

Artículos

Los modos de dominación en la socio-antropología de Bourdieu. Esbozo de una crítica

Graciela Ralón de Walton

Juan Dukuen.....9

El proyecto de una fenomenología trascendental no idealista

Julio César Vargas Bejarano.....35

La pervivencia de la duda en la posteridad de Descartes

José María Sánchez de León Serrano.....59

Otra vuelta de tuerca sobre Dennett y la hermenéutica artefactual: tensiones y aporiar

Diego Lawler

Diego Parente.....83

Teatro, formación y vida en el Wilhelm Meister de Goethe

Marco Aurelio Werle.....107

Cartas filosóficas: desde la amistad y con sencillez

Andrea Lozano Vásquez.....121

Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida

John Fredy Ramírez Jaramillo.....135

Aportaciones para una fenomenología hermenéutica de la mística

Lucero González Suárez.....155

Traducciones

Las notas sobre Klee heredadas de Heidegger

Günter Seubold

Trad. Beatriz Bernal

Trad. Margitta Freund.....177

Reseñas

Sánchez de la Torre, Ángel. *Hesíodo (siglo VIII a.C.)*

María Isabel Lorca Martín de Villodres.....189

Ruiz Gutiérrez, Adriana María. *La violencia del derecho y la nuda vida.*

Carlos Enrique Restrepo.....194

Revista Estudios de Filosofía

Estudios de Filosofía es el nombre de la revista editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Es una publicación semestral de manera ordinaria, sin perjuicio de que, a juicio del Comité Editorial, se realicen publicaciones extraordinarias. Desde su fundación en 1990 esta Revista se ha concebido como medio especializado para el fomento y la difusión de trabajos de investigación en todos los campos de la filosofía, tanto de investigadores colombianos como de miembros de la comunidad filosófica internacional. La institucionalidad de *Estudios de Filosofía* garantiza su orientación hacia el desarrollo de las investigaciones filosóficas en el país y el fortalecimiento de una cultura de comunicación, bajo el principio del respeto a la libertad de expresión e investigación. Se trata de una publicación dirigida a un público de especialistas en Filosofía, pero también a todas aquellas personas interesadas en el debate intelectual contemporáneo.

Objetivos

La Revista *Estudios de Filosofía* busca servir de instrumento de comunicación de los resultados parciales o finales de los trabajos, tanto de los investigadores vinculados al Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (profesores y egresados), como de investigadores de otras universidades del país y de la comunidad filosófica internacional. Ser instrumento de divulgación de estudios de filosofía, tanto sobre problemas concernientes a la historia de la filosofía como a las discusiones contemporáneas en torno a problemas relativos a todos los campos de la investigación filosófica. Fomentar la difusión de los estudios de filosofía en la forma de producción original, comentarios, réplicas, reseñas o traducciones, promoviendo el intercambio de ideas y opiniones, y la discusión entre los autores colaboradores.

Información editorial

Los autores interesados en la publicación de sus trabajos en *Estudios de Filosofía* pueden consultar la sección de orientación a los colaboradores en esta misma revista, visitar la página electrónica del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia: <http://filosofia.udea.edu.co>, o escribir a la dirección electrónica: estudiosdefilosofia@gmail.com

Los artículos de esta revista aparecen registrados en los siguientes índices:

Índice Nacional de Publicaciones Científicas (Colciencias). COLOMBIA (Categoría A2)

SciELO. COLOMBIA

Latindex. Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de AMÉRICA LATINA, EL CARIBE, ESPAÑA Y PORTUGAL.

Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). ESPAÑA

Philosopher's Index. Philosophy Documentation Center. ESTADOS UNIDOS

Institut de l'Information Scientifique et Technique (INIST). FRANCIA

K. G. Saur Verlag GmbH. ALEMANIA

Ulrich's Periodicals Directory. ESTADOS UNIDOS

Dialnet. ESPAÑA

Fuente Académica- EBSCO

- © Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Versión impresa ISSN 0121 – 3628
Versión en línea ISSN-e: 2256-358X
- © Günter Seibold

Diseño de cubierta: L.C.C. y Carlos A. Pérez

Diagramación: Erledy Arana Grajales, Imprenta Universidad de Antioquia.

Revista Estudios de Filosofía. Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia.

Apartado 1226. Medellín. Colombia

Fax: 57 (4) 2195681 – Teléfono: 57 (4) 2195680

<http://institutedefilosofia.udea.edu.co>; http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia

Dirección electrónica: estudiosdefilosofia@quimbaya.udea.edu.co; estudiosdefilosofiaudea@gmail.com

Fundador:

Mg. Jairo Alarcón Arteaga, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Directora:

Dra. Luz Gloria Cárdenas Mejía, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Editor:

Dr. Jorge Antonio Mejía Escobar, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Comité Editorial:

Dr. Javier Domínguez Hernández, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Dr. Francisco Cortés Rodas, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Dr. Jairo Iván Escobar Moncada, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Dr. Juan José Botero Cadavid, Universidad Nacional, Bogotá

Dr. François Gagin, Universidad del Valle, Cali

Dr. Juan Guillermo Gómez García, Facultad de Comunicaciones, Universidad de Antioquia

Dr. Alfonso Correa Motta, Universidad Nacional, Bogotá

Dra. María Isabel Santa Cruz, Universidad de Buenos Aires

Dr. José María Zamora, Universidad Autónoma de Madrid

Dr. Enrico Berti, Universidad de Padua

Dr. Rainer Forst, Universidad de Frankfurt

Comité Científico:

Dra. Lucy Carrillo Castillo, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Dr. Carlos Vásquez Tamayo, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Dra. Liliana Molina González, Instituto de filosofía, Universidad de Antioquia

Dr. Gonzalo Serrano Escallón, Universidad Nacional, Bogotá

Dr. Germán Guerrero Pino, Universidad del Valle, Cali

Dr. Sergio Pérez Cortés, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México

Dr. Francisco Bravo, Universidad Central, Caracas

Dr. Heinrich Hüni, Universidad de Wuppertal

Dr. Pablo de Greiff, International Center of Transitional Justice, New York

Dr. Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid

Dr. Fabio Morales, Universidad Simón Bolívar, Caracas

Dr. Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima

Dr. José María González, C.S.I.C., Madrid

Dr. Axel Honneth, Universidad de Frankfurt

Asistente de dirección:

Carmen Elena Muñoz Preciado

Traducción y revisión de texto en inglés:

Juan David Gómez; Nicolás Naranjo Boza

Traducción y revisión de texto en portugués:

Carlos Enrique Restrepo Bermúdez

Coordinador de corrección:

Carlos Enrique Restrepo Bermúdez

Diagramación:

Eledy Arana Grajales. Imprenta Universidad de Antioquia

Título: Estudios de Filosofía

Periodicidad: Dos números al año (junio-diciembre)

Tamaño: 16.4 cms. X 23.4 cms.

Precio ejemplar: \$15.000 (pesos colombianos). **Suscripción anual:** \$27.000. (Sujetos a reajustes)

Impresión: Imprenta de la Universidad de Antioquia.

Tel. (574) 219 53 30. E-mail: imprensa@quimbaya.udea.edu.co

Canje: Biblioteca Central. Universidad de Antioquia. Apartado 1226. Medellín. Colombia.

Distribución: Editorial Universidad de Antioquia.

Tels. 57 (4) 219 50 10 – 219 50 56. Medellín, Colombia

Dirección electrónica: mercadeo@editorialudea.com

Correspondencia y suscripciones:

Revista Estudios de Filosofía

Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia

Apartado 1226. Medellín Colombia

Fax: 57 (4) 219 56 81 – Teléfono: 57 (4) 219 56 80

<http://filosofia.udea.edu.co>

Dirección electrónica: estudiosdefilosofia@quimbaya.udea.edu.co;

estudiosdefilosofiaudea@gmail.com

Esta revista cuenta con el aporte del Fondo de apoyo para la publicación de las revistas especializadas de la Universidad de Antioquia.

Presentación

La revista *Estudios de Filosofía* presenta a sus lectores en el número 47 una variedad de artículos, temáticas y abordajes que indican las diversas perspectivas que mantiene viva la filosofía, no sólo cuando piensa las propuestas de importantes filósofos de nuestra tradición, sino temas de discusión que captan la atención de los académicos de muy diversas disciplinas.

Dos artículos se ocupan de filósofos: de Descartes con un análisis sobre los supuestos que lo condicionan y las implicaciones que sus planteamientos tienen en la filosofía de Spinoza y Leibniz. En un estudio sobre la evolución del pensamiento de Husserl se muestra cómo este pensador alemán es conducido desde el idealismo de sus primeras obras a un trascendentalismo metodológico.

Un detallado y completo recorrido por la obra de Paul Valery para reconstruir su filosofía sobre la vida apunta a que ésta es una importante clave para comprender su teoría sobre el ornamento y su lógica imaginativa. La relación puesta de presente en *Los años de aprendizaje* de Goethe entre el teatro y la vida permite indicar que contra la idea, por demás simple y apresurada, de una formación por el teatro, ésta es más bien problemática y requiere el abordaje de cada uno de los aspectos que la componen en sus pormenores, a la que subyace una crítica al teatro que cede su lugar en la formación a la novela. Interesantes precisiones sobre la utilización que algunos filósofos hacen del género epistolar indican el efecto de comunicación más directa sobre sus destinatarios. La carta es un recurso discursivo que posibilita a los filósofos romanos su trabajo didáctico y terapéutico al que orientan, algunos de ellos, de manera decisiva su filosofía.

A propósito de los artefactos, tan presentes en nuestra cotidianidad, se propone una conversación entre Dennett y Umberto Eco, para indicar los límites de sus planteamientos y así proponer una hermenéutica de los artefactos que se constituye en un aporte a la reflexión que debe ocupar a quienes se ocupan de su diseño. Es interesante descubrir cómo la mística, que parecía ser un asunto del pasado, vuelve a ocupar a la filosofía; las delimitaciones y análisis que se realizan ciertamente ayudan a comprender el campo en el que se desarrollan estas indagaciones. La violencia, tema que acompaña y sigue dolorosamente presente en todos los ámbitos de nuestra vida humana es abordado en sus relaciones esenciales con la dominación. Aclaraciones y críticas a la propuesta de Bordieu, conduce a indicar directrices para una fenomenología de lo social, con la que se dice abrir posibilidades para habilitar una lucha contra la dominación.

Se incluye en este número una traducción de un ensayo publicado en alemán de las notas de Heidegger sobre Klee con la que se contribuye al estudio sobre las reflexiones que este filósofo hace sobre el arte. Con este tipo de traducciones la revista quiere aportar a la consolidación de la investigación filosófica en español al hacer accesible lo publicado en otros idiomas de difícil consecución.

Este es el último número en que contribuyo como directora, gracias al Comité Editorial por haberme confiado esta tarea y a todo el equipo que trabaja incansablemente en su producción. A quienes envían sus artículos, investigadores de todo el mundo, especialmente de América Latina y España que han confiado en la calidad de nuestra revista y a los pares académicos que realizan el arbitraje de los artículos; por supuesto al Instituto de Filosofía, su director y a la Universidad de Antioquia.

Luz Gloria Cárdenas Mejía

Medellín, junio de 2013

Los modos de dominación en la socio-antropología de Bourdieu. Esbozo de una crítica*

Modes of domination in the socio-anthropology of Bourdieu. Outline of a review

Por: Graciela Ralón de Walton

Escuela de Humanidades
Universidad Nacional de San Martín
Provincia de Buenos Aires, Argentina
E-mail: grwalton@fibertel.com.ar

**Por: Juan Dukuen
(CONICET-UBA)**

Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina
E-mail: juanduk2002@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 11 de julio de 2012
Fecha de aprobación: 28 de noviembre de 2012

Resumen. *En este artículo realizaremos una lectura crítica de la teoría de la dominación propuesta por Bourdieu en el capítulo octavo de El sentido práctico, titulado “Los modos de dominación”. Allí se distinguen con claridad dos modos de dominación: la violencia abierta y la violencia simbólica, aseguradas en su reproducción por el pasaje de las relaciones interpersonales en “la sociedad tradicional” a la institucionalización vía mecanismos objetivos en la sociedad capitalista. En ese sentido, mostraremos continuidades y diferencias relativas a la versión inicial de esta teoría presente en La reproducción, y, luego, propondremos una revisión crítica de esta teoría y de la distinción, tan clásica como problemática, entre objetividad y subjetividad con el propósito de contribuir al desarrollo de una fenomenología social de la dominación con fundamento en la obra de Bourdieu.*

Palabras clave: *Dominación, violencia simbólica, objetividad, fenomenología.*

Abstract. *In this article we will make a critical reading of the theory of domination proposed by Bourdieu in the eighth chapter of The practical sense entitled “Modes of domination”. There clearly distinguish two modes of domination: open violence and symbolic violence, secured in its reproduction by the passage of interpersonal relationships in “traditional society” to institutionalization through objective mechanisms in capitalist society. In this regard, we will show continuities and differences relating to the initial version of this theory in Reproduction, and then propose a critical review of this theory and the distinction, as classical as problematic, between objectivity and subjectivity in order to contribute to the development of a social phenomenology of domination grounded in the work of Bourdieu.*

Key words: *Domination, symbolic violence, objectivity, phenomenology.*

* Este artículo presenta resultados de la tesis doctoral de Juan Dukuen dirigida por la Dra. Graciela Ralón y es resultado de investigación del Proyecto de Investigación Plurianual (PIP) CONICET (11220100100307) Programación científica 2011-2013: “Comprensión histórica, conocimiento social y formación política: Un estudio empírico de las representaciones de jóvenes ciudadanos argentinos escolarizados”; directora: Dra. Miriam Kriger. Además está vinculado con el Proyecto de Investigación UBACYT (20020110200117) Programación científica 2012-2015: “Movimiento, espacialidad y vida en la encrucijada de la fenomenología del cuerpo y las filosofías contemporáneas”; director: Dr. Esteban García.

1. Introducción

En este artículo realizaremos un recorrido sobre los puntos centrales de la teoría de los modos de dominación de Bourdieu, para luego proponer algunos lineamientos críticos relativos a una reelaboración de la teoría del *habitus* y la *violencia simbólica* como contribución a una fenomenología social de la dominación.

En *La reproducción*, un clásico de sociología de la educación, Bourdieu y Passeron sistematizan por primera y única vez los *fundamentos de una teoría de la violencia simbólica*. En este texto se pone la atención en la teoría de la acción pedagógica escolar como violencia simbólica, que se fundamenta en una teoría de las relaciones entre la arbitrariedad cultural, el *habitus* y la práctica que sería publicada por Bourdieu en breve (Bourdieu & Passeron, 1970: 9). Dos años después, en 1972, se editó el *Esbozo de una teoría de la práctica. Precedido de tres estudios de etnología Kabil*. En este trabajo clave, de corte antropológico, encontramos con claridad los fundamentos de una teoría de la práctica (*praxeología*) con eje en la dialéctica entre estructuras objetivas y subjetivas. Sin embargo, no aparece en ese texto una referencia a la teoría de la violencia simbólica. A diferencia de *La reproducción*, donde el *habitus* se acerca a un esquema rígido de incorporación de la arbitrariedad cultural mediante la violencia simbólica, en las exposiciones del *Esbozo de una teoría práctica* se abre la posibilidad de comprender la teoría del *habitus* a partir de la ambigüedad e indeterminación del cuerpo y de las prácticas. Esta posibilidad se mantiene en *El sentido práctico* —versión revisada y aumentada del *Esbozo*— donde a partir de una serie de elaboraciones sobre “Los modos de dominación” —publicadas previamente en un artículo y en un libro¹— se aborda finalmente la relación entre una teoría general de las prácticas y una teoría general de la dominación. Teniendo en cuenta las críticas que ha recibido esta teoría en tanto circular, funcionalista, no pluralista (*non-pluraliste*), dominocéntrica, determinista y

1 “Los modos de dominación” tiene dos versiones anteriores: la primera publicada en las *Actes de la recherche en sciences sociales* (1976: 122-132) que se asemeja mucho a la segunda versión presente en *Outline of a Theory of Practice* de 1977. Entre ambas elaboraciones se encuentran pequeñas diferencias relativas sobre todo al pasaje de ciertas referencias a notas al pie, la desaparición de subtítulos y el agregado de alguna aclaración entre paréntesis. La argumentación se hace teóricamente más densa —incluso repetitiva— en la tercera versión, publicada en *Le sens pratique*, manteniendo la teoría el mismo esquema explicativo en los tres casos. Nos ha llamado la atención un cambio en el último párrafo, donde se ha suplantado la noción de *violencia simbólica*, presente en las dos primeras versiones, por la de “*modos de acumulación fundados en la conversión del capital económico en capital simbólico*”, en *Le sens pratique*. Entendemos que la primera forma hacía más claro el trabajo de violencia simbólica en la sociedad actual, más allá del caso del sistema escolar, dándole a la noción un mayor poder explicativo. Para un análisis comparativo entre *Esquisse...*, *Outline...*, y *Le sens pratique* ver: Vázquez García, 2002: 63-89.

fatalista (Cf. Grignon & Passeron, 1991; Alexander, 2000; Lane, 2000; Addi, 2002; Haber, 2004; Lahire, 2005 a y b; Nordmann, 2010; entre otros) y la diferencia de acento que cobran las nociones de *habitus* y *violencia simbólica* entre los trabajos “antropológicos” de Bourdieu en la sociedad Kabil de Argelia y sus investigaciones “sociológicas” sobre la reproducción en el sistema escolar, examinaremos el capítulo de *El sentido práctico* dedicado a “Los modos de dominación”, para proponer luego algunos lineamientos críticos que nos permitan una reelaboración de la teoría como contribución a una fenomenología social de la dominación.

2. “Los modos de dominación”. Violencia abierta y violencia simbólica

La propuesta de Bourdieu, en el capítulo octavo de *El sentido práctico*,² consiste en comprender comparativamente las luchas por la apropiación, reproducción y ampliación del capital en las sociedades precapitalistas —donde los bienes no funcionarían como capital económico sino como capital simbólico— y capitalistas para dar cuenta de las condiciones sociales de dos modos de dominación: la violencia abierta y la violencia simbólica. Refiriéndose, en primera instancia, a las sociedades “precapitalistas”, Bourdieu señala que las diferentes especies de capital: el capital de fuerza de combate o el capital propiamente económico —ganado, fuerza de trabajo, etc.—, sólo pueden ejercer su efecto propio en tanto y en cuanto se den las condiciones sociales que lo hagan posible.³

Esto implica que una sociología de la dominación no sólo tiene que dar cuenta de los modos en que las diferentes especies de capital se transforman a partir de una tasa de conversión inter-campos —cuestión que Bourdieu trabaja con claridad en *La distinción* al referirse a la sociedad capitalista francesa de las décadas de 1960 y 1970— sino también comprender los “efectos simbólicos del capital” que encuentran su forma elemental en las “sociedades precapitalistas”, donde no existen mecanismos objetivos que permitan acumular capital económico

2 Llamamos la atención sobre el hecho de que la nueva traducción castellana de la editorial Siglo XXI no es fiable porque presenta errores conceptuales graves, como por ejemplo, al final de la p. 157 de esta edición, donde traduce “*succession détotalisée*” como “sucesión totalizada”, afirmando exactamente lo contrario de lo que señala Bourdieu respecto a las prácticas, o sea su carácter de *sucesión destotalizada*.

3 “Es importante observar, como lo hace Marshal D. Sahlins, prolongando un análisis de Marx, que la economía precapitalista no ofrece las condiciones de una dominación indirecta e impersonal asegurada de manera cuasi automática por la lógica del mercado del trabajo. Y, efectivamente, la riqueza no puede funcionar como capital sino en relación con un campo propiamente económico, que supone un conjunto de instituciones económicas y un cuerpo de agentes especializados, dotados de intereses y de modos de pensamiento específicos” (Bourdieu, 1980: 211).

y ejercer una dominación indirecta. Allí, los bienes y la fuerza de trabajo pueden funcionar como capital simbólico, negando su carácter económico y habilitando la primacía de un modo particular de dominación: la violencia simbólica. Para comprender esto, Bourdieu señala la existencia de un tipo de capital, el capital simbólico como capital “material” en cuanto es desconocido y reconocido, recordando contra el objetivismo que “la ciencia social no es una física social; que los actos de conocimiento que implican el desconocimiento (*méconnaissance*) y el reconocimiento (*reconnaissance*) forman parte de la realidad social” (Bourdieu, 1980: 196).

El capital simbólico, entonces, permite establecer relaciones de dominación que, si bien están fundadas económicamente (como es el caso del *charka* Kabil), se ven disimuladas bajo el velo de las relaciones morales. Cuando se pasa de la igualdad económica y del intercambio simétrico de dones a la desigualdad y a la redistribución post-acumulación,⁴ crecen las contraprestaciones simbólicas de testimonios de gratitud, homenajes, respeto, obligaciones o deudas morales. Si no se tiene en cuenta esta modalidad de las contraprestaciones se corre el riesgo de olvidar “el efecto ejercido por la circulación circular o engendrado por la plusvalía simbólica, a saber la legitimación de lo arbitrario, cuando oculta una relación asimétrica de fuerza” (Bourdieu, 1980: 211). En ese sentido, Bourdieu retoma de Malinowski la tesis que sostiene que “el jefe es el banquero tribal”, quien no acumula alimentos sino para redistribuirlos y así acumular un capital de obligaciones y de deudas (capital simbólico) que serán canceladas bajo la forma de homenajes, de respeto, de trabajo y de servicios, bases posibles de una nueva acumulación de bienes materiales.⁵ Pareciera que, en términos económicos, siempre se vuelve al punto de partida —una circulación circular—, pero considerarlo de tal forma sería caer en el error de comprender las prácticas “antieconómicas” como puro gasto, cuando implican justamente transmutar la naturaleza de la relación social entre los agentes o los grupos involucrados, llevando a cabo lo que Bourdieu denomina como “la operación fundamental de la alquimia social”: transformar relaciones arbitrarias en relaciones legítimas, diferencias de hecho en distinciones oficialmente reconocidas (Bourdieu, 1980: 216).

4 Bourdieu señala que, si bien Sahlins y Polanyi captaron la función determinante de la redistribución de “bienes y servicios” en el establecimiento de una autoridad política y en el funcionamiento de la economía tribal, no comprendieron la reconversión del capital económico —que no es tal en la sociedad Kabil— en capital simbólico, porque no se cuestionaron sobre el efecto simbólico de la redistribución asimétrica.

5 En este punto se vuelve central “la acción del tiempo”, el intervalo que separa el don del contra-don, donde actúan las estrategias relativas al trabajo de dominación consistentes en disimular el interés del intercambio.

Estos señalamientos retoman la dialéctica del reconocimiento/desconocimiento —ya expresada con claridad en *La reproducción*— como condición de posibilidad de la alquimia social e indican la ligazón entre capital simbólico y violencia simbólica. Es en este punto que nuestro autor realiza, sin explicitarlo, un corte sincrónico tendiente a tomar como ejemplo “negativo” dos prácticas “económicas” de la sociedad Kabil (*charka* y *khammes*) las cuales se niegan como económicas habilitando una dominación que no depende de la acumulación de capital económico (acumulación imposible en estas sociedades, según Bourdieu) sino de capital simbólico. Este corte sincrónico, que dominará la argumentación del autor hasta las últimas páginas del texto, habilitará una comparación en paralelo de los grados de objetivación del capital y los modos de dominación entre las sociedades precapitalistas y capitalistas.

Sabemos que entre 1957 y 1964 Bourdieu realizó trabajo de campo, encuestas y entrevistas en Argelia en el contexto de la guerra de la independencia, y que su pasaje de la filosofía a la antropología, y luego, a una sociología entendida como “ciencia social total”, está marcado por el estudio de la sociedad Kabil del norte de África (Cf. Lane, 2000; Addi, 2002). Dejaremos de lado, en esta oportunidad, el carácter anti-histórico del modelo de sociedad Kabil propuesto por Bourdieu (Cf. Martín Criado, 2006), para detenernos brevemente en los ejemplos que nuestro autor propone para mostrar el funcionamiento del capital simbólico y la modalidad específica de dominación que se deriva de él: la violencia simbólica.

La antigua Kabília, según Bourdieu, carecía de una institución económica y los mercados de los pueblos no estaban integrados entre sí. Allí se establecía una oposición entre la “malicia sacrílega”, válida en las transacciones del mercado, y la buena fe que conviene a los intercambios entre parientes y conocidos. Esta distinción “tenía por función sobre todo mantener las disposiciones calculadoras favorecidas por el mercado fuera del universo de las relaciones de reciprocidad” (Bourdieu, 1980: 212). El contrato conocido como *charka*⁶ aparece a primera vista como un préstamo a interés; sin embargo, como tal es disimulado en una relación simétrica entre agentes, acorde a una sociedad que busca mantener las

6 “...un buey es confiado por su propietario, contra cierto número de medidas de cebada o de trigo, a un campesino demasiado pobre para comprarlo; o bien un campesino pobre se entiende con otro para que éste compre un par de bueyes y se los confie por uno, dos o tres años según el caso y, si los bueyes son vendidos, el beneficio es compartido a partes iguales. Allí donde uno se vería tentado a ver un simple préstamo, el proveedor de fondos que confía un buey contra el interés de algunas medidas de trigo, los agentes ven una transacción equitativa que excluye toda retención de plusvalía” (Bourdieu, 1980: 213).

disposiciones calculadoras fuera del universo de las relaciones de reciprocidad. Una modalidad homóloga nos la brinda la relación entre el amo y su *khammes* (aparcerero que recibía una parte muy escasa de la cosecha), cercana en apariencia a la relación entre capital y trabajo, donde para obtener de su *khammes* que se consagre perdurablemente a sus intereses, el amo debía asociarlo a sus intereses, al punto de enmascarar, negándola simbólicamente en todos sus comportamientos, la asimetría de la relación que lo unía a él.

Para enmarcar teóricamente estas relaciones simbólicas de dominación, Bourdieu recurre a un paralelo con la teoría freudiana de la negación [*Verneinung*] (Cf. Freud, 1986a). Citando un proverbio Kabil —“Se es rico para dar a los pobres”— lo comprende como una expresión ejemplar de “la negación [*dénégation*] práctica del interés que, como la *Verneinung* freudiana, permite satisfacer el interés pero sólo bajo la forma (desinteresada) que tiende a mostrar que no se lo satisface” (Bourdieu, 1980: 216). Bourdieu explica que en ambas relaciones “económicas” —*charka* y *khammes*— uno puede observar la primacía de la *violencia simbólica* como el modo de dominación más económico porque es el que más se adecua a la economía del sistema:

En semejante universo, no hay más que dos maneras de tener a alguien de manera perdurable: el don o la deuda, las obligaciones abiertamente económicas que impone el usurero, o las obligaciones morales y los apegos afectivos que crea y mantiene el don generoso, en una palabra la violencia abierta o la violencia simbólica, violencia censurada y eufemizada, es decir, irreconocible y reconocida. La “manera de dar”, manera, forma, es lo que separa el don del toma y daca, la obligación moral de la obligación económica: guardar las formas es hacer de la manera de actuar y de las formas exteriores de la acción la negación práctica del contenido de la acción y de la violencia potencial que ella puede encerrar (Bourdieu, 1980: 216-217).

Dado que en la sociedad “precapitalista”, analizada por Bourdieu, no se dispone de los mecanismos objetivos que autoricen a los dominantes a dedicarse sólo a *estrategias de reproducción*, la dominación debe ejercerse *bajo su forma elemental, de persona a persona*, no pudiendo cumplirse abiertamente sino disimulándose. Si la economía precapitalista es el lugar por excelencia de la *violencia simbólica*, es por las *censuras* que impone a la manifestación abierta de la violencia, en particular, económica —la del usurero o la del amo despiadado— la cual es reprobada por la comunidad, exponiéndose a provocar una respuesta violenta o la fuga de la víctima, y la anulación de la relación misma que se pretendía explotar. La *coexistencia de la violencia abierta, física o económica*, y de la *violencia simbólica* está presente en la deuda tanto como en el don, que tienen en común el poder de generar dependencia e incluso servidumbre tanto como solidaridad, según las estrategias a las que

respondan. Esta ambigüedad esencial testimonia que las estrategias opuestas son medios *sustituibles* para cumplir la misma función. En las formaciones sociales que carecen de mecanismos de objetivación⁷ del capital económico y cultural, como son el mercado económico, el sistema escolar y el derecho,⁸ la dominación se funda en el reconocimiento de la autoridad personal —capital simbólico—. Bourdieu señala que, además de un fuerte conocimiento de la lógica de la economía de la negación, la dominación exige todo un *trabajo*, indispensable para establecer y mantener las relaciones (producción y reproducción de la *violencia simbólica*) y también importantes *inversiones*, tanto materiales como simbólicas —asistencia política y/o económica, robos, ofensas o injurias—. Esto implica que el dominante debe “dar la cara” frente al dominado y a la sociedad toda, no pudiendo apropiarse del trabajo, los servicios, los bienes, los homenajes, el respeto de los otros sin “ganárselos” personalmente mediante un vínculo también personal, a través de un costoso trabajo que hace “que el medio devore al fin y que las acciones necesarias para asegurar la duración del poder contribuyan a su fragilidad” (Bourdieu, 1980: 226).

Por el contrario, basándose en los estudios de Georges Duby sobre el feudalismo, Bourdieu señala que la acumulación de capital “económico” se hace posible cuando aparece la posibilidad de asegurar la reproducción del capital simbólico de manera duradera por medios más económicos. La institucionalización u objetivación del capital sustituye *las relaciones entre agentes* indisociables de sus funciones, por *relaciones jurídicamente garantizadas entre posiciones reconocidas*, independientes de sus ocupantes, definidos por *títulos* que los *autorizan* a ocupar esas posiciones. El título⁹ —del cual el escolar es un caso paradigmático— establece de manera perdurable las relaciones de dominación como *relaciones objetivas* entre

7 “Es en el grado de objetivación del capital donde reside el fundamento de todas las diferencias pertinentes entre los modos de dominación: los universos sociales en los que las relaciones de dominación se hacen, se deshacen y se rehacen en y por la interacción entre las personas se oponen a las formaciones sociales en las que, mediatizadas por mecanismos objetivos e institucionalizados como el “mercado autorregulado” (*self-regulating market*) en el sentido de Karl Polanyi, el sistema de enseñanza o el aparato jurídico, esas relaciones de dominación tienen la capacidad y la permanencia de las cosas y escapan a las tomas de conciencia y a las adquisiciones individuales de poder” (Bourdieu, 1980: 224).

8 “El derecho no hace otra cosa que consagrar simbólicamente, por un registro que eterniza y universaliza, el estado de la relación de fuerzas entre los grupos y las clases producidos y garantizados prácticamente por el funcionamiento de esos mecanismos” (Bourdieu, 1980: 229).

9 “Al otorgar el mismo valor a todos los poseedores del mismo título y al volverlos por eso sustituibles, el sistema de enseñanza reduce al máximo los obstáculos de la circulación del capital cultural que resultan del hecho de que esté incorporado a un individuo singular (...) permite relacionar el conjunto de los poseedores de títulos (y también, negativamente, al conjunto de aquellos que carecen de ellos) a un mismo patrón, instaurando así un mercado unificado de todas las capacidades culturales y garantizando la convertibilidad en moneda del capital cultural adquirido” (Bourdieu, 1980: 228).

los agentes. La objetivación del capital, vía mecanismos objetivos de legitimación, da lugar a que las relaciones de dominación ya no dependan de la relación entre personas, sino que se “instauren en la objetividad misma, entre instituciones, es decir, entre los títulos socialmente garantizados y los puestos socialmente definidos” (Bourdieu, 1980: 229). Es en este punto donde se vuelve clave el sistema de enseñanza que contribuye a proporcionar a la clase dominante una “teodicea de su propio privilegio” a través de la justificación práctica del orden establecido que procura, al disimular bajo la relación que garantiza entre los títulos y los puestos, la relación que registra subrepticamente —bajo la apariencia de igualdad formal— entre los títulos obtenidos y el capital heredado, es decir, a través de la legitimación que aporta a la transmisión de esa herencia cultural.

En este punto, tras haber establecido sus argumentos sobre los modos de dominación a partir de un corte sincrónico, Bourdieu busca retornar a una suerte de historización de la dominación en la sociedad capitalista mediante un breve esbozo del efecto de instauración de los mecanismos objetivos:

Si es verdad que la violencia simbólica es la forma suave y larvada que adopta la violencia cuando la violencia abierta es imposible, uno comprende que las formas simbólicas de la dominación hayan decaído progresivamente a medida que se constituían los mecanismos objetivos que, al volver inútil el trabajo de eufemización, tendían a producir las disposiciones “desencantadas” que su desarrollo exigía. Uno comprende también que el desarrollo de las fuerzas de subversión y de crítica que las formas más brutales de la explotación “económica” han suscitado, y la puesta en evidencia de los efectos ideológicos y prácticos de los mecanismos que aseguran la reproducción de las relaciones de dominación, determinan un retorno a modos de acumulación fundados en la conversión del capital económico en capital simbólico (Bourdieu, 1980: 230).

Bourdieu busca explicar la evolución de la dominación entre el siglo XIX y el XX, lo que se hace evidente en su referencia a las fuerzas de subversión y crítica contra la explotación económica abierta (sin duda, lo que va desde el ludismo [*luddism*], pasando por el “socialismo utópico”, hasta el marxismo y el anarquismo). En ese sentido, se señala primero la instauración de mecanismos objetivos de dominación y la formación de un campo económico donde las relaciones “económicas” se muestran en su verdad de relaciones “interesadas”, deshaciéndose del trabajo costoso de eufemización-encantamiento, para abrir lugar al “desencantamiento” del mundo y a la institución de disposiciones “desencantadas”, “ajustadas” a los mecanismos objetivos que las regulan. Frente a las luchas políticas contra la violencia abierta, las formas simbólicas de dominación, o simplemente “la violencia simbólica” —como dice en la versión de este texto de 1976— que tendía a decaer se ve otra vez llamada a su tarea de ocultar la violencia abierta en el campo económico bajo “las formas de

redistribución legitimadora, pública o privada (financiamiento de fundaciones “desinteresadas”, donación a hospitales, a instituciones académicas y culturales, etc.), por las cuales los dominantes se aseguran un capital de ‘crédito’ que parece no deber nada a la lógica de la explotación” (Bourdieu, 1980: 230-231).¹⁰ Estas formas de distribución son las prácticas mediante las cuales el capital económico se convierte en capital simbólico, haciéndose desconocer como resultado de la explotación y haciéndose reconocer como contribuyendo al “bien común”. Así, a la fuerza de los propios mecanismos objetivos de producción y reproducción de la dominación, se le suman los procesos simbólicos de reconocimiento que legitiman, mediante el desconocimiento, a los mecanismos objetivos de explotación.

3. Apuntes críticos sobre “Los modos de dominación”

En el recorrido realizado hemos dejado de lado deliberadamente los múltiples vínculos entre la argumentación de Bourdieu y sus fuentes sociológicas,¹¹ para no reproducir los “actos de reconocimiento” del “bourdesianismo”, centrados en la “superación” del subjetivismo y el objetivismo y de las oposiciones entre Marx, Weber y Durkheim, etc., cuestiones que habría que poner en duda más que afirmar sin cesar.¹² Por ello proponemos en forma de esbozo una serie de señalamientos críticos a la teoría de los modos de dominación de Bourdieu, inspirándonos en lo ya señalado por Corcuff (2005) sobre la necesidad de una crítica que vaya más allá de las oposiciones o apologías radicales y que retenga del planteo aquellos aspectos que consideramos centrales para la sociología contemporánea, y en especial, para contribuir a una fenomenología social de la dominación.

10 “Al mismo tiempo, la negación del interés económico que, en las sociedades precapitalistas, se ejercía en el terreno de las transacciones ‘económicas’, encuentra su refugio en los campos culturales (literario, pictórico, intelectual-filosófico, etc.), lugar de lo sagrado que se opone al universo profano de la producción económica” (Bourdieu, 1980: 231). Este tipo de afirmación fundamenta los estudios de Bourdieu sobre los “campos de producción cultural” donde prima el “interés por el desinterés”.

11 Son por demás conocidas las referencias a Weber en los modos de dominación, junto con la temática de la legitimidad y el carisma, que Bourdieu discute en la noción de capital simbólico. También se pueden leer referencias a Mauss y su teoría de la magia; y se hace evidente que buscar “las formas elementales” de la dominación remite a Durkheim, y que en el cruce entre ambos autores, se está discutiendo el economicismo de cierto marxismo imaginario. También se pueden encontrar algunas críticas al althusserianismo que, como hemos mostrado en otra parte (Dukuen, 2011), se basan mayormente en “errores de lectura” por parte de Bourdieu.

12 Por destacar algunas obras notables de exégesis y/o crítica: Tenti-Fanfani, 1988; Schusterman 1999; Lane, 2000; Addi, 2002; Haber, 2004; Baranger, 2004; Alonso, Martín Criado y Moreno Pestaña, 2004; Lahire 2005 a y b; Martín Criado, 2006; Moreno Pestaña y Vázquez, 2006; Martínez, 2007.

a) Negación (*Verneinung*) y violencia simbólica

Comenzaremos refiriéndonos al uso que hace Bourdieu de la noción freudiana de *Verneinung*¹³ como parte sustancial del *trabajo de violencia simbólica*. Si bien nuestras investigaciones no se orientan a problematizar la relación de Bourdieu con el psicoanálisis, debemos señalar que la retoma de conceptos psicoanalíticos freudianos se vuelve recurrente en la obra de Bourdieu a partir de *¿Qué significa hablar?* (1982), alcanzando su clímax en *Meditaciones pascalianas* (Bourdieu, 1997, cap. 5: 237-242) donde el *habitus* no sólo es *inconsciente* en tanto pre-reflexivo, sino también en términos freudianos.

Bourdieu se caracteriza por hacer un uso bastante libre de los autores, tanto para inspirarse en ellos como para criticarlos. En ese sentido, en el texto que estamos trabajando se introduce una cita modificada del artículo de Freud sobre *La negación (Die Verneinung)*: “...la *Aufhebung* de la represión no implica por lo tanto ‘una aceptación de lo reprimido’” (Bourdieu, 1980: 216). Con esta referencia, Bourdieu estaría señalando que en el *trabajo de violencia simbólica* en la sociedad Kabil, los agentes niegan [*Verneinung*] el carácter “económico-interesado” de los intercambios, y al mismo tiempo, “toman noticia” parcialmente de ello —del carácter “económico interesado”—. Veamos qué dice Freud sobre la “negación”:

La negación [*Verneinung*] es un modo de tomar noticia de lo reprimido; en verdad, es ya una cancelación [*Aufhebung*] de la represión, aunque no, claro está, una aceptación de lo reprimido. Se ve cómo la función intelectual se separa aquí del proceso afectivo. Con ayuda de la negación es enderezada sólo una de las consecuencias del proceso represivo, a saber, la de que su contenido de representación no llegue a la conciencia (Freud, 1986 a: 253-254).

Este extracto indica que el sujeto toma conocimiento de lo reprimido mediante una defensa alternativa que le permite al mismo tiempo no aceptar, negar; “*seguir desconociendo* aquello que acaba de ser liberado de la represión” (Sales, 2010: 39). No obstante, el tomar noticia de lo reprimido no implica una aceptación de lo reprimido.

Si ponemos en juego este razonamiento en el caso presentado por Bourdieu, “el interés” se hace relativamente “consciente” cuando se persiste en *negarlo* en los “intercambios”. Esto implica un cierto grado de “conciencia” —en la negación— sobre el carácter “interesado” del don —por ejemplo—, pero al mismo tiempo

13 Uso que también se encuentra en las versiones anteriores de este texto (Cf. Bourdieu, 1976: 130; 1977: 194).

implica la afirmación —mediante una negación— de su carácter gratuito, no interesado. Es lo que llamaríamos una ambigüedad, que no es menor teniendo en cuenta que Freud ve en la negación una cierta aceptación intelectual pero no afectiva de lo que ha advenido a la conciencia a partir de la “cancelación” o “levantamiento” [*Aufhebung*], que no debe confundirse con el concepto hegeliano *parcial* de la represión. Bourdieu lo vio claramente, y lo señala como un *desconocimiento*, haciendo de la *violencia simbólica* un proceso ligado a lo afectivo, cuestión que queda mucho más clara en los desarrollos expuestos en el capítulo 5 de *Meditaciones pascalianas* (1997).

