



ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

ISSN 0121-3628

Editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia

Febrero de 2002

CONTENIDO

Dossier

La recepción hegeliana de la <i>skepsis</i> antigua y moderna. Sobre la prehistoria del concepto del “escepticismo que se consume a sí mismo” <i>Klaus Vieweg</i>	11
Hegel como pirronista o el comienzo de la ciencia filosófica <i>Klaus Vieweg</i>	23
Ligereza alegre y agudeza jovial. Sobre la concepción hegeliana de comicidad y humor como formas de la <i>skepsis</i> estético-poética <i>Klaus Vieweg</i>	37
Ironía romántica como <i>skepsis</i> estética. Sobre la crítica de Hegel al proyecto de una “poesía trascendental” <i>Klaus Vieweg</i>	53
Artículos	
Existencia auténtica y mundo político <i>Klaus Held</i>	73
Relatividad ontológica, modelos de lenguaje y juegos de lenguaje <i>Germán Guerrero Pino</i>	93
Vida del Instituto	115

© Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
ISSN 0 121-3628

Diseño Cubierta: Héctor López

Diagramación: Carlos A. Pérez. Instituto de Filosofía. Imprenta Universidad de Antioquia

Impreso y hecho en Colombia / Printed and made in Colombia

Revista Estudios de Filosofía

Teléfono: 57 (4) 2 10 56 80

Telefax: 57 (4) 2 10 56 81

Apartado 1226. Medellín - Colombia

<http://www.institutodefilosofia.udea.edu.co>

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

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

ISSN 0121 - 3628

Comité Editorial

Director: Francisco Cortés Rodas
Editor: Jorge Antonio Mejía Escobar
Jairo Alarcón Arteaga
Luz Gloria Cárdenas Mejía
Lucy Carrillo Castillo
Javier Domínguez Hernández
Jairo Escobar Moncada

Comité Internacional

Miguel Giusti. Pont. U. Católica del Perú. Lima
José María González. C.S.I.C. Madrid
Pablo de Greiff. U. de Buffalo. New York
Axel Honneth. U. de Frankfurt
Friedrich Kambartel. U. de Frankfurt

Correspondencia e información

Director de Estudios de Filosofía
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Apartado 1226. Fax 57 (4) 210 56 81
Teléfono 57 (4) 210 56 80
<http://www.institutodefilosofia.udea.edu.co>
E-mail: estufilo@quimbaya.udea.edu.co
Medellín - Colombia

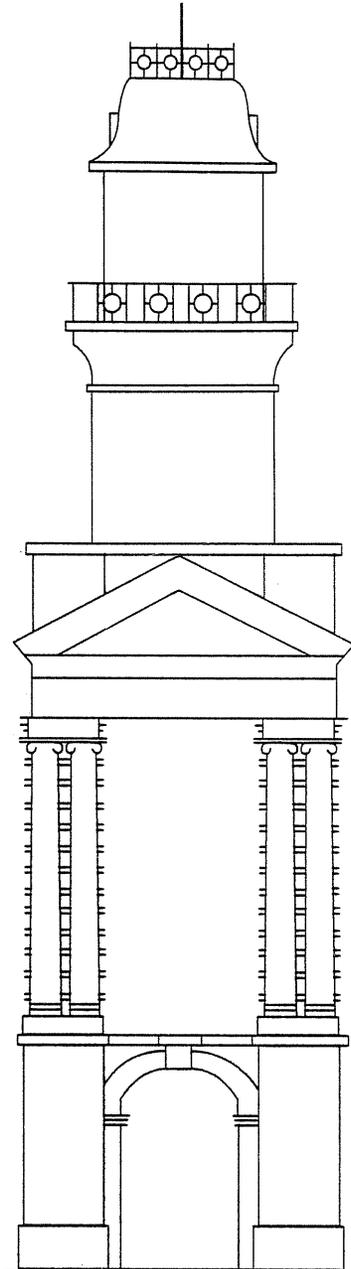
Canje

Biblioteca Central
Universidad de Antioquia
Apartado 1226
Medellín - Colombia

Distribuye

Ecoe Ediciones
Calle 24 13-15 Piso 3

Teléfono 57 (1) 288 98 71 - Apartado 30969 - Bogotá



Nuestra carátula: Frontis del edificio de San Ignacio, ubicado en el centro de la ciudad de Medellín, en una plazuela que lleva su mismo nombre. En esta edificación inició labores nuestra Alma Mater en el año de 1803. Toda la edificación fué declarada monumento nacional.

PRESENTACIÓN

El Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia organizó en el segundo semestre de 2001 un ciclo de conferencias bajo el título *Hegel y el escepticismo*, dictado por el profesor de la Universidad de Jena Dr. Klaus Vieweg. El presente número de *Estudios de Filosofía* recopila en su **Dossier** las contribuciones a dicho seminario, todas ellas inéditas.

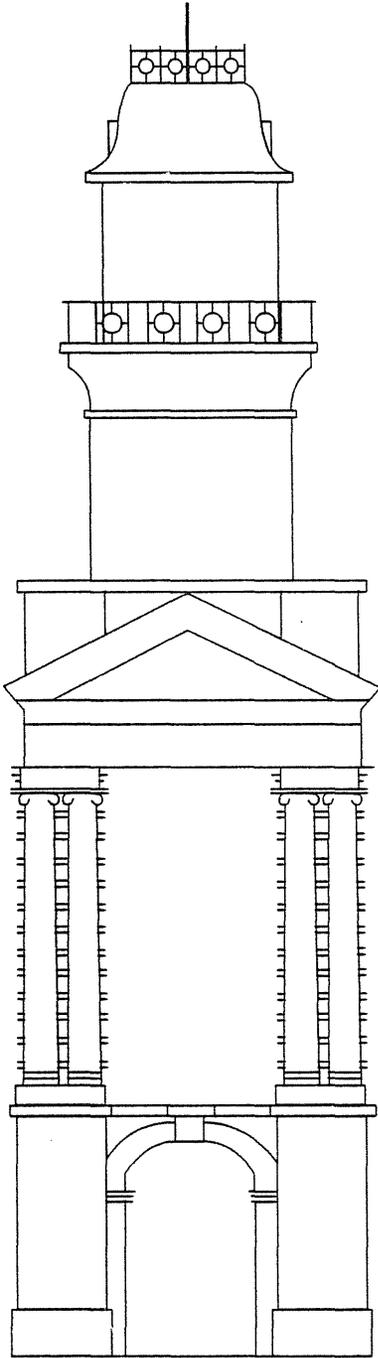
La filosofía práctica de Hegel ha tenido en los últimos años una importante revitalización. Esto puede apreciarse en la influencia que ella tiene en muchos de los debates actuales en la filosofía política, la ética, la filosofía del derecho, la teoría del arte y la estética. Con la presentación de este conjunto de artículos, *Estudios de Filosofía* quiere mostrar una nueva faceta de la investigación filosófica sobre Hegel, que con seguridad tendrá una gran influencia en el pensamiento filosófico contemporáneo.

El lector encontrará además en la sección **Artículos**, las contribuciones del profesor Klaus Held de la Universidad de Wuppertal, dedicado a un análisis fenomenológico del mundo político, y del profesor Germán Guerrero Pino de la Universidad de Valle, dedicado a la argumentación de B.C. van Fraassen contra la tesis de la relatividad ontológica de W. V. O. Quine.

Estudios de Filosofía agradece a todos los autores que han participado con sus escritos en este número, y muy especialmente a Carlos Emel Rendón por su cuidadoso trabajo de traducción de los artículos de Klaus Vieweg.

Francisco Cortés Rodas

Director Revista Estudios de Filosofía



Dossier

LA RECEPCIÓN HEGELIANA DE LA *SKEPSIS* ANTIGUA Y MODERNA

Sobre la prehistoria del concepto del “escepticismo que se consume a sí mismo”

Por: Klaus Vieweg

Universidad de Jena

Traducción: Carlos Emel Rendón

Universidad de Antioquia

En mi libro *Philosophie des Reims. Der junge Hegel und das “Gespenst des Skepticismus”* (*Filosofía en tablas. El joven Hegel y el “fantasma del escepticismo”*), he intentado una reconstrucción de la recepción de la *skepsis* en el joven Hegel (antes de la *Fenomenología*).¹

En el presente artículo quiero ocuparme de Sexto Empírico, probablemente la fuente más importante de la *skepsis* antigua.

Se trata de la cuestión relativa a la relevancia teórica que tiene la problemática del escepticismo en la evolución filosófica de Hegel en los años previos a la época de Jena, de la prehistoria de la interpretación de la negatividad en el período de Jena, de la “dialéctica negativa” como autosuperación de lo finito; de las etapas que preceden a la concepción de la “*skepsis* implícita”, concepción con la cual Hegel, como crítico de la *skepsis*, se convierte en uno de los escépticos más originales de la época moderna.²

1 El interés por la comprensión hegeliana del escepticismo parece aumentar en los últimos años. Como testimonio breve de ello pueden mencionarse las siguientes publicaciones: FORSTER, M.-N. *Hegel and Skepticism*. Cambridge, Mass: Harvard University Press; 1989; FULDA, H.; HORTSMANN, R.-P. (eds). *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*. Stuttgart: 1996; WESTPHAL, K.-R. *Hegel, Hume und die Identität wahrnehmbarer Dinge*. Frankfurt a. M., 1998. Sin embargo, la mayoría de estos trabajos se ocupan sólo de los primeros escritos de la época de Jena y se concentran en el proyecto del “escepticismo que se consume a sí mismo” de la *Fenomenología del espíritu* y en las exposiciones posteriores (*Enciclopedia, Lecciones sobre la historia de la filosofía*). El período de nacimiento propiamente dicho de la interpretación de la *skepsis* durante los “años de aprendizaje” de Stuttgart a Frankfurt, sólo ha merecido atención de una manera marginal en los estudios sobre el joven Hegel.

2 Para la determinación del concepto de “*skepsis*” y “escepticismo” *cfr.* por ejemplo el artículo *Skepsis, Skeptizismus*, en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel, 1995, Bd. 9, p. 938, 974.

El punto de partida para una consideración retrospectiva lo constituyen textos importantes en torno al tema del escepticismo pertenecientes al comienzo del período de Jena; en primer lugar el ensayo aparecido en el *Kritisches Journal der Philosophie* bajo el título *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten*,* el llamado ensayo sobre el escepticismo; una reseña del escrito de Gottlob Ernst Schulze: *Kritik der theoretischen Philosophie (Crítica de la filosofía teórica)*, aparecido en 1801. Esta confrontación de Hegel con el más célebre representante de los así llamados escépticos modernos consiste en un “ensayo que interviene en lo más íntimo de la filosofía”. Hegel interpreta el pensamiento de Schulze como una *skepsis* aparente dirigida contra el contenido especulativo trascendental de la filosofía, como dogmatismo del entendimiento vulgar, como una filosofía del *common sense*, y lo contrasta con la antigua y auténtica *skepsis* de Platón y Sexto Empírico y con la *skepsis* moderna de un Hume. Se trata, por esto, de la cuestión acerca de qué es *skepsis* auténtica y verdadera, dado que todos los pensadores importantes que surgen alrededor de 1800 aparecieron con la pretensión de representar la *skepsis* auténtica. Hegel afirma: “Sin la determinación de la verdadera relación del escepticismo con la filosofía (...), todas las historias y narraciones de las nuevas versiones del escepticismo conducen a nada”.³

Según Hegel, las raíces fundamentales de la *skepsis* “artificiosa” e “imaginaria” de Schulze descansan en el realismo escocés del *common sense* y en las versiones alemanas de la “filosofía del sano entendimiento humano” relacionadas con el mismo. Schulze, por consiguiente, no se encuentra ni en la tradición del pirronismo ni en la tradición de Hume, ya que los representantes principales de la filosofía escocesa del *common sense*, Thomas Reid y James Beattie, fueron los críticos más mordaces del escepticismo de Hume.

Durante los primeros años de su estadía en Jena, Hegel se ocupa en la construcción de una nueva forma de doctrina de las antinomias, de un nuevo concepto de la constitución y autosuperación de las mismas. Para ello Hegel echa mano tanto de la figura moderna de la antinomia en Kant⁴ como también, y de manera particular, del concepto de la igualdad-devalidez de la *skepsis* antigua.⁵ Más tarde acentuará la semejanza de ambos modelos de

* Versión castellana de Delmacio Negro Pavón: *Relación del escepticismo con la filosofía. Exposición de sus diferentes modificaciones y comparación entre el contemporáneo y el antiguo*. Madrid: Aguilar, 1980. (N del T).

3 HEGEL, G.W.F. *Theorie Werke Ausgabe. Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt; Suhrkamp, 1986, Bd. 2, p. 227. (En adelante *Werke*, seguido del número del tomo y de la página, así: *Werke* 2, 227).

4 En la *Enciclopedia*, Hegel caracteriza la antinomia como la “afirmación de dos tesis **contrapuestas** sobre el mismo objeto y de tal modo que cada una de estas tesis ha de ser afirmada con la misma necesidad” (*Werke* 8, 126). (*Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, versión castellana de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 1997, p. 148). A diferencia de Kant, Hegel representa una antinómica “universal”. La antinomia no se encuentra sólo en los objetos tomados de la cosmología, “sino, más bien, en todos los objetos de todos los géneros, en todas las representaciones, conceptos e ideas” (*Werke* 8, 127s).

5 ἰσοθέχεια–*isothéneia* (igual fuerza, igual valor, igual validez). En su *Probe einer Übersetzung aus des*

pensamiento: “El escepticismo antiguo muestra la antinomia en todos sus conceptos”.⁶ La *skepsis* auténtica (que no es una mera doctrina de la duda) se caracteriza por un principio fundamental: παντὶ λόγῳ λόγος ἴσος ἀντίκειται. Sexto Empírico, cuya obra *Esbozos pirrónicos*⁷ es fundamental para la comprensión de la concepción hegeliana de la *skepsis*, habla de la “igualdad respecto de la credibilidad y la no-credibilidad, de modo que ninguno de los dos argumentos tendría prioridad sobre el otro por el hecho de que fuera más creíble”.⁸ La *skepsis* implica examinar y buscar, considerar la cosa con mirada crítica y reflexión madura. Se debe evitar la precipitación en el juicio y a tacar la enfermedad del prejuicio. “A toda tesis — así dice la traducción de Niethammer del principio fundamental de la *skepsis*— se contraponen una tesis de igual valor”.⁹ Por eso se pide contener el juicio (ἐποχή), los pirronistas se abstienen de tomar una decisión (en la medida en que sea mostrada la *isosthenia*). Esto se puede traducir también por “dejar sin resolver”, “irresolución” y “abstenerse de decidir”.¹⁰ “*Skepsis* es el arte de contraponer de todas las formas posibles cosas que se manifiestan y se piensan, arte gracias al cual, a causa de la igualdad en la validez de los asuntos y argumentos contrapuestos, llegamos primero a la suspensión del juicio, y después a la serenidad de espíritu”.¹¹ A partir de este teorema fundamental se puede inferir la concepción hegeliana del escepticismo: lo *isosthénico* o antinómico representa para Hegel el resultado supremo y último de toda filosofía de la reflexión, de toda filosofía del entendimiento.¹²

Sextus Empiricus drei Büchern von den Grundlehren der Pyrrhoniker, (en: FÜLLEBORN, G-G (ed). *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, 1792, número 2, citado aquí según la edición revisada del número de 1796); escrito en Gotha en 1791, F. I. Niethammer ofrece la siguiente traducción: “Llamo equilibrio de las tesis la misma pretensión de credibilidad de las mismas, en la medida en que ninguna de las dos tesis contrapuestas puede determinarnos a aceptar una cosa como verdadera o a rechazarla como falsa” (p. 202). Se encuentran los giros “equilibrio de las partes y las tesis contradictorias”. Παντὶ λόγῳ λόγος ἴσος ἀντίκειται: en ello consiste para el Hegel de Jena el “principio del escepticismo” (*Werke* 2, 230).

6 *Werke* 5, 217.

7 Las citas en el texto se hacen con base en versión: SEXTUS EMPIRICUS. *Grundriss der pyrronischen Skepsis*. Frankfurt a. M., 1985, introducción y traducción de V.-M. Hossenfelder (en adelante *PH*, seguido del número del libro y del párrafo). (Cfr. versión castellana: SEXTO EMPÍRICO. *Esbozos pirrónicos*. Madrid: Gredos, 1993).

8 “A cada argumento que examino, que demuestro algo dogmáticamente, me parece que se le contraponen otro argumento, que a su vez demuestra algo dogmáticamente que respecto del primero tiene el mismo valor en cuanto a credibilidad y no credibilidad” (*PH* 1, 187, traducción de Niethammer). Acerca de las figuras centrales de la antigua *skepsis* véase: HOSSENFELDER, N. *Stoa, Epikureismus und Skepsis*, en: RÖD, W. (ed). *Geschichte der Philosophie*. München, 1995, Tomo 3, p. 147-200; RICKEN, F. *Antike Skeptiker*. München, 1994.

9 NIETHAMMER, F.-I. *Op. cit.*, p. 230.

10 *Ibidem*, p. 199-202.

11 *PH* 1, 8.

12 El pensamiento “según el cual la contradicción [como antinomia], que es puesta en lo racional a través de las determinaciones del entendimiento, es **esencial** y **necesaria**, debe considerarse como uno de los progresos más importantes y profundos de la filosofía de la época actual” (*Werke* 8, 126).

La reflexión retrospectiva sobre el pirronismo tiene una importancia central en la formación del idealismo especulativo de Hegel en general. La quintaesencia de la “lectura paralela”, constatable quizá sólo en Hegel, de Platón y Sexto Empírico, se encuentra en las primeras obras de Jena, mientras que en la *Fenomenología* se encuentra el balance teórico de la ocupación con Hume. La concepción hegeliana del escepticismo (y en general la génesis de la filosofía hegeliana) se torna transparente en la medida en que se reconstruye la interpretación real de los dos pensadores antiguos y del escéptico escocés.

La *skepsis* como *isosthenia* impregna de manera esencial el carácter del viaje por el mundo que realiza la conciencia, descrito en la *Fenomenología*, y que culmina en el autoconcebirse de la conciencia como espíritu. El espíritu es en Hegel un provenir-desde-la-destrucción. El lado negativo o destructor de la razón forma el verdadero tránsito a la especulación, a la razón como espíritu. El camino crítico y escéptico (esta fórmula posterior remite a la interpretación de la antinomia o de la antitética en la filosofía trascendental como *skepsis* moderna), significa la “destrucción de lo finito”, el incesante negar e irse-a-fondo-de-todo.

Destrucción e “ir al fundamento”

El camino crítico y escéptico conduce al concepto puro, al pensamiento puro a través de la “agudeza sobria”, la cual nos pone a salvo tanto de la exaltación romántica como de las pretensiones arrogantes del dogmatismo. El escéptico, según Kant, es “el que disciplina al dogmático”.

Sexto Empírico, cuya argumentación relativista contra el dogmatismo es seguida por Hegel, conoce la no-verdad de lo finito a partir de la antinomia que se debe reconocer en éste. La ley suprema de este conocimiento finito es la *isostheneia*. El escéptico pirrónico no se muestra como un escéptico aletargado, sino —como corresponde al significado original del escepticismo— como un examinador y un buscador constante. El escéptico es un indagador que siempre tropieza con la *isosthenia* como resultado último de su investigación. En su esencia es un aporético. Mientras que los tropos de Anesidemo pretenden ante todo poner al descubierto la inseguridad del conocimiento sensible (*skepsis* de la percepción), los tropos de Agripa apuntan, fundamentalmente, a la insuficiencia del conocimiento del entendimiento (*skepsis* del entendimiento).¹³ En la antinomia como expresión de la igualdad de validez teórica, ve Hegel el resultado supremo y último de la reflexión, del conocimiento finito. Según Hegel, los tropos escépticos conciernen sólo al saber finito, la negatividad no es más que un momento de la idea suprema. En el escrito *Glauben und wissen (Fe y saber)* se afirma que “la verdad se eleva” desde la nada y la

¹³ Para más detalles al respecto *cf.*: Capítulo II, 3. 1.

conocida”.¹⁴ Es la vía al fundamento real, a través de lo cual se supera la relatividad de lo finito y lo finito experimenta su verdadero reconocimiento. Pues la esfera del mundo meramente empírico, del mundo finito, sea el interno o el externo, no es el mundo de la verdadera realidad, sino mera apariencia e ilusión.

La nueva concepción de la negatividad es decisiva para el cambio de paradigma al que Hegel aspiraba con relación a la semántica del saber filosófico. A la concepción de una nueva forma del saber filosófico, de una “total transformación de la forma de pensar” (Kant) —y nada menos se propone Hegel—, debe preceder un poner en evidencia los límites principales de la forma conocida hasta el presente, la cual aparece en Hegel bajo los nombres de **reflexión, entendimiento, saber finito o condicionado**. La crítica de todas las figuras importantes del razonar del entendimiento o de la filosofía de la reflexión, que en los primeros años de la época de Jena es denominada “lógica”, es considerada como un asunto imprescindible en la construcción de una nueva metafísica. Hegel en modo alguno busca restituir las formas tradicionales de la lógica, sino erigir una nueva lógica, en la cual —de manera opuesta a la lógica formal clásica— se superen la validez universal del principio de contradicción y del principio del tercero excluido.¹⁵ En tanto que vía a la metafísica real, esta lógica tiende al conocimiento negativo de la razón, a la demostración negativa de la posibilidad del saber del absoluto. La *skepsis* auténtica representa el corazón de la lógica antigua de la negatividad. La lógica de la reflexión finita, en tanto orientación hacia la metafísica es, como “*skepsis* auténtica”, tanto introducción sistemática a la metafísica como parte negativa constitutiva de la metafísica.¹⁶ En este respecto, Hegel se apoya en los modos del pensamiento escéptico de Platón. en los tropos de Anesídemo y Agripa, en la argumentación escéptica de Hume así como en la doctrina de las antinomias de Kant. Hegel se propone instaurar un escepticismo **perfecto, auténtico, científico y verdadero** en la figura de la *skepsis* implícita.

De acuerdo con Hegel, para penetrar en los límites de las formas actuales del saber, para “liberar al saber de limitaciones” (Heidegger), es necesario recorrer el camino de la duda, el camino de la *skepsis* auténtica. Como modelo ideal de tal procedimiento se considera el platonismo escéptico del *Parménides*, el cual “abarca y destruye todo el ámbito de aquel saber mediante conceptos del entendimiento”. Toda verdad del saber finito es negada en el *Parménides* de Platón.¹⁷

14 *Werke* 2, 431.

15 DÜSING, K. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Bonn: Bouvier, p. 97.

16 DÜSING, K. **Formen der Dialektik bei Plato und Hegel**, en: RIEDEL, M (ed). *Hegel und die antike Dialektik*. Frankfurt a. M., 1990. Este libro ilustra diferentes facetas de la adaptación hegeliana de la filosofía antigua y contiene una bibliografía sobre temas específicos de la filosofía de Hegel y la dialéctica antigua (N. Waszek).

17 *Werke* 2, 228.

Mediante el procedimiento de la *isosthenia* de los antiguos tropos escépticos, en los que las estructuras de la argumentación negativa del *Parménides* se llevan al concepto —así lo ha mostrado Franco Chiereghin en su artículo *Platonische Skepsis und spekulative Denken bei Hegel* (Skepsis platónica y pensamiento especulativo en Hegel)—, se deben superar todas las pretensiones de validez de lo finito. Todo lo puesto debe ser confrontado con su contra-puesto, toda tesis con su anti-tesis y verificarse la igualdad de las reflexiones contrapuestas. Hegel describiría posteriormente este proceder verdaderamente escéptico de la *antilogía*, que encuentra su versión definitiva en la *Fenomenología*, como “una ciencia negativa que se realiza a través de todas las formas del conocimiento”.

En los antiguos tropos escépticos, Hegel vislumbra un antídoto teórico universal contra todas las filosofías dogmáticas, que ponen lo condicionado como incondicionado; para él ninguna filosofía de la reflexión resiste estas objeciones. Sexto Empírico llegó finalmente a la “inmovilidad del conocimiento, a causa de la cual ni superamos ni ponemos nada”,¹⁸ a la suspensión del juicio, a la pura negatividad, con lo cual se destruye finalmente la posibilidad de la adquisición del saber verdadero. Pero, de acuerdo con Hegel, es sólo el saber en tanto entendimiento o reflexión lo que queda minado, de igual manera que queda demostrada la unilateralidad de la forma de juzgar (de la forma del principio o del juicio).¹⁹

Al primer paso esbozado del escepticismo que se consume a sí mismo sigue después, como segundo paso, la superación de la antinómica, superación que comienza con la destrucción de la pura negatividad (del “negativismo” en sus diferentes variaciones desde Platón hasta Fichte pasando por Spinoza), y consiste en la **afirmación propiamente dicha** de lo finito y de la reflexión. Para tal efecto Hegel aplica, en primer lugar, el principio de la *isosthenia* a la negatividad pura de la *epoché*. La igualdad-de-validez (*Gleich-Gültigkeit*) es dirigida contra sí misma y de esta manera la suspensión del juicio se revela como una posición unilateral e insostenible. Sin embargo, la superación de lo *isosthénico-antinómico*, de la pura negatividad, no encierra un salto mortal de carácter jacobiano de un saber a otro por completo diferente, ni un salto en una esfera **por fuera** del pensamiento, ni en una esfera **anterior** a la filosofía (como, por ejemplo, la fe de Jacobi). Lo que se pretende es el tránsito a otro tipo de pensamiento filosófico, en el cual lo finito se a negado y puesto. El cambio de paradigma intentado puede resumirse con la siguiente afirmación que Sinclair formulara acerca de la reflexión: “La forma de todo el saber (actual) es la reflexión. Pero, lo que es se haya fuera de la reflexión, es algo que sólo puedo saber a través de la negación determinada (de la forma actual) de mi saber”.

¹⁸ PH1, 10.

¹⁹ GADAMER, H.-G. *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*. Tübingen: Mohr, 1980, p. 16s. (Versión castellana de Manuel Garrido: *La Dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid: Cátedra, 1981).

Platón y Sexto Empírico. El *Parménides* como “documento completo y paradigmático, y como sistema del escepticismo auténtico”. Los tropos escépticos

De acuerdo con una formulación clásica de Gadamer, Hegel ha sido “realmente el primero en captar la profundidad de la dialéctica platónica. Él es el descubridor de los diálogos propiamente especulativos, *Sofista*, *Parménides* y *Filebo*, los cuales, **solamente gracias a él**, fueron reconocidos como el auténtico núcleo de la filosofía platónica”. Con su pensamiento Hegel aspira a “reivindicar el método platónico de dar cuenta o razón, de efectuar la **prueba dialéctica de todas las suposiciones**”.²⁰

Aquí sólo me ocuparé de los cinco tropos de Agripa, los cuales van dirigidos contra el conocimiento del entendimiento.

Con estos tropos tocamos el nervio central del proyecto *isosthénico*, en el arsenal del armamento escéptico contra el conocimiento filosófico. Según Hegel, “no existe arma mejor contra el dogmatismo de la finitud”.²¹ Allí va implícita la exigencia de que la filosofía tiene que hacerse inmune contra este tipo de persuasión, de lo contrario ella sería dogmática. Los cinco giros principales de la *skepsis* antigua pertenecen a la razón, dado que ellos contienen exclusivamente los conceptos de la reflexión, sólo fijan la pura diferencia o la no-identidad, permanecen al mismo tiempo en la esfera de la reflexión y son índice de la autodestrucción del saber finito. Mientras que el impulso pirrónico de los antiguos era más de carácter “práctico” o “*agogégico*”, aquí se avanza, con gran fuerza de abstracción del pensamiento contra el conocimiento finito, contra todas las ensoñaciones del entendimiento, hasta llegar a la suspensión del juicio y a la autodestrucción de lo intelectual. Con su procedimiento *isosthénico* los cinco tropos dan la clave del saber de la reflexión, en ellos el *maximum* de lo racional se fija “en” el entendimiento. Ellos son la expresión discursiva de la tragedia de lo finito,²² representan el verdadero “viernes santo especulativo”. La ocupación con estas fórmulas escépticas fundamentales se da en tres pasos —este es un modelo de una estrategia de interpretación que respeta la unidad de espíritu y letra—.

En primer lugar, se ordenan los tropos siguiendo la tradición de Sexto Empírico, sigue luego una interpretación en la que se muestra cómo la *isosthenia* refuta el dogmatismo de lo finito. Finalmente, Hegel interpreta el propio entendimiento racional con base en los tropos de Agripa y, más concretamente, señalando su inherencia en lo racional. En el segundo y tercer paso Hegel intenta llevar una lógica interna a los giros

²⁰ *Ibidem*, p. 8. (El subrayado es mío).

²¹ *Werke* 2, 245.

²² La destrucción de las antípodas significa para Hegel, no el triunfo de lo muerto, sino el triunfo de la razón que resulta del conocimiento de la unidad en la necesaria “relación absoluta” de ambas. *Cfr.* al respecto CHIEREGHIN, Franco. *Platonische Skepsis und spekulatives Denken bei Hegel*, p. 47.

escépticos; estos son puestos en cierta manera en un círculo en el orden de 3-5-4-2, empezando o terminando con el primer tropo. El tercer paso mencionado tiene una importancia particular por ser uno de los indicadores del estado de la formación del idealismo absoluto en 1802. El segundo paso tiene un peso especial para la crítica a Schlegel. Las máximas escépticas pueden ser empleadas como objeciones mortales contra el concepto de ironía y de la prueba alterna.

En el Primer tropo se trata la diferencia de las concepciones, la *diaphonia*. * Puesto que no puede haber ningún criterio supremo y universal de lo verdadero —lo universal reclamado por los filósofos se muestra incluso como algo limitado— el conflicto queda sin solución o insoluble. Allí sólo se ve la diferencia, no la identidad. Pero, según Hegel, en toda multiplicidad sólo tenemos que ver con una filosofía. Lo racional es “eternamente y en todas partes igual a sí mismo”, así se dice en alusión al tratamiento platónico de lo uno y lo múltiple en el *Filebo*.²³ No debemos ocultarnos la diferencia, Sócrates exige valor para examinar esta cuestión a fondo. “Tenemos que discutir” no por el triunfo de una de las partes, “sino por lo más verdadero”. Esta búsqueda del “medio” permite diferenciar lo “dialéctico del afán de disputar” (*Filebo* 16a, 17a). Tanto para Platón como para Hegel se trata de la unidad no-infantil, la cual “es siempre la misma y que no acepta ni la generación ni la destrucción, es esa unicidad del modo más firme, pero que, después, en los seres sometidos al devenir e ilimitados, está dispersa y convertida en múltiple” (*Filebo*, 15b). En este pasaje se encuentra la referencia al principio del *hen-panta*, según el cual “lo uno es múltiple y lo múltiple uno”. No obstante, con el dualismo escéptico no es posible pensar esta unidad.

De importancia fundamental para la concepción hegeliana del absoluto es el Tercer tropo de la relación, de la relatividad (*πρός τὸ*), el cual se haya presente en todo el *Parménides*.²⁴ Contra el dogmatismo que pone como absoluto algo finito, afectado de una contraposición (por ejemplo objeto puro o sujeto puro, o dualidad e identidad), la razón *isosthénica* muestra que esto supuestamente finito y aparentemente autosuficiente guarda necesariamente una relación con un otro y, por consiguiente, no es absoluto. En consecuencia, según Sexto Empírico, no podemos saber cómo algo es absoluto (*apolytos*), ni cómo sea según su naturaleza (*prós tén physin*), lo cual es hasta hoy uno de los argumentos principales del modo de pensar relativista y una tesis central de las filosofías de la diferencia. Dirigido contra el absoluto hegeliano, este ataque cae en el vacío, ya que el absoluto hegeliano no es otra cosa que la relación, la referencia misma. Tomado como autorrelación, como razón que se conoce a sí misma, no guarda una relación necesaria

* Διαφωνέω: disonar; ser de distinta opinión, no estar conforme, estar en desacuerdo (N del T).

23 “Es claro que esta unidad, así como aquella desigualdad, no tienen que ser entendidas, como dice Platón, de la manera corriente e infantil, según la cual de un buey, que ha sido puesto como lo uno, se afirma que él es al mismo tiempo muchos bueyes” (*Werke* 2, 246). Esto se refiere al *Filebo* 14-15.

24 El octavo tropo de Anesídemo contiene ya este pensamiento. Cfr. *Werke* 2, 244.

con un otro que no sea él mismo. De esta manera se pone el fundamento a partir del cual el concepto del espíritu, como autorrelación que conoce, pasa a ocupar el centro del idealismo absoluto. Por otra parte, aparece aquí el distanciamiento respecto del Uno “supra-relacional” de Proclo y Plotino. Según Schelling, el error fundamental de todos los conceptos de este tipo consiste en la afirmación de un “salir” o un “ir más allá” de sí de la identidad absoluta, divina; la verdadera filosofía consiste “en demostrar que la identidad absoluta (lo infinito) no sale de sí y que todo lo que es, en tanto que es, es la infinitud misma”.²⁵

El tropo del *dialelo* o del círculo (Quinto tropo) —lo otro tiene el fundamento en lo primero y lo primero tiene el fundamento en este otro— sólo puede aplicarse a lo finito (que está en una relación), no al absoluto: “En la relación nada se fundamenta mediante otro”.²⁶ (En caso de que, para evitar el círculo, se fundamente lo otro en sí mismo y, por consiguiente, se lo eleve a hipótesis **infundada**, (cuarto tropo de la hipótesis), este “fundamento”, en la medida en que es algo fundamentador, tiene su contrapuesto. Éste, a su vez, puede presuponerse, con **igual** derecho, como infundado.²⁷ El escéptico pretende mostrar la necesidad de la falta de presuposición, el carácter insostenible de la afirmación de un fundamento no disponible, inimaginable. Según Platón, las hipótesis de Parménides sobre lo uno terminan en la antinomia.

Si lo otro como fundamento ha de estar fundado a su vez en un tercero, etc., el entendimiento cae en la infinitud de la reflexión (“carencia de fundamento”), en el regreso al infinito (Segundo tropo).²⁸ Los tropos Cuarto y Quinto contienen el concepto de fundamento-consecuencia; pero, dado que en la concepción de Hegel “para la razón no hay un otro frente a un otro”, ninguna de las objeciones, lo mismo que la exigencia constante de un fundamento, tienen razón de ser.²⁹ Aquí se anuncia ya la idea hegeliana del absoluto y de lo finito como lo “otro de sí mismo”.³⁰ La objeción de la diferencia (Primer tropo) queda debilitada, con lo cual el círculo se cierra. El examen escéptico de las máximas escépticas fundamentales conduce a la superación de la *isosthenia*, la igualdad-de-validez se aplica a la igualdad-de-validez y como resultado de esta negación de la negación se produce la identidad de la identidad y de la no-identidad. Se instaura así un mojón en el camino hacia el proyecto de la *skepsis* que se consuma a sí misma.

El develamiento de la ambigüedad de la igualdad-de-validez en el sentido teórico y práctico da cuenta una vez más de la propia manera de pensar de Hegel. Un alto dominio de

25 SCHELLING. *Darstellung meines Systems der Philosophie*, en: *Sämtliche Werke* V/4, p. 120.

26 *Werke* 2, 247.

27 *Werke* 2, 245.

28 *Parménides* 132-133: “así aparece siempre un concepto diferente sobre aquello y si aquello a su vez es semejante, aparece otro concepto, y nunca cesa esta aparición de un nuevo concepto, cuando el concepto es semejante a aquello que lo acoge en sí”.

29 *Werke* 2, 247. (El subrayado es mío).

30 Cfr. HENRICH, D. *Andersheit und Absolutheit*. Stuttgart: Reclam Verlag.

la abstracción del pensamiento discursivo — el movimiento del concepto contra la petrificación del entendimiento— conduce a la *isosthenia*, al olimpo de la reflexión: “Si lo uno es o no es, entonces, como se ha mostrado, es él mismo y lo otro, tanto en relación consigo mismo, como con relación a lo otro, y al mismo tiempo no lo es” (*Parménides*, 166c).

Los tropos operan como un medicamento universal, como un purificador universal contra todos los “hechos innegables de la conciencia”, contra los engaños de la certeza sensible inmediata y las ensoñaciones del entendimiento. Desenmascaran lo finito, como algo afectado necesariamente con su contrapuesto. La no-identidad se eleva hasta la pura oposición. Todas las formas del conocimiento, todas las cadenas científicas de la argumentación son expuestas al infierno de la *skepsis*. El pseudoescéptico Schulze, por el contrario, ve en la lógica, la matemática, la física o la psicología murallas seguras contra la *skepsis*.

Sin embargo, al proclamarse la *isosthenia* como principio de autodestrucción de la reflexión, se hace así una elevada exigencia a la filosofía. Ésta se enfrenta al trabajo hercúleo de hacerse inmune contra los tropos escépticos. La filosofía tiene que demostrar que su obrar no se asemeja en nada al obrar de Sísifo. Con el sacudimiento de toda objetividad, con la producción de la falta de determinación, se asciende, según Hegel, a un nuevo estadio de la autoconciencia, a saber, la libertad del pensamiento en la forma de un absoluto estar remitido al pensamiento crítico, examinador, puro. El pensar es considerado como el ser real, y el ser como el pensar. Semejante “ser en la duda” fue un punto de partida importante para el nacimiento de la filosofía moderna.

