo que es.
3. Soportar esta contingencia exige del poema que propone, a la vez que una sabiduría –un pensamiento de la vida en cuanto vida–, una ética – en la que se diga cómo es posible pasar de la contingencia a la eternidad.
4. El recurso de esta ética es intrapoético: reposa en una visión del poema como forma amoldada a la idea.
5. Desde su punto de vista, la ruptura ontológico – ética iniciada por el poema del Guardador, “rompe en dos” la historia de la poesía. Y rompe también en dos la historia de los hombres, en el sentido de que autoriza al pensamiento a ponerle fin a toda visión de los dioses como instancias supremas y primeras del Ser. Regresándolos pacientemente a la ficción, *este poeta puede ser llamado el que aparta los dioses.*

Pessoa – en – persona, el ortónimo, el último que nombramos, dado que se sustrae a la maestría de Caeiro:

1. Para este poeta, la metafísica no sólo es interrumpida sino imposible. Ello se enuncia desde las carencias de la metafísica misma y no desde la instauración de una cesura de esta situación por el poema.
2. En estas condiciones, lo único de lo que el poema es capaz es de dar a ver la indecibilidad del ser y el no – ser, de establecer la cuadratura nihilista del no-ser, de nada (*rien*), del vacío y de la nada (*neant*).

3. La única ética del poema consiste en enunciar que todo enunciado sobre el ser está fuera del campo de la categoría de verdad. Eventualmente el poema puede disponer allí la ficción. *El poeta en este caso es un fingidor.*
4. Que el poeta sea un fingidor deja en suspenso la cuestión de saber si el poema puede ser “verdad y camino” o si no es sino la taquigrafía de la nada.
5. Siendo el núcleo metafísico no sólo interrumpido sino muerto, toda filosofía es vana, cualquier filosofía vale por otra.

Soares, por último, de quien hemos visto cómo su semi heteronimia se destina a contrariar el poema:

1. La metafísica no es patrimonio ni de los poetas ni de los filósofos. Es una disposición general originaria de la humanidad. El más humilde de los empleados de comercio puede ser un gran metafísico.
2. Lo que plantea un problema no son las cosas sino su existencia. Las cosas sólo pueden ser aprehendidas si son expresivas y en el momento en que lo son. Debido a ello, el lugar de Soares es la fantasía y la prosa.
3. Sólo el dispositivo de los sueños y la prosa del soñador podrán llegar a transcribir de modo exacto el reparto que se opera entre la realidad de las cosas y su existencia.
4. Todas las interpretaciones son legítimas. Al contrario que en el poema, esta prosa ni recusa las interpretaciones ni elige una entre ellas. Ella capta al vuelo todas las ocasiones en que las cosas son interpretables. Lo único que le resulta espantoso son los momentos en que el mundo exterior se hurta a la interpretación.
5. La prueba de la inquietud metafísica sucede sin necesidad de filosofía. Ese Libro va más allá de todas las filosofías y decide ignorarlas. *El prosador es el inquietador.*

Dado que no es ni filósofo ni anti filósofo, *et poete a lui seul plus grand qu'un seul*, los filósofos y los poetas, bien sea que lo amen o no, tienen que desenredarse de él. En eso consiste su soledad. Se trata, para nosotros, de retomar su esfuerzo, deviniendo de ese modo los contemporáneos de lo que dispone la heteronimia.

COLABORADORES

Germán Guerrero Pino. Colombiano, 1958. Profesor titular del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. Director del grupo de investigación Episteme: filosofía y ciencia. Licenciado en Matemáticas y Física, y Magister en Docencia de la Física de la Universidad Pedagógica Nacional; Magister en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana; Doctor en Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Libros y artículos recientes: Introducción a la filosofía de la ciencia. Documentos de trabajo (tercera edición, 2009); Compilador de Einstein: científico y filósofo (2011); “La noción de modelo en el enfoque semántico de las teorías”, en: Praxis Filosófica, No. 31, 2010; “Individuación de las teorías en el enfoque semántico”, en: Principia, 12 (1), junio 2008. Áreas de investigación: filosofía de la ciencia y enseñanza de las ciencias naturales.

E-mail: germangpino@gmail.com

Liliana Molina González. Candidata a Doctor. Universidad de Valladolid-España (pendiente defensa de tesis en Septiembre de 2012). Magister en Filosofía del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Profesora aspirante del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Integrante del grupo de investigación de Filosofía Griega del mismo Instituto. Publicaciones recientes: "Dietética y Moral. Medicina y Filosofía en la Antigüedad Helenística", en: Estudios de Filosofía. No.42, 2010; "El lugar de lo contingente en el mundo natural de Aristóteles", en: Estudios de Filosofía, No. 33, 2006; Finalidad, necesidad y accidente en Aristóteles: un estudio sobre "Partes de los animales" y "Generación de los animales". Editorial Universidad de Antioquia, 2010. Área de especialización: Filosofía y psicología moral en la antigüedad helenística.