Sales (2010), quien ha realizado un notable trabajo sobre los desarrollos freudianos, señala que la palabra *desconocimiento* sería más adecuada para otro mecanismo que Freud descubre *a posteriori* de 1925, diferenciándolo de “la negación”. Nos referimos a *Die Verleugnung*, que se puede traducir como “desmentida”, y que fue definido por Freud a partir de su artículo sobre el fetichismo escrito en 1927 (Freud, 1986b). Freud utiliza este concepto sobre todo cuando el sujeto *desconoce* o *rechaza* algo efectivamente percibido.¹⁴

Volviendo a Bourdieu, retomemos ahora no ya a la sociedad Kabil sino el sistema escolar como ejemplo paradigmático de la *violencia simbólica contemporánea*. Allí no se podría afirmar con tanta soltura que en el *trabajo de violencia simbólica* actúa la negación (*Verneinung*), ni tampoco la “desmentida” (*Verleugnung*). No vemos que los agentes comprometidos en la inculcación de una *violencia simbólica* (o sea los maestros y alumnos) “tomen noticia” de la “verdad” del sistema escolar mediante su *negación* (*Verneinung*), ni la rechacen en tanto algo percibido. Entendemos que el *desconocimiento* allí es total: es una ausencia de conocimiento, más que una *negación o rechazo* a conocer; y si bien implica un *reconocimiento de la legitimidad* de la institución, etc., no hay atisbo alguno en maestros y alumnos de un *saber* sobre el funcionamiento *objetivo* del sistema escolar. Aquí se abre una diferencia central en cuanto a la noción de *violencia simbólica* entre la sociedad Kabil y la sociedad capitalista actual.

En la sociedad Kabil, como señala Bourdieu, la *violencia abierta* que signa “la verdad objetiva” de los intercambios económicos —su carácter interesado— y que no es necesariamente física¹⁵ —el caso de pedir explícitamente que se devuelva un

14 “El énfasis en la creencia, en el dar o no crédito a lo que se percibe, es lo que diferencia la desmentida de la negación, que es un juicio más cercano en eso al rechazo tajante” (Sales, 2010: 45).

15 Hacemos esta aclaración atentos a no habilitar lecturas banales de la *violencia simbólica*, tales como las que le otorgan el carácter de *violencia psicológica* o verbal en oposición a una “*violencia física*”.

préstamo—, puede hacerse presente estratégicamente en determinados momentos y combinarse con la *violencia simbólica* (Cf. Bourdieu, 1980: 219). Esto sugiere algo así como un doble juego donde la negación del interés implica subrepticamente un reconocimiento subterráneo del interés, pasible de ser puesto en juego. Es claro que este doble movimiento no implica por parte de los agentes un conocimiento reflexivo de la verdad objetiva del intercambio, *pero sí cierto saber práctico o sentido práctico* de una verdad que podemos llamar *intersubjetiva, no objetiva*.

Estas aclaraciones nos permiten señalar, en primera instancia, que la *violencia simbólica* y *el desconocimiento que la integra* no operarían de igual manera en la sociedad Kabil que en la sociedad capitalista actual. Y, especialmente, se presentarían diferencias al interior de la sociedad capitalista si nos atenemos a las lógicas de los campos. Por eso Bourdieu en una versión preliminar de “Los modos de dominación” publicada en las *Actes...* (Bourdieu, 1976: 132) indica explícitamente “un retorno a las formas de violencia simbólica” en el campo económico, donde el *nomos* tendiente a reconocer “el interés” (“los negocios son los negocios”: lo que sería una violencia abierta) conviviría en su ambigüedad con formas de acumulación del capital simbólico que permiten disimular ese interés puramente interesado, “egoísta”, mediante donaciones, filantropía, etc., y de esta manera legitimarlo. Ahora bien, no podemos decir lo mismo del sistema escolar, dado que allí no encontramos la ambigüedad de una verdad a medias que hay que negar, ni tampoco la alternancia entre violencia abierta y simbólica, sino el *desconocimiento de la verdad objetiva* (la contribución a la distribución desigual del capital cultural=dominación objetiva) *en el reconocimiento* de la igualdad formal del sistema frente a las estructuras de clases.

Estos señalamientos nos permiten sugerir que el trabajo de *violencia simbólica* implica variaciones que deberían estar representadas a nivel de los conceptos que se proponen para explicarlas. Por lo tanto, la dialéctica del *desconocimiento/reconocimiento* y las nociones que la signan deben ser revisadas a la luz de la lógica de los campos y de las relaciones sociales elementales en las que se instaura un *habitus primario*.

Dejaremos esta problemática, que sin duda merece una ampliación mayor, para pasar a un segundo punto de discusión sobre el estatuto de la teoría de la violencia simbólica en la obra de Bourdieu y la institución del *habitus*.

En ese sentido, si bien toda violencia física es abierta, lo inverso no es correcto: cuando se le pide a un deudor que “pague su deuda” —sin eufemismos— se ejerce una violencia abierta que no es “física”.

b) Violencia simbólica e institución del *habitus*

En términos comparativos, mientras que en *La reproducción* —y también en *Meditaciones pascalianas*— la *violencia simbólica* puede ser definida como las prácticas mediante las cuales un *habitus primario*, y luego, un *habitus secundario* se instituye incorporando la arbitrariedad dominante bajo la forma de *disposiciones*; en *El sentido práctico* (y en sus versiones preliminares, Cf. Bourdieu 1976; 1977) se muestra como un modo particular de instaurar y reproducir relaciones de dominación (en su forma *elemental*, interpersonal), que ya suponen un *habitus* formado, sin implicar esto la formación de un *habitus secundario*.

En primera instancia, encontramos dos puntos en común entre ambos desarrollos de la teoría: la violencia simbólica siempre opera disimulando (efecto de desconocimiento) las relaciones de fuerzas y legitimándolas (efecto de reconocimiento) en relaciones de sentido en y por las prácticas con los otros. Dicho esto, inmediatamente aparecen diferencias. En “Los modos de dominación”, tras desarrollar el caso Kabil, Bourdieu retoma la tesis de *La reproducción* sobre la contribución del sistema escolar a la reproducción de la estructura de las relaciones de clase (Cf. Tenti-Fanfani, 1988) ampliamente discutida en sociología de la educación (Cf. Giroux, 1985, 1992; Martín Criado, 2004; entre otros). El sistema escolar aparece como ejemplo clave de mecanismos objetivos —junto al derecho y al mercado de trabajo que acompañan su funcionamiento— de institución desigual del capital cultural mediante el monopolio estatal de la violencia simbólica legítima¹⁶ (Cf. Bourdieu 1992; Addi, 2002: 159-179). En ese sentido, la dominación estaría garantizada objetivamente por esos mecanismos, y el sistema escolar contribuiría *también* mediante la *violencia simbólica* a instituir un *habitus* secundario que permita la legitimación intersubjetiva de esa dominación.¹⁷

En “Los modos de dominación”, si bien se mantiene la dialéctica del *reconocimiento/desconocimiento*, la *violencia simbólica* es *específicamente* el conjunto de prácticas de producción, reproducción y mantenimiento del dominio

16 Addi (2002: 159-179) ha criticado la insistencia de Bourdieu sobre el monopolio estatal de la violencia simbólica, señalando que hay otras instancias no estatales que ejercen este modo de dominación. Entendemos que Bourdieu no está diciendo que el Estado es el único que ejerce la violencia simbólica (caso contrario no se hubiese interesado en los medios de comunicación) sino que es el único que se ha dado las herramientas para legitimar su dominación tanto en forma objetiva como subjetiva.

17 Ateniéndonos a la violencia simbólica escolar, ella es la forma en que se incorpora-inculca en un *habitus* el *reconocimiento* subjetivo de la arbitrariedad cultural dominante que sostiene la igualdad de oportunidades y la desigualdad (inteligencia como don natural) en y por el *desconocimiento* de la relación entre el capital cultural heredado y su sanción positiva por la arbitrariedad cultural escolar. De esta forma, a los mecanismos objetivos de producción de la desigualdad se le suman los propiamente intersubjetivos de su *reconocimiento por el desconocimiento*.

sobre un otro a partir de la negación [*Verneinung*] del interés específico (económico), su desconocimiento y el reconocimiento de la dependencia mediante el deber moral-afectivo. En este último trabajo, las prácticas de violencia simbólica son, como ya se vio más arriba, la forma más *razonable* que adopta la dominación cuando **a)** no se puede expresar abiertamente (violencia abierta) porque es rechazada moralmente por la formación social en cuestión: en este caso la sociedad Kabil; y **b)** no se han instaurado mecanismos objetivos que fundamenten la dominación. Entonces, en la sociedad “capitalista”, la dominación estaría doblemente asegurada: de forma objetiva e intersubjetiva. Y en la sociedad Kabil, estaría sostenida, no asegurada, “intersubjetivamente”.

Esta comparación entre *dos modalidades de la violencia simbólica* nos lleva a rever el papel que juega la noción de *habitus* en estos desarrollos. Como dijimos, Bourdieu considera que en las sociedades capitalistas la dominación es asegurada por mecanismos objetivos e intersubjetivos. En ese sentido se entiende su afirmación acerca de que las relaciones de dominación no tienen su verdad en la interacción, sino en las posiciones que ocupan los agentes —interactúen o no— en el “espacio social objetivo”, y en los mecanismos objetivos que con su *vis insita*¹⁸ (Bourdieu, 1994: 12) aseguran esas posiciones, y producen además las disposiciones que actualizan prácticamente esa dominación. Pero, a diferencia de ello, en las formaciones sociales precapitalistas que no cuentan con mecanismos objetivos, los *habitus* —que también se definirían por su *vis insita*— no tendrían la capacidad de asegurar o garantizar las relaciones de dominación, las cuales además sólo se darían en la interacción, pero no fuera de ella. En ese sentido, los agentes sólo podrían trabajar para producirlas constantemente, resultando entonces un “efecto” de dominación “débil”, frágil, capaz de quebrarse en cualquier momento. Esta diferencia entre la *vis insita* de los mecanismos objetivos y la que se le suele atribuir al *habitus* pone en duda, entonces, una de las características generales de esa noción: su *perseverancia* o *conatus*. Si se hace necesario tanto trabajo de dominación no es solamente para negar [*Verneinung*] el sentido objetivo de la relación (que es objetivo sólo para el analista) sino porque la relación una vez producida no se reproduce por sí misma y hay que rehacerla en forma palpable todo el tiempo. En ese sentido, el *habitus* “dominado” no estaría incorporando el “efecto de dominación” en forma *duradera* y *transferible*, lo cual implicaría que la relación entre las *disposiciones* del *habitus* y la incorporación de la dominación tendría un carácter indeterminado.

18 Dejaremos de lado lo problemático de atribuirle una *vis insita* a los mecanismos objetivos, lo cual pone a Bourdieu en la vereda del objetivismo que le otorga una vida propia a las estructuras.

Por el contrario, no pareciera ser este el sentido que se le atribuye al *habitus* en la *teoría general de la violencia simbólica* expuesta en *La reproducción* (Proposición 1, Escolio), y que vale para toda formación social, tenga o no una educación institucionalizada (Bourdieu & Passeron 1970: 19-20). Allí el *habitus* tiende a incorporar las relaciones de dominación objetivas y subjetivas y hacerlas perseverar más allá de la interacción, y luego, independientemente de ella. Debemos recordar que, tanto en este texto como en *El sentido práctico*, “la sociedad tradicional” aparece como profundamente estática y reproductora en función de los *habitus*, lo cual muestra en Bourdieu una lectura antihistórica, como señala Martín Criado (2006). En el caso Kabil, si bien los agentes aprehenden el *trabajo de dominación* y su lógica práctica *antes de la relación de dominación propiamente dicha* (por ejemplo, en la formación de un *habitus* “familiar”), no pueden asegurar el *efecto de dominación*, lo cual explica la constancia del trabajo y sus débiles resultados. Si atendemos a esto, se hace difícil aceptar el carácter “estático” de la sociedad Kabil, así como la *vis insita* del *habitus*. Vemos, entonces, que tanto *la violencia simbólica* como el *habitus* presentan diferencias de fondo cuando se pasa de la sociedad Kabil a la capitalista, que contradicen la teoría de Bourdieu de forma interna.

La “debilidad” que también “habita” al *habitus* nos lleva a repensar la noción teniendo en cuenta las críticas que se le han realizado en torno a su carácter *duradero, sistemático y transferible* (Corcuff, 2005, 2008, 2009; Haber, 2004; Lahire, 2005a). En vez de buscar alternativas teóricas en conceptos no disposicionales —como las nociones de *agapé* de Boltanski o *acerca de sí [quant à soi]* de Dubet—, entendemos que la amplitud de la teoría de Bourdieu (no exenta de diversos problemas) permite mantener el concepto de *habitus*, pero devolviéndole el carácter ambiguo e indeterminado propio de su lógica, que es la de la práctica, cuestión que Bourdieu reconoce en varios pasajes de *El sentido práctico* (Bourdieu 1980: 28,142,146,160,177, 426-427). Entendemos que Bourdieu ha transformado sus hipótesis iniciales sobre las características durables y transferibles del *habitus* en tesis autodemostrables (Cf. Nordmann, 2010), sin haber sido evidenciadas en investigaciones empíricas sobre la génesis de los *habitus* (Lahire, 2005a) y sus transformaciones. De esta manera, en vez de partir de la premisa del *habitus* como sistema de disposiciones-esquemas *siempre-ya durables y transferibles*, nos parece más interesante partir de su carácter *indeterminado*, y establecer mediante estudios de casos tendientes a la reconstrucción de la génesis de las disposiciones: **a**) en qué condiciones las prácticas se vuelven *disposiciones* y cómo son transformadas o destruidas; por ejemplo, mediante un contra-adiestramiento [*contre-dressage*] (Bourdieu 1997: 248); **b**) en qué condiciones los esquemas son transferibles o

no lo son; **c)** cuál es el grado de durabilidad de las disposiciones “primarias” y “secundarias”.¹⁹ Creemos que mediante investigaciones empíricas que, como señala Lahire (2005a), cambien la escala de análisis atendiendo a una sociogénesis del *habitus*, se puede dar cuenta de la formación de disposiciones, de su transferibilidad, desgaste o duración, y por lo tanto, de los modos de incorporación de la dominación mediante la *violencia simbólica*, así como de sus “fallas”.

c) Violencia simbólica y ajuste (*ajustement*) entre estructuras objetivas y subjetivas (*habitus*)

En relación con esto, retornamos al problema de la institución del *habitus por la violencia simbólica*. A partir de *El sentido práctico*, Bourdieu insistirá cada vez más con que la *violencia simbólica* se ejercerá ya sin necesidad de inculcación alguna (Bourdieu, 1992) por el “orden de las cosas”. La puesta en acento de la no necesidad de la inculcación es expresada por Bourdieu a partir de un señalamiento, luego recurrente, centrado en considerar un “ajuste” (*ajustement*) inicial entre estructuras objetivas (campo y/o espacio social-condiciones de clase) y estructuras subjetivas (*habitus*) (Bourdieu, 1980: 105-106; 245). Con esta teoría de la institución de un *habitus (violencia simbólica=ajuste)* Bourdieu busca fundamentar la adhesión inmediata al mundo social que la fenomenología encuentra en los agentes, pero que —según sus palabras— no podría explicar (Bourdieu, 1980: 44-45); y también las relaciones de dominación, ya sea que se actualicen o no en la interacción.

Cuando Bourdieu necesita explicar la ruptura del “ajuste” (efecto de *histéresis*) entre *habitus* y condiciones objetivas —cuestión que pone en vilo a la dominación—, afirma que la ruptura se genera cuando las condiciones de producción del *habitus* dejan de ser “idénticas” a las de su funcionamiento (Bourdieu, 1980: 104). El caso ejemplar presentado son las migraciones de campesinos argelinos a Francia, o bien su baja adecuación a las nuevas formas de producción capitalista en Argelia. Ante esto nos preguntamos: ¿Por qué hay que buscar “el desajuste” del *habitus* en su relación con la variación de las condiciones objetivas? ¿Cómo varían esas condiciones objetivas si no es a través de las prácticas? ¿Cómo varían las prácticas si son fruto de un *ajuste inicial* entre estructuras objetivas y subjetivas? Se podría objetar que el *habitus* se *transforma* cuando incorpora nuevas condiciones objetivas, pero esto también presenta un problema: Bourdieu señala que el *habitus* “elige” aquello que lo afecta (o no) según sus esquemas previos que “seleccionan”:

19 Compartimos con Lahire (2005b) lo problemático de hablar de *campo familiar* y el carácter dudoso de atribuir a todo *habitus* una formación relativa a un campo. Por eso, hablamos provisoriamente de disposiciones primarias y secundarias.

qué percibir y qué no —cuestión en la que insiste señalando al *habitus* como “libertad condicional” (Bourdieu 1980: 92)—. Y al mismo tiempo sostiene que las prácticas del *habitus*, al cambiar las condiciones objetivas —desajuste— comienzan a funcionar en el vacío o reciben sanciones negativas (Bourdieu 1980: 104). Allí se abriría la posibilidad de transformación de los esquemas del *habitus*; pero, ¿cómo puede el *habitus* ser afectado productivamente por algo que sus *esquemas* no “seleccionan” como significativo —las nuevas condiciones de existencia—, al no ser asequible a sus disposiciones previas *estructuradas y estructurantes*, que tienden a ser durables, a *perseverar en su ser (conatus)* (Bourdieu 1997: 219, 310) y a evitar y/o resignificar todo lo que se le opone?

Entendemos que siendo Bourdieu un conocedor atento de la filosofía kantiana (como se puede ver en *La distinción*, cuyo subtítulo en la edición francesa original es *Critique sociale du jugement*²⁰), del neokantismo (especialmente, de Cassirer) y de las fenomenologías de Husserl y Merleau-Ponty, se hace problemático plantear la relación entre *objetividad* y *subjetividad* en términos de *ajuste* (Bourdieu, 1980: 105-106; 245), *acuerdo o complicidad ontológica* (Bourdieu, 1988: 22) (conceptos varios usados por Bourdieu). La objetividad de la que habla Bourdieu (condiciones de existencia-de clase, distribución del capital cultural y económico, regularidades, mecanismos, etc.) es una resultante de las operaciones de objetivación de la “conciencia científica”, siendo el nivel de la práctica pre-reflexiva —donde el *habitus* se instituye— previo a toda objetivación —sea científica o no—.

En ese sentido, el agente no estaría *frente a condiciones objetivas*, ni ante “la objetividad”,²¹ sino *inmerso en relaciones sociales intersubjetivas; y es en esas relaciones donde se instituye —o estructura— el habitus y la violencia simbólica*. Las *condiciones objetivas* son tales sólo para el analista que las ha objetivado arrancándolas del tiempo de la práctica, son un constructo teórico, una totalización *escolástica* —como Bourdieu mismo reconoce en el capítulo 5 de *El sentido práctico*—, aunque insista al mismo tiempo con “la interiorización de las condiciones objetivas”. Al conceptualizar el *habitus* como resultado de un *ajuste entre estructuras objetivas y subjetivas*, Bourdieu se mueve entre dos posiciones

20 Desgraciadamente en la traducción al castellano de Taurus no se ha respetado el subtítulo, sustituyéndolo por “Criterios y bases sociales del gusto”, lo cual banaliza la discusión de Bourdieu con la estética kantiana. A esta negligencia se suma el hecho de que no ha sido incorporado el Prólogo.

21 “El agente implicado en la práctica conoce el mundo, pero con un conocimiento que, como ha mostrado Merleau-Ponty, no se instaura en la relación de exterioridad de una conciencia conocedora. Lo comprende (...) sin distancia objetivadora, como evidente, precisamente porque se encuentra inmerso en él, porque forma un cuerpo con él, que habita como si fuera un hábito o un hábitat familiar” (Bourdieu, 1997: 206).

que no logra “superar”: un *realismo de la objetividad* —que parece más un desliz simplificador y cómodo, que una posición teórica firme— y un *anti-intelectualismo fenomenológico* atento al “prejuicio del mundo objetivo” (Merleau-Ponty, 1945). Cuando “la vara se le va hacia un costado” —como le gustaba decir citando a Mao—, la mueve para el otro, no logrando resolver supuestos ontológicos excluyentes.

Ante esto, se podría proponer otra concepción de la “objetividad”, la cual tendría algún fundamento en la obra de Bourdieu a partir de recuperar el proyecto durkheimiano del fundamento social de las categorías,²² pero señalando su carácter práctico, no representacional ni intelectual (Bourdieu & De Saint Martin, 1975). En ese sentido, se puede hablar con recaudos de una “objetividad” en tanto constituida por conceptos nativos, categorizaciones socialmente instituidas que operan en la vida práctica a partir de la aplicación de los esquemas del *habitus* y dotan de significación y legitimidad (mediante la *illusio*) a su materialidad en “cosas”, en instituciones (la escuela, la justicia, etc.), en normas escritas, y en los agentes que las encarnan y las “hacen vivir”: el juez, el ministro, el maestro etc. Estas “objetividades”, que son objetivaciones prácticas, suponen su carácter socialmente instituido —su génesis histórica, como gusta decir Bourdieu— en las relaciones prácticas intersubjetivas. Proponemos llamar provisoriamente a estas objetividades, “objetivaciones prácticas”, las cuales *no son independientes de la práctica*. “Debajo de ellas” encontramos las relaciones prácticas pre-reflexivas y pre-judicativas mediante las cuales habitamos el mundo y los *hábitos* percepto-motrices que instituyen un mundo de *significaciones fisonómicas* (Merleau-Ponty 1945: 114-179) que son el suelo de toda “objetivación práctica”. A las significaciones fisonómicas y las “objetivaciones prácticas”, el analista les dará el carácter de *prenociones*, *doxa*, *illusio* etc., y sobre ellas hará luego una objetivación científica contra *doxa*, y construirá científicamente “las estructuras ocultas”, “las condiciones objetivas”, etc. Vemos entonces que mínimamente —sin ser exhaustivos— nos encontramos con dos formas de “objetividad”, que no deberían confundirse, so pena de caer en un intelectualismo.

A partir de estos señalamientos provisionarios, proponemos pensar que la *violencia simbólica* en caso de ser efectiva —*cuestión no garantizada si concebimos al habitus desde una concepción no “objetivista”*— no produce la incorporación de *estructuras objetivas* sino de su “equivalente práctico” —que hemos llamado

22 También se podrá encontrar el problema de la constitución de la objetividad en la obra de Schutz, del cual Carlos Belvedere (2008; 2011) ha realizado un análisis notable, poniéndolo en relación con la génesis de las categorías en Durkheim.

“objetivaciones prácticas”²³— a partir de relaciones que se harán *disposiciones*, y que son siempre intersubjetivas. Si la incorporación de las divisiones sociales y las relaciones de dominación inscritas en “la objetividad de las cosas” se produce mediante prácticas intersubjetivas, podemos intentar comprenderla a partir de la dialéctica de la ambigüedad del orden humano (Merleau-Ponty, 1942; Cf. Ralón de Walton, 2009). Sobre ello Merleau-Ponty señala que:

(...) la dialéctica humana es ambigua: se manifiesta primero por las estructuras sociales o culturales que hace aparecer y en las que se aprisiona. Pero sus objetos de uso y sus objetos culturales no serían lo que son si la actividad que los hace aparecer no tuviera también por sentido negarlos y superarlos (Merleau-Ponty, 1942: 190).

En ese sentido, en oposición al supuesto sobre el *ajuste* entre *habitus* y *condiciones objetivas*, preferimos partir del carácter dialéctico (*centrífugo* y *centrípeto*) e indeterminado de la relación entre el *habitus como estructura abierta* y las “objetivaciones prácticas” (y no las “condiciones objetivas”). Es en estas relaciones dialécticas de negación y superación donde el *habitus* se va instituyendo, en su inversión-inmersión en un mundo cultural que tiene sus “objetos” de uso, sus “objetivaciones prácticas”, sus relaciones con los otros, que se expresan en y por la práctica. En ese movimiento, se transforman los agentes y sus relaciones entre sí y con los “objetos” y se produce el trabajo de violencia simbólica, que signa tanto a los dominantes como a los dominados. Pero este trabajo que forma y transforma a los agentes mediante la génesis de los *habitus*, no tendría como supuesto su eficacia *a priori*, ni como resultado garantizado una incorporación duradera de todo lo que los agentes han “habitado”.

En este punto conflictivo es donde se encuentra el gran problema de la teoría de la *violencia simbólica* en Bourdieu, consistente en no comprender que las

23 O mejor dicho: las “objetivaciones prácticas” tienen su “equivalente objetivo” en las categorías del analista, dado que el mundo de la vida (*Lebenswelt*) pre-objetivo y pre-reflexivo es condición de posibilidad de toda objetivación científica, como ya lo recordaban el último Husserl (2009) en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* y Merleau-Ponty en su crítica al objetivismo (1945). De esta forma, no hacemos sino afirmar la primacía de la práctica y la existencia de la “objetividad” como resultado de la práctica, cuestión que no es ajena a Bourdieu, como se puede ver en su referencia al Marx de las *Tesis sobre Feuerbach*, donde se inspira para declarar: “La teoría de la práctica en cuanto práctica recuerda, contra el materialismo positivista, que los objetos de conocimiento son construidos, y no pasivamente registrados, y, contra el idealismo intelectualista, que el principio de dicha construcción es el sistema de las disposiciones estructuradas y estructurantes que se constituye en la práctica, y que está siempre orientado hacia funciones prácticas (...). Se trata de escapar al realismo de la estructura al que el objetivismo, momento necesario de la ruptura con la experiencia primera y de la construcción de las relaciones objetivas, conduce necesariamente cuando hace hipóstasis de sus relaciones al tratarlas como realidades ya constituidas por fuera de la historia del individuo y del grupo” (Bourdieu, 1980: 87-88).

prácticas de un agente legítimo investido con *poder simbólico* —en el mejor de los casos— no necesariamente producen los “efectos” de dominación que “deberían producir”. Bourdieu da por sentada una *correlación lineal y mecánica entre poder simbólico y violencia simbólica* —evidenciada en la vaga definición diferencial de los conceptos—, en la cual no sólo se presupone el *reconocimiento* del agente dotado de poder (el maestro, el “patrón”, etc.), sino que además se supone que el trabajo de violencia simbólica siempre se consagra en efectos duraderos de dominación, salvo en la sociedad “tradicional”. Retomando el carácter “débil” del *habitus* —que se puede derivar del análisis que Bourdieu realiza sobre la dominación en la sociedad “tradicional”—, hemos propuesto (Dukuen, 2010) pensar la relación entre *poder simbólico y violencia simbólica* de la siguiente manera:

El *poder simbólico* se ejercería con independencia de que sus productos-operaciones de violencia *simbólica* —identificaciones/categorizaciones y prácticas no verbales— sean reconocidos a través del desconocimiento (efecto de violencia simbólica). Afirmamos entonces una autonomía relativa entre: **a)** la posesión de un capital simbólico eficiente (poder simbólico), y **b)** su capacidad para imponerse e incorporarse en tanto esquemas en los *habitus* de los otros (efecto de violencia simbólica). En ese sentido, el trabajo de violencia simbólica, por ubicarse en el nivel práctico e intersubjetivo donde el *habitus* se instituye, no tiene *a priori* garantía alguna de generar un efecto duradero de *violencia simbólica*.

Partiendo de la indeterminación práctica de las relaciones entre el agente y el mundo intersubjetivo que habita, se puede evitar la caída de la dialéctica bourdieana en una “mala dialéctica”, donde el *habitus* sería una totalidad que se auto-despliega según su lógica interna instituida en “la lógica de la lógica” del *ajuste*. Si el *habitus*, por el contrario, es el resultado en movimiento de una dialéctica abierta a la indeterminación y ambigüedad de las prácticas, se puede restituir la temporalidad y la contingencia, y por lo tanto, darle a la noción de “estrategia” —tan cara a Bourdieu, y que remite a la fenomenología merleau-pontyana según sus propias palabras (Sapiro & Bourdieu, 2007)— un sentido fuerte.

A partir de una concepción abierta de la relación entre *habitus, prácticas y estructuras* se puede proponer un análisis del papel activo de los “dominados” en las luchas políticas contra la dominación, que la teoría de Bourdieu en su cerramiento no logra comprender sino como “milagros” (Nordmann, 2010: 103) —explicación poco sociológica para quien recurre al principio de *razón suficiente* de Leibniz—, por estar presa de una concepción de la *violencia simbólica* centrada en un *ajuste entre*

estructuras objetivas y subjetivas. Si, por el contrario, el *habitus* no es comprendido según la mecánica del ajuste y la perseverancia, sino según una dialéctica abierta, la dominación deja de estar garantizada *a priori*, siendo posible que, en y por la lucha política práctica, la pretendida perseverancia de las disposiciones dominadas sea puesta en jaque mediante la formación de nuevas disposiciones políticas. Esto no debería suponer la toma de conciencia —contrariamente a lo que afirma Bourdieu en “Los modos de dominación” (Bourdieu, 1980: 230 n. 27), cercano en esto a aquello que critica de Sartre—. Si se concibe al *habitus* como una estructura “abierta”, no se hace necesario recurrir al cambio de las “condiciones objetivas” para explicar el *desajuste*, la *histéresis*, sino comprender que la perseverancia del *habitus* es algo a comprobar y, en caso de operar, no es infranqueable; y que —parafraseando a Bourdieu mismo (2009: 559)— lo que las prácticas sociales han hecho (las disposiciones en tanto dominadas) pueden deshacerlo (y transformarlo) de tal forma de habilitar una lucha contra la dominación. En ese sentido, creemos que la *fenomenología* de Merleau-Ponty aparece como un paradigma interpretativo clave para la reelaboración de la *teoría de la práctica* en Bourdieu, y en consecuencia, de su *teoría de la violencia simbólica*.

Bibliografía

1. ADDI, L. (2002) *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu: Le paradigme anthropologique Kabyle et ses conséquences théoriques*, Paris, Éditions La Découverte.
2. ALEXANDER J. (2000) *La réduction. Critique de Bourdieu*, Paris, Cerf.
3. BARANGER, D. (2004) *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*, Buenos Aires, Prometeo.
4. BELVEDERE, C. (2008) “Sobre el estatuto fenomenológico de lo social: prolegómenos a una sociología pura”, en: *Universitas Humanística*, No. 65, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 27-47.
5. BELVEDERE, C. (2011) *Problemas de fenomenología social. A propósito de Alfred Schütz, las ciencias sociales y las cosas mismas*, Buenos Aires, Prometeo.
6. ALONSO, L. E., MARTÍN CRIADO, E., & MORENO PESTAÑA, J. L. (2004) *Pierre Bourdieu. Las herramientas del sociólogo*, Madrid, Fundamentos.

7. BOURDIEU, P. (1972) *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz.
8. BOURDIEU, P. (1976) "Les modes de domination", en: *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 2 (2-3), Paris, pp. 122-132.
9. BOURDIEU, P. (1977) *Outline of a theory of Practice*, Cambridge, Cambridge Press.
10. BOURDIEU, P. (1979) *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.
11. BOURDIEU, P. (1980) *Le sens pratique*, Paris, Minuit.
12. BOURDIEU, P. (1988) *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.
13. BOURDIEU, P. (1992) "La violence symbolique", en: Bourdieu, P. & Wacqüant, L. *Réponses*, Paris, Seuil.
14. BOURDIEU, P. (1994) "Stratégies de reproduction et modes de domination", en: *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 105, pp. 3-12.
15. BOURDIEU, P. (1997) *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.
16. BOURDIEU, P. (1982) *Ce que parleur veut dire?* Paris, Fayard.
17. BOURDIEU, P. (2002) "Célibat et condition paysanne", en: *Le bals des célibataires*, Paris, Seuil.
18. BOURDIEU, P. (2006) *Sociología de Argelia y Tres estudios de etnología cabilia*, Madrid, CEI-BOE.
19. BOURDIEU, P. (1977) *Algérie 60*, Paris, Minuit.
20. BOURDIEU, P. (2009) *La miseria del mundo*, México, F.C.E.
21. BOURDIEU, P. & DARBEL, et al. (1963) *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris, Mouton.
22. BOURDIEU, P. & DE SAINT MARTIN, M. (1975) "Les catégories de l'entendement professoral", en: *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 1 (3), pp. 68-93.
23. BOURDIEU, P. & PASSERON J. C. (1970) *La reproduction*, Paris, Minuit.
24. BOURDIEU, P. & SAYAD, A. (1964) *Le déracinement*, Paris, Minuit.

25. CORCUFF, P. (2005) “Lo colectivo en el desafío de lo singular, partiendo del *habitus*”, en: Lahire B. (Dir.) *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*, Buenos Aires, Siglo XXI.
26. CORCUFF, P. (2008) “Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas. Entre clarificaciones científicas y antropologías filosóficas”, en: *Cultura y representaciones sociales*, 2 (4), México.
27. CORCUFF, P. (2009) “Pierre Bourdieu (1930-2002) leído de otra manera. Crítica social post-marxista y el problema de la singularidad individual”, en: *Cultura y representaciones sociales*, 4 (7), México.
28. DUKUEN, J. (2010) *Las astucias del poder simbólico*, Buenos Aires, Ed. Koyatún.
29. DUKUEN, J. (2011) “Retomar un debate. La teoría de la violencia simbólica en Bourdieu y la noción de ideología en Althusser, frente al problema de la reproducción”, en: *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico*, Vol. 5 (1), Madrid, pp. 19-31.
30. FREUD, S. (1986a) “La negación”, en: *Obras completas* Tomo XIX, Buenos Aires, Amorrortu.
31. FREUD, S. (1986b) “Fetichismo”, en: *Obras completas* Tomo XXI, Buenos Aires, Amorrortu.
32. GIROUX, H. (1985) “Teorías de la reproducción y la resistencia en la nueva sociología de la educación: un análisis crítico”, en: *Cuadernos políticos*, México, pp. 36-65.
33. GIROUX, H. (1992) *Teoría y resistencia en educación*, México, Siglo XXI.
34. GRIGNON, C. & PASSERON, J. C. (1991) *Lo culto y lo popular*, Buenos Aires, Nueva Visión.
35. HABER, S. (2004) “La sociologie française contemporaine devant le concept bourdieusien d’*habitus*”, en: *Alter. Revue de phénoménologie*, No. 12, Paris, pp. 191-215.
36. HUSSERL, E. (2009) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo.
37. LANE, J. (2002) *Pierre Bourdieu. A Critical Introduction*, Londres, Pluto.

38. LAHIRE, B. (2005a) “De la teoría del habitus a una sociología psicológica”, en: Lahire B. (Dir.) *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*, Buenos Aires, Siglo XXI.
39. LAHIRE, B. (2005b) “Campo, fuera de campo, *contracampo*”, en: Lahire B. (Dir.) *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*, Buenos Aires, Siglo XXI.
40. MARTÍN CRIADO, E. (2004) “De la reproducción al campo escolar”, en: Alonso, L. E. *et al. Pierre Bourdieu. Las herramientas del sociólogo*, Madrid, Fundamentos.
41. MARTÍN CRIADO, E. (2006) “Estudio introductorio: las dos Argelias de Pierre Bourdieu”, en: Bourdieu, P. *Sociología de Argelia y Tres estudios de etnología cabilia*, Madrid, CEI-BOE.
42. MARTÍNEZ, A. T. (2007) *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*, Buenos Aires, Manantial.
43. MERLEAU-PONTY, M. (1942) *La structure du comportement*, Paris, Gallimard.
44. MERLEAU-PONTY, M. (1945) *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard.
45. MERLEAU-PONTY, M. (1970) *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral.
46. MORENO PESTAÑA, J. L & VÁZQUEZ, F. (Eds.) (2006) *Pierre Bourdieu y la filosofía*, Madrid, Montesinos.
47. NORDMANN, C. (2010) *Bourdieu y Rancière, la política entre sociología y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
48. RALÓN DE WALTON, G. (2009) “Cuerpo y función simbólica”, en: *II Simposio Merleau-Ponty*, San Martín.
49. SALES, L. (2010) “La *Verleugnung* y su relación con el saber. Un estudio sobre el concepto de desconocimiento”, en: *Intercanvis. Revista de Psicoanálisis*, No. 24. Disponible en: http://www.intercanvis.es/articulos/24/art_n024_04R.html
50. SAPIRO, G. & BOURDIEU, P. (2007) “Entrevista sobre la fenomenología”, en: Champagne P. *et. al. Pierre Bourdieu, sociólogo*, Buenos Aires, Nueva Visión.

51. SCHUSTERMAN, R. (Ed.) (1999) *Bourdieu. A Critical Reader*, Massachusetts, Blackwell Ed.
52. TENTI-FANFANI, E. (1988) “La educación como violencia simbólica: Bourdieu y Passeron”, en: Gonzáles Rivera, G. & Torres, C. *Sociología de la educación*, México, Ed. Pax.
53. VÁZQUEZ GARCÍA, F. (2002) *Pierre Bourdieu, la sociología como crítica de la razón*, Barcelona, Montesinos.
54. WACQUANT, L. (1992) “Introduction”, en: Bourdieu P. & Wacquant, L. *Réponses*, París, Seuil.

El proyecto de una fenomenología trascendental no idealista*

The project of a transcendental phenomenology that is non-idealist

Por: Julio César Vargas Bejarano
Departamento de Filosofía
Universidad del Valle
Cali, Colombia
E-mail: julioesarvargasb@gmail.com

Fecha de recepción: 10 de mayo de 2012
Fecha de aprobación: 14 de noviembre de 2012

Resumen. *En Ideas I, la fenomenología se presenta como “idealismo trascendental”. Esta investigación muestra que cinco años antes, en 1908, Husserl accedió a la formulación del “idealismo trascendental”, pero desde una vía diferente a la de Ideas I. En 1913 y hasta 1921, el fundador de la fenomenología retoma y desarrolla la fundamentación inicial del “idealismo trascendental”. Presentamos los rasgos fundamentales de esta “demostración” del “idealismo trascendental” y ponderamos hasta qué punto se abre la posibilidad de un “trascendentalismo metodológico”, camino hacia una filosofía trascendental no-idealista.*

Palabras clave: *Trascendental, idealismo trascendental, idealismo metodológico, posibilidad ideal, posibilidad real.*

Abstract. *In Ideas I, phenomenology is presented as “transcendental idealism.” This research shows that five years earlier, in 1908, Husserl agreed to the formulation of a “transcendental idealism”, but from a different path than that of “Ideas I”. In 1913 and until 1921, the founder of phenomenology takes up and develops the initial foundation of “transcendental idealism.” We present the main features of this “demonstration” of “transcendental idealism” and ponder up to what point it opens the possibility of a “methodological transcendentalism” path to a non-idealistic transcendental philosophy.*

Key words: *Transcendental, transcendental idealism, methodological idealism, ideal possibility, real possibility.*

* Este artículo hace parte de la investigación, sobre el tema del símbolo, que adelanto en el año sabático, concedido por la Universidad del Valle, entre agosto de 2012 y agosto de 2013.

Cien años atrás, Husserl dio a la luz pública su obra programática *Ideas I*¹ (*Hua* III/1), en donde sienta las bases de la fenomenología como “idealismo trascendental”. La reciente publicación de las investigaciones que preceden y suceden esta obra, permite ganar una mejor comprensión de su importancia en el pensamiento del fundador de la fenomenología. Cinco años atrás, en 1908, había dado el paso de concebir la fenomenología como “teoría del conocimiento en general”, a la fenomenología como “idealismo trascendental”, caracterización que conservará hasta el último período de su pensamiento. Sin embargo, en *Ideas I*, ofrece una fundamentación diferente de su primera formulación del “idealismo trascendental”.

Motivado quizás por el rechazo que tuvo esta nueva perspectiva por parte del primer círculo de sus discípulos, el círculo de Göttingen, retoma sus investigaciones sobre la fundamentación del “idealismo trascendental”. Tanto la “Reformulación de la VI Investigación Lógica” (*Hua* XX/1), como los manuscritos y lecciones publicadas en el volumen XXXVI de sus obras completas, titulado *Idealismo trascendental*, permiten establecer que, tras publicar *Ideas I*, Husserl retomó su investigación sobre la fundamentación del “idealismo trascendental”. En este artículo mostramos que esta vía de “demostración” permite el desarrollo de una fenomenología no idealista, “trascendentalismo metodológico”, según la acertada caracterización de Tengelyi (2010).

Las preguntas que guían la indagación son: ¿Qué motiva a Husserl a dar el tránsito hacia una fenomenología trascendental de carácter idealista? ¿Cuáles son los logros de esta vía de “demostración” del Idealismo Trascendental y de qué manera influye en la marcha del pensamiento de Husserl? ¿En qué sentido se puede hablar de una fenomenología trascendental no idealista?