Mediante la aplicación de la *isosthenia* a la *isosthenia* puede ponerse al descubierto la deficiencia de la igualdad-de-validez teórica. Ella no resiste sus propios argumentos y lleva consigo su autodestrucción. En la medida en que se ataca el “es (*ist*)” del pensamiento filosófico, se destruye necesariamente también el “es” del pensamiento. La *epoché* radical, la parálisis del conocimiento, por causa de lo cual ni ponemos ni negamos nada, se destruye a sí misma. A este extremo de la negatividad pura del saber se lo puede confrontar con el polo opuesto de la misma fuerza, y la *isosthenia* cae en su propia trampa. O la *skepsis* (si procede de manera inconsecuente) recae en el dogmatismo y de esta manera se destruye también. El escepticismo se trueca en mero pragmatismo y en la acentuación de la probabilidad. Pirrón se atiene a los fenómenos, Arquiesialo confía en el sano entendimiento humano (*eulogos*), Carneades en el probabilismo y Sexto se vuelve empírico cual médico que se apoya en diagnósticos exteriores y combate no las causas, sino los síntomas.

Lo puramente negativo como mera subjetividad —unido con la prejuicio generalizado de lo que me parece—, implica la mera opinión sin mayor pretensión de validez. No se admite ninguna objeción (*Objektion*) (la palabra objeción [*Einspruch*] equivale en el inglés a *objection*). Esto culmina en un relativismo y un perspectivismo radicales, en la vanidad de la respectiva opinión, en la absolutez del oráculo interior, en la soledad del pensamiento y en la muerte, resultante de ello, de toda comunicación. Son

resultados la total indiferencia teórica en forma del arbitrio, un radical *anything goes*,* simplemente el desinterés por el discurso: “Si no puedo conocer nada cierto, entonces es **indiferente** cómo piense”.³¹

Las aporías son la última palabra; la contradicción se repite eternamente, lo cual semeja el giro de un molino de oración. Dado que este juego siempre culmina en tablas (no decidido) o se convierte en una partida de ajedrez que no acaba (irresoluble), queda la unificación, el **aburrimiento** y el **tedio**. La *skepsis* doctrinal, tanto como la ironía romántica, aparecen como formas típicas de la **filosofía en tablas** y comparten por eso un destino semejante.

* En inglés en el original: “un valer de cualquier cosa” (N del T).

³¹ *Werke* 7, 276. (El subrayado es mío).

La recepción hegeliana de la *skepsis* antigua y moderna. Sobre la prehistoria del concepto del “escepticismo que se consume a sí mismo”

Hegel’s Reception of Early and Modern *Skepsis*. On the Prehistory of the Concept of “Self-Consummated Skepticism”

Resumen. *Sin una explicación del significado constitutivo de la estructura del pensamiento escéptico, no es posible una interpretación adecuada del desarrollo del pensamiento de Hegel temprano. Particularmente la recepción del pirronismo de Sexto Empírico, así como las lecturas paralelas de Sexto y Platón, tuvieron una importancia decisiva para la comprensión hegeliana de la negatividad, para la génesis del proyecto de un “escepticismo que se consume a sí mismo” de la Fenomenología. El texto correspondiente a esta temática es el ensayo sobre el escepticismo de la época de Jena, en el que se encuentra en especial una original interpretación teórica de los 5 tropos de Agripa, el núcleo de la isostenia pirrónica.*

Summary. *Without explaining what Skepticism essentially means, it is not possible to ponder properly the early thought of Hegel. His Pyrrhonist reception of Sextus Empiricus’ works and his simultaneous reading of Sextus and Plato led him to best understand negativism. Those are the roots of his project on a self-consummated Skepticism, which is suggested in the Phenomenology. The writing that deals with this thematic is one about the Skepticism that belongs to the Jena period. It introduces a genuine interpretation of Agrippa’s five tropes, which constitute the core of the Pyrrhonist isosthenia.*

Palabras clave: escepticismo, pirronismo, negatividad, tropos, Sexto Empírico, Hegel.

Key words: Skepticism, Pyrrhonism, Negativism, Tropos, Sextus Empiricus.

HEGEL COMO PIRRONISTA O EL COMIENZO DE LA CIENCIA FILOSÓFICA

Por: Klaus Vieweg

Universidad de Jena

Traducción: Carlos Emel Rendón

Universidad de Antioquia

Como resultado de su ocupación con el escepticismo, Hegel formuló a la filosofía dos exigencias fundamentales:

1. La filosofía debe hacerse inmune a las objeciones del escepticismo, debe ser capaz de oponer resistencia a las reclamaciones escépticas. De lo contrario, la pretensión del conocimiento, en el sentido de ganancia del saber, tiene que declararse en bancarrota. La *epoché* permanente se asemeja a un eterno beber agua en un cedazo, a una lotería sin sorteo.

2. Esta resistencia contra el procedimiento escéptico se logra sólo a través de una inmunización activa, a través de la inclusión de la *skepsis*. Además de Hegel, también Schlegel prefiere la estrategia de la *skepsis* inmanente, interna. Una defensa exitosa contra las objeciones escépticas sólo se logra cuando la auténtica sustancia escéptica es incorporada en el propio contexto a la manera de punto de transición necesario. Esta relevancia constitutiva de la *skepsis* es el desafío constante de la filosofía, dado que para ella el verdadero escepticismo es un eterno abogado del diablo, que siempre apunta con precisión al respectivo talón de Aquiles. Pero Mefistófeles, sin o por fuera de Fausto, es un camarada miserable, que no despierta ningún interés, las furias de la mera destrucción son desagradables y producen tedio y bostezo, de manera semejante a la guillotina, que sólo tiene un único compás.

Mencionaré aquí de paso dos observaciones de Hegel, correspondientes a la época temprana y a la época tardía: en el ensayo sobre el escepticismo, de la época de Jena,* Hegel expone la opinión según la cual “el escepticismo está íntimamente unido con toda

* Se trata del escrito aparecido en 1802 en el *Kritisches Journal der Philosophie: Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichnung des neuesten mit dem alten*. (Versión castellana de Delmacio Negro Pavón: *Relación del escepticismo con la filosofía. Exposición de sus diversas modificaciones y comparación entre el contemporáneo y el antiguo*. Madrid: Aguilar, 1980. N del T).

verdadera filosofía”.¹ En un pasaje de las *Lecciones sobre historia de la filosofía* se afirma que la filosofía “lleva en ella misma lo negativo del escepticismo; éste por tanto no se contrapone a ella, ni existe fuera de ella, sino que es simplemente un momento suyo; pero de tal modo que la filosofía encierra dentro de sí lo negativo en su verdad, cosa que no hace el escepticismo”.²

En otro lugar me he expresado detalladamente sobre la cuestión relativa a la inclusión de los cinco tropos de Agripa,* argumentos centrales y principales armas de la antigua *skepsis* “pensante” (éstas pertenecen al pensamiento). Aquí se investigará una dimensión de la estrategia de inclusión de Hegel y, en particular, su tratamiento de la problemática en torno a la *skepsis* como **forma de vida y forma de pensamiento**, así como la referencia a las dos formas de la ataraxia escéptica.

La dimensión práctico-filosófica tiene una importancia significativa en el análisis hegeliano del escepticismo. Este aspecto, sin embargo, ha permanecido subvalorado en las investigaciones que se han llevado a cabo al respecto; el debate suele girar en torno al escepticismo sólo como problema teórico-filosófico, o como problema de teoría del conocimiento. Una de las perspectivas más importantes en lo que atañe al trato de Hegel con el escepticismo consiste en la referencia a la inseparabilidad de ambos momentos —la *skepsis* “teórica” y “práctica”—. Hans Friedrich Fulda ha exigido, con razón, que se muestre “lo que a los ojos de Hegel hace aparecer al escepticismo no sólo incompleto desde el punto de vista epistemológico, sino como posición ética deficiente, y lo que lo protege de los efectos de semejante orientación cuando se lo integra en el concepto de la filosofía especulativa”.³

Las presentes reflexiones parten del conocido pasaje de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* sobre el concepto previo de la lógica: “La exigencia de un tal escepticismo consumado es la misma que pide que la ciencia parta de la duda universal, esto es, de una carencia total de presuposiciones. Esta exigencia se lleva a cabo propiamente en la decisión de **querer pensar con toda pureza**, decisión que lleva a cabo la libertad, la cual abstrae de todo y comprende su pura abstracción, es decir, la simplicidad del pensar”.

Es preciso señalar que los dos principios fundamentales del pirronismo: a) la libertad del querer como libertad del carácter y b) la libertad de la autoconciencia como libertad del pensamiento, representan puntos de transición necesarios en la posición hegeliana, y son consecutivos de su filosofar. Hegel diría “están superados”.

1 HEGEL, G.W.F. *Theorie Werke Ausgabe. Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt; Suhrkamp, 1986, Bd. 2, p. 227. (En adelante *Werke*, seguido del número del tomo y de la página, así: *Werke* 2, 227).

2 *Werke* 18, 359.

* *Cfr. supra*, p. 15s.

3 FULDA, H. F. *Einleitung. Fragen und Überlegungen zum Thema*, en : FULDA, H.; HORSTMANN, R.-P. *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*. Stuttgart: 1996, p. 24.

De lo que se trata en el pasaje anteriormente citado es de la cuestión relativa al pensamiento puro mismo, a la pura indeterminación, la pura reflexión del yo en sí, a la infinitud sin límites de la abstracción absoluta. Esta decisión de querer pensar con toda pureza alude a la ausencia de presuposiciones en el sentido de la exclusión de toda presuposición y de toda certeza inmediata, la renuncia a todas las suposiciones o dogmas carentes de fundamento. Los escépticos hablan del medicamento efectivo contra la enfermedad de la precipitación (*propedeia*). Dicha decisión va dirigida contra todo tipo de revelaciones y contra toda clase de fe como fundamento de la filosofía. En el sentido de la destrucción de todos los “pre-juicios”, tal decisión expresa “apertura” y “antifundamentalismo”. Es la decisión que funda para Hegel el **comienzo de la filosofía**.

Hegel y Pirrón

Con relación a la *skepsis* antigua de Pirrón, Hegel enfatiza su carácter *agogéico* (educativo),* se trata de la “educación para una forma de vida”; debe garantizarse la “libertad respecto de toda perturbación causada por lo aparentemente objetivo”. Tenemos aquí un ejemplo del procedimiento de la inclusión de la *skepsis*, en relación con la ambivalencia del pirronismo originario y con la asunción de “lo negativo en su verdad, cosa que no hace el escepticismo”. A Pirrón se le reconoce expresamente un filosofar “original”: la individualidad de su carácter es su filosofía misma. Su imperturbabilidad representa la ataraxia del sabio, el lado positivo consiste “exclusivamente en el carácter y en su perfecta indiferencia frente a la necesidad de la naturaleza”. En esta ataraxia ve Hegel expresada la indiferencia necesaria y original del filósofo, en otras palabras, la libertad de su querer y el abandono consciente de toda posición fija previa al examen, y, justamente, la decisión de querer pensar con toda pureza. Según Hegel, este momento del escepticismo “no es extraño a ninguna filosofía”; en la medida en que la filosofía de Pirrón “no era otra cosa que la libertad del carácter, ¿cómo habría de oponerse una filosofía a este escepticismo?” Todo filósofo debe poseer esta libertad del carácter como principio pirrónico fundamental, ello es un principio esencial de la filosofía moderna y asimismo de la literatura moderna.

Pero a esta luz sigue la sombra, la pureza de la forma de vida es sólo aparente, es sólo una ficción. El escéptico no puede mantenerse en esta negatividad pura, como no sea mediante la autodestrucción, lo que, sin embargo, muestra un no-poder-mantenerse-en-ello. El escéptico pasa por alto el resultado de su forma de vida, dado que, implícitamente, formula pretensiones de validez (en el sentido de la palabra empleada por Hegel, ya mencionada, de “educación”). Se cuenta de Pirrón cómo se comportaba, lo que hacía y lo que no hacía, y también se refiere de él todo lo contrario.

* En el sentido de ἀγωγή: dirección, educación, método (N del T).

Era inevitable que se “llegara a considerar a Pirrón como un dogmático”. Se pretendía perturbar a los escépticos cuando se les “replicaba”, con la “apariencia formal de una afirmación” —esto es, la pretensión de validez implícita en el actuar—, “que, si ellos dudaban de todo, al menos el actuar propio sería cierto”. En consecuencia, también la actividad implícita pasaba por ser un “dogmatizar”.

Sólo queda, aparentemente, la muda certeza de sí mismo; la suprema abstracción de esta abstracción absoluta es el egotismo absoluto,⁴ el egoísta, para quien todo es como una nada, mientras que él mismo quiere ser algo —según afirma Hegel en referencia a Aristóteles—

Lo que aquí se ataca es, simplemente, la forma del saber y se constata el carácter invencible de la subjetividad; quien desee ser escéptico en el sentido señalado, no podría ser vencido, no se podría —según Hegel—sacar a nadie de la nada.

No obstante, esta negatividad pura, como subjetividad pura, está hipotecada por partida doble: en primer lugar, a causa de la renuncia consciente a la argumentación, sólo contamos con **narraciones e historias** sobre Pirrón, las cuales deben considerarse como **símiles**. Hemos caído, de repente, en la esfera de las representaciones, en el reino de lo metafórico y lo literario, y abandonado, por ende, la esfera de la filosofía. Formulado de una manera radical cabría decir: el pirronismo temprano puede ser considerado como *skepsis* poético-literaria, presente en Pirrón en la forma de poesías satíricas. Todos los pirrónicos posteriores portan este modelo; son, en este respecto, literatos del tipo de Montaigne o Nietzsche.

En segundo lugar, las noticias contradictorias sobre Pirrón muestran que él, si bien de manera indiferente y acrítica, se atenía a lo dado, a lo que veía y escuchaba, a las costumbres vigentes. Las narraciones dicen pues algo diferente a lo que fueron sus hechos; su forma de vida estuvo signada por la inconsecuencia. Según Hegel, esta aceptación de lo dado era “el pequeño tributo establecido que se pagaba a la necesidad de un determinar objetivo”.⁵ El sometimiento sin una afirmación o una negación explícitas es una apariencia de neutralidad, una *apragmosyne* (apatía) filosófica, la cual va acompañada con la muerte de la razón pensante.

El escepticismo pensante

En el pirronismo posterior, considerado como escepticismo pensante y argumentativo, la subjetividad del carácter es reemplazada por una subjetividad del saber, que se dirige contra el saber; el pirronismo se convierte en una forma definitiva de pensamiento y de vida, la libertad del pensamiento agudo conduce asimismo a la ataraxia.

⁴ *Werke* 2, 301.

⁵ *Werke* 2, 224.

La libertad de la autoconciencia se logra a través del pensamiento argumentativo; la imperturbabilidad y serenidad de espíritu, como penetración en la simple igualdad consigo mismo, la simple autorreferencialidad, se adquiere mediante la razón discursiva y sólo puede alcanzarse por medio de esta razón. Hegel caracteriza expresamente este principio como “libertad de la razón”, como comienzo del “pensamiento puro”, como autodestrucción de todo lo finito, sencillamente como antidogmatismo, como crítica universal y fundamental de todas las formas existentes de filosofía. Esta negación de todos los presupuestos, de todos los juicios no sometidos a examen, la total ausencia de presuposiciones se “consume mediante la libertad que abstrae de todo y comprende sus puras abstracciones, es decir, la libertad del pensar”. Hegel describe en la *Enciclopedia* esta pura autorreferencia de manera fascinante: la filosofía “abandona todos los puntos de apoyo seguros, las intuiciones corrientes del mundo son puestas en duda”. La decisión de filosofar se arroja en el pensar puro, en un océano sin orillas, todos los colores variopintos, todos los puntos fijos desaparecen, todas las luces, que suelen sernos gratas se extinguen. A causa de la ausencia de toda luz exterior, el espíritu humano se ve acometido por el terror y el espanto. Ante el camino del cielo, el filósofo tiene ante sí el camino que conduce al infierno, al infierno de la desesperación, de la incertidumbre, de la vacilación de todas las posiciones, de una irresolución original. Si así quisiéramos, también podríamos designar a esto como “apertura”.

Esta decisión de “querer pensar con toda pureza”, es considerada por Hegel como la quintaesencia del escepticismo consumado, como resultado del proyecto del escepticismo que se consume a sí mismo de la *Fenomenología*. Este principio —yo lo he denominado el “principio de Sexto Empírico”—, tiene que ser un momento interno de toda filosofía; el escepticismo puede “ser considerado como el primer **estadio de la verdad**”, él representa sencillamente el comienzo del filosofar. En el capítulo de la *Ciencia de la lógica* conocido bajo el título: **¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?** Hegel observa lo siguiente: “Pero, si no debe hacerse ninguna presuposición, y si el comienzo mismo ha de ser tomado como inmediato, entonces se determina sólo en cuanto debe ser el comienzo de la lógica, del pensamiento por sí. No existe ya entonces sino **la decisión**, que también quiere conceptuarse como arbitraria, de considerar **al pensamiento como tal**”.⁶ El “querer pensar con toda pureza” es, como credo pirrónico genuino, el comienzo de la filosofía, el comienzo como comienzo de la filosofía, según la formulación paradójica de Hegel.

Una primera dificultad de los pirronistas pensantes consiste en que ellos son inevitablemente inconsecuentes, puesto que ellos mismos incursionan en la esfera de la argumentación, elevan pretensiones de validez y las expresan lingüísticamente. La variante extrema de la negatividad se destruiría entonces a sí misma, la afirmación “no es posible ningún saber” se trueca inmediatamente en un principio dogmático. El solipsista, en tanto que egoísta pensante, es también, a todas luces, un dogmático.

6 Werke 5, 68.

Sexto Empírico intenta una salida a la contradicción consistente en la renuncia expresa a hacer afirmaciones y en la reducción al ominoso “instante” en la forma del Aquí y el Ahora. De acuerdo con Sexto Empírico, a todo principio le tendría que preceder o serle añadido el principio “según me parece”, y todo valdría sólo por un instante como un **Esto**.

De acuerdo con Hegel, esta posición, un querer mantenerse en la mera subjetividad y en la apariencia, deja de ser, justamente por ello, relevante para el saber: “quien quiere permanecer fijo en la vanidad de lo que le parece, de lo que opina, que no pretende hacer pasar sus pretensiones por algo objetivo, que, por tanto, no quiere comunicar o expresar argumentos, a ese tal se le debe dejar ahí”.

Este no es asunto de la filosofía, en el mejor de los casos se trata de una narración sobre una forma individual de vida, sobre la autodescripción de un yo. Una vez más esta abierto el camino a la literatura, los tropos e hipótesis escépticas son también, como se sabe, formas literarias y tienen una tradición retórica. Un mojón en este camino a la literatura lo constituye la *sk epsis* estético-poética de la modernidad, que va desde Montaigne a Nietzsche, pasando por Laurence Sterne.

Aquí sólo remito al credo de Montaigne: “Yo soy pues, el único contenido de mi libro”, y a su odio contra los argumentos, Theodor von Hippel, seguidor de Laurence Sterne y humorista preferido de Hegel, anotaba: “Escribo para mí, mantengo una conversación conmigo mismo para mi propio placer y displacer”.

Isosthenía y adiaforía (indiferencia). Igualdad-de-validez teórica y práctica

A la igualdad-de-validez teórica —la *isosthenía*— corresponde la *adiaforía*, la igualdad de validez práctica. El símbolo del escéptico es el *adiáforos** (indiferente), el que aspira a la imperturbabilidad, la impasibilidad y la serenidad de espíritu, el no-comprometido que aprecia la “serenidad de corazón”. No tiene temor alguno a los horrores del mundo objetivo, pues el mundo ha llegado a serle indiferente; en ello se muestra la ambivalencia de la igualdad-de-validez escéptica.

El antiguo escepticismo doctrinal es para Hegel la filosofía de la *Gleich-gültigkeit* en el doble sentido de la palabra.** El espíritu se eleva al puro pensamiento, a la libertad de la autoconciencia, a la indiferencia respecto a todo tipo de objetividad, “el espíritu se

* Sustantivo negativo de διάφορον: diferencia, interés. En este sentido el escéptico, en tanto que *adiáforos*, es el indiferente, el desinteresado (N del T).

** Es decir, como *Gleich-gültigkeit*: igualdad de validez, y como *Gleichgültigkeit*: indiferencia (N del T).

vuelve en sí mismo indiferente contra todo lo que la realidad ofrece”,⁷ indiferente frente al “terror del mundo objetivo”.⁸

La dimensión práctico-filosófica contiene, por un lado, una nueva cualidad de la subjetividad: en el marco del derecho romano, la aceptación de los singulares como personas, como de igual-valor (*Gleich-Gültige*); y, por otra parte, la “destrucción de la polis”, la disolución de la comunidad viviente en la atomización de las personas privadas, que son indiferentes entre sí y a quienes el destino de la comunidad les es indiferente (indiferencia y falta de interés por el otro). Los individuos deben resignarse ante este *fatum*, pues la subjetividad particular, en la figura del emperador, se ha convertido en la realidad desmesurada del puro arbitrio. A los individuos abstractos carentes de derecho político se contraponen la dominación abstracta, omnipotente del emperador.⁹ La imperturbabilidad del escepticismo **hace de la falta de finalidad la finalidad del querer**; los resultados son: suspensión del juicio, falta de compromiso, arbitrariedad. Los individuos son singularidades para sí, el reconocimiento mutuo de su particularidad no representa un verdadero reconocimiento. Las determinaciones jurídicas y éticas se convierten en algo contingente, yacen en la arbitrariedad del singular que determina de manera contingente.

Hegel presenta el mundo romano tardío como un mundo de la abstracción, en el cual el carácter viviente de la polis griega se hunde en la fría negatividad del poder, la comunidad se atomiza en las personas privadas.¹⁰ Al yo estoico o escéptico sólo le queda la huida hacia “los lugares tranquilos y sagrados del espíritu” (F. Schiller). El escéptico vive en la **soledad** inmovible de su pensamiento, en la **muda certeza de sí mismo**, y, al mismo tiempo, en la pasividad frente a lo público y lo político. En relación con Hegel podría hablarse, con motivo del carácter trágico de esta escisión, de una conciencia feliz y al propio tiempo, desventurada. El saber del escéptico, caracterizado por la agudeza y la sutileza, representa el progreso de la autoconciencia humana, pero semeja un juego carente de interés y finalidad, que queda siempre indeciso.

En la descripción del rostro doble de Jano de la posterior visión romana del mundo, del pensamiento libre y “antirrepublicano”, se encuentran reunidas importantes facetas de la posterior crítica al escepticismo. También aquí pudo Hegel haberse servido de las sugerencias de Edward Gibbon, quien habla de la “libertad intelectual” del escéptico como de “almas ávidas de investigación” y de la “fría indiferencia de la filosofía”.¹¹

7 *Werke* 12, 385; 19, 401.

8 *Werke* 1, 215.

9 *Werke* 12, 380-385. La referida escisión entre la atomización y total dominación es considerada también por Hegel como consecuencia última de la concepción fichteana.

10 La descripción del despotismo del mundo romano tardío que se encuentra en la obra de Edward Gibbon *The History of the Decline and the Fall of the Roman Empire*, juega un papel importante para la construcción de la imagen hegeliana de la Roma imperial (imagen que comporta caracteres histórico-filosóficos).

11 *Ibidem*, p. 60, 216, 59.

La aceptación de la inconsecuencia de Epicuro o de todo aquel que hace de la felicidad el principio de su sistema moral, no dejaría, en sentido estricto, lugar alguno para una diferencia entre justicia e injusticia, virtud e inmoralidad.

El rechazo de Hegel a las implicaciones práctico-filosóficas de la *skepsis* es comprensible: la indiferencia y el distanciamiento de la polis son lo contrario de la virtud republicana del ciudadano, la cual aspira a la valoración activa de los asuntos de la comunidad, a la obediencia a las leyes que ella se ha dado a sí misma y ha acordado. El escéptico semeja una esfinge, representa la libertad de espíritu, la subjetividad autoconsciente y, al mismo tiempo, se comporta de manera acrítica frente a las costumbres vigentes y la respectiva constitución política.

En este contexto, resulta interesante arrojar una mirada a los así llamados nuevos escépticos que aparecen alrededor de 1800, pues es justamente en esta perspectiva práctico-filosófica donde se puede mostrar que estos pensadores abandonaron los verdaderos principios del pirronismo y representaron un dogmatismo del sentido común. Hegel dio gran importancia a este desenmascaramiento.

El “carácter inofensivo del nuevo escepticismo”

Kirsten, el seguidor jenense de Schulze, escribe en 1802: “Dado que nuestro escepticismo hace valer lo que está contenido en la conciencia y se funda sobre los hechos de la conciencia, la sospecha que recae sobre él, el saber que hace vacilar los fundamentos de la moralidad, carece de fundamento”.

En relación con ello quisiera formular la siguiente tesis de Friedrich Schlegel y demostrarla con argumentos hegelianos. “Si los aislados OO (los escépticos) afirman que su OO (la *skepsis*) no afecta para nada la praxis, entonces están equivocados; esto no es cierto ni puede serlo. Ello provoca necesariamente indiferencia y paraliza la actividad”.

Se suele hablar mal del escepticismo; según Kirsten se lo hace “sospechoso de ser enemigo del orden establecido en una constitución política a través del derecho, la moral y la religión” (Kirsten 26). Sin embargo, en su nueva figura, él sería precisamente el salvador de la razón, él la liberaría de los errores en los que ella ha caído por causa de su juego vacío con conceptos. El escepticismo desenmascara la filosofía especulativa como una ciencia aparente, semejante a la astrología y la mística, y rescata “**al espíritu de la investigación de las vacuas cavilaciones**”. Completamente infundada es la sospecha de que la nueva doctrina “hace vacilar los fundamentos de la moralidad” (Kirsten 31). En el párrafo 57 suministra el seguidor de Schulze un singular ejemplo de la nueva forma de pensar escéptica: “Hay, pues (el giro preferido de los escépticos cuando quieren fundamentar algo), según las aspiraciones de la conciencia, ciertos fines para nuestra voluntad (qué feliz sería saber algo más acerca de estos “fines existentes”), a cuyo conocimiento va unido un deber ser (*sollen*) y fundamentan los conceptos del derecho y el deber” (Kirsten 31).

De acuerdo con Kirsten, el escéptico no discutiría esto en manera alguna; y éste no pondría en duda la obligación moral, sino que “favorecería” por completo la moralidad. Esta última va unida “usualmente” con la creencia religiosa. Ahora bien, el nuevo escepticismo, ciertamente, pone en duda la posibilidad de conocer aquellas cosas “que se encuentran fuera de la conciencia; no obstante, él no es en absoluto perjudicial para la fe religiosa, porque la fe renuncia a las pretensiones de una ciencia” (Kirsten 33). Es evidente la semejanza que existe entre esta *skepsis* de la absolutez y la de Jacobi.

Tanto en el caso de Kirsten como en el de Schulze, no es posible identificar aquí un potencial auténticamente escéptico, sino sólo una nueva versión de la certeza inmediata. El escéptico moderno no tiene razón para temer a todo aquello, renuncia a un **conocimiento pensante** del absoluto, esto es, a la superstición, el ocultismo, la ensoñación y visionismo espiritual. Por el contrario: el supuestamente escéptico legítima indirectamente esta tendencia. Las nuevas doctrinas escépticas conservan el presupuesto de los fines innatos, de las “convicciones naturales” —tal la traducción que hace Schulze de “fe”— y la tesis según la cual la verdad yace en la temporalidad. En 1805, Schulze, de manera abierta, da una explicación acerca de las “convicciones naturales”: puesto que el hombre tiene que decidir inevitablemente entre lo verdadero y lo aparente, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y para que en este particular no lo engañen los fantasmas o las ilusiones de los artificios dialécticos, existe en cada “individuo” una “voz incomprensible de su naturaleza”, una voz en la que él cree, en la que tiene una **confianza** inexplicable y que determina su actuar (es evidente lo tomado de Thomas Reid y Jacobi).

El escéptico moderno cuida que la voz natural, la cual hace manifiesto lo verdaderamente bueno, sea mejor percibida y sopesada en forma más exacta. Él conduce al hombre a su patria y éste se convierte de nuevo, como todo arte perfecto, en naturaleza, y en este naturalismo renuncia realmente a todo lo espiritual.

Tras semejantes artificios dogmáticos se dice qué clase de contenido es el que transmite la voz natural. Se trata siempre de aquel contenido que han coronado el **tiempo** y la **mayoría de los hombres**, esto es, lo válido aquí y ahora, lo finito puesto como absoluto. La moda y las convenciones son afirmadas **incondicionalmente**, se exige la sumisión consciente ante lo existente en el momento. Hegel confronta esta actitud con el comportamiento pirronista, que se caracteriza por la imperturbabilidad frente a todo lo finito, por la indiferencia frente a la necesidad de la naturaleza, por el hacer-vacilar todas las limitaciones temporales. En el pirronismo, en tanto *skepsis* auténtica, se articula la libertad del pensamiento, la razón libre que se eleva sobre esta “necesidad”. Toda verdadera filosofía debe llevar en sí el impulso hacia esta ataraxia, la independencia respecto del aquí y el ahora, respecto de la acumulación de los así llamados hechos o “datos”. Con esta libertad del carácter se evita aquel dogmatismo vulgar, propio “del poder de las costumbres y leyes particulares” y que, al adquirir un saber racional acerca de este estado, sólo “se hunde cada vez más profundamente en el servicio a aquel poder”.¹² El auténtico pirronista

12 *Werke* 2, 241.

—y todo verdadero filósofo ha de ser pirronista en este sentido— eleva todo el ámbito de la realidad y la certeza supuestas a la potencia de la incertidumbre. A toda filosofía debe serle immanente esta *skepsis* en sentido práctico, “todas las trabas del mundo ético y, por tanto, todo los falsos apoyos para estar en este mundo”,¹³ tienen que ser echados a tierra por el filósofo.

Skepsis significa resistencia contra todo dogmatismo, protesta permanente contra promesas proféticas, contra revelaciones y quimeras ideológicas. No obstante —y esta es la otra cara de la moneda— la suspensión por principio del juicio exige irresolución e indiferencia.

Frente a la preferencia inconsciente de lo dado, en Schulze y Kirsten encontramos el arrodillamiento consciente frente a lo existente, considerado por ellos, *sin examen*, como lo verdadero y lo bueno. La conversión de esta *pseudo-skepsis* en dogmatismo se hace aquí manifiesta. El mantenerse-en-la-interioridad (*Inne-Halten*) conlleva la afirmación de lo existente, el recogimiento en el interior y la aceptación del estado de cosas existentes. Se da por ello un contentarse con la fría desesperación, la cual admite que, si bien en esta temporalidad todo puede marchar mal o a lo sumo mediocrementemente, se trata, sin embargo, de no tener en ésta lo mejor y de estar en paz con la realidad.¹⁴

Pero, ¿había en el mundo antiguo del despotismo ocasión alguna para una participación racional en la vida pública? De acuerdo con Hardimon, “*given the historical circumstances of the Roman World, this way (in die Innerlichkeit) was the only kind of freedom and reconciliation available* [dadas las circunstancias históricas del mundo romano, esta vía (hacia la interioridad) era la única clase de libertad y reconciliación posibles]”.¹⁵ Salta a la vista la doble faz de esta *skepsis*. La trágica oposición que se cumple en los extremos de lo individual y lo público no puede encontrar solución alguna en el mundo romano; el conflicto entre Antígona y Creonte (ambos representan un principio justo) no puede solucionarse sin la aniquilación de ambas partes. La tragedia en la vida del escéptico romano consiste en la oposición entre su distancia interna respecto del poder y la resignación ante el del despotismo. El conflicto radical entre los principios de la acción, lo *public and private*, igualmente justificados en su oposición, sólo se soluciona con la muerte. Sin embargo, esta no es la solución, pues la mera aniquilación no posibilita el reconocimiento mutuo de los dos principios, válidos en la misma medida, pero con todo unilaterales.

Aquí se hace manifiesto, una vez más, el modelo escéptico fundamental de la igualdad-de- validez: la *isosthenia* como “tragedia” teórica y la *adialforia* como “tragedia”

13 HEGEL, G.W.F. *Fragments aus Vorlesungsmanuskripten (1803). Das Wesen des Geistes*, en: *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschung Gemeinschaft, herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (en adelante *GW*), Bd. V, p. 270.

14 *Werke* 7, 27.

15 HARDIMON, M. O. *Skepticism, Speculation and Guidance: Hegel on the Pyrrhonian Guide to Action*, en: FULDA, H; HORTSMANN, R.-P. *Op. cit.*, p. 273.

práctica.¹⁶ Según F. Schlegel, los pirronistas separaban de manera radical la teoría de la praxis y declaraban la resignación “práctica” como virtud.

Sin embargo, desde la perspectiva del mundo moderno, lo que aparece como el punto esencial no es el “triumfo de la muerte”, sino el “triumfo de lo verdadero”, el conocimiento de la igual justificación de ambas partes, las cuales tienen que ser superadas en su misma unilateralidad (aquí la individualidad meramente subjetiva —Antígona— y allí el Estado sustancial —Creonte—). Con ello se hace visible también el modelo de la superación teórica de la *isosthenia*. Deben superarse las “unilateralidades” de los conceptos hasta ahora válidos de lo finito (la diferencia) y de lo infinito (la identidad). De acuerdo con Hegel, en la esfera “práctica” es necesario que todos los hombres se reconozcan mutuamente como libres, que se constituya una comunidad que posibilite y garantice la libertad subjetiva de los individuos particulares. La libertad de la autoconciencia, la libertad de la subjetividad, que tuvo en el escepticismo antiguo uno de sus primeros destellos, es el principio del mundo moderno.¹⁷ Una de las tareas de la filosofía moderna consiste en concebir una teoría en la que se ponga de manifiesto la posibilidad de la consecución de la libertad subjetiva en una comunidad moderna. La *Filosofía del derecho* de Hegel puede leerse como un proyecto semejante; en el párrafo 5 se encuentra superado el impulso pirrónico fundamental como principio fundamental de la voluntad. La filosofía no puede permanecer en un autoreflejarse apartado del mundo (autoreflejarse que, no obstante, es necesario); se puede “aprender a vivir” de y a través de la filosofía.¹⁸

A diferencia de los pseudo-escépticos, que afirman lo existente, la filosofía escéptico-especulativa de tipo hegeliana “hace despertar la figura todavía soñolienta de un mundo ético y entabla valerosamente una lucha escéptica con las antiguas formas del espíritu del mundo”.¹⁹

Cuán lamentable era, por el contrario, la figura resultante de los pseudo-escépticos modernos, se muestra en Schulze, según el cual, la orientación en la vida se logra a través de la percepción de la “voz misteriosa de la naturaleza”, en la cual hay que confiar ciegamente, pero cuyo secreto permanece, sin embargo, oculto. En el *common sense* labora un Dios bueno; en cambio, la duda impertinente, perjudica la moral y la religión existentes. En

16 El escepticismo “pertenece a la decadencia de la filosofía y del mundo” (*Werke* 19, 398).

17 El Renacimiento, el comienzo propiamente dicho del mundo moderno, estuvo acompañado por una coyuntura en la recepción de Platón y Sexto Empírico. El debate en torno a los pensadores escépticos marcó a fondo la etapa de nacimiento de la filosofía europea moderna; esto lo demuestran particularmente los estudios de Popkin, (entre otros: POPKIN, R. H. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley, 1979).

18 BAUM, M; MEIST, K. *Durch die Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten*, en: *Hegel-Studien* 12, 1977, p. 43-81.

19 HEGEL, G.W.F. *Logica et metaphysica. Dass die Philosophie*, en: *GW* V, 270.

consecuencia, de manera semejante a lo que sucede en Thomas Reid, todo lo existente puede ser justificado. Toda negatividad, todo examen crítico de los presupuestos y todos los ataques a la supuesta autoridad quedan excluidos. No queda más que un fantasma achacoso, que simboliza la propia muerte de la filosofía crítico-especulativa.

Lo que M. Hardimon considera ser el *desideratum* de las investigaciones sobre la interpretación hegeliana de la *speksis* antigua, a saber, el que ellas se concentran en “*issues of epistemology*”,* vale también en lo que respecta a la ocupación con la crítica a los escépticos modernos: es justamente en el terreno de la filosofía práctica donde se hace evidente el punto flaco de los *schulzeanos*. Es poco lo que se puede encontrar allí de *skepsis* auténtica. A diferencia de la ironía romántica, a diferencia de críticos finos y agudos del tipo de Schlegel, quienes con fino sentido y luminosa fuerza imaginativa cuestionaron y atacaron todo lo convencional (para afirmar posteriormente también toda clase de moda), encontramos en los nuevos escépticos (como Schulze) el fantasma escuálido del dogmatismo.

* En inglés en el original: “cuestiones epistemológicas” (N del T).

Hegel como pirronista o el comienzo de la ciencia filosófica

Resumen. *Según Hegel, la filosofía tiene que hacerse inmune contra las objeciones escépticas de la isosthenia. Esto sólo se logra mediante la inclusión del escepticismo auténtico. Dos momentos caracterizan el pirronismo originario como escepticismo radical o universal: la libertad del carácter y la libertad del pensamiento. La estrategia hegeliana de la inclusión o superación se refiere a la skepsis como forma de vida y de pensamiento. La negatividad escéptica tendría entonces que ser instaurada en el propio pensamiento. Se tendría que llevar a cabo la integración tanto en la perspectiva epistémica como en la práctico-ética, lo cual implica la superación de las debilidades de las dos partes del pirronismo. El legado pirrónico en el pensamiento de Hegel se muestra particularmente en la comprensión hegeliana del comienzo de la filosofía, en la decisión de "querer pensar con toda pureza".*

Palabras clave: isosthenia, carácter, pensamiento, libertad, negatividad, Hegel.