E-mail: limoln@yahoo.com

Laura Liliana Gómez Espíndola. Filósofa y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Colombia, se desempeña como docente en el Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. Ha realizado sus investigaciones al interior del Grupo Peiras, durante sus estudios doctorales, y del Grupo Praxis, en su desempeño laboral. Allí, su campo de investigación ha sido la ética y filosofía política clásicas. En particular, ha estudiado las relaciones entre el determinismo y la responsabilidad moral, la formación moral del carácter, la psicología moral y el fenómeno de la incontinencia. Algunas de sus publicaciones recientes son:

“San Anselmo y los debates en torno a la libertad de la voluntad”, en: Revista Pensamiento y cultura, Vol. 14, No 2, 2010; “La corresponsabilidad en la formación del carácter”, en: Studia Philologica Columbiana (ed. Ronald Forero), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes, Universidad del Rosario, 2011; “Determinismo y posibilidades alternativas: Defensa de Crisipo frente a las críticas de Alejandro de Afrodiasias”, en: Revista Saga No. 16, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2007.

E-mail: lauragomez@gmail.com

Roberto J. Walton. Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Investigador superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (Argentina). Profesor en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Católica de Santa Fe. Director del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias (Buenos Aires). Libros: Mundo, conciencia, temporalidad (1993); El fenómeno y sus configuraciones (1993). Artículos recientes: “Evidence”, en: The Routledge Companion to Phenomenology, 2011; “Levels and Figures in Phenomenological Analysis”, en: The Southern Journal of Philosophy, 50/2, 2012.

E-mail: grwalton@fibertel.com.ar

Leandro Catoggio. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús, Argentina. Es profesor de las cátedras de Filosofía Moderna y Gnoseología en la Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina) y becario postdoctoral de CONICET. Investigador en la Facultad de Humanidades (UNMdP) y miembro de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas (regional Bs. As.). Sus principales áreas de trabajo son la hermenéutica y la filosofía moderna. Sobre ellas ha coeditado los libros Esplendor y miseria de la filosofía hegeliana (Mar del Plata: Suárez, 2007), Decir el abismo. Lecturas de Heidegger y su obra en la década del '30 (Mar del Plata: Eudem, 2010) y Texto, significado y mundo. Aproximaciones hermenéuticas y fenomenológicas (Mar del Plata: Suarez, 2012). Ha publicado también numerosos artículos en revistas nacionales y extranjeras como capítulos de libros sobre los temas mencionados. Entre sus últimas publicaciones: “La función metadiscursiva del trabajo de la historia en la hermenéutica filosófica”, en: Stoa, n° 4, vol II, 2011; “Discurso y praxis en los escritos tempranos de Hans-Georg Gadamer”, en: Agora Philosophica, n° 24, vol. XII, 2011; “La estructura hermenéutica de los sistemas

vivos y los artefactos técnicos”, en: Revista Iberoamericana de Ciencia, tecnología y Sociedad, nº 19, vol. VII, 2011.

E-mail: leandrocatoggio@gmail.com

Marco Aurelio Werle. Doctorado en Filosofía de la Universidad de Sao Paulo, donde es profesor asociado en el Departamento de Filosofía. Es traductor del alemán al portugués, Hegel, Goethe y Heidegger. Sus asesorados actuales estudiantes de nivel, maestrías y doctorados, concentrados en el área de la filosofía clásica alemana. Obras en Filosofía, con énfasis en la Historia de la Filosofía, Filosofía del Arte y Estética. Sus especialidades en el contexto del desarrollo científico, tecnológico, artístico y cultural son: la estética, la filosofía alemana, Hegel, la filosofía del arte, Heidegger, la filosofía contemporánea, Goethe, el idealismo alemán, el teatro y la temporada de Goethe. Publicaciones recientes: Heidegger y el origen de la obra de arte. *Contexture (UFMG)*, Vol. 2011/2; El ascenso del espíritu hacia Dios en el pensamiento de Hegel conferencias sobre las pruebas de la existencia de Dios. *Veritas (Porto Alegre)*, Vol. 55; Idiomas, filología e interpretación en la crítica nietzscheana de la moral y del derecho. *Informes en la filosofía alemana*, Vol. XI, 2008.

E-mail: mawerle@usp.br

Judith Balso. Ph.D. de la Universidad Marc Bloch de Estrasburgo en 1997 y actualmente es docente en el Collège International de Philosophie en París y profesora de poética en el European Graduate School EGS, donde conduce un curso anual sobre un poeta determinado y habla acerca de su trabajo y proceso poético. Ha trabajado con autores como Jacques Roubaud, Alessandro De Francesco, y Philippe Beck. Su trabajo intelectual gira en torno al estudio del Poeta Portugués Fernando Pessoa, ella es la autora de *Pessoa, le passeur métaphysique* (2006), *Le Portugal de près: Textes et documents* (1976), y *Pessoa (Les conférences du Perroquet)* (1991).

E-mail: judith.balso@laposte.net

Carlos Vásquez Tamayo. Profesor titular del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Especialidad: Poética. Entre sus publicaciones están: “La forma del rayo: La poética de Nietzsche en Así habló Zaratustra”, en: *Co-Herencia*,

Fondo Editorial Universidad Eafit, v.3 fasc.4, 2006; "A aparência embriagada", en: Cadernos Nietzsche. v.1 fasc.18, 2005. Libros: Método de dramatización. Acerca del tratado primero de Genealogía de la moral. Editorial Universidad de Antioquia, 2005.

E-mail: teseo@une.net.co