En la primera parte, presentamos la concepción de la fenomenología como teoría del conocimiento, en el marco de las lecciones de 1907, publicadas bajo los títulos: *La idea de la fenomenología* (*Hua* II) y *Cosa y espacio* (*Hua* XVII); en la segunda parte, los rasgos fundamentales de la vía de “demostración” del Idealismo Trascendental, en el marco de los manuscritos de 1908, 1915-1918 y 1921 (*Hua* XXXVI) y en la “Reformulación de la IV Investigación Lógica” (*Hua* XX/1); en la tercera parte, una ponderación de los logros de esta nueva vía de “demostración”, y en qué sentido se puede hablar de un “trascendentalismo metodológico”, no idealista.

1 *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, citada en adelante como *Ideas I*. Las obras completas de Husserl, *Husserliana*, las citamos bajo las sigla *Hua*, seguida del número del volumen y de la página; luego, cuando haya lugar, citaremos la página correspondiente a la edición española.

I

Las lecciones impartidas por Husserl en 1907, tituladas *Introducción a la lógica y crítica del conocimiento* (*Hua XXIV*), *Cosa y espacio* (*Hua XVI*) y las lecciones publicadas bajo el título *La idea de la fenomenología* (*Hua II*) ocupan un lugar decisivo en el camino investigativo de Husserl. En ellas expresa la tesis de que el objeto trasciende el curso de sus manifestaciones. Trascendencia, *hiatus* entre el campo de las manifestaciones y la unidad objetiva, bipolaridad entre el flujo compuesto por manifestaciones temporales, cada una de ellas finita, y la unidad objetiva de carácter intencional.

Entre los años de 1905 y 1907, Husserl sienta las bases de una teoría del conocimiento, parte central de un ambicioso programa filosófico, cuyo núcleo es elevar la filosofía al rango de “metafísica” científica. El primer paso a seguir es cumplir el requisito primordial de la “doctrina de la ciencia”: describir las condiciones formales, *a priori*, para acceder legítimamente a los objetos posibles, reales o ideales. Siguiendo una motivación del neokantismo, Husserl parte de la base de que la realidad está conformada por parcelas o regiones, con sus respectivos modos de ser. Las ciencias definen sus objetos sobre la base de que cada región está estructurada de modo diverso, y de que las regiones, con sus respectivas estructuras, están vinculadas entre sí por leyes esenciales. A los diversos tipos de regiones —región de la naturaleza física y animada, región espiritual, psicológica, social, histórica, entre otras— corresponden diferentes ontologías. Estas ontologías regionales presuponen la conceptualización general de las condiciones *a priori* para que “algo” sea objeto del pensamiento, sin importar su carácter real o posible. Este es el campo de la ontología formal, parte central de la lógica, que ejerce el oficio de gramática pura del conocimiento, conformada tanto por una morfología de las categorías del conocimiento, tales como: objeto, estado de cosas, relación, identidad, igualdad, entre otros (*Hua III/1*, 27; *Hua XVII*, §§37-46), como por una lógica de la articulación de los juicios. Tratándose de determinar la especificidad de la fenomenología, Husserl sostiene que su tarea no consiste en describir el ser propio de realidades empíricas o ideales —al modo de las ontologías regionales y de la ontología formal—, sino en tematizar las *condiciones* para distinguir los diversos tipos de regiones, las condiciones para que algo pueda devenir objeto del pensamiento y del conocimiento. Su tarea es indagar cómo surge el sentido, el sentido válido, verdadero, indagación que remite a una noética, a la descripción de las condiciones “subjettivas”, los actos en los que se realiza el conocimiento teórico y empírico.

En las lecciones de 1907, siguiendo la aspiración de los “Prolegómenos” a las *Investigaciones lógicas* (en adelante, *I.L.*), la fenomenología se presenta como “doctrina de la ciencia”, doctrina fundante del conocimiento científico, en cuanto se hace cargo de la esencia y posibilidad del conocimiento de todo objeto, real o ideal. En el marco de las *I.L.*, el conocimiento se entendía como el cumplimiento de una intención significativa mediante la intuición, ya sea sensible, ya sea categorial (*Hua* XIX/2, 597-598/646-647). Los actos objetivantes, conformados por representaciones y percepciones y juicios y recuerdos y expectativas, desempeñan la función de otorgar carácter de ser (y no-ser) a una representación. Sus correlatos intencionales adquieren el rango de “objeto”, objeto ideal u objeto real, según sea el caso. El conocimiento se realiza como la síntesis entre los actos objetivantes y los actos de la intuición (categorial y sensible). El conocimiento teórico (lógico-matemático) siempre ofrece la presentación adecuada, absoluta, de su respectivo objeto. En el caso de la percepción, la evidencia se basa en la presencia del “objeto” que se ofrece en la intuición sensible, en la cual ya están implícitas las formas y categorías (ser, unidad, etc.), a las que se accede mediante el correspondiente acto de la intuición (categorial).

Las investigaciones sobre la *Fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (*Hua* X) y sobre la *Conciencia de imagen y la fantasía* (*Hua* XXIII), llevan a Husserl a transformar, en 1907, el concepto de “actos objetivantes”. Según la nueva interpretación de tales actos, en las tomas de posición sobre el “ser” del objeto, ideal o empírico, intervienen momentos sensibles con su respectiva temporalidad. Habida cuenta de la participación de la temporalidad y de la representación, se pone en cuestión la creencia, la característica de todo acto objetivante: la representación intencional puede acceder efectivamente al objeto “en sí”, correlato de la manifestación. Acorde con la interpretación *moderna* de Descartes, de su “duda metódica”, Husserl resalta la evidencia que ofrece la *cogitatio*: el acto que sostiene la duda sobre un objeto cualquiera no sucumbe, él mismo, a la duda.² La *cogitatio* es “dada absoluta, indubitablemente” (*Hua* II, 29-30/52) a la conciencia: su presencia es *inmanente*, aparece plenamente en y ante la conciencia. Sobre

2 En las últimas décadas, especialmente en la tradición escéptica, ha tenido lugar una relectura de Descartes, que intenta desvirtuar una imagen “fundamentalista”, según la cual este filósofo accede e interpreta al *cogito* como base absoluta para el conocimiento, base desde la cual se justificarían las creencias cotidianas, y que permitiría contrarrestar el escepticismo (G. Baker, K. Morris, J. Brought, entre otros). A esta posición se le ha denominado la “leyenda cartesiana”. No es nuestro propósito defender la lectura que hace Husserl de Descartes; de hecho, una investigación sobre el cartesianismo de Husserl, a la luz de tales investigaciones, aportaría mucho a la fenomenología. Sin embargo, es de tener presente que Husserl no suscribe la tesis de que el *cogito* sea una realidad absoluta, apodíctica. Al menos, en las investigaciones posteriores a *Ideas I*.

esta base, aparecen dos polaridades de la correlación: de una parte, el flujo de las manifestaciones fenoménicas (*cogitatio*), y de otra, lo que aparece, el *cogitatum*. En palabras de Husserl:

Si observamos más de cerca, qué es tan enigmático y qué nos deja perplejos en las reflexiones primordiales sobre la posibilidad del conocimiento, vemos que es la trascendencia de éste. Todo conocimiento natural (...) es conocimiento que objetiva trascendientemente; pone objetos como existentes; se alza con la pretensión de alcanzar cognoscitivamente situaciones objetivas que no están “dadas en el verdadero sentido” en él, que no le son “inmanentes” (*Hua II*, 34/45).³

En contraposición a la evidencia y seguridad del flujo de las manifestaciones, la realidad, realidad trascendente, es parcial, provisionalmente aprehensible, su “ser” desborda siempre el flujo de sus manifestaciones. En orden a descifrar ese misterio asegura la inmanencia, un punto arquemideo, que permita averiguar “*cómo se muestra*” la oscura trascendencia. La realidad trascendente *sigue vigente*, salvo que su “ser” (*real*), sólo se considera en cuanto (*als*) se manifiesta. Esta versión de la reducción sigue enmarcada en la teoría del conocimiento: pregunta por su posibilidad ideal y su posibilidad real: ¿Cómo se vinculan los objetos (ideales y reales) entre sí, cómo forman unidades y totalidades genéricas, y cómo es posible enunciar juicios y proposiciones verdaderas? ¿Cómo es posible que cualquier objeto pueda ser percibido? ¿Cuáles deben ser las *cogitationes* en las que se cumplen los actos objetivantes (representación y percepción, recuerdo y juicio)? En la reducción cognoscitiva, paso metódico para abordar tales preguntas, aún no tiene lugar el “giro trascendental” de la fenomenología. El análisis de la posibilidad, ideal y real, del conocimiento, no permite establecer cómo se ofrece un objeto real y efectivamente a la experiencia. En palabras de Husserl:

Mientras la cosa (*Ding*) es meramente fingida, como posibilidad puramente ideal, también fingida la conciencia y el yo-de la conciencia, es una posibilidad meramente ideal. También vale lo contrario: mientras permanezcamos como un meramente ideal y posible, y percipiente, yo, con sus posibles percepciones meramente ideales y sus nexos perceptivos, mientras el yo también esté unánimemente referido a uno y el mismo objeto de percepción, mientras no rebasemos la posibilidad ideal de las cosas, nunca llegaremos a la (toma de) posición de una existencia real (*Hua XXXVI*, 76).

En las referidas lecciones de 1907, la investigación fenomenológica del conocimiento tiene un carácter genérico: apunta a la estructura esencial que permite conocer cualquier objeto posible. Husserl insiste en que en sus investigaciones la fenomenología es ciencia de esencias y sólo de esencias, no tematiza lo singular.

3 “Cuando miramos más de cerca y advertimos cómo se oponen en la vivencia (por ejemplo de un sonido), aun después de la reducción fenomenológica, el *fenómeno* (la manifestación) y *lo que aparece* (lo aparente) y cómo se oponen *en el seno del dato puro*, o sea, de la inmanencia auténtica, quedamos perplejos” (*Hua II*, 11/102).

“En todo caso, toda esta investigación de esencias patentemente es, de hecho, investigación de géneros. El fenómeno cognoscitivo singular, que, en el río de la conciencia viene y desaparece, no es el objeto de la averiguación fenomenológica” (*Hua II*, 55-56/68). La fenomenología aborda el conocimiento desde un punto de vista genérico, esencial; el conocimiento está conformado por la correlación entre las complexiones esenciales de los objetos y los actos en que se manifiestan. Es resultado de la correlación intencional entre: el incesante flujo de manifestaciones (las partes, escorzos y atributos propios de lo que aparece) y “lo que aparece”. El enigma del conocimiento: cómo acceder, con evidencia, a los objetos trascendentes. En contraposición, los objetos inmanentes, las vivencias, ofrecen una base firme. El problema está en que “lo que aparece”, el objeto trascendente, sólo aparece parcialmente: en un instante presenta ciertos atributos, pero ellos no agotan su ser propio. El fenómeno tiene un carácter dual: “lo que aparece” no se manifiesta plenamente; sin embargo, en cada escorzo está presente toda la “unidad objetiva”. ¿Cómo es esto posible? ¿De dónde surge la evidencia, si el aparecer siempre es parcial, fragmentario? El desajuste entre la “unidad objetiva” y el flujo de las manifestaciones abre el siguiente espectro de posibles orientaciones:

1. El objeto aparece plena, totalmente, en cada manifestación. Esta posición suscita la pregunta de cómo distinguir entre ilusión y objeto. Si el objeto se agota en cada manifestación, tendríamos tantos objetos como manifestaciones. Estaríamos ante el problema de que cada manifestación presenta un objeto totalmente distinto. Si hubiesen tantas manifestaciones, como objetos, reinaría el caos, no habría posibilidad alguna para el lenguaje, pues se perdería la “unidad objetiva”. Además, pretender reducir la “unidad objetiva” a una o varias manifestaciones llevaría a una visión dogmática, parcializada de la realidad.
2. El objeto no aparece en absoluto, sus manifestaciones son índice de una realidad allende la conciencia. Esta posición conduce al escepticismo. No habría manera de establecer el modo de ser de los objetos, del mundo, pues toda manifestación sería imagen o representación de una realidad allende a la conciencia, totalmente trascendente, incognoscible.
3. El objeto aparece, parcialmente, en cada manifestación. Esta es la posición de la fenomenología con respecto a la “correlación”, pero requiere de precisiones. El fenómeno es un tejido compuesto entre las manifestaciones y lo oculto. La manifestación siempre es de..., “en tanto que...” (*als*). El

“en tanto que...” constituye el carácter intencional del objeto. La unidad de las manifestaciones no surge de la síntesis lograda a partir de los múltiples escorzos o manifestaciones (como pretendía el empirismo clásico), surge de la remisión intencional al objeto (*Hua XVI*, 107-108).

El giro hacia el campo de la conciencia, efectuado por Husserl en las mencionadas lecciones de 1907, reorienta el sentido de la fenomenología; ofrece la primera versión de la reducción fenomenológica, dirigida a aclarar el problema del conocimiento en general. Pero el programa a desarrollar no se limita a la teoría del conocimiento; antes bien, busca desarrollar una ciencia metafísica, filosofía primera, presupuesto de los rendimientos de la razón teórica, de la razón práctica y de la razón valorativa. Para ello, Husserl dará, en 1908, otro paso decisivo en la marcha de su pensamiento: la formulación de la fenomenología como idealismo trascendental.

II

La fenomenología trascendental de Husserl remoja el concepto moderno de “razón”, inaugura un estilo de pensamiento. La fenomenología no aspira al “sistema”, a ofrecer la síntesis de los objetos de conocimiento posibles; no aspira a configurar, mediante la intuición, el plano general del universo; aspira, sí, a dar cuenta de su fundamento, de su origen. No es filosofía positiva, no es fenomenalismo, descripción empírica del aparecer; es ciencia de los fenómenos, abordados desde un punto vista eidético, esencial. Husserl se vincula con la tradición de la filosofía trascendental, el pensamiento trascendental de Kant, en cuanto se pregunta por la legitimidad (*Rechtsfrage*) del conocimiento que aspira a dar cuenta de la realidad. Sin embargo, a diferencia de Kant, la fenomenología no lleva a cabo una “deducción trascendental”, no describe las estructuras conceptuales, derivadas de un principio supremo y superior. Los conceptos y categorías no son el ensamblaje *a priori*, mediante el cual la razón procesa los datos de la intuición, que ofrece la realidad. Antes bien, para Husserl la razón es abierta (teleológica), su punto de partida son los objetos que se ofrecen en la intuición, con sus respectivos horizontes. Los conceptos son construcciones (corregibles) que ayudan a presentar y comprender los rendimientos de la intuición. Sobre la base de la correlación entre lo que aparece y la manifestación, entre los actos intencionales y su cumplimiento en la intuición, la fenomenología deriva, como veremos, en “Idealismo Trascendental”.

Husserl no formula de súbito, en 1913, año de la publicación de su obra programática *Ideas I* (*Hua* III/1), la tesis de que la fenomenología tiene un carácter trascendental. Antes bien, el tránsito de la primera formulación de la fenomenología en las *I.L.* como teoría fundante del conocimiento lógico-matemático, hacia una filosofía trascendental, es producto de sus posteriores investigaciones sobre el tema del significado, el tiempo, el espacio y la fantasía. Según se puede establecer en las referidas lecciones de 1907, Husserl aún no había formulado el paso metódico de la reducción trascendental, ni había formulado la tesis del “yo trascendental”, “yo puro”, yo personal”. En 1907, Husserl interpreta el procedimiento metódico de la reducción, como vía para descifrar el “misterio” del conocimiento. En este mismo año, la fenomenología se amplía, la teoría del conocimiento no sólo ha de ocuparse del conocimiento lógico-matemático, también del conocimiento de las ciencias naturales. En este espacio sólo podemos presentar brevemente los motivos que llevaron a Husserl a ampliar el modelo del conocimiento, formulado en las *I.L.*, a ampliarlo y reorientarlo hacia una fenomenología trascendental.⁴

En el período comprendido entre 1908 y 1910, Husserl entiende la fenomenología como “idealismo trascendental”. El punto de referencia sigue siendo la teoría del conocimiento formulada en las *I.L.*, el concepto de “verdad”. En las *I.L.*, el conocimiento es producto de síntesis entre los actos intencionales, significativos, vacíos (conformados por materia y cualidad), de una parte, y la plenitud (*Fülle*), resultado de los actos intuitivos, sensibles y categoriales, de otra parte. Las investigaciones sobre la esencia del conocimiento en general, tema al que dedicó sus investigaciones desde 1902, permiten establecer que la “plenitud” no es externa al acto significativo vacío. “La plenitud que diferencia el acto intuitivo del correspondiente acto vacío, no es —según lo expresa Husserl en la reelaboración de la “VI Investigación Lógica”— ningún anexo externo, como si mediante la abstracción de éste quedara el acto vacío como mera esencia intencional” (*Hua* XX/1, 256; Rizzoli, 2008: 257). Según el nuevo punto de vista, el acto intuitivo no es independiente, sino que en las intenciones significativas, vacías, ya hay un “indicio de plenitud”, una “plenitud vacía” (*Hua* XX/1, 248; Rizzoli, 2008: 258). De este modo, basta con que se efectúe un enunciado significativo para que remita a una intuición y active los procesos de aprehensión categorial (Rizzoli, 2008: 258).⁵

4 Para una exposición detallada del tránsito de la teoría fenomenológica del conocimiento a la fenomenología trascendental, Cf. Rizzoli, 2008. Esta investigación ofrece una excelente, rigurosa reconstrucción de la teoría del conocimiento de Husserl, desde las *I.L.*, hasta *Ideas I*, al hilo de los actos significantes.

5 La transformación del concepto de “representación vacía” la realiza Husserl en el contexto de

Esta nueva manera de entender el oficio de la intuición, redimensiona el modelo de la verdad en las *I.L.* Allí tiene lugar una superación, al estilo de la *Aufhebung*, superación que rebasa, no elimina, el trecho recorrido. En adelante, la intuición no se limita a una función de mera verificación o cumplimiento de intenciones significativas vacías, sino que ante todo es *fundadora* de sentido, del sentido de nuevas apercepciones, de nuevos tipos. Si la intuición no es un acto independiente, sino que está anunciado ya en la intención significativa vacía, esto quiere decir que el acto intencional cuenta ya con un sentido, sedimentado (por ejemplo, en las reproducciones de la rememoración: la imagen o “fantasma”), que determina a su vez el sentido de las nuevas manifestaciones fenoménicas. El sentido que adquiere la manifestación actual está determinado por el pasado, por un sentido previo, relativo a modos típicos de aparecer, que determina las anticipaciones del curso de la manifestación. Las anticipaciones no son intenciones “vacías”, sino que están provistas de significados sedimentados (*Hua XVI*, 108).

En su investigación titulada *Conocimiento y reducción*, Lina Rizzoli (2008) establece que el núcleo del método genético está presente en esta reformulación de la “plenitud” del acto objetivante, de la intuición sensible y categorial. Husserl enriquece sus investigaciones sobre la constitución, cuando conecta los resultados de sus investigaciones sobre la temporalidad de la conciencia interna con los de la representación y reproducción. Ahora es posible establecer que el proceso de la percepción está en continuo enriquecimiento: el sentido está determinado por la retención y sedimentación del pasado, que sirven de base para las protensiones y anticipaciones. La constitución vista bajo el hilo conductor del “objeto”, de la estructura noético-noemática, es el tema general de la fenomenología “estática”. En cambio, la reconstrucción de la constitución, con base en la proto-fundación, la reconstrucción de las sedimentaciones de sentido —subjetivo e intersubjetivo—, tema de la fenomenología genética.

Los manuscritos publicados en *Hua XXXVI*, bajo el título *Idealismo trascendental*, permiten establecer que Husserl, en 1908, le atribuyó por primera

la reformulación del esquema contenido-aprehensión. Las representaciones vacías son distintas dependiendo de si son aprehensiones con componentes vacíos, como en el caso de las anticipaciones de la percepción, o si son representaciones oscuras, como en la *fantasía* (*Hua XVI*, 57). En el primer caso: ni deducciones lógicas, ni conexiones causales, las aprehensiones vacías son resultado de una modificación de una intuición. En el segundo caso, las representaciones vacías surgen de intuiciones que han devenido oscuras —por ejemplo, en la distancia temporal que sigue a una percepción—. Este segundo tipo de representaciones vacías contiene un núcleo de intuición, con su respectivo campo (horizonte) de conciencia (*Cf. Hua XX/1*, 143 ss; *Hua XX/2*, 135).

vez a la fenomenología el estatuto de “Idealismo Trascendental”. En adelante, hasta su filosofía tardía, considera a su fenomenología como “Idealismo trascendental”. Esto lo expresa claramente en diversos lugares. Por ejemplo, en una carta a Winthrop Pickard Bell, fechada el 13 de diciembre de 1922, dice: “Ahora, no hay nada que me fuera más seguro, en toda la fenomenología, que el idealismo trascendental de la fenomenología” (*Hua Dok* III/III, 46). De un modo radical sostiene en las *Meditaciones cartesianas* que “la fenomenología es *eo ipso* ‘idealismo trascendental’” (*Hua* I, 118/143).⁶ Y en el “Epílogo” a *Ideas I*, que data de 1930, presenta la misma caracterización del conjunto de su obra como “idealismo trascendental”:

Quizá hubiera sido mejor dejar abierta la resolución definitiva por el idealismo trascendental, sin por ello cambiar la marcha esencial de la exposición (...). Pero no quiero dejar de declarar expresamente que, en relación con el idealismo trascendental fenomenológico, no me he retractado absolutamente en nada (*Hua* V, 150 ss).

La fundamentación del “Idealismo trascendental”, formulado en *Ideas I* —a pesar de que el concepto “idealismo” no aparece en esta obra—, se enmarca dentro de lo que se ha denominado como la “vía cartesiana”.⁷ El centro de esta fundamentación consiste en la tesis de que la realidad del mundo tiene un carácter esencialmente diferente al de la conciencia: el campo de la conciencia es inmanente, necesario, absoluto; la realidad trascendente —el mundo—, contingente. El campo de la conciencia es indisoluble y amundano y cerrado en sí mismo, de él nada ingresa y nada sale (*Hua* III/1, 105). Tras la reducción trascendental, toda la realidad del mundo y todos sus objetos dejan de ser considerados como provistos de un “ser” peculiar. En adelante, toda la realidad se reduce al campo de las manifestaciones: toda unidad objetiva, todo lo real y posible tiene el carácter de “intencional”. La reducción exige que la conciencia se entienda no como realidad empírica, psicológica (relativismo ramplón), sino como dimensión allende el mundo, condicionante del mundo, trascendental. La conciencia constituye toda la realidad, la realidad del mundo y la de la conciencia empírica, psicológica. Una

6 El celo de Husserl en relación a considerar la fenomenología como “Idealismo trascendental” fue tal, que lo llevó a excluir, en 1928, la entrada “idealismo trascendental” del índice temático de *Ideas I* realizado por Gerda Walther. En una carta dirigida a esta investigadora, Husserl le expresa directamente que prefirió el trabajo adelantado por Ludwig Landgrebe porque, según lo evidenciaba el trabajo de Walther sobre *Ideas I*, ella no habría comprendido el auténtico sentido de su “fenomenología trascendental”. Cf. citado por los editores en *Hua* XXXVI, XI.

7 Una exposición de la vía cartesiana y los motivos de su abandono se encuentra en: Landgrebe, 1963: 163-205.

de las tantas críticas a esta versión de la reducción (trascendental), es que resulta desproporcionado dar el salto del carácter contingente de los objetos empíricos, a la afirmación de que la totalidad del mundo es una realidad “dependiente” de la conciencia, absoluta y dadora de sentido (*Hua* III/1, 120). Otra crítica pone en cuestión que el todo de la realidad esté centrado en una conciencia subjetiva. Consciente de estas críticas, insatisfecho con la correlación entre los actos noéticos y el polo objetivo, noemático, Husserl busca nuevas vías de fundamentación del idealismo trascendental.

Esbozado el núcleo central del idealismo trascendental de *Ideas I* (1913), presentamos el camino que conduce a Husserl a formular, por primera vez, en 1908, el idealismo trascendental. Recorriendo un camino diferente al de *Ideas I*, esta fundamentación abre el horizonte de una fenomenología trascendental no egológica y no “idealista”. En su primera formulación, el idealismo trascendental, no da el paso metódico de la reducción que pone fuera de juego, que “aniquila” la totalidad del mundo. Husserl retoma y desarrolla este primer camino hacia el “idealismo”⁸ en dos ocasiones: en la “Reelaboración de la VI Investigación Lógica” (*Hua* XX/1), paralela a la aparición de *Ideas I*, 1913, y en las lecciones y manuscritos del período 1915-1918 y 1921 —*Hua* XXXVI—. Esta nueva vía busca ser una “demostración” (*Beweis*) del idealismo trascendental. Como en las *I.L.*, el tema general es la posibilidad del conocimiento. La marcha de su pensamiento se ha ocupado de la posibilidad del conocimiento teórico; ahora, en 1908, busca ganar mayor concreción: busca entender cómo es posible el conocimiento de la realidad, de lo singular y del mundo.

En 1908, Husserl plantea una nueva modalidad de la “reducción”; en esta ocasión, la realidad trascendente será *desconectada*, en orden a indagar cómo es posible conocer lo existente, lo real. La fenomenología adquiere el estatuto de “trascendental”, “desconecta” el “ser real” del objeto de conocimiento: no presupone su “ser”, sino que indaga de dónde y cómo surge, de dónde surge la singularidad

8 En lo que respecta a los conceptos fundamentales de la fenomenología de Husserl, Ludwig Landgrebe realiza dos anotaciones esclarecedoras: en primer lugar, el fundador de la fenomenología no siempre tenía suficiente conciencia de la manera como transformó el significado de los conceptos que tomó de la tradición, por ejemplo, los conceptos de “realidad”, “naturaleza”, “trascendental”. En segundo lugar, tales significaciones generalmente varían en distintos períodos de su pensamiento, variaciones acordes con el *zig-zag*, rasgo metódico esencial de la fenomenología. Si bien Landgrebe no menciona el concepto de “idealismo”, la adopción de al menos dos “vías” de mostración y de-mostración del “idealismo trascendental” permite establecer que Husserl no tuvo una única comprensión de este concepto (Cf. Landgrebe, 1973: 316-324).

de “éste” objeto percibido aquí y ahora, de dónde surge la realidad, la trascendente realidad del mundo. La reducción adquiere el estatuto de trascendental, no indaga por la posibilidad del conocimiento *en general*, sino por las condiciones de la realidad de lo singular y del mundo. La meta es averiguar “cómo [se] muestra [el] ‘mundo real’, que no está en las *cogitationes* de la conciencia —que no está en el foro en que él se debe mostrar— ¿[cómo se muestra el mundo] si debe poder valer legítimamente para esta conciencia como mundo real (*wirkliche Welt*)?” (*Hua* XXXVI, 7-8).

Cuando la fenomenología se restringe a dar cuenta de la “realidad del mundo”, cuando la fenomenología estrecha el marco de referencia y pregunta cómo ha advenido lo real, tiene lugar el tránsito a la fenomenología trascendental. Pero, si bien es cierto que hay una desconexión de la realidad del “objeto”, aún no hay, en la primera versión de la reducción trascendental de 1908, desconexión del “ser” de la totalidad de la realidad trascendente, del mundo, tal y como sucede en *Ideas I* (Rizzoli, 2008: 279); más aún, tampoco tiene lugar la reducción fenomenológica tal y como fue interpretada en el período entre 1906-1907 (Rollinger y Sowa, 2003: XXII).

Esta primera formulación de la “reducción trascendental” puede caracterizarse como “metódica” (Rizzoli, 2008: 279). Metódica porque ensaya una posible solución al problema de la trascendencia, al problema de cómo es posible que “lo real” haya devenido presente. Esta vía de “comprobación” parte del supuesto fundamental de la fenomenología: el principio de “demostración” (*Ausweisbarkeit*). Según este principio, “algo” puede ser considerado como existente sólo cuando se manifiesta a la conciencia, ya sea de manera mediata o inmediata (*Hua* XXXVI, 15, 73, 146). Este principio es decisivo para aclarar la diferencia con el “idealismo alemán”. Desde el punto de vista fenomenológico, si existe “algo”, debe manifestarse, “de-mostrarse” en el campo de conciencia, como realidad trascendente. Lo “en sí”, independiente de cualquier manifestación posible, inaccesible a la conciencia, carece de sentido.⁹ El presupuesto de una realidad “en sí” puede conducir, o a un realismo que sostenga el carácter autosubsistente de los “hechos”, en-sí, cognoscibles, excluyendo toda

9 En palabras de Husserl: “A la cosa (*Ding*) corresponden estas determinaciones, entonces deben poder venir a donación (*Gegebenheit*) (...) Deben poder ser fundamentadas a partir de aquello que de la cosa sucede en la experiencia, de aquello que constituye primordialmente la unidad de la cosa para el conocimiento. Pero esto quiere decir que ellas se deben exponer en la marcha de la experiencia posible, se deben mostrar o se deben comprobar, en la marcha de la ciencia ideal” (*Hua* XXXVI, 32). Decir esto, y a la vez sostener que hay un “en-sí no experienciable” (*Hua* XXXVI, 32), inaccesible a la experiencia, es contradictorio.

perspectiva posible; o al idealismo que equipare el pensar racional (*nous*) con el ser, que abra la posibilidad de acceder al “en sí” mediante la intuición.

Puede resultar extraño que Husserl hable de “demostración”. Si bien utiliza el término (*Beweis*), con todo se mantiene fiel a la tesis primordial de que toda demostración tiene como base una mostración: el “ver” (*Schauen*; de donde deriva la intuición: *Anschaung*). Como bien observa Shigeru Tagushi, la demostración o deducción se basan siempre en un “ver”: “El ver no puede demostrarse o deducirse” (*Hua* II, 38/50; Tagushi, 2006: 39 ss). La evidencia se realiza como “ver”, acto en donde “algo” aparece; este ver es un “absoluto, un esto que está aquí, algo que es en sí lo que es; algo con lo que puedo medir como medida definitiva qué pueden querer decir ‘existir’ y ‘estar dado’...” (*Hua* II, 31/40). En los referidos manuscritos de 1908, en el texto No. 1, afirma Husserl: “ver es lo último, y el ver no se deja demostrar, pues niega cualquier demostración, si no presupone la validez del ver (la declara en principio como dudosa) [...], la última medida de toda garantía (la unidad de medida), no puede ser ella misma medida” (*Hua* XXXVI, 10).¹⁰

Una vez aceptado que a “cada objeto posible corresponde una intuición posible” (*Hua* XXXVI, 73), en la esfera absoluta de las *cogitationes*, “esfera fundamental, donde se realizan todas las tomas de posición” (*Hua* XXXVI, 6); una vez aceptado este presupuesto, queda por de-mostrar que la condición para que un objeto sea real, sea una conciencia fácticamente existente, que haya actualizado su posibilidad.

El recorrido de la nueva de-mostración es diferente al de *Ideas I*: esta demostración no tematiza las relaciones entre la esfera inmanente, de donación absoluta, y la misteriosa trascendencia. No se trata de mostrar que la trascendencia depende del aparecer absoluto, fenoménico. Establecida la diferencia entre la posibilidad real y mera posibilidad ideal, Husserl se propone aclarar de qué modo se cumplen —intuitivamente— los actos en que aparecen los objetos idealmente posibles, los objetos realmente posibles y aquellos que se ofrecen a la percepción, a la intuición, como reales.¹¹ Pero, ¿qué diferencia hay entre la posibilidad real y

10 Shigeru Tagushi muestra la relevancia que tiene la evidencia, como principio metódico de la fenomenología, cuyo tema es lo “obvio”, lo “comprensible por sí mismo” (*Selbstverständlichkeit*) (*Hua* II, 50/62). Principio que rige toda la obra de Husserl, desde sus inicios en las *Investigaciones lógicas*, hasta la fenomenología de la *Crisis* (1936). Tagushi llama la atención en que las “obviedades”, en donde se presenta la “evidencia”, tema de la investigación fenomenológica, sólo se aclaran mediante el arduo trabajo (filosófico). Aclaración que presupone siempre gradación, proceso (*Cf.* Tagushi, 2006: 41 ss).

11 Conviene recordar la diferencia terminológica entre *reell* y *real*. Lo que se ofrece de una manera efectiva (*wirklich*) en la conciencia, se denomina *reell*, por ejemplo, un sentimiento de dolor. Este concepto se

la posibilidad real? El desarrollo de esta pregunta enriquece la comprensión de la primera sección de *Ideas I*, en donde se exponen sucintamente los conceptos, el “instrumentario”, que sirven base para avanzar hacia la reducción trascendental.

Partimos de la diferencia entre posibilidad ideal y objetos ideales. Los objetos ideales, los *eidōs*, están conformados por las esencias de carácter universal, y las singularidades eidéticas (*Hua III/1*, 14 ss). La posibilidad ideal no sólo afecta los objetos ideales, también a los objetos empíricos. Estableciendo las leyes esenciales, que determinan cuándo los objetos y significaciones son posibles o imposibles, Husserl retoma sus investigaciones sobre ontología formal. El pensamiento puede enfocar su atención en objetos ideales, ficticios y reales. Para que un objeto *en general* sea posible, es necesario que se constituya una unidad de representación o de significado, la cual debe poderse pensar libremente, sin contradicción. Dicha unidad debe ser componible, vinculable a otros objetos con atributos similares, de tal manera que se integren a una unidad superior, a una totalidad (géneros y especies) (*Hua XX/1*, 171 ss). La posibilidad ideal se refiere a todas las variaciones que puede soportar un objeto, ideal o real, y a todas las relaciones que se pueden establecer entre los objetos. La soberana del reino de lo posible es la fantasía, que determina irrestrictamente todas las variaciones en el campo de lo ideal, bajo el único presupuesto de que sus rendimientos no se integren (al menos directamente) al mundo familiar. La posibilidad ideal se realiza mediante actos neutralizados, no téticos, que no ponen el “ser” de los respectivos objetos, de tal manera que el horizonte siempre queda irrestrictamente abierto a todas las variaciones. En la posibilidad ideal, ninguna variación tiene la pretensión de ser más válida que otras (*Hua XX/1*, 180-181).

En cambio, en la posibilidad real no todas las opciones tienen igual valor, algunas tienen mayor peso, mayor probabilidad que otras, “algo habla a favor de ellas” (*Hua XX/178*): al considerarlas hay motivos para decir que pueden actualizarse e integrarse al mundo entorno. A las posibilidades reales corresponden actos de suposición (*Vermutung*), correlativos a la probabilidad de que algo devenga, acaezca. Probabilidad que se apoya en la experiencia previa, subjetiva y común, en donde se han sedimentado modos típicos de percepción. La experiencia previa sirve de base a las suposiciones y presentimientos. Sin embargo, la posibilidad real, aún no es realidad efectiva, sino probabilidad motivada; la posibilidad real es

contrapone a lo ficticio. En cambio, “real” se atribuye a todos los objetos empíricos o sensibles (*res*) y se contrapone con el objeto “ideal”. Esto lleva a Husserl a plantear que una imagen ficticia, si bien no ofrece su objeto efectivamente (*reell*) a la experiencia, es “real”, pues ella está presente al modo de la reproducción (*Vergegenwärtigung*) (Cf. Bernet, 2004: 145).

un momento, parte constitutiva, de la posibilidad ideal: “algo debe ser posible ‘en general’, para poder ser realmente posible” (*Hua XX/1*, 179).

Tan sólo si existen motivos suficientes —en armonía con la experiencia anterior—, lo idealmente posible puede devenir realmente posible. Y una vez contemplada la posibilidad real, surge la subsiguiente pregunta de cómo lo (realmente) posible se hace real.¹² Para hacerse presente, lo real requiere de actos perceptivos (actuales), de actos intuitivos, todos ellos con su respectiva toma de posición sobre el “ser” (real) del objeto.

La clave para entender cómo se actualiza, cómo se hace efectiva una posibilidad real es atender a la “cosa” tal y como es en sí misma. La “cosa” en sí misma no se agota en el flujo de sus manifestaciones; es, tal y como lo señala Husserl en *Ideas I*, una “idea en sentido kantiano” (*Hua III/1*, 330 ss, 395/342 ss; *Hua XXXVI*, 77). En la “Reformulación de la VI Investigación Lógica” leemos:

Se debe concluir que la realidad de una cosa es una ‘idea’ en sentido kantiano, correlato de la ‘idea’ en un ‘cierto’ curso de la percepción, curso cuyo avance nunca está plenamente determinado, antes bien es infinitamente múltiple, curso que puede ampliarse hasta el infinito y que, sin tener en cuenta el comienzo ya dado, está sujeto a un tipo (*Hua XX/1*, 197).

El “en sí”, trascendente, prescribe el sistema de las manifestaciones posibles, esperables. La idea en sentido kantiano corresponde a cada singularidad, que adviene a la presencia. Sin embargo, como hemos dicho, hay un hiato entre la idea y el curso de las manifestaciones. En esta “demostración”, Husserl ensaya de nuevo el experimento mental de la “aniquilación del mundo” (*Hua III/1*, 103 ss). El resultado es el siguiente: si el mundo fuera aniquilable, no habría unidad alguna en el flujo de la conciencia. Esta aniquilación sólo sería una posibilidad ideal que, en últimas, terminaría destruyendo la conciencia, que perdería su carácter esencial según el cual los flujos de manifestaciones se ajustan a tipicidades. “Pensemos que todas las cosas fueran destruidas —afirma Husserl—, también se destruirían todas las conciencias, saldrían de la realidad, se perderían la conciencias en donde acontecen los cursos de experiencia que muestran las cosas, en donde se integran según reglas” (*Hua XX/1*, 270). Que el mundo sea aniquilable, es una mera posibilidad ideal, no es una posibilidad real, nada habla a favor de que la conciencia sea una “mónada” aislada (*Hua XXXVI*, 79).

¹² La marcha del pensamiento que avanza desde la pregunta por el paso de la posibilidad ideal a la posibilidad real, de la posibilidad real a lo efectivamente real, se inspira en la pregunta de Leibniz sobre cómo Dios, a partir de mundos realmente posibles, escoge el mejor (Cf. Bernet, 2004: 155-156).

Que a cada idea en sentido kantiano corresponda esencialmente un curso de manifestaciones, que la cosa no aparezca plenamente en este flujo, no quiere decir que la “cosa” es un “en sí” inaccesible, allende a la conciencia. En el primer caso, se alude a la ley esencial, eidética y necesaria, de que todo objeto se ofrece a través de escorzos, que nunca lo agotan. En el segundo, la “idea en sentido kantiano” se refiere a una singularidad. La “idea en sentido kantiano” *no es un eidos*, una esencia universal.¹³ Y *la idea en sentido kantiano no aparece adecuada, plenamente*, sino que se constituye como ideal teleológico, regulativo, que “no anticipa la esencia de la cosa, sino esta cosa misma, particular... es pues la idea de *realidad* particular” (Bernet, 2004: 160-161).¹⁴ A cada singularidad corresponde una idea regulativa, que se hace efectiva, *real* en el curso de las manifestaciones, escorzándose en cada manifestación.

La “idea en sentido kantiano”, constitución intencional, abierta a las variaciones que suceden en el curso de la experiencia, se inserta en los horizontes temporales y espaciales, siempre relativa, en perspectiva. El “horizonte” juega aquí un papel fundamental, pues la manifestación siempre es relativa a un centro, origen de la perspectiva, la subjetividad. “Cada cosa yace *a priori* en el entorno de un yo actual (...) un mundo real es lo que es sólo como entorno” (*Hua XXXVI*, 114).¹⁵ El flujo de las manifestaciones no transcurre de un modo caótico, sino que se integra a los horizontes subjetivos, temporales y espaciales, a los modos típicos del aparecer, que prefiguran las futuras manifestaciones. Prefiguraciones que no son posibilidades vacías, sino motivadas, posibilidades reales (*Hua XXXVI*, 61; Rizzoli, 2008: 282). En una palabra: la “idea en sentido kantiano” sólo se hace real y efectiva en la conciencia trascendental, insertándose en los horizontes subjetivos e intersubjetivos, de donde proviene su sentido primordial.

Pero, la realidad no se limita a la dimensión espacio-temporal, presente. También el pasado es real en cuanto pasado-presente, representado a través de la

13 “La verdad empírica, singular, es, como ser (real) y empírico, una idea en sentido kantiano, pero no es una idea en el sentido de una específica. (...) Pero, la misma verdad empírica es singularización de una idea, que necesariamente se relaciona con lo individual: su sentido de relación con lo individual consiste en que pone allí esta naturaleza, estas cosas, este estado de cosas individual, que le pertenecen...” (*Hua XX/1*, 265; Bernet, 2004: 161; Tengelyi, 2010: 146).