Hegel as Pyrrhonist or the Dawn of Philosophical Science

Summary. *Hegel maintains that Philosophy needs to become invulnerable to the Skeptic objections from isosthenia. This is achievable only by comprehending the authentic Skepticism. Two steps render the first Pyrrhonism radical and universal –Freedom of the Character and Freedom of the Thought. Hegel's strategy consists in including or overcoming the Skepticism into a way of life and thought. Therefore, a Skeptic negativity must also be assumed. An incorporation of such negative Skepticism is to be done both in the epistemic and the practical-ethical level. As a result, the weaknesses of Pyrrhonism are overcome. The Pyrrhonic legacy in Hegel's ideas is evident especially in the way he sees the beginning of philosophy, i. e., the decision to "think with all wholesomeness".*

Key Words: Isosthenia, Character, Thought, Freedom, Negativism.

LIGEREZA ALEGRE Y AGUDEZA JOVIAL

Sobre la concepción hegeliana de comicidad y humor como formas de la *skepsis* estético-poética

Por: **Klaus Vieweg**

Universidad de Jena

Traducción **Carlos Emel Rendón**

Universidad de Antioquia

“El lenguaje de la libertad de nuestra época es el humor; aunque sólo sea el humor negro, pues este lenguaje presupone una superioridad también allí donde el hombre, que lo habla, se encuentra sometido”

Friedrich Dürrenmatt

Al recibir el mensaje que le notificaba la concesión del premio Nobel de literatura en el año de 1997, que lo tomó por sorpresa a él y al mundo literario, el satírico y comediante italiano Dario Fo reaccionó diciendo: “Estoy consternado”. Seriamente consternados estaban algunos guardianes del santo grial de la así llamada alta o seria literatura. Los jurados se habían extraviado probablemente en los bajos fondos de la comedia. En su novela *El nombre de la Rosa*, Umberto Eco traza una impresionante imagen literaria, la del monje ciego Jorge, sobre el desdén y desprecio por la risa: el monje intentaba impedir de manera febril el hallazgo del segundo libro de la *Poética* de Aristóteles, el libro sobre la comedia. Según el monje ciego, Jesús no había reído. Por el contrario, en William de Baskerville, el adversario de Jorge, un hombre dueño de una sabiduría libre y el humor liberador, se unen la agudeza y la jovialidad. Una observación de Dario Fo servirá como punto de partida de las presentes consideraciones: “Estamos convencidos que en la risa, en lo grotesco de la sátira, se encuentra la expresión más elevada de la duda, la ayuda más importante de la razón”.¹

La primera parte de la frase recuerda a Friedrich Schlegel, quien había caracterizado la ironía como “la suprema y más pura *skepsis*”.² En lo que respecta a la “ayuda de la razón”, deberán discutirse algunas facetas de la interpretación hegeliana de la comicidad

1 Citado por MICHAELIS, R. *Der lachende Anarchist*, en: *Die Zeit*. No. 43, del 17 de octubre de 1997, p. 56.

2 SCHLEGEL, F. *Philosophische Lehrjahre*, en: *Sämtliche Ausgabe* XVIII, p. 406, No. 123.

y el humor como formas de la *skepsis* estético-literaria. Hasta el presente la exploración de la dimensión escéptica de estas formas ha merecido poca atención. Una tal investigación que se lleve a cabo desde el horizonte del pensamiento escéptico, una consideración en clave escéptica, ha de comprender los siguientes puntos de vista: en primer lugar, deberán señalarse con ayuda de la comparación de la interpretación hegeliana de la agudeza escéptica y el humor, las afinidades y las diferencias que existen entre ambos tipos de textos. En segundo lugar, podrían aclararse las razones por las cuales Hegel, precisamente en el contexto de la cuestión relativa al final del arte, se ocupa de la comicidad, la comedia, la sátira alegre, el humor y la ironía.³ En tercer lugar, habría que mostrar que los representantes destacados de la *skepsis* estética recurren directa o indirectamente al pirronismo y de qué forma recurren. En cuarto lugar, con base en el modelo escéptico podría comprenderse por qué Hegel insiste en el respeto a las diferencias de género entre filosofía y poesía, así como también por qué tematiza las transiciones, y las formas en que se mezcla la referencia de la una a la otra.

Según Hegel, en las obras literarias y poéticas que se orientan “más por el pensamiento”, el pensamiento filosófico-especulativo aparece “en la forma de la afirmación inmediata”, por tanto, en una forma no consecuente ni apropiada.⁴ En este sentido, filosofar y poetizar deben separarse de manera estricta. El ingenio de Montaigne cae “más en lo literario” y no puede hacer justicia “a la verdadera filosofía”.⁵ También Parménides y otros habían “filosofado en forma poética, y sobrepasado así las fronteras”.⁶ Allí se insinúa que ambos tipos de textos representan una simbiosis de argumentación proposicional y metáfora, el respectivo dominio de uno de los momentos. Hegel alude expresamente al hecho de que en las transiciones entre lo filosófico y lo poético hay “formas híbridas”.⁷ Dentro de la tradición escéptica, Timón y posteriormente el dúo romano de Sexto Empírico y Luciano representan de manera singular una complementariedad de *skepsis* especulativo-discursiva y estético-poética.⁸ Timón, alumno de Pirrón, se muestra en sus parodias como vehículo entre los géneros, como pensador agudo y satírico literario. Sus *Schielenden*

3 Cfr. al respecto los aportes de Annemarie Gehrtman-Siefert contenidos en este volumen. (El autor se refiere al detallado estudio introductorio que hace la señora Gethmann-Siefert a la nueva versión revisada de las *Lecciones de estética de Hegel*, de la que ella es la editora. N del T).

4 HEGEL, G.W.F. *Vorlesung über Ästhetik. Berlin 1820*. Edición de H. Schneider. Frankfurt a. M., 1995. (*Ascheberg-Nachschrift*), p. 303.

5 HEGEL, G.W.F. HEGEL, G.W.F. *Theorie Werke Ausgabe. Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt; Suhrkamp, 1986, Bd. 20, p. 17. (En adelante *Werke*, seguido del número del tomo y de la página, así: *Werke* 20, 17).

6 *Ascheberg-Nachschrift*, p. 303.

7 HEGEL, G.W.F. *Philosophie der Kunst oder Aesthetik (1826)*. (*Kehler-Mitschrift*), p. 244. (Transcripción no publicada. Agradezco a Annemarie Gehrtman-Siefert y Bernadette Collenberg-Plotnikov haberme permitido la consulta del texto).

8 Sobre la idea de la complementariedad de lógica y estética, cfr. GABRIEL, G. *Ästhetischer “Witz” und logischer “Scharfsinn”*. Erlangen und Jena, 1996.

Verse caricaturizan también a los filósofos; considerados como inútiles, como odres repletos de imaginaciones dogmáticas, son objetos de escarnio. Aquí aparece un modelo fundamental del escepticismo: la tendencia antidogmática. Al advertir sobre los inconvenientes propios de estas injurias, muchas de las cuales “no” son “muy ingeniosas”, dado que reducen unilateralmente la negatividad a la mera destrucción bajo la forma del insulto, Hegel pone así de manifiesto el carácter ambivalente que presentan estas formas.⁹

También Luciano se mofa de los metafísicos con ingenio (*Witz*) y humor aristofanesco empleando el estilo de la conversación de la comedia griega. Aristóteles aparece como adulator y charlatán, los estoicos son considerados dogmáticos por excelencia. Con todo, hay excepciones: se deja en paz a Sexto Empírico. De manera semejante se refiere Nietzsche al escéptico como al único tipo honorable entre la comunidad ambigua y multiequívoca de los filósofos.¹⁰ Sexto y Luciano constituyen para Hegel el paradigma de la relación de *skepsis* lógica y aguda y “*skepsis* cómica”. Al caracterizar el “ingenio” de Luciano como “alegría”, se alude de nuevo a la cara doble de este tipo de textos. Luciano mismo preguntaba si no era demasiado atrevido fusionar en una nueva forma literaria dos géneros: el diálogo filosófico y la comedia, los cuales se excluyen mutuamente. Él debería temer el castigo de Zeus por esta unión sacrílega.¹¹ De otra parte, cabe recordar desde la tradición retórica de los esbozos y los tropos de Sexto Empírico que constituyen el carácter fuerte de sus textos hasta el valor literario de los mismos. En este respecto puede hablarse de una convergencia de ambos tipos de textos.

Hegel caracteriza el mundo romano tardío como escepticismo real y como suelo de la sátira; esta figura de una cultura que parece es el mundo de la *skepsis* y de la sátira. Una su gerencia importante para este diagnóstico proviene probablemente de Edward Gibbon, cuyas descripciones pueden servir para ilustrar los puntos de vista hegelianos. Gibbon establece un nexo entre la agudización del despotismo imperial y el “más extremo escepticismo” —como él lo llama— y enfatiza especialmente la “elocuencia de Cicerón y el ingenio de Luciano”.¹² Ambas fracciones son descritas de manera explícita como escépticas. El contagio de estos escritos escépticos —afirma Gibbon respecto del efecto expansivo de la *skepsis*— se ha “extendido más allá de los meros lectores de los mismos”. El pueblo entero ha sido colmado “de dudas y vacilaciones acerca de las doctrinas tradicionales”. Las antiguas divinidades —tal la caracterización que hace Gibbon de ambos tipos de *skepsis*— son “rechazadas” y “ridiculizadas”. Finalmente, el historiador

9 *Werke* 19, 336.

10 NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*, en: *Werke in drei Bänden*. München 1966, Bd. 2, p. 1087. Ed. De K. Schlechta.

11 PETERS, G. *Literarisches Philosophieren mit dem Mythos “Prometheus”*, en: FABER, R.; NEUMANN, B. (eds). *Literarische Philosophie-Philosophischen Literatur*. Würzburg 1999, p. 53.

12 *Gibbons Geschichte des allmählichen Sinkens und endlichen Untergangens des römischen Weltreiches*. Leipzig, 1862, p. 158, 216. Versión alemana de Johann Sporschil (12 Bde).

diagnostica, por un lado, una “enfermedad del pensamiento” y, por el otro, una “enfermedad del gusto”.¹³ Se señala además la ambigüedad de la antigua *skepsis*, el contraste entre la “libertad intelectual” y la “fría indiferencia” de esta visión del mundo.¹⁴

El punto central de las siguientes reflexiones descansa en el tratamiento hegeliano de lo cómico, el genio (*Witz*), el humor y la sátira. La suprema “jovial jovialidad” (Nietzsche) es considerada por Hegel como lo supremo del arte romántico en general, como el punto culminante del arte moderno, como figura que representa la disolución de la forma romántica del arte. En lo cómico tenemos la unidad de idea y figura en la forma de su autosuperación. En el capítulo **La disolución de la forma romántica del arte**, que se encuentra al final de la primera parte sistemática de la *Estética* de Hegel, las representaciones de la realidad en su objetividad prosaica, de la contingencia de las figuras externas, y el humor subjetivo como el devenir libre de la subjetividad, según su contingencia interna, constituyen las dos formas extremas que son superadas en el así llamado “humor objetivo”. El humor subjetivo juega un papel importante en el arte moderno y en muchos poetas representa particularmente el tipo fundamental de sus obras.

Para la comparación de ambos tipos de *skepsis* deben tenerse en cuenta las afirmaciones de Hegel sobre los poetas que él hace resaltar en este contexto, las observaciones sobre Laurence Sterne, Jean Paul y Theodor Gottlieb von Hippel, incluyendo afirmaciones esenciales sobre Aristófanes, Luciano, Cervantes, Shakespeare, Schiller y Goethe. De los “puntos de referencias” que se ofrecen —negatividad, subjetividad, permanencia en la oposición, ataraxia, aburrimiento y tedio— los dos primeros (negatividad y subjetividad) serán considerados más de cerca. Para ello se esbozarán sólo las líneas fundamentales de la interpretación “paralela” de negatividad y subjetividad.

1. El principio negatividad o “los papeles del diablo”

“Hace más o menos tres semanas que yo, el diablo, me he atrevido a manifestar en la calle algunas dudas acerca de mi propia existencia”

Jean Paul

Hegel determina como momento esencial del escepticismo la fijación de la negatividad, del conflicto consigo y de la autodestrucción de lo finito —todo lo finito consiste en esto, en superarse a sí mismo—. La *skepsis* auténtica fija esta autosuperación de la determinación finita. Este procedimiento negativo deja al descubierto la nulidad de

¹³ *Ibidem*, 216.

¹⁴ *Ibidem*, p. 59-60.

lo finito, desmiente la suposición del “es” del mundo. El escepticismo, eleva “todo el ámbito de la realidad y certeza a la potencia de la incertidumbre”. La aguda perspicacia pirrónica asciende la escalera de la lógica hasta la *isosthenia*, la antinomia, la igualdad de validez. Y, por consiguiente, se abstiene de juzgar, en lo cual va implicada la *adiaforia* como indiferencia práctica. La indiferencia constituye un topos fundamental en la interpretación hegeliana de la *skepsis*.

La fuerza negativa de la metáfora cómica se dedica, con otros pero semejantes medios, al mismo asunto. Con el corrosivo veneno de la risa, con el “perspicaz espíritu de la sátira” (Jean Paul) es destruido lo finito y aparentemente sacrosanto. Don Quijote es el símbolo del ocaso de la caballería; la mancha que dejó tras de sí una mosca irrespetuosa e indiferente, que encontrara luego Josef Schwejk sobre el retrato del emperador Franz Josef, simboliza el ocaso del reino de Ausburgo. Tanto el escéptico perspicaz como el metafórico son los administradores de la negatividad.

En las siguientes exposiciones intentarán unificarse tres planos de interpretación: afirmaciones centrales de Hegel, referencias a obras escogidas de la *skepsis* literaria e interpretaciones de la literatura contemporánea.

En el contexto del tema relativo a la disolución de la forma romántica del arte, Hegel acentúa una subjetividad que con el derecho y el poder de su ingenio puede operar la disolución de todo. El ingenio representa en este sentido el arte romántico mismo, la unidad en la forma del desequilibrio e indiferencia de idea y figura. El verdadero ingenio es el “enlace genial de las representaciones extrañas según su apariencia externa en una igualdad inesperada”.¹⁵ Este ingenio es considerado por Hegel en la Lógica de Nürnberg como una forma del juicio, como un análogo de lo racional, el cual expresa la manera como una determinación o una relación se contraponen a sí misma o a su representación inmediata. Hegel confronta explícitamente el ingenio con la agudeza, que tiende a adoptar la forma del juicio, y que establece a través de la reflexión relaciones y diferencias más puras o más profundas.¹⁶ Las semejanzas que el ingenio descubre entre las representaciones —así lo afirma Jean Paul en sus *Teufelspapieren* (*Papeles del diablo*)—, son tan verdaderas como aquellas que el sentido agudo ausculta.¹⁷ Las descripciones de Hegel de la *skepsis* pirrónica convergen con las de lo cómico, el humor, la sátira jovial, la comedia y la ironía. En la comicidad se muestra el “mundo de acontecimientos y situaciones que se disuelve a sí mismo”; todo lo que pretende objetivarse y darse una figura fija se desintegra “por obra de este poder de sorprendentes ocurrencias subjetivas, en relámpagos del pensamiento, en formas de comprensión”. El humor hace “vacilar toda determinidad”.¹⁸

15 *Werke* 4, 55.

16 *Werke* 4, 55.

17 Jean Paul citado según WÖLFEL, K. *Jean-Paul-Studien*. Frankfurt, 1989, p. 275.

18 *Werke* 14, 216s, 229, 237.

La *skepsis* pirrónica muestra respecto de “todo lo determinado y finito, que se trata de algo vacilante”.¹⁹

En el humor, el arte romántico “aparta de sí todas las limitaciones fijas en un determinado círculo del contenido”.²⁰ La risa preferida por Jean Paul, la risa destructora del mundo, se dirige contra el terror del mundo, el juego del ingenio lo nivela todo y crea igualdad y libertad. El humor auténtico —así piensa el poeta— se muestra como la “idea destructora o infinita”.²¹ Hegel, como se sabe, habla del lado negativo o destructor de la razón. La absoluta negatividad infinita, la negación de toda determinidad y particularidad es considerada como el principio central de la ironía romántica, la cual roza de cerca con el principio de lo cómico, pero se diferencia de la comicidad aristofanesca por el contenido de aquello que es destruido.²² La negatividad de la filosofía es “similar” a la disolución irónica de lo determinado, sólo que a lo irónico le falta el criterio para decidir qué debe ser destruido y qué no. La palabra clave **indiferencia** se encuentra en las descripciones de todas las formas del ingenio; en la sátira jovial, en el humor del tipo de Luciano se es “indiferente frente a la existencia externa y se va contra ella, considerándola como algo negativo”; la interioridad romántica permanece “indiferente frente a lo exterior”.²³ En el pirronismo el espíritu se torna “indiferente frente a todo lo que la realidad ofrece”.²⁴ El mundo no es reconocido por Laurence Sterne como real, el propósito de von Hippel es la negación del mundo, en Jean Paul el mundo se transforma en apariencia. Es aniquilado en el fuego de las imágenes y desenmascarado en la sátira como algo nulo. El ingenio —según Jean Paul— es negador de la existencia de los dioses, es indiferente frente a todas las relaciones verdaderas de las cosas, “no aprecia ni desprecia nada, todo le es igual”.²⁵ Al artista romántico —según Hegel— puede serle indiferente cualquier asunto, el arte se convierte por completo en apariencia. En cierto sentido, para la pintura holandesa, no es el contenido y su realidad lo importante, sino la “apariencia carente de interés en relación con el objeto”.²⁶ Especialmente en la poesía romántica el mundo se trueca en un signo carente de significado, la exterioridad de las figuras deviene inesencial y pasajera. Esto conlleva al mismo tiempo un “adentrarse en lo espiritual”, la autosuperación del arte se pone de manifiesto.²⁷

19 *Werke*, 19, 359.

20 *Werke*, 14, 237.

21 JEAN PAUL. *Vorschule der die Ästhetik*. Editado por N. Miller, München, 1963, I, 5, p. 129.

22 *Werke* 13, 93.

23 *Werke* 14, 290.

24 *Werke* 212, 385.

25 JEAN PAUL. *Op. cit.*, § 54.

26 *Werke*, 14, 235.

27 *Werke*, 13, 113; 15, 235.

La metáfora de la negatividad se encuentra no sólo en los poetas sino también en los filósofos. Sexto y Kant describen la *skepsis* como catarsis, como antídoto contra todo dogmatismo, Kant y Hegel hablan del “arrojar lo infinito en el abismo vacío”. Hegel compara la *skepsis* con el terror de la guillotina y habla del “viernes santo especulativo”, el diablo simboliza lo negativo en la religión cristiana.

Nietzsche ve la gran vampira, la araña *skepsis* laborando.²⁸ El diablo de Goethe es “el espíritu que continuamente niega”, que tiene en lo negativo su propio elemento. Jean Paul redacta papeles del diablo, tenemos que convertirnos en el diablo para mandar el mundo al diablo. Jean Paul ve en el diablo el “más grande humorista y *whimsical man*”, * considera la sátira como fuego infernal, como lugar donde arde lo finito, como el fuego infernal para los productores de círculos, como llama sarcásticamente a los filósofos.²⁹

Los aporéticos perspicaces y agudos como representantes de la “antinomía del humor puro” son los abogados del diablo, que celebran el viernes santo literario y especulativo; aquí los caballeros metafísicos de lo negativo (según afirma Kierkegaard de Solger), allá los “quijotes” estéticos y poéticos de la negatividad.

2. Subjetividad y el mundo de la jovialidad subjetiva

*“En el humor es la persona del artista, la propia subjetividad la que se produce...
el artista mismo aparece. El artista sólo se muestra a sí mismo”*

Hegel

Además de la gran agudeza y de la fuerza de abstracción, la *skepsis* antigua se caracteriza, en particular, según Hegel, por el principio de la libre subjetividad, de la libertad de la autoconciencia y el pensamiento. “La *skepsis* se consume en la decisión de **querer pensar puramente** mediante la libertad que abstrae de todo y que aprehende sus abstracciones puras, la simplicidad del pensamiento”, se consume por la ataraxia que se alcanza a través de la razón.³⁰ En ese sentido, todo filósofo tiene que ser pirronista, libre de prejuicios, libre de suposiciones infundadas; rechaza por principio supuestas revelaciones o afirmaciones proféticas. Tiene que hallar y poner continuamente al

28 NIETZSCHE, F. *Jenseits von Gut und Böse*, en: *Werke in drei Bänden. Op. cit.*, Bd. 3, p. 673.

* En inglés en el original: “hombre caprichoso” (N del T).

29 JEAN PAUL. *Clavis Fichtiana seu Leigeberiana*. Citado según: JAESCHEK, W. (ed). *Der Streit um die Gestalt einer ersten Philosophie (1799-1807)*. Hamburg, 1999, p. 94.

30 *Werke* 8, 168; 19, 370.

descubierto el talón de Aquiles del dogmatismo; tiene que atravesar el purgatorio de este pensar libremente, exponerse continuamente al infierno de la *skepsis*. Según Hegel, la resistencia frente a los tropos escépticos se gana sólo por medio de la inclusión del método escéptico. Así como con relación a la filosofía moderna Hegel exige la inclusión de la *skepsis* pirrónica, así también respecto al arte moderno exige la inclusión del humor auténtico, de la verdadera comicidad. Esta dimensión —la imaginación libre de la infinitud de los contrastes— representa, según Hegel, el carácter fundamental del arte romántico: con ello queda descrita al mismo tiempo la estrecha cumbre sobre la que el arte moderno debe transitar.

La interioridad autoconsciente, espiritual, la espiritualidad libre es el sello de la forma romántica del arte. La libre subjetividad del yo es acentuada como uno de los lados de la ironía romántica. Hegel le reconoce a Schlegel, su contraparte satánica, enorme franqueza; esta franqueza logra incluso “acercarse al punto de vista de la idea”.³¹ Por desgracia, este aspecto sólo aparece en el trasfondo, y sólo se tiene en cuenta el segundo lado, el vacío, la vacuidad de esta subjetividad. Con respecto a Aristófanes y a la tradición cómica, Hegel confirma entusiasmado la “libertad absoluta del espíritu”, el “triunfo de la subjetividad en un mundo de la alegría subjetiva”, la diversión pura, alegre. La “subjetividad cómica” se convierte en el señor de aquello que se manifiesta en el mundo. Para alcanzar este momento de la subjetividad, de la franqueza, del bienestar esencial desinhibido, de la máxima dicha espiritual, Hegel recomienda y hasta exige la lectura de los antiguos comediógrafos.³²

En la sátira, así como en la variante lucianesca del “humor”, que suele permanecer en la mera exterioridad, se muestra el espíritu autoconciente, “el mundo espiritual deviene libre para sí”, éste se ha “sustraído a lo sensible y por ello, mediante este recogimiento en sí, aparece como sujeto autoconciente, que se satisface sólo en su interioridad”.³³ En la autosuficiencia de Don Quijote o en las extravagancias de las comedias de Shakespeare el espíritu artístofanesco se reproduce en forma cada vez más prosaica. Surge la subjetividad extravagante en una “plenitud más profunda y con la intimidad del humor”,³⁴ según el elogio hegeliano de la comicidad moderna. El humor consiste en la “liberación de la subjetividad según su casualidad interior”. Al humor subjetivo se le concede entera libertad, la particularidad del artista aparece en el centro.³⁵ “No se representa otra cosa que la subjetividad de la autoconciencia”, se ha escalado la “más alta cumbre de la autoconciencia”.³⁶

31 *Werke* 14, 120.

32 *Werke* 15, 533, 554.

33 *Werke* 14, 120.

34 *Werke*, 15, 571, 572.

35 *Werke* 14, 239.

36 *Ascheberg-Nachschrift*, p. 306.

El principal interés radica en los destinos de un determinado individuo, la descripción de caracteres —lo humano se revela como lo nuevo sagrado del arte—. Todo lo aparentemente fijo, objetivo y dogmático (incluyendo forma y contenido) es echado por el suelo. Las novelas se entienden como biografías, como *curriculum vitae* (*Lebensläufe*) —como en el título de la novela de von Hippel,* el humorista preferido de Hegel y considerado por éste como el más grande humorista alemán—. El poeta expone “únicamente sus pensamientos y convicciones”, sólo se expone a sí mismo como sujeto.³⁷ El poeta describe su carácter— “así pues, yo mismo soy el contenido exclusivo de mi libro”— reza el principio de Montaigne. Según Hegel, el lado positivo del pirronismo antiguo consiste en esta **libertad del carácter**. El poeta romántico habla de sí mismo, se muestra exclusivamente a sí mismo. Al hacerse consciente de ello se da la disolución de la forma romántica del arte. En la contingencia suprema de lo externo “se introduce lo objetivo” y esta “vanidad” tiene que ser satisfecha a través de la ironía. Lo cómico exige por tanto el ironizar sobre sí mismo; en forma análoga Hegel aplica igualdad de validez a la igualdad de validez y realiza la indiferencia frente a la indiferencia.

Al lado de Shakespeare y Cervantes, Hegel destaca en particular tres autores modernos como humoristas geniales: Sterne, von Hippel y Jean Paul. El *Sentimental Journey* y *Tristram Shandy* de Laurence Sterne son consideradas por Hegel como las “mejores obras humorísticas”. En el juicio sobre la obra de Jean Paul, Goethe, Hegel y Nietzsche concuerdan de manera sorprendente en su juicio sobre Sterne. Goethe vincula la “ironía humorística” con la libertad de lo poético. Nietzsche elogia a Sterne como el “escritor más libre de todos los tiempos”, en su “superhumor” (*Überhumor*) se sintetizan “agudeza y comicidad”.³⁸ Hegel conocía bastante bien la tradición literaria procedente de Sterne. En las últimas décadas del siglo XVIII dominaba en toda Alemania una Sterne-manía, la cual, según la concepción de Goethe, se transformó en un sentimentalismo extremado. Según Hegel, la interioridad romántica se transforma en “belleza del alma”. Esto acentúa el peligro de la “ironía humorística”, que no puede ironizar sobre sí misma. Amenaza la “profundización en la subjetividad carente de contenido de la propia personalidad, la mera autointuición en forma de un mentiroso esplendor del propio sentimiento”.³⁹ Ello se corresponde con la crítica de Hegel a la pura negatividad y a la pura subjetividad del escepticismo: “Este puro comportamiento negativo, que quiere mantenerse como mera subjetividad y apariencia, deja precisamente de ser con ello algo para el saber; aquel que persevera en la vanidad de lo que a él le parece, de lo que opina, que pretende hacer pasar sus aspiraciones por algo que no es lo objetivo, ni del pensamiento ni del juicio, a ése tal se lo debe dejar ahí”.⁴⁰

* Se trata de la novela *Lebensläufe in aufsteigender Linie* (*Curriculum vitae en línea ascendente*. N del T).

³⁷ *Werke* 4, 119, 229.

³⁸ NIETZSCHE, F. *Menschliches, Allzumenschliches*, en: *Werke in drei Bänden. Op. cit.*, Bd. I, p. 780-781.

³⁹ *Werke*, 13, 313.

⁴⁰ *Werke* 2, 249.

Pero volvamos al trato que mantuvo Hegel con el movimiento literario desatado por Sterne. Aquí sólo se hará referencia a aquellas lecturas de Hegel de las novelas de Sterne que intentaron por diferentes caminos enlazar con el modelo sternesiano: en primer lugar hay que mencionar el *Sophiens Reise von Memel nach Sachsen (Viaje de Sofía von Memel a Sachsen)* de Johann Timotheus Hermes, libro favorito del Hegel colegial. Esta novela de la ilustración, que se contaba entonces entre los libros más leídos en Alemania no alcanza, ciertamente “la cumbre poética” o el humor de su colega de Königsberg von Hippel, pero, no obstante, constituye un antecedente importante del *curriculum vitae (Lebensläufe)* de éste. El juicio de Kuno Fischer sobre el *Sophiens Reise*, según el cual se trata de una “novela pobre y aburrida”,⁴¹ ve sólo un lado del asunto y desconoce la forma en que se integra en la tradición alemana de Sterne. Hegel conocía además la obra de Friedrich Nicolai *Sebalbus Nothanker*, de August Lafontaine *Leben und Taten des Freiherrn Quinctius Heymeran von Flaming (Vida y hechos del Barón de Flaming Quinctius Heymeran)*, así como las obras de Miravaux, Zimmermann y el *Woldemar* de Jacobi. Todas estas novelas representan, a pesar de su diferente fuerza poética y de su calidad, un nuevo tipo de narración. No obstante —tal es la crítica de Hegel—, en algunas de ellas sólo se alcanzan pasajeramente algunos efectos a fuerza de “bizarria” y aparentes refinamientos, y el contenido es reemplazado con banalidad y sentimentalismo.

Por su parte, von Hippel intenta hacer justicia al principio sterniano del diálogo ingenioso con el propio yo. El credo de von Hippel, que se asemeja bastante al de Montaigne, lleva la nueva subjetividad literaria al punto exacto: “Yo escribo para mí, mantengo un monólogo para mi propio placer y displacer”.⁴² Su novela *Lebensläufe*, tan apreciada por Hegel, empieza de manera consecuente con la palabra “yo”. Esta novela goza de la estimación del filósofo desde su época de Tubinga hasta la época de Berlín. Según cuenta Rosenkranz, Hegel leyó, en compañía de Hölderlin, no sólo las obras de Platón, Kant y Jacobi, sino también “*Lebensläufe in aufsteigender Linie (Currículum vitae en línea ascendente)* de Hippel”.⁴³ En una carta a Schelling de 1795, Hegel utiliza un pasaje humorístico de esta novela para describir su situación anímica: “Siempre me digo con la frase de los *Lebensläufe*: dirigíos hacia el sol, amigos, para que madure pronto el bien del género humano. ¿Qué pueden estorbaros las hojas? ¿Qué las ramas? ¡Abríos paso hacia el sol y, si os cansáis, tanto mejor dormiréis!”⁴⁴ En los trabajos de Berlín, Hegel ensalza a von Hippel, quien fuera amigo de Kant y Hamman, en términos de “el más preferido de los humoristas alemanes”, considera los *Lebensläufe* como “obra del más

41 FISCHER, K. *Hegels Lebens und Werke*. Heidelberg, 1991, I Teil, p. 9.

42 Th. G. von Hippel citado según MICHELSEN, P. *Laurence Sterne und der deutsche Roman des 18. Jahrhunderts*, p. 271.

43 ROSENKRANZ, K. *G.W.F. Hegels Leben*. Berlin: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1844, p. 40.

44 Carta de Hegel a Schelling del 16 de abril de 1795, en: *Briefe von und an Hegel*. Hamburg, 1981, p. 24, 25. Editado por J. Hoffmeister y F. Nicolini.

profundo humor”, como una “de las pocas grandes obras originales de Alemania”.⁴⁵ Su obra se caracteriza por la “profundidad en la poesía”, así como por su “individualidad, frescura y vitalidad maravillosas”, el “humor objetivo florece hasta una forma ingeniosa”.⁴⁶

La nueva poesía muestra los caminos del yo como caminos en el yo, muestra los escenarios de estos viajes, de estos paseos solitarios en el yo, de estas errancias de la autoconciencia en su propio terreno. La influencia de la “Sterner-manía” sobre el desarrollo del pensamiento del joven Hegel ha sido desatendida hasta el presente por la investigación, en especial la relevancia que tuvo para el contenido y la estructura de la *Fenomenología del espíritu*.⁴⁷ Particularmente esclarecedora resulta al respecto una observación de Michelet: Hegel acostumbraba llamar a esta obra: (*Fenomenología del espíritu*) “su viaje de descubrimiento, dado que aquí el método especulativo, lo que propiamente le pertenece en la historia de la filosofía, recorre efectivamente todo el círculo del saber humano”.⁴⁸ Se expone la errancia del saber en su propio reino: la *Fenomenología* podría describirse como el **viaje por el mundo de la Sofía**, como el **currículum de la sabiduría**.

Al hasta ahora parcialmente dilucidado trasfondo “escéptico” de von Hippel pertenecen Montaigne, Hume, Hamman y Kant.⁴⁹ En su ensayo sobre la recepción de Sterne en Alemania, Peter Michelsen diagnostica la tendencia a la “conciencia del yo con exclusión del mundo”.⁵⁰ Jean Paul insiste en el “espíritu que ha llegado a ser totalmente libre”, libre del yugo del mundo y de los objetos. Para su profesor de Leipzig, Ernst Platner, quien influyó fuertemente sobre el joven Richter, “nada era verdadero fuera de la existencia de nuestras representaciones sensibles y racionales, fuera de nuestras convicciones subjetivas”.⁵¹ En el centro de la novela de Jean Paul se encuentra el yo satírico, las diversas personas son perspectivas del propio autor. En el caso de estas representaciones del yo particular del poeta se trataría de un “teatro de caracteres”. Las figuras son portadoras de propiedades y, frecuentemente, de la “abstracción personal de un espantapájaros”.⁵² De acuerdo con Hegel, algunos de estos caracteres “caen en el formalismo”.⁵³

45 *Werke.* 11, 336; del mismo *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, en: *Werke* XII, 493; del mismo: *Kehler-Nachschrift*, p. 275.

46 *Werke* 11, 279, 336.

47 Agradezco a Brigitte Hilmer (Basilea) el haberme señalado la relación de los *Lebensläufe* con la *Fenomenología del Espíritu*.

48 K. L. Michelet citado según NICOLIN, G. (ed). *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Hamburg: Meiner 1970, p. 76.

49 Esta problemática será abordada más detalladamente en otro lugar.

50 MICHELSEN, P. *Op. cit.*, p. 302.

51 Sobre Ernst Platner véase: STÄULIN, C. F. *Geschichte und Geist des Skeptizismus vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion*. Leipzig, 1974, Bd 1, p. 26.

52 WÖLFEL, K. *Op. cit.*, 1989, p. 28, 30.

53 *Kehler-Nachschrift*, p. 275.

Las apreciaciones de Hegel sobre el ingenio y el humor en Sterne, Jean Paul y von Hippel guardan relación de manera indirecta con el ensayo de Schiller *Über naive und sentimentalische Dichtung* (*Sobre poesía ingenua y sentimental*) y, directamente, con el *West-Östlichen Divan* (*Diván de occidente y oriente*) de Goethe. Esta recepción crítica, que apenas si ha sido tenida en cuenta, de las ideas de Schiller y Goethe y particularmente del juicio goethiano sobre Jean Paul en el *Diván*, tiene una enorme importancia para el concepto hegeliano de humor objetivo, el punto culminante del arte romántico en general.⁵⁴ Las palabras claves de Hegel son oscilación y oposición no disuelta. En el contexto del final de la forma romántica del arte, entendida como la escisión más profunda de la interioridad que persevera en sí misma, interioridad que se quiebra o permanece indiferente frente a lo objetivo, Hegel explica el oscilar del humor, la comicidad y la ironía entre la subjetividad libre y el arbitrio, y distingue entre humor subjetivo y humor objetivo. Así como la *skepsis* pirrónica se queda en la oposición, en la *isosthenia*, así aquí se permanece en lo indeterminado, en la subjetividad del poeta. La disonancia que expresa la comicidad o la sátira es el carácter de la comicidad y la sátira mismas. El ingenio mismo representa la *disarmonía*, compara lo no comparable (Jean Paul), unifica lo no unificable (K. Fischer).

Acerca de esta posible oscilación como alternancia entre genialidad y fuerza poética por un lado y, por otro, entre insustancialidad y simpleza, se dice en el *Diván de occidente y oriente*: “El prosista, en cambio, tiene el suelo completamente libre y es responsable de todo atrevimiento que se permita; todo lo que pudiera ofender el gusto corre por su cuenta. Ahora bien, dado que a semejante forma de poetizar y escribir le es imposible separar lo pertinente de lo impertinente, todo aquí depende del individuo que lleva a cabo semejante empresa temeraria.” Si se trata de un hombre como Jean Paul, un hombre de talento y dignidad, todo le está permitido y es bienvenido, un espíritu tan talentoso crea las más singulares relaciones, unifica lo más incompatible. El todo del mundo variopinto es conducido a una cierta unidad a través de un “hilo ético secreto”.⁵⁵ La referencia de Goethe a la “empresa temeraria” y la imposibilidad de una separación de lo pertinente y lo impertinente, hace alusión al peligro de la caída en trivialidades o “caricaturas de la fantasía” y coincide con la descripción hegeliana de la contingencia: “El lado de la existencia externa es abandonado a la contingencia y entregado a las aventuras de la fantasía”.⁵⁶ Es probable que se originen comicidad y humor verdaderos, pero también su contraparte, el afán arbitrario de aventuras y la trivialidad insulsa. En la recensión de Rapauch, Hegel anota que “depende de cómo se deja entrar lo contingente”.⁵⁷ Hegel también critica a los

54 Cfr. al respecto. GEHTMANN-SIEFERT, A.-M. *G.W.F. Hegel. Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (Hotho-Nachschrift). Hamburg: Meiner, 1998, p. CCCVIII-CCXIII, **Einleitung**.

55 GOETHE, J.-W. *West-Östlicher Divan*, en: *Goethes Werke*. Weimar 1888, Bd. 7, p. 111-114.

56 *Werke* 13, 113.