14 “La existencia de la cosa es para la conciencia actual siempre y continuamente una idea (...) una idea (multidimensional) en sentido kantiano” (*Hua XXXVI*, 77).

15 “Cada determinación espacial, cada determinación temporal, cada determinación cósmica presupone un punto de referencia, un movimiento de referencia y todo lo semejante: la tierra, el sol, etc., finalmente está presupuesto un esto-aquí, que sólo puede recibir sentido mediante el sujeto” (*Hua XXXVI*, 33).

representificación (*Vergegenwärtigung*). La intuición se amplía de la percepción al campo de la reproducción, se amplía al recuerdo y a la fantasía. Los objetos de la fantasía (un centauro, una sirena) son “reales”, contrapuestos a lo “ideal”. Las imágenes, los *ficta*, no son “esencias”, no son objetos ideales, sino individuales que, al igual que los objetos físicos, se escorzan. A los objetos de la fantasía, sometidos a la posibilidad ideal y real, corresponde un yo de la fantasía que varía irrestricta y libremente sus objetos, un yo que se representa a sí mismo con un cuerpo de la fantasía. Este yo no equivale al yo actual, con su respectivo cuerpo viviente.

La “de-mostración” del “idealismo trascendental” alcanza su cota más alta en la tesis de que las “ideas regulativas”, el mundo natural e histórico, el *ego* psicológico, devienen reales en la conciencia trascendental, amundana:

Un mundo real pertenece necesariamente como correlato intencional a un yo real, a su real corriente de conciencia. Un mundo es lo que es sólo como aquello que está frente a un yo experienciante; todo lo que (el mundo) contiene, es o bien directamente experienciado o pertenece a un horizonte de indeterminación determinable de lo actualmente experienciable (*Hua* XXXVI, 121).

La conciencia trascendental constituye toda la realidad, no sólo la realidad física, natural, también constituye a la conciencia empírica, psicológica; la conciencia trascendental funge como el “punto cero” desde el cual gira el entorno: conciencia corporal; la conciencia trascendental, intersubjetiva, deviene en un tejido de relaciones interpersonales, históricas. La conciencia trascendental es un *factum* (*Hua* III/1, 98, 106), singularidad misteriosa. El *factum* no se subsume en géneros y categorías; absoluto, constituye toda la realidad y toda la inmanencia, fuera de él no hay nada, salvo la divinidad.

III

Este recorrido por la nueva “concepción del idealismo” nos permite ponderar sus logros y considerar algunos problemas que marcaron el rumbo de las investigaciones de Husserl en los años veinte y treinta, y que motivaron, y motivan, a las siguientes generaciones de fenomenólogos.

La fenomenología trascendental se ocupa de la constitución de la realidad, aborda la pregunta por el devenir de lo real, por la cristalización de la posibilidad real. La primera concepción de lo “trascendental”, en Husserl, es idealista. El idealismo trascendental de *Ideas I* se cimienta sobre la tesis de que toda la realidad está conformada por unidades de sentido, cuyo origen, no es trascendente, es

inmanente a la conciencia. La conciencia cerrada en sí misma, se relaciona con una trascendencia que no posee realidad propia, autosubsistente, trascendencia misteriosa cuyo sentido proviene de la *Sinngebung*, de los actos donadores de sentido de la conciencia. En lo fundamental esta es la tesis que sostiene el “idealismo trascendental” de *Ideas I*.

En la vía que hemos presentado, el punto de referencia no es, como en *Ideas I*, la relación entre inmanencia y trascendencia, el paralelismo entre noesis y noema, sino la relación entre posibilidad (ideal y práctica) e intuición. En la primera formulación del “idealismo trascendental”, la indagación se desplaza de la pregunta por las posibilidades, ideal y real, del conocimiento en general, hacia la pregunta por el *devenir* de la realidad. El objeto no sólo es “hilo conductor”, guía para establecer las estructuras *a priori* del conocimiento, de lo posible y de lo real; también tiene *génesis*: su origen es la subjetividad trascendental: conectada con otras subjetividades, es el origen de todo sentido de la realidad; en ella radican los horizontes temporales, espaciales, corporales, lingüísticos e históricos, determinantes de la realidad del mundo.

La fenomenología se basa en el principio de “manifestación”: hay una donación efectiva de la realidad. Según el camino de de-mostración, lo real, es una *X*, que la conciencia intenciona como “idea regulativa”, en sentido kantiano. El idealismo trascendental intenta resolver el enigma de la realidad trascendente, mediante la coincidencia entre la “idea regulativa” y la singularidad. Pero esto no resuelve plenamente el problema de la manifestación de la realidad trascendente, el hiato entre el flujo de las manifestaciones y lo que aparece sólo se franquea provisionalmente: lo que ahora aparece así, puede advenir de otro modo, modalizarse. ¿Qué es la “idea regulativa”, si no se puede equiparar a una esencia necesaria, universal? La comprensión del “objeto” sigue supeditada al flujo de las manifestaciones. Si la “idea regulativa”, con carácter intencional, prescribe la interpretación de la unidad que enmarca el flujo del aparecer, ¿no sería más apropiado decir que esta idea es un “significado”, determinado culturalmente? ¿No es el “significado” —la palabra hablada, las nociones, los prejuicios— lo que permite comprender en cada caso el fenómeno y su fenomenalización? Uno de los problemas a resolver es determinar la relación entre el noema y la “idea regulativa” y la realidad, determinar si el núcleo noemático equivale a un modelo referencial (al estilo de Frege), conformado por el sentido y la referencia, o si, más bien, el noema ejerce el oficio de constituir la realidad, toda la realidad. Este problema divide aguas entre los fenomenólogos, entre aquellos que mantienen la tesis del “idealismo trascendental” (Landgrebe, Bernet, Walton, entre otros) y aquellos que suscriben la

tesis de que “*le plus grand enseignement de la reduction est l'impossibilité d'une réduction complete*” (Merleau-Ponty, 1945: VIII).

La denominación que ofrece Tengelyi (2010) de esta vía como “trascendentalismo metodológico” parece acertada. Husserl no logra de-mostrar a cabalidad que la totalidad de la realidad, del mundo, sea un rendimiento de la conciencia. Se enfrenta con el problema de explicar *toda la realidad* a partir de la conciencia “actual”. ¿Cómo dar cuenta de la realidad anterior a la historia, de la realidad que desborda la atención del ego cognoscente? En el texto No. 7 de *Hua XXXVI*, fechado entre 1914-1915, Husserl deja entrever la posibilidad de que haya un subnivel (*Unterstufe*), un residuo de “mundo meramente material... un trayecto de naturaleza meramente material” (*Hua XXXVI*, 141). Para acceder a este subnivel, no sería necesaria la constitución “actual”. Para acceder a esta dimensión, sería necesario practicar una constitución retroproyectiva, es decir, si hubiera una capa de “mundo meramente material”, sería resultado de la constitución intersubjetiva, realizada desde el presente, como mirando hacia atrás (Tengelyi, 2010: 151).

Tengelyi llama la atención sobre la dificultad de esta modalidad de la constitución. ¿Cómo constituir una realidad que no esté originariamente dada, allende la experiencia? El hecho de considerar esta posibilidad, requiere del ejercicio de una modalidad de la constitución, constitución “metodológica”. A la concepción de que la realidad es una totalidad divisible en regiones y subregiones, tema de las ciencias positivas, corresponde una caracterización de la “naturaleza” como el sustrato sobre el que se construyen las teorías. En este nivel, la indagación filosófica busca establecer cómo se conforman las distintas unidades de sentido, cómo se constituye la naturaleza como realidad trascendente, a partir de los actos — intuitivos— de la conciencia, de los actos donde se manifiesta la realidad y adquiere sentido. En contraposición, la constitución “metafísica” (Landgrebe, 1963: 148) se efectúa en el marco del “idealismo trascendental”, cuyo propósito es dar cuenta del origen del mundo, de la realidad, a partir de la subjetividad trascendental. En *Ideas II (Hua IV)*, Husserl presenta tres modalidades de la constitución del mundo: constitución de la naturaleza material, de la naturaleza animal y de la dimensión espiritual. La naturaleza animal estaría determinada por la causalidad; la animal, por la dimensión anímica, por la corporalidad-anímica; y la espiritual, por el yo personal y social. A diferencia de la naturaleza meramente material, la dimensión espiritual no es un sustrato objetivable, sino la dimensión vivida, origen de sentido de todas las regiones de ser, de la realidad. Según la perspectiva objetiva, la “naturaleza” funge como sustrato, una *X*, cuyo misterio debe esclarecerse mediante conceptos y teorías. En cambio, si se considera la dimensión espiritual, allí no hay ninguna *X*, revelable mediante la objetivación. “Los espíritus, precisamente, no son unidades

de apariciones, sino unidades de anexos absolutos de conciencia, hablando con más exactitud, unidades-de-yo.” (*Hua* V, 301/350). En la esfera espiritual, el *ego* no se considera como una “idea regulativa” que aparece, no es objeto, sino que es “lo dado mismo” (“*Gegeben*”, *Hua* IV, 302/351) en la experiencia, como vivido, cuerpo vivido (*Leib*). Se abre el campo de la experiencia pasiva, con sus respectivas síntesis y temporalidad, el campo de la subjetividad trascendental, equívocamente denominada “yo” (*Hua* VI, 188).

La denominación de “trascendentalismo metódico” es afortunada, porque muestra el límite del “idealismo trascendental”, el sustrato irreductible, la dimensión “natural meramente material”. Este límite lleva a considerar la posibilidad de una fenomenología trascendental, no idealista, lo cual no es lo mismo que una “detrascendentalización” de la fenomenología, tal y como lo solicita Guillermo Hoyos (2012).¹⁶ Hasta aquí la fenomenología es trascendental, pero no-egológica: Husserl tiene una opinión propia sobre el lugar del yo (puro) en la reducción, pero éste aún no desempeña el oficio de “centro”.¹⁷ En los años posteriores, a partir de las

16 Insatisfecho con lo que a su parecer constituía una “escolástica fenomenológica”, aspirando a sentar las bases de una “ética de la comunicación”, retomando una expresión de Habermas, Guillermo Hoyos exhortaba en el Primer Congreso Colombiano de Filosofía, que tuvo lugar en Bogotá en 2006, a la “detrascendentalización de la fenomenología” (Hoyos, 2012: 391 ss). El abandono de la fenomenología trascendental estaría motivado por la apertura de un espacio (fenomenológico) a la filosofía práctica. Filosofía práctica y política, cuyo “paradigma” es la “teoría del actuar comunicacional”. Aun cuando la fenomenología haya avanzado a tematizar el “mundo de la vida” y logrado el “abandono del “monólogo autorreflexivo”, en favor del “diálogo entre diversos participantes desde diversas perspectivas de lo mismo” (Hoyos, 2012: 392), aún faltaría llevar a cabo el cambio “de paradigma de la filosofía de la conciencia a la teoría del actuar comunicacional” (Hoyos, 2012: 405).

El denominado “cambio de paradigma” no sería otro que llevar a la fenomenología al denominado “giro lingüístico”, gracias al cual se pone por tema la comunicación. El “giro lingüístico”, abandono de la “fenomenología trascendental”, por fin permitiría superar el conflicto, la superación del subjetivismo. “Del mundo sólo puedo tener perspectivas y el conflicto surge cuando cada cultura se empeña en ser la perspectiva correcta y englobante desde la que se tiene completamente el mundo” (Hoyos, 2012: 406). Sin embargo, la crítica de Hoyos a la fenomenología parece estar orientada más al “idealismo” que a la dimensión “trascendental” de la fenomenología. El camino recorrido nos permite establecer que, si existe un “sustrato” irreductible, no es posible sostener con propiedad ni un idealismo, ni un subjetivismo. Las visiones totalizantes de la realidad no admiten nada que no esté al alcance de sus conceptos y prejuicios, no toleran lo “extraño”, el horizonte oscuro e irreductible, que determina todo aparecer. Que la fenomenología de Husserl ensaya diversas vías, diferentes al “idealismo trascendental” de *Ideas I*, sin renunciar por ello a ser filosofía trascendental, es lo que intentamos mostrar en esta investigación.

17 “Digo ‘yo’, con ello pongo algo, que no es ninguna *cogitatio* (...) Dejo al yo en suspenso. Esto ahí, son estas *cogitationes* y las (*cogitationes*) determinan un unidad de conciencia” (*Hua* XXXVI, 7). Taguschí presenta el camino de Husserl hacia una fenomenología egológica y en qué sentido ella gira en torno al proto-yo, *Ur-ich* (Cf. Tagushi, 2006: 61 ss).

“Conferencias de Londres” (1922), da un nuevo paso: resalta al *ego trascendental*, fuente última de la constitución de la realidad, venero del idealismo trascendental. Pero con el acceso a la región primordial, al proto-yo (*Ur-ich*), ¿se mantiene el “idealismo trascendental”, la tesis de que la conciencia trascendental es absoluta? ¿No hay en la experiencia pasiva un sustrato irreductible, que se sustraiga a la constitución de sentido por parte de la conciencia? Negar este horizonte oscuro, irreductible, llevaría a afirmar la transparencia del *ego*, a afirmar con el personaje central del célebre relato de Pär Lagerkvist:

Solamente yo vivo mi vida de enano. No ando con la cabeza erguida ni el rostro estirado. Yo soy siempre el mismo, siempre igual; no vivo más que una vida. No llevo ningún desconocido dentro de mí. Y reconozco todo lo que de mí procede, nada surge de los bajos fondos de mi ser, nada se esconde allí a la sombra. Por consiguiente, tampoco siento ese temor que asusta a los demás, el temor de algo extraño y misterioso. Nada semejante existe en mí. En mí no existe ningún otro (Lagerkvist, 1982: 185).

Bibliografía

1. BERNET, R. (2004) *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*. Paris: Epiméthée, pp. 143-168.
2. HUSSERL, E. (1950) *Husserliana [Hua]. Gesammelte Werke*. Den Haag/Dordrecht.
3. HUSSERL, E. (1954) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (Hua Bd. VI)*. Hrsg. v. W. Biemel. En español: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Ed. Crítica, 1992.
4. HUSSERL, E. (1971) *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. (Hua Bd. V)* Ed. Marly Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
5. HUSSERL, E. (1973a) *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Hua Bd. I)*. Edited by S. Strasser. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. En español: *Meditaciones cartesianas*, Trad. José Gaos y Miguel García-Baró, México: F.C.E., 1986.

6. HUSSERL, E. (1973b) *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen.* (Hua Bd. II). Ed. Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. En español: *La idea de la fenomenología*, Trd. Miguel García-Baró, México: F.C.E., 1982.
7. HUSSERL, E. (1973c) *Ding und Raum. Vorlesungen 1907* (Hua Bd. XVI). [*Thing and space. Lectures 1907.*] Edited by Ulrich Claesges. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
8. HUSSERL, E. (1976a) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Erstes Buch. 1. Halbband: Text der 1.-3. (Hua Bd. III, 1). Auflage. Neu hrsg. v. K. Schuhmann [*Ideen I*]. En español: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Trad. José Gaos, México: F.C.E, 1986.
9. HUSSERL, E. (1976b) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution.* (Hua Bd. IV) Hrsg. v. W. Biemel [*Ideen II*]. En español: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Trad. Antonio Ziri6n, México: UNAM, 1997.
10. HUSSERL, E. (1984) *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (Hua Bd. XIX/2). In zwei Bänden. Edited by Ursula Panzer. Halle: 1901; rev. ed. 1922. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. En español: *Investigaciones l6gicas II*, Trad. M. García Morente y José Gaos, Madrid: Alianza, 1982.
11. HUSSERL, E. (1985) *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07* (Hua Bd. XXIV). Edited by Ullrich Melle. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
12. HUSSERL, E. (1994) *Husserliana Dokumente III* (Hua Dok). Briefwechsel III, *Die G6ttinger Schule*, Springer.
13. HUSSERL, E. (2002) *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen*

- (Sommer 1913) (*Hua* Bd. XX/1). Edited by Ulrich Melle. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
14. HUSSERL, E. (2003) *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)* (*Hua* Bd. XXXVI). Ed. por Robin D. Rollinger en cooperación con Rochus Sowa. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
 15. HOYOS, G. (2012) “Detrascendentalizar el sujeto de la fenomenología”, en: *Investigaciones fenomenológicas*, Bogotá: Siglo del Hombre, pp. 391-410.
 16. LAGERKVIST, P. (1982). *Barrabás, el verdugo, el enano*, Barcelona: Orbis.
 17. LANDGREBE, L. (1963): *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, München.
 18. LANDGREBE, L. (1973) “Ist Husserls Phänomenologie eine transzendentalphilosophie?”, en: Noack (comp). *Husserl*. W.B.G., Darmstadt, pp. 316-324.
 19. MERLEAU-PONTY, M. (1945) *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.
 20. RIZZOLI, L. (2008) *Erkenntnis und Reduktion. Die operative Entfaltung der phänomenologischen Reduktion im Denken Husserls*. *Phänomenologica* 188, Springer, Dordrecht.
 21. ROLLINGER, R. & SOWA, R. (2003) *Einleitung*. En: *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, pp. IX-XXXVII.
 22. TAGUSCHI, S. (2006) *Das Problem des ‚Ur-Ich‘ bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen ‚Nähe‘ des Selbst*. *Phänomenologica* 178, Springer, Dordrecht.
 23. TENGELYI, L. (2010) “Der methodologische Transzendentalismus der Phänomenologie”, en: C. Ierna et. Al. (ed). *Philosophy, Phenomenologie, Sciences*. *Phaenomenologica* 200, Springer, Dordrecht, pp. 135-153.

La pervivencia de la duda en la posteridad de Descartes*

The Persistence of Doubt after Descartes

Por: José María Sánchez de León Serrano
Profesor invitado Instituto de Filosofía
Freie Universität de Berlin
Berlin, Alemania
E-mail: eiusmodi@yahoo.es

Fecha de recepción: 13 de enero de 2013
Fecha de aprobación: 12 de febrero de 2013

Resumen. *¿Cómo debe entenderse que una de las innovaciones de mayor alcance epocal del pensamiento cartesiano, a saber, su duda metódica, no haya sido adoptada por la inmediata posteridad filosófica de Descartes? Este artículo investiga las razones de esta supuesta desaparición de la duda en las filosofías de Spinoza y Leibniz mediante una revisión del rol de la duda en las Meditaciones de Descartes. Partiendo de una caracterización del proyecto cartesiano como la búsqueda del fundamento, el artículo muestra que la interpretación de Descartes de la realidad inmediata en términos de representación constituye en realidad la apoteosis de una concepción más antigua que percibe la totalidad de lo ente como contingente y vana. De este modo, la duda no es la suspensión libre del juicio, sino el inevitable estado de irresolución que se deriva de la falta de solidez ontológica que muestra la realidad inmediata entendida como imagen o representación. Se muestra entonces que el pensamiento postcartesiano propiamente no elimina la duda, sino que la incorpora como un supuesto básico, lo cual explica por qué no hay un lugar definido para la misma en el discurso. El desarrollo ulterior del pensamiento moderno puede ser explicado de modo decisivo por medio de esta asimilación implícita de la duda y sus consecuencias.*

Palabras clave: *Cogito, discurso, duda, fundamento, imagen, infinito, representación.*

Abstract. *How it is to be understood that one of the most epoch-defining innovations of Cartesian thought, i. e., methodic doubt, has not been adopted by Descartes' immediate philosophical posterity? This paper investigates the reasons for this supposed disappearance of doubt in the philosophies of Spinoza and Leibniz by means of a reexamination of the role of doubt in Descartes' Meditations. Starting from a characterization of the Cartesian project as a search for the ground, the paper shows that Descartes' interpretation of immediate reality in terms of representation is actually the apotheosis of a more ancient view that conceives the totality of being as contingent and vain. Thus, doubt is not a free suspension of judgement, but the inevitable irresolution that results from the lack of ontological solidity that is a feature of immediate reality when interpreted as image or representation. It is then shown that postcartesian thought actually does not dismiss doubt, but incorporates it as a basic assumption, which explains why there is no definite place for it in discourse. The further development of modern thought can, in crucial ways, be explained by means of this implicit assimilation of doubt and its consequences.*

Key words: *Cogito, discourse, doubt, ground, image, infinite, representation.*

* El artículo es resultado de una investigación financiada por la fundación Fritz Thyssen Stiftung y llevada a cabo en la Freie Universität de Berlin.

I

El carácter reformador del pensamiento cartesiano parece estar indisolublemente ligado con ese elemento básico de su doctrina conocido como *duda metódica*. Si el pensamiento de Descartes inaugura una nueva época de la filosofía es ante todo porque eleva a requerimiento esencial del pensar *empezar por el principio*, i. e., a partir de un fundamento absolutamente primero y radical (Cf. Descartes, 1964-1974: VII, 17). Como bien se sabe, el cumplimiento de tal requerimiento en Descartes pasa necesariamente por dismantelar sin excepción todo el conocimiento disponible, no solamente el tenido ya por dudoso o incierto, sino también el considerado más firme y seguro. Dado el papel central que esta destrucción universal desempeña en Descartes, es razonable esperar que ella esté igualmente presente como elemento constitutivo en las filosofías posteriores a Descartes. Sin embargo, constatamos lo contrario. La operación preliminar de derribar el conocimiento disponible es desechada por la posteridad cartesiana como un elemento superfluo y prescindible (Leibniz), cuando no directamente absurdo (Spinoza). ¿Qué significación hay que atribuir a semejante desplazamiento? ¿Cómo hay que interpretar el hecho de que la operación fundamental de Descartes, mediante la cual se inaugura una nueva época del pensar, se esfume en el estado de cosas al que ella da lugar? ¿Significa ello que el carácter radical del cartesianismo se pierde en el pensar posterior y que éste, por consiguiente, degenera en dogmatismo? ¿O hay que interpretar esta ausencia más bien como un avance, como una suerte de depuración de elementos superfluos? Si este es el caso, ¿en qué consiste exactamente la innovación que Descartes transmite al pensamiento posterior? Con estas cuestiones nos ocuparemos a continuación. El primer paso de nuestra investigación consistirá en precisar la trama conceptual en el interior de la cual la cuestión de la duda cartesiana adquiere propiamente sentido (II). Tras ello se examinará en detalle el modo en que Descartes suprime la así llamada “duda hiperbólica” (III). Ello nos proporcionará los instrumentos conceptuales para poder indagar a continuación la recepción de la duda cartesiana en las filosofías de Spinoza (IV) y de Leibniz (V).

II

La investigación que desarrollan las *Meditaciones* de Descartes puede ser adecuadamente descrita como una *búsqueda del fundamento*.¹ Semejante

1 Entre las investigaciones que han indagado el carácter específicamente “fundacional” del proyecto filosófico de Descartes, quisiéramos destacar aquí las de Caton (1973), Marion (1981) y Williams (1986).

descripción no parece decir mucho acerca de la empresa cartesiana en particular, pues comúnmente se entiende que toda investigación de carácter filosófico es ya de modo inherente una búsqueda de causas, una determinación de porqués. Pero la multiplicidad de sentidos asociada a términos como “causa”, “principio” o “fundamento” no debe confundirnos respecto al carácter específico de la búsqueda cartesiana del fundamento. En el marco de este breve estudio no podemos indagar la compleja cuestión del surgimiento de la problemática del fundamento (cuestión tratada ya en detalle por autores como M. Heidegger o J.-L. Marion). Nos limitaremos, pues, a la siguiente observación. Como ha señalado Marion, Descartes no se encuentra con la cuestión del fundamento ya hecha y formulada, como si se tratase de un problema “eterno” de la filosofía (sea lo que sea lo que significa eso), sino que él la construye y la articula por primera vez (Cf. Marion, 1981: 20). Lo esencial, por tanto, en la búsqueda del fundamento, entendida como el rasgo definitorio de la empresa cartesiana, es que ella comporta una manera muy determinada (y no proyectable a situaciones filosóficas previas) de articular el preguntar filosófico en cuanto tal. Veámoslo con más detalle.

¿Qué conlleva exactamente este modo de articular la cuestión filosófica? Al plantear la pregunta filosófica como la búsqueda del fundamento se está caracterizando ya el fundamento como lo ausente, como lo que falta.² Por otro lado, nótese que la referencia al fundamento tiene lugar mediante el artículo determinado singular. No se busca por tanto *un* fundamento cualquiera, uno entre varios, sino *el* fundamento.³ De modo muy general, “fundamento” significa aquello en lo que las cosas tienen su apoyo, su asiento, su suelo. Puesto que aquí se trata *del* fundamento (no de un fundamento entre varios, ni tampoco de varios fundamentos), el fundamento buscado lo es de *todas las cosas*,⁴ i. e., de la realidad tomada en su totalidad, no de un determinado conjunto de entes. La búsqueda del fundamento

2 Cf. Marion (1981: 20): “Le fondement ne devient une question pour la pensée que sous la figure du fondement *recherché* (...)”.

3 Así puede entenderse la siguiente famosa declaración de Descartes en las *Meditaciones* (Cf. Descartes, 1964-1974: VII, 24): “Nihil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum & immobile, ut integram terram loco dimoveret; magna quoque speranda sunt, si vel minimum quid invenero quod certum sit & inconcussum”. Observemos el contraste en la segunda parte entre “magna” y “minimum”; el fundamento *requerido* no consiste en “varias cosas”, sino más bien en algo “mínimo”, i. e., algo distinto de todo contenido “positivo”, y en ese algo “mínimo” tiene su fundamento lo “mucho”, lo “vario”.

4 No se trata por tanto simplemente del fundamento de las ciencias, como se ha afirmado en muchas ocasiones. Nos adherimos de este modo a la posición sostenida por Caton, según la cual la investigación de las *Meditaciones* aporta el fundamento de una ciencia o de un saber que, al menos en el caso de Descartes, ya *existe*. De acuerdo con Caton, esto convierte a dicha investigación en una suerte de “recapitulación”, cuyo carácter “fundacional” consiste precisamente en “its capacity to unify the ontological and epistemological orders” (Caton, 1973: 107).

implica por consiguiente que las cosas tomadas en su conjunto están menesterosas de un suelo, de un cimiento que las asegure. En dicha búsqueda los entes son, pues, captados como esencialmente caedizos, frágiles, inconsistentes.⁵ Del carácter de esta búsqueda se desprende la imposibilidad de que una cosa particular, una cosa entre las cosas existentes, disponibles, encontrables, oficie de fundamento de las demás; el fundamento buscado debe ser concebido como radicalmente diverso de todo lo que hay. Debemos concluir, por tanto, que la búsqueda del fundamento conlleva una *devaluación* o *rebajamiento* generales del valor (ontológico) de los entes.

Se objetará que semejante concepción es muy anterior a Descartes y que por tanto la búsqueda cartesiana del fundamento no introduce nada esencialmente nuevo en la filosofía. A ello se puede responder que, si bien es cierto que la concepción descrita no surge con Descartes, ella alcanza en Descartes su punto álgido, y lo hace de tal manera que obliga a reformular la pregunta filosófica misma (Cf. Martínez Marzoa, 1994: II, 38). Esta última observación es de suma importancia de cara a las reflexiones que siguen. Acabamos de señalar que la búsqueda del fundamento rebaja el valor general de las cosas; los entes, por cuanto se busca el fundamento originario de las mismos, se muestran en este contexto como precarios. Dicha precariedad es tal en el caso de Descartes que difícilmente se puede seguir manteniendo el término “cosa” en referencia a lo dado, pues una cosa es justamente algo que *es*, algo con consistencia ontológica. En el marco de la búsqueda filosófica del fundamento, las cosas pasan a ser, debido a su precariedad ontológica, *mixtos de ser y no-ser*. Lo que está suspendido entre el ser y el no-ser no puede ser ya considerado cosa, sino apariencia de cosa, digamos imagen o representación.⁶ De ahí se sigue: en el contexto definido por la búsqueda del fundamento la realidad inmediata, lo directamente encontrable y hallable, no tiene ya el carácter de cosa, sino de *algo menos que cosa*, esto es, de imagen o representación de la cosa.

Es importante prestar atención aquí a las elecciones terminológicas. Al decir que la realidad inmediata tiene el carácter de imagen o de representación no se está diciendo que dicha realidad es lo que las cosas muestran o manifiestan de sí mismas. Se está diciendo justamente lo contrario, a saber: que lo inmediatamente encontrable no es *de* la cosa, en el sentido de que no procede de la misma, y que por tanto no nos permite deducir la presencia efectiva de cosa alguna. La imagen de la cosa no es la cosa misma ni un elemento perteneciente a la misma, sino algo

5 Concepción que, según Martínez Marzoa, tiene su origen en el vuelco de Grecia al helenismo (Cf. Martínez Marzoa, 1994: I, 233-235).

6 Debo estas consideraciones sobre la naturaleza de la imagen en gran medida a las agudas reflexiones de Alexander García Düttmann presentadas en las jornadas *Sichtbar machen. Praktiken visuellen Denkens*, que tuvieron lugar en el *Institute of Cultural Inquiry* (ICI) de Berlín del 15 al 17 de diciembre de 2012.

distinto, *desgajado* —si podemos expresarnos así— de la cosa.⁷ Este aspecto es aún más patente en el término “representación”: la representación no presenta la cosa directamente, sino que se refiere a la cosa *en ausencia de la misma* (pensemos, por ejemplo, en el concepto de representación política). Tampoco debemos entender esta comprensión de la realidad inmediata en términos de imagen o de representación como si estuviésemos dividiendo la realidad en dos ámbitos yuxtapuestos, el de las imágenes y el de las cosas. En la concepción que estamos analizando, las imágenes no están “al lado de” las cosas, sino que las imágenes son de modo inmediato lo único que hallamos, pasando a ser la existencia de cosas y su constitución una incógnita. Al consistir la realidad inmediata en puras imágenes, las cosas son simplemente lo *ausente*, lo que no se encuentra ni se certifica por ningún lado. Precisamente porque no se certifican de entrada cosas, porque inmediatamente sólo hay imágenes —que son mixtos de ser y no-ser—, es preciso hallar un fundamento, esto es, un soporte o punto de anclaje que nos permita determinar en qué consiste propiamente una cosa. Entiéndase bien: no se trata de buscar las cosas “tras” las imágenes, pues de las imágenes, en tanto que desgajadas de las cosas, no es posible *saltar* a las cosas. Si hay algo así como cosas *además* de imágenes, i. e., entes con autarquía ontológica, ello será únicamente verificable mediante un rodeo que pase por el fundamento mismo, previo tanto a las imágenes como a las cosas.

En este punto se inserta la cuestión cartesiana de la duda. Repitémoslo: la búsqueda del fundamento supone una devaluación general de los entes, la reducción de los mismos a mixtos de ser y no-ser, a meras imágenes. La realidad inmediata, en tanto que mera imagen (de la cual, como ya ha sido señalado, no es posible *saltar* a la cosa), es de este modo indistinguible de la pura irrealidad. La precariedad ontológica de las cosas, llevada a su grado máximo, las hace indistinguibles de una quimera. En esta imposibilidad de distinguir lo real de lo irreal consiste la duda cartesiana. Aquí puede ser de utilidad señalar que el término “duda” (en latín *dubium* y *dubitatio*) proviene etimológicamente de la palabra “dos”. En este sentido, “dudar” significa estar *suspendido* o *indeciso* entre dos cosas. Lo contrario de este estado es la *decisión* (de *caedere*: cortar, talar), en la cual *algo* —un estado de cosas dudoso, indeterminado, nebuloso— es *tajado*, *cortado*, y de este modo *claramente determinado* (Cf. Severino, 1980: 390; Martínez Marzoa, 2009: 20-21). Puesto que en la situación que estamos describiendo lo inmediatamente dado, por su condición de mera imagen, no nos da a conocer nada de las cosas ni nos permite

⁷ Cf. Düttmann (2000: 27): “The image, a mere trail and thus different to what it represents, maintains itself on the verge of indeterminacy and designates the limit of nothingness [...] Hence, an image proves to be independent of the object it represents because it is not simply determined by the nature of its object”.

determinar sus contornos, a esta situación le es inherente la duda. Ahora bien, hay en esta caracterización de la duda cartesiana algo que parece colisionar no sólo con las interpretaciones más extendidas, sino también con lo que los textos mismos sugieren. Pueden identificarse dos dificultades en este punto:

1. La primera puede formularse del siguiente modo. Acabamos de describir la duda cartesiana como si ella fuese la consecuencia inevitable de un estado de cosas dado. Por el contrario, es unánimemente aceptado entre los estudiosos de Descartes que la duda cartesiana no tiene nada de “natural”, en el sentido de que ella no se basa o no está fundada en la naturaleza de las cosas (Cf. Gueroult, 1953: I, 40-41; Williams, 1986: 135). Dicho de otra manera: Descartes no se limita a constatar un estado de cosas dudoso, sino que, en un gesto más radical y, por decirlo así, más *metafísico*, declara todas las cosas sin excepción como falsas y carentes de realidad, no sólo las cosas en sí mismas dudosas, sino también las tenidas por más verdaderas y firmes. Por esta razón recibe la duda cartesiana comúnmente el adjetivo de “hiperbólica”. “Hiperbólico” significa originalmente exagerado, desproporcionado. La duda cartesiana es en este sentido hiperbólica porque no se atiene a la cosa, no respeta ninguna proporcionalidad o medida dada. Esta comprensión de la duda cartesiana, si bien parece contradecir lo dicho hasta ahora, no hace en realidad otra cosa que confirmarlo. Pues el estado de cosas o situación del cual hemos “derivado” la duda cartesiana (i. e., el estado de cosas definido por la búsqueda del fundamento) se caracteriza precisamente por consistir en la pura *ausencia de cosa*. La duda que trae consigo la concepción de lo real expresada en la fórmula “búsqueda del fundamento” es necesariamente hiperbólica, pues en dicha concepción la cosa (en tanto que menesterosa de un fundamento) pierde su carácter de medida o criterio, es desposeída de todo valor determinante (Cf. Marion, 1976: 29). Lo que sí rechaza nuestra interpretación es que la duda cartesiana surja de una iniciativa personal, libre y espontánea, como han sostenido algunos autores (especialmente Gueroult; Cf. Gueroult, 1953: I, 40-41). Eso es confundir el relato mismo que Descartes nos ha proporcionado con la lógica interna que rige su pensamiento. Descartes no hace más que articular conceptualmente una situación determinada, una situación de la cual —por ser en ella todas las cosas ontológicamente precarias— se desprende una duda no natural, no basada en una presunta naturaleza de las cosas.
2. La segunda dificultad es aún más seria. Como acabamos de ver, la duda cartesiana es hiperbólica en tanto que no se ajusta a la naturaleza de las

cosas. En cuanto tal, la duda no cuestiona simplemente lo que se presenta ya como dudoso, sino también lo que vale como más cierto, como p. ej., las *verdades matemáticas*. Por otro lado, hemos caracterizado la duda cartesiana como la imposibilidad de distinguir lo real de una quimera. Ahora bien, Descartes mismo declara que las verdades matemáticas son independientes de que la realidad sea o no una quimera o un sueño. La validez de tales verdades no está afectada por semejantes consideraciones, con lo cual una duda verdaderamente radical debe ir más lejos que simplemente declarar la realidad como indistinguible de lo irreal. Y en efecto, con su duda hiperbólica, Descartes llega hasta el punto de —bajo la suposición de un ser todopoderoso que hace que nos engañemos hasta en nuestros razonamientos más seguros y fiables— proclamar la falsedad de las verdades matemáticas. La duda cartesiana parece ser así más hiperbólica de lo que imaginábamos inicialmente: ella no se limita a declarar la precariedad ontológica de los entes (que hace que la realidad sea equiparable a un sueño), sino que llega hasta el extremo de declarar la inconsistencia de la *racionalidad* misma (Cf. Marion, 1981: 313-346). Todo parece indicar, pues, que en nuestra caracterización de la duda cartesiana nos hemos quedado cortos y hemos pasado por alto precisamente aquello que convierte la duda en hiperbólica. Hemos asumido que la duda surge indefectiblemente de la consideración de las cosas como imágenes, como mixtos de ser y no-ser, mientras que en realidad la duda se extiende más lejos, hasta aquello que no es mera imagen, sino *razonamiento*. De los dos escalones o estadios que componen la duda hiperbólica, el de las cosas y el de la racionalidad misma, parece que no hemos ido más allá del primero. Con ello la primera objeción que hemos considerado vuelve a ganar fuerza: la duda hiperbólica no puede fundarse en un estado de cosas dado, sino que únicamente puede surgir de una decisión espontánea que —independientemente de cómo sean en realidad las cosas— se arriesga a proclamar la falsedad de incluso lo más verdadero.

Ahora bien, esta objeción sólo es pertinente si se asume que la duda hiperbólica efectivamente se compone de dos *escalones* o *grados* diversos, uno referido a las cosas y otro referido a los razonamientos. De acuerdo con esta suposición habría, por así decirlo, una duda hiperbólica “débil”, que niega sólo la realidad del mundo, y una duda hiperbólica “fuerte”, que niega también la racionalidad misma. Pero, ¿es esto realmente así? El hecho de que la devaluación universal de los entes a meras imágenes, mixtos de ser y no-ser, deje en principio las verdades matemáticas intactas, no implica que la duda hiperbólica tenga que “desdoblarse” (la expresión es de Marion, 1981: 321). Es preciso preguntarse en

este punto: ¿qué lleva a Descartes a negar la certidumbre de las matemáticas? ¿Qué otra cosa puede ser, salvo que las verdades matemáticas no sean el fundamento buscado (Cf. Marion, 1981: 336)? Recordemos que el fundamento buscado lo es de *las cosas en su totalidad*, incluida la racionalidad. ¿Pueden las matemáticas ejercer semejante función? ¿Pueden las verdades matemáticas, por el mero hecho de ser evidentes, ser tomadas por el fundamento último de lo real? Evidencia y carácter fundante no deben ser tomados aquí como sinónimos. Las verdades matemáticas, a pesar de quedar intactas tras la reducción de lo real a meras imágenes, son con respecto al fundamento buscado algo *derivado, metafísicamente secundario*, y eso —no una presunta falta de evidencia— es lo que las hace objetables (Cf. Marion, 1981: 336). Como señala Marion, lo que está aquí en juego no es la naturaleza de la duda, i. e., si ella es o no capaz de cuestionar lo evidente, sino la naturaleza de la *verdad buscada* (Cf. Marion, 1981: 339).

Aclarado el aspecto hiperbólico de la duda cartesiana, y antes de pasar a otras cuestiones, es preciso que digamos algo brevemente acerca del otro rasgo comúnmente asociado a la duda cartesiana, a saber, su carácter metódico. Del mismo modo que el rasgo hiperbólico, el rasgo metódico se sigue del tipo de pregunta que guía la investigación cartesiana. Puesto que la tarea consiste en buscar el fundamento, la duda —entendida como indefinición, indecisión— sólo persiste mientras se mantiene la búsqueda. Una vez hallado el fundamento, la duda forzosamente se disipa. Por consiguiente, la duda no vale por sí misma, sino que está subordinada a un determinado objetivo, que es justamente *disolverse*. El calificativo de “metódica” no hace más que aludir a este carácter subalterno (que no accesorio) u ordenado a un fin de la duda. Esto muestra de nuevo claramente en qué medida la duda, lejos de ser un gesto individual e inmotivado, se sigue inevitablemente del tipo de indagación filosófica en que está embarcado Descartes.