57 *Werke* 11, 75.

pirronistas el caer en lo contingente; ellos se atienen simplemente a lo dado de manera contingente, a las costumbres y tradiciones vigentes, sin enjuiciarlas.

También en lo que atañe a Montaigne, Jean Paul, Hegel y Nietzsche utilizan la imagen del salto continuo. En el caso de Sterne Nietzsche habla de una “alma de ardilla”, de manera semejante caracteriza el lado fluctuante de la argumentación escéptica, la cual “salta impacientemente de una rama a otra”.⁵⁸ El ingenio, según Jean Paul, salta, es “inquieto, jamás permanece sobre una huella, porque intenta atrapar las semejanzas, porque marcha indiferente tras las verdaderas relaciones de las cosas, meramente aparentes”.⁵⁹ Al humor subjetivo, según la concepción de Hegel, se le confiere completa libertad, los saltos del humor subjetivo encuentran exposición. “El sujeto sólo se manifiesta a sí mismo, el contenido puede ser lo más indiferente”.⁶⁰ De ello se origina un enorme riesgo: “el humor, de acuerdo con su naturaleza subjetiva, está muy cerca de saltar a la vanidad, a la particularidad subjetiva y al contenido trivial, si no está dominado por un alma grande, bien constituida”. “Cuando el contenido carece de profundidad no es más que una serie de ocurrencias y emociones contingentes”.⁶¹ Así pues, sólo mediante el “hilo ético secreto” puede el ingenio (*Witz*) florecer hasta la forma ingeniosa, un modelo de lo cual sería Shakespeare. Si bien en éste no faltan trivialidades, siempre sorprende lo humano-universal. En Hegel, en parte en un distanciamiento crítico frente a la apreciación de Goethe, Jean Paul aparece como ejemplo de ambigüedad del ingenio romántico, del humor romántico. Por un lado sorprende e impresiona el humor de Jean Paul debido a la profundidad del ingenio, por otro se origina, a través de un salto sorprendente y continuo, un caos en el que se compara lo más heterogéneo: plantas brasileras y el antiguo tribunal de justicia imperial. Esta acumulación de combinaciones difícilmente imaginables, conduce —lo mismo que la *skepsis* y la ironía— al cansancio, el tedio y el aburrimiento. “Nada es más fácil que el hilo humorístico se vuelva trivial”.⁶² Una metáfora mata a la otra, un ingenio al otro. El monótono canturreo causa hastío.⁶³ Jean Paul, sin embargo, cumple con una de las condiciones que Hegel establece para el ingenio auténtico, para el humor verdadero: él ironiza su propio procedimiento poético: “De todas los rincones del espíritu salen ocurrencias ocultas, cada semejanza, cada tronco materno de una familia de metáforas reúne sus hijos desemejantes en torno a sí y, al igual que una familia de ratones, una imagen se cuelga del rabo de la otra”.⁶⁴ Goethe había reconocido a Jean Paul “orientalidad verdadera”; según Hegel, lo humorístico retorna en cierto modo a lo simbólico, donde

58 NIETZSCHE, F. *Menschliches, Allzumenschliches*, en: *Werke in drei Bänden. Op. cit.*, Bd. 1, p. 781-782; *Jenseits von Gut und Böse*, en: *Werke in drei Bänden. Op. cit.*, Bd. 2, p. 670.

59 Jean Paul.

60 *Werke* 13, 380.

61 *Kehler-Nachschrift*, p. 286.

62 *Ibidem*.

63 *Werke* 14, 241.

64 Jean Paul, citado según MICHELSEN, K. L. *Op. cit.*, p. 317.

significado y contenido caen el uno fuera del otro.⁶⁵ Por otra parte “si el sujeto carece en sí del núcleo y del soporte de un ánimo lleno de verdadera objetividad”, el humor pasa a ser un sentimentalismo, de lo cual es asimismo un ejemplo Jean Paul.⁶⁶ En la forma extrema de la dimensión de lo impertinente, a causa de la oscilación del péndulo sobre uno de los lados, el ingenio (y por consiguiente el arte en general) se trueca en su contrario, en banalidad repugnante, estupidez y primitivismo. Esta pseudocomicidad del chistecillo (*Witzling*), como la llama Nietzsche, es precisamente lo que reluce a diario en la pantalla de televisión bajo el nombre de *Comedy*.

En la comicidad y el humor Hegel ejemplifica las oportunidades y los peligros del arte moderno, éste aparece como un riesgo permanente. Se trata de la ambivalencia de la arriesgada empresa del chiste, el cual sólo se quiere a sí mismo y sólo juega por jugar, según la descripción de Richter⁶⁷ (lo mismo sucede con la ironía, cuyo objeto es la broma por la broma misma). Pese a toda la ligereza y la frivolidad necesaria, el humor verdadero, la verdadera comicidad, precisa ante todo, además de alegría, profundidad y riqueza de espíritu, para poder hacer aparecer en lo contingente lo esencialmente humano. En este sentido se trata —según lo afirma Hegel con relación a Sterne— de “un pasearse tranquilo, despreocupado, insensible”,⁶⁸ —*Or if I should seem now and then to trifle upon the road*—, * “cuando de vez en cuando jugueteo un poco en el camino, cuando de vez en cuando me detengo en el camino y juego”.⁶⁹ Este pasearse tal y como se da en Sterne y von Hippel da precisamente “en su insignificancia, el más elevado concepto de profundidad”. La conexión interna, el hilo secreto yace aquí más profundo, “en lo particularizado como tal sale a flote el punto luminoso del espíritu”.⁷⁰

El humor objetivo, como la verdadera interiorización en el objeto particular —lo mismo que el arte moderno en general— sólo puede ser parcial, sólo puede jugar un papel parcial. En esta forma se lleva a cabo la inclusión de lo cómico. Si la interiorización cómico-humorística se amplía y se realiza enteramente dentro de la objetividad, ello conduciría entonces a una exposición objetiva de los acontecimientos y el arte abandonaría su propia esfera. La “poesía de las representaciones” se transforma en la “prosa del pensamiento”. Hegel marca aquí un punto de transición en el cual la poesía se pierde en lo puramente espiritual a causa de la pérdida del dominio de lo intuitivo y lo metafórico. La *skepsis* poética se convierte aquí en *skepsis* discursiva, en Jean Paul se unifica lo satírico con los aspectos argumentativos de lo escéptico.

65 *Werke* 14, 230.

66 *Werke* 14, 230-231.

67 Jean Paul.

68 *Werke* 14, 231.

* En inglés en el original. La traducción que se da se hace con base en la frase en alemán que se encuentra inmediatamente después del texto en inglés (N del T).

69 L. Sterne citado según MICHELSEN, K. L. *Op. cit.*, p. 61-62.

70 *Werke* 14, 231.

Como ejemplo de la unificación acabada de libertad ingeniosa y profundidad interior de la fantasía considera Hegel el poema de Goethe *Wiederfinden (Reencuentro)*, del *Diván de occidente y oriente*: “como la unificación acabada de libertad espiritual y profundidad interior de la fantasía”: “una pura complacencia en los objetos, un inagotable manifestarse de la fantasía, una libertad en el jugueteo” y por ello “una intimidad y una alegría del ánimo, una verdadera jovialidad”, una “delicada jovialidad”, según se dice en otros pasajes.⁷¹

La subjetividad moderna —así podría rezar la conclusión de Hegel— exige una *skepsis* consumada, de lo contrario no se tiene un concepto de esta subjetividad. Pero ella exige también la risa, el humor libre, la comicidad auténtica, de lo contrario no se tiene una **representación** justa de franqueza (*Freimut*) y dicha espiritual. La *skepsis* auténtica, en tanto agudeza objetiva y humor, pueden proteger contra el anquilosamiento dogmático. El estudio de la *skepsis* literaria y alegre de Luciano, Jean Paul y las lecturas de poetas como Aristófanes, Cervantes, Sterne y Goethe, puede ayudar en la búsqueda de la risa auténtica, en el sentido de William de Baskerville en la novela de Umberto Eco.

⁷¹ *Werke* 14, 241; del mismo: *Raupach-Rezension*, p. 81.

Ligereza alegre y agudeza jovial. Sobre la concepción hegeliana de comicidad y humor como formas de la *skepsis* estético-poética

Resumen. *El pirronismo antiguo semeja una esfinge, pretende ser una forma de vida y de pensamiento, una narración sobre la forma individual de vida y una argumentación contra todo dogmatismo. El pirronismo, por tanto, por razón de su renuncia a toda afirmación tiene de entrada una tendencia a la narración y es un trabajador de la frontera entre filosofía y literatura. En sus lecciones de Estética, Hegel interpreta la comicidad y el humor como formas de la *skepsis* poético-literaria y ve en la novela moderna humorística la forma suprema del arte. Hegel construye, a la luz del Tristram Shandy de Laurence Sterne un paradigma de la fantasía humorística, "negativa", antidogmática y de la moderna subjetividad como superación de la libertad pirrónica del carácter. La subjetividad moderna exige una *skepsis* consumada, de lo contrario no se tiene un concepto de subjetividad, pero exige asimismo el humor libre, de lo contrario no se tiene una idea justa del ser libre. En este sentido la modernidad es una época de la *skepsis* poética y filosófica, al mismo tiempo una época de inclusión del escepticismo. El Tristram Shandy de Sterne aparece como el prototipo de la autorrelación representante, la Fenomenología del Espíritu de Hegel como modelo de la autorrelación pensante. La subjetividad humorística y pensante podrían ser, entonces, los paradigmas de la literatura y la filosofía modernas, en las cuales el pirronismo es "superado".*

Palabras clave: humor, comicidad, novela, subjetividad, autorrelación.

Joyful Lightness and Jovial In sightedness. On Hegel's Idea of the Comic and the Humoristic as Forms of a Aesthetic-poetic Skepsis

Summary. *Ancient Pyrrhonism resembles a sphinx. It claims to be a way of life and thought, a narrative on how the individual is to live his life, and a principle against any sort of dogmatism. In so far as it declines to make any definite statement, Pyrrhonism typically entails a trend towards narrative and sits in the border between Philosophy and Literature. In his Lectures on Aesthetics, Hegel considers the comic and humor as forms of the poetic-literary Skepsis and defines the modern humoristic novel as the supreme form of art. The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman, the novel by Lawrence Sterne, serves as the paradigm of "negative", i.e. anti-dogmatic, humoristic fiction. It is also the base for Modern subjectivity, as overcoming of the freedom of the character, in the way preached by Pyrrho. Modern subjectivity demands a total *skepsis*. Otherwise, even the concept of Subjectivity itself is unconceivable. Besides, unless there is freedom for humor, it is impossible to have a fair idea of what it means to be free. It is in this sense that Modernity is the epoch of poetic and philosophical Skepsis. It is also the time of its inclusion. Tristram Shandy constitutes the paradigm of Representing Self-relation while the Phenomenology of the Mind constitutes the paradigm of Thinking Self-relation. Hence, Humoristic Subjectivity and Thinking Subjectivity could be said to be the paradigms of Modern Literature and Philosophy, where Pyrrhonism is "overcome".*

Key Words: Humor, the Comic, Novel, Subjectivity, Self-relation.

IRONÍA ROMÁNTICA COMO *SKEPSIS* ESTÉTICA

Sobre la crítica de Hegel al proyecto de una “poesía trascendental”*

Por: Klaus Vieweg

Universidad de Jena

Traducción: Carlos Emel Rendón

Universidad de Antioquia

Las investigaciones sobre la relación entre Hegel y Schlegel están recargadas con modelos de interpretación estereotipados. Por un lado se sigue afirmando que la crítica de Hegel a la ironía “no tiene nada que ver” con la concepción que tiene Schlegel de ésta, incluso que semeja “golpes en el aire”.¹ Se afirma que se trata de una simple polémica, “en parte alguna se intenta siquiera comprender la ironía”.² Por el otro, en los intentos de una reconstrucción de la formación de la filosofía de Hegel, el efecto del pensamiento de Schlegel apenas si es tenido en cuenta.³ Ambas líneas de interpretación precisan de una corrección a fondo. Otto Pöggeler ha exigido esto frecuentemente y llamado la atención sobre el hecho de que el joven Hegel y el joven Schlegel formulan planes y exigencias semejantes, y de que Hegel, precisamente en los primeros años de la época de Jena, alude también a Schlegel de manera relevante.⁴

* Reflexiones más amplias acerca de esta problemática se encuentran en: VIEWEG, K. *Philosophie des Reims. Der junge Hegel und das “Gespenst des Skepticismus”*. Munich, 1999.

1 WALZEL, O. *Methode? Ironie bei Schlegel und Solger*. En *Helicon* 1, 1938, p. 48.

2 BEHLER, E. *Ironie und literarische Modernität*. Paderborn / München / Wien / Zürich, 1997, p. 124.

3 Otto Pöggeler siempre ha llamado la atención sobre este vacío en la investigación y ha señalado los hilos ocultos que unen ambos modos de pensamiento.

4 Cfr. PÖGGELER, O. *Ist Schlegel Hegel? Friedrich Schlegel und Hölderlin Frankfurter Freundeskreis*, en: *Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde*. Stuttgart. 1983, p. 340-348; del mismo: *Die Entstehung der Hegelschen Ästhetik in Jena*, en: HENRICH, D.; DÜSING, K (eds). *Hegel und Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*. Bonn 1980, p. 252; del mismo: *Nachwort zur Neupublikation der Promotionschrift: Hegels Kritik der Romantik*. Agradezco a Otto Pöggeler el haberme posibilitado la revisión de este manuscrito.

Ironía y Negatividad

Un aspecto que, por lo demás, no se encuentra demasiado oculto, ha quedado inexplicablemente descuidado hasta hoy: la relación de negatividad y *skepsis* en la óptica de ambos pensadores. Pese a que tanto la caracterización que hace Hegel del contenido esencial de la ironía como “infinita negatividad absoluta”, lo mismo que la referencia a la afinidad de la negatividad “con la disolución irónica de lo determinado y sustancial”⁵ hayan sido acogidas, con todo, la estructura de la relación negatividad-*skepsis* ha quedado sin resaltar. Tal es la razón por la cual se obstaculiza el acceso final a una comprensión adecuada de la confrontación de Hegel con el concepto romántico de la ironía de Schlegel. Nadie menos que Novalis había revelado ya de manera espontánea el secreto de la ironía: se trata de un “sistema universal de aniquilación”.⁶ En el centro del pensamiento del Hegel de Jena se encuentra una nueva formulación de la doctrina de las antinomias, un concepto de la constitución y autosuperación de las antinomias, de la “autocreación” y “autodestrucción”, el cual recibe su figura sistemática en el proyecto del “escepticismo que se consume así mismo” de la *Fenomenología*. Si se compara la afinidad y la oposición de las estrategias de una *skepsis* implícita o interna desarrolladas por Schlegel y Hegel, entonces puede ponerse bajo una nueva luz la relación entre una filosofía de la ironía y una filosofía del absoluto.⁷

En un pasaje del escrito sobre la diferencia, Hegel, que concibe la ironía como un aspecto esencial en la comprensión de los conceptos en boga, toma posición directa frente a Fichte e, indirectamente, frente al pensamiento romántico temprano. Por una parte los *Discursos sobre la religión* de Schleiermacher y, como anota Hegel en aquel escrito, “todavía más la dignidad, que, con un sentimiento más oscuro o más consciente, poesía y arte en general comienzan a adquirir en su verdadera esfera, manifiestan la necesidad de una filosofía que reconcilie a la naturaleza por los malos tratos que sufre en los sistemas de Kant y Fichte, y ponga a la razón misma en consonancia con la naturaleza (...), una consonancia tal que la razón se configure a sí misma en naturaleza a partir su fuerza interna”⁸.

Estos intentos románticos tempranos son para Hegel indicadores de la necesidad de una nueva filosofía de la subjetividad, en modo alguno representan la **modificación total de la forma de pensar** que Hegel pretendía. Ellos aspiran, sobre la base del examen crítico-escéptico, a superar el dualismo de la filosofía trascendental. En la revista *Athenäum*, Schlegel había llevado este propósito de concebir un “contenido espiritual o un espíritu pleno de contenido” al punto de vista según el cual “en la exposición bella la naturaleza debe ser ideal

5 HEGEL, G.W.F. *Theorie Werke Ausgabe. Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt; Suhrkamp, 1986, Bd. 13, p. 98, 90. (En adelante *Werke*, seguido del número del tomo y de la(s) página(s), así: *Werke* 13, 98, 90).

6 NOVALIS. *Das allgemeine Brouillon*, en: *NS III*, p. 292.

7 Más detalles sobre ello en: VIEWEG, K. *Op. cit.*

8 *Werke* 2, 13. (Hemos citado el pasaje de acuerdo con la versión castellana de M. del Carmen Paredes: HEGEL, G.W.F. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*. Madrid: Tecnos, 1990, p. 9. N del T).

y el ideal debe ser natural”.⁹ Según Hegel, arte y especulación (filosofía) son en su esencia oficio divino —“una intuición viviente de la vida absoluta y por tanto ser uno con ella”—; según Schlegel, poesía y filosofía son diferentes formas de la religión.¹⁰ Frente al frío corazón del entendimiento, sus rígidas divisiones y sus férreos preceptos, la filosofía poética representa la aspiración a la superación del desgarramiento de subjetividad y objetividad. El mundo debe ser concebido como un todo absoluto, viviente. Por otra parte, los jóvenes espíritus románticos no son capaces de sobrepasar de manera definitiva el radio de pensamiento de la filosofía de Fichte.¹¹ En el intento de su superación el dualismo se reproduce en una nueva forma, a saber, la poetizante. Expresión de ello es el oximoro **poesía trascendental**, con el cual se describe el proyecto de la unificación romántica de poesía y filosofía.

Ernst Behler y Manfred Frank coinciden en caracterizar el **teorema del principio alterno** (*Wechselgrundsatz-Theorem*) como el punto de partida filosófico de Schlegel, proveniente de la relación crítica con la filosofía temprana de Fichte.¹² En 1796 anotaba Schlegel: “En mi sistema el fundamento último es realmente una **prueba alterna** (*Wechselerweis*). En el de Fichte, un postulado y un principio incondicionado”.¹³ En las lecciones posteriores a 1801 —un eco de la época de Jena—, Schlegel recapitula la sagaz crítica a Fichte y, concretamente, mostrando, a la manera auténticamente escéptica e *isosthénica* (de modo semejante a Hegel), que la *Doctrina de la ciencia* de Fichte no descansa en uno, sino en dos principios contrapuestos.¹⁴ En la constitución de su sistema, lo positivo (dado que no puede ser derivado) tiene que ser agregado bajo la forma de lo finito, por cuyo “impulso” se origina la autolegislación del yo.

9 SCHLEGEL, F. *Athenäum*, en: *Friedrich Schlegel. Kritische Ausgabe seiner Werke*. Editado por Ernst Behler, Paderborn / München / Wien / Zürich, 1958 (en adelante *FS*); II, 196 No. 198.

10 *Ibidem*, p. 260-261.

11 Sólo si se parte de las diferentes facetas de la interpretación hegeliana de Fichte (subjetividad, dualismo, nostalgia, aspiración, determinación alterna) puede entenderse la reacción de Hegel en el período de Jena a la ironía romántica de Schlegel. Únicamente de esta forma puede entenderse por qué Hegel con relación a Schlegel habla siempre de un pensamiento que parte de la filosofía de Fichte, por qué la poesía trascendental es una de las direcciones que parte de la filosofía fichteana de la subjetividad, por qué la ironía representa un giro de la filosofía fichteana.

12 Cfr. FRANK, M.-F. “Wechselgrundsatz”. *Friedrich Schlegels philosophischer Ausgangspunkt*. en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 50, 1996, p. 26-50; BEHLER, E. *Op. cit.*, especialmente p. 92-114; del mismo: *Einleitung zu: FS* Bd. VIII, XLI, XLIII.

13 SCHLEGEL, F. *Aus der ersten Epoche. Zur Logik und Philosophie. 1796 (in Jena)*, en: *FS* XVIII, 521, No. 22.

14 El principio de identidad es “infinitamente cierto, pero totalmente vacío”, “tiene una intensidad infinita de verdad, pero por eso mismo ninguna extensión y, por consiguiente lleva en sí mismo su propio enemigo, pues no tiene otra certeza que su unidad infinita, su idea negativa de la realidad infinita, a partir de lo cual no puede inferir nada positivo” (*FS* XII, 131). En este sentido Schlegel puede hablar de un “procedimiento negativamente escéptico” y de un tránsito del panteísmo al spinozismo (*ibidem*).

Schlegel ve la salida a esta dificultad en una determinación alterna de **negatividad** y **positividad**, **destrucción** y **construcción**, en una alternancia eterna de *skepsis* y **entusiasmo**, de “**insurrección lógica**” y **éxtasis poético**. Según Ernst Behler, en el concepto de la prueba alterna se une la referencia a la ironía socrático-platónica y la referencia (*Anknüpfung*) a Fichte.¹⁵ Desde la perspectiva de Schlegel, Platón representa de manera paradigmática lo irónico —el “incesante conflicto de lo condicionado y lo incondicionado”—. La ironía socrático-platónica se caracterizaría como “la corriente alterna de argumento y contrargumento, de pensamiento y contrapensamiento”.¹⁶ Al filosofar platónico le son immanentes el principio escéptico como el “lado negativo” y el entusiasmo poético como el “lado positivo”. En la aspiración a unificar su concepción de la ironía socrático-platónica con el estilo moderno de la autorreflexión, tiene lugar —según Schlegel— la transformación del entusiasmo en **autocreación** y de la *skepsis* en **autodestrucción**. La continua alternancia de expansión y contracción, el eterno determinar mediante un eterno separar y unir, el permanente oscilar de síntesis y contradicción, el juego permanente de tesis y antítesis: es ahí donde se concentra el contenido de la ironía. “La formulación más conocida de Schlegel referente a esta corriente alterna consiste en las expresiones autocreación y autodestrucción, expresa asimismo un contramovimiento y un movimiento alterno, se manifiesta en la afirmación y la negación, en un rebosante salir de sí mismo y en un regreso autocrítico a sí mismo, en la sucesión de entusiasmo y *skepsis*”.¹⁷

El proyecto de una poesía trascendental —una variante de la estetización de la filosofía— choca notablemente en el curso de la época de Jena con la resistencia de Hegel. Ya en el distanciamiento crítico de su pensamiento de juventud, Hegel intenta mostrar que Schlegel restituye en forma poética el dualismo inherente a Fichte, esto es, en un concepto de la ironía como **juego del dualismo**. A la postre, la filosofía de la reflexión es conservada, la cual, sin embargo, sólo conduce a antinomias, a paradojas. La ironía, como reflexión que se perpetúa, se revela como la moderna versión estética de la *skepsis*, caracterizada por la eterna agilidad del examinar, la creatividad desbordante, pero también por una *epoché* moderna. Como el antiguo escepticismo, la “insolencia divina” del ironizar puede surgir como instrumento efectivo contra todo lo dogmático y osificado. Pero la ironía —como su antiguo pariente— se queda en el resultado negativo, se detiene en paradojas. Lo que Schelling afirma con respecto al criticismo, vale también para la ironía romántica: por una parte, se pone de manifiesto lo contradictorio de la reflexión, pero, por otra parte, no se muestra lo que rebasa la esfera de la contradicción (de la antinomia). Se trata del “malo escepticismo”, “el cual, inserto él mismo en la reflexión, cree con ella haber atacado y destruido la filosofía”.¹⁸

15 Cfr. BEHLER, E. *Op. cit.*, p. 92-114.

16 SCHLEGEL, F. *Philosophische Vorlesungen insbesondere über Philosophie der Sprache und des Worte*, en: *FS* X, 353.

17 Cfr. BEHLER, E. *Op. cit.*, p. 131.

18 SCHELLING, F. *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, en: *Sämtliche Werke*, 1/4, p. 365. “El verdadero escepticismo se dirige totalmente contra el conocimiento de la reflexión” (*ibidem*).

El escepticismo doctrinal se disuelve en la polémica y la crítica, en lo puramente negativo:¹⁹ este dictamen de Schlegel afecta con toda su fuerza su propia ironía romántica. En el pensamiento de la reflexión sin fin, del continuo potenciar, se constata lo antitético y con el discurso en torno al aspirar y el fluctuar se fija la permanencia en lo aporético (“paradojas”): en ello reside un defecto fundamental de este dualismo. El eterno fluctuar entre los principios absolutos impide la verdadera síntesis. Schlegel y Novalis hablan siempre de “unificación”, pero en ningún lugar indican cómo tal unificación estaría constituida. Lo finito deber ser aproximado a lo infinito mediante una continua adición, sin poder alcanzarlo jamás. Con esta idea de la **aproximación infinita**, Schlegel cae en el empirismo que él mismo había reprochado. El constante oscilar de síntesis y destrucción semeja al girar del molino de oración, la eterna repetición de lo contrapuesto conduce al *nihil negativum*. Lo finito se pone sólo en la serie de lo finito, se permanece en la **cadena de las finitudes**, en el reino de la limitación y del entendimiento. La reproducción permanente de lo antitético construye el resultado último. En el anhelo se manifiesta el principio de la no-identidad; esto concierne a Fichte no menos que a sus jóvenes románticos: “Aquella prolongada existencia **encubre** la oposición sólo en la **síntesis del tiempo**, cuyo carácter incompleto no es complementado por esta **unión encubridora** con una infinitud absolutamente contrapuesta a ella, sino que se torna más evidente”.²⁰

En este sentido, el filosofar romántico juvenil es un **pensamiento de la irresolución y de la semana que no tiene viernes**. Respecto del poético salto mortal —el presentimiento e insinuación alegóricos del absoluto—, se puede decir que si se mira con atención, se ve que “se permanece en la vieja mancha” del entendimiento. La negación intentada través del sentimiento, el presentimiento y el anhelo, se asemeja al “viaje celeste de Don Quijote sobre el clavileño”.²¹

El saber del absoluto (en el sentido del concebir pensante) es impugnado, lo incondicionado (a lo cual Schlegel no puede renunciar, ya que sin saber incondicionado no es posible el condicionado), sólo puede ser expresado alegóricamente. Sólo puede expresarse en la inmediatez de lo poético, en síntesis fragmentarias, en las obras del artista, “quien está acostumbrado a transformar a la luz de la revelación”.²² El destino del espíritu romántico se anuncia, lo insostenible no se puede sostener. El único sostén sólido en la subjetividad romántica y la “eterna agilidad” lo ofrece la revelación estético-artística,

19 SCHLEGEL, F. *Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern (Köln 1804-1805)*, en: *FS* XII, 129. “El escepticismo, para que pueda ser fructífero y real, ha de ser crítica (...). La filosofía kantiana es, en parte, una tal crítica” (*Ibidem*, p. 131).

20 *Werke* 2, 71 (el subrayado es mío). Sobre la cuestión relativa a la época del pensamiento romántico temprano véase: FRANK, M. *Einführung in die frühromantische Ästhetik*. Frankfurt a M., 1989, p 247.

21 SCHLEGEL, F. *Athenäum*, en: *FS* II, 227, No 346.

22 *Ibidem*, p. 186, No 131.

que es inmediatamente cierta. Sólo es posible indicar o señalar (hacia algo de lo cual no se sabe nada); en lugar de la verdad del pensamiento debe aparecer la verdad de lo bello, de la intuición poética. De acuerdo con M. Frank, “el arte se posesiona del bastión del concepto y se convierte en la experiencia última y no sobrepasable de nuestra mediación intransferible”.²³

Schelling y Hegel describieron de manera acertada este alternar (hoy día de nuevo de moda) de desocultamiento y ocultamiento, iluminación y oscurecimiento, apertura y cierre: lo supremo “existe sólo en tanto en cuanto no lo poseo, y en tanto en cuanto lo poseo, no existe”.²⁴ Se proclama un más allá inalcanzable, que huye cuando se lo capta o que más bien ha huido ya. Este más allá sólo pueden captarlo los **elegidos e iniciados** a través del sentimiento, en los **instantes del éxtasis poético**, en la inmediatez del intuir estético. La región del pensamiento y del examen argumentativo es abandonada, y el ámbito del opinar y del figurar e imaginar subjetivos es ocupado y elevado a fundamento de la filosofía. El filosofar debe ser “poetizado”. De aquí se comprende por qué Hegel considera la ironía de Schlegel como un **giro no-filosófico** de la filosofía fichteana. El romántico no puede tener idea alguna del infinito, sino sólo imágenes que remiten a lo absoluto.

¿Cuál es el criterio para determinar que se trata de una tal imagen del absoluto? Dado que todo pensamiento ha sido excluido, no queda más que el oráculo interior, el arbitrio del singular, la mera opinión mía. Los términos que usa Hegel para describir este estado de cosas son los de “vanidad absoluta del yo” y “disolución arrogante de todo lo objetivo”, en otras palabras, pura negatividad y pura subjetividad. Lo que Hegel anota acerca del giro del escepticismo contra el saber en general vale asimismo respecto del ironizar romántico: “quien se queda suspendido en la vanidad de lo que parece, de lo que opina, a ése tal hay que dejarlo ahí, su subjetividad no le importa a nadie y menos aún a la filosofía, ni la filosofía a su subjetividad”.²⁵ En la posterior recensión de Solger, en la que se tematiza la relación de negatividad e ironía, Hegel recapitula la crítica a las filosofías que para su fundamentación recurren a certezas inmediatas: “Un principio tiene también que ser demostrado y no exigirse que sea aceptado a partir de la intuición, de la certeza inmediata, de la revelación interior (...), en una palabra, que sea aceptado de buena fe; pero, para las supuestas filosofías de la época, muchas y descoloridas, la exigencia de una demostración ha llegado a ser algo obsoleto”.²⁶

De entre los dos puntos de vista importantes para Hegel en su primera fase de la época de Jena, debe esbozarse la afinidad de la *skepsis isosthénica* y la ironía romántica: en primer lugar, con base en la explicación de la intuición poética que se encuentra en los manuscritos de 1803 y, en segundo lugar, mediante una consideración comparada de los *Cinco tropos de Agripa* con las figuras fundamentales del filosofar romántico.

23 FRANK, M. *Einführung in die frühromantische Ästhetik*. Op. cit., p. 33.

24 SCHELLING, F. Op. cit., p. 357, nota al pie 2.

25 *Werke* 2, 249.

26 *Werke* 11, 254.

La intuición poética y la “ironía en sí misma”

Pasajes esenciales de dos fragmentos de Hegel de la época de Jena de 1803, pueden ser leídos también bajo la expresión clave **intuición poética**, como confrontación crítica con la poesía trascendental. La argumentación alude al concepto schlegeliano de unificación de filosofía y poesía en “filosofemas poéticos o poemas filosóficos”, a la *Alocución sobre la mitología* de Schlegel y al clamor que allí se eleva por una nueva mitología. Lo supremo, que por principio está más allá del pensamiento, es sólo accesible a la intuición estético-poética, el comienzo de toda poesía debe por tanto consistir en la “superación de la marcha y las leyes de la razón que piensa de manera racional y en arrojarnos de nuevo a la bella confusión de la fantasía, al caos original de la naturaleza humana, para el que hasta ahora no he conocido hasta ahora otro símbolo más bello que el abigarrado hervidero de los antiguos dioses”.²⁷

Según Hegel, la cruz interna de la intuición poética reside en el hecho de que se supone un todo absoluto, viviente, el cual, sin embargo, se da en forma de individualidades, figuras determinadas y vivientes particulares. Los dioses de la poesía son configuraciones limitadas, “individualidades particulares, cuyo movimiento recíproco es, ciertamente, un símbolo del movimiento absoluto de la vida, pero un símbolo es sólo la representación velada de la misma; para la razón, sin embargo, este movimiento debe ser develado, libre de forma y configuración contingentes”.²⁸ Cada una de estas figuras “tiene que tener necesariamente otras figuras junto a sí y el cielo tiene que poblarse con dioses”.²⁹ En la multitud de dioses de la poesía y de la mitología, en el “abigarrado hervidero de los antiguos dioses”, en la “indeterminada diosamenta (*Vielgötterei*)” yace la aporía, la cual se pone de manifiesto cuando se habla de los **dioses particulares**. Cada una de estas divinidades fragmentadas representa por sí un principio indeterminado. Tenemos que habérmolas con una imagen que remite al absoluto (en modo alguno con un concepto del absoluto). Estas divinidades caen en “múltiple confusión” con las otras y con su propia figura, que contradice a su necesaria perfección, y en esa medida tienen ellas **“la ironía en sí misma”**.³⁰ Como lo dice Hegel, La oposición entre lo condicionado y lo incondicionado no fue superada como se proclamó, los extremos no fueron verdaderamente sintetizados. La paradoja de lo absoluto fragmentado o de los fragmentos absolutos es aceptada. A los “dioses de la poesía” les es propio un **extraño autoolvido de su naturaleza eterna**. La conciencia vulgar y el romanticismo veneran “cada momento particular como a un dios autónomo, ya a éste, ya de nuevo a otro diferente”.³¹

27 SCHLEGEL, F. *Rede über die Mythologie*, en: *FSII*, 319.

28 HEGEL, G.W.F. *Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten (1803)*. *Das Wesen des Geistes*, en: *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschung Gemeinschaft, herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (en adelante *GW*), Bd. V, p. 372.

29 *Ibidem*, p. 374.

30 *Ibidem*, p. 375.

31 *Werke* 3, 535.

La poesía trascendental “oscila entre la generalidad del concepto y la determinabilidad e indiferencia de la forma, sin ser carne ni pescado, ni poesía ni filosofía”.³² Lo único positivo en esta destrucción universal lo puede crear el poeta, quien se halla por encima de las cosas, domina por completo la materia y se sabe en ello como lo absoluto. El poeta puede admitir o no las respectivas determinaciones correspondientes, sólo tiene por verdadero lo que le parece bello en la medida en que le agrada. Consecuencia última de la permanencia en esta negatividad y subjetividad es aquello que Schlegel imputa a los escépticos: la absoluta irresolución en el pensamiento y el juicio, un filosofar de la indiferencia de perspectivas, donde error y delirio pueden gozar de los mismos derechos que la razón.

A los dioses fragmentados de la mitología se opone la fuerza de lo negativo en formas diferentes: en la forma de la *skepsis* pirrónica de Sexto Empírico, de la inquietud sin sostén de una conciencia desventurada y en la forma de la conciencia de un Luciano, quien en la risa despidió para siempre a los antiguos dioses. Dado que el espíritu absoluto es la indiferencia de todas las figuras (las cuales son negadas y puestas en él), él tiene que huir de la forma poética. En su forma pura él sólo puede “expresarse y exponerse en la filosofía”.³³ Poetizar y filosofar, arte y filosofía (aunque son formas de la certidumbre del absoluto) deben separarse de manera estricta. La confianza en la verdad de lo bello, el mantenerse en la subjetividad *egotista* —esto lo muestran conceptos análogos desde Schlegel a Heidegger— ha pagado el alto precio de la ausencia de una filosofía constituida en sentido práctico como filosofía de la libertad. “El esteta irónico, puesto ante su propio vacío, huye hacia el anhelo de nuevos vínculos o dobla la cerviz bajo un yugo nuevo”.³⁴

La ironía como “la *skepsis* superior y más pura” y los cinco tropos de Agripa

La familiaridad de la *skepsis* antigua con la ironía romántica puede ponerse al descubierto mediante una comparación de los pensamientos fundamentales de los cinco tropos de Agripa con las tesis esenciales del filosofar schlegeliano. La desaprobación que se lleva a cabo mediante argumentos pirrónicos de todas las doctrinas filosóficas como formas de dogmatismo,³⁵ y mediante la constatación del resultado *isosthénico*, es consecuencia de la debilidad fundamental de la *skepsis* como doctrina —la fijación de la

32 *Werke* 20, 417.

33 HEGEL, G.W.F. *Fragmente aus Vorlesungsmanskripten (1803)*. *Das Wesen des Geistes*, en: *GWV*, 373.

34 PÖGGELER, O. *Ist Schlegel Hegel? Op. cit.*, p. 341.

35 Schlegel sigue la crítica que se hiciera en el círculo de Niethammer a la filosofía. Con relación a Reinhold habla de la “ira esencial”. Cfr. SCHLEGEL, F. *Athenäum*, en: *FS II*, 155. Al respecto: FRANK, M. “Alle Wahrheit ist relativ, alles Wissen ist symbolisch”. *Motive der Grundsatz-Skepsis in der frühen Jenaer Romantik (1796)*, en: *Revue Internationale de Philosophie* 3, 1996, p. 403-436.

antinomía, el poner absoluto de lo dialéctico, la petrificación de la negatividad pura—. La aguda descripción que hace Schlegel del escepticismo como “absoluta irresolución en el pensamiento y el juicio”,³⁶ se convierte en veredicto sobre su propio filosofar —la ironía de la ironía—. La versión que hace Schlegel del tercer tropo de Agripa reza: toda verdad es relativa, la incognoscibilidad del absoluto es una trivialidad idéntica.³⁷ En sus *Lecciones sobre filosofía trascendental* de la época de Jena, se da luego el nombre al dilema de esta tesis: también es relativo el principio según el cual toda verdad es relativa.

Habría que mostrar que el intento de Schlegel por escapar al relativismo total cae en un nuevo relativismo. Se le puede reconocer por completo a Schlegel una “orientación hacia un Uno no-relativo”,³⁸ pero este absoluto se sustrae a todo examen escéptico, dado que permanece siempre cerrado al pensamiento. Él, dicho kantianamente, puede sernos “exigido”, representa una “exigencia excesiva”. La identidad, según Novalis, es algo “trascendente”. En lo que respecta a este más allá del pensamiento, que sólo puede ser sentido, anhelado y que puede exponerse sólo de manera indirecta, hay que decir que no se trata del absoluto, pues a este supuestamente no-relativo le hace falta aquello que le fue totalmente contrapuesto. Aparece una nueva duplicación de lo finito y lo infinito; la ironía romántica está sellada por la insalvable diferencia de identidad y no-identidad. La tesis según la cual este todo debe ser tomado como un rasgo regulativo de nuestro pensamiento, no pasa de ser una mera aseveración y representa un esfuerzo vano por sustraerse a las objeciones escépticas.

La alternancia eterna de autocreación y autodestrucción implica el nuevo relativismo esteticista: **todo vale sólo en la medida en que me agrada**. En su aspiración al absoluto el entendimiento finito se reproduce continuamente a sí mismo. No se es inmune contra la objeción del tropo del relativismo. A la prueba alterna o fundamento alterno hay que objetarle su circularidad (quinto tropo del círculo vicioso): “cuando lo que debe ser demostrado dentro del tema que se está investigando, tiene necesidad de una garantía derivada de lo que se está estudiando”.³⁹ La objeción de Schlegel de que en Fichte “no se sale de un círculo”,⁴⁰ se vuelve contra él mismo. Su juego del dualismo se revela como un sistema en vaivén. Para escapar del círculo, se supone la prueba alterna como una presuposición carente de fundamento. El principio de la determinación alterna es — como lo establece Novalis— un “principio hipotético”.⁴¹ Es evidente la alusión al argumento del cuarto giro escéptico, al tropo de la hipótesis: con la misma justificación

36 SCHLEGEL, F. *Propädeutik und Logik (Köln 1805-1806)*, en: FS XIII, 350.

37 SCHLEGEL, F. *Vorlesungen über Transzendentalphilosophie (Jena 1800-1801)*, en: FS XII, 92; del mismo: *Philosophische Fragmente 1796*, en: FS XVIII, 511, 64.

38 FRANK, M. *Einführung in die frühromantische Ästhetik. Op. cit.*, p. 435.

39 SEXTUS EMPIRICUS. *Grundriss der pyrrhonischen skeptis*. Frankfurt, 1968, p. 131. (Cfr. versión castellana: SEXTO EMPÍRICO. *Esbozos pirrónicos*. Madrid: Gredos, 1993, Libro 15, p. 169).

40 SCHLEGEL, F. [*Philosophische Fragmente*], en: FS XVIII, 510, No 58.

41 NOVALIS. *Philosophische Studien der Jahre 1795/96*, en: NS II, 177, No 1214.

puede sentarse sin demostración (sin fundamento) lo contrario de lo que ha sido supuesto. Por tanto, se necesitaría buscar el fundamento en un tercero y así sucesivamente. El regreso al infinito es inevitable (segundo tropo) —“sólo en la aproximación infinita al (inalcanzable) infinito tiene lugar retroactivamente la fundamentación y el esclarecimiento del punto de partida”.⁴² Sin embargo — y M. Frank a sí lo reconoce— tenemos que contentarnos con la suposición (esto es, con la fe) de “que cuanto más conexiones podamos establecer, tanto más ‘probable’ será la existencia de un fundamento o, de otra forma tanto más nos aproximaremos a la verdad una, nunca acabada”.⁴³ Esta infinitud de la reflexión (la “mala infinitud”) en la forma de la nostalgia bella implica, en el fondo, la falta de fundamento, la pura afirmación de un fundamento no disponible. Sexto Empírico —según Hegel— emplea este tropo “con tanta frecuencia que, en los tiempos modernos, aparece como una tendencia de fundamentación”.⁴⁴ Esto se refiere de manera particular al proceso romántico de la aproximación.

Con el señalamiento de lo antinómico el entendimiento escala su nivel más alto posible, todos los filosofemas dogmáticos pueden ser impugnados con éxito. Pero, a causa de este permanecer en la pura diferencia, en la indiferencia y la negatividad absoluta, la solución del conflicto es, en última instancia, rechazada. Con esta apoteosis de lo irresoluto o de la irresolubilidad se llega al tropo de la *diafonía*, el cual deriva la necesaria suspensión del juicio de la diversidad de las opiniones. La conversación inacabable se convierte entonces en el fin suficiente, la argumentación filosófica, en tanto examinar pensante, es a la postre suspendida.

La aparente valoración de lo dialógico se convierte en la práctica del **monólogo absoluto**, en una manía de la conversación.⁴⁵ Los genios que han llegado a participar de la revelación se confirman mutuamente que es así y no de otra manera. Al otro se le entiende en el “sentimiento mudo”. El juego poético con todas las formas descansa sobre la validez absoluta del querer subjetivo. Lo finito no es precisamente destruido, aun cuando las figuras del querer se transformen. La subjetividad pura como egotismo o vanidad se revela como el rasgo fundamental del proyecto de la ironía. La decisión-disposición anímica (*Be-stimmung*)* que se origina de la “sed de contenido” y que recae continuamente en la nada, descansa en la respectiva **disposición interior** correspondiente. Este obedecer-escuchar (*Ge-Horchen*)**

42 FRANK, M. “Wechselgrundsatz”. Friedrich Schlegels philosophischer Ausgangspunkt, en: *Op. cit.*, p. 38.

43 *Ibidem*, p. 49.

44 *Werke* 2, 244. (El subrayado es mío).

45 *Cfr.* al respecto *Werke* 11, 268-271.

* Empleamos estas dos voces para verter el doble sentido que resulta de la separación de la palabra “*Bestimmung*” (N del T).

** Como en el caso anterior, este doble sentido resulta de la separación del prefijo y el radical del verbo, aquí sustantivado, *Gehorchen*: obedecer (N del T).

la voz interior conduce a una multiplicidad siempre cambiante de disposiciones anímicas y formas de vida. Kierkegaard dice de Ludwig Tieck: “En un momento está totalmente sosegado, en otro busca, en otro es dogmático, en otro escéptico, en otro Jakob Böhme, en otros los griegos: nada más que disposiciones de ánimo (*Stimmungen*)”.⁴⁶ El romántico no teme otra cosa que decidirse-disponerse anímicamente a sí mismo (*sich selbst zu bestimmen*), teme mancillar con la limitación su magnificencia interior, manchar su pureza interior.

Ernst Behler ve prefigurado en la ironía de Schlegel el perspectivismo de Nietzsche —la existencia admite perspectivas infinitas que se excluyen mutuamente—. Un hombre libre debe “poder disponerse totalmente a su arbitrio”.⁴⁷ A la hipótesis del perspectivismo como fundamento de la multiplicidad pura puede oponerse con igual derecho, de la mano del cuarto tropo, el principio del no-perspectivismo. Un pasaje posterior de Hegel pone las cosas en su punto y muestra que no se trata en modo alguno de golpes al aire sino de punzadas en el corazón filosófico del romanticismo temprano: “Soy yo quien, valiéndome de mi existencia culta, puedo reducir a nada todas las determinaciones, las determinaciones del derecho, de la eticidad, del bien, etc., y sé que, si algo me parece bueno (...), también lo puedo invertir para mí. Yo me sé simplemente como el señor de todas estas determinaciones, puedo admitirlas o no; todo es verdadero para mí en la medida en que ahora me agrada”.⁴⁸

En esta alusión a Shakespeare resuena la risa sarcástica de Mefistófeles, quien tiene su propio elemento en el mal como la arbitrariedad elevada a principio único. Este perseverar en la negatividad y subjetividad puras implica la conciencia de la justificación de cualquier contenido a través de la convicción. A consecuencia del apoyo en la convicción individual resulta indiferente cómo se juzgue y se actúe, el opinar subjetivo, el gusto individual o el estilo, constituyen el único criterio de aceptación. La subjetividad absoluta como arbitrariedad (que se equipara con la libertad) no debe ser expuesta al infierno de la *skepsis* filosófica, a la “aniquilación de lo finito”.

La ironía romántica carece de auténtica *skepsis*, no es precisamente la superación de la arrogancia y el dogmatismo, sino el detenerse en la vanidad permanente que se constituye siempre de nuevo, la cual, en su potenciación produce siempre inconsistencia, vacilación, tedio y hastío. La afinidad de ironía e *isosthenia* consiste en la permanencia en la pura negatividad, en ambos casos ello conduce a una **filosofía de lo indeciso**, a la irresolución en el pensamiento y en el juicio. **El gran juego de ajedrez termina siempre en tablas**. La ironía tiene la ironía en sí misma, el ironista es ya Dios, ya un granito de

46 KIERKEGAARD, S. *Über den Begriff der Ironie*, en: *Gesammelte Werke*, 31. Abt., 291.

47 SCHLEGEL, F. *Athenäum*, en: *FS II*, 154.

48 *Werke*, 18, 460.

arena, un juguete de la ironía universal. El ironista que se cree libre cae “bajo la espantosa ley de la ironía y se entrega a la más terrible esclavitud”.⁴⁹ En el juego virtuoso del capricho, la opinión subjetiva y el arbitrio deben ser objetivos, la nostalgia y el anhelo de verdadera objetividad, se hacen cada vez más grandes. Al ego que se figura omnipotente le amenaza la caída libre en el extremo opuesto, la caída de rodillas ante autoridades superiores. La autosuficiencia absoluta se trueca en la decisión totalmente extraída (*Fremdbestimmtheit*). Ludwig Tieck reveló el secreto romántico: lo más alto que el hombre podría alcanzar, sería la verdadera *skepsis* como forma de la resignación, “el entregarse a la voluntad inescrutable de un poder supremo invisible”.⁵⁰

Pirronismo y la “antinomía del ingenio puro” (*Witz*)*

La mirada a la historia nos muestra una sociedad ilustre de escépticos estéticos, los cuales se unen entorno a la figura central de “Pirón”. A pesar de las diferencias, todos estos intentos de la estetización de la filosofía, causantes de furros a lo largo de la historia, conducen a la postre a la “antinomía del genio puro” (Jean Paul). El abanico abarca desde Timón y el satírico Luciano, los dos antiguos oponentes poético-filosóficos del dogmatismo, pasando por Montaigne, con quien comienza la *skepsis* literaria en la modernidad Laurence Sterne, Jean Paul,⁵¹ Friedrich Schlegel y Lord Byron,⁵² hasta Friedrich Nietzsche, en cuya obra aparece un nuevo tipo de la *skepsis* estética.

49 KIERKEGAARD, S. *Op. cit.*, p. 291.

* La palabra “*Witz*” equivale literalmente en castellano a “chiste” o “broma”. Pero en este sentido literal no traslucen ideas como “genio”, “genialidad” o “ingenio”, en las que se encierra el sentido más original y auténtico de esta palabra. Bajo esta acepción “*Witz*” alude a la auténtica expresión del humor ingenioso o genial, en todo caso exento de vulgaridad o trivialidad. El romanticismo encontraría en la obra de Cervantes y Aristófanes verdaderas expresiones del “*Witz*”, del humor genial. En esta y las demás traducciones emplearemos las voces “ingenio” o “genio” y sólo cuando el contexto así lo exija acudiremos a la palabra “chiste”. (En su traducción de la estética de Hegel, Raul Gabás da cuenta únicamente del sentido literal de este término: *Cfr.* HEGEL, G.W.F. *Estética*. Barcelona: Península, 1991, p.166-167. N del T).

50 TIECK, L. *Erinnerungen aus dem Leben des Dichters nach dessen mündlichen und schriftlichen Mitteilungen* v. R. Köpke. Leipzig, 1855, II, 254 citado según FRANK, M. “*Alle Wahrheit ist relativ, alles Wissen ist symbolisch*”. *Motive der...* *Op. cit.*, p. 473.

51 Sobre la *skepsis* estética del humor de Jean Paul, *cfr.* SCHMIDT-BIGGERMANN, W. *Machine und Teufel. Jean Pauls Jugendsatiren nach ihrer Modellgeschichte*. Freiburg / München, 1975, p. 186-197, 247s. Schmidt-Biggermann ve en la confrontación de las parodias, en la definición del humor como “idea destructora o infinita”, la “valencia metafísica del humor de Jean Paul” (*Ibidem*, p. 275). Hegel reconoce al humor de Jean Paul la “profundidad del genio” (*Werke* 13, 382), pero critica la negatividad absoluta de la sentencia diabólica, que sólo destruye y no deja que lo positivo llegue a ser (*Werke* 14, 230).

52 *Cfr.* al respecto HOAGWOOD, T.-A. *Historicity and Scepticism in the Lake Geneva Summer*, en: *The Byron Journal* 19, 1991. El autor establece la relación entre Byron con Sexto Empírico y Montaigne.

A los ojos de Nietzsche, el pirronismo hasta entonces existente era un cómplice de la filosofía tradicional, dado que él mismo se embarca en argumentaciones teóricas. El debilitamiento o la paralización pirrónica de la voluntad tendría que ser superada.⁵³ La *agogué** en el sentido de Pirrón es transformada radicalmente en una forma estética de vida y esta forma de vida proclamada como lo realmente filosófico.⁵⁴ Para F. Schlegel, la forma pirrónica de vida debía “obedecer confiadamente las pretensiones del entendimiento sano y del sentimiento natural”, no tenía peso alguno en el sentido filosófico. Ella, “tomada en general como tendencia filosófica, conduciría también a los resultados más contradictorios y trocados”. El escepticismo es para el romántico Schlegel “una condición y una preparación necesarias para la filosofía”, en modo alguno la filosofía misma.⁵⁵

En su estudio *Stil statt Wahrheit (Estilo en lugar de verdad)*, L. Wiesing ha hecho resaltar, además de las grandes afinidades estructurales de la *skepsis* dadaísta con el pirronismo, la enorme diferencia que existe entre ambos. El dadaísmo “considera como un fracaso el intento de la *skepsis* teórica de querer liberar a los hombres de las pretensiones dogmáticas por medio de argumentos. Por ello desarrolla una forma estética, con el fin de conferir una fuerza nueva a la pretensión antidogmática de toda *skepsis*”.⁵⁶ Este “cambio del *medium* de la *skepsis*” es tomado de Kurt Schwitters y los dadaístas, en lugar del discurso filosófico aparece la forma estética de la vida. “Los dadaístas rechazan por principio la pregunta por la teoría verdadera y falsa”.⁵⁷ Sólo que habría que preguntar si **querer** y **rechazar** es algo por completo “a-teórico” (si este fuera el caso, la consecuencia sería el salto mortal a la fe o a la iluminación estética) y si con la consumación del “rechazo” no se

53 Cfr. HÜPPAUF, B. *Literatur nach der Skepsis*, En: *Cultura Tedesca* 9. *Poesía Simbolo Mito*. Roma, 1998. El autor discute la relación de escepticismo y literatura de una manera original y para ello aborda la concepción nietzscheana de la *skepsis* (p. 188-201). “La relación de Nietzsche con la *skepsis* es ambivalente. Él la continúa y al mismo tiempo la combate”. El impulso destructor es acogido por Nietzsche, el examen agudo y la ataraxia (la “suave, apacible adormidera tranquilizadora de la *skepsis*”), son considerados despectivamente como “enfermedad europea” (p. 195s).

* En el contexto de la filosofía escéptica, este término suele traducirse por “educación” (N del T).

54 De acuerdo con Hüppauf, el seguimiento se produce también en la forma literaria. Mientras el fragmento, el ensayo, el aforismo, la poesía corta y —en el campo del drama y la novela— la ironía, la sátira, el montaje, el juego extrañador con citas, formas y materias son los medios tradicionales de exposición, con la “radicalización de la duda”, se produce la superación de lo tradicional; la literatura “se torna absurda como en Beckett, Ionesco, en partes del movimiento DADA, o se convierte en la falta de significado provocadora de Pop, en arte aleatorio o serial” (*ibidem*, p. 206).

55 SCHLEGEL, F. *Propädeutik und Logik (Köln 1805-1806)*, en: *FS* XIII, p. 348-350.

56 WIESING, L. *Stil statt Wahrheit. Kurt Schwitters und Ludwig Wittgenstein über ästhetische Lebensformen*. München, 1991, p. 12-13. No sólo el título sino también algunos capítulos de los libros son “programáticos” así por ejemplo: **Die Destruktion des Werkbegriffs** o **Die Wahrheitssubstituierung**.

57 *Ibidem*, p. 78.

entra de nuevo sin quererlo en el “viejo juego” de la teoría. El intento de la despedida radical de la dimensión “teórica” de la *skepsis* no parece poder llevarse a cabo tan fácilmente. En Schwitters, la legitimación de la forma estética de la vida debe lograrse mediante el estilo del pensar: la teoría misma sería una obra de arte que “expone” el contenido, es decir, explica y muestra. Sin embargo, con ello la forma estética de la vida se sustrae a la postre al examen escéptico-argumentativo, la supuesta nueva *skepsis* abandona por completo (a diferencia, por ejemplo, de Luciano o Schlegel) la característica fundamental del pironismo, la sagacidad de la *isosthenia*.⁵⁸

Los textos filosóficos tienen, indudablemente, un componente estético, las obras de arte comportan una dimensión filosófica; sin embargo, una filosofía poética o una poética filosófica, una filosofía que haya de ser arte, se parece al asno de Buridan. En la medida en que estos conceptos se confrontan con la argumentación, las objeciones de la *isosthenia* tienen un efecto mortal, en la medida en que se confía en la “revelación estética”, en el “arbitrio absoluto del poeta”, se abandona el terreno de la filosofía y de la *skepsis*, pues en el centro de lo escéptico está el pensamiento de la *isosthenia*. Este procedimiento, que se entiende como el cambio de paradigma de la filosofía,⁵⁹ es semejante estructuralmente al salto mortal de la “Friedrich Heinrich Jacobidad”,* es un salto del egotismo absoluto a la revelación estética.⁶⁰

Hegel confronta el “juego” de la ironía que simplemente divierte con la seriedad del pensamiento.⁶¹ En el filosofar se trata de un “crear esforzado, asertórico y categórico”, a diferencia de la manera facilista de los relámpagos del pensamiento y del juego sin compromiso y arbitrario con estos.⁶² También en la crítica posterior a la ironía, la hermana de la *skepsis*, el Hegel tardío habla del “juego carente de seriedad con todas las formas”. La

58 Aunque Schlegel sólo se comporta con la filosofía “juzándola”, y sólo “alude por doquier” al tipo de solución, en lugar de “justificarla filosóficamente”, Hegel sin embargo le reconoce expresamente el “sentido crítico” (*Werke* 11, 233). La negatividad, como elemento especulativo, descansa “en un lado de la ironía” (p. 254).

59 “Para Wittgenstein y Schwitters, el giro de la filosofía a la estética no es un cambio en los métodos de la búsqueda de la verdad, sino un cambio en la comprensión misma de la filosofía: la meta de ambas es una filosofía que en sí misma es arte” (WIESING, L. *Op. cit.*, p. 10).

* “Jacobidad” (*Jacobiheit*), de acuerdo con una observación del autor del artículo, se trata de un chiste de Friedrich Schlegel con el cual se hace referencia al egotismo, la individualidad y el aislamiento de la subjetividad (N del T).

60 “De la *skepsis* ningún camino conduce a la fe, sólo un salto puede superar el abismo. Las obras de Joseph Roth o Döblin se caracterizan por este salto del escéptico”. En la novela de Döblin *Berlin Alexanderplatz*, el saber nace “mediante la revelación en forma repentina y en saltos incontrolables” (HÜPPAUF, B. *Op. cit.*, p. 182, 206). La *skepsis* se relaciona con un “absoluto inmemorial”, que se sustrae de entrada a todo examen.

61 Schwitters pretende confrontar el pensamiento meramente serio con el juego divertido.

62 *Werke* 2, 128, 107.

ironía schlegeliana es para el profesor de Berlin una “destrucción autoconciente de lo objetivo”,⁶³ un lema del dadaísmo reza: “Odio la grasienta objetividad”.⁶⁴ En la *skepsis* irónica, según Hegel, “la falta de verdad interna de la cosa es tenida por lo mejor”. “El esteticista pone propaganda en el lugar de la argumentación”.⁶⁵ La pura afirmación individual por medio del estilo entra en el lugar del discurso. Wiesing, apelando a Wittgenstein, llama la atención sobre un peligro (ya diagnosticado por Hegel) del esteticismo: el peligro de la transformación brusca de un jugar sin compromiso en total arbitrariedad, terror y tiranía.⁶⁶ Si la filosofía es reducida a la realización de las formas estéticas de la vida, no puede meditar ya sobre los asuntos de la “polis”, estos **tendrían que serle indiferentes**; de lo contrario, ella sería inconsecuente. El talón de Aquiles del esteticismo —la disolución de las diferencias entre filosofía y arte así como entre arte y vida— se hace perceptible.

Creatividad y Aburrimiento

Las investigaciones sobre las versiones schlegelianas y hegelianas de la filosofía platónica y la filosofía fichteana, lo mismo que sobre su interpretación de la *skepsis* refuerzan la tesis de la sorprendente cercanía de su pensamiento. La *skepsis* implícita es constitutiva de ambos proyectos. En la ironía romántica como autodestrucción, y en el idealismo absoluto como lo racional-negativo. Pero, al mismo tiempo, se torna transparente la diferencia principal entre ironía y especulación absoluta. La *isosthenia* pirrónica y la ironía schlegeliana se revelan como filosofías en tablas, el romanticismo temprano se revela como una versión estetizante de la irresolución eterna. El principio romántico de la alternancia está acuñado por la *isosthenia* —la fijación de dos principios de igual rango y la “permanencia” en este estado—. La continua fluctuación como forma de “dinamización de la antinomia” no cambia allí nada en principio. De esta manera se infecta el virus de la *skepsis* doctrinal —la *skepsis* de la abstracción con su dogma de la no-cognoscibilidad del absoluto a través del pensamiento—. Respecto de la aspiración a la aproximación al absoluto, Hegel habla de una exigencia que se destruye a sí misma, esto es, de una exigencia de unificación, la cual, sin embargo, no se lleva a cabo. El procedimiento semeja la espera a Godot, de quien se sabe que nunca llegará. Nietzsche se mofa de esta actitud de **espera eterna** de algo o de la aproximación infinita a algo que nunca aparecerá, haciendo exclamar al escéptico contra sus opositores: “Oh vosotros, hombres del diablo, es que no podéis *esperar*? También lo incierto tiene su encanto, también la esfinge es una Circe, también la Circe era una filósofa”.⁶⁷ La agilidad nostálgica e incansable del ironista semeja una conversación sin resultados, que

63 *Werke* 11, 233.

64 TZARA, T. *Manifest Dada*. Citado según WIESING, L. *Op. cit.*, p. 78.

65 WIESING, L. *Op. cit.*, p. 135.

66 *Ibidem*, 13s ; y el capítulo *Stil und Terror*, p. 129-136.

67 NIETZSCHE, F. *Jenseits von Gut und Böse*, en: *Werke in drei Bänden*. München, 1966, Bd. 2, p. 760. Ed. de Karl Schlechta.

lleva al aburrimiento y al hastío, a la entropía⁶⁸ comunicativa. Esta muerte de la comunicación es la consecuencia de la filosofía de Richard Rorty.

La **creatividad** vital y crítica y el aburrimiento bostezador conforman los dos extremos del espíritu del romanticismo temprano. Hegel asocia en varios pasajes la figura del progreso infinito con el aburrimiento, la monotonía y el tedio. El “infinito de las finitudes” conduce al “aburrimiento que se produce cuando se establece un límite y se lo vuelve a superar y de esta forma nunca se sale del mismo punto”.⁶⁹ Se trata del “tedio de la repetición”, de la “alternancia monótona” y de la “monotonía que se repite”. El eterno nacer y perecer produce sólo el “sentimiento de impotencia” o del deber ser “que quiere llegar a dominar sobre lo finito y no puede”.⁷⁰ De otro lado, lo poético-romántico lleva el sello de la libertad de imaginación, del juego de la fantasía y de la representación. Sin embargo, con esta estetización de la filosofía la contraposición de lo finito y lo infinito no es superada, sino sólo **maquillada**; las diferencias de género entre filosofía y poesía quedan suspendidas.

En las parodias de Timón y en las narraciones de Luciano tenemos a la vista los prototipos antiguos de un nexo de *skepsis* y poesía. Las poesías satíricas de Timón “comprenden tres libros, en los cuales, él como escéptico en forma de parodia, censura y satiriza a todos los dogmáticos”.⁷¹ El parodista y el poeta son, en tanto pensadores y satíricos agudos, precursores de la ironía romántica, la cual —de la misma forma que la *skepsis*—, tiene su fuerza en la crítica, en el carácter subversivo, en la parodia destructiva y en la sátira. “La ironía es la suprema, la más pura σκεψις”.⁷²

Al igual que la *skepsis* antigua, la ironía romántica carece del “lado positivo”, de la formación de una arquitectura propia del pensamiento, de una ética, de una filosofía del derecho y del Estado. Como en la exclamación de Pierre Bayle: “¿Dónde queda lo positivo, señor Luciano?”, habría que preguntar al romántico: ¿Dónde queda lo positivo, señor Schlegel? Ninguna filosofía moderna de la libertad puede fundarse sobre un esteticismo o un perspectivismo relativista. La radical falta de obligatoriedad (*Unverbindlichkeit*),

68 Wolfgang Welsch utiliza esta acertada caracterización de la “manía de la conversación” en su crítica a Richard Rorty, quien con su concepto de la ironía se mueve en la línea de pensamiento de Schlegel. La idea de Rorty del “mantener la conversación en curso” “podría ser el método más seguro no para mantener una conversación en marcha, sino para extinguirla...” La cultura de la conversación degenera en mera palabrería. Las conversaciones transcurren en una atmósfera de mera arbitrariedad y conducen no al conocimiento ni a la comprensión, sino a un parloteo que traspasa en forma creciente a un suave murmullo, para finalmente hundirse en un susurro apaciguado y conversacional” (WELSCH, W. *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt a. M., 1996, p. 220-223).

69 *Werke* 8, 220.

70 *Werke* 5, 265, 168, 155.

71 Cfr. al respecto DECLAVA CAIZI, F. **Timón e i filosofi: Protagora (fr. 5 Diels)**, en: *Cahiers de la Revue Théologie et de Philosophie* 15, 1990, p. 41-53; RICKEN, F. *Antique Skeptiker*. München. 1994, p. 18-28.

72 SCHLEGEL, F. *Philosophische Lehrjahre*, en: *FS XVIII*, 406, No 123.

celebrada hoy día por los postmodernos, no garantiza precisamente la diversidad prometida, y no es la protectora de la libertad y la tolerancia. Al contrario, ella se revela como el despotismo de lo relativo, el cual **tiene que** poner también a disposición principios como la libertad y los derechos humanos. Todo hacer deriva su legitimación únicamente de la respectiva intención subjetiva, de la convicción individual o del estilo y el gusto individuales; no hay, en consecuencia, criterio alguno para diferenciar entre lo humano y lo no humano. Los protagonistas postmodernos de la “*skepsis jovial*” creen haber quebrado el “terror de lo universal”, el poder del discurso y haber disuelto toda obligatoriedad: pero con la única pero fatal excepción de su propia aspiración a una validez absoluta de lo no obligatorio como su forma de vida. Los ironistas y los relativistas postmodernos se revelan como flagrantes dogmáticos —en modo alguno Hegel—.

Ironía romántica como skepsis estética. Sobre la crítica de Hegel al proyecto de una "poesía trascendental"

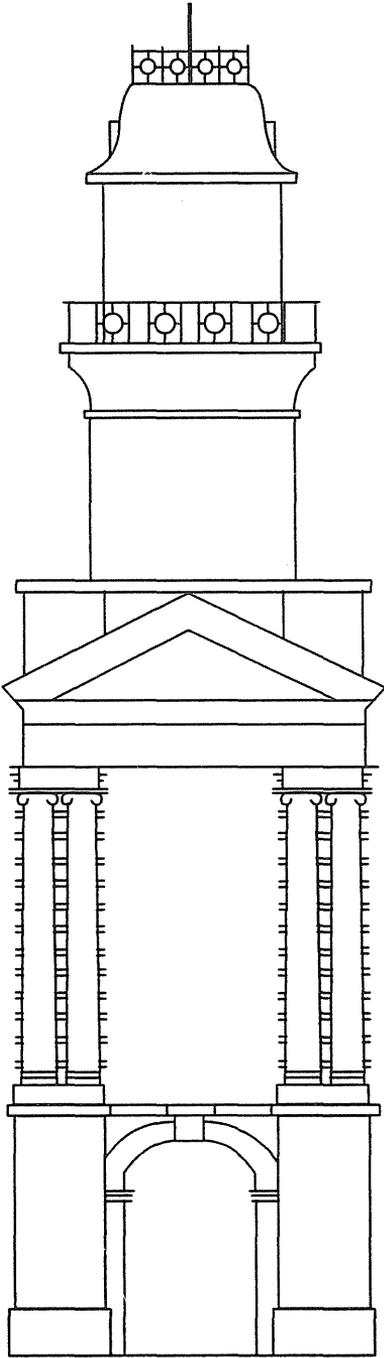
Resumen. *Una comprensión adecuada de la confrontación de Hegel con el concepto de ironía romántica de Friedrich Schlegel sólo puede lograrse mediante una explicación de la relación estructural de negatividad, skepsis e ironía. La relación entre una filosofía de la ironía y una filosofía del absoluto puede ser puesta bajo una nueva luz si se compara la cercanía y la oposición de las estrategias de una skepsis implícita o interna desarrolladas por Schlegel y Hegel. Hegel ve en la ironía de Schlegel una forma de la "negatividad infinita, absoluta", una figura de una skepsis estética, pero no —como Schlegel— la "skepsis suprema y más pura". En la permanente oscilación de "autocreación y autodestrucción", en la corriente eternamente alterna de discurso y contradiscurso, de pensamiento y contrapensamiento, no se logra en modo alguno, según Hegel, la integración del escepticismo. El proyecto de una "poesía trascendental" como intento de una nueva unificación de poesía y filosofía tiene el mismo talón de Aquiles del pirronismo antiguo, el cual oscila entre narración y discurso y —como el asno de Buridán— "muere de hambre" entre los dos. Los ironistas perseveran en la pura negatividad, su incesante y nostálgica actividad semeja una conversación sin resultados. Creatividad crítica, vital y escéptica, y tedio bostezador constituyen para Hegel las dos posiciones extremas del proyecto romántico temprano.*

Palabras clave: ironía, poesía, absoluto, romanticismo.

Romantic Irony as Aesthetic Skepticism. On Hegel's Critique of the Idea of "Transcendent Poetry"

Summary. *To understand Hegel's debate against the concept of Romantic irony proposed by Friedrich Schlegel, it is imperative to detail the strong relation between Negativity, Skepsis and Irony. New light can be shed upon the liaisons between the Philosophy of Irony and the Philosophy of the Absolute if the closeness and distance of the inner Skeptic strategies developed by Schlegel and Hegel are considered. For the latter, Schlegel's irony is a manifestation of an absolute, infinite Negativity: a character of aesthetic Skepsis. For Schlegel himself, it is the "supreme and purest Skepsis". By no means can the Skepticism be incorporated amidst the constant fluctuations of "self-creation and self-destruction", amidst the eternal switching between discourse and counter-discourse, thought and counter-thought. The attempt to reunify poetry and philosophy by means of a "transcendental poetry" has the same Achilles heel as the Ancient Pyrrhonism —oscillating between narration and discourse, trapped between them, it starves like Buridan's ass. Those ironists stay in the pure Negativity and their endless and longing deed resembles a fruitless conversation. For Hegel, the program of the early Romanticism moves between two extremes: yawning tedium and vital, critic and skeptic creativity.*

Key words: Irony, Poetry, Absolute, Romanticism.



Artículos

EXISTENCIA AUTÉNTICA Y MUNDO POLÍTICO*

Por: Klaus Held

Universidad de Wuppertal

Traductor: Santiago Echeverri

Universidad de Antioquia

La referencia peculiar de la existencia humana al mundo es el descubrimiento central de la **fenomenología**. A más tardar desde los años veinte, su fundador, Edmund Husserl, reconoció que la referencia intencional de la conciencia a los objetos —la cual había erigido como pensamiento conductor de su nuevo método— presupone la ubicación de los objetos en nexos de remisiones —los horizontes—, los cuales se abren al hombre a través del mundo. Por ello, comprendido fenomenológicamente, el hombre se define por su apertura al mundo. Heidegger se limitó a extraer la consecuencia de esta concepción fundamental cuando en 1927, en *Ser y tiempo*, comenzó el análisis del ser-ahí humano con una fenomenología del “ser-en-el-mundo” y lo cimentó allí.

Resulta tanto más llamativo que en los análisis de Husserl y Heidegger sobre la apertura humana al mundo no haya sido reconocida una forma particularmente característica del mundo **como** mundo: la dimensión existencial de lo político. Que lo político es un mundo lo muestra ante todo el fenómeno de lo público. A decir verdad, Heidegger —a diferencia de Husserl— captó absolutamente la relevancia fenomenológica de este fenómeno. Sin embargo, no le pudo hacer justicia, debido a que lo subordinó exclusivamente al modo existencial de la inautenticidad del “uno” (*Man*). Que es posible pensar un mundo público como espacio de vida del auténtico ser-con (*Mitsein*), Heidegger no lo vio en *Ser y tiempo* o al menos lo pasó por alto.

Naturalmente, los intérpretes han señalado desde hace mucho tiempo la unilateralidad de las afirmaciones en torno a lo público y la insuficiencia del análisis del ser-con en el modo de la autenticidad, al tiempo que lo han ligado al extravío nacionalsocialista de Heidegger. Sin embargo, la fijación en el desierto político de Heidegger hace que la mayoría pasen por alto que Husserl no fue menos ciego frente a la esencia y derecho propios del mundo

* Para elaborar la presente traducción, he consultado la página web www.filosoficas.unam.mx a cargo de Antonio Zirión, en la cual se encuentra un diccionario multilingüe de la terminología filosófica de Husserl (N del T).

político, de lo cual podemos persuadirnos fácilmente desde hace algunos años, a través de la reconstrucción de su filosofía del Estado, elaborada por Karl Schumann.¹

El descuido de la mundanidad de lo político por parte de la fenomenología, el cual se puede apreciar en su desarrollo posterior a Husserl y Heidegger —piénsese únicamente en el craso desprecio de los fenómenos políticos por parte de Sartre—, es desde luego sólo la herencia de una larga tradición y no ha de recriminársele principalmente a la fenomenología. Desde Platón y Agustín, la filosofía ha caído una y otra vez en la tentación de denunciar de múltiples maneras el mundo político como inauténtico y, de manera “contrafáctica”, ha intentado contraponerlo a una autenticidad encubierta justamente por lo público; esta tendencia reina desde la república utópica, pasando por la ciudad de Dios hasta la comunidad ideal de la comunicación.

Hannah Arendt ha descubierto la mundanidad del espacio de la vida pública para la filosofía de nuestro tiempo. Si hoy en día se puede hablar de “mundo político” en un sentido legítimo filosóficamente —tal como ocurre también en las siguientes consideraciones— es gracias a este mérito suyo. Aunque Hannah Arendt no se comprendió a sí misma como fenomenóloga, su descubrimiento de la mundanidad de lo político puede verse, empero, como una de las más importantes contribuciones al movimiento fenomenológico de este siglo.

En el caso del mundo político, el desprejuiciado acceso fenomenológico a las “cosas mismas” se ve bloqueado principalmente por el veredicto de su inautenticidad. Por tal razón, constituye una tarea urgente de la fenomenología aclarar de qué manera se puede relacionar la distinción entre autenticidad e inautenticidad con la existencia en el mundo político. Hannah Arendt no se preocupó por esta cuestión sistemática, debido a que su interés no estaba orientado hacia la fenomenología. De esta suerte, hasta hoy no está claro qué lugar pueda ocupar un análisis del mundo político que acoja sus sugerencias en una sistemática fenomenológica sobre la autenticidad y la inautenticidad.

Por motivos extrínsecos a la filosofía, el análisis de la autenticidad del ser-con en su forma política se hace particularmente urgente, y a que en nuestra época el mundo político está profundamente amenazado por la tentación del totalitarismo. Así pues, ha de

¹ SCHUMMANN, K. *Husserls Staatsphilosophie*. Friburgo; Munich: 1988. Para la crítica de la ceguera de Husserl ante el mundo político, véase el artículo del autor: **Husserl und die Griechen**, en: ORTH, E. W. (ed). *Phänomenologische Forschungen. Profile der Phänomenologie, zum 50. Todestag von Edmund Husserl*. Friburgo; Munich: 1989, vol. 22, p. 152s. (Versión castellana: **Husserl y los griegos**, en: HUSSERL, E. *Filosofía Primera (1923-1924)*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1998, p. 9-53. Traducción de Guillermo Hoyos Vásquez); para la correspondiente crítica del autor a Heidegger, véase: **Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger**, en: PAPANFUSS, D. ; PÖGGELER O. (eds). *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Vol. 1: **Philosophie und Politik**. Francfort del Meno: 1991, p. 52s; y el artículo: **Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie**, en: GETHMANN-SIEFERT, A. ; PÖGGELER, O. (eds). *Heidegger und die praktische Philosophie*, p. 130s.

resultar inquietante que justamente Heidegger, el fenomenólogo de la autenticidad, pudiera sucumbir a la ilusión de que el movimiento dirigido por Hitler fuera algo así como la marcha histórica de un pueblo entero hacia una autenticidad epocal de la existencia política.