III

A continuación examinaremos algunos de los pasos mediante los cuales Descartes lleva a cabo la búsqueda del fundamento y abole de este modo la situación o estado de cosas que hemos caracterizado como “duda”. La realidad inmediata, en tanto que menesterosa de un fundamento que asegure su carácter *real*, ha resultado ser mera imagen o representación y, por consiguiente, indistinguible de lo irreal. Que lo real como imagen sea indistinguible de lo irreal significa que lo que los distingue sólo puede ser —como ha señalado Williams— una diferencia “enteramente extrínseca” (Williams, 1986: 129), venida de fuera, y por tanto accidental. Para aclarar esto tomemos como ejemplo (proveniente de Descartes mismo) dos fragmentos del flujo

continuo de la vida psíquica, uno perteneciente a un sueño y otro perteneciente a una vivencia “real”. Si la realidad es esencialmente imagen, lo que hace que el fragmento de vivencia real se distinga del fragmento de sueño sólo puede ser una *circunstancia externa*. Pero esta circunstancia externa es, como el nombre mismo lo indica, algo puramente advenido y accidental; el fragmento de vivencia real, considerado en sí mismo y sin referencia a nada externo, presenta la misma constitución que el fragmento de sueño (Cf. Williams, 1986: 129). De acuerdo con este ejemplo podemos afirmar que la tarea de Descartes consiste fundamentalmente en establecer una distinción entre lo real y lo irreal que no apele a circunstancias externas (lo que la tradición filosófica llama *denominatio extrinseca*), de por sí inaccesibles. Esto equivale a decir que lo real debe manifestarse como tal en virtud de sí mismo, sin necesidad de *marcas externas*. Lo real coincide así con lo *evidente*, i. e., con lo que es *visible (videre) a partir de* (prefijo latino *ex*: a partir de, de, desde, etc.) sí mismo. Puesto que no podemos salir del estado de cosas que hemos denominado “duda” refiriendo las imágenes a instancias externas, no queda más remedio —si queremos hallar algo *evidente*— que ceñirnos a las imágenes mismas, sin consideración de otra cosa. Ninguna imagen en particular puede ser considerada más cierta o más real que las demás, pues todas son, en tanto que meras imágenes, mixtos de ser y no-ser. Si la evidencia no puede, pues, ser predicada de ninguna imagen o representación en particular, entonces lo único que puede ser considerado evidente es el hecho de la representatividad en cuanto tal (Cf. Gueroult, 1953: I, 40). El mero hecho de que haya imágenes constituye una certidumbre que no puede ser dudada, es algo manifiesto por sí mismo. Esta evidencia es lo que se conoce como *cogito*.

El *cogito*, entendido como el mero hecho de que hay imágenes, se constituye así como primera certidumbre en la búsqueda filosófica del fundamento. Mas, ¿se trata por ello del fundamento buscado? Si efectivamente lo fuese, su hallazgo traería consigo inmediatamente la completa abolición de la duda. Mas eso no es exactamente lo que ocurre, como vamos a mostrar a continuación. En el *cogito* la duda, por decirlo así, cobra conciencia de sí misma (Cf. Gueroult, 1953: I, 40; Caton, 1973: 142). La relación puramente exterior y accidental entre las imágenes y las cosas comporta, como ya hemos visto, que la realidad inmediata se haga indistinguible de lo irreal. La duda surge así claramente de la consideración de dos cosas diversas, heterogéneas, lo cual confirma una vez más el nexo indisoluble (no sólo en sentido etimológico) entre duda y *dualidad*, o duda y *diferencia* (Cf. Severino, 1980: 399). Ahora bien, si la atención se centra exclusivamente en la imagen (o representación) en cuanto tal, dejando de lado toda posible relación con algo heterogéneo, la duda es imposible (Cf. Gueroult, 1953: I, 36). Al no haber aquí

alternativa posible, la imagen en sí misma, por muy indistinguible de una ficción que ella sea, presenta una evidencia insoslayable. El *cogito* en este sentido no es más que la constatación de la evidencia (i. e., el “ser visible a partir de sí mismo”) inherente a la representatividad en cuanto tal, considerada única y exclusivamente en sí misma. Se ha afirmado repetidas veces que con la formulación del *cogito* Descartes da por primera vez expresión filosófica a la *subjetividad*. La afirmación nos parece en principio justa, a condición de no interpretar dicho hallazgo como el de una realidad particular *dada*, yuxtapuesta a la realidad de las cosas. El *cogito* o la mente es la realidad misma de las cosas, pero consideradas como caedizas, precarias, inconsistentes (Cf. Martínez Marzoa, 1994: II, 54). Como ya hemos señalado, las cosas llevadas a su grado máximo de precariedad ontológica dejan de ser cosas y pasan a ser imágenes o representaciones. La mente no es entonces otra cosa que el *elemento simple* que engloba todas las representaciones; acerca de él no cabe duda alguna, pues es *simple*, y en cuanto tal no hay en él composición o diferencia alguna que permita el surgimiento de la duda (Cf. Gueroult, 1953: I, 36).

No obstante, la mente no puede ejercer de fundamento originario. Como primera certidumbre, el *cogito* (o la afirmación de la realidad de la mente) constituye un paso necesario para poder disipar la duda, pero no suficiente. ¿Por qué? Justamente porque la duda, como acabamos de observar, implica dos términos y la indubitabilidad del *cogito* o de la mente reside en que es una *realidad simple*, sin discontinuidades ni interrupciones.⁸ Esto explica por qué la ficción del genio maligno sigue vigente tras el establecimiento del *cogito*. La suposición de un engaño universal, orquestado por una instancia todopoderosa, es perfectamente compatible con la realidad incuestionable del *cogito* (Cf. Gueroult, 1953: I, 155-156). Mostrar la imposibilidad de un engaño universal requerirá, por tanto, hallar una certidumbre en la que estén implicados dos términos, o que comporte una *cierta relación*. Dicho de otra manera: el engaño sólo puede ser eliminado mediante su contrario, la *verdad*, y la verdad, como bien se sabe, es algo propio de relaciones, no de términos simples. Al carácter dual de la duda le corresponde el carácter compuesto o, si se quiere, *sintético* (del griego *synthesis*: composición) de la verdad.

Observemos cómo Descartes, una vez establecida la indubitabilidad del *cogito*, lleva a cabo la disolución definitiva de la duda. Hemos visto cómo la

8 Esta afirmación puede parecer objetable si se tiene en cuenta el carácter reflexivo, y por tanto *desdoblado*, del *cogito* (Cf. Caton, 1973: 135). Pero a pesar de que el *cogito* se constituya como tal —como bien ha señalado Caton— en una *vuelta del pensamiento sobre sí*, ello no desmiente su carácter unitario. La gran dificultad del concepto moderno de sujeto reside precisamente —como los pensadores del idealismo alemán ya observaron— en que su carácter unitario difiere radicalmente de toda unidad inerte, inmóvil, carente de vida, propia de una cosa.

exterioridad de las cosas con respecto a las imágenes o representaciones obliga a Descartes a ceñirse estrictamente al ámbito simple e indiviso de lo único que propiamente *se da*, i. e., la representatividad. Para disipar la duda, Descartes tiene forzosamente que permanecer en este ámbito, si no quiere incurrir en un *circulus in probando*. Dicho de otra manera: Descartes no puede invocar una instancia externa al *cogito* para demostrar que hay verdad en el sentido de *adaequatio rei et intellectus*. Eso significa que si, tal como lo requiere la articulación dual de la verdad, hay que establecer un *nexo* con una realidad extramental, dicho nexo ha de constituirse desde “dentro” de la mente misma. La única manera de llevar a cabo esta tarea consiste en localizar, entre las representaciones disponibles, el *vestigio* o la huella inequívoca de una realidad que no pueda tener su origen únicamente en el *cogito*. En otras palabras: ha de haber una representación que, en virtud de propio contenido, nos permita concluir la existencia de una realidad que exceda al *cogito* mismo, que desborde su ámbito. Ahora bien, hemos señalado ya que las imágenes están constitutivamente desligadas de todo objeto, de tal modo que ellas no permiten concluir la existencia de nada externo a las mismas. La representación en cuestión deberá por tanto estar unida por un *vínculo interno* a su referente, lo cual equivale a decir que dicha representación no es simplemente representación o imagen, sino el aparecer de la *cosa misma*.

¿De qué representación se trata? Antes de pasar directamente a la respuesta, es preciso hacer algunas observaciones. Hemos mostrado ya en qué medida la exterioridad o accidentalidad del nexo que une a las representaciones con sus objetos depende de una concepción general de los entes como ontológicamente precarios. Como ya sabemos, la terminología aquí empleada de “representación” e “imagen” no designa otra cosa que esa precariedad llevada al extremo, de modo que al hablar de una representación particular nos referimos a algo que, por su carácter insustancial, no nos permite deslindar o fijar una realidad autosuficiente. Lo que por tanto distingue dicha representación de otra sólo puede ser una operación externa (recordemos el ejemplo invocado más arriba), como el acto arbitrario de dividir una línea en diversos segmentos. Por consiguiente, si ha de haber una representación unida por un vínculo interno a su referente, dicha representación no puede ser una realidad dada entre otras, de contornos puramente accidentales. La representación en cuestión no puede serlo de una cosa particular, finita, limitada, pues toda representación de ese tipo se distingue de las demás de modo puramente contingente. La representación buscada no puede por consiguiente ser otra que la idea de lo más real, de lo real sin restricciones, o si se quiere, del *infinito*. En el caso de la idea del infinito no es posible escindir imagen y cosa: la imagen y la cosa misma coinciden. Esto significa nada más y nada menos que lo siguiente: cuando

nos representamos el infinito contemplamos el infinito tal cual es, a pesar de que por nuestra limitación constitutiva no lo podamos comprender.⁹

¿Qué autoriza a Descartes a dar este paso? ¿Por qué está la idea de lo real sin restricciones necesariamente conectada con su referente? ¿Acaso no es concebible suponer que nuestra representación del infinito no sea más que una mera aproximación, una metáfora o un símbolo que alude de modo indirecto a su objeto? ¿No cabe también pensar que dicha idea haya sido forjada por nuestra imaginación? Para responder adecuadamente estas cuestiones es necesario mostrar que la idea/representación de lo real sin restricciones (o infinito) no es, estrictamente hablando, una representación entre otras, sino más bien la condición previa de toda representación particular. Recordemos lo que dijimos más arriba acerca del fundamento: la búsqueda del mismo devalúa la solidez ontológica de las cosas dadas. De ahí se sigue que la concepción general de los entes como ontológicamente precarios sólo es posible si estos están ya *de entrada* referidos a una realidad autosuficiente, con respecto a la cual ellos se forman y se constituyen (Cf. Martínez Marzoa, 1994: I, 233-234). Sólo es posible hablar de representaciones como mixtos de ser y no-ser si desde el principio nuestro intelecto tiene, por decirlo así, acceso al *ser como tal*, al ser sin límites, el cual se evidencia de este modo como el *apriori* de todo contenido particular.¹⁰ Así, nuestra representación del infinito y el infinito mismo no pueden estar unidos por un vínculo puramente externo y accidental, pues si lo estuviesen la idea de infinito sería una idea entre otras. Mas eso es imposible, porque las representaciones particulares se definen como tales con respecto a la noción de infinito, de la cual ellas, en tanto que *particularizaciones* suyas, proceden o derivan.

9 Cf. Descartes (1964-1974: VII, 46): “Nec obstat quod non comprehendam infinitum, vel quod alia innumera in Deo sint, quae nec comprehendere, nec forte etiam attingere cogitatione, ullo modo possum; est enim de ratione infiniti, ut a me, qui sum finitus, non comprehendatur; & sufficit me hoc ipsum intelligere, ac judicare, illa omnia quae clare percipio, & perfectionem aliquam importare scio, atque etiam forte alia innumera quae ignoro, vel formaliter vel eminenter in Deo esse, ut idea quam de illo habeo sit omnium quae in me sunt maxime vera, & maxime clara & distincta”.

10 Cf. Descartes (1964-1974: VII, 45-46): “Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti, ut percipio quietem & tenebras per negationem motus & lucis, nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est, aliquid mihi deesse, & me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectionis in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem?”. Véanse al respecto las agudas reflexiones de Marion (1981: 401): “De fait, l’idée de l’infini, unique et incomparable, suffit à faire éclater tout le modèle de la *cogitatio* qu’avait mis en œuvre la science du code, et à ouvrir l’*ego* sur un domaine que ne régit plus sa maîtrise. De fait, l’absolu se manifeste par une expérience extatique qui impose à l’*ego* de ne plus cogiter, ni regarder (*intueri*), mais d’admirer et d’adorer (...)”. Cf. también: Caton, 1973: 130.

La idea de lo real sin restricciones coincide en Descartes con lo que suele entenderse bajo el término “Dios”. Dios es por tanto —en la época de la filosofía inaugurada por Descartes— el nombre que corresponde a la vez a lo real por antonomasia y al fundamento buscado. ¿Qué hemos logrado con ello? Ciertamente, identificar a Dios con el fundamento buscado no parece una hazaña tan extraordinaria, habida cuenta que Dios es ya comúnmente entendido como el creador de todas las cosas. El logro de Descartes está en otro lugar, a saber, en haber articulado el concepto de una representación unida por un vínculo intrínseco con su referente y en haber captado dicha representación como la condición previa de todo representar. A esta representación le corresponde sin lugar a dudas la función de fundamento originario, pues en ella la exterioridad de la imagen y la cosa —que caracteriza a la realidad inmediata, caediza, insustancial— se abole en favor de un *nexo intrínseco*, imposible por tanto de ser dudado.

¿Cómo logra exactamente la articulación cartesiana del fundamento disipar la duda hiperbólica? Dicho de otra manera, ¿en qué sentido permite la idea de una representación unida por un vínculo intrínseco a su referente eliminar la suposición de un engaño universal? El carácter intrínseco de dicho vínculo no deja espacio alguno para la duda, pues ésta obtiene toda su fuerza precisamente del hecho de que, tal como ocurre en el caso de lo real inmediato, la imagen está constitutivamente desligada de todo objeto. La *exterioridad*, i. e., el carácter puramente accidental del vínculo entre imagen y cosa, constituye la grieta por la que la duda se cuele. Al abolirse esta distancia entre ambos términos —tal como ocurre en la noción de infinito—, la duda forzosamente desaparece. Pero con ello la cuestión no está enteramente resuelta, pues no se pregunta por qué esta idea es indudable y las otras no, sino más bien cómo puede el carácter indudable de esta idea disipar la duda en el resto de representaciones. La clave estriba en que esta idea constituye, como ya hemos indicado, la *matriz* de todas las demás. Si todas las ideas se forman con respecto a la noción de lo real sin restricciones, si toda representación no es otra cosa que una particularización de esta representación primigenia, entonces la idea de un engaño con carácter universal es imposible, siendo la realidad y el engaño conceptos mutuamente excluyentes.¹¹ Como mucho cabrá hablar de engaño a nivel local, parcial, etc., pero en ningún caso en sentido universal. El problema que pasa a tener Descartes tras haber establecido la indubitabilidad de la idea de lo real sin restricciones es precisamente dar razón del error, de la falsedad y de la confusión.¹² Al haber disipado la idea del engaño universal no parece quedar espacio

11 Cf. Descartes (1964-1974: VII, 52): “Ex quibus patet illum fallacem esse non posse; omnim enim fraudem & deceptionem a defectu aliquod pendere, lumine naturali manifestum est”.

12 De dicha cuestión se ocupa Descartes, como es bien sabido, en la cuarta meditación.

ni tan siquiera para un engaño local, pues ¿de dónde puede surgir tal engaño, si todo contenido particular tiene su origen en la noción apriorica de una realidad sin límites? Se entiende también así algo que señalamos más arriba, a saber, que la comprobación de si efectivamente existe algo “además” de meras imágenes sólo es posible a través de un *rodeo* o *desvío* que pase por el fundamento mismo. Puesto que las imágenes, consideradas en sí mismas, propiamente no remiten a *nada*, la idea de una correspondencia entre imágenes y cosas sólo puede estar garantizada por un tercero que, en tanto que *origen común* de ambas, asegure su concordancia. De este modo, las ideas son ideas de *algo* —y dejan así de ser meros mixtos de ser y no-ser— *en Dios* como matriz universal de todo contenido particular, el cual pasa así a ser concebido no meramente como causa u origen (noción inevitablemente oscuras), sino ante todo como una *estructura omniabarcadora* (Cf. Martínez Marzoa, 1999: 9-10). Esta concepción del ser sin límites como orden y estructura se afianzará en las filosofías posteriores a Descartes, como tendremos ocasión de ver más abajo a propósito de Spinoza y Leibniz.

Falta todavía aclarar una cuestión, a saber: ¿qué ocurre exactamente con el *cogito* una vez establecida la indubitabilidad de la noción de lo real sin restricciones? Recordemos que el *cogito* fue ya desestimado como fundamento, debido a que su existencia es compatible con la suposición de un engaño universal. Por lo demás, la idea del infinito se ha mostrado como la *matriz universal* a partir de la cual se forma el resto de contenidos. En consecuencia, debemos asumir que el *cogito* se constituye igualmente a partir de esta matriz universal (Cf. Descartes, 1964-1974: VII, 51-52). Ahora bien, el *cogito* fue caracterizado como el ámbito indiviso que engloba todas las imágenes-representaciones. Con el establecimiento de la idea de infinito como el fundamento buscado, este carácter englobador pasa inevitablemente del *cogito* a Dios, con la diferencia de que *en Dios* las representaciones no son meras imágenes, mixtos de ser y no-ser, sino representaciones verdaderas, *fundadas*, en conformidad con objetos externos. A consecuencia de este traspaso de funciones, el *cogito* mismo pasa entonces a figurar entre las imágenes o representaciones particulares, al cual le corresponde también un correlato externo, digamos su cuerpo. Mas el *cogito* es también imagen en otro sentido. Entendido como el hecho mismo de la representatividad, el *cogito* precede esencialmente a todo contenido representativo particular, y en este sentido presenta una clara *similitud* con la noción de infinito. El *cogito* es así esencialmente *imagen* de Dios.¹³ Observemos que Descartes reserva para esta relación los rasgos que él niega a la relación entre las imágenes y las cosas, a saber: similitud, semejanza, analogía, etc. El *cogito* no puede ser captado por tanto como un mera cosa entre cosas, sino más bien como la *manifestación*

13 Respecto al concepto de *similitudo Dei*, Cf. Marion, 1981: 400-424.

concreta del infinito en medio de las cosas; esto explica la ambigüedad esencial que acompaña al concepto de sujeto durante todo el pensamiento moderno, y que alcanza su apogeo con la idea hegeliana del concepto-sujeto como coincidencia de universalidad y singularidad. Mas de este asunto y sus innumerables ramificaciones no podemos ocuparnos en el marco de este breve estudio. Con ello concluimos nuestras reflexiones acerca de la duda en Descartes y pasamos a la cuestión de su pervivencia (o no) en las filosofías de Spinoza y Leibniz.

IV

Tras todo lo dicho hasta aquí ha quedado claro en qué medida la cuestión de la duda en Descartes debe ubicarse forzosamente en el principio de su reflexión filosófica, y no en el medio o al final. Siguiendo a Marion, hemos caracterizado dicha reflexión filosófica como la búsqueda del fundamento. Se ha mostrado, además, que la situación de irresolución e inestabilidad que designa la voz “duda” se deriva necesariamente del contexto definido por esta búsqueda. Ahora bien, hemos visto asimismo cómo la articulación cartesiana del fundamento hace que la cuestión inicial se desplace y que lo problemático no sea ya la verdad misma o la certidumbre, sino más bien su contrario, el error. Cabe entonces preguntarse: ¿Qué espacio puede quedar para la duda en la investigación filosófica, una vez ha quedado establecido que sólo la idea (indubitable) de lo real sin restricciones puede officiar —tanto epistémica como ontológicamente— de fundamento? Mas antes de dar respuesta a esta pregunta es preciso adelantar la siguiente observación, que servirá de guía en las reflexiones que siguen: El destino de la duda en el poscartesianismo —y, nos atrevemos a decir, en todo el pensamiento moderno— depende de modo crucial de cómo se articule y conciba el comienzo de la investigación filosófica.

A diferencia de Descartes, cuyo pensamiento comienza con la duda y la indefinición, Spinoza comienza con la *definición*.¹⁴ En el *Tractatus de intellectus emendatione* Spinoza observa: “La vía correcta para investigar consiste, pues, en formar pensamientos *a partir de una definición dada* (cursivas mías, J.S.L.), lo cual tendrá lugar con tanto más éxito y facilidad cuanto mejor hayamos definido una cosa” (Spinoza, 1925: II, 34). En esta simple declaración se halla ya en cierta manera contenido *in nuce* todo lo que distingue a Spinoza de Descartes. Coherentemente con la misma, Spinoza inicia la *Ética* con la definición de aquel rasgo que caracteriza esencialmente al fundamento, a saber, el ser *causa de sí mismo* (*causa sui*). Es sabido que Descartes ya se había servido de esta formulación para definir la esencia del

14 Aspecto tratado en detalle por Kopper, 2004: 38-42.

fundamento, pero lo que importa destacar aquí es ante todo que dicha formulación está ubicada en el arranque mismo del discurso filosófico. El fundamento es así no solamente aquello en lo que las cosas tienen su asiento, ni tampoco simplemente la noción primera del pensamiento (como ya había observado Descartes), sino también y especialmente el primer término, la *primera alocución* del discurso filosófico mismo. Únicamente la noción claramente definida y determinada de *la cosa en cuestión* (i. e., el fundamento) puede inaugurar el discurso sobre la misma; el discurso filosófico sólo puede referirse adecuadamente a su objeto si de entrada se *instala*, por decirlo así, en el mismo.

Las razones de semejante desplazamiento pueden ser encontradas ya en Descartes. Se ha insistido ya suficientemente en que la idea de lo real sin restricciones presenta un vínculo intrínseco con su referente, y por esa razón es imposible dudar de la misma. Como señala Gueroult, el hecho de que la realidad designada por dicha idea esté *contenida* ya en la misma “nos dispensa de considerar su correspondencia [de la idea en cuestión, J.S.L.] con la cosa” (Gueroult, 1970: 60 [46]). Así pues, si la apertura del discurso filosófico debe estar encabezada por la determinación de semejante contenido, dotado de una confirmación y justificación internas, entonces todo lo que coherentemente se derive de este contenido tendrá la virtud de ser, por decirlo así, *discurso autoverificado*, sancionado como cierto independientemente de toda instancia externa. No debe sorprendernos entonces que Spinoza llame al saber que se constituye a través de este discurso autoverificado “ciencia intuitiva”¹⁵. Tradicionalmente, las nociones de intuición y discurso se contraponen; mientras que “intuición” designa un acceso cognitivo a las cosas de carácter instantáneo y directo, sin intermediarios de ningún tipo (de modo semejante a la visión directa de una cosa), “discurso” designa un modo de conocimiento indirecto, mediado por signos, y que —a consecuencia de su carácter indirecto, diferido— tiene lugar en un transcurso temporal. Pues bien, en Spinoza, el carácter intuitivo de la ciencia del fundamento y su necesaria articulación discursiva, i. e., por medio de un encadenamiento sucesivo de razones, pruebas, etc., no se contradicen. Lo discursivo no desmiente aquí lo intuitivo, pues se trata de un encadenamiento discursivo que, a diferencia de los demás, no se refiere de manera exterior e indirecta a su objeto, sino que lo “contiene” o lo “encierra” ya en sí mismo desde el principio (Cf. Gueroult, 1974; 467-471).

Como cabe esperar, no hay en semejante planteamiento espacio alguno para la duda metódica, tal como Descartes la concibe. La posición inicial de la idea de lo

15 Para un tratamiento exhaustivo de la ciencia intuitiva (o tercer género del conocimiento) en Spinoza, Cf. Gueroult, 1974: 416-486.

real sin restricciones, no solamente en el orden del ser, sino en el orden del discurso mismo, hace totalmente innecesaria una operación escéptico-destructiva preliminar que separe lo absolutamente cierto de lo dudoso. Dicha separación viene ya dada por la idea de lo real sin restricciones; ella misma se distingue de todo contenido dudoso, pues contiene en sí la garantía de su verdad. Y lo que vale para dicha idea vale igualmente para todo aquello que de modo consecuente y necesario se sigue de ella. Lo que el discurso despliega a partir de la idea (autoverificada) del fundamento debe seguirse de ella de la misma manera que las propiedades del triángulo se siguen de la idea del triángulo. Por consiguiente, si es imposible dudar de la noción de lo real sin restricciones, igualmente lo es de todo aquello que la *scientia intuitiva* deriva (sin interrupciones) de su definición. Observemos que la imposibilidad de dudar estriba aquí en el hecho de que el discurso propiamente no abandona nunca su contenido inicial, definido o delimitado con claridad al comienzo. Dicho de manera más llana: *no hay aquí riesgo alguno de error porque se está hablando siempre de lo mismo*. Puesto que todo lo que el discurso filosófico efectivamente dice y expresa lo hace partiendo exclusivamente de una noción vinculada intrínsecamente con su referente real, no es posible que el discurso incurra en falsedades, por lo menos mientras no interrumpa el desarrollo deductivo inicialmente fijado por la definición de su objeto.

Se entiende así también que Spinoza rechaza firmemente la posibilidad de una duda fruto del libre arbitrio. La idea de una suspensión del juicio o *epoché* libre, desligada de todo contenido dado, es según Spinoza un contrasentido (Cf. Spinoza, 1925: II, 131-136).¹⁶ Propiamente sólo se puede dudar de aquello que en sí mismo ya es dudoso; lejos de ser el fruto de una decisión libre, el estado anímico de inestabilidad e indecisión en que consiste la duda no es más que el correlato forzoso de un contenido oscuro, mutilado o borroso. El asentimiento y la denegación son rasgos inherentes a los contenidos mismos; dudamos de aquello que tenemos razones para dudar y aceptamos como evidente aquello que se presenta como tal. Por otra parte, hemos visto que la idea de lo real sin restricciones y todo aquello que se sigue de ella no son susceptibles de duda. Por consiguiente, dado que la indubitabilidad de un contenido dado proviene de su estar referido al fundamento, dudoso será todo aquello que se presente aislado, inconexo, separado del encadenamiento discursivo. De esta índole son justamente los contenidos de la imaginación y de la percepción, frente a los contenidos de la razón. Los contenidos de la imaginación y de la percepción sensible son esencialmente conglomerados arbitrarios, mixturas caóticas sin cohesión interna. Los contenidos de la razón, por el contrario, se presentan y se organizan según un riguroso orden deductivo. Tanto

¹⁶ Véanse al respecto las agudas consideraciones de Mason, 1997: 93-108.

en un caso como en el otro, la libertad de dudar está excluida: no está en mis manos tomar las ficciones de la imaginación como evidentes, de la misma manera que no puedo poner en duda libremente los encadenamientos deductivos de la razón.

Spinoza da de este modo con la clave del error de las filosofías anteriores. El error fundamental cometido hasta ahora ha consistido en empezar por donde no toca y tomar lo derivado por el principio.¹⁷ Como ya hemos señalado repetidas veces, la búsqueda del fundamento rebaja la solidez ontológica de los entes, reduciéndolos a mixtos de ser y no-ser. Por consiguiente, partir de todo aquello que no sea el fundamento mismo, i. e., comenzar por las cosas en lugar de comenzar por Dios, conlleva inevitablemente no salir jamás del círculo de las imágenes y de la duda que le es inherente. Vemos por tanto que la duda hiperbólica no se desvanece en Spinoza, sino que se transmuta. Indicamos más arriba que la duda hiperbólica es tal porque no se ajusta a la cosa misma, porque no respeta ninguna norma o proporcionalidad dada; la duda hiperbólica es, de este modo, el reverso de un saber que podríamos calificar igualmente de “hiperbólico”, por cuanto no toma como norma o vara de medir las “cosas”, sino Dios. Podemos atribuir a Spinoza el haber intentado elaborar un saber de este tipo, i. e., un saber que, a diferencia del resto de saberes particulares, no toma como punto de partida cosa dada alguna y perturba así el orden del sentido común. Para ser por tanto rigurosamente exactos, debemos decir que el pensamiento de Spinoza, lejos de excluir la duda hiperbólica, es la expresión más acabada de la misma. Si no hay sitio para ella en el interior del sistema no es porque ella esté ausente, sino todo lo contrario, porque ella gobierna implícitamente el despliegue discursivo mismo.

V

Acabamos de ver que en Spinoza la duda hiperbólica no desaparece, sino que más bien se consume. Algo semejante ocurre en Leibniz, si bien con consecuencias totalmente diversas, e incluso opuestas. El origen de la divergencia reside, como ya anunciamos más arriba, en el modo de concebir y articular el comienzo mismo de la investigación filosófica. En el caso de Spinoza, se ha mostrado que todo lo que se deriva del comienzo es, por el mero hecho de estar referido a él, estrictamente indubitable. La duda pasa así a ser algo propio de los contenidos sueltos, inconexos, aislados, no integrados en el encadenamiento discursivo. Esta concepción de la

17 Cf. Spinoza (1925: II, 93-94): “Cujus rei causam fuisse credo, quod ordinem Philosophandi non tenerint. Nam naturam divinam, quam ante omnia contemplari debebant, quia tam cognitione, quam natura prior est, ordine cognitionis ultimam, & res, quae sensuum objecta vocantur, omnis priores esse crediderunt (...)”.

duda es en gran medida coherente con la de Descartes: la duda (la irresolución, la indecisión) es inherente a las cosas tal como ellas se presentan de modo inmediato, esto es, como meras imágenes o mixtos de ser y no-ser. Referidos al fundamento, los contenidos dejan de ser meras imágenes y pasan a ser efectos necesarios (y por tanto indubitables) de la noción de lo real sin restricciones. La referencia al fundamento da por tanto a los contenidos una estructura y un orden dados, y eso es precisamente lo que los libera de la duda. Por consiguiente, la indubitabilidad consiste fundamentalmente en una cierta estructuración, en un ordenamiento. Es exactamente en este punto donde se produce la divergencia de Leibniz con respecto a Descartes y Spinoza.

Tanto para Descartes como para Spinoza el carácter cierto de un encadenamiento discursivo proviene en última instancia del contenido *intuitivamente* captado al inicio del mismo que constituye su basamento y su punto de partida. Dicho de otra manera: la validez de un discurso proviene de algo que a su vez no es de naturaleza discursiva, y en este contenido no-discursivo (o prediscursivo) tiene el discurso propiamente su fundamento (Cf. Sepper, 1996: 117). Sin este elemento prediscursivo al inicio del discurso, éste carecería no sólo de comienzo (pues algo sólo puede comenzar verdaderamente a partir de lo que él *no* es), sino de *referente real*. Se trataría de lo que Schelling más tarde llamó un *ewiger Kreislauf* (Schelling 1976 ss.: I. 2. 85), un circuito eterno cerrado en sí mismo sin vínculo con la realidad. La indubitabilidad, por tanto, que acabamos de atribuir a la estructuración y al ordenamiento, debe ser en realidad atribuida a algo que por su carácter prediscursivo se sustrae a toda estructuración y a todo ordenamiento. Recordemos que en Spinoza el rasgo intuitivo y el rasgo discursivo no se contradicen, debido a que el discurso filosófico comienza con un contenido *captable y certificable por sí mismo*, y por ende intuitivo. De este modo la intuición, entendida como el límite del discurso, es en última instancia lo que confiere al mismo su “realidad”. En resumidas cuentas: el discurso, para poder proporcionar acceso cognitivo a lo real, debe forzosamente partir de un principio en *sentido absoluto*, entendido como algo que no es continuación de otra cosa y se deja captar por sí mismo.

Leibniz no niega la existencia de contenidos simples captables por sí mismos, ni tampoco que dichos contenidos constituyan la base de todo discurso, entendido como un encadenamiento de elementos diversos. Lo que Leibniz niega expresamente es que dichos contenidos simples expresen algo *real*. “Real” es fundamentalmente para Descartes y Spinoza lo que no precisa de otra cosa para poder ser concebido; lo ontológicamente autosuficiente coincide así con lo *autointeligible*. Ahora bien, que un contenido sea *autointeligible* se debe, según Leibniz, más bien a su naturaleza abstracta, a que está separado de toda realidad concreta y en virtud de ello se

deja captar sin referencia a otra cosa (Cf. Leibniz, 1960-1961: VI, 582; Gueroult, 1953: I, 55). Por consiguiente, lo que Descartes y Spinoza toman por “real” y ontológicamente autosuficiente no es otra cosa que un contenido aislado de toda “realidad”. Leibniz, por el contrario, identifica lo real con lo *concreto*. “Concreto” es aquel contenido que en virtud de su riqueza y complejidad no se deja aprehender intelectualmente de modo instantáneo; a semejante contenido sólo se puede acceder cognitivamente por medio de un discurso, es decir, no en virtud de una captación inmediata, sino de manera indirecta y “ciega”, a través de un encadenamiento de contenidos articulado sógnicamente (Cf. Martínez Marzoa, 1991: 46). Si cabe hablar aún entonces de una captación intuitiva de lo real (i. e., de una imagen o representación que coincide con su objeto), ello no puede tener el sentido de un límite del discurso o de aprehensión directa de un contenido prediscursivo, sino que sólo puede designar la idea de un *discurso completo* que “abraza” la totalidad concreta de lo real y es uno con la misma (Cf. Martínez Marzoa, 1991: 62-65). En otras palabras: la intuición, entendida como aprehensión directa de lo real, no es en Leibniz lo contrario del discurso, sino la máxima realización del discurso, el *discurso perfecto*. Puesto que no tenemos conocimiento fáctico de algo semejante —se trataría de algo así como el entendimiento divino—, sólo se puede hablar de ello en sentido hipotético (Cf. Martínez Marzoa, 1991: 65-66).

La consecuencia más inmediata de esta nueva concepción de las relaciones entre discurso e intuición es que, propiamente hablando, el discurso filosófico no puede tener un comienzo. Puesto que la intuición no es lo contrario del discurso, sino que ella equivale al discurso completo, un discurso dado no puede estar limitado más que por otro discurso. Dicho de otra manera: ningún discurso comienza *absolutamente*, a partir de una noción unida intrínsecamente con su referente (i. e., una intuición en sentido cartesiano-spinoziano), sino que todo comienzo de un discurso es ya en cierto modo la continuación de otro. Esto explica la perplejidad que reina aún entre los estudiosos de Leibniz ante el hecho de que su pensamiento, a pesar de que la naturaleza sistemática del mismo está fuera de toda duda, no presenta ningún basamento o punto de partida claro e incontestable —a diferencia, *quizás*, de Descartes y Spinoza (Cf. Krämer, 1991: 221-224; Serres, 1968: 26 ss)—. El mismo Leibniz ha afirmado: “In situ omni est ordo, sed arbitrium est initium” (Leibniz, 1903: op. 545). Justamente porque *realidad* (sin restricciones) y *estructura* son, según Leibniz, términos intercambiables, no es posible encontrar un punto en el que la estructura como tal *empiece a ser*. En ausencia de un comienzo absoluto, el discurso filosófico mismo —como ha señalado justamente Serres— no puede consistir en otra cosa que en una pluralidad de acercamientos fragmentarios, de enfoques diversos de una misma estructura/realidad (Cf. Serres, 1968: 392 ss).

¿Qué se sigue de ello con respecto al tema que nos ocupa, la duda? Ya observamos que la cuestión de la duda está íntimamente ligada al problema del comienzo de la reflexión filosófica. Pues bien, el hecho de que no haya comienzo absoluto según Leibniz comporta que tampoco hay certidumbre absoluta, pues ésta sólo puede corresponder al discurso perfecto, omniabarcador, idéntico con la totalidad concreta de lo real (cuyo conocimiento exhaustivo sobrepasa nuestras facultades). Si no tenemos acceso a semejante certidumbre absoluta y sólo cabe hablar de ella en sentido hipotético, entonces todo es, en mayor o menor medida, dudable. Esto explica por qué para Leibniz —por razones distintas a las de Spinoza— la duda cartesiana, entendida como una operación escéptico-destructiva preliminar, es totalmente superflua y prescindible (Cf. Couturat, 1961: 94-96), pues dicha operación sólo tiene sentido si ella nos ha de conducir a un contenido absolutamente indubitable. El rasgo metódico de la duda, como ya indicamos más arriba, consiste en que ella se disuelva; mas si no hay certeza absoluta (pues tampoco hay comienzo absoluto), entonces no hay modo de disolver completamente la duda, y entonces la duda, desde un punto de vista metodológico, carece de sentido. Vemos por tanto que la ausencia de la duda en Leibniz —o la ausencia de un lugar para la misma en su sistema— no hace más que evidenciar su omnipresencia. De modo semejante a Spinoza, la desaparición de la duda en Leibniz como elemento de la doctrina filosófica certifica, en realidad, la plena asunción de la misma.

Concluiremos este estudio con las siguientes observaciones. A lo largo de esta investigación se ha insistido en que la duda cartesiana, lejos de ser el gesto espontáneo y libre de un individuo, es un aspecto esencial de una situación filosófica determinada, situación convencionalmente designada como “edad moderna”. Hemos tratado de caracterizar dicha situación por medio de diversos abordajes, enfatizando en todo momento la devaluación o rebajamiento general de los entes que ella comporta. La duda se ha mostrado, entonces, como el corolario de este estado de cosas: duda es esencialmente irresolución, oscilación entre dos términos, y dicha oscilación es inevitable cuando las diferencias entre las cosas, a causa de su precariedad ontológica, se diluyen. La tarea fundamental del pensar filosófico inmerso en esta situación es entonces construir una noción de realidad compatible con esta disolución general de los entes. Se entiende así que a la destrucción de las certidumbres en Descartes le siga el establecimiento de la idea de infinito (o de lo real sin restricciones) como certidumbre fundamental, o que en Spinoza la negación de la substancialidad de todo ente particular comporte la afirmación de una substancia omnienglobante, de la que todo ente particular es un modo. De modo análogo debe entenderse el así llamado “multiperspectivismo” de Leibniz, es decir,

como la afirmación de un todo omnienglobante, pero que se reproduce en función de los distintos puntos de vista desde los cuales se lo considera. De estos ejemplos se desprende claramente que la afirmación moderna de un ente total es —como ya lo ha observado Martínez Marzoa— el correlato necesario de la disolución de los entes (Cf. Martínez Marzoa, 1999: 9-10). Asimismo podemos decir: la duda (la irresolución, el titubeo) es de modo paradójico el reverso de una certidumbre o de un saber sin restricciones, absoluto. Ya se ve en qué dirección va esto: el idealismo alemán, y en concreto Hegel. Baste este apunte para indicar que la historia de la duda cartesiana no termina en Leibniz; ella se prolonga más allá y determina el curso de la filosofía moderna hasta llegar a nuestros días. La reconstrucción detallada de esta historia es una tarea todavía pendiente de realización; considérense por tanto las reflexiones previas como una humilde contribución a ese proyecto.¹⁸

Bibliografía

1. CATON, H. (1973) *The Origin of Subjectivity. An Essay on Descartes*, New Haven and London: Yale University Press.
2. COUTURAT, L. (1961) *La logique de Leibniz*, Hildesheim: Olms.
3. DESCARTES, R. (1964-1974) *Œuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam y P. Tannery, 11 vol., Paris: Vrin/C. N. R. S.
4. DÜTTMANN, A. G. (2000) “Lifeline and self-portrait”, en: Gill, C. B. (ed.), *Time and the image*, Manchester: Manchester University Press.
5. GUEROULT, M. (1953) *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vol., Paris: Aubier.
6. GUEROULT, M. (1968) *Spinoza I: Dieu*, Paris: Aubier.
7. GUEROULT, M. (1974) *Spinoza II: L'âme*, Paris: Aubier.
8. GUEROULT, M. (1970) *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Hildesheim: Olms.
9. KOPPER, J. (2004) *Das Unbezüglliche als Offenbarsein. Besinnung auf das philosophische Denken*, Frankfurt am Main: Peter Lang.

18 Quisiera expresar aquí mi profundo agradecimiento a la fundación *Fritz Thyssen Stiftung* por su generosa ayuda financiera, la cual ha posibilitado la investigación de la que ha surgido este artículo.

10. KRÄMER, S. (1991) *Berechenbare Vernunft. Kalkül und Rationalismus im 17. Jahrhundert*, Berlin/New York: De Gruyter.
11. LEIBNIZ, G. W. (1960-1961) *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt, reimposición Hildesheim: Olms.
12. LEIBNIZ, G. W. (1903) *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits de manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, ed. L. Couturat, Paris: Alcan.
13. MARION, J.-L. (1975) *Sur l'ontologie grise de Descartes. Savoir aristotélicien et science cartésienne dans les Regulae*, Paris: Vrin.
14. MARION, J.-L. (1981) *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris: PUF.
15. MARTÍNEZ MARZOA, F. (1991) *Cálculo y ser (Aproximación a Leibniz)*, Madrid: Visor.
16. MARTÍNEZ MARZOA, F. (1994) *Historia de la filosofía*, 2 vol., Madrid: Istmo.
17. MARTÍNEZ MARZOA, F. (1999) *Heidegger y su tiempo*, Madrid: Akal.
18. MARTÍNEZ MARZOA, F. (2009) *Pasión tranquila. Ensayo sobre la filosofía de Hume*, Madrid: A. Machado Libros.
19. MASON, R. (1997) *The God of Spinoza: A Philosophical Study*, Cambridge: Cambridge University Press.
20. MICRAELIUS, J. (1966) *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*, Düsseldorf: Stern/Verlag Janssen & Co.
21. SCHELLING, F. W. J. (1976 ss.) *Historisch-kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. H. M. Baumgartner, W. J. Jacobs, H. Krings u. H. Zeltner, Stuttgart: Frommann Holzboog.
22. SEPPER, D. L. (1996) *Descartes's Imagination. Proportion, Images, and the Activity of Thinking*, Los Angeles: University of California Press.
23. SERRES, M. (1968) *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris: P.U.F.
24. SEVERINO, E. (1980) *Destino della necessità*, Milano: Adelphi.

25. SPINOZA, B. (1925) *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. v. C. Gebhardt, Heidelberg: Winter.
26. WILLIAMS, M. (1986) “Descartes and the Metaphysics of Doubt”, en: Rorty, A. O. (ed.) *Essays on Descartes’ Meditations*, Los Angeles: University of California Press.
27. WILSON, M. D. (1986) “Can I Be the Cause of My Idea of the World? (Descartes on the Infinite and Indefinite)”, en: Rorty, A. O. (ed.) *Essays on Descartes’ Meditations*, Los Angeles: University of California Press.

Otra vuelta de tuerca sobre Dennett y la hermenéutica artefactual: tensiones y aporías*

Another turn of the screw on Dennett and artifactual hermeneutics: tensions and aporias

Por: Diego Lawler

Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET
Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF)
Buenos Aires, Argentina
E-mail: diego.lawler@googlemail.com

Por: Diego Parente

Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET
Departamento de Filosofía
Facultad de Humanidades
Universidad Nacional de Mar del Plata
Mar del Plata, Argentina
E-mail: diegoparente@yahoo.com

Fecha de recepción: 4 de noviembre de 2012

Fecha de aprobación: 17 de enero de 2013

Resumen. *Este trabajo versa sobre la aplicación a los artefactos técnicos del enfoque filosófico propuesto por Daniel Dennett para elucidar el ámbito de las cosas artificiales. En particular, sugiere dos cosas. Por una parte, que esta aplicación no nos permite entender acabadamente la dimensión normativa que cubre la esfera práctica de nuestra producción y uso de artefactos técnicos. Por otra, que ella promueve un criterio sumamente liberal de la atribución de funciones a los artefactos técnicos que desfigura la idea misma de función técnica. Este trabajo tiene tres partes. En la primera se caracteriza la hermenéutica artefactual promovida por la propuesta dennettiana. Se analizan, especialmente, las tres actitudes dennettianas, a saber, la actitud física, la actitud del diseño y la actitud intencional. Además, se considera el punto de vista de la ingeniería inversa. En la segunda parte se discute la analogía entre textos y artefactos y se reconstruye la estrategia incrustada en esta analogía. En la última parte se presenta un balance crítico de la propuesta filosófica de Dennett en su aplicación al ámbito de los artefactos técnicos.*

Palabras clave: *Hermenéutica, artefactos técnicos, Dennett, normatividad, función técnica.*

Abstract. *This work focuses on the application to technical artefact of the philosophical approach proposed by Daniel Dennett to elucidate the field of artificial things. In particular, it suggests two things. Firstly, that this application does not allow us to fully understand the normative dimension that covers the practical sphere of our production and use of technical artefact. Secondly, that this application promotes a very liberal approach on attribution of functions to technical artefact that makes unrecognisable the very idea of technical function. This paper is composed of three sections. The first one characterizes the artifactual hermeneutics promoted by Dennett's approach. It analyses the stance of reverse engineering, the physical one and the design and intentional stance respectively. The second part discusses the analogy between texts and artefact and reconstructs the strategy embedded in this analogy. The last part presents a critical assessment of Dennett's proposal regarding its application to the field of technical artefact.*

Key words: *Hermeneutics, Technical Artifacts, Dennett, Normativity, Technical function.*

* El presente trabajo fue realizado en el marco del proyecto *Epistemología de los Artefactos. Affordances, conocimiento práctico y artefactos epistémicos*, Ministerio de Ciencia e Innovación (España), número de referencia FF 12009-120054, proyecto dirigido por el Dr. Jesús Vega Encabo (Universidad Autónoma de Madrid).

Antes que una sub-disciplina, la “hermenéutica artefactual” (*artifact hermeneutics*) es más bien una estrategia argumentativa presentada por D. Dennett en el contexto de su discusión sobre la atribución funcional. La “hermenéutica artefactual” (cuya denominación aparece en su artículo “The Interpretation of Texts, People and Other Artifacts” de 1990) involucra una serie de cuestiones cruciales dentro del debate contemporáneo en filosofía de la técnica, relacionadas especialmente con aspectos ontológicos y epistemológicos de la función técnica y los modos de asignación funcional a artefactos. No obstante, la pregunta acerca de la identificación de un “artefacto” en cuanto tal y la asignación de sus funciones, de acuerdo con Dennett, es apenas un capítulo de un problema hermenéutico más abarcante: el que interroga acerca de cómo somos capaces de interpretar y asignar significado a las acciones de otros seres humanos, otros organismos y textos en general.

Según nuestro punto de vista, el enfoque filosófico de Dennett es, en muchos sentidos, un enfoque correcto y fructífero para analizar el ámbito de las cosas artificiales. Sin embargo, creemos que su aplicación a la esfera de los artefactos técnicos genera ciertas tensiones. Estas tensiones se localizan en dos puntos. Por una parte, creemos que el predominio de la dimensión descriptivo-predictiva en el análisis de los artefactos empobrece la noción de función, obstruyendo el pleno despliegue de su sentido normativo. Si nuestra apreciación es correcta, la enseñanza que transmite la propuesta dennettiana tendría un carácter cauteloso y podría formularse como sigue: si se adopta una actitud meramente descriptivo-predictiva durante el proceso de adscripción de funciones, se carecerá de los medios para llevar a cabo una evaluación del proceso mismo de atribución y de la ejecución de las capacidades o disposiciones adscriptas. En definitiva, falta la dimensión normativa que cubre la esfera práctica de nuestra producción y uso de artefactos. Por otra parte, creemos que su posición promueve un criterio extremadamente liberal respecto de la atribución de funciones. No sólo ambas cuestiones están relacionadas, sino que se siguen de la analogía que establece Dennett entre la hermenéutica de los textos y de los artefactos con el propósito de evitar la falacia intencional en el ámbito de los artefactos. Si bien esta analogía le permite alumbrar aspectos similares relevantes, ella presenta algunos límites en su aplicación que no son advertidos por la posición de Dennett. El examen de esos límites también forma parte de nuestros propósitos.

Este trabajo tiene la siguiente estructura. En primer lugar, caracterizamos la posición de Dennett, rastreando las líneas organizadoras de su hermenéutica artefactual. En particular, analizamos su estrategia metodológica, a saber, el punto de vista de la ingeniería inversa y las tres actitudes involucradas con ella. En segundo lugar, discutimos especialmente la analogía entre textos y artefactos y reconstruimos la estrategia de Dennett teniendo como trasfondo

esta analogía. Finalmente, presentamos un balance de la propuesta dennettiana como conclusión.

Nuestra intuición, sobre la que está montada el núcleo argumentativo de este trabajo, sugiere que cuando se analizan las familias de artefactos técnicos pensando exclusivamente en evitar la falacia intencional se debilita la idea de que esos artefactos poseen funciones propias estables, funciones que les fueron asignadas durante su proceso de diseño y producción. Esto es así porque un enfoque como el que defiende Dennett hace depender fuertemente la definición de la identidad de un artefacto y la correspondiente caracterización de sus funciones de la posición del usuario y sus interpretaciones. Para decirlo claramente: no estamos *prima facie* en contra de la idea de que un artefacto técnico puede ser “arrancado de su nicho doméstico” —la expresión es de Dennett (1987)— y pasar a prestar otras funciones. No obstante, creemos que los constreñimientos que deben satisfacerse para que esto ocurra son más rígidos que los que propone el enfoque dennettiano. Desde nuestra perspectiva, los constreñimientos que propone Dennett liberalizan demasiado el proceso de atribución de funciones. La razón de que ocurra esta liberalización, a saber, que el usuario esté sentado a hombros de un gigante, hay que buscarla en el predominio que tiene la dimensión descriptivo-predictiva en su análisis de los artefactos. En consecuencia, nuestro desacuerdo con esta posición es un desacuerdo sobre el contenido de esta causa, puesto que este predominio empobrece la noción de función, llegando a descartar la idea de funciones propias y obstaculizando la emergencia de su sentido normativo. Esto se advierte con cierta claridad cuando se explora analíticamente la analogía entre textos y artefactos que realiza Dennett.

1. La estrategia metodológica: el punto de vista de la ingeniería inversa y las tres actitudes

Un artefacto técnico está diseñado para y destinado a satisfacer una necesidad social mediante su uso. En este sentido, es un producto intencional de nuestras prácticas técnicas. Sin embargo, para Dennett, un artefacto no posee en sí mismo ningún significado; su significado está dado por nuestras atribuciones, por lo que nosotros decimos que significa en función del diseño que le imputamos.¹ Esta intuición dennettiana se percibe claramente una vez que se analiza pormenorizadamente la estrategia de la ingeniería inversa.

¹ La mayoría de las veces no somos conscientes de este hecho. De acuerdo con Dennett (1987), el motivo es que no mantenemos a la vista la resolución pragmática que hemos asumido ante ellos, esto es, el hecho de que con propósitos descriptivo-predictivos hemos decidido hablar de esos artefactos y de sus estados como si tuviesen intencionalidad, como si significaran algo por sí mismos.

El punto de vista de la ingeniería inversa supone conceptualmente la adopción de la actitud intencional (*intentional stance*) hacia los objetos naturales y artificiales.² A continuación delinearemos las características de la actitud intencional, su significado, sus diferencias con la actitud física y con la actitud del diseño y las consecuencias que acarrea su adopción. El propósito que perseguimos es analizar la actitud intencional para contribuir al esclarecimiento del punto de vista de la ingeniería inversa.

El mundo que la estrategia intencional vuelve perceptible es un mundo funcional o adaptado. Ante un organismo producto de la evolución biológica, una estrategia de estas características sienta las bases para descifrar lo que la “Madre Naturaleza” pudo haber tenido en mente al construirlo. Ante un artefacto técnico, esta estrategia posibilita descifrar la estructura y funciones de su diseño y, además, especular racionalmente sobre los posibles propósitos de sus diseñadores. En cualesquiera de los dos casos, la actitud intencional es un factor crucial para reconstruir el pasado (Cf. Dennett, 1995: 233). Su postulación implica una fuerte afirmación del valor general que posee el punto de vista que habitualmente se emplea para interpretar los artefactos, esto es, la perspectiva de la ingeniería inversa.

Intentaremos caracterizar esta estrategia con mayor precisión. Considérese el caso de un artefacto técnico cualquiera, sea éste un programa computacional para jugar al ajedrez o una máquina lavadora doméstica. ¿Qué supone concretamente la adopción de la actitud intencional?

La adopción de la actitud intencional supone una estrategia para interpretar el mundo bajo el prisma del diseño. Su fortaleza radica en su utilidad para organizar datos, explicar interrelaciones y generar preguntas sobre el diseño de un artefacto. En particular, frente a un artefacto técnico, la adopción de esta actitud supone la adscripción de ciertas funciones sobre la base de volver perceptible el diseño. Puesto

2 El término inglés es *stance*. Es posible traducirlo, además, empleando los vocablos “postura” o “posición”. Así, por ejemplo, hablaríamos de la adopción de la posición intencional o de la postura intencional. Sin embargo, esta última expresión no es muy feliz. Generalmente, el término “postura” se refiere a algún tipo de posición física, y sólo figurativamente lo empleamos para referirnos a posiciones filosóficas, políticas, etc. Por otro lado, también puede objetarse que el término “actitud” se emplea para denotar el modo en que se expresa el carácter de esa persona de la cual decimos que manifiesta cierta actitud. De allí que posea el aspecto de un término cuya carga semántica parece provenir de nuestro vocabulario psicológico cotidiano para referirse a los estados de ánimo. No obstante, si lo despojamos de ese matiz, puede ser perfectamente la traducción de *stance*. Eso sí, conservaría la connotación de que quien asume una actitud, en este caso la actitud intencional, está implicado en ella. Y este sentido de estar o verse involucrado en la actitud adoptada está también recogido por el término “posición”. Por consiguiente, de aquí en adelante emplearemos indistintamente las expresiones “actitud intencional” y “posición intencional”.

que la adopción de la actitud intencional pone en marcha el punto de vista de la ingeniería inversa, la adscripción de funciones responde a preguntas de la siguiente clase: ¿cuál podría ser la función del artefacto?, ¿cómo podrían contribuir las partes al funcionamiento global del artefacto bajo análisis? La respuesta depende de la descomposición del artefacto en partes y de la atribución a cada una de ellas de una razón de ser, esto es, de la atribución de funciones que se identifican y comprenden en relación con el funcionamiento total del artefacto.

El propósito de esta adscripción es describir y predecir las realizaciones del programa de juego de ajedrez o de la máquina lavadora doméstica. Esta es una adscripción que realiza el intérprete y que habilita a la descripción y la predicción mucho antes de que el intérprete conozca cómo es mecánicamente posible que el artefacto con el que trata ejecute esas funciones.³ ¿Por qué esto es así? Porque de la adopción de la actitud intencional se sigue la afirmación de que los estados físicos de un artefacto sub-determinan de algún modo sus estados funcionales. Es decir, si uno se ciñe a los hechos, la posición del intérprete, activada por la adopción de la actitud intencional, es la que determina cuáles son los estados funcionales de un artefacto.⁴

Entonces, ¿se debe creer que los artefactos solamente existen para un cierto punto de vista? ¿Se debe creer que no tienen una realidad independiente de la posición del intérprete? No, en ningún caso la sub-determinación significa ausencia completa de determinación. La actitud intencional y su correspondiente proceso de atribución de funciones no tienen nada que ver con el idealismo interpretativo del constructivismo social en tecnología (p. ej: Bijker, 1995). Para Dennett, los patrones funcionales son resultados de procesos causales, procesos que constituyen realidades objetivas. La tesis del constructivismo social, en cambio, niega directamente que haya patrones causales relevantes que puedan condicionar los agenciamientos colectivos que dotan de identidad y de función a cada familia de artefactos.

La adopción completa de la actitud intencional otorga al artefacto el tratamiento que se da generalmente a un agente, que no sólo se desempeña racionalmente, sino que, además, posee creencias y objetivos (*Cf.* Dennett, 1978).

3 Véase, p. ej: Dennett, 1987: 315. En cierto sentido, se trata de una estrategia modesta porque lograr una comprensión del funcionamiento del artefacto desde este punto de vista es compatible, por ejemplo, con suposiciones falsas sobre los problemas que hubieron de enfrentar los ingenieros durante su diseño y producción.

4 Por supuesto, esta tesis de la subdeterminación a nivel físico forma parte de la adopción de la actitud intencional; es lo que explica, entre otras cosas, que puedan proponerse distintas atribuciones de funciones a un artefacto. La subdeterminación es, en cierto sentido, relevante puesto que impide que haya un único conjunto válido de atribuciones de funciones.

Por consiguiente, adoptar la actitud intencional significa tratar a un organismo o artefacto técnico como un sistema intencional, esto es, como un verdadero creyente: atribuirle deseos, intenciones, creencias y razones. No obstante, ¿cuándo conviene adoptar la actitud intencional? O dicho de otro modo, ¿es siempre legítima su adopción? Por ejemplo, ¿es suficiente con estar frente a un artefacto supuestamente diseñado? De acuerdo con Dennett (1987: 32), para tratar un artefacto u organismo como si fuese un sistema representacional o un creyente genuino, éste debe sobrepasar cierto grado de complejidad conductual o representacional. Lo cual implica que el artefacto debe exhibir una fuerte ligazón con su medio ambiente, de modo que se lo pueda interpretar como actuando dentro de un cierto medio con unos propósitos específicos.

Según Dennett, la actitud intencional es, entonces, la perspectiva más idónea para entender los artefactos técnicos complejos (también, por supuesto, los organismos y la mente) con propósitos descriptivos y predictivos. El poder predictivo que reviste la adopción de esta actitud viene dado por la imputación de un proceso razonado de diseño tanto a los artefactos como a los organismos. En el caso de los organismos, a diferencia de los artefactos técnicos, se trataría de un proceso de diseño no intencional, esto es, sin diseñador, completamente ciego. Una vez realizada esta imputación, artefactos y organismos se conciben como productos de procesos de selección intencional y natural respectivamente. Entonces, la atribución del diseño presupone la aplicación de una actitud intencional general al mundo natural y artificial.

Sin embargo, no todas las actitudes que se pueden tomar hacia los artefactos u organismos se reducen a esta posición. Parafraseando una conocida máxima dennettiana (1996: 77), diferentes motivos hacen que uno se interese por cosas diferentes, a diferentes niveles y desde diferentes perspectivas. Por consiguiente, adoptar la posición intencional no impide asumir en otras ocasiones la posición del diseño o la posición física. En lo que sigue analizaremos cuáles son las diferencias entre estas posiciones.

La actitud física es la actitud más básica que es posible adoptar hacia un artefacto. Desde esta perspectiva se describe el artefacto ateniéndose a su presentación de objeto físico compuesto por determinados materiales. En consecuencia, las predicciones que uno está en condiciones de realizar se asientan sobre su estado físico (empírico) actual y proceden de acuerdo con la aplicación del conocimiento que se posea sobre las leyes de la física. Siguiendo a Dennett

(1978: 4-5), la relevancia de esta posición consiste en que únicamente desde ella se puede predecir el mal funcionamiento de los artefactos.⁵

Imagínese que se está ante un sistema de alimentación de combustible del motor de un automóvil. Desde esta posición, uno puede predecir el correcto funcionamiento del carburador atendiendo al estado en que se encuentran las piezas y a su correcta interacción de acuerdo con los conocimientos de las fuerzas físicas que se aplican y actúan en este caso. Si el carburador se descompone, uno se cerciorará del grado de desgaste de sus piezas, controlará su correcta interacción y decidirá realizar ajustes o pequeñas reparaciones hasta considerar, tal vez, su reemplazo. Además, revisará sus conocimientos de física mecánica con el fin de certificarlos. Por consiguiente, tanto ante su buen funcionamiento como ante su mal funcionamiento, la adopción de esta perspectiva tendrá los límites de la descripción y predicción o de la reparación meramente mecánicas.

La perspectiva del diseño, en cambio, considera el artefacto de acuerdo con sus instrucciones de operación. Su adopción, por consiguiente, está en gran parte relacionada con el uso del artefacto. Significa que un artefacto puede ser descompuesto en partes que tienen funciones específicas, esto es, propósitos determinados. En términos generales, esto supone, por un lado, que el artefacto ha sido diseñado para ejecutar ciertas funciones, sobre la base de los comportamientos orientados a fines de sus respectivas partes, y, por otro, que la activación de esas funciones es, en cierto sentido, independiente de su constitución física. Así, por ejemplo, se presupone que el ordenador ha sido diseñado para realizar cierta tarea y que esa tarea se satisfará en la mayoría de los casos sin tener que disponer de un conocimiento amplio sobre sus mecanismos de funcionamiento ni sobre sus contenidos físicos. La actitud del diseño, entonces, implica una aproximación al artefacto a partir de presuponerle un diseño, al cual, a su vez, se le atribuyen ciertos propósitos con independencia de la base física que instancia sus operaciones. En palabras de Dennett, lo esencial de esta posición es “que realizamos predicciones solamente a partir del conocimiento o presupuestos acerca del diseño funcional del sistema, con independencia de la constitución o condición física de los componentes internos del objeto particular” (1978: 4). Por ejemplo, si uno conoce exactamente las funciones de cada una de las partes de una impresora, entonces uno puede, desde

5 Con la salvedad, claro está, de las disfunciones programadas, que se predicen desde la actitud del diseño o desde la actitud intencional. Esto es, si un sistema “está diseñado para malfuncionar luego de un cierto tiempo, en ese caso el malfuncionamiento deviene en un sentido una parte de su funcionamiento propio” (Dennett, 1978: 4-5).

esta posición, realizar predicciones sobre cómo habrá de comportarse la impresora, asumiendo que cada una de sus partes funciona adecuadamente.

Si la perspectiva anterior era la perspectiva de la descripción, predicción y reparación mecánica, entonces ésta comienza a ser la perspectiva funcional, la perspectiva de la ingeniería inversa. Su lema podría formularse así: si se conoce cómo está diseñado un artefacto, se pueden predecir sus funciones sobre la base de asumir ciertos propósitos para cada una de sus partes. Por tanto, ¿qué configura la condición de posibilidad de esta actitud? La adopción de esta actitud tiene lugar en el marco de la ocurrencia de tres supuestos. (1) El supuesto de desempeño óptimo de las funciones —o dicho con un neologismo, el supuesto de “optimalidad”—. Es decir, se supone que las funciones están bien diseñadas. Este es el supuesto básico de la estrategia. Sin él no es posible desplegarla. Con él se afirma la idea de que el artefacto fue diseñado para ser comprendido y manipulado desde esta posición.⁶ (2) El supuesto cognitivo: se conoce el diseño. Este supuesto indica que se está en condiciones de explicar los mecanismos que articulan el diseño. Y, finalmente, (3) el supuesto conceptual: se comprende lo que es una función (*Cf.* Dennett, 1978).

Considérese, por ejemplo, el caso de un motor de combustión. Desde la actitud del diseño, la caracterización de un motor de combustión sería una caracterización funcional del siguiente estilo: un motor de combustión posee una fuente de energía química, convierte esa energía química en energía mecánica y posee un medio para transferir la energía mecánica a una aplicación funcional o tarea concreta. A este nivel de abstracción, gran parte de las características de los motores de combustión permanecen muy poco especificadas. No se dice nada, por ejemplo, acerca de qué material están hechos los motores y sus partes, qué clase de energía química utilizan o cómo se transfiere efectivamente la energía (cuáles son las conductas explícitas del motor para efectuar esta transferencia). Los distintos componentes de un motor son descritos en términos de sus roles funcionales. La línea de combustible del motor suministra la energía química, su bloque se encarga del transporte de la energía producto de la combustión y el cigüeñal transfiere la energía mecánica.

Dados (1) el supuesto de optimalidad, (2) el supuesto cognitivo y (3) el supuesto conceptual, se puede predecir, aún a este nivel de abstracción, que hay partes que cualquier motor de combustión debe tener. Supóngase, por ejemplo,

⁶ Para Dennett, esta es la premisa más importante de las tres, la premisa que hace que esta estrategia (la perspectiva del diseño) efectivamente se realice (*Cf.* Dennett, 1987).

que la combustión provoca continuamente altas temperaturas. De esta idea general se podría concluir que la caracterización funcional del diseño de un motor de combustión debe contener necesariamente un dispositivo para transferir el calor y mantener refrigerado el motor. Desde este punto de vista, solamente un motor de combustión con un dispositivo de auto-control y auto-corrección aseguraría la racionalidad de los estados del sistema funcionalmente descrito. Por consiguiente, los tres supuestos —(1), (2) y (3)— operan conjuntamente para asegurar la descripción y predicción del artefacto. No obstante, no hay que olvidar que dado el supuesto (1) de ausencia de disfunciones, las predicciones y descripciones hechas desde la actitud del diseño no pueden capturar los fallos de las funciones. Desde la actitud del diseño, las funciones no pueden ser evaluadas respecto de su realización; por el contrario, sólo descritas y predichas.

¿Qué peculiaridad presenta la relación entre la actitud intencional y la actitud del diseño? ¿Cómo podría retratarse esta relación? La exploración de esta cuestión nos permitirá concluir con la caracterización de estas dos actitudes, pilares básicos de la estrategia metodológica de la ingeniería inversa. Al comienzo de esta sección indicamos que Dennett (1987: 73) consideraba la actitud intencional un caso restrictivo de la actitud del diseño. Esta idea parece estar ratificada en aseveraciones posteriores, p. ej: “[La actitud intencional] puede ser vista, si quieres, como una subespecie del enfoque del diseño, en el cual la cosa diseñada es una clase de agente que admite diferentes naturalezas” (Dennett, 1996: 30). El contenido de estas afirmaciones parece indicar que la actitud del diseño es en cierto sentido más fundamental que la actitud intencional. Pero, ¿es correcta esta impresión? ¿No es la actitud intencional la que en realidad hace posible la actitud del diseño? De hecho, esto último parece seguirse de esta otra afirmación de Dennett:

Debemos asumir una concepción instrumental de la “Madre Naturaleza” que no nos comprometa explícita y objetivamente con ninguna atribución funcional; todas las atribuciones funcionales dependen de que la mente asuma un enfoque intencional, en el cual suponemos la optimalidad para interpretar lo que encontramos (1987: 320).

La actitud intencional no parece ser simplemente previa a la actitud del diseño de manera causal o epistemológica, sino que parece serlo de manera conceptual. Entonces, ¿cómo podría caracterizarse la relación entre estas actitudes?

Considérese el caso de los artefactos. La actitud intencional favorece la idea de que los objetivos que poseen las funciones de un artefacto no son, en sentido estricto, objetivos del artefacto. Es decir, los objetivos que satisfacen las funciones de los artefactos técnicos son objetivos dados a través de la asignación intencional

de funciones. Lo cual significa que dichos objetivos se convierten en los objetivos de esos artefactos mediante la imputación de un diseño óptimo, por un lado, y el uso efectivo que hace de los artefactos según sus propios fines y metas quien imputa ese diseño, por otro. En consecuencia, la posición intencional presupone la posición del diseño, esto es, la posición intencional parte de considerar que el diseño del artefacto es óptimo. Este es, probablemente, el núcleo central de la actitud intencional, puesto que implica tratar un artefacto “como el producto del proceso de desarrollo razonado de un diseño, [conducido] a través de una serie de elecciones entre diversas alternativas, en las cuales las decisiones tomadas son aquellas que los diseñadores consideraron mejores” (Dennett, 1995: 373). Sin embargo, de esto también se sigue que las predicciones sobre la racionalidad del artefacto (*qua* sistema intencional) son vulnerables a las “debilidades o fallos” del diseño (Dennett, 1978: 6).

En cualquier caso, se presupone intencionalidad no sólo cuando se adopta hacia los artefactos la actitud propiamente intencional, sino también cuando se adopta hacia ellos la actitud del diseño. Asimismo, como se dijo más arriba, hay una tercera actitud que puede adoptarse y desde la cual no se presupone que los artefactos actúen intencionalmente: la actitud física. En definitiva, estas tres actitudes o posiciones conforman los tres niveles en que puede desplegarse la perspectiva de la ingeniería inversa según los intereses que motiven la interpretación del artefacto.⁷ Esta perspectiva sostiene la comparación que Dennett auspicia entre textos y artefactos. En la sección siguiente analizaremos esta comparación y mostraremos sus límites.

2. Artefactos y textos

Según Dennett (1987 y 1990), el problema de la identificación de un artefacto técnico es apenas una parte de un problema hermenéutico más abarcante: ese que interroga sobre cómo somos capaces de interpretar y asignar significado a las acciones de otros seres humanos, otros organismos y textos en general.⁸ Al interpretar un texto realizamos una conjetura sobre cuál habrá sido la intención del autor del mensaje. La determinación de la interpretación “correcta” o “más adecuada” supone la emergencia de un conjunto de interrogantes sobre los criterios hermenéuticos existentes y empleados. Hay posiciones que sostienen que las intenciones del

7 Desde este punto de vista, la elección de qué actitud adoptar se vincularía más con motivos pragmáticos que con consideraciones de otra naturaleza (Cf. Vermaas *et al.*, 2011).

8 El “modelo del texto” para referirse a las acciones humanas fue presentado y defendido hace ya varias décadas por Ricoeur (2001).

autor son el factor determinante para especificar la interpretación correcta. Estas posiciones recaen en lo que Wimsatt y Beardsley (1954) han denominado la “falacia intencional” y suponen dos aporías: por una parte, aceptar que exista un único significado “verdadero” del texto apropiable a través de algún procedimiento; por otra, creer que esa significación se alcanza únicamente remitiendo a las intenciones del autor, i.e., a sus contenidos de conciencia.⁹

Dennett entiende la interpretación de artefactos como hermenéutica textual aplicada a un dominio más amplio de entidades. Este desplazamiento constituye el espacio de tensiones de gran parte de su propuesta sobre la interpretación de artefactos. En el caso de los artefactos, así como en el de los textos, se trataría de evitar la falacia intencional. En palabras de Dennett:

(...) los textos son artefactos, después de todo. Tales artefactos, como las pinturas o las esculturas, están notoriamente abiertos a interpretaciones rivales, y el diseñador o inventor (al igual que el artista en el caso de la obra de arte) no es una guía demasiado confiable, no resulta una autoridad absoluta para establecer una interpretación definitiva (1990: 186).

En cierto sentido, Dennett acierta cuando señala que el inventor no es el árbitro final que decide para qué es un artefacto. No hay razón para privilegiar la intención original sobre las atribuciones actuales de los usuarios. Esto precisamente es lo que viene sugerido por la perspectiva de la ingeniería inversa que examinamos en la sección anterior. Sin embargo, ¿se aplica completamente este esquema a los artefactos técnicos? ¿Cuál es el cuadro de situación resultante cuando se analizan dichos entes desde el precepto de evitar la falacia intencional? En los párrafos siguientes exploraremos estos asuntos del siguiente modo. En primer lugar, presentamos algunas conceptualizaciones provistas por la hermenéutica textual para analizar la relación con los textos cuando se intenta determinar su sentido. En segundo lugar, empleamos esas conceptualizaciones para reconstruir el procedimiento que emplea Dennett para dar cuenta de la interpretación de los artefactos evitando la falacia intencional. Finalmente, situamos el alcance de nuestras críticas al enfoque dennettiano y, al mismo tiempo, señalamos ciertas diferencias a tener en cuenta entre los artefactos, especialmente los artefactos técnicos, y los textos.¹⁰

9 Quienes critican la “falacia intencional” no rechazan la existencia de contenidos de conciencia en el autor del texto; por el contrario, cuestionan la relevancia de tales “hechos profundos” para determinar el significado de los textos. Como señala Eco: “En el caso de los textos, en ciertas ocasiones tiene sentido recurrir al autor empírico, pero lo cierto es que su respuesta no puede usarse para validar las interpretaciones de su texto, sino para mostrar las discrepancias entre la intención del autor y la intención del texto” (1995: 69).

10 Para una aproximación crítica diferente a la desarrollada en ese texto, *Cf.* Vaesen & Van Amerongen, 2008.

La literatura, y especialmente la poesía, son campos particularmente abiertos a la disputa de interpretaciones. El significado de una obra literaria puede localizarse según tres espacios productores de sentidos, la *intentio auctoris*, la *intentio operis* y la *intentio receptoris*. La primacía de la *intentio auctoris* produce la falacia intencional: hay un único sentido en el texto y ese sentido viene dado por los contenidos mentales proposicionales del autor del texto. La *intentio receptoris* señala que el acceso al sentido de un texto depende de la interpretación de los intérpretes. Frente a la *intentio receptoris* y la *intentio auctoris*, encontramos la *intentio operis*, la cual sugiere que hay una intención en el texto mismo que contribuye a la determinación de su sentido; por tanto, habría criterios que limitan la interpretación de un texto. Para Umberto Eco (1995: 43), estos criterios se asientan sobre propiedades lexicales objetivas del propio texto. Las palabras aportadas por el autor del texto constituirían pruebas materiales que no pueden ser pasadas por alto en el acto hermenéutico. Así, entre la intención del autor (muy difícil de descubrir y con frecuencia irrelevante para la interpretación de un texto) y la intención del intérprete (que, en la concepción rortyana, por ejemplo, golpea el texto hasta darle una forma que servirá a su propósito) se halla la intención del propio texto. La presencia de esta intención obliga a aceptar una suerte de principio popperiano: si no hay reglas que permitan descubrir qué interpretaciones son las mejores, existe al menos una regla para averiguar cuáles son las malas. Esto es, si bien no indica una dirección definitiva y clausurante, la *intentio operis* al menos sí aporta elementos con base en los cuales se puede juzgar cuáles serían las interpretaciones prácticamente imposibles de sostener. En palabras de Eco: “Entre la misteriosa historia de una producción textual y la incontrolable deriva de sus lecturas futuras, el texto *qua* texto sigue representando una comfortable presencia, el lugar al que podemos aferrarnos” (1995: 95).

Si seguimos la analogía entre textos y artefactos, tenemos que el problema de los artefactos y sus propiedades útiles intrínsecas implicaría el mismo tipo de inconvenientes que se siguen a la hora de determinar los condicionantes de un texto (sea literario o de otra clase). Así, del mismo modo que en el análisis del significado de la obra literaria, la *intentio auctoris*, la *intentio operis* y la *intentio receptoris* pueden ser pensadas como tres dimensiones de análisis del objeto técnico a la hora de determinar sus funciones. Dejando de lado los matices, se puede afirmar que la *intentio auctoris* enfatiza que la función del artefacto se halla en los contenidos de conciencia del diseñador; la *intentio operis* sugiere que se encuentra en su estructura material (artefactual, expresada por ejemplo a partir de una serie de *affordances*

sensoriomotoras), mientras que la *intentio receptoris* afirma que la función depende de las interpretaciones que realizan los usuarios.¹¹

Ahora bien, reconstruyamos la estructura del proceso hermenéutico de los artefactos según Dennett con el propósito de analizar qué relaciones quedarían trazadas con los conceptos de la hermenéutica textual. La estructura de este proceso está conformada por ciertas limitaciones que pueden ser descritas del siguiente modo: (1) La hermenéutica, en este sentido acotado, es un ejercicio interpretativo de un usuario que adopta la actitud intencional hacia un artefacto técnico con un propósito descriptivo-predictivo. Este punto establece el dominio de la *intentio receptoris*. (2) El proceso de interpretación está organizado de acuerdo con dos grandes criterios: (2a) el usuario supone que el diseño del artefacto es óptimo: es una “buena” solución a un problema socio-técnico que alguien se planteó. Esta suposición involucra creencias sobre los objetivos iniciales de su diseño;¹² y (2b) el usuario realiza atribuciones funcionales coherentes con sus objetivos e intereses y con el medio ambiente de inserción del artefacto.¹³ (3) Sin embargo, no es posible cualquier atribución funcional, esto es, no basta con que la atribución se ajuste al carácter óptimo del diseño, el medio ambiente de inserción del artefacto y los propósitos del usuario. Las atribuciones funcionales deben asentarse sobre patrones causales inscritos en la realidad material de los artefactos. En este sentido, la atribución funcional selecciona un sendero de relevancia a través de la red causal. De algún modo, este punto supone un reconocimiento a una *intentio operis*, que se puede encontrar expresada a través de las *affordances* sensoriomotoras disponibles en cada artefacto. (4) Pero si bien esos patrones causales sostienen la utilidad efectiva de las funciones, estas últimas se evalúan considerando solamente sus roles en el proyecto descriptivo-predictivo del intérprete; es decir, considerando las contribuciones que realizan las funciones a fines instrumentales asignados por el usuario. Por consiguiente, así como sería un error especificar en virtud de qué una estructura cerebral tiene un contenido semántico específico, del mismo modo sería un error detallar en virtud de qué una estructura material artificial determinada

11 Thomasson (2003) desarrolló una teoría histórico-intencional centrada en la *intentio auctoris*. Grint y Woolgar (1992) y Bijker y Pinch (1987) pueden ser vistos como expresiones teóricas de la *intentio receptoris*.

12 Para usar palabras del propio Dennett: “Conocemos la *raison d'être* de un reloj de bolsillo, o de una gallina ponedora, porque la gente que los diseñó nos ha dicho (...) exactamente lo que tenían en mente” (1987: 273).

13 Entre otros lugares, (2a) y (2b) se reflejan en las siguientes palabras de Dennett: “Para atribuir significado a los estados funcionales de un artefacto hay que depender de las presunciones acerca de lo que se supone que hace, y para obtener eficacia en este sentido hay que mirar hacia el mundo más amplio de los propósitos y las proezas” (1987: 274).

tiene cierta función.¹⁴ Podemos atribuir funciones sin detenernos a pensar sobre compromisos ontológicos de alguna clase con propiedades o procesos del artefacto técnico. Este punto, sin embargo, adelgaza lo señalado en (3), puesto que el proceso de atribución de funciones se vuelve independiente, en un sentido conceptualmente relevante, de las características ontológicas del artefacto. La *intentio operis* queda disminuida frente a la *intentio receptoris*. (5) De allí que el proceso hermenéutico esté basado en una resolución pragmática: sólo son relevantes las consecuencias prácticas, el éxito predictivo de la atribución de funciones. (6) De lo anterior se sigue que el significado de un artefacto se configura sobre la base de las funciones atribuidas por el usuario —predominio cuasi excluyente de la *intentio receptoris*—.

Hasta aquí se han caracterizado los constreñimientos que constituyen la estructura del proceso hermenéutico. Sin embargo, cabe la pregunta: ¿qué sucede cuando esta estructura se pone en movimiento? De acuerdo con Dennett (1987 y 1990), en líneas generales uno puede encontrarse ante dos situaciones. Puede ocurrir que la interpretación del artefacto técnico resulte obvia. En este caso, la atribución de funciones del usuario se corresponde con las funciones otorgadas al artefacto durante su proceso de diseño y producción. El contexto del diseño coincide en gran medida con el contexto del intérprete o del usuario. Este caso no es problemático en la medida en que *intentio auctoris*, *operis* y *receptoris* se enlazan sin sobresaltos. Sin embargo, puede ocurrir que estos contextos no se correspondan, esto es, que el contexto que vuelve óptimo al artefacto (contexto del diseño y producción) no sea aprehendido desde el contexto desde el cual se realiza la atribución funcional (contexto del intérprete o del usuario). Aquí el artefacto, podríamos decir, se torna opaco. En estos casos, hay una diferencia entre la “función propia” del artefacto y la “función actual” atribuida por el intérprete (Dennett, 1990: 184). Estos son los casos que Dennett tiene especialmente en mente para el análisis. A continuación trataremos de explorar las consecuencias que se siguen de aplicar la estructura del proceso hermenéutico a estos casos.

El intérprete o usuario que adopta la actitud intencional realiza atribuciones funcionales y pruebas de predicción de esas atribuciones guiado por sus propios intereses y objetivos. De acuerdo con Dennett, para que esto tenga éxito práctico, y con el fin de evitar la falacia intencional, el usuario o intérprete debe realizar una especie de *epoché* acerca de las funciones propias del artefacto técnico.¹⁵ En cierta

14 Si lleváramos el parangón al ámbito biológico, podríamos agregar que sería un error decir en virtud de qué cierta estructura tiene una función biológica determinada.

15 Adviértanse las siguientes palabras de Dennett: “La intención, si hubiere, con la que el ítem fue originariamente introducido determina a lo sumo la función que el autor ansió o intentó que el ítem realizara, y ese anhelo también es un producto de la interpretación” (1990: 194).

forma, Dennett parece solicitar una implementación relajada de la estrategia de la ingeniería inversa. El intérprete o usuario no está limitado a recoger información referida a las tradiciones de diseño y a la cultura técnica local. Puesto que de alguna manera presupone que hay demasiadas combinaciones plausibles de constreñimientos y criterios de selección intencional para realizar una inferencia confiable sobre los problemas que el artefacto técnico está diseñado para enfrentar, se recuesta únicamente en la información que resulta del uso que puede hacer del artefacto durante su descubrimiento y manipulación (es decir, la información contextual nunca sería suficiente). Las atribuciones de funciones al artefacto son realizadas *de novo* por el usuario o intérprete. De este modo, según Dennett, un dispositivo detector de metales de cierto peso y dimensión puede convertirse en un tope de puertas o en un arma mortal (Dennett, 1987), o un viejo monitor en un ancla para amarrar una pequeña barca (Dennett, 1990). La *intentio receptoris* domina la escena de atribución de funciones.

El punto del argumento de Dennett es que, por más incontrovertibles que puedan ser las funciones propias de un artefacto técnico, sus proyecciones en el futuro no tienen ninguna significación garantizada. En sus palabras:

Curiosamente (...) tenemos mejores fundamentos para hacer atribuciones funcionales (...) cuando pasamos por alto “lo que dice la gente” y leemos la función que podemos [según nuestra interpretación] entre las hazañas discernibles de los objetos en cuestión, más que [cuando focalizamos] la historia del desarrollo del diseño (Dennett, 1987: 282).

De esto se sigue que lo que resulta ser efectivamente un artefacto técnico dependerá en última instancia de la capacidad o función por la cual el intérprete o usuario lo haya seleccionado (*intentio receptoris*). Y en los casos que no son obvias, estas funciones son distintas a las funciones propias del artefacto.