Las siguientes consideraciones constituyen el intento de contribuir en algo a la determinación de la mundanidad de lo político a partir de la idea fenomenológica de apertura al mundo de la existencia auténtica. En una primera parte preparatoria se esclarecerá, a la luz del concepto de mundo de la vida, el significado fenomenológico de la distinción entre la existencia auténtica y la inauténtica existencia cotidiana; asimismo, se fundamentará la tesis según la cual el tránsito a la auténtica apertura del mundo se hace posible mediante un estado de ánimo (*Stimmung*). La segunda parte desarrolla la contribución para una fenomenología del mundo político a partir de los presupuestos ganados con ello. En la tercera parte se preguntará —conforme a la tesis propuesta en la primera parte— **qué tipo de experiencia realiza el hombre en su estado de ánimo que le permite abrirse al mundo político**. Mediante la explicación de esta experiencia se esclarece el significado fundamental del mundo político para la existencia auténtica. Finalmente, en la cuarta parte se proporcionará cierta confirmación *ex negativo* de las anteriores relaciones sistemáticas, para lo cual se dará un vistazo a la amenaza totalitaria de lo político en el siglo XX.

I

La tesis según la cual la fenomenología del mundo —tal como la pusieron en marcha Husserl y Heidegger— se puede desarrollar muy bien desde sus posibilidades sistemáticas hacia una fenomenología del mundo político encuentra su primer apoyo en la siguiente consideración: las principales obras con las cuales ambos desarrollaron la sistemática de su pensamiento —el primer tomo de las *Ideas para una fenomenología pura y Ser y tiempo*— se fundamentan en una distinción sistemática paralela. Ambos operan de la misma manera, al suponer que el mundo como mundo permanece latente para el hombre en la vida cotidiana, aunque pueda hacersele explícito.² Para Heidegger, esta suposición descansa en la distinción entre el modo cotidiano y el modo auténtico del ser-en-el-mundo; para Husserl, tal suposición está contenida en la alternativa de la actitud natural y la actitud fenomenológica o filosófica, pues “actitud” designa una relación con algo, en este caso, con el mundo.

Desde luego, el concepto de mundo no puede usarse en un significado cualquiera. Éste ha de entenderse aquí en el sentido del método fenomenológico, el cual descansa

2 El autor ha defendido la tesis de que en este punto reside la continuidad de la fenomenología en el tránsito de Husserl a Heidegger en el artículo: **Die Endlichkeit der Welt. Phänomenologie im Übergang von Husserl zu Heidegger**, en: NIEMEYER, B. ; SCHÜTZE, D. (eds). *Philosophie der Endlichkeit. Festschrift für Erich Christian Schröde zum 65 Geburtstag*. Würzburg: 1992, p.130s.

fundamentalmente en el principio de la correlación, el cual fue designado por Husserl como el pensamiento conductor de su trabajo vital en un lugar programático de su obra: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.³ El principio reza: toda determinación del ente está referida retrospectivamente (*rückbezogen*) en el modo de su aparecer para el hombre. El rasgo esencial de este aparecer es la ya mencionada ubicación de todo aquello que sale al encuentro del hombre en nexos de remisiones, los horizontes, los cuales están agrupados en el mundo, en la dimensión abierta para cada aparecer horizóntico.

Los dos modos de la apertura humana al mundo —en cuya distinción están de acuerdo Husserl y Heidegger— se explican por el hecho de que el principio fenomenológico de la correlación también ha de ser válido para el mundo: los acontecimientos no son lo único que aparece al hombre “en el mundo”; también la dimensión fenoménica misma, el “mundo”, se encuentra en relación con él; dicha relación designa el concepto de “aparecer”. Esta “relación” tiene que ser, desde luego, de un tipo específico, dado que el hombre no es conciente de las remisiones horizónticas del mismo modo en que lo es de los respectivos acontecimientos que aparecen en-el-mundo; mientras que éstos atraen nuestra atención y, tal como dice Husserl, son tematizados, los nexos de remisiones sólo nos son familiares no-temáticamente, por cuanto nos orientamos en ellos.

De otro lado, el acto de la reflexión fenomenológica muestra que el mundo también puede ser tematizado. A decir verdad, la familiaridad no-temática es un modo del aparecer en el que el mundo no desaparece, sino que permanece oculto como tal. El aparecer del mundo tiene lugar porque existe y mientras exista el hombre con su apertura al mundo. Sin embargo, este aparecer puede tener lugar explícita o no-explicitamente. Husserl identifica el aparecer explícito del mundo con su tematización científica en la filosofía. Pero, para que el hombre pueda hacer expresamente del mundo un objeto de investigación tiene que encontrarse ya en referencia explícita a él, es decir, tiene que haber ingresado en el modo existencial de la autenticidad. De esta manera, la diferencia entre autenticidad e inautenticidad es la condición de posibilidad de la alternativa de la actitud natural y la actitud filosófica. Por tal razón, resulta más apropiado apelar a esta diferencia —en lugar de la alternativa husserliana— como hilo conductor de las reflexiones ulteriores.

A partir de lo dicho surge una doble pregunta: ¿qué significa concretamente que en la existencia cotidiana el mundo permanezca latente como mundo y cómo se abre nuevamente para sí en la existencia auténtica?

3 Cfr. HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, en: BIEMEL, W (ed). La Haya: p. 168-169 (Versión castellana: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Editorial Crítica, 1991, \$48, p. 173-176. Traducción y nota editorial de Jacobo Muñoz y Salvador Mas).

La diferencia entre el aparecer inauténtico del mundo y el auténtico tiene que seguirse de la constitución del aparecer mismo, si ha de introducirse tal diferencia de una manera fenomenológicamente genuina. Hoy en día entendemos el “aparecer” en el lenguaje cotidiano como un movimiento que se caracteriza esencialmente porque tiene lugar en contravía con un posible movimiento en dirección contraria, el movimiento del mantenerse oculto (*Sich-Verborgenhalten*). En este sentido, se puede parafrasear el significado fundamental del “aparecer” con giros lingüísticos como “manifestarse” (*Sich-Öffnen*) o “salir del propio encierro” (*Hervortreten aus einem Sich-Verschließen*).

Dado que al aparecer le es inherente la polaridad del ocultarse y del manifestarse, puede ocurrir que el aparecer del mundo —el abrirse (*Aufgehen*) de la dimensión fenoménica— sea experimentado expresamente como un emerger (*Hervortreten*) del ocultamiento, como un “pro-venir” (*Hervor-gehen*) en sentido literal. No obstante, también es posible que el mundo sea aprehendido como algo comprensible de suyo e incuestionable. En el modo inauténtico de la experiencia del mundo (*Welt Erfahrung*), el mundo también está ya “ahí” “para” el hombre, pero le permanece cerrado como mundo, pues hace falta la experiencia que lo libere del ocultamiento hacia la apertura (*Offenheit*) de su aparecer.

¿Cómo se puede alcanzar esta experiencia? Cuando Husserl caracteriza el tránsito al aparecer del mundo-como-mundo como un cambio en la **actitud**, la elección de dicho concepto sugiere que el hombre puede efectuar el tránsito mediante una decisión voluntaria. Pero ello es imposible; pues, para poder decidirse a tematizar el mundo, el hombre tendría que tener ya conciencia del mundo como mundo; sin embargo, la familiaridad no-temática con los horizontes se define precisamente por el hecho de que el mundo aún no emerge como mundo.

No depende de la actitud voluntaria del hombre si el mundo se le manifiesta o permanece oculto. Heidegger extrajo a partir de allí la siguiente consecuencia: esta alternativa ha de residir en el ocultamiento del mundo mismo; al ocultamiento le es inherente el encubrimiento (*Verbergung*) de sí mismo. Éste se mantiene oculto como aquello que posibilita el aparecer y para que también permanezca normalmente el pro-venir del mundo —latente como tal— que se efectúa en el aparecer. La existencia auténtica se hace posible, porque el ocultamiento permite que se haga perceptible (*bemerkbar*) para el hombre como dimensión originaria de este pro-venir.

Desde luego, esto no significa que el ocultamiento podría convertirse en un tipo de objeto en el mundo para el hombre que existe auténticamente, pues entonces ya no constituiría el origen oculto del aparecer del mundo. Por tal razón, el ocultamiento sólo puede mostrarse de modo indirecto, a saber, en las vivencias que le permiten al hombre darse cuenta de que el aparecer del mundo no reside en su poder, debido a que aquél es liberado del ocultamiento mismo. Tales vivencias son los estados de ánimo.

Ya desde Platón y Aristóteles se ha reconocido que es un estado de ánimo el que permite elevarse a la apertura del mundo, lo cual se evidencia en el hecho de que ambos designaron el asombro como el origen de la filosofía.⁴ El asombro es el “maravillarse” (*Verwunderung*) ante la “maravilla” (*Wunder*) de que el mundo sea, “en vez de no ser”. Tal como lo muestra la adición tradicional de esta posdata —el advenimiento de la luz del mundo desde la oscuridad de la nada— se ha visto desde antiguo lo característico del asombro en que en este estado de ánimo se hace perceptible la liberación del mundo de la oscura nada del ocultamiento.⁵

Pero, ¿cómo alcanza el hombre concretamente la experiencia del mundo propia de la existencia auténtica? En la vida cotidiana, su atención no se concentra en el mundo como mundo, sino en acontecimientos de cualquier índole, con los cuales tiene que ver en el mundo. Por tal razón, se puede colegir que el tránsito a la autenticidad por medio de un estado de ánimo acontece al estar en contacto con tales eventos. Por tanto, para describir concretamente el tránsito se recomienda caracterizar primero el tipo y modo en que se desenvuelve el hombre cotidianamente con lo que le circunda, lo que le sale al encuentro en el mundo.

La existencia cotidiana consta de modos de comportamiento que encontramos “todos los días”, es decir, en cada momento de la vida humana, y en cada momento porque éstos son inevitables. **Inevitable es todo lo que tiene que ocurrir para la conservación de la vida.** Por la necesidad de conservar la vida le son dados previamente al comportamiento humano ciertos fines, los cuales tienen que ser realizados a través de los

4 También Husserl reconoció eventualmente que la ruptura con la actitud natural presupone el asombro, considerado éste como un estado de ánimo que abre el mundo. Ello se ve de manera más clara en la Conferencia de Viena de 1935, de la que procede el ensayo: **Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie**, en: *Husserliana*. Vol. 6 (véase nota 3). (Versión castellana: **La Filosofía en la crisis de la humanidad europea**, en: HUSSERL, E. *Invitación a la Fenomenología*. Barcelona ; México: Paidós ; UNAM, 1992, p. 75-128 Traducción de Peter Baader). Sobre este asunto, véase el ensayo del autor: **Husserls neue Einführung in die Philosophie: der Begriff der Lebenswelt**, en: GETHMANN, C. F. (ed.). *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*. Bonn: 1991, p. 89s.

5 Lo mismo vale para el estado de ánimo de la angustia, el cual motiva —según la tesis heideggeriana de *Ser y tiempo*— el tránsito a la existencia auténtica. A diferencia de la tradición, Heidegger le atribuyó el inicio de la Filosofía a este tipo de estado de ánimo en su lección introductoria: **¿Qué es metafísica?** Tal como lo muestran sus escritos posteriores —especialmente las *Beiträge zur Philosophie* con su doctrina de los estados de ánimo fundamentales—, Heidegger entiende allí la angustia como aquel estado de ánimo que, en la época del nihilismo, en cierto modo ha tenido sistemáticamente como consecuencia el viejo *thaumazein* europeo. Cfr. **Was ist Metaphysik?**, en: HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe*. Vol. 9: **Wegmarken**. VON HERRMANN, Fr. W. (ed). Francfort del Meno: 1976, p. 110s. (Versión castellana: **¿Qué es metafísica?** Bogotá: Editorial El Búho, 1992, p. 15-40 Traducción de Xavier Zubiri; presentación, análisis y comentarios de Jaime Hoyos Vásquez). Con estas reflexiones, Heidegger avanzó a un ámbito del que Husserl no sospechó nada. Véase al respecto la investigación del autor mencionada en la nota 1: **Grundstimmung und Zeitkritik**, p. 31s.

medios correspondientes. Los medios son, de un lado, posibilidades de comportamiento que aparecen como útiles (*zweckdienlich*) para el hombre, de otro lado, algunas cosas que éste además necesita. Se ha vuelto usual designar este tipo de comportamiento como acción instrumental.

A diferencia de los animales, los hombres están en condiciones de elegir expresamente los medios de conservación de su vida. Que el hombre posea espacios de juego para esta posibilidad de elección es el comienzo cotidiano de su libertad. Los espacios de juego son nexos de remisiones; pues los fines —de cuya realización se trata en cada caso— remiten a los medios apropiados para ello y viceversa. Los espacios de juego —que poseen el carácter de nexos de remisiones— son, empero, horizontes en sentido fenomenológico y se abren al hombre mediante su apertura al mundo. Por tanto, no han de separarse la libertad elemental del hombre y su apertura al mundo.

Dado que la acción instrumental es desatada originariamente por la necesidad de la conservación de la vida, puede designarse el mundo que mantiene preparados los horizontes para esta acción como mundo de la vida. El uso de este concepto,⁶ erigido por Husserl como término filosófico, ha estado dominado hasta hoy por una enorme confusión. Se prestaría un servicio a la claridad si se entendiera “mundo de la vida” como nexo de remisiones de la acción instrumental cotidiana. Aunque sin emplear el concepto “mundo de la vida”, Heidegger analizó fenomenológicamente por vez primera este nexo de remisiones en *Ser y tiempo* y lo caracterizó como contexto de condiciones respectivas⁷ (*Bewandtniszusammenhang*). * Los medios objetivos necesarios en la acción instrumental los designó como “el útil” (*Zeug*).⁸ Con el útil se nombra el ámbito de los acontecimientos más llamativos en el mundo de la vida. Con ello se puede retomar la pregunta acerca de cómo tratamos con tales acontecimientos en la vida cotidiana.

La característica fundamental de la acción instrumental es su inquietud. No nos detenemos ante los medios de esta acción, porque siempre tenemos a la vista los fines respectivos; en el nexo de remisiones del mundo de lo útil, nos dejamos remitir incesantemente más allá, orientados a los fines. Por tal razón, no nos detenemos ante las cosas útiles que nos sirven como medios objetivos en la acción instrumental. Precisamente cuando éstos

6 Véase mi ensayo mencionado en la nota 4, p. 84s. La literatura filosófica concerniente al concepto de mundo de la vida ha sido compilada en el artículo del autor: *Lebenswelt*, en: *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*. Berlín; Nueva York: 1991, vol. 20, p. 599s.

7 Cfr. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. (En las próximas notas se cita de manera abreviada: *SuZ*). Tubinga: 1953, octava edición, §18. (Versión castellana: HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997, §18. p. 110. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C).

* Para la traducción de este difícil concepto, hemos seguido las indicaciones de Jorge Eduardo Rivera, traductor de *Ser y tiempo* al castellano. Cfr. *Syt*, p. 468-469 (N del T).

8 Cfr. *SuZ*, §15. (Versión castellana: *Syt*, §15, p. 94-99).

cumplen bien su servicio permanecen desapercibidos y no se manifiestan **como** tales.⁹ A decir verdad, una cosa puede llamar nuestra atención provisionalmente cuando nos perturba debido a su inutilidad o mal servicio. De esta manera nos percatamos también del perturbado contexto de condiciones respectivas y, por ende, del mundo de la vida mismo. Pero, dado que una perturbación sólo está ahí para ser remediada, el mundo sólo salta a la vista transitoriamente.¹⁰

Este fenómeno confirma la declaración fundamental del ocultamiento del mundo cotidiano, del cual surgieron las reflexiones. De un lado, el mundo de la vida nos es familiar de manera evidente en la acción instrumental como nexo de remisiones en el que se introduce esta acción. Pero, dado que permanecemos en el interior de este nexo, por cuanto al actuar nos movemos, en cierto modo, directamente a las remisiones, la dimensión para las remisiones en su totalidad —es decir, el mundo— no puede manifestarse como tal. Si resplandece el contexto de condiciones respectivas debido a una perturbación, sólo lo hace para desaparecer también con su aparecer; en principio, éste permanece oculto como mundo. Para hacer que el mundo se destaque como mundo, no bastaría con detenernos pasajeramente con el movimiento del ser remitido —como en la perturbación—; más bien tendríamos que permanecer concentrados en los medios de nuestra acción.

Mientras el mundo de la vida permanece latente, la apertura al mundo —la cual es característica del comportamiento humano— todavía no se manifiesta como tal. Y, ya que la libertad presupone la apertura al mundo, ello significa que también la libertad permanece aún oculta como tal. Para que ambas puedan hacerse explícitas, se requiere aquel permanecer concentrado. Una corroboración fenomenológica de que tal detenimiento es empero posible lo constituye el ya mencionado estado de ánimo del asombro.

II

Considerado como experiencia en la que surge la dimensión de apertura “mundo” desde el ocultamiento, el asombro permite que el mundo salga de su carácter evidente y desprovisto de interés (*Unauffälligkeit*). Sin embargo, este estado de ánimo tiene que “encenderse” —tal como decimos en alemán— ante cualquier acontecimiento en el mundo. Para tal efecto, dicho acontecimiento se convierte, en cierto modo, en una chispa (*Brennpunkt*) en la que resplandece el mundo como mundo o, para decirlo de manera no-objetiva, en un “foco” en el que éste se ofrece atentamente.¹¹

9 Cfr. *ibidem*, §16. (Versión castellana: *Syl*, §16, p. 99-103).

10 Cfr. *ibidem*, §16.

11 Esta imagen ha sido tomada de Albert Borgmann, quien ha introducido el concepto de “*Focal Things and Practices*”. Cfr. BORGMANN, A. *Technology and the Character of Contemporary Life*. Chicago; Londres: 1994, p. 4.

En su época tardía, Heidegger hizo de este pensamiento algo fecundo para la Fenomenología, por cuanto describió, en objetos cotidianos como la jarra y el puente, el modo en que éstos pueden experimentarse como lugares en los que se reúne el mundo como mundo.¹² No obstante, con Heidegger puede tenerse la impresión de que tales cosas serían los únicos acontecimientos del mundo de la vida ante los cuales podemos detenernos.¹³ Para fundamentar la fenomenología del mundo político, ausente en Heidegger, resulta fundamental la constatación de que somos ante todo concientes de nuestras propias posibilidades de acción como medios de la conservación de la vida. Éstas son medios a los cuales estamos remitidos primariamente en el nexo de remisiones. Sólo gracias a su mediatividad podemos aprehender también las cosas como medios.¹⁴

Detenerse con el movimiento del ser remitido en el contexto de condiciones respectivas significa ante todo permanecer frente a la posibilidad de acciones de cualquier índole, en lugar de haber pasado por alto su posibilidad mediante la realización efectiva de tales acciones. Las posibilidades de acción también pueden convertirse —incluso en primer término— en chispas en las cuales resplandece el mundo como mundo y surge de su latencia. Esto ocurre siempre que los hombres hacen de las posibilidades de acción un “asunto” común (en griego, *pragma*), acerca del cual deliberan antes de decidirse por una acción determinada. Asuntos son posibilidades de acción en el contexto de una situación dada y la deliberación se relaciona con lo que ha de hacerse en la situación.

Desde luego, también puede haber una deliberación de tal índole que en ella subsista la inquietud de la acción instrumental. Así ocurre cuando los participantes en la deliberación sólo permanecen transitoriamente ante el asunto llevado al lenguaje. De este tipo es la deliberación con expertos. Tal deliberación lo hace a uno mismo superfluo, por cuanto se hace innecesario permanecer más tiempo ante un asunto, gracias a la información fidedigna

12 Véase especialmente las conferencias de Heidegger: **Bauen Wohnen Denken y Das Ding**, en: *Vorträge und Aufsätze*. Tübinga: 1954. (Versión castellana: **Construir, habitar, pensar y La cosa**, en: HEIDEGGER, M. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p. 127-142; 143-159 respectivamente. Traducción de Eustaquio Barjau).

13 La fijación del análisis fenomenológico en las cosas también se puede observar en Husserl y es un síntoma de la ceguera que éste y Heidegger manifestaron ante el genuino mundo político. Entre los griegos, la nueva apertura científica al mundo surgió gracias al detenimiento ante las cosas que ocasionara el asombro. La crítica fenomenológica del tiempo efectuada por Husserl y Heidegger coincide —con todas sus diferencias— en que está esencialmente orientada a la relación de la ciencia con el mundo y a sus consecuencias, y no, empero, a la apertura al genuino mundo político que tendría lugar entre los griegos, de manera casi simultánea con la ciencia. En este ensayo no se puede mostrar hasta qué punto la apertura científica al mundo también surge del tránsito a la existencia auténtica. Una fundamentación de la tesis según la cual la ciencia temprana surge por vez primera cuando el hombre se pone en relación con el mundo como mundo se encuentra en la investigación del autor: *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*. Berlín: 1980.

14 Para una explicación más precisa de la mediatividad de la acción instrumental, véase el ensayo: **Humanité et monde politique**, en: *Cahiers de philosophie*. Paris, 1992.

que los especialistas dan acerca de la conveniencia de determinados medios. La deliberación sólo pierde el carácter de un detenerse pasajero cuando el asunto en cuestión es de tal tipo que no puede haber expertos en ello. En tales asuntos surge inevitablemente un conflicto de opiniones, en principio interminable.¹⁵

Pero, ¿cuándo se presenta el caso en que no puede haber expertos? Cuando debe decidirse acerca de posibilidades de acción cuyas consecuencias futuras no pueden conocerse con seguridad. En tales situaciones, las deliberaciones se caracterizan porque se puede tomar en consideración una pluralidad de acciones posibles. Con ello, empero, las alternativas pensables aparecen como **posibilidades**, lo que significa que el carácter de posibilidad de las acciones surge como tal. Precisamente de ese modo se convierten éstas en “objetos” (*pragmata*), ante los cuales permanece la deliberación respectiva. En este momento se supera la inquietud de la acción instrumental y se rompe la esfera de latencia del mundo de la vida.

El conflicto de opiniones en una deliberación de ese tipo está condicionado de tal modo, que no puede eliminarse el carácter incognoscible de las consecuencias futuras de la acción. Por ello, ninguno de los participantes puede pretender que su opinión posea la verdad definitiva. Sin embargo, puede pensarse que se emiten juicios más o menos acertados sobre una situación. Para emitir un juicio que los demás participantes puedan reconocer como acertado, se ha de tomar justamente en consideración, al formar la propia opinión, que el enjuiciamiento de la situación es inevitablemente controversial. Tener presente el carácter controversial significa formar la propia opinión de tal modo que ésta tenga la oportunidad de parecer aceptable a todos aquellos que posiblemente tienen otra opinión. Sólo puede juzgar de manera acertada acerca de las posibilidades de acción quien se muestra dispuesto no sólo a escuchar la voz de su propio punto de vista, sino a afinar su voz con las posibles voces contrarias* en el conflicto de opiniones.¹⁶

Con su análisis de la facultad de juzgar reflexionante, Kant fue el primero en esclarecer el modo en que se concreta esta disposición. La disposición consiste en trasladarse al punto de vista de los otros en la formación de un juicio. De esta manera se gana —tal como lo formula Kant— un “punto de vista universal”.¹⁷ Esto permite reflexionar sobre el propio juicio y, en vista de ello, examinar expresamente si es apropiado para

15 Acerca del significado fundamental del conflicto de opiniones para la fenomenología del mundo político, véase el ensayo del autor: *Die Zweideutigkeit der Doxa und die Verwirklichung des modernen Rechtsstaats*, en: SCHWARTLÄNDER, J. ; WILLOWEIT, D. (eds). *Meinungsfreiheit – Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA*. Kehl am Rhein ; Estrasburgo: 1986, p. 13s.

* El autor introduce aquí un juego de palabras, para lo cual se vale del doble significado de términos tales como “*Stimme*” —voz, voto—, “*abstimmen*” —afinar, votar— y “*Gegenstimme*” —voz contraria, voto en contra— (N del T).

16 En el artículo citado en la nota 14 se explica por qué los puntos de vista son “**vozes**”.

17 Cfr. KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. Akademie-Ausgabe, vol.5, §40, p. 295. (Versión castellana: *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1992, §40, p. 205-206. Traducción de Pablo Oyarzún).

hacerlo valer ante los demás. De esta reflexión toma su nombre la facultad de juzgar “reflexionante”.¹⁸

El conflicto de opiniones puede convertirse en una competición orientada por la facultad de juzgar reflexionante para determinar las opiniones más acertadas. Sólo con ello se trasciende definitivamente la inquietud de la acción instrumental. Esta inquietud persiste mientras prevalezca la convicción de que el conflicto de opiniones podría terminarse por medio de una verdad que estuviera reservada para los expertos —realmente existentes o pensables—. Sólo si no persiste en principio este punto de vista, se dejará abierta en la deliberación la pluralidad de acciones posibles como posibilidades. Y sólo así los asuntos se convierten en chispas, en las cuales la comunidad de hombres participantes permanece de manera no meramente transitoria.

En tales chispas se encienden debates que versan “sobre el todo”. Este todo es, empero, el mundo. Es así como éste surge de su ocultamiento, es decir, como la dimensión que ofrece espacio para la pluralidad de posibilidades de acción. Estas opiniones, por su parte, cambian su estatus precedente al entrar en aquel espacio abierto. Pierden la latencia inherente al mundo de la vida y son expuestas (*offengelegt*) en el conflicto de opiniones como un asunto común: se convierten en “públicas”. La palabra alemana “público” (*öffentlich*) tiene la ventaja de que permite evocar el surgimiento de la acción instrumental a partir del ocultamiento inherente al mundo de la vida, y ello gracias a la relación lingüística que tiene con la palabra “abierto” (*offen*). Al resplandecer la luz de la dimensión de apertura “mundo” en las chispas del conflicto público de opiniones, el mundo gana un nuevo carácter: se convierte en el nexo de remisiones de los asuntos públicos, es decir, en el mundo político.¹⁹

En la acción instrumental consideramos los acontecimientos en el mundo de la vida, sin excepción, como medios para fines. Esto significa que también los fines aún pueden mediarse para “superarlos”; remiten en el contexto de condiciones respectivas a otros fines como su “por-mor-de” (*Worumwillen*). No obstante, todas las cadenas de

18 Hannah Arendt ha sido la primera en reconocer con plena claridad el significado fundamental de la doctrina kantiana de la facultad de juzgar reflexionante para la filosofía política. Véase, además de los pasajes pertinentes en diversas obras: *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*. BEINER, R. (ed). Munich ; Zurich: 1985. Ernst Vollrath ha recogido los pensamientos de Arendt y los ha desarrollado de manera fecunda. Además de numerosos artículos, véase particularmente: *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*. Stuttgart: 1977; y *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*. Würzburg: 1987, p. 253s.

19 Este mundo trasciende el mundo de la vida, debido a que su carácter está determinado por el hecho de que permite hacer explícita la pluralidad de posibilidades de acción, la cual permanece oculta como tal en la acción instrumental. La aguda distinción que aquí se establece entre “mundo de la vida” y “mundo político” no puedo encontrarla en la *Teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas. Véase particularmente en: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Tercera edición revisada, Francfort del Meno: 1985, vol. 2, p. 182s. (Versión castellana: HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Vol. 2: *Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, 1987, p. 169s. Traducción de Manuel Jiménez Redondo). Me parece que esto es un indicio de que Habermas tampoco ve claramente la esencia y derecho propios de lo político y de que, en este punto, se diferencia menos de Husserl y Heidegger de lo que él mismo supone.

remisiones están en cierto modo entrelazadas a un “por-mor-de” insuperable: la existencia de quien actúa en cada caso. En todas sus posibilidades de acción se trata, al fin y al cabo, del ser-posible (*Möglichkeit*) de sí mismo. Este “sí-mismo” (*Selbst*) está siempre en juego en la acción instrumental, pero no se hace explícito como tal debido a que el carácter de posibilidad permanece latente.

Según la explicación de Heidegger, la “autenticidad” (*Eigentlichkeit*) es el modo existencial en el que me hago explícito lo inconfundiblemente “propio” (*Eigene*) de mi ser-posible —mi siempre mío sí-mismo—. * Ello ocurre cuando trasciendo todas las referencias de remisiones de la acción instrumental al ya insuperable “por-mor-de”.²⁰ La posibilidad de superar todos los “por-mor-de” que surgen en el interior del contexto de condiciones respectivas determina la inquietud de la existencia cotidiana. Dado que en la existencia auténtica he “llegado” a mi insuperable sí-mismo, puedo permanecer concentrado en las posibilidades de acción y en las cosas establecidas como medios.²¹

Consideradas como asuntos en el conflicto público de opiniones, las posibilidades de acción no sólo manifiestan mi siempre propio ser-posible, sino también el siempre propio ser-posible de los otros, inseparable de éste; pues yo he de afinar mi voz con sus voces en la competición por el mejor uso de la facultad de juzgar reflexionante. Esta afinación es necesaria, debido a que sus voces siempre pueden ser **voces contrarias** a la mía. Los demás tienen la capacidad de juzgar la situación de manera distinta a la mía, ya que ellos pueden enfocar de modo distinto las acciones posibles como posibilidades; esto último se debe a que son libres.

Al aparecer por primera vez las posibilidades de acción como posibilidades mediante la conflictiva deliberación pública, cobra también validez necesariamente la libertad de todos en la elección de sus posibilidades de acción como tales. De esta manera, la emergencia del mundo político del mundo de la vida mediante la apertura al mundo hace que se manifieste la libertad de todos. Por ello, la dimensión abierta y libre del mundo político se descubre concretamente al unirse los hombres en una comunidad, cuyo único fin primordial es posibilitar la manifestación de la libertad de todos, el explícito ser-posible de sus posibilidades de acción.

* En este contexto, el autor relaciona etimológicamente el término alemán “*Eigentlichkeit*” (autenticidad) con el vocablo “*eigen*”, que denota “propiedad” o “pertenencia”. Esta observación debe tenerse presente en las próximas líneas (N del T).

20 Cfr. *SuZ*, §18, p. 84. (Versión castellana: *Syt*, §18, p. 111).

21 Un desarrollo de esta tesis se encuentra en el artículo del autor: **Intentionalität und Existenz Erfüllung**, en: GETHMANN, C. F.; OESTERREICH P. L. (eds). *Person und Sinnerfahrung. Philosophische Grundlagen und interdisziplinäre Perspektiven*. Darmstadt: 1993.

III

Las anteriores reflexiones partían del hecho de que el tránsito al modo auténtico de la apertura al mundo requiere que se lo impulse mediante un estado de ánimo; en él se pone de manifiesto el ocultamiento, del cual es liberado el mundo para su aparecer. ¿Se encuentra también en juego tal vivencia en la experiencia en que surge el mundo político del mundo de la vida? El asombro —paradigma clásico de un estado de ánimo que descubre el mundo— se enciende en cosas de cualquier índole, las cuales pierden con ello el carácter de meros medios fugaces de la acción instrumental. Éstas atraen toda la atención sobre sí, porque en cierto modo aparecen al asombrado como dones del ocultamiento y, en virtud de ello, “como nuevas”. Por tal razón, el asombro tiene dos caras: hace despertar una mayor curiosidad por las cosas, lo cual constituye una donación activa para las mismas. Esta donación, empero, está penetrada al mismo tiempo por una reserva (*Zurückhaltung*), es decir, por un temor (*Scheu*) ante el ocultamiento inaccesible que le otorga el aparecer del mundo al hombre. ¿Hay también en la experiencia del mundo político una donación similar acompañada de temor?

El conflicto de opiniones, sustentado en la facultad de juzgar reflexionante, tiene el sentido de permitirle a los otros tomar la palabra como otros, es decir, como seres que pueden juzgar de manera distinta en virtud de su libertad. Sin embargo, no se necesitaría aventurarse de antemano en este conflicto, si nada dependiera en absoluto de las voces de los otros. Para ello se requiere el respeto por su libertad. Este respeto surge, en el ámbito de la experiencia del mundo político, de la curiosidad por las cosas, la cual es desatada mediante el asombro temeroso. Ahora la pregunta es: ¿descansa este respeto de igual manera en el temor? Por lo tanto, ¿muestra el surgimiento del mundo político rasgos en virtud de los cuales podamos hablar de un provenir no-disponible de este mundo desde el ocultamiento? ¿Y se funda el respeto por la libertad de los otros en el temor ante ello?

La respuesta sólo puede inferirse de una consideración penetrante de aquella competición en la actuación de la facultad de juzgar reflexionante, mediante la cual las posibilidades de acción pueden convertirse en asuntos públicos. La reflexión del propio juicio resulta necesaria, pues permite tomar en consideración las divergencias de opinión, las cuales surgen debido a la incertidumbre característica del futuro. Esta incertidumbre se muestra ya en el presente, es decir, en el hecho de que en cada situación podemos vernos sorprendidos por algo imprevisiblemente nuevo. Lo nuevo le da su carácter peculiar a cada situación. Sorprenderse por lo peculiar de la situación significa no poseer todavía ninguna regla universal, conforme a la cual deba juzgarse la situación en su peculiaridad. Ya que el caso particular —la situación— es dado antes de la regla, tiene que descubrirse primero la regla para poder juzgar la situación. Según Kant, éste es precisamente el rendimiento de la facultad de juzgar reflexionante, a diferencia de la facultad de juzgar determinante, la cual es subsuntiva.²²

22 Cfr. KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. **Einleitung**. Akademie-Ausgabe, vol. 5, p. 179. (Versión castellana: KANT, I. *Crítica de la Facultad de Juzgar*: **Introducción**, p. 90-91).

Las sorpresas que deparan las situaciones no se pueden anticipar. Por tal razón, en cada deliberación que exija tomar decisiones se tiene que estar preparado para el hecho de que constantemente se ofrezcan nuevas “oportunidades” (*Gelegenheiten*) para la acción y, en virtud de ello, otras cosas resulten “oportunas” o también “inoportunas”. Existe el momento en que “el tiempo está grávido” para una decisión determinada y el que puede “dejarse escapar”. La conciencia de que hay un “instante” favorable o desfavorable para determinadas decisiones es el componente fundamental de la experiencia cotidiana del tiempo; los griegos lo designaron con el concepto *kairós*.

En el conflicto de opiniones se trata de estimar si o desde qué punto de vista una situación ha de valorarse como un *kairós* posible. Con ello se decide el modo en que se **puede** actuar generalmente en ella. Sin embargo, también persiste siempre la pregunta acerca de cómo se **debe** actuar. Quien quiera hacer una propuesta al respecto que persuada a los otros, tiene que partir de ciertas presuposiciones que tiene en común con ellos. Necesita un fundamento de entendimiento recíproco (*Verständigungsgrundlage*), incluso si propone modos de comportamiento fundamentalmente nuevos. También éstos sólo pueden fundarse en la apelación a presuposiciones, de las cuales puede suponer con razón que son aceptadas por todos como evidentes.

Esto no puede esperarse de antemano en las convicciones que son formuladas expresamente como tesis; pues, como tesis, pueden convertirse en objeto del conflicto de opiniones. A diferencia de ello, también hay convicciones que se han hecho habituales bajo la forma de hábitos, esto es, normas de conducta adquiridas por la práctica. Los griegos le dieron el nombre de *éthos* al contexto general de tales convicciones vitales, el cual constituye el fundamento para la convivencia pública.

La competición por el juicio más acertado presupone la comunidad de un *éthos* entre los participantes. Ello no significa que todo esté decidido de antemano mediante el *éthos*. Éste sólo puede trazar el horizonte normativo en que se **debe** actuar. Debido a las sorpresas que se presentan en el *kairós*, siempre tiene que decidirse nuevamente el modo en que se **puede** actuar. De esta suerte, al proceder del conflicto de opiniones, el mundo político adquiere una inestable posición intermedia entre *éthos* y *kairós*.

Esta situación oscilante entre lo nuevo y lo normativo, entre lo sorprendente y lo habitual es inherente a la temporalidad de la existencia humana. En todas las acciones del presente somos herederos del pasado y nos anticipamos al futuro.²³ La incertidumbre del futuro, la cual se manifiesta en lo sorprendentemente nuevo de cada *kairós*, reside en el hecho de que no podemos conocer con certeza en el presente actual las consecuencias futuras de la acción; las consecuencias tienen que convertirse primero en presente, para

23 Estos dos aspectos son el advenir (*Zukünftigkeit*) y el haber-sido (*Gewesenheit*), que Heidegger designa como “éxtasis” (*Ekstase*) de la temporalidad en *Ser y tiempo*, §65 y §68.

mostrar una determinación unívoca. De esta manera, el presente venidero no se encuentra al alcance de nuestro conocimiento y es, en ese sentido, “inalcanzable”. Lo nuevo llega hasta nosotros procedente de un futuro que no podemos anticipar. De este modo, el *kairós* se esclarece por el carácter inalcanzable del tiempo.

De manera análoga se comporta el *éthos* respecto al pasado: si las costumbres que constituyen el *éthos*²⁴ hubieran sido introducidas en un determinado momento del pasado mediante una decisión conciente, serían únicamente una habitualización de convicciones justificables a manera de tesis, lo cual implicaría que ya no serían convicciones evidentes, ni podría recurrirse a ellas como presuposición vital para el entendimiento recíproco en el conflicto de opiniones. Por tal razón, aquel presente en que surgió el *éthos* permanece inalcanzable, más allá del ámbito de nuestro conocimiento; no hay ningún “momento” histórico fechable para la “decisión primera” en que se adoptó un *éthos*, sino acaso un mítico “érase una vez”. La normalidad normativa (*normative Normalität*)²⁵ no obtiene su validez de un pasado que pudiera hacerse presente en un recuerdo real.

Aquí se confirma en la experiencia del mundo político la suposición que tal vez inspiró en mayor medida el pensamiento de Heidegger: el ser-ahí humano es una existencia finita en virtud de su temporalidad.²⁶ Aquí no ha de entenderse el concepto de finitud en su significado metafísico tradicional, es decir, como negación de una infinitud. Con ello se alude más bien al hecho de que el acceso a la dimensión de apertura “mundo” se sustrae al poder del hombre y se da gracias al ocultamiento. Finitud significa que el ocultamiento hace posible el mundo con sus posibilidades de acción, precisamente en cuanto restringe tales p osibilidades.

24 El *éthos* es el contexto general de hábitos adquiridos desde antiguo que denominamos “costumbres” (*Sitten*). Al ser normas vitales, se hacen vinculantes por la reciprocidad con que se proclama en una sociedad reconocimiento o castigo por el modo de vida. En el juego recíproco de tal reconocimiento se adquiere el *ethos* como orden normativo habitual. Por tal razón, la regla fundamental de la eticidad, la denominada “regla de oro”, es la que prescribe al hombre particular exigir de sí lo mismo que espera también de su prójimo.

25 Lo ético, que como hábito ha devenido “segunda naturaleza”. Cfr. HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Capítulo: **La eticidad**. Edición de Hoffmeister, §151, p. 147. (Versión castellana: HEGEL, G. W. F. *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Madrid: Libertarias ; Prodhufi, 1993, §151, p. 550. Traducción de Carlos Díaz).

26 En *Ser y tiempo*, Heidegger ha explicitado la temporalidad así entendida en la autenticidad del “ser para la muerte”. Cfr. *SuZ*, p. 329s. (Versión castellana: *SyI*, §53, p. 279s). No obstante, hacerse cargo decididamente de la propia mortalidad es sólo **una** de las experiencias posibles de la finitud, y, además, justamente aquella que quizás resulta menos idónea para esclarecer fenomenológicamente el hecho de que la finitud es la condición de posibilidad de la auténtica apertura al mundo. El carácter inconfundiblemente solipsista de una disposición “heroica” para la muerte tendría que resultar enigmático para los intérpretes, pues justamente a partir de allí tendría que explicarse un auténtico ser-con. Por ello, las próximas reflexiones se centrarán en la libertad del poder-emprender (*Anfangenkönnen*), en la cual el ser-posible de la existencia no se experimenta como poder-morir (*Sterbenkönnen*), sino como “re-petición” (*Wieder-holung*) del nacimiento como natalidad (*Gebürtlichkeit*).

En lo que respecta al *éthos* y al *kairós*, la restricción consiste en que su procedencia temporal permanece inalcanzablemente oculta para nuestro conocimiento y, con ello, se sustrae al alcance de nuestra capacidad para disponer (*Verfügungsgewalt*). No obstante, tal sustracción no constituye precisamente una pérdida, sino que contiene, bajo la forma de un doble favor del tiempo, las condiciones que dan origen al mundo político: el tiempo permite que a la acción le sobrevengan las oportunidades adecuadas²⁷ y posibilita la comunidad de esta acción, en cuanto permite que los modos de conducta se “hundán” en el hábito común del *éthos* sin que intervengamos en ello —como lo diría Husserl, mediante la pasividad de la habitualización—. De esta manera, el aparecer del mundo político descansa en un doble legado del ocultamiento y posee, en este sentido, el carácter de la finitud.

Que la reserva se adecua a la finitud lo percibimos en el estado de ánimo del temor. Sin embargo, continúa abierta la pregunta de si tal temor también funda el respeto por la libertad de los otros. El hecho de que todos los participantes en el conflicto de opiniones son libres sólo se muestra con plena agudeza cuando se debate si una situación es un *kairós* —es decir, una oportunidad— para comenzar algo nuevo de acuerdo con la novedad que se perfila en el *kairós*, es decir, para “emprender” (*anfangen*) en el sentido enfático de esta palabra. La libertad experimentada auténticamente es la del poder-emprender.²⁸ En el mundo político, los otros me salen al encuentro auténticamente como otros, porque ellos pueden emprender de manera distinta. Por tal razón, el respeto por su libertad se despierta por medio de la experiencia del temor de que el *kairós*, la dimensión del poder-

(*Sterbenkönnen*), sino como “re-petición” (*Wieder-holung*) del nacimiento como natalidad (*Gebürtlichkeit*).

27 Pese a las indicaciones de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, 1104a 9; 1110a 13, respecto al significado del *kairós* para la acción, la filosofía política clásica no le ha prestado casi atención al *kairós* como “oportunidad”. La gran excepción es Maquiavelo, con sus acertadas apreciaciones sobre “*occasione*”, “*fortuna*” y “*qualità de tempi*”. Sobre este particular, véase el ensayo del autor: **Civic Prudence in Machiavelli: Toward the Paradigm Transformation in Philosophy in Transition to Modernity**, en: LILLY, R. (ed). *The Ancients and the Moderns*. Indiana University Press, 1996.

28 La “resolución” (*Entschlossenheit*) con que los hombres pueden iniciarse políticamente la hace posible un estado de ánimo de apertura (*Aufbruchsstimmung*), en el cual éstos experimentan el siempre propio ser-posible como natalidad. En el nacimiento, el hombre se recibe a sí mismo —es decir, su ser-posible abierto al mundo— desde un ocultamiento accesible por la vida, de tal modo que puede renovar esta procedencia no-disponible del ocultamiento en el renacimiento (*Wiedergeburten*) creador, esto es, en un nuevo emprender. La latencia del mundo inherente al mundo de la vida se supera originariamente mediante estados de ánimo elevados y no mediante la angustia. Por tal razón, el análisis fenomenológico de la resolución en *Ser y tiempo* es insatisfactorio. Hannah Arendt ha descubierto el significado de la natalidad para el mundo político. Sobre este asunto, véase particularmente su trabajo: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Munich: 1960, p. 167; p. 242s. (Versión castellana: ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993, p. 214; p. 264-266. Traducción de Ramón Gil Novales). Y también la interpretación de la libertad como poder-emprender, gracias a su clarividencia fenomenológica. Cfr. *Op. cit.*, p. 164s. (Versión castellana: *Op. cit.*, p. 211s). Acerca de las referencias que aquí sólo han sido indicadas, véase el ensayo del autor mencionado en la nota 1: **Grundstimmung**

emprender, sea otorgado por el ocultamiento de su procedencia temporal.²⁹ No obstante, para que la pluralidad de posibilidades divergentes del emprender pueda ser llevada al lenguaje en el conflicto de opiniones, se requiere la comunidad del *éthos*; ésta sólo puede salvaguardarse, empero, en el temor ante el carácter no-disponible de la procedencia temporal.

IV

En nuestro siglo, la humanidad pudo poner a prueba de forma negativa estas relaciones. En la época de la democracia moderna, el respeto por la libertad ha sido declarado como principio del mundo político bajo el título de los derechos humanos. Dado que el mundo político surge a partir del conflicto de opiniones, la apelación a la libertad de opinión es el derecho humano fundamental por antonomasia.³⁰ Este derecho parece exigir precisamente que todo sea sometido al conflicto público de opiniones, incluido también el *éthos*. Si todo se hace objeto de deliberación, parece que ello también ha de valer para las “primeras decisiones” por las cuales entran en vigor las normas que avala la costumbre. Justamente con esta expectativa el *éthos* pierde, empero, su carácter vinculante; pues éste se obtiene precisamente al no “entrar en vigor” expresamente mediante “decisiones primeras”; sólo por hallarse previamente pueden considerarse válidas. Por tal razón, sólo pueden ponerse a disposición “normas creadas” expresamente a este precio: con ello se hacen ya imposibles como *éthos*.

La pérdida del carácter vinculante del *éthos* le quita el suelo a la comunidad de la convivencia política. Parece como si esta falta de suelo sólo pudiera encontrarse por medio de una “resolución” (*Entschlossenheit*) que se ocupe de hacer valer nuevamente el *éthos* perdido. La tentación del totalitarismo surge al prescribirle un *éthos* a la sociedad. Tras de ello se esconde, empero, la soberbia del hombre que se arroga el papel del ocultamiento que ofrece el mundo, escapando con ello de la finitud de la existencia.

En la experiencia del *kairós* se llega a una perversión análoga. Para decidir si hay una oportunidad favorable para el poder-emprender, se tienen que valorar “correctamente” en una situación las consecuencias futuras de la acción. Dada la incertidumbre del futuro,

29 El respeto por la libertad de los otros en la autenticidad del ser-en-el-mundo político se funda en el temor por su natalidad. Este estado de ánimo, empero, radica en el temor por la emergencia del mundo desde el ocultamiento que se encubre en el “ser-ahí” del hombre. Por consiguiente, en lugar de buscar el comienzo interno de una filosofía orientada fenomenológicamente en la experiencia auténtica del otro, tal como lo pretende una tendencia muy difundida, referida especialmente a Emmanuel Lévinas, yo abogo con Husserl y Heidegger por fijar este comienzo interno en la experiencia auténtica del mundo.

30 Esta tesis se justifica en el artículo mencionado en la nota 15.

sólo existe un criterio para esta corrección: a finar el propio enjuiciamiento de las consecuencias con los posibles puntos de vista desde los cuales enjuician los otros. No obstante, éstos han de permanecer inaccesibles para mí, si no tengo ya un *éthos* común con los otros. Si el *éthos* pierde su carácter vinculante, la facultad de juzgar reflexionante anda a tientas.

En esta situación, surge la ilusión de que se podría liberar la facultad de juzgar de su desamparo, al pretender proporcionarle un criterio seguro para la corrección de los juicios, el cual sea independiente de la afinación con las voces de los otros. La inseguridad fundamental de todos los juicios políticos surge de la incertidumbre del futuro. Por tal razón, cuando se deja de lado el momento de sorpresa de las situaciones siempre cambiantes del mundo político, se cree poder encontrar el criterio supuestamente confiable. Para ello debe suponerse que nuestra expectativa permite anticipar un futuro seguro, que proporciona de antemano el fin a cada acción política. Así se arroga la capacidad de poner el porvenir no disponible al alcance del conocimiento y disposición humanas.

De esta manera, parece como si la facultad de juzgar reflexionante pudiera cederle su papel a una facultad de juzgar política subsuntiva: para enjuiciar lo particular de todas las situaciones imaginables se conoce ya la regla universal por medio del también conocido fin de la historia. Esta regla está representada en el “programa” totalitario. Tan sólo necesita ser aplicada a los casos particulares en una burocracia omnicomprendensiva de la administración política de la historia. De esta manera, la denominada “planeación” (*Planung*) política puede adoptar nuevamente el conocido carácter de la deliberación instrumental inherente al mundo de la vida, en la cual hay expertos. Desde luego, la creencia en tal planeación se desmiente con la evidente ceguera que manifiestan los expertos políticos (*Politexperten*) del tipo descrito ante la situación particular. Como consecuencia de esta ceguera pereció el “sistema” político de los “países socialistas”.

El rasgo común de la restitución artificial del *éthos* y de la planeación programática que ha de reemplazar el *kairós* es la sublevación contra la finitud. Con la pérdida del temor se pierde también el respeto por la libertad, como lo han mostrado los regímenes totalitarios. Con sus diagnósticos acerca del olvido del mundo de la vida y del ser, Husserl y Heidegger llamaron la atención sobre el hecho de que la negación de la finitud posee una larga prehistoria en Europa. La amenaza del totalitarismo no cayó del cielo. Pero proseguir con ello sería otro tema.

Existencia auténtica y mundo político

Resumen. *El presente artículo desarrolla un análisis del mundo político, con el cual se busca mostrar que éste se desprende de la caracterización fenomenológica de la existencia humana como "apertura" al mundo. En este sentido, el autor critica la ceguera de Husserl y Heidegger ante el mundo político, aunque también denuncia la valoración tradicional de lo político como "inauténtico". Para tal efecto, el autor explica el sentido de la distinción fenomenológica entre existencia auténtica e inauténtica, lo cual le permite sustentar la tesis de que la apertura humana al mundo se hace posible mediante un estado de ánimo. A partir de los presupuestos ganados en esa primera parte, se intenta mostrar que el acceso al mundo político tiene lugar gracias al conflicto de opiniones, por el cual el hombre cobra conciencia de las múltiples posibilidades de acción que se ofrecen en los asuntos públicos. A continuación, el autor explica qué tipo de experiencia realiza el hombre cuando se abre al mundo político y procede a esclarecer la importancia de éste para la existencia auténtica. Finalmente, le da una mirada a la amenaza del totalitarismo en la época actual, con lo cual intenta confirmar la relevancia de la pregunta por la relación entre existencia auténtica y mundo político.*

Palabras Clave: Fenomenología, Filosofía política, Filosofía alemana: siglo XX; Heidegger, Martin: Crítica e interpretación; Husserl Edmund: Crítica e interpretación

Authentic Life and Political World

Summary. *The political world is analyzed to show that it derives from the phenomenological characterization of human life as an "opening to the world". Considering this, the blindness of Husserl and Heidegger toward the political world is criticized, but the typical viewing of the political as "non-authentic" is also denounced. The phenomenological distinction between the authentic and the non-authentic life is set, and thus it is possible to see how the "opening to the world" occurs through a mood. In the second part, it is proved that men access the political world thanks to the conflict of opinions, which makes them aware of the plural possibilities for action in public affairs. Next, the sort of experience that men lead once they are open to the political world is described and its importance for an authentic life is discussed. Finally, and still in the context of the relevance of this relation between authentic life and political world, a quick review is done of the threats of Totalitarianism today.*

Key Words: Phenomenology, Political Philosophy, German Philosophy (twentieth century); Heidegger, Martin: Criticism and interpretation; Husserl Edmund: Criticism and interpretation.

RELATIVIDAD ONTOLÓGICA, MODELOS DE LENGUAJE Y JUEGOS DE LENGUAJE*

Por: Germán Guerrero Pino
Universidad del Valle

1. Introducción

El presente escrito se concentra en la argumentación de van Fraassen contra la tesis de la relatividad ontológica (RO) de Quine, la cual el primero desarrolla principalmente en su artículo **From Vicious Circle to Infinite Regress, and Back Again**.¹ Por otra parte, la tesis de la RO surge de consideraciones que Quine hizo en *Word and Object*, una de sus principales obras, pero el término y la tesis se constituyeron en temas centrales en **Ontological Relativity**, publicado inicialmente en *Journal of Philosophy* (1968) y que en el año siguiente, con pequeñas variaciones respecto a la versión anterior, se publicó como parte del libro *Ontological Relativity and Other Essays*. La tesis se encuentra emparentada directamente con otras tres tesis: la indeterminación de la traducción (IT), la inescrutabilidad (indeterminación)² de la referencia (IR) y la subdeterminación empírica de las teorías (SET).

* En una primera versión de este escrito se basó mi comunicación **Relatividad Ontológica y Modelos** presentada en el IV International Ontology Congress, Madrid-San Sebastián, 2 al 7 de Octubre de 2000. Doy mis agradecimientos a un lector anónimo, un árbitro de la revista *Estudios de Filosofía*, por las pertinentes y juiciosas observaciones, comentarios y sugerencias que me hizo acerca de este artículo, las cuales me ayudaron a mejorarlo en varios aspectos.

1 Este escrito fue presentado por van Fraassen como discurso inaugural ante la Philosophy of Science Association en Octubre de 1992 y publicado en: HULL, D.; FORBES, M. y OHKRUHLIK K. (eds). *PSA 1992. 1993*, vol. 2, p. 6-29. Existe una versión parcial (que contiene las primeras tres secciones centrales y una introducción diferente de la versión en inglés) de este escrito en español titulada **Después del fundacionismo: entre el círculo vicioso y el regreso al infinito**, que van Fraassen presentó en el XI Simposio de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y publicado en: *Dianoia*, N° 38, 1992, p. 217-240.

2 Quine en un comienzo empleó la expresión **inescrutabilidad de la referencia** pero posteriormente la cambió por **indeterminación de la referencia**. En Quine (1990), p. 50, Quine propone el cambio, aunque no dice explícitamente qué lo motiva. Considero que éste se debió a que el término inescrutabilidad deja abierta la posibilidad de que hay algo que escrutar, aunque no sea accesible; sería algo así como el **noúmeno** kantiano.

Si bien la tesis de la **RO** ha sido objeto de fuertes críticas, lo cual no quiere decir que estas hayan sido fructíferas en sus pretensiones, mi interés en presentar la crítica de van Fraassen radica en que el enfoque principal que la sustenta no coincide con el de las críticas más conocidas, además de que ésta se hace desde una **perspectiva general empirista** que es también la que asume Quine. Este enfoque principal de van Fraassen tiene que ver con por una parte, asumir una concepción semántica de las teorías empíricas, es decir, con la idea de que presentar una teoría es proponer un conjunto de modelos —modelos en el sentido matemático—; y por otra, establecer una distinción entre lo que sería una teoría de (una parte de o la totalidad de) un lenguaje natural —es decir, un modelo de lenguaje o un lenguaje formal— y un juego de lenguaje.

La estructura del escrito es como sigue. Primero se hace una reconstrucción de la tesis de la **RO** destacando los fundamentos en que descansa, especialmente su relación con: concepción conductista del lenguaje, principio verificacionista del significado, **IR**, **IT** y **SET**. Segundo, se reconstruye la crítica de van Fraassen comenzando por puntualizar diversos aspectos generales sobre el alcance y límites de la crítica, continuando con la caracterización del enfoque semántico de las teorías que éste defiende y finalizando en el análisis de la idea básica de la crítica, es decir, el error en que supuestamente caen los análisis del lenguaje al estilo de Quine: no diferenciar entre lenguaje formal y juego de lenguaje.

Por reconstrucción de la crítica de van Fraassen ha de entenderse el que recoge la conclusión y los elementos básicos de la argumentación presentada por éste en el documento ya mencionado, pero podríamos decir que presentando estos aspectos enriquecidos respecto al escrito central, ya que parte de la labor de reconstrucción consiste precisamente en hacer explícitos algunos de estos elementos que de un modo u otro se encuentran en un segundo plano y complementarlos a la luz de otros escritos de van Fraassen de modo que todo ello se integre en una propuesta coherente y sistemática. Igualmente considero que este tipo de reconstrucción es la que también se implementa a la hora de exponer el trabajo de Quine sobre la **RO**.³

2. Relatividad Ontológica

Como estrategia metodológica de exposición se elige comenzar por la presentación de la **IR**, de modo que a partir de ella y en forma paralela vayan apareciendo las tres tesis restantes. Este procedimiento permitirá que al ir precisando cada una de la tesis se detecten sus principales dependencias lógicas y conceptuales. Pero esta tesis además de permitir articular las otras, está muy vinculada conceptualmente con la **RO**, que es la principal tesis que aquí nos interesa; y es precisamente también por esto que se eligió como eje directriz de esta parte de la exposición. La relación entre estas dos tesis es tan estrecha que, en cierta

3 Una versión anterior a la presente reconstrucción se encuentra en Guerrero (1998), p. 120-135, principalmente.

forma, el mismo Quine las asume en últimas como equivalentes: “algunos amables lectores —dice Quine— han tratado de establecer una distinción técnica entre mis expresiones **inescrutabilidad de la referencia** y **relatividad ontológica**; pero esta distinción nunca ha estado clara en mi mente”.⁴ Pero aún siendo esto así, efectivamente existen contrastes, matices, dignos de tenerse en cuenta entre los modos en que se enuncian cada una de ellas, los cuales precisamente se destacan al final del presente numeral.

La tesis de la **IR** plantea, en pocas palabras, que no hay forma de determinar a qué refieren los términos singulares de un lenguaje; es decir, de manera más concreta, que a partir de la totalidad del comportamiento verbal observable de un hablante y las circunstancias observables que rodean estos comportamientos —que es todo lo que interesa en cuestiones de significado y comunicación— no es posible determinar los referentes de los términos singulares y la extensión de los predicados del lenguaje empleado por el hablante.⁵

Una de las premisas de esta tesis, como puede observarse, es lo que normalmente se ha dado en llamar la concepción conductista del lenguaje defendida por Quine. De acuerdo con esta concepción “el lenguaje [ha de entenderse] como el complejo de las disposiciones presentes respecto al comportamiento verbal”,⁶ de modo que más allá del comportamiento verbal y de las disposiciones verbales a tal comportamiento no hay nada relacionado con consideraciones del lenguaje. Esto es así porque, de acuerdo con Quine, todo aquello que traspase este dominio observacional de la conducta verbal sería públicamente inobservable y por tanto inaccesible al aprendizaje lingüístico. Adicionalmente, el carácter conductista principal de este planteamiento radica en que asume, en últimas, el conjunto de las disposiciones a asentir y disentir ante una pregunta como el único test de evidencia lingüística.

Esta idea general sobre el lenguaje conduce a la siguiente tesis especial sobre el significado de las palabras y expresiones de un lenguaje, tesis que el mismo Quine cataloga como uno de los dos principios del empirismo que defiende: “toda inculcación de significados a las palabras descansa, en última instancia, en la evidencia sensorial”.⁷ Finalmente, este

4 Quine (1990), p. 51. Hay quienes si establecen distinciones radicales entre estas dos tesis. Un ejemplo de ello es Davidson (1979). En este ensayo Davidson parte de admitir la **IR** para pasar a rechazar la **RO**, de modo que la diferencia con Quine está en que éste no abandona del todo la noción de referencia sino que la relativiza, en tanto que Davidson pretende hablar solamente de condiciones de verdad para los enunciados, también en un sentido relativo, pero dejando de lado cualquier consideración sobre la referencia. Para una crítica a Davidson en este punto véase Peña (1988), p. 87-88.

5 El desarrollo y justificación de esta tesis constituye el objetivo central de Quine (1960), capítulo II: **Translation and Meaning**.

6 Quine (1960), p. 27.

7 Quine (1969a), p. 75. El otro principio del empirismo que Quine defiende plantea que el único tipo de evidencia que hay para la ciencia es de carácter sensorial o, con las propias palabras de Quine, “no hay conocimiento extrasensorial”.

como términos? En esta nueva situación las cosas cambian notablemente dentro del presente contexto del experimento mental, puesto que podemos encontrarnos con que, por ejemplo, tres lingüistas a la hora de elaborar un manual de traducción presenten traducciones diferentes de, por ejemplo, la expresión “*gavagai*”: uno la puede hacer equivalente a “conejo”, el segundo a “parte no separada de conejo” y el último a “estado de conejo” —conejo quieto, sentado, en movimiento, etc—.

Cada lingüista intentará —y por supuesto que lo logrará— poner a prueba su propia traducción a través de señalamientos directos hacia parte o partes de la escena acompañados de la preferencia “*gavagai*”, con el objetivo de esperar el asentimiento o disentimiento del indígena. Así que como resultado general se tiene cierta seguridad en que “*gavagai*” puede ser traducido respectivamente por cada una de las tres expresiones.

En definitiva, a esta altura del experimento nos encontramos con cierto tipo de indeterminación en relación con la referencia de los términos, y esto porque contamos con tres traducciones que si bien son acordes con la conducta del nativo, no son equivalentes en castellano puesto que al ser comparadas entre sí resultan incompatibles al nombrar cosas diferentes: en un caso conejos, en otro, partes de conejos y en el último, estados de conejos. En otras palabras, el ejemplo muestra que dos expresiones que están asociadas con las mismas estimulaciones (cuando se usan como oraciones) pueden diferir en extensión (cuando se usan como términos).

Pero es claro que los lingüistas tienen otros recursos a mano: lo que Quine llama hipótesis analíticas. Se trata, esencialmente, de hipótesis acerca del funcionamiento de partes de oraciones del lenguaje. Pero entonces es plausible suponer que esas hipótesis correrán la misma suerte que las hipótesis sobre el término “*gavagai*”. El recurso a las hipótesis analíticas consiste en que el lingüista desarrolla un sistema para traducir al lenguaje nativo todo el aparato de reificación del castellano que consta de terminaciones del plural, pronombres, numerales, el “es” de la identidad y sus adaptaciones “mismo” y “otro”. Para ello el lingüista segmenta las preferencias nativas en trozos relativamente cortos, detectando aquellos segmentos más recurrentes en las distintas preferencias, de esta forma obtiene una lista de “palabras” nativas. Luego establece equivalencias —que no son más que hipótesis de trabajo— entre estas “palabras” nativas y determinadas palabras y expresiones del castellano, siempre teniendo presente que las oraciones observacionales nativas, reconstruidas a partir de estos elementos, mantengan la traducción que originalmente tenían al castellano. Dado que en este procedimiento el lingüista no tiene evidencia alguna que lo soporte, Quine llama hipótesis analíticas a las equivalencias establecidas.

Las hipótesis analíticas se implementan a través de preguntas más comprometedoras y, como siempre, acompañadas por ostensión. Preguntas como “¿es este *gavagai* el mismo que aquél?” y “¿Hay aquí un *gavagai*, o dos?” contienen un aparato de individuación caracterizado por los términos en negrilla que bien puede diferir de otro presente en la

pregunta “¿este *gavagai* está **conectado con** aquél?”. De tal manera que los tres lingüistas perfectamente pueden implementar hipótesis analíticas diferentes, incompatibles, y mediante ajustes pertinentes en las diferentes oraciones o btener así sus respectivos manuales compatibles con las disposiciones a la conducta verbal de los nativos.

A partir del anterior experimento Quine concluye lo que sigue. Primero, persiste la indeterminación (inescrutabilidad) de la referencia: el experimento muestra claramente que la expresión “*gavagai*”, tomada como término, es susceptible de varias traducciones, de tal manera que las posibles traducciones de “*gavagai*” no sólo difieren en significación sino que también hacen referencia a cosas distintas: en una, se refiere a conejos; en otra, a partes de conejo; y en la tercera a estados de conejo. Los manuales de traducción contienen ontologías distintas porque la ontología, de acuerdo con Quine, es impuesta por cada lingüista.

Segundo, y como desarrollo de lo anterior, en la medida en que se presenta la **IR** aparece **un tipo** de indeterminación de la traducción (**IT**). La traducción queda indeterminada porque al final tenemos más de un manual de traducción y no sólo uno como podría esperarse. Para Quine estos dos tipos de indeterminación son equivalentes, siempre y cuando la de aquella traducción se entienda en un sentido débil. La **IT** en este caso tiene un carácter **débil** porque se origina en la intraducibilidad de los términos (es una indeterminación al nivel de los términos) y no en la de las oraciones. En otras palabras, cuando la indeterminación tiene que ver directamente con las oraciones —cuando estas son vistas como totalidades y no analíticamente— nos encontramos con la versión holofrástica de la indeterminación (con la **IT** al nivel de las oraciones o enunciados) que posee un carácter **fuerte**. Así, en palabras de Quine, “la tesis [de la **IT**, en sentido fuerte] es entonces esta: es posible confeccionar manuales de traducción de un lenguaje a otro de modos divergentes, todos compatibles con la totalidad de las disposiciones verbales y, sin embargo, todos incompatibles unos con otros. Estos manuales divergen en diferentes puntos: como traducción de una oración de un lenguaje darán oraciones del otro que no se encontrarán entre sí en ninguna relación de equivalencia plausible, por laxa que sea”.¹³

En síntesis, en relación con el experimento debemos concluir la **IR** (la de la traducción al nivel de los términos) y la determinación de la traducción al nivel de los enunciados; y esto último porque, por ejemplo, la traducción de la oración observacional “*Gavagai*” está bien determinada al traducirse por la oración observacional en castellano “(Mira, un conejo)”. Lo anterior podemos expresarlo en términos generales: aunque la **IR** es compatible con la **IT** al nivel de los términos, no es cierto que la **IT** (al nivel de los enunciados) es un corolario de la **IR**, sino más bien al revés.¹⁴

13 Quine (1960), p. 27.

14 Para una argumentación bastante convincente sobre esta relación consultar Moulines (1987), p. 94.

Tercera, como implicación de la tesis anterior se tiene, que a partir de la conducta observable del nativo no es posible calificar un manual como más correcto que otro, todos son igualmente correctos. Es posible aplicar criterios pragmáticos de simplicidad para elegir entre manuales teniendo en cuenta sus facilidades de empleo, esto permitiría hablar de un mejor manual que otro pero la IT se mantiene.

Cuarta, la tesis de la IT es, para Quine, una premisa que implica la descalificación de los conceptos intensionales de **significado** y **sinonimia**. El experimento pone en muy graves aprietos a aquellas teorías que reifican los significados al considerarlos entidades mentales o de cualquier otro tipo; y esto porque, por una parte, de existir tales entidades, su identidad o sinonimia debería manifestarse a través de la elaboración del manual de traducción y porque, por otra parte, dado que no existe entidad sin identidad (principio defendido por Quine), la obtención de **un único manual correcto** de traducción sería clave para determinar los significados. Ahora bien, al no obtenerse un único manual de traducción, lo único legítimo que puede concluirse es que hay significaciones diversas para disposiciones a las conductas idénticas, que en últimas equivale a demostrar la inexistencia de las supuestas entidades de significación. Así pues, en relación con la atribución de significados se llega a que hay un grupo reducido de expresiones —las oraciones observacionales— que tienen un significado relativamente bien definido, un significado estimulativo, mientras que con el resto de expresiones, la gran mayoría, no sucede lo mismo.

Finalmente, se tiene la tesis que aquí especialmente nos interesa, la **RO**: “no tiene sentido decir cuáles son los objetos de una teoría fuera de la cuestión de cómo interpretar o reinterpretar esta teoría en otra”.¹⁵ Es decir, si por una parte hay que reconocer que nuestro lenguaje y las teorías que construimos sobre el mundo postulan ciertos objetos, hablan de objetos, y por otra parte se ha concluido que la relación de referencia entre objetos y palabras está indeterminada, la única manera de conciliar estas dos afirmaciones es admitir que dicha relación no se afirma en sentido absoluto —no hay una ontología absoluta— sino que es relativa a una elección arbitraria de un lenguaje de fondo o esquema referencial. Así pues, para Quine la ontología de una teoría es doblemente relativa: “especificar el universo de una teoría sólo tiene sentido relativamente a alguna teoría de fondo, y sólo relativamente a una elección de un manual de traducción de una teoría a la otra”.¹⁶ En el caso del experimento de traducción radical que nos ocupa, la doble relatividad se muestra, en primer lugar, al pretender realizar un manual del lenguaje nativo al castellano —lenguaje de fondo— y, en segundo lugar, al optar por un manual de traducción para traducir “gavagai” como “conejo”, en lugar de optar por otro de los manuales alternativos.¹⁷ Así pues, como puede verse, esta tesis contiene dos partes: una mantiene que la ontología de un lenguaje

15 Quine (1968), p. 50.

16 *Ibidem*, p. 55.

17 Si bien la **RO** ha sido objeto de fuertes críticas —la más común y fundamental de ellas, en la que

(o teoría) no tiene un carácter absoluto, en el sentido en que no cabe plantear que los objetos de los cuales habla constituyen el mobiliario único del mundo; y la otra sostiene que la ontología de un lenguaje no puede afirmarse a secas sino que es relativa a otro lenguaje. La primera parte rechaza un fundamentalismo ontológico o esencialismo y, por tanto, es bastante plausible; la segunda, que contiene lo novedoso de la propuesta de Quine, es precisamente objeto de polémica porque en últimas lleva a una devaluación o degradación de la ontología.

Por otra parte, nos hace falta establecer una distinción más que nos será útil a la hora de determinar los límites y alcance de la crítica de van Fraassen: la distinción entre la IT y la SET. Quine en *Word and Object* enuncia de dos formas un tanto diferentes, pero complementarias, la tesis de la IT (en sentido fuerte) como conclusión final del experimento de traducción radical: una es la citada unos párrafos antes¹⁸ y la otra dice que “lo importante no es que no podamos estar seguros de que la hipótesis analítica sea acertada, sino el hecho de que ni siquiera hay, a diferencia de lo que pasa con “*Gavagai*”, una materia objetiva respecto de la cual la hipótesis pudiera ser acertada o desacertada”.¹⁹ Esta última idea la podemos expresar también en términos de la referencia, que considero más acorde con la terminología que venimos empleando: “la inescrutabilidad de la referencia no es la inescrutabilidad de un hecho: no hay un hecho de la cuestión”.²⁰ Lo que esto quiere decir es que la IR no se deriva —o es un caso particular— de la SET. Quine no sólo sostiene esta última tesis sino que ha sido uno de sus principales defensores. De acuerdo con esta tesis, dos teorías empíricas pueden diferir profundamente, ser lógicamente incompatibles, y ser empíricamente equivalentes, en el sentido de tener el mismo conjunto de constataciones empíricas.

El caso es que el experimento de traducción radical puede analizarse desde la perspectiva de la SET. Los tres manuales de traducción equivaldrían a tres teorías lingüísticas acerca del lenguaje nativo, de tal manera que estas teorías serían empíricamente equivalentes al salvar los mismos fenómenos lingüísticos —las circunstancias externas en que aparecen las enunciaciones nativas, pero también serían lógicamente incompatibles al proponer ontologías distintas para el lenguaje nativo. Aún siendo esto así, Quine considera que hay una diferencia importante entre el caso de la traducción y el de las teorías científicas. Las

coinciden la mayoría de los críticos, consiste básicamente en destacar, tal como se planteará más adelante, que por ser un relativismo se reduce al absurdo— por el momento vale sólo mostrar que no cabe establecer esta doble relatividad, ya que como plantea Peña (1988), p. 86, “el primer parámetro [de la relatividad, el lenguaje de fondo] es redundante, pues un manual de traducción es siempre un manual de traducción de tal lenguaje determinado a tal otro lenguaje asimismo determinado”.

18 Quine (1960), p. 27.

19 *Ibidem*, p. 73.

20 Quine (1968), p. 47.

teorías científicas están subdeterminadas por toda experiencia posible, pero son teorías sobre algo objetivo, el mundo exterior, de modo que por medio de las teorías podemos acertar o no a describir correctamente eso objetivo. En este sentido, y de acuerdo con Quine, las teorías son verdaderas o falsas, a pesar de la subdeterminación. En cuanto a la traducción, nos encontramos en una situación diferente: no tiene sentido el preguntarse por la verdad o falsedad de un manual de traducción ya que “no hay materia objetiva” que permita decidir. “La indeterminación de la traducción —dice Quine— es independiente de la subdeterminación de las ciencias naturales, y seguirá existiendo aún si la ciencia estuviese completamente determinada por la experiencia sensorial”.²¹

3. Crítica de van Fraassen: lenguajes formales y juegos de lenguaje

Con el propósito de establecer los límites y alcance de la crítica de van Fraassen, vale comenzar con algunas observaciones generales. Considero que las posiciones más dominantes respecto a la tesis de la **RO** de Quine son de tres tipos: aquellas que están totalmente de acuerdo con la tesis, las que aceptan la **IR** y rechazan la **RO** (Davidson), las que rechazan la **IR** —y con ella la **RO**— y el empirismo de Quine a favor de un realismo en asuntos de significados. Ahora bien, creo que la posición de van Fraassen no se encuentra entre las anteriores, sino que es intermedia: rechaza la **RO** y admite un tipo de empirismo —que como tal ha de estar de algún modo emparentado con el empirismo de Quine— que le conduce a aceptar una forma **atenuada** de la **IT**. Es precisamente este carácter novedoso e intermedio de la crítica de van Fraassen el que la hace interesante y digna de tenerse en cuenta, especialmente para aquellos que abogan por el empirismo. Es importante aclarar en este momento que la forma anterior de caracterizar la posición de van Fraassen se debe más a mi propia interpretación del trabajo de este autor en su escrito principal que nos ocupa y no a que él la haga explícita.

En pocas palabras, los planteamientos de van Fraassen se oponen a la **RO** (defendida por Quine) y al mismo tiempo al realismo (rechazado por Quine). De modo que el rechazo del relativismo no va acompañado, en términos generales, de la negación del empirismo quineano. Es decir, la falla en la argumentación que lleva a la **RO** no la encuentra van Fraassen, como podría pensarse, propiamente en el empirismo o conductismo que se defiende, sino en otro lugar: en la concepción general del lenguaje que domina los planteamientos de Quine. Pero, por lo anteriormente dicho, los aspectos de esta concepción general del lenguaje que serán objeto de crítica no pueden ser aquellos relacionados con un enfoque empirista.

²¹ Quine (1987), p. 153. Precisamente una de las objeciones que hizo Chomsky a Quine iba en esta dirección, en la de mostrar que la **IT** se deriva, es un caso especial, de la subdeterminación de las teorías; véase Chomsky (1969).

Ahora bien, la primera posición, de las tres mencionadas anteriormente, es insostenible precisamente porque la RO encierra un círculo vicioso o conduce a una regresión infinita, como veremos a continuación. En cuanto a la tercera posición, su interés principal es salvar los significados, para lo cual enfoca sus críticas principalmente en la concepción conductista del lenguaje de Quine. De acuerdo con esto último y con lo presentado en el párrafo anterior, los planteamientos **explícitos** de van Fraassen no están orientados a salvar los significados como entidades, ni tampoco a reafirmar la crítica de Quine, pero considero que, tal como intentaré mostrar, **implícitamente** sus planteamientos a este respecto concuerdan con los de Quine en dos puntos: una versión debilitada de la IT y, por tanto, el rechazo de la reificación de los significados. La razón primordial de este acuerdo radica en el empirismo, despojado del conductismo, que asume van Fraassen. Una conclusión importante que se desprende de lo dicho hasta aquí es que la tesis de la RO de Quine no es una consecuencia de la concepción alternativa, de raíz conductista, de los significados, sino una consecuencia de un enfoque errado del lenguaje.