En principio, no tendríamos por qué estar en desacuerdo con la idea general de que un artefacto técnico pueda agregar otras funciones a la función propia o innovar esta última; el desacuerdo con Dennett sobre este punto consiste en el modo en que esto ocurre y en el sujeto que lo produce. Para Dennett, la atribución de una función por un usuario a un artefacto técnico en concreto constituye un caso de adquisición de una nueva función. Desde nuestro punto de vista, sin embargo, emplear a una máquina expendedora de bebidas gaseosas como un tope de puertas no convierte a ese artefacto en esto último, esto es, no sustituye su función propia. Sería incorrecto hablar de sustitución de su función propia por una nueva función. La agregación de funciones o la innovación de la función propia de un artefacto técnico deben ser consideradas en el contexto de su respectiva familia de artefactos, y no como sugiere Dennett en relación con un intérprete concreto en una ocasión

de uso particular. Ningún uso idiosincrásico está en condiciones de generar una nueva función, así como ninguna interpretación exclusivamente personal de un texto genera un nuevo sentido reconocido. Esto es, si una máquina expendedora de bebidas es usada como arma mortal por un usuario particular en un momento dado, esa función no se convierte en una función adquirida estable. Y aunque este usuario emplee recurrentemente ese dispositivo técnico como arma mortal, no se hablaría de la emergencia de una nueva función. En este caso, sólo se trata de un patrón recurrente de uso para un usuario en particular —i.e., un patrón recurrente de uso asentado por una interpretación ejecutada solamente desde un punto de vista—. En consecuencia, esto no significa en ningún caso que la familia de origen de ese artefacto comience a ser manufacturada porque esa función (la función de “ser arma mortal”) haya sido seleccionada por un usuario en concreto. En definitiva, aunque consideremos que un artefacto técnico es el artefacto técnico que es atendiendo solamente a ciertas propiedades funcionales, estas propiedades funcionales dependen de la intención compartida de diseñadores, constructores, propietarios, usuarios, etc. Entonces, la atribución de una nueva función no puede depender exclusivamente de la atribución realizada por un usuario en particular, a raíz de un empleo idiosincrásicamente propio del artefacto. Y este desacuerdo no significa negar, para usar una frase de Dennett, que “lo que empezó como un dispositivo de dos *bits* puede convertirse en un dispositivo detector de balboas de 25 centavos, [o] lo que empezó como un hueso de muñeca puede convertirse en el dedo pulgar de un oso panda” (1987: 271-272). Esta discusión con Dennett recoge el tópico del re-diseño, es decir, el uso particular que ciertos usuarios hacen de ciertos objetos desestimando deliberadamente sus funciones propias estables conocidas y usufructuando sus funciones sistémicas o disposiciones. El hecho de que un usuario utilice broches de ropa para cerrar herméticamente las bolsas de alimentos no transforma la función propia de los broches de ropa. El re-diseño o diseño lego, al igual que el *bricolage*, es una actividad plenamente extendida en las culturas humanas. Oponerse a la estrategia dennettiana no significa rechazar la importancia del re-diseño en las prácticas humanas, sino reconocer que una atribución funcional individual en su esfera descriptivo-predictiva no es capaz de generar nuevas funciones propias.

La liberalidad con que enfoca el proceso de atribución de funciones lleva a Dennett a sugerir que no hay una respuesta correcta, o determinada, para la pregunta: ¿para qué sirve un artefacto? Desde nuestra perspectiva, consideramos que esto puede ocurrir con el caso de los *artefactos biológicos* puesto que, como dice Dennett, no hay “ningún manual fundamental del usuario en que estén oficialmente representadas las verdaderas funciones y los verdaderos significados

de los artefactos” (1987: 284), pero no así en el caso de la mayoría de los artefactos técnicos.¹⁶ Véase el siguiente ejemplo del mismo Dennett (1987). El autor presenta el caso de un dispositivo de dos *bits* (una máquina expendedora de bebidas gaseosas), cuya función es detectar monedas de 25 centavos de dólar, que es adquirido por un licenciataria panameño de la franquicia de una marca de bebidas gaseosas. La pregunta es: ¿estamos ante un caso que ejemplifica la adquisición de una nueva función técnica? De acuerdo con Dennett, adoptando la actitud intencional, el licenciataria atribuye al dispositivo de dos *bits* la función de detectar balboas de 25 centavos. Sobre esta base describe y predice el comportamiento de la máquina ante sus diferentes ocasiones de uso. Sin embargo, ¿tiene la máquina una nueva función técnica propia? Considérese esta otra pregunta: ¿por qué el licenciataria adopta ese artefacto como detector de balboas? La razón es muy sencilla: las balboas de 25 centavos que se acuñaron entre 1966-1984 se produjeron sacándolas del *stock* de las monedas de 25 centavos de dólar. Y esta es una razón estrictamente técnica, una razón que justifica una creencia que el licenciataria posee. Es más, se podría decir lo siguiente: esa máquina expendedora de bebidas se diseñó y construyó con la función técnica propia de reconocer y aceptar pedazos de metal de cierta dimensión y peso —cuando esto ocurrió en Estados Unidos se tenía en mente a las monedas de 25 centavos de dólar: el precio habitual de la bebida gaseosa—. Y esa máquina se siguió produciendo porque fue seleccionada por esa función. De allí que se pueda evaluar su desempeño sobre esta base. En consecuencia, el empleo de esa máquina como reconocedora de balboas de 25 centavos supone el desempeño de una única función técnica propia —una función que es posible imaginar detallada técnicamente en el catálogo: “Reconoce y acepta pedazos de metal de cierto peso, diámetro, etc., idénticos a las monedas de 25 centavos de dólar americano”—. Entonces, por una parte, el licenciataria panameño adopta la máquina por razones estrictamente técnicas y, por otra, la evalúa de acuerdo con la realización correcta o no de su función técnica propia. Ahora bien, que en Panamá se denomine a esa función técnica propia “Reconocimiento y aceptación de balboas de 25 centavos”, o en Estados Unidos “Reconocimiento y aceptación de 25 centavos de dólar americano”, no significa que ella no admita una caracterización técnica. De hecho, el artefacto es reproducido por esas características técnicas y de acuerdo con ellas. Si no se reconoce esta situación, se corre el riesgo de tirar al bebé junto con el agua, de manera análoga a cuando se dice que la función de un motor es producir energía mecánica y luego se confunde esa función con los distintos usos en que puede emplearse un motor.

16 Marr (1985) es un excelente ejemplo de la aplicación de esta idea de Dennett al ámbito biológico.

Ahora bien, el modo en que Dennett traza la comparación entre textos, artefactos y organismos lo lleva a afirmar que el éxito de nuestras atribuciones de significado se incrementa cuando ignoramos: (a) lo que el autor dice, en el caso de textos, (b) los datos de la investigación y diseño en el caso de otros artefactos, (c) el registro fósil en el caso de rasgos evolutivos y (d) lo que la gente confiesa en el caso de los estados intencionales (Dennett 1990: 192). Sin embargo, en el caso de los artefactos, como hemos visto más arriba, una vez que se ha dejado de lado el valor argumentativo de las intenciones explícitas o implícitas del diseñador (*intentio auctoris*) y del propio diseño (*intentio operis*), solamente permanecen en pie las direcciones interpretativas de los usuarios (*intentio receptoris*), y si éstas constituyen la única constricción relevante para la determinación del significado de un artefacto, el argumento de Dennett claramente se debilita, puesto que no parece considerar que buena parte de lo que se comprende como el “contenido” de un artefacto (por ejemplo, lo que hemos denominado más arriba “funciones propias”) es determinable a través de una indagación de las propiedades del mismo objeto técnico.

Dado que la tesis fuerte de Dennett, promovida por su compromiso metodológico con la ingeniería inversa, consiste en afirmar que textos y artefactos son comparables, puesto que comparten los mismos principios de interpretación, en los párrafos siguientes intentaremos señalar algunas diferencias entre ellos que fijan claros límites a la analogía dennettiana. Básicamente hay tres diferencias que deben ser advertidas entre textos y artefactos. La primera de ellas se refiere al modo en que opera la interpretación textual. Si bien un texto es un artefacto (i.e., el producto humano, o dicho en términos aristotélicos, algo que tiene su principio de actividad en algo externo, el autor empírico), a la hora de abordar el nivel composicional de los textos surgen naturalmente diferencias con los artefactos. Las palabras presentes en un texto (poema o relato) responden a una gramática de producción histórica y culturalmente situada. Por consiguiente, no permiten una interpretación incondicionada; por el contrario, ella debe ajustarse al marco mencionado. En cambio, en el caso de los artefactos, sus componentes responden a leyes naturales y patrones causales. Se trata de un tipo de constricción más poderoso que la interpretación de palabras. Por consiguiente, a diferencia de la imputación de sentidos a un texto, en el caso de los artefactos, las leyes naturales y sus patrones causales establecen rangos estrictos de atribución de funciones posibles. Adviértase en este punto el componente normativo subyacente a todo artefacto técnico: considerar algo como un artefacto es asignarle la función de hacer *X* bajo ciertas circunstancias, i.e., contar con la disposición para hacer *X* bajo circunstancias normales.

En el caso de los textos, alguien podría, por ejemplo, ofrecer una interpretación del poema *El extranjero* de R. Kipling, alegando que se refiere a una defensa de Alemania luego de la Segunda Guerra Mundial. Una interpretación disparatada como ésta podría ser, quizá, realizada y defendida en la medida en que el núcleo metafórico que caracteriza al lenguaje permite tal interpretación. Sin embargo, una bicicleta de papel no servirá para cumplir con la función de trasladarnos de un lugar a otro, y esto con independencia de la imaginación que pongamos sobre el asunto. Esto pone de manifiesto que las interpretaciones (y las justificaciones argumentativas en relación con ellas) en el campo de los textos presenta una flexibilidad mayor que la dada en el contexto de los artefactos técnicos. Las funciones de estos últimos, sin embargo, no pueden ser incondicionalmente impuestas, como muestran los ejemplos que hemos discutido más arriba en esta sección. Por cierto, esta primera diferencia entre textos y artefactos es sólo de grado, pero resulta fundamental como principio de una hermenéutica artefactual y no aparece considerada en el desarrollo del planteo dennettiano.

En segundo lugar resulta evidente que, para interpretar adecuadamente un poema o un trabajo literario, se debe tener en cuenta el estado del sistema léxico propio de la época en que surgió dicho escrito. La familiaridad con el estado de producción textual (interlocutores del escritor, tópicos de la época, estilos preponderantes, etc.) no es una condición imprescindible para la interpretación, pero sí es condición absolutamente necesaria de una interpretación rica y compleja. En el caso de los artefactos, en cambio, la interpretación (en cuanto actualización del uso establecido para ese artefacto) no requiere recurrir a la historia de su producción, ni a la biografía del inventor o a los propósitos estipulados por éste. Estos elementos, sin duda, pueden aportar una rica cuota conceptual para la tematización profunda del artefacto en el ámbito de las ciencias artificiales, la antropología del diseño o la filosofía de la tecnología, pero no constituyen elementos imprescindibles para poner en actividad el artefacto, i.e., para activar su uso efectivo.¹⁷

17 El anterior contraste podría matizarse si se recurriera a la noción de *affordance* brindada por la psicología ecológica (Gibson, 1986; Chemero, 2009) y sus aplicaciones en el ámbito de la antropología. Para Tomasello (1999), el descubrimiento de *affordances* intencionales en los artefactos requiere cierto *know-how* transmitido por aprendizaje social. Indudablemente, la captación de *affordances* sensoriomotoras (como la de una superficie que permite al individuo pararse sobre ella) no requiere ese trato intersubjetivo, pero en rigor las *affordances* o capacidades mecánicas de los artefactos no especifican necesariamente su función propia; por el contrario, esta última se apoya en una *affordance* de tipo intencional. Si bien es verdad que hay artefactos más opacos y otros más transparentes, la mera observación del artefacto o su manipulación no otorga pistas suficientes como para captar su función propia (a lo sumo daría elementos válidos para reconocer alguna de sus funciones sistémicas). Una vez admitido esto debería distinguirse, entonces, entre una atribución funcional a un objeto de otro tiempo histórico realizada por un arqueólogo (el cual sí requiere de un *background* particular para comprenderlo, y ciertamente este *background* no se halla disponible en la dinámica de su encuentro con el objeto o en su manipulación)

Otro aspecto que distanciaría la ontología de los artefactos textuales de la propia de los artefactos técnicos es el siguiente. Según Eco (1995), en el ámbito de la interpretación de los textos cabe distinguir coherentemente entre dos actividades: “usar” un texto e “interpretar” un texto. Mientras que la primera es una utilización práctica para fines singulares, la segunda actividad requiere respetar el trasfondo cultural y lingüístico del texto. Ahora bien, si la analogía entre textos y artefactos resultara fructífera, también esta distinción debería poder trasladarse consistentemente al ámbito de los artefactos técnicos. Sin embargo, no resulta fácil dotar de sentido a esta diferencia dentro de este ámbito. Con la primera interpretación, Eco alude a los actos de instrumentalización de un texto a los efectos de conseguir otros fines —en muchos casos, esta maniobra requiere un ejercicio de “sobreinterpretación”—. En el lenguaje vulgar en torno a los artefactos, el uso y la interpretación se superponen. Pero si se sigue el criterio de Eco relacionado con estas dos modalidades de apropiación, podría pensarse que la “interpretación” de un artefacto supondría una realización de una tarea siguiendo su utilización estandarizada; mientras que el “uso” podría pensarse como una desviación respecto de la norma anteriormente mencionada. Así, “interpretar” un destornillador significaría usarlo para tareas comúnmente asociadas a él; mientras que el “uso” haría alusión a una utilización del destornillador para fines normalmente no asociados a dicho útil. Pero, si se aceptara esta última distinción, el argumento estaría debilitado desde el comienzo en la medida en que ninguna de las dos nociones sería en verdad independiente de lo que concebamos como el uso “normal” del artefacto, es decir, se trataría de nociones que sólo adquieren sentido una vez que conocemos efectivamente cuál es la función del útil.¹⁸

3. Conclusión

Parece natural asumir la estrategia de la ingeniería inversa ante los artefactos y procesos técnicos. Basta con imaginar cómo procede el diseñador cuando comienza a diseñar un artefacto o proceso. En términos generales, uno imagina que en el

y una atribución funcional a un objeto de la propia época que es manipulado para buscar sus posibles *affordances* sensoriomotoras. La captación de funciones propias estables requiere un tipo de práctica más cercana a la descrita en primer término.

18 Otra línea argumental que no podremos explorar porque excede los límites de este trabajo es la que indica que, a diferencia del ámbito textual, no hay una gramática necesaria de composición en los artefactos. Los objetos técnicos se relacionan con funciones perceptibles más amplias que las palabras (Al respecto, Cf. Miller, 1994: 406 ss).

punto de partida hay una caracterización intencional de un problema, que a su vez se subdivide en otros problemas retratados intencionalmente hasta llegar al nivel de las descripciones mecánicas. En este marco se ve a los artefactos como entidades que desempeñan determinadas funciones, esto es, que satisfacen ciertos objetivos. Asimismo, uno imagina que estas entidades se subdividen en componentes que desempeñan organizadamente otras funciones. Uno se figura que, para estos dos últimos pasos, se cuenta con un registro empírico de las funciones del artefacto y de sus componentes. Para evitar el regreso al infinito, se supone que hay componentes elementales que ejecutan actividades básicas. Finalmente, uno conjetura que hay una historia para ese diseño, y con ella en mente, se pregunta si la entidad y subentidades a las que atribuye funciones están ahí (en su doble connotación: existen allí y hacen una cierta cosa en ese lugar) porque sus ancestros fueron seleccionados por las comunidades de diseñadores y usuarios para desarrollar esas funciones. Esta estrategia, de fuerte poder descriptivo-predictivo, se asumiría naturalmente para los artefactos técnicos porque éstos son el producto de la ejecución de acciones técnicas (i.e., acciones productivas humanas).

Sin embargo, el modo en que Dennett enfoca el proceso hermenéutico de los artefactos técnicos lo vuelve insatisfactorio. La actitud intencional está asentada sobre el presupuesto de optimalidad: se presupone que el artefacto está bien diseñado. Y este presupuesto no puede ser evaluado en este mismo nivel, esto es, en el nivel de la actitud intencional. No obstante, hay un punto interesante en priorizar la determinación de la función actual más útil de un artefacto según los intereses de un usuario en particular. Pero mientras esto suceda debido a un objetivo meramente descriptivo-predictivo, los artefactos técnicos correrán el riesgo de perder su condición de artefactos y se volverán meros medios instrumentales.

El proceso de interpretación debe estar también constreñido desde el contexto de diseño y producción. Si esto no ocurriera, se perdería su naturaleza de producto de una historia deliberativa, cognitiva y cultural materializada a través de la realización de acciones productivas planificadas de transformación del medio. Los artefactos técnicos dejarían de ser, en cierto sentido, esos objetos cuyas estructuras y propiedades materiales han sido conscientemente transformadas y producidas para desempeñar determinadas funciones técnicas propias.

Si se reduce el contenido técnico del artefacto a la atribución funcional que establece un “como si” para un usuario de acuerdo con una interpretación, se habrá eliminado la aplicación de la dimensión normativa a sus funciones y prestaciones.

Las funciones de un artefacto se volverían meras entidades hipotéticas para satisfacer una actitud pragmática e instrumental: describir y predecir cómo han de comportarse tales artefactos. Para decirlo a través de una comparación, así como nosotros no describimos y predecimos las conductas de nuestros semejantes, sino que por sobre todas las cosas las evaluamos, del mismo modo sucede con los artefactos técnicos: describimos y predecimos sus funciones, pero básicamente y sobre todo las evaluamos. Desde este punto de vista, los límites del enfoque de Dennett sobre el proceso hermenéutico de artefactos técnicos son, en realidad, la emergencia en el ámbito de los artefactos de los límites de su enfoque descriptivo-predictivo, así como de su desentendimiento de las diferencias entre textos y artefactos. En definitiva, creemos que la idea sumamente liberal del proceso de atribución de funciones, por una parte, y el debilitamiento de la intuición de que los artefactos poseen ciertas funciones propias relacionadas con las estructuras causales que incorporan, por otra, son solidarias con la forma en que Dennett entiende que debe practicarse la hermenéutica de los artefactos, los textos y las personas.

Bibliografía

1. BIJKER, W. (1995) *Of Bicycles, Bakelites, and Bulbs: Towards a Theory of Sociotechnical Change*, Cambridge: MIT Press.
2. BIJKER, W. & PINCH, T. (1987) “The social construction of facts and artifacts: Or how the sociology of science and the sociology of technology might benefit each other”, en: W. Bijker, T. Hughes y T. Pinch (Eds.). *The social construction of technological systems*, Cambridge: MIT Press.
3. CHEMERO, A. (2009) *Radical embodied cognitive science*, Londres: MIT Press.
4. DENNETT, D. (1996) *Kinds of Minds*, Londres: Wiedenfeld & Nicholson.
5. DENNETT, D. (1995) *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, Nueva York: Allen Lane and Penguin Books.
6. DENNETT, D. (1990) “The Interpretation of Texts, People and other Artifacts”, en: *Philosophy and Phenomenology Research*, 1, Supp. Fall 1990, pp. 177-193.
7. DENNETT, D. (1987) *The Intentional Stance*, New York: Basil Blackwell.

8. DENNETT, D. (1978) *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Hassocks: Harvester Press.
9. ECO, U. (1995) *Interpretación y sobreinterpretación*, Nueva York: Cambridge University Press.
10. GIBSON, J. J. (1986) *The ecological approach to visual perception*, New Jersey: Lawrence Elbaum Associates.
11. GRINT, K. & WOOLGAR, S. (1992) “Computers, Guns, and Roses: What’s Social about Being Shot?”, en: *Science, Technology and Human Values*, 17, No. 3, pp. 366-380.
12. MARR, D. (1985) *Una investigación basada en el cálculo acerca de la representación y el procesamiento humano de la información visual*, Madrid: Alianza.
13. MILLER, D. (1994) “Artefacts and the meaning of things”, en: *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Tim Ingold (Ed.), Londres & Nueva York: Routledge.
14. RICOEUR, P. (2001) *Del texto a la acción*, Buenos Aires: F.C.E.
15. THOMASSON, A. (2003) “Realism and human kinds”, en: *Philosophy and phenomenological research*, vol. LXVII, 3, pp. 580-609.
16. TOMASELLO, M. (1999) *The cultural origins of human cognition*, Cambridge: Harvard University Press.
17. VAESEN, K. & VAN AMEONGEN, M. (2008) “Optimality vs. intent: Limitations of Dennett’s artefact hermeneutics”, en: *Philosophical Psychology*, 21, 779-797.
18. VERMAAS, P. *et al.* (2011) “The design stance and its artefacts”, en: *Synthese*, 2011, DOI: 10.1007/s11229-011-9885-9.
19. WIMSATT, W. & BEARDSLEY, M. (1954) “The Intentional Fallacy”, en: *The Verbal Icon*, Kentucky: University of Kentucky Press.

Teatro, formación y vida en el Wilhelm Meister de Goethe*

Theatre, training, and life in Goethe's Wilhelm Meister

Por: Marco Aurelio Werle
Departamento de Filosofía
Universidad de São Paulo
São Paulo, Brasil
E-mail: mawerle@usp.br

Trad.: Carlos Enrique Restrepo
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia
E-mail: alteridad@quimbaya.udea.edu.co

Fecha de recepción: 5 de junio de 2011
Fecha de aprobación: 31 de agosto de 2011

Resumen. *El artículo ofrece un estudio del Wilhelm Meister de Goethe, en especial, de Los años de aprendizaje, en cuanto paradigma del género que el romanticismo definió como "novela de formación" (Bildungsroman). También se toma en consideración la versión inicial de la novela, titulada La misión teatral. El tema fundamental es el de la formación por el teatro; éste es mucho más que un simple ideal artístico, por cuanto implica la identificación de teatro y vida, lo que determina el trabajo de la formación en función de la libertad.*

Palabras clave: *Drama moderno, teatro nacional alemán, formación, Bildungsroman, actor, público, vida.*

Abstract. *This article presents a study of Goethe's Wilhelm Meister's apprenticeship, particularly of The years of learning with respect to the genre that romanticism defined as a "novel of education" (Bildungsroman). It also takes into consideration the initial version of the novel, titled The theatrical calling. The fundamental issue is that of being formed by the theater, which is much more than just an artistic ideal because it involves the identification of theater and life, which determines the work of formation as based on freedom.*

Key words: *Modern Drama, German National Theatre, Training, Bildungsroman, Actor, Public, Life*

* Resultados de la investigación: *La estética de Hegel: su época y herencia*, desarrollada en el Departamento de Filosofía de la Universidad de São Paulo. Conferencia presentada en el Seminario: "La función cultural de la pintura y la literatura en la estética de Hegel" realizado en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia del 2 al 5 de junio de 2009.

Marco Aurelio Werle, Trad.: Carlos Enrique Restrepo

La dirección estética de la novela... posee autonomía e infinitud en sí misma... la naturaleza bella y sana, como Usted mismo dice, no necesita de ninguna moral, de ningún derecho natural, de ninguna metafísica política. Bien podría Usted haber añadido: no necesita de ninguna divinidad, de ninguna inmortalidad, a fin de sustentarse y de conservarse.

Carta de Schiller a Goethe, de 9 de julio de 1796.

Publicada en 1976, los *Años de aprendizaje de Wilhelm Meister* de Goethe es la obra más representativa del género que desde Karl Morgenstern (1820) se denomina “novela de formación” (*Bildungsroman*). Vinculada de manera especial a este género, su asunto es la educación del individuo para la vida, que Meister procura a través del mundo del teatro. La cuestión del teatro en la novela abarca dos dimensiones de análisis: una se refiere al modo como las distintas situaciones de los personajes plantean la relación entre teatro y vida; la otra se refiere al telón de fondo político, estético y cultural del debate en torno al teatro nacional alemán que buscaba ganar su independencia frente al teatro francés, cuestión que Goethe había tematizado ya unos años antes en la primera versión de la novela, *La misión teatral de Wilhelm Meister* (1785).

1. Resumen de la novela

Antes que nada, para que se pueda tener presente la novela sobre la cual hablaré, conviene hacer una rápida presentación de sus principales momentos. Mi intención no es hacer un resumen de la novela ni agotar los incontables aspectos particulares que la caracterizan como obra literaria singular, sino indicar el *recorrido general* de la trama, teniendo presente la argumentación que desarrollaré tras esta indicación.

En el **Libro primero**, el hijo de comerciantes Wilhelm Meister, personaje central de la novela, se apasiona por la joven actriz Mariane. Sin embargo, su compañera más vieja, Bárbara, la convence de aceptar, mediante un pago, al amante Norberg. En los encuentros con Mariane, Meister narra sus recuerdos de infancia, principalmente sus sueños de teatro ligados al teatro de marionetas, así como sus ideas de un teatro nacional. Paralelamente, Meister discute con el amigo Werner (su futuro cuñado) sobre asuntos relacionados con el comercio y el arte. Al final de este libro, los sueños de Meister de seguir la carrera de actor de teatro y de casarse con Mariane se interrumpen con el descubrimiento de la infidelidad de ésta, lo que provoca que él la abandone.

En el **Libro segundo**, decepcionado con el término de su relación amorosa, Meister intenta la vida de comerciante, y ello en medio de una grave crisis psíquica y corporal. En un viaje de negocios encuentra un grupo de teatro casi en la ruina (el grupo de Melina), del cual hace parte la vanidosa y excéntrica actriz Filine; Meister logra refinciar el grupo y rescata a la joven y siempre ensimismada Mignon, junto a un grupo de saltimbanquis, tomándola a su servicio. Mignon siempre está seguida por el enigmático arpista. Meister encuentra también por primera vez al Abate y queda impresionado con su superioridad espiritual.

En el **Libro tercero**, Meister se enfrenta con el mundo de la nobleza, al dirigirse con el grupo de Melina al castillo del conde, que había contratado al grupo para animar una fiesta de recepción a un príncipe. Meister se destaca como actor, dramaturgo y director en la escenificación y queda entusiasmado por Shakespeare, autor que desconocía y que le fue presentado por Jarno, un hombre de mundo (*Weltmann*) cultivado, que acompaña a los nobles. Al mismo tiempo, alimenta una secreta, pero contenida inclinación por la bella condesa y hace observaciones sobre el mundo de la nobleza.

En el **Libro cuarto**, a partir de orientaciones dadas por Meister, el grupo resulta involucrado en una situación peligrosa. Meister termina gravemente herido en un ataque de bandidos y es salvado por una misteriosa amazona (que más tarde se revelará como Natalia). Filine cuida del enfermo y Meister, sintiéndose responsable por el incidente, se compromete a sí mismo y al grupo con el experimentado director de teatro Serlo. Siguen largas conversaciones con Serlo y su hermana, la actriz Aurelia, sobre el teatro, la dirección, la vocación del actor y sobre *Hamlet* de Shakespeare.

En el **Libro quinto**, tras la muerte de su padre, Meister toma finalmente la decisión de seguir la carrera como actor en el grupo de Serlo, como si fuera esa opción la única manera para un burgués de alcanzar, mediante el arte, una formación personal completa, plena y armoniosa. Pero casi de inmediato alcanza el ápice de su carrera interpretando el personaje de Hamlet, aunque también su fin, por causa del incendio del teatro. El grupo entonces se disuelve. Comienza la locura del arpista y una tentativa de fuga hace que sea internado. Aurelia, que está dispuesta a morir como consecuencia de una exaltación trágica, solicita que Meister le trasmita sus quejas al infiel amante Lotario. Siguen conversaciones sobre la estrechez del mundo burgués, sobre el gusto del público, sobre la novela y el drama.

En el **Libro sexto** se interpolan las “Confesiones de un alma bella”, un autoanálisis individual de la interioridad, que contrasta con el mundo exterior del

teatro. El elemento pietista y religioso de esa narración no influye, sin embargo, sobre Meister.

En el **Libro séptimo**, Meister se dirige a la propiedad de Lotario, a fin de llevarle una carta de Aurelia y allí reencuentra al Abate y a Jarno; entra en la Sociedad de la Torre, una sociedad secreta que lo había observado hasta el momento, que había acompañado y guiado su vida. Ahora es declarado libre y se le confiere el “Diploma de la madurez” (*Lehrbrief*). Meister descubre que Félix es su hijo con la fallecida Mariane, renuncia definitivamente al falso mundo del teatro en favor de un mundo de actividad, y todo ello también frente a su nueva situación de padre. Nuevas confusiones en torno a la amante de Lotario, Lidia, a la ex-amante Teresa y a la hija de un arrendatario.

En el **Libro octavo** tiene lugar el reencuentro con Werner, quien se ha vuelto un burgués ávido de riquezas. Meister se mete en enredos amorosos debido a un noviazgo apresurado con la experimentada Teresa. Ella, empero, como consecuencia de su verdadero origen, acaba por seguir a Lotario, y Meister se apasiona por la noble hermana de Lotario, Natalia. Ocurren entonces las uniones entre Friedrich y Filine, Lotario y Teresa, Meister y Natalia. Muere Mignon, revelándose su verdadera historia como hija del arpista en una relación entre hermanos y tiene lugar el suicidio del arpista tras ese descubrimiento. Finalmente, la Sociedad de la Torre hace planes para ir a América (lo que constituye un gancho para los *Años de peregrinación de Wilhelm Meister*).

2. El problema de la interpretación

La primera caracterización que nos viene a la mente cuando pensamos en esta novela de Goethe, los *Años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, del año 1796, se refiere al término “novela de formación” (*Bildungsroman*), a cuyo género se vincula de una manera especial y umbilical como su primera manifestación y, para muchos, como la más perfecta y acabada (e incluso la última), en el sentido de que género y obra, en este caso en particular, confluyen perfecta y recíprocamente, tal como ocurre también con la *Iliada* de Homero y el género épico. En efecto, el asunto del género *novela de formación* es la educación del individuo para la vida y para el mundo, y en la novela de Goethe se trata de la historia de Wilhelm Meister, quien desde su infancia hasta la edad adulta se forma para la vida por medio del teatro. Ese objetivo de vida de Meister es claramente enunciado en el Libro quinto, capítulo 3, siempre invocado por los intérpretes para situar el asunto principal de la novela (Cf. Auerbach, 2002).

Luego de muchas andanzas, Meister se decide finalmente por la vida de actor, tras recibir una carta de su cuñado Werner —quien también fuera su amigo de juventud, pero cuya ocupación ahora es el comercio— en la que le comunica la muerte de su padre. Werner, quien ya defendía y seguía ardientemente desde la juventud el mundo práctico del comercio, funciona en la novela como una especie de antípoda de Meister. Aunque amigos íntimos, Werner, desde el Libro segundo de la novela, no consigue comprender la pasión de su amigo por el teatro, de tal modo que, llevado por el sentimiento de realizar una buena acción, considera su deber apartar al amigo del mal camino. Según su punto de vista, una ocupación digna para un hombre tiene que pasar por una actividad productiva y efectiva en el ámbito de la vida concreta de los hombres. Y en la carta que ahora le envía a Meister, lo que nuevamente hace es justamente el elogio de esa vida y ello teniendo ante sí la imagen de sus hijos que poco a poco siguen también el camino del padre. Ante ese elogio de la vida burguesa dirigida a la actividad económica, Wilhelm prefiere, sin embargo, un ideal de vida más elevado y noble, que le permita una verdadera libertad que, según él, solamente los nobles poseen, pero no quien nació en una clase inferior, en la burguesía, que no tiene otra salida que el trabajo. Y así le escribe a Werner: “Para decirlo en una palabra, desde mi primera juventud formarme a mí mismo fue siempre mi objetivo y mi propósito” (Goethe, 1997: 306). Es a través del teatro que Meister imagina poder alcanzar, por lo menos idealmente, la libertad que la estrecha vida burguesa impide. El noble, al contrario del burgués, considera él, no necesita de este camino, pues ya es por sí mismo libre en su manera de ser. Para Meister, sin embargo, solamente en el mundo de la apariencia, sobre el escenario, será posible alcanzar una formación armoniosa de todos los dones y habilidades; allí es posible ser y parecer al mismo tiempo (Goethe, 1997: 309). El teatro, de este modo, es esencialmente un tema para la afirmación de la libertad burguesa, lo que efectivamente ya venía ocurriendo en el ambiente alemán desde la *Emilia Galotti* de Lessing. La diferencia es que Lessing trata de denunciar la opresión de la corte sobre las personas de la clase inferior, mientras que para Meister se trata de elevarse a la nobleza por medio de una actividad de “carácter noble”.

Aunque Meister expresamente tome partido por el ideal de formación ligado al teatro, la integridad de su formación no se restringe al mundo del teatro; es por ello que en los dos últimos libros de la novela (Libros VII y VIII) abandona el teatro, de modo que se puede decir que la novela posee dos partes: una relacionada con el teatro, y otra de alejamiento del teatro. Ese aspecto, que de alguna manera hace más compleja la idea de formación, fue comentado por Schiller (y tal vez motivado por él para que apareciese así en la novela), incluso antes que Goethe llegara a la

conclusión de la novela, en el año de 1796. En la carta que le escribe a Goethe el 15 de junio de 1795, Schiller, luego de haber leído ya los primeros cinco libros, hace una crítica al lugar demasiado grande que el teatro asume en la novela. Se tiene la impresión, dice él, que Goethe escribe *para* el amante del teatro y no *sobre* el teatro para un público más amplio. Eso daría a la novela una finalidad demasiado específica y determinada, orientada sólo en una dirección estrecha, e igualmente, la novela quedaría ocupándose más de lo debido con la gente de teatro y poco con la buena sociedad, para la cual, a decir verdad, la novela se debería extender, a fin de tornarse una obra literaria más perfecta. Schiller expresa esa posición no sólo como una impresión particular, sino como posible impresión que la novela podría causar a todo lector (Cf. Goethe & Schiller, 1924: 89).

Las dos partes de la novela guiaron también la lectura hecha por el romanticismo, tras su publicación. Para Friedrich Schlegel, la primera parte constituye una novela de artista (*Künstlerroman*), mientras que la segunda parte está dominada por el concepto de vida. El personaje Marcus, de *Conversación sobre la poesía*, afirma: “Tal vez exprese con más claridad lo que pienso, diciendo que esta obra está hecha dos veces, en dos momentos creadores, a partir de dos ideas. La primera era la de hacer solamente una novela de artista; pero entonces, súbitamente, sorprendida por la tendencia de su género, la obra se volvió mucho mayor que su propósito inicial: se inmiscuyó en ella la doctrina del arte de vivir, que se volvió el genio del todo” (Schlegel, 1994: 76).¹

Ante tales interpretaciones (a las cuales se podrían sumar incluso las de Hegel y Lukács), el problema que parece estar en la base de esta novela se deja formular mediante algunas preguntas: ¿Cuál viene a ser el sentido de los términos “teatro” y “vida” en el horizonte más amplio de la idea de formación? ¿En qué consiste precisamente la formación en esta novela, suponiendo que la categoría de “formación” sea la más apropiada para caracterizarla? ¿La formación de Meister está concentrada de hecho en su relación con el teatro? ¿El teatro es una etapa necesaria de la formación que capacita al individuo para el mundo? Dejemos abiertas por el momento tales preguntas y examinemos cómo se sitúan en detalle los dos tópicos principales de la novela, el teatro y la vida, para, en un segundo momento, intentar discutir la idea de formación.

1 Cabe recordar la importancia que esa novela tiene para el romanticismo, recogida en el famoso fragmento 216 de la revista *Ateneo*, de Friedrich Schlegel: “La Revolución francesa, la Doctrina de la ciencia de Fichte y el Meister de Goethe son las mayores tendencias de la época” (Schlegel, 1997: 83); ver igualmente la nota 114, sobre los comentarios del propio Schlegel acerca de este fragmento.

3. La cuestión del teatro: ¿Lugar, transición o problema de formación?

La cuestión del teatro en la novela abarca dos dimensiones de análisis: una se refiere al modo como el personaje central Meister, junto con los demás personajes que lo rodean en las diferentes situaciones de la novela, se relacionan con el teatro; la otra se refiere al telón de fondo político, estético y cultural del debate en torno al teatro nacional alemán. Respecto al primer punto, la inclinación de Meister por el teatro no es pacífica o tranquila, como podría dar a pensar, en un primer momento, la idea de formación por el teatro en cuanto una búsqueda continua e ininterrumpida, marcada por el signo de la positividad y de la afirmación. Muy por el contrario, esa relación es altamente problemática. En muchos momentos del desarrollo de la trama, el teatro se presenta más como una experiencia de desilusión y de fracaso que de realización. Ese carácter de desilusión se plantea más fuertemente en la primera versión, del año 1785, *La misión teatral de Wilhelm Meister (Wilhelm Meisters theatralische Sendung)*, cuyo asunto principal efectivamente es el teatro. En esa versión emerge también con toda claridad el problema de fondo del teatro, a saber, la discusión en torno al teatro nacional alemán, discusión esta que se apaga un poco en la versión definitiva.

Pero, ¿cuál es la actitud general de Meister frente al teatro? A decir verdad, su inclinación por el teatro (en la *Misión* más que en los *Años*) es acompañada por una *constante duda*, aunque él siempre demuestre una gran pasión por este arte. Al inicio de la novela (Libro I), es la aventura amorosa con Mariane la que se pone en el centro, más que el interés efectivo por el teatro, y tampoco más adelante (Libro II) es una acción deliberada la que lo involucra con el teatro, sino que ocurre por casualidad, gracias a un viaje de negocios. Este viaje fue planeado justamente por Werner para que Meister, por un lado, olvide su pasión por el teatro y por Mariane, y por el otro, adquiera experiencias para la nueva profesión que lo espera, la de comerciante. Durante ese viaje, sin embargo, aunque Meister no consiga resistir su inclinación por el universo del teatro y luego se involucre nuevamente con los comediantes y actores, este compromiso no está desprovisto de contradicciones, de modo que en todo momento se plantea la inminencia de volver al objetivo inicial de su viaje. El teatro, en este caso, es el motivo para un *desvío de ruta*, no el objetivo principal del viaje. Tan es así que la idea de volver a seguir el curso predeterminado del viaje siempre es inminente, y se hace más fuerte en los momentos de reveses de su aventura teatral. Es como por azar, por alguna necesidad externa provocada por terceros, debido al vínculo afectivo con ciertas personas —con Mignon, con el arpista—, o por compasión —debido a la miseria del personal del teatro—, que él persiste con el teatro, y acaba financiando escenificaciones teatrales, e incluso

escribe una pieza. En este punto, tal vez sea preciso añadir incluso el elemento de la vanidad, el deseo de querer montar una pieza de su autoría. En fin, en toda la novela, la motivación y una convicción verdadera de dedicación al teatro parece estar lejos de Meister; en cualquier caso, ella no es en ningún momento expresada con claridad. Incluso el famoso pasaje del Libro quinto, citado arriba, es motivado más por el deseo de alcanzar una posición de libertad en la vida mediante el teatro que por un interés real por este arte.

Esa postura frente al teatro parece estar también presente en la cabeza de quienes rodean a Meister. El mundo real de los actores no está dominado por el ideal artístico, como si los actores tuviesen una actitud idealista frente a la vida, pasando por encima de las carencias de ésta y dedicándose sólo al arte, por amor al arte. Muy por el contrario, ellos nunca olvidan las urgencias de la vida, o mejor, piensan poco sólo en el arte. Por lo demás, esta será una dolorosa verdad que Meister descubrirá, a saber, que los actores son personas absolutamente comunes, con todos los defectos de las otras personas de la sociedad, cosa que él ni siquiera imaginaba que fuese así, dada su visión idealizadora del teatro. (Al respecto, véase el pasaje en el que Jarno conversa con Meister sobre los defectos del teatro; Goethe, 1997: 459-460). Además de eso, la figura central y misteriosa de Mignon (muy apreciada por el romanticismo, tanto en la música como en las artes plásticas) poco tiene que ver con el teatro, en rigor nada, de modo que ella funciona como un carácter que está allí junto a Meister y que no está “contaminada” por el bajo nivel de los actores. Su negación a realizar la danza del huevo, a petición de Meister, para la pieza que será escenificada para el príncipe en el castillo del conde, su negativa a presentarse en público, sino apenas de modo privado para Meister, puede ser leída como un acto significativo y metafórico de rechazo del escenario, intuyendo tal vez la precariedad del teatro y contrastando con las deficiencias de los demás actores que hacen todo por aparecer, pero sin tener talento suficiente, o sin hacer nada para perfeccionar el poco talento que poseen.