La RO conduce a una regresión infinita porque si aceptamos, como pretende Quine, que la ontología de una teoría no puede aseverarse a secas —no es una cuestión de hecho— sino en relación con una teoría de fondo, no tiene sentido absoluto decir que tal objeto es el referente de tal término, sino lo correcto sería decir que el referente del término *t* es *x* respecto a cierta teoría de fondo *T*. Pero se produciría una regresión infinita porque vale preguntarse qué es *x*, o sea cuál es el referente de “*x*”; pero no es posible decir que es *x*, a secas, sino que es *x* relativamente a otra teoría ‘*T*’; y así sucesivamente.

Una objeción que destaca el círculo vicioso que contiene la RO se obtiene cuando se equipara esta tesis con el relativismo cultural, tal como hace Davidson. Para el mismo Quine el relativismo cultural es insostenible porque, según él, nadie “puede proclamar el relativismo cultural sin sobrepasarlo, y no puede sobrepasarlo sin dejarlo de lado”.²² Pero como Davidson dice: “yo diría lo mismo del relativismo ontológico y del relativismo de la referencia a una teoría o lenguaje de fondo”.²³

Con los dos argumentos anteriores se deja de lado la tesis de la RO, pero entonces la cuestión filosófica de interés que aparece, como se dijo anteriormente, radica en determinar qué parte o partes de la argumentación que conducen a esta tesis hay que rechazar. En general, van Fraassen se une a estas críticas al plantear que “cualquier posición que conduzca a la relatividad ontológica, en el sentido de Quine, por esto mismo se reduce al absurdo”²⁴ y considera que el error fundamental de Quine consiste en sustituir el lenguaje natural por lenguajes formales elaborados por los lógicos.

22 Quine (1975), p. 328.

23 Davidson (1979), p. 234.

24 van Fraassen (1993, v.e.), p. 218.

Antes de entrar a detallar esta objeción central, consideremos una última observación general. La **RO** la rechaza van Fraassen no sólo por su carácter contradictorio sino también por su propio contenido; son dos ideas contenidas en la tesis las que le incomodan, con sus palabras: “[la **RO**] susurra que, en algún sentido, nosotros no conocemos nuestro propio lenguaje —nosotros no sabemos y, quizás, ni siquiera hay ningún hecho acerca de qué es lo que estamos diciendo y a qué nos referimos—”.²⁵ La forma como van Fraassen emplea aquí el término “conocemos” no es técnica sino en un sentido general, no especializado. Lo mismo cabe para la expresión “qué es lo que estamos diciendo”; es decir, en el presente contexto esta expresión no hace alusión a significados o cosas por el estilo, sino simplemente al hecho que sea posible o no la comunicación entre miembros de una misma comunidad de lenguaje. La anterior aclaración no vale para la última expresión, “a qué nos referimos”, pues aquí es explícito el uso técnico del término principal de la expresión. En otras palabras, y como complemento a las aclaraciones generales dadas anteriormente, van Fraassen no es pretencioso respecto al alcance de su crítica, pues esta simplemente consiste en hacer ver que, en un sentido modesto pero importante, sí conocemos (en parte) nuestro propio lenguaje: sabemos qué estamos diciendo y a qué nos referimos.

Se dijo que para van Fraassen el error fundamental de Quine, en la argumentación que lleva a la **RO**, consistía precisamente en sustituir el lenguaje natural por lenguajes formales contruidos por los lógicos, en las elocuentes palabras de van Fraassen: “los mapas (modelos, en el sentido del científico más bien que del lógico) de partes de nuestro lenguaje son “lenguajes artificiales (formales)” [...] Siguiendo el procedimiento científico adecuado, éstos se ofrecen como modelos de complejidad cada vez más amplia e incrementable, de los lenguajes naturales. Luego, a la larga *¡zas!* desaparece el lenguaje natural y lo reemplaza, *in toto*, el sistema lingüístico construido”.²⁶ Una de las premisas de la objeción es que los lenguajes artificiales (formales) son modelos, en el sentido técnico, de partes del lenguaje ordinario; y, como veremos, esta idea se desprende de una concepción particular de la actividad científica, especialmente en lo que tiene que ver con la estructura de las teorías empíricas. Esta concepción corresponde al enfoque semántico de las teorías que concibe una teoría, en términos generales, como un conjunto de modelos en el sentido matemático abstracto. Junto a este presupuesto aparecen otros dos: la defensa de un empirismo constructivo y, como puede desprenderse de lo anterior, la distinción entre lenguaje formal y juego de lenguaje. Veamos cada uno de estos puntos por separado.

Con la intención de comprender los aspectos más sobresalientes de la concepción semántica de las teorías, vale la pena establecer sus diferencias más notorias con la noción de teoría en sentido formal, como cálculo axiomático, y con el enfoque sintáctico-axiomático

25 van Fraassen (1993), p. 10.

26 *Ibidem*, p. 11.

de las teorías empíricas.²⁷ Al enfoque sintáctico-axiomático se le califica de esta manera precisamente porque concibe una teoría empírica constituida por dos partes: una es un **cálculo axiomático no interpretado** (pura sintaxis, despojada de cualquier significado) y la otra un conjunto de **reglas de correspondencia**, a través de las cuales los términos observacionales inyectan significación empírica a los términos teóricos y, por tanto, la teoría adquiere contenido empírico. En otras palabras, algo imprecisas pero menos abstractas, una teoría se concibe como un conjunto de enunciados cerrado bajo la relación de derivación. Es claro que una teoría empírica no puede reducirse a sólo cálculo axiomático, pensarse como una teoría matemática formal, precisamente porque una teoría empírica habla del mundo y como tal sus componentes deben tener un significado o interpretación. De ahí que para los partidarios de la concepción sintáctico-axiomática, la función principal de las reglas de correspondencia sea la de llenar este vacío empírico (la ausencia de significación empírica) presente en un cálculo axiomático formal. El enfoque sintáctico-axiomático dominó la reflexión filosófica de la ciencia hasta la década de los sesenta del siglo XX y fue desarrollada principalmente por el empirismo lógico de Hans Reichenbach y el positivismo lógico de Rudolf Carnap.

Por otra parte, la principal idea defendida por los partidarios del enfoque semántico, es que proponer una teoría es presentar una familia de modelos de modo que, si bien la descripción de estos modelos ha de hacerse a través de una formulación lingüística particular, esta formulación no es única ni tiene un estatus especial.²⁸ El calificativo de semántico se debe precisamente a este hecho, a que la formulación lingüística de la teoría misma pasa a un segundo plano, y a que en semántica formal el término “modelo” es un concepto semántico por excelencia. El término “modelo” se emplea aquí con el sentido propio de la teoría de modelos: un modelo es una estructura abstracta, con un cierto dominio de entidades y ciertas relaciones definidas entre las entidades de este dominio. Así, que una teoría se compone, de acuerdo con la formulación estándar presentada por Giere²⁹ y aprobada por van Fraassen, de dos partes: una **definición teórica** y una **hipótesis teórica**. La definición teórica propone la clase de modelos, y la hipótesis teórica (aserción empírica) dice que algunas de las subestructuras de los modelos tienen cierta relación (identidad, aproximación o subsunción) con los fenómenos observados (la estructura determinada por los datos).

27 Para los aspectos más importantes del enfoque semántico consultar principalmente: el texto ya clásico Suppe (1974), van Fraassen (1980) y Giere (1988). El estructuralismo de W. Stegmüller, J. D. Sneed, C. U. Moulines y W. Balzer también hace parte de la concepción semántica de las teorías, aunque persisten ciertas diferencias con la versión de van Fraassen y Giere. Un desarrollo bastante completo de este programa se encuentra en la obra Balzer, Moulines y Sneed (1987). Puesto que el presente análisis tiene que ver, en este punto, exclusivamente con los planteamientos de van Fraassen, se recurre entonces a los escritos de éste y Giere que coinciden considerablemente en cuanto al tratamiento de la estructura de las teorías empíricas, si bien existe una diferencia onto-epistémica importante entre ellos: mientras el primero defiende un empirismo constructivo el segundo es partidario de un realismo constructivo. En Guerrero (2002) trato ampliamente este tema.

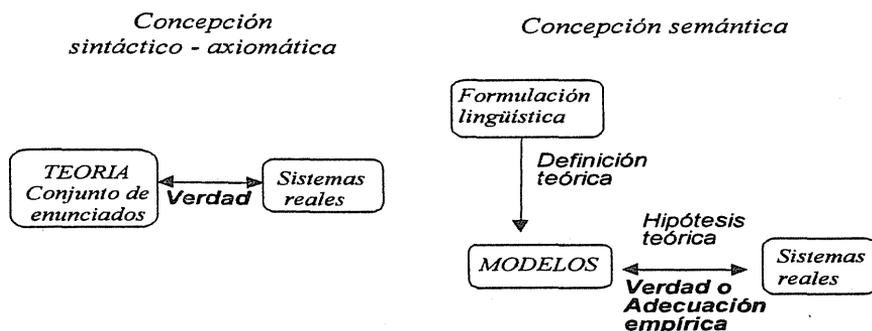
28 *Cfr.* van Fraassen (1989), p. 188.

29 *Cfr.* Giere (1988), p. 85.

Para precisar el tipo de empirismo que van Fraassen profesa debemos analizar el segundo componente de una teoría, la hipótesis teórica, que tiene que ver con la relación general entre mundo y teoría. De manera más concreta, una hipótesis teórica plantea que ciertos modelos construidos a partir de los datos de los fenómenos, los sistemas empíricos reales, tienen cierta relación con alguna de las subestructuras de los modelos definidos a través de las leyes y, en general, esta relación puede ser de identidad (van Fraassen) o aproximación (Giere).

El esquema de abajo establece un paralelo entre la concepción sintáctica-axiomática de las teorías y la semántica, en lo que respecta a la relación de representación entre teoría y realidad. Teniendo presente que la función básica de una categoría semántica es la de establecer una relación entre teoría y mundo, podemos ver en el esquema de la izquierda que la relación se presenta directamente entre enunciados y mundo, es decir, a través de la categoría semántica *verdad*. En tanto que en el de la derecha, en la concepción semántica, la relación es entre un objeto abstracto, un modelo, y un sistema empírico real (o conjunto de sistemas empíricos), de modo que además de la verdad entendida como isomorfismo entre el modelo y los sistemas empíricos, es posible considerar por lo menos otra categoría semántica como la de *adecuación empírica* consistente en que los sistemas empíricos sólo son isomorfos con una subestructura empírica de un modelo teórico. Nuevamente, los medios lingüísticos que permiten caracterizar o definir los modelos son secundarios, de modo que lo importante de una teoría, lo que la identifica, es lo que dice sobre el comportamiento de determinadas parcelas de la realidad, no cómo lo dice.

Relación representacional entre teoría y realidad



A partir de lo anterior se puede comprender mejor el tipo de empirismo que defiende van Fraassen, al cual llama empirismo constructivo en la medida en que concibe "la actividad científica más como una construcción que como un descubrimiento: construcción de modelos que deben ser adecuados a los fenómenos, y no descubrimiento de la verdad respecto a lo

inobservable".³⁰ Es decir, partimos de que podemos adquirir diferentes tipos de compromisos epistemológicos respecto a las componentes que nos proporcionan los modelos teóricos, de modo que para el empirista el compromiso es de adecuación empírica entre ciertos sistemas reales y ciertas subestructuras de un modelo teórico, en tanto que el realista está más comprometido con la verdad en el sentido mencionado más arriba; el realista está dispuesto a aceptar que más allá de la adecuación empírica existen elementos de los modelos teóricos que se corresponden con partes de la realidad.

Pues bien, la cuestión ahora radica en determinar qué se obtiene a la hora de implementar este enfoque de las teorías y este tipo de empirismo en el campo de estudio del lenguaje. En cuanto a lo primero, el resultado sería, en pocas palabras: gran parte del trabajo de los filósofos del lenguaje y de los lógicos consiste en construir modelos (teorías) cada vez más complejos y sofisticados de (partes de) los lenguajes naturales, de modo que estos modelos pueden ser más o menos adecuados a cierto conjunto de fenómenos lingüísticos. Los fenómenos básicos que ellos tratan de salvar son la gramática de nuestras aserciones y los patrones de inferencia característicos de nuestros argumentos. Así por ejemplo, la lógica clásica (la teoría de funciones de verdad, cuantificadores e identidad) contiene los modelos más simples, el de los lenguajes de la lógica de enunciados y la lógica de cuantificadores, y cubre un dominio (quizás bastante limitado, contrariamente a la creencia dominante) de nuestro lenguaje, siendo inadecuada en otras partes de nuestro lenguaje. De ahí la aparición de otras lógicas: unas que son extensiones de la lógica clásica, como la lógica modal (en la que aparecen conectivos que no son veritativo-funcionales) y la lógica libre (en la que no todos los términos necesitan tener un referente real); y otras que no lo son, las lógicas divergentes.

Como complemento de lo anterior, y dada la importancia que desempeña la distinción entre juego de lenguaje y modelo de lenguaje en la crítica de van Fraassen, vale la pena profundizar en ella un poco más. La distinción clave la establece van Fraassen entre lenguaje en potencia y lenguaje en acto.³¹ Nuestro lenguaje natural no puede entenderse como un único sistema de lenguaje, sino más bien —por una parte— como el conjunto de todos los juegos de lenguaje que se han jugado, se juegan y se jugarán alguna vez. Pero, por otra parte, el lenguaje natural también es la totalidad de los recursos que tenemos para inventar nuevos lenguajes; así que, en este sentido, el lenguaje natural sería un lenguaje en potencia y un lenguaje en acto sería uno de los juegos de lenguaje que de hecho ocurre. Por tanto, los lenguajes estudiados por los lógicos son modelos de lo que puede ser el lenguaje en acto o, en otras palabras, ellos estudian aspectos del lenguaje en potencia. Además, una característica clave del lenguaje natural es que nunca puede ser completamente actualizado, es imposible tener un lenguaje en el que todas las

30 van Fraassen (1980), p. 5.

31 Para ampliar estas ideas consultar van Fraassen (1986), p. 214.

proposiciones puedan ser expresadas conjuntamente: “el lenguaje natural existe, y puede existir, sólo como un hacerse infinito, no como un todo completo”.³²

Bajo esta óptica, y de manera más particular y gráfica, en el experimento mental de traducción radical podemos asumir que el conjunto de manuales de traducción equivale a, o debe entenderse como, un conjunto de modelos (teorías) del lenguaje nativo que pretenden describir la conducta lingüística de los nativos. Pero los manuales de traducción también pueden interpretarse como lenguajes formales confeccionados bajo la pretensión de Quine de reglamentar el lenguaje natural a la luz de una notación canónica perteneciente a la lógica de primer orden. Además, como ya se dijo al final del segundo numeral, los tres modelos del lenguaje nativo de la reconstrucción del experimento cumplen los dos requisitos siguientes: son empíricamente e equivalentes, al salvar los mismos fenómenos lingüísticos, y son incompatibles, al proponer ontologías distintas, de ahí que hablemos de manuales distintos. Pero una vez más, la falla de Quine consiste en hacernos pensar que cualquiera de los manuales de traducción es un digno sustituto del lenguaje nativo y no sólo una representación o modelo plausible de éste. Esto sería tanto como pretender, en el dominio de la física, sustituir la naturaleza misma por una teoría física; lo cual, desde luego, consideramos absurdo.

¿Qué sucede entonces con la **RO**? Una cosa son los modelos de lenguaje posibles y otra que una de las posibilidades consideradas sea el caso. Los manuales de traducción son representaciones posibles del lenguaje nativo, pero no todas son el caso; es decir, entre ellas sólo hay una que de hecho se da —aunque podrían darse casos de más de una o ninguna—, aquella en la que con nuestro término singular “conejo” nos referimos a uno u otro conejo. Aquí no hay porqué aceptar la **IR**. En otros términos, los diferentes manuales de traducción presentan desde un punto de vista eminentemente teórico diferentes alternativas ontológicas, pero sabemos que una de ellas es la que se implementa en la puesta en marcha de nuestro lenguaje en unión con el conocimiento de la naturaleza. En síntesis, podemos admitir que los distintos manuales de traducción son empíricamente equivalentes,³³ todos describen a decuadamente la conducta lingüística observable; salvan los fenómenos lingüísticos reales, pero esto no nos compromete con la **RO**: sabemos que con nuestro término singular “conejo” nos referimos a uno u otro conejo y no a otro tipo de objetos propio de un manual alternativo de traducción.

32 *Ibidem*, p. 214. Considero que la crítica de van Fraassen a la manera como Quine entiende el lenguaje ordinario recibe apoyo por parte de J. Hintikka. La perspectiva de este último no es en términos de lenguaje en acto—lenguaje en potencia sino en términos del lenguaje como medio universal (o la universalidad del lenguaje), que sería la concepción de Quine, y el lenguaje como cálculo, que es la que Hintikka defiende. Para la crítica de Hintikka a Quine, véase Hintikka (1990).

33 “Quine tiene razón —dice van Fraassen— cuando señala que debe haber, entre todas las funciones matemáticas que hay, muchos manuales de traducción **adecuados** que relacionen, de diversas maneras, nuestro lenguaje (actualizado) con diversos lenguajes formales. Aquí, **adecuado** quiere decir empíricamente adecuado, esto es, cuadra con todos los fenómenos lingüísticos reales” (*Ibidem*, p. 12).

Van Fraassen ilustra esta última idea de un modo bastante gráfico a través de la metáfora El truco de los 27 mapas,³⁴ la cual juega un papel decisivo en su argumentación y en realidad puede entenderse como otro experimento mental; experimento, supongo, llamado a ser el sustituto del famoso experimento de Quine. Digo que este experimento es clave en la argumentación porque se presenta desde un comienzo y contiene la esencia de la refutación de la RO, de modo que no sólo guía los desarrollos siguientes sino que en buena forma también los condiciona, de tal modo que las conclusiones mismas, en la mayoría de los casos, se expresan en términos de la metáfora. En otras palabras, el experimento es muy interesante porque permite visualizar tanto la esencia de su argumento como los presupuestos teóricos que la soportan; pero, como toda estrategia discursiva de este tipo, también es limitada a la hora de determinar el contenido de ciertas afirmaciones. Valga reiterar, entonces, que los pasos de toda la presente exposición no se corresponden con los destacados en el escrito de van Fraassen y que parte del aporte de esta exposición es subsanar en alguna medida este tipo de limitaciones mediante una enunciación explícita de ciertas tesis y conclusiones que se encuentran implícitas en su escrito.

El truco de los 27 mapas consiste en pensar en un ciudadano nativo cualquiera de una ciudad cualquiera que podemos llamar Taxco, de modo que el ciudadano está en capacidad de proporcionar un mapa relativamente meticuloso y preciso de su ciudad y alrededores. Por su parte, cualquiera de nosotros podría encontrar en nuestras bibliotecas 27 áreas del mundo que son exactamente como la que presenta el mapa del nativo de Taxco. Una vez se cuenta con estos mapas etiquetados cada uno de ellos en una lengua extraña que el nativo no puede entender, se le pide al nativo que muestre en cuál de estos 27 mapas se encuentra él. En este punto, van Fraassen dice: “Por hipótesis él no puede hacerlo. Así que afirmo que está perdido —¿él no sabe en dónde está!—”.³⁵

A esta altura la analogía con el experimento de Quine salta a la vista. Los 27 mapas no son más que manuales de traducción de nuestro propio lenguaje; y puesto que la traducción radical comienza en casa, hemos de concluir que no conocemos nuestro propio lenguaje, no sabemos, por ejemplo, si “conejo” refiere a conejo o a parte separada de conejo o a estado de conejo.

Sabemos, por lo dicho en los párrafos anteriores, que hay una salida a la situación paradójica en que nos encontramos. La salida al truco de los 27 mapas van Fraassen la expresa así: “claro está que a menos que él [el nativo] también sea un filósofo, esto no lo confundirá. Simplemente me dirá que de ninguna manera está perdido y si le doy uno de estos atractivos mapas, él lo reetiquetará para sí mismo y será un mapa muy útil de Taxco”.³⁶ En qué términos enunciaríamos la moraleja para el caso de la RO? Podemos admitir la

34 Los mapas efectivamente son equivalentes a modelos en el sentido técnico dado anteriormente.

35 van Fraassen (1993), p. 11.

36 *Ibidem*.

equivalencia empírica de los manuales de traducción pero esto no nos compromete con la **RO**: sabemos que con nuestro término singular “conejo” nos referimos a uno u otro conejo y no a otro tipo de objetos propio de un manual alternativo de traducción. Además, también es claro que a qui no se está defendiendo absolutismo alguno en cuestiones ontológicas: podría decirse que el mobiliario del mundo está compuesto de conejos *unicamente*, pero esto no es óbice para afirmar que, en este mundo compuesto así, también existen otros objetos como patas de conejo y otras partes de conejo.

Hasta aquí hemos dado respuesta a la primera parte de la pregunta ¿qué se obtiene a la hora de implementar este enfoque de las teorías y este tipo de empirismo en el campo de estudio del lenguaje? Aunque también ya se han sentado las bases para responder a la segunda parte. La clave para completar la tarea está en el hecho que van Fraassen acepta la **IT** en una forma atenuada, que como tal diverge en dos puntos respecto a los planteamientos de Quine. Primero, mientras que para Quine esta indeterminación no se reduce a la **SET**, para van Fraassen, en la medida en que el estudio del lenguaje hace parte de las ciencias empíricas, la **IT** es un caso particular de la subdeterminación. Segundo, mientras que Quine considera adecuado aplicar la categoría semántica **verdad** a las teorías empíricas, van Fraassen plantea que aceptar una teoría no nos compromete con su verdad sino con su adecuación empírica. Tejiendo los dos puntos, en tanto que Quine concluye: las teorías empíricas aceptadas son verdaderas y los manuales de traducción son empíricamente adecuados, pero no pueden ser verdaderos ni falsos; van Fraassen plantea: las teorías empíricas aceptadas y los manuales de traducción son empíricamente adecuados, pero no tenemos porqué comprometernos con que sean verdaderos —en ninguno de los dos casos—. Como puede verse, destacan diferencias importantes entre los dos enfoques empiristas, las cuales valdría la pena analizar y precisar, pero todo ello queda fuera del alcance del presente trabajo.

En síntesis, los mapas no son más que modelos de lenguaje de algún juego de lenguaje —un juego de lenguaje que de hecho se da— y los primeros no pueden sustituir a los últimos. Segundo, el talante empirista de van Fraassen se presenta al admitir la equivalencia empírica de los manuales de traducción; es decir, al reducir la **IT** a un caso particular de la **SET**. Tercero, por tanto, de la **IT**, en esta forma atenuada, no se sigue la **RO**.

BIBLIOGRAFÍA*

ACERO, J. J. y CALVO, T. (eds). *Symposium Quine*. Granada: Universidad de Granada, 1987.

* Los números de página de las referencias bibliográficas corresponden a la versión en inglés, cuando la referencia no es explícita.

- BALZER, W.; MOULINES, C.U. y SNEED, J.D. *An Architectonic for Science. The Structuralist Program*. Dordrecht: Reidel, 1987.
- CHOMSKY, N. **Quine's Empirical Assumptions**, en: DAVIDSON, D. y HINTIKKA J. (eds). *Words and Objections: Essays on the Work of W. V. Quine*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1969, p. 53-68.
- DAVIDSON, D. (1979). **The Inscrutability of Reference**, en: DAVIDSON, D. *Inquiries into Truth and Interpretation*. New York: Oxford University, 1984, p. 227-41; (v.e. **La inscrutabilidad de la referencia**, en: *De la verdad y de la interpretación*. Barcelona: Gedisa, 1990).
- GIERE, R. N. *Explaining Science*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- GUERRERO, G. *Recurriendo a la ciencia para comprender la ciencia: La epistemología naturalizada de Quine*. Tesis de Maestría. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1987.
- _____ **Enfoques sintáctico-axiomático y semántico de las teorías empíricas**, en: *Memorias Conferencia Internacional de Filosofía de la Ciencia y de la Tecnología*. Barranquilla: Universidad del Norte, 2002. (Anunciada su publicación).
- HINTIKKA, J. (1990). **Quine as a Member of the Tradition of the Universality of Language**, en: BARRET R. y GIBSON R. (eds). *Perspectives on Quine*. Cambridge: Blackwell Publishers, 1993.
- MOULINES, C. U. **Referencia de términos científicos e inconmensurabilidad**, en: Acero y Calvo (1987), p. 85-101.
- PEÑA, L. **A vueltas con la indeterminación de la traducción y los enunciados existenciales**, en: VIDE, C. M. (ed). *Actas del IV Congreso de lenguajes naturales y lenguajes formales*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1988.
- QUINE, W. V. O. (1960). *Word and Object*. Cambridge: The M.I.T. Press, 1975; (v.e. *Palabra y Objeto*. Barcelona: Labor, 1968).
- _____ (1968). **Ontological Relativity**, en: Quine (1969b), p. 26-68; (v.e. **Relatividad Ontológica**, en: Quine (1969b), p. 43-91).
- _____ (1969a). **Epistemology Naturalized**, en: Quine (1969b), p. 69-90; (v.e. **Naturalización de la Epistemología**, en: Quine (1969b), p. 93-119).
- _____ (1969b). *Ontological Relativity and Other Essays*. New York; London: Columbia University Press, 1969; (v.e. *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid: Tecnos, 1974).

- _____ (1975). **On Empirically Equivalent Systems of the World**, en: *Erkenntnis* 9; (v.e. **Sobre los sistemas del mundo empíricamente equivalentes**, en: *Acerca del conocimiento científico y otros dogmas*. Barcelona: Paidós ; UAB, 2001, p. 55-74).
- _____ (1987). **Respuesta a Orayen**, en: Acero y Calvo (1987), p. 153-155.
- _____ (1990). *Pursuit of Truth*. Cambridge: Harvard University Press; (v.e. *La búsqueda de la verdad*. Barcelona: Crítica, 1992).
- SUPPE, F. (1974). **En busca de una comprensión filosófica de las teorías científicas**, en: SUPPE, F. (comp). *La estructura de las teorías científicas*. Madrid: Editora Nacional, 1979.
- van FRAASSEN, B. C. (1980). *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon Press; (v.e. *La imagen científica*. Mexico: Paidós; UNAM, 1996.
- _____ (1986). **The world we speak of, and the language we live**, en: *Philosophy and Culture: Proc. Of the XVII World Congress of Philosophy (Montreal, 1983)*. Montreal: Editions du Beffroi, 1986.
- _____ (1989). *Laws and Symmetry*. Oxford: Clarendon Press.
- _____ (1993). **From Vicious Circle to Infinite Regress, and Back Again**, en: HULL, D.; FORBES, M. y OHKRUHLIK, K. (eds). *PSA 1992*. 1993, vol. 2, p. 6-29; (v.e. —las tres primeras partes de las cuatro en inglés— **Después del fundacionismo: Entre el círculo vicioso y el regreso al infinito**, en: *Dianoia*, N° 38, 1992, p. 217-40).

Relatividad ontológica, modelos de lenguaje y juegos de lenguaje

Resumen. *El escrito se concentra en la argumentación de van Fraassen contra la tesis de la relatividad ontológica de Quine. Primero se hace una reconstrucción de la tesis de Quine destacando los fundamentos en que descansa. Segundo se reconstruye la crítica de van Fraassen comenzando por puntualizar diversos aspectos generales sobre el alcance y límites de la crítica, continuando con la caracterización del enfoque semántico de las teorías que éste defiende y finalizando en el análisis de la idea básica de la crítica, es decir, el error en que supuestamente caen los análisis del lenguaje al estilo de Quine: no diferenciar entre lenguajes formales y juegos de lenguaje.*

Palabras clave: Relatividad ontológica, lenguaje, Quine, van Fraassen.

Ontologic Relativism, language models and language games

Summary. *This paper focuses on the arguments of van Fraassen against Quine's thesis of ontological relativity. First, the grounds of Quine's thesis are reviewed and van Fraassen's critique to it, together with its scope and limitations, are shown. Van Fraassen's semantic approach is also considered. Finally, his main critique, according to which the alleged mistake of a analysis of language in the line of Quine is that no distinction is made between formal languages and language games, is studied.*

Key Words: Ontological Relativity, Language, Quine, van Fraassen.

VIDA DEL INSTITUTO

Durante el primer semestre de 2002 el Instituto de Filosofía programó y coordinó las siguientes actividades:

Diplomados

La filosofía: una mirada desde el Siglo XXI, programa de extensión para todas las personas interesadas en obtener un conocimiento general respecto de la filosofía. Inició en el mes de febrero y finalizará en noviembre de este año.

Aula Abierta

Dirigida por los profesores Gonzalo Soto Posada (**Foucault-Séneca: el cuidado de Si**) y María Cecilia Posada (**Platón**), esta actividad se llevó a cabo entre los meses de febrero y julio en el Aula múltiple de la Biblioteca Pública Piloto.

Lección Inaugural

¿Religión o Compresión del Arte? La crítica de Hegel al Romanticismo, a cargo del profesor Javier Domínguez, tuvo lugar el 16 de abril en el Auditorio Harold Marina de la Facultad de Artes.

Conferencias

Wittgenstein: Una experiencia de lectura, a cargo del profesor Juan Guillermo Hoyos M. con ocasión del aniversario de este importante filósofo contemporáneo. Abril 29, Ciudad Universitaria.

La globalización y la crisis económica y social del país, a cargo de la profesora Consuelo Ahumada Beltrán, (Universidad Pontificia Javeriana). El evento tuvo lugar el 7 de junio en el auditorio 9-250 de la Ciudad Universitaria.

El profesor Francisco Javier Peñas Esteban (Universidad Autónoma de Madrid) presentó las conferencias **La vida une y separa. Orden mundial ¿Pero qué orden?** el día 7 de junio y, **Hermanos y enemigos: Liberalismo y relaciones internacionales** el 11 de junio, ambas en el Auditorio de la Biblioteca Pública Piloto

Presentación de Libro

El 4 de junio fue presentado el libro del profesor Francisco Cortés Rodas *La verdad en el Infierno*, por los profesores Gonzalo Soto y María Cecilia Posada. El evento tuvo lugar en el auditorio de la Biblioteca Pública Piloto.

Defensa de Tesis

El 6 de junio en el Paraninfo de la Universidad de Antioquia, el candidato al título de Doctor en Filosofía Pedro Juan González, hizo su defensa de tesis intitulada *El factor geopolítico en las relaciones Internacionales frente a los procesos de globalización e integración: un replanteamiento*, dirigida por el profesor Freddy Salazar. Al evento estuvieron invitados como jurados los profesores: Francisco Javier Peñas Esteban (Universidad Autónoma de Madrid), Consuelo Ahumada Beltrán (Universidad Pontificia Javeriana), y Alfonso Monsalve (Universidad de Antioquia).

COLABORADORES

KLAUS VIEWEG. Director del Instituto de Filosofía de la Universidad Friedrich Schiller de Jena. Ha publicado numerosos artículos en la revista *Hegel-Studien* sobre el idealismo alemán, ha sido editor de las obras de Fichte y de Schelling, y es profesor invitado de la Universidad de Seattle. Como resultado de sus investigaciones en torno a la temática de Hegel y el escepticismo, publicó en el año 2000 un importante trabajo titulado *Philosophie des Remis. Der junge Hegel und das "Gespenst des Skepticismus"* (*Filosofía en tablas. El joven Hegel y el "fantasma del escepticismo"*), el cual ha gozado de gran acogida en el medio filosófico alemán y cuya traducción al castellano se tiene prevista para el próximo año.

Correo electrónico: klaus.vieweg@uni-jena.de

CARLOS EMEL RENDÓN. Filósofo de la universidad de Antioquia. Aspirante al Doctorado en Filosofía Universidad de Antioquia. Ha traducido varios artículos de filosofía del original alemán para la *Revista Estudios de Filosofía*. Ha sido profesor del Instituto de filosofía Universidad de Antioquia.

Correo electrónico: carlosemel@yahoo.es

KLAUS HELD. Realizó sus estudios de filosofía con el profesor Ludwig Landgrebe. Su libro de habilitación se intitula *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft* (1980); ha sido presidente de la Sociedad Internacional de Fenomenología, ha sido miembro del comité editorial de importantes revistas internacionales como *Phänomenologische Forschungen*; *Heidegger-Studien*; *Husserl Studies* y *Zeitschrift für philosophische Forschung*. También ha sido editor de algunos volúmenes de las obras completas de Husserl y Heidegger. Su obra se ha traducido a varios idiomas, entre ellos, francés, italiano, japonés, chino, inglés y castellano. Asistirá como invitado al III Seminario Internacional de Filosofía Antigua y Medieval, evento coordinando por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, el cual se llevará a cabo entre el 4 y el 7 de septiembre de este año.

Correo electrónico: held@uni-wuppertal.de

SANTIAGO ECHEVERRI. Filósofo egresado del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (2002). Actualmente se desempeña en el mismo Instituto como profesor de planta en período de prueba. Sus áreas de estudios son: filosofía moderna, metafísica, teoría del conocimiento. Es miembro de la Asociación Colombiana de Filosofía de la Ciencia, y pertenece al grupo de estudios kantianos como auxiliar de investigación (CODI - Universidad de Antioquia).

Correo electrónico: santiagecheverri@hotmail.com

GERMÁN GUERRERO PINO. Licenciado en Física y Matemáticas. Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá. Magister en Docencia de la Física. Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá. Magister en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Estudios de Doctorado en Filosofía de la Ciencia, Universidad Complutense de Madrid. Sus publicaciones más recientes son: **Interpretación propensista de Popper de la probabilidad; Kuhn y el problema de la elección racional de teoría; Enfoques sintáctico-axiomático y semántico de las teorías empíricas.** Sus Principales áreas de trabajo son: naturaleza y estructura de las teorías científicas; enfoque semántico de las teorías de las ciencias empíricas; estudios sobre W. V. O. Quine; estudios sobre T. S. Kuhn; problemas de epistemología de la física; historia de la física. Actualmente desarrolla la investigación: *El enfoque semántico de las teorías. Estructuralismo y espacios-de-estados: coincidencias y divergencias.*

Correo electrónico: gegerrer@eresmas.net

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA No 24

Consideraciones sobre la cultura

Eufrazio Guzmán Mesa

La razón transversal. La posición de Wolfgang Iser en el enfrentamiento entre modernidad y posmodernidad

Hubert Pöppel

La mismidad de ser y esencia. (Aristóteles, *Metafísica* VII, 4)

Carlos Másmela Arroyave

Newton heteróclito. Problemas y límites del historiar a Sir Isaac Newton

Felipe Ochoa Rivera

El Estado, el derecho y la ética en Schopenhauer

Francisco Cortés Rodas

Filosofía clásica y crítica filosófica. Un ensayo sobre la actualidad de la filosofía

Santiago Echeverri Saldarriaga

***In memoriam*: José Manuel Arango Pérez**

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA No 26

Cenotafio

Jorge Mario Mejía Toro

Dispersión categorial y metafísica en Aristóteles

Marco Zingano

Conocimiento moral, verdad moral y método entre Aristóteles y A. J. Ayer

Francisco Bravo

La lógica de la decadencia. En torno a las formas deficientes de gobierno en la *República* de Platón

Raúl Gutiérrez B.

La hermenéutica de la creencia en San Agustín

Alfonso Flórez

La actividad voluntaria en Marco Aurelio

Francois Gagin

Aristóteles: la felicidad (*eudaimonía*) como fin de fines

Fabio Ramírez Muñoz

Para un discurso sobre la singularidad en Platón

Luis A. Fallas López

Platón: filosofía e irracionalidad

Carlos Julio Pájaro M.

Racionalidad y macanismo. Una lectura de *Político* y *Leyes X*

María Isabel Santa Cruz

Retórica, vida, persuasión

Luz Gloria Cárdenas Mejía

La muerte del escepticismo o San Agustín y los académicos

Gonzalo Soto Posada

El enigma, lenguaje de Parménides

María Cecilia Posada

Asombro, tiempo e idealización. Sobre el comienzo griego de la filosofía

Klaus Held

¿Somos acaso un caballo de madera? Sobre la percepción en el *Teeteto*

Jairo Escobar Moncada

Se terminó de imprimir
en la Imprenta Universidad de Antioquia
en el mes de octubre de 2002

REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFÍA
SUSCRIPCIÓN

Nombre:

C.C. o NIT:

Dirección de recepción:

Teléfono: Ciudad:

Suscripción del (los) número(s) Fecha:

Firma:

Forma de suscripción:

Cheque Giro N° Banco: Ciudad:

Giro Postal o Bancario N° Efectivo:

Valor de la suscripción anual —2 números—

Colombia \$27.000

Exterior US\$25

NOTA

— Las suscripciones con cheques de plazas distintas a la de la consignación deben adicionar \$500 para la transferencia bancaria.

— Todo pago se hace a nombre de la Universidad de Antioquia, **Revista Estudios de Filosofía**, y puede hacerse en la cuenta 180-01077-9 en **todas** las oficinas del **Banco Popular**; y enviar el comprobante de consignación a la dirección ya indicada.

Correspondencia, canje y suscripciones:

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

Universidad de Antioquia

NIT 890.980040-8

Apartado 1226 - Teléfono 57 (4) 2105680 - Fax 57 (4) 2105681

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

Medellín-Colombia