El carácter de duda en torno a esa aproximación al teatro se revela en la estructura de *La misión teatral de Wilhelm Meister*, que se articula siguiendo altibajos, *momentos positivos y negativos* de la relación de Meister con el teatro: en el Libro I (positivo) tiene lugar la aproximación de Meister al teatro a través del teatro de marionetas y del amor con Mariane; ya en el Libro II (negativo) tenemos las penas que deja el amor y la relación con la realidad por medio del amigo Werner (además, Werner en la *Misión* aparece *sólo* en este momento y después desaparece, al contrario de la versión final, en donde surge más adelante y regularmente por medio de una correspondencia con Meister); ya en el Libro III (positivo) Meister vuelve

a interesarse por el teatro, con el viaje de negocios; ocurre aquí la aventura de la escenificación de su primera pieza teatral y la presentación misma de Meister como actor; sin embargo, luego al inicio del Libro IV (negativo), comienza el problema del actor Bendel, tras el estreno de la pieza, en la noche siguiente. Melina asume el grupo y Meister no quiere saber más de ellos. La única alegría es el arpista y Mignon, pero Meister procura mantenerse aislado. En el Libro V (positivo) Meister hace una nueva tentativa con el teatro, ahora en el contexto de un contacto con el mundo de los nobles del castillo. A pesar de las dificultades, se trata de una buena época para el grupo, todos están animados, pues están ocupados y las cuentas están siendo pagadas. Meister sigue con ellos, conoce a los nobles, se decepciona con ellos, y decide asumir por fin a la gente de teatro, asume la causa del teatro (aunque “la causa del teatro” es aquí la “opción por los más pobres”). Y, finalmente, el Libro VI continúa en la misma dirección, aunque sea una cierta síntesis, pues está dominado por la indecisión de Meister de dedicarse al teatro, al grupo de Jarno, y eso tras discutir mucho a Shakespeare. Solamente se decide cuando el grupo de Melina es acogido también en el grupo más profesional de Serlo.

Por doquier hay dificultades para la *formación por el teatro*. Por ejemplo, la mala fama de los comediantes atraviesa toda la novela (sobre todo en los Libros III y IV): Mariane no se queda con Meister, sino con el amante por causa de ello, justamente porque Meister pretende seguir la vida de actor y expresa ante ella la idea de vivir del teatro (lo que a ojos de ella es pura ilusión). En el castillo del conde, el barón es motivo de burla por involucrarse demasiado con los actores, tenidos como de bajo nivel. Jarno da una leve reprimenda a Meister por juntarse con gentes tan bajas, lo cual enoja efectivamente a Meister, quien justamente por causa de ello decide, en la versión de la *Misión*, no hablar nunca más con el frío Jarno, y al mismo tiempo, apegarse firmemente a Mignon y al arpista. En este caso, a pesar de tener una cierta conciencia de la debilidad del grupo de Melina, Meister al mismo tiempo no consigue seguir el consejo del frío Jarno de dejar ese grupo. Ocurre que esos “desdichados” son el mundo, la vida, mientras que Jarno representa la frialdad de la corte (Goethe, 1962: 239-240). Frente a todo eso, es difícil sostener la idea de una formación por el teatro, cuando lo que se resalta siempre en la novela es la dificultad extrema de ser actor en Alemania.

Este último aspecto nos remite al *asunto de fondo de la novela*. Ante esa actitud escéptica frente al teatro, en el plano personal y subjetivo, surge a lo lejos como problema la *crisis del teatro alemán y la idea del teatro nacional*, fuertemente acentuado en la *Misión teatral*. Ahí podemos leer: “El teatro alemán estaba en crisis en la época” (Goethe, 1962: 23). Esa crisis queda indicada más adelante (1962:

28-29), cuando Meister ingresa en un grupo de teatro: es el problema de carecer de un teatro alemán, pues se dependía de traducciones de piezas francesas. Por otro lado, la posición del artista tampoco era honrosa y digna, aunque estuviese mejorando. Hay que destacar aún más que la situación ni siquiera cambia a lo largo de la novela; por el contrario, las dificultades se acentúan sin solución a la vista.

En todo caso, ese tópico del problema del teatro en la cultura alemana de la época no es posible abordarlo aquí. Me limito a indicar algunas ideas. La tesis básica en la cual estoy trabajando parte del interior de la propia novela, que presenta la historia del problema del teatro alemán, y esto en el modo como Meister vivencia personalmente el teatro, comenzando por el modelo del teatro francés clásico (por la discusión de las reglas) y pasando enseguida al descubrimiento de Shakespeare (cuando entra en escena la idea del actor, del genio); se trata en efecto del recorrido del teatro en la estética alemana, desde Lessing hasta Schiller y el propio Goethe. Una lectura atenta de la novela permite observar cómo ella es un retrato increíblemente fiel de todos los problemas del teatro alemán, desde cuestiones de contenido hasta de forma, involucrando la idea de la finalidad del teatro, del actor, del autor y del público. Paralelamente a la novela, se trata de examinar otros textos del propio Goethe sobre el problema del teatro en la cultura alemana: apartes de *Poesía y verdad*, principalmente el Libro VII; *Sans-culottismo literario* (1795), *Teatro alemán (Deutsches Theater)*, 1813). Más allá de los textos de Goethe, cabe anotar que la lectura fundamental de Schiller (en la correspondencia con Goethe) y la reseña de F. Schlegel, tampoco abordan el momento del teatro como algo positivo, sino también como algo problemático.

4. La cuestión de la vida: ¿Realización plena de la formación o solución precaria?

La cuestión de la vida se plantea ya en la novela al interior de la vida teatral, en cuanto instancia que se sobrepone al ideal artístico. Pero, de manera más fuerte y explícita, se presenta a partir del Libro séptimo, mediante las referencias negativas al teatro, no en el sentido de este o de aquel teatro, en cuanto afirmaciones reformistas, sino en cuanto al teatro en general, en cuanto al género. Vemos eso de modo ejemplar en el relato que Teresa hace de su vida (capítulo 6 del Libro séptimo), de su incredulidad frente al mundo de la ilusión y de las apariencias, de las personas que fingen y representan aquello que no son. Y ese es el caso de la madre de Teresa (madrasta y no natural, lo que Teresa sólo sabrá más tarde en su vida), que siguió una vida disipada de actriz. A eso ella contrapone el universo familiar, ordenado y

de buen comportamiento del padre, en el cual ella se mira a sí misma (Goethe, 1997: 474-476). Teresa es un personaje de orientación esencialmente práctica, dirigida a los asuntos del mundo; lo que la caracteriza es una “*häusliche Ordnung*” (un “orden doméstico”, *Id.* 488); ella es el opuesto de lo que eran las gentes del teatro con las cuales Meister mantenía relaciones hasta entonces; o sea, en la propia familia de Teresa se acentúa el paso del teatro a la vida (*Id.* 487).

Pero, ¿cómo ocurre en Meister esa dedicación a la vida? En el capítulo 8 del Libro séptimo, Meister experimenta una transformación interna: de repente comienza a interesarse por sus bienes, que durante toda su aventura de formación por el teatro había descuidado, pues se ocupará solamente de su interior, de su intimidad y no de la exterioridad (*Cf.* Goethe, 1997: 520). Eso indica que la formación por el teatro es una formación orientada a la interioridad y en la interioridad y, bajo cierto aspecto, artificial, de fuga del verdadero mundo de las relaciones entre los hombres, ya que desprecia el mundo exterior, el contacto con el mundo real. Meister de repente siente la necesidad de salir del escenario y situarse sobre una base real para su formación; su formación se amplió tanto que ahora necesita de bienes exteriores para actuar; el ideal adolescente y juvenil deja lugar al ideal del hombre adulto, en el sentido de que cuanto más avanza el hombre en edad y experiencia, más siente la necesidad de intervenir en el mundo. Aquí podemos remitirnos al análisis que Hegel hace de esta novela en las *Lecciones de estética*: el ideal juvenil de formación que puede confiar sólo en su individualidad no se sostiene eternamente. Hegel emplea para ello la expresión “*sich die Hörner abläuff*” (“hay que limarse los cuernos”), cuyo sentido es que el joven sólo aprende cuando experimenta en carne propia (Hegel, 1989: 435).

Los dos últimos Libros (el séptimo y el octavo) no se refieren más a la vida teatral. Meister abandona las relaciones con los artistas y no alimenta más la idea de ser actor. Al contrario, se aparta del teatro y se une a la Sociedad de los amigos de la Torre. Lo que en ese momento pasa a dominar la trama son las historias personales de las personas involucradas en esa Sociedad, y de aquellas con las cuales Meister convivió más cercanamente desde el inicio de la novela, como Mignon, el viejo arpista y el niño Félix. Es a eso a lo que se llama “vida” en la novela, o sea, no se trata efectivamente de la vida en sentido amplio, sino de la vida en la medida en que se refiere a las historias de destinos individuales, o en la medida en que tenemos el modelo de la vida individual (la de Meister) siendo dirigida por una sociedad secreta (la Sociedad de la Torre). Ese aspecto es fundamental destacarlo, ya que él califica esa opción por la vida una opción limitada y estrecha, inclusive, mediada por una sociedad secreta. Queda entonces la cuestión de saber si esa es

de hecho la finalidad de Meister en su búsqueda. Y por increíble que parezca, la afirmación de la vida en la novela tiene poco que ver con la vida, por lo menos en el sentido de la vida activa. La acción desaparece prácticamente de la novela, y un tono retrospectivo domina la trama; la acción se limita a un pequeño grupo de personas que se encuentran para intercambiar experiencias de la vida. Sin duda, esa pequeña Sociedad es más culta que la de los artistas de teatro; se reflexiona y se discute más sobre la vida, sobre el destino de cada uno, pero sin la actividad de la vida. En lo que concierne a Wilhelm, todo gira en torno a su propósito de hallar una mujer para cuidar de su hijo Félix.

5. El teatro y la vida como lugares de transición: ¿sería eso todavía formación?

En suma, la formación por el teatro en esta novela de Goethe, si es que ella existe, tiene que ser pensada no como una afirmación de la formación por el teatro. El género teatral no queda establecido como donador de sentido, pues como se vio, no es eso lo que efectivamente ocurre en la trama, analizada más de cerca. Se trata, por tanto, cuando se habla de novela de formación, de evitar la fórmula simplista de que Meister se educa por el teatro para la vida, como si el teatro fuera un mero instrumento de educación. Por el contrario, el teatro es antes un problema de formación, en caso de que tengamos ante nosotros, por un lado, toda la historia de la reflexión estética alemana sobre el teatro y la situación efectiva de dicho género en el siglo XVIII, y por el otro, su compromiso con una cierta visión del mundo. Se trata también de subrayar el problema del “género elevado” del teatro, y de preguntar si el teatro da cuenta todavía de los múltiples aspectos de la vida en la época post-revolucionaria (en este punto, vale destacar el mérito de la lectura de Lukács, aunque se pueda tener reservas frente a ella). En esta novela de Goethe, ocurre un cambio de género: el género elevado del teatro desciende a las contingencias del género prosaico, la novela. La novela que pone inicialmente en su centro el teatro, retorna desde esa perspectiva elevada al terreno prosaico, para afirmar su propio ser, que es la novela. El teatro no puede ser más el único género de los tiempos post-revolucionarios que promueve el ideal de la libertad, pues el mundo que él representa y con el cual está comprometido hasta su raíz dejó de tener efectividad plena y de darle su sello a la realidad. Lo que ahora interesa es el hombre en sus múltiples aspectos. El modelo de Shakespeare, y principalmente, del subjetivismo de Hamlet, ya no da cuenta de la complejidad de la existencia. El mismo razonamiento se aplica al tema de la vida en la novela que, conforme resalté sucintamente, no es abordado de una manera plena y satisfactoria.

En síntesis, la tesis que defiende es que, tanto el teatro como la vida en la novela, son tópicos que deben ser leídos a través del modo problemático como se presentan en sus pormenores, sin hacer relaciones apresuradas entre ellos, sin utilizar fórmulas simplistas, sino prestándole atención al modo concreto como son representados. Se puede decir que el teatro y la vida tienen más el carácter de ser etapas de un recorrido y valoraciones provisionales que soluciones. La trayectoria de Meister no se agota ni en una ni en otra instancia, lo que concuerda en buena parte con la tesis del *idealismo* de Schiller puesta al inicio como epígrafe, la cual ha sido una de las fuentes principales de la interpretación que se ha desarrollado aquí.

Bibliografía

1. AUERBACH, E. (2002) “O músico Miller”, en: *Mimesis. A representação da realidade na literatura ocidental*, São Paulo: Perspectiva, 4ª ed.
2. GOETHE, J. W. (1962) *Wilhelm Meisters theatralische Sendung, Gesamtausgabe*, Band 14, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
3. GOETHE, J. W. (1997) *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, Band 4, Werkausgabe in zehn Bänden, Köln: Könenmann.
4. GOETHE, J. W. & SCHILLER, F. (1924) *Briefwechsel*, Berlin: Wegweiser.
5. HEGEL, G. W. F. (1989) *Lecciones sobre la estética*, Alfredo Brotóns (trad.), Madrid: Akal.
6. LUKÁCS, G. (1966) *Teoría de la novela*, Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.
7. SCHLEGEL, F. (1994) *Conversa sobre a poesia*, São Paulo: Iluminuras.
8. SCHLEGEL, F. (1997) *O dialeto dos fragmentos*, Márcio Suzuki (trad.), São Paulo: Iluminuras.

Cartas filosóficas: desde la amistad y con sencillez*

Philosophical Letters: Friendship and Simplicity

Por: Andrea Lozano Vásquez

Departamento de Humanidades y Literatura
Facultad de Artes y Humanidades
Universidad de Los Andes
Bogotá, Colombia
E-mail: a.lozano72@uniandes.edu.co

Fecha de recepción: 8 de abril de 2013

Fecha de aprobación: 26 de abril de 2013

Resumen. *En este texto se espera evidenciar por qué y cómo el tono sencillo y amistoso de la epístola permite que las doctrinas filosóficas se aprendan y se realice la interiorización de las mismas. Se mostrará que Sócrates, el personaje histórico y ficcional de Platón, es un antecedente de este modo de filosofar; seguidamente se caracterizará la misiva como “medio diálogo” por la forma en que ésta, siendo consciente de las peculiaridades del interlocutor, se apoya en el estilo llano y coloquial y en la relación filial entre los interlocutores ficticios.*

Palabras clave: *Epístola, diálogo, Séneca, Epicuro, Sócrates.*

Abstract. *The aim of this paper is to show why and how the simple and friendly tone of the letter makes the learning and internalization of philosophical doctrines possible. First, it will show that the real Socrates and Plato's character are a precedent for this way of philosophizing. And second, it will characterize the letter as 'half of a dialog', in terms of the attention and the peculiarities of the participants, the plain and conversational style and filial relationship between the fictional partners.*

Key words: *Epistle, dialogue, Seneca, Epicurus, Socrates.*

* Este texto es producto del trabajo realizado en el marco del proyecto *Filosofía como forma de vida* (1101-521-28427), financiado por Colciencias 2011-2014. Una buena parte de los planteamientos que se esbozan aquí fueron discutidos con los estudiantes y colegas participantes en los cursos *Concepciones de la filosofía* (Posgrado en Filosofía, Universidad Nacional de Colombia 2011-02), *Escrituras terapéuticas* (Maestría en Literatura, Universidad de Los Andes 2011-02) y éste mismo en su versión compacta para la Maestría en Filosofía de la Universidad de Chile (Noviembre de 2012). Un agradecimiento para todos ellos por las discusiones dentro y fuera de la sesión; mucho de lo que este texto pueda aportar se debe a sus lecturas juiciosas, entusiastas, inteligentes.

1. Antecedentes

¿Por qué no se habla de la “física de la vida” como sí se hace de la “filosofía” de la misma? ¿Qué hay de especial en el filósofo o en la filosofía que ocupan el lugar sustantivo en expresiones cotidianas como “filosofía de la vida”, “filosofía como forma de vida” o “filosofía para la vida”? En la respuesta a estas preguntas está buena parte del corazón de la concepción antigua de la filosofía, misma que la conecta intrínseca y particularmente con la vida.

Cabe quizá sólo explicitar que no se entiende esta filosofía como un cuerpo doctrinal o un cierto conocimiento profesional, comprensión que parece insoluble de otros saberes como la mencionada física o matemática. Hay algo más pedestre y corriente en la noción de filosofía que, sin embargo, no parece provenir de su rancio origen pitagórico.¹ De acuerdo con algunos intérpretes,² Sócrates es el iniciador de esta clase de filosofía ética que, a diferencia de las versiones contemporáneas más interesadas en la valoración de la acción,³ se interesa por la influencia que tiene el carácter en la felicidad de los individuos, en su posibilidad de llevar una vida digna de vivirse. En efecto, las concepciones antiguas defienden la idea de que sólo una vida basada en la reflexión y el conocimiento de sí es valiosa; en algunos casos se sostiene incluso una tesis más fuerte: sólo esta clase de vida es humana en verdad. A tal concepción subyace una tendencia intelectualista, asociada casi por definición al socratismo, de acuerdo con la cual no es posible actuar, al menos voluntariamente, en contra de nuestro mejor juicio. Por lo cual hay buenas razones para afinar toda confianza en la educación y la conversión a la vida filosófica.

Pero no sólo tales supuestos de corte más sustantivo son socráticos. También un cierto estilo de vida y una actitud metodológica que caracteriza su modo de encarnar la filosofía. Con respecto al primero, por ejemplo, son famosas las anécdotas con las que los socráticos perfilan el tipo filosófico de su maestro; para Platón es pensativo, autoreflexivo (*Symp.* 174 d4-6; 175) y autónomo, aunque también condescendiente con los amigos y sus usos y costumbres (*Symp.* 174a 6-9: ἵνα καλὸς παρὰ καλὸν ἴω); para Jenofonte, un hombre *enkratés* en el que el

1 Cicerón, *Disputas tusculanas* V, 9; Diógenes Laercio, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres* (DL) 1, 12; Jámblico, *Vida de Pitágoras* 12.

2 Cf. Hadot (1998: 13), Foucault (1990: 47); Nehamas (1998: 7 ss).

3 En efecto, los consecuencialismos, las filosofías del deber (imperativos categóricos) e incluso en la moral de sentido común contemporáneas —*pace* las propuestas neoaristotélicas (Foot, 1978; MacIntyre, 1981) y neostoicas más populares— se concentran más en la apreciación de las acciones y la influencia de éstas en la vida social. La felicidad, en consecuencia, se ha convertido en un asunto más psicológico que ético.

discurso va en perfecta consonancia con la vida (*Mem.* 4, 5), mientras que Diógenes Laercio, conjugando las opiniones de discípulos y contradictores, lo presenta como un hombre frugal (*DL* 2, 24-27), muy próximo en su suficiencia a los dioses. Esa misma insistencia en la concordancia entre el discurso y la vida se resalta en la estudiadísima caracterización que hace Nicías en el diálogo platónico *Laques* del método socrático de conversación:

Laques 187 e6- 188c1:

NIC. Me parece que ignoras que, si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun si se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que dé explicación de sí mismo (τὸ δίδοναι περὶ αὐτοῦ λόγον), sobre su modo actual de vida (τρόπον νῦν τε ζῆ) y el que ha llevado en su pasado. Y una vez que han caído en eso, Sócrates no lo dejará hasta que lo sopesa bien y suficientemente todo. Yo estoy acostumbrado a éste; sé que hay que soportarle estas cosas (οἶδ' ὅτι ἀνάγκη ὑπὸ τούτου πάσχειν ταῦτα), como también que estoy a punto ya de sufrir tal experiencia personal (πεῖσομαι ταῦτα εἶ). Pero me alegro, Lisímaco, de estar en contacto con este hombre, y no creo que sea nada malo el recordar lo que no hemos hecho bien o lo que no hacemos; más bien creo que para la vida posterior está forzosamente mejor predispuesto el que no huye de tal experiencia, sino el que la enfrenta voluntariamente (ἀλλ' εἰς τὸν ἔπειτα βίον προμηθέστερον ἀνάγκη εἶναι τὸν ταῦτα μὴ φεύγοντα ἀλλ' ἐθέλοντα) y, según el precepto de Solón, está deseoso de aprender mientras viva y no cree que la vejez por sí sola aporte sentido común. Para mí no resulta nada insólito ni desagradable exponerme a las pruebas de Sócrates, sino que desde hace tiempo sabía que, estando presente Sócrates, la charla no sería sobre los muchachos sino sobre nosotros mismos (περὶ ἡμῶν αὐτῶν) (Platón, 1985; Trad. García Gual).

Se ha citado por extenso el pasaje anterior con el propósito de resaltar tres aspectos de las discusiones socráticas: el cambio en el objeto de conocimiento, la reflexividad de la investigación y la “pasividad” de la misma. El primero se ve reflejado en el uso de la expresión *τὸ λόγον δίδοναι*, tradicional en el corpus platónico para definir el quehacer dialéctico que conduce al saber (*Cf. R.* 531e 4-5). Sócrates insiste siempre en que dar y recibir razones es requisito de la explicación que justifica algo, sea esto un rito (*Men.* 81a 11-12), una tesis (*Tee.* 175 c-d) o cualquier otra cosa que sea objeto de conocimiento. Como lo resalta Nicías, aquí la expresión tiene por objeto a los interlocutores mismos; el examen y el intercambio de preguntas, respuestas, razones y justificaciones se dedica a escudriñar la vida pasada y presente de quienes están involucrados en el intercambio dialéctico. De allí, entonces, el carácter reflexivo que se subraya en el pasaje. Resulta notable que se emplee la preposición *perí*, misma que introduce el tema de un discurso o tópico de una discusión, aunque bien podría expresarse la misma autorreferencialidad con la voz media o mediante los pronombres reflexivos. Semántica y sintácticamente, este complemento preposicional hace explícito el traslado hacia lo esencial que Sócrates realiza en cada una de sus interrogaciones. Nicías, además, nota que dicho

movimiento arrastra a los interlocutores sin que ellos mismos se puedan resistir; este último rasgo, que se ha denominado aquí “pasividad”, entraña en sí una paradoja. En tanto partícipes de la discusión, son pacientes del ejercicio socrático; como dice Nicias, se someten voluntariamente a su examinación.

Por supuesto que tal sometimiento es producto tanto del giro que le ha dado Sócrates al objeto de interrogación como de su *eironeía*. Recuérdese que ésta es un mecanismo para pretender que se ignora genuinamente aquello que se está por cuestionar. Ello mismo le permite asumir el papel de interrogador, de quien busca cierta cosa en el saber de otros. Mas su pretendida ignorancia revela la de los otros, y en consecuencia, refleja una concepción del saber distinta de la habitual. Puesto que sus interlocutores no logran responder con las definiciones que él exige y en los diálogos tampoco se obtienen esas definiciones, es razonable suponer que ellas no son el objetivo central, al menos no en esta etapa de quehacer filosófico.⁴ Dicha actitud refleja una nueva concepción del saber, o al menos apunta a otro saber que no se identifica con un conjunto de proposiciones que se puedan comunicar o inculcar, sino más bien con una actitud de autoexamen e interrogación. Lo buscado se halla, en consecuencia, en los dialogantes mismos, cada uno debe engendrarlo dentro de sí; de allí que se considere el ejercicio mayéutico y a Sócrates como propiciador, partera, más que productor.

Bajo este espectro, también el modo de construir y transmitir la filosofía adquiere una relevancia; de ahí la que se le ha dado en la literatura secundaria al diálogo socrático como género. De hecho, la proliferación de este estilo entre sus discípulos (Jenofonte, Platón, Alexemenes de Teos, Esquines de Efestos) quizá sea explicable como producto de la gran impresión que su forma de filosofar produce entre esos seguidores. Lo que sí es cierto es que tal como lo señala Aristóteles en su *Poética* (2. 1447a27-b11), esta forma es mimética con todo lo que ello implica con respecto, por ejemplo, a la conexión emocional que causa en sus espectadores (lectores). Tal como Sócrates personaje devela en la interrogación a Ion —en el diálogo homónimo—, la estratagema hace que quien la presencia se identifique con los interrogados por Sócrates y, quizá por lo mismo, con el estado de estupefacción y autoreflexión que éste les provoca.

4 Recuérdese la idea de que los ejercicios socráticos que se reflejan en los diálogos platónicos son meramente la preparación para la verdadera filosofía que es únicamente oral y para aquellos iniciados. También en las filosofías helenísticas existe una cierta propedéutica, sobre todo en el estoicismo de Séneca —como se verá— y de Epicteto y Marco Aurelio, que se considerará diagnóstica y apela a recursos literarios como mecanismos que develan la enfermedad.

Así las cosas, a esta altura ha de ser claro que con el rótulo *escritura* no se comprende tanto la acción misma de escribir como el estilo mediante el cual el autor logra atrapar a sus lectores y, al modificar su vida y la de sus interlocutores ficcionales, transformar también la de aquéllos.

2. Sencillez y familiaridad

Sin embargo, los filósofos helenísticos que son el interés principal de este texto no se decidieron por los diálogos, al menos no por los de corte socrático que se han caracterizado hasta aquí. Claro que Séneca sí acometió algunos intentos en este sentido; *Sobre la ira*, *Sobre la vida feliz* y *Sobre la serenidad del espíritu*, entre otros, se incluyen en este género; sin embargo, muchas de sus características son también propias de la epístola. Por ejemplo, la dedicatoria de estos diálogos los conecta con la carta. El guiño es el mismo; en ambas clases de texto se elige un personaje para dedicarlo o para que haga las veces de interlocutor cuya personalidad está directamente implicada en el tema que será tratado, v.g., Galión o Novato en el caso de los dos primeros textos. Nussbaum (2003: 500-501) piensa que Novato, con su interés por la vida política y su despreocupación por la filosofía que no tenga una aplicación inmediata, representa a toda una clase de la alta sociedad romana que ha visto tradicionalmente la ira como una condición necesaria tanto del buen político como del juez y del soldado. Cabría preguntarse, entonces, por qué elegir en ocasiones la carta y en otras el diálogo. Para responder cabalmente esto habría que considerar otros rasgos de la epístola, como su sinteticidad, que están por el momento fuera de consideración. Sin embargo, puede suponerse que existe al menos otro par de razones que vale la pena mínimamente sugerir; de un lado, la carta tiene una sinteticidad, una condensación, que en el diálogo no se da por necesidad. De otro, la compilación de misivas ofrece una visión de un buen trecho de la vida de los corresponsales, y en este sentido, la forma en que la doctrina compartida y asimilada cambia progresivamente la vida. Este cambio es muy notorio en el caso de Séneca y Lucilio; las cartas reflejan el aprendizaje de éste y los retos que paso a paso va construyendo para Séneca. En este punto específicamente, la epístola tiene una ventaja concreta muy significativa frente a casi cualquier otro género discursivo.

En cuanto a las misivas que interesan aquí, de Epicuro durante mucho tiempo se pensó que sólo se habían preservado tres cartas que, de acuerdo con Diógenes Laercio, éste escribió a sus discípulos exógenos en Mitilene y Lampsaco: la *Carta a Heródoto (CH)*, *Carta a Pitocles (CP)*, *Carta a Meneceo (CM)*. Pero no fueron las

únicas que él escribió. Su producción incluye muchas otras que Diógenes y Séneca mencionan —Carta a Idomeneo (*Epis.* 21), a Leoncio y Temista, además de otras dirigidas a sus discípulos... (*DL* 10, 5), etc.—. Sin embargo, estas tres recogen el grueso de su filosofía sirviéndose de dos características que son el núcleo del análisis aquí: la sencillez y el carácter privado, personal, del lenguaje que emplea.⁵ De Séneca, por su parte, conservamos una producción epistolar muy numerosa, pero ante todo organizada⁶ y compilada en un epistolario que es probablemente la fuente más certera del estoicismo romano:⁷ *Cartas a Lucilio* (*Epis.*).

Antes de explicitar uno de los derroteros propios de las obras de Epicuro y Séneca, quizá es necesario perfilar un poco más el género epistolar.⁸ De acuerdo con Derrida (2001: 53), la carta es el género de géneros, puesto que entraña el deseo de comunicar que anima cualquier otro texto y, además, establece una relación prístina entre el autor y su destinatario, de modo que aquél le habla a éste desde una cercanía especial, extraña a la de los textos filosóficos tal como se conocen hoy. Por lo mismo la posición del lector, aquel que no es su destinatario original, tampoco es la misma; no es la observación privilegiada del espectador imparcial que tiene ante sí algo que le ha sido dado a su contemplación explícitamente, sino más bien una ventana por la cual se asoma a las conversaciones íntimas, cotidianas.

A pesar de esta cercanía entre remitente y destinatario, existe una distancia entre éstos que es otro de los rasgos definitorios de este tipo de comunicación; por supuesto que ésta no es necesariamente física, puede ser también moral o conceptual, como parece ser el caso en las cartas de Epicuro y Séneca. Adicionalmente, hay en la carta un sentido de inmediatez, de urgencia que la conecta con el campo semántico de los cambios, de los repentinos estados de enfermedad y que, por lo mismo, la vincula con los mecanismos de sanación. Por último, la carta exige una reciprocidad que no tienen otros géneros y que no es de plano la actitud que se espera del lector de un tratado filosófico. La carta, incluso la expositiva, si bien

5 Los teóricos antiguos, entre ellos Demetrio, incluyen estas dos dentro de las características definitorias del género: un cierto registro lingüístico (la familiaridad, la amistad) y una extensión breve que exige ser concreto.

6 Aunque algunos (Cancik, 1987: 8) han insistido en que existe un bache entre la primera parte de éstas (1-88) y la segunda (89-124).

7 De acuerdo con Aulo Gelio (*Noches Aticas* 12, 2), Séneca escribió alrededor de veinte libros de los cuales sólo la compilación que se conoce como *Cartas a Lucilio* sobrevive.

8 Como es de esperarse, no se aspira a listar las condiciones necesarias y suficientes para categorizar un texto dentro del género epistolar. Se han reunido más bien algunas de las características más recurrentes en las diversas definiciones del género que se han consultado (Derrida, 1986; Murray, 1986; Trapp, 2003; Gibson & Morrison, 2007), y se ha enfatizado en aquellas que tienen especial relevancia en las cartas que son objeto de análisis.

quizá no exige una respuesta igualmente textual en tanto no incluye preguntas explícitas, sí aspira a modificar la vida del destinatario de modo que los consejos que la carta incluye le resulten de utilidad. Estos rasgos la convierten en un medio idóneo para la educación.

Gibson y Morrison (2007: 1) comprenden éstos y otros rasgos como el código o contrato bajo el cual el lector acepta aproximarse a las cartas, una versión del denominado en otros campos de la literatura “pacto ficcional”. Éstos sostienen que, más que una definición de género, este código es una clave de comprensión de aquellos textos que tienen algunas de estas características tal que también se incluyen en este pacto los diálogos socráticos, algunos poemas como *De rerum natura*, y por supuesto epístolas morales como las de Epicuro y Séneca (Gibson & Morrison, 2007: 14).

3. La mitad de un diálogo

Se ha insistido en que el lenguaje personal, el registro más de corte privado es característico de las epístolas; en tal sentido, éstas reflejan el talante del remitente mismo de la carta. Así, la carta ofrece una ventana a la personalidad de su autor y a la relación y los propósitos que lo unen con el destinatario. Diógenes Laercio reporta precisamente estas características en el estilo de Epicuro:

Diógenes Laercio 10, 13:

Usa un lenguaje propio, según los asuntos, que el gramático Aristófanes tilda de demasiado personal; y era tan claro que en su tratado *De la oratoria* estima justo no pedir nada más que claridad; y en las cartas escribía, en lugar de: ¡Salud!, ¡Bienandanza! y ¡A vivir honradamente!” (Diogenes Laercio, 2010; Trad. L.-A. Bredlow).

Además de compartir la preocupación por la salud anímica, Epicuro y Séneca consideran que la claridad, y más explícitamente la sencillez, es una condición indispensable del discurso filosófico en tanto éste es espejo del carácter. Es célebre el ataque del cordobés a los discursos afectados en las cartas 114 y 115, por ejemplo:

Senéca, *Cartas a Lucilio* 115, 2:

No quiero, querido Lucilio, que te preocupes excesivamente de las palabras y del estilo; tengo cosas mayores de que has de cuidarte. Busca lo que escribes y no cómo; y esto mismo no para escribirlo sino para sentirlo, de modo que lo que sientas te lo apliques a tí mismo y como que lo selles. (...) Conoces a muchachos muy arreglados, resplandecientes la barba y el cabello, con todo el aire de salir de un bote, no esperes de

ellos nada fuerte, nada macizo. El estilo es como el arreglo del alma, si es amanerado, adobado, artificioso, prueba que el ánimo tampoco es sincero y tiene algo de quebrado.⁹

La claridad y simplicidad alejada de la ornamentación retórica son, en efecto, una de las características de la doctrina epicúrea. Recuérdese que, por un lado, frente al placer por el conocimiento que motivaba a los filósofos de corte aristotélico, la filosofía tiene interés para Epicuro sólo en tanto cure las enfermedades del alma (Porfirio, *A Marcela* 31); luego lo transmitido por el discursos interesa sólo si se puede hacer uso de él. Por otro, no se espera que la vida del filósofo sea propia sólo de una clase social o intelectual específica (Cf. *DL* 10, 10: hay esclavos y mujeres entre los adeptos del filósofo del Jardín). En consecuencia, el conocimiento práctico tiene que ser accesible sin mayores prerequisites, expresado en un lenguaje que remita a la noción (*ennóema*) que está tras cada palabra, sin que sean necesarias demostraciones, explicaciones ni ningún otro discurso intermediario (*CH* 37). Este es, al parecer, un rasgo del epicureísmo en general y no solamente de su producción epistolar; por lo poco que se ha recuperado en Herculano de su *Sobre la naturaleza*, se sabe que tampoco en este texto hay discusiones detalladas y argumentadas sobre los asuntos tratados. Ellas conservan el mismo “tono” de enseñanza oral que se alcanza a percibir en las epístolas. Esta claridad y ausencia de elitismo es importante porque mientras que el discurso sea transparente es posible la mirada sincrónica (*συνοπᾶν*) que la estrategia terapéutica requiere (*CH* 38).

En el caso de Séneca, la sencillez tiene un propósito adicional: se busca como se busca la simpleza del alma, su quietud, su estabilidad. De una manera casi más radical que la socrática, en el consecuente hombre estoico el discurso se identifica irrestrictamente con el alma: *talis hominibus fuit oratio qualis vita* (*Epis.* 114, 2). El supuesto que subyace a esta creencia gravita casi explícitamente en la misma misiva (114, 3): el discurso, en tanto proviene del ingenio, es un reflejo de él, de suerte que, siendo además el ingenio y el ánimo del mismo *color*, el discurso es una imagen certera de aquél: “el lenguaje de un hombre iracundo es iracundo, el del conmovido excesivamente excitado, el del afeminado tierno y flojo” (*Epis.* 114, 20). Por esa misma reciprocidad, las palabras se conciben como el elemento idóneo para influenciar al alma.

En el testimonio de Diógenes a propósito del estilo de Epicuro citado con anterioridad también se hace patente el interés práctico (ético y terapéutico) que subyace para Epicuro en este tipo de comunicación. De hecho, todos los

9 Para el valor que dan los estoicos en general a la claridad y el discurso conciso, Cf. *DL* 7, 59. Para una caracterización más amplia del estilo discursivo que interesa a los estoicos y sus críticas a los discursos grandilocuentes, Cf. González, 2012.

párrafos inaugurales de las tres cartas que se conservan contienen afirmaciones de ese talante:

CH 35-37: "... para que en cada ocasión puedan venirles en socorro en los puntos principales (...) siendo útil tal vía para todos los que estén familiarizados con la investigación física".

CP 85: "Primeramente, pues, reconocer que no es otro el fin que resulta del conocimiento de los hechos celestes, ya sean tratados según el contexto ya por sí mismos, sino la imperturbabilidad y el firme convencimiento, exactamente igual que en lo demás".

CM 123: "Y las cosas que te venía de continuo recomendando, éstas ponlas por obra y ejercitate en ellas, discerniendo que son los elementos del buen vivir".

Esto es así, además, porque los destinatarios son queridos por el propio Epicuro; sus palabras demuestran un interés en sus vidas y destinos que a su vez justifica el uso de la segunda persona que es propio de este modo escritural. Cleón, el destinatario de la *Carta a Pitocles*, es una muestra clara de ello. En efecto, la carta comienza con una pieza de información personal que, incluso siendo ficticia, trasluce ese sentido de reciprocidad que se reconocía en las cartas. Cleón pide el epítome de la doctrina que le será presentado en la carta, pues tiene interés en memorizar los dogmas de la escuela; éste ciertamente es un discípulo dedicado, por lo cual Epicuro mismo reconoce que le interesa en particular su proceso terapéutico (CP 84). También muchas de las cartas senequianas a Lucilio comienzan con una afirmación de este mismo tipo, Séneca reporta que Lucilio ha pedido un consejo (71, 1) una explicación más amplia (95, 1), un compendio de la doctrina (85, 1), el posicionamiento de la escuela frente a alguna opinión de otra (9, 1; 88, 1); o Séneca le reconoce su buen talante (13, 1; 48, 1) y sus progresos en tanto alumno (11, 1; 82, 1)..., etc. A la vez tales comienzos revelan la naturaleza de su relación: la amistad (40, 1); la oportuna amonestación del maestro al alumno (93, 1), una cercanía que está más allá de la presencia física y que tiene que ver con la semejanza en el ánimo, con la pertenencia a una misma naturaleza (64, 1); una bilateralidad por la cual se beneficia tanto el alumno como el maestro (74, 1).

A propósito de esa intención pedagógica, en la *Carta a Pitocles* emerge otra característica. Epicuro menciona la *Carta a Heródoto* y la sitúa en continuidad con la doctrina de la primera. Se señala la especificidad del pedido de Cleón, pero la mención de su nombre en la carta dirigida —al menos retóricamente— a Pitocles y la referencia a la misiva para Heródoto muestran que éstas, lejos de ser cartas privadas, personales, son abiertas. Las cartas abiertas son muy comunes tanto en el mundo antiguo como en la actualidad. Las más populares son sin duda las de Pablo¹⁰ que, como las de Epicuro, tienen el propósito de moralizar, estandarizar

¹⁰ La *Carta a los Romanos*, la primera y más extensa del Nuevo Testamento, inaugura la estructura que

ciertos principios y por lo mismo formar comunidad. Habría de insistirse también en el carácter sintético que permite, mediante la epístola, tener a mano los conocimientos esenciales para salir de apuros en un momento de turbación. Lo que por ahora interesa es la selección de esas doctrinas que se exponen en la carta; en este respecto, una vez más es central el conocimiento que tiene de su destinatario. Por ello Demetrio (*Sobre el estilo* 223), citando a un supuesto compilador de unas cartas atribuidas a Aristóteles, caracteriza la epístola como “medio diálogo”,¹¹ pues la elección de los temas y los modos de exposición dependen de ese otro que aparece en la carta sólo potencialmente. En este caso, por ejemplo, Epicuro elige aquellos temas que son, en su concepto, las preocupaciones más apremiantes de los seres humanos: la formación de opiniones, el influjo de los dioses en el mundo, la identificación y selección de las cosas placenteras. Como ocurría en los diálogos socráticos en los que Sócrates elige temas y personajes sensibles para la moral ateniense (Protágoras, Alcibiades, Laques..., etc.), Epicuro se concentra en corregir aquellas opiniones que son fuente de infelicidad.¹² Los temas de Séneca también son los que preocupan a Lucilio: algunos de ellos son los mismos que perturban a los hombres en general: la fama, los amigos... Pero así mismo le preocupan algunos que lo distinguen de los hombres comunes y lo sitúan en el camino de la filosofía, y más concretamente, del estoicismo. Por ello, a pesar del tono literario e incluso coloquial de las cartas, éstas son la obra filosófica fundamental del romano y del estoicismo de su tiempo; funcionan como tratados y tienen, por lo mismo, ese carácter global.

En resumen, como se ha señalado, una peculiaridad de las cartas abiertas radica en que requieren de cierto conjunto de acuerdos entre el autor y el lector; estos implican además un conjunto de estrategias argumentativas, entre las que están la verosimilitud (lograda a través de los personajes elegidos, bien sea por su historicidad o por la caracterización que de ellos se realiza) y el intimismo,

se repetirá con escasas variantes en las otras misivas: una introducción (identificación del que escribe y saludo, oración de gratitud y motivo de la carta), exposición de la doctrina, aplicación de la doctrina en la vida diaria y unas recomendaciones que ocasionalmente incluyen saludos de orden personal. La paradoja en ésta se produce a la inversa; si bien es claramente una carta preparatoria al viaje de catequización de Pablo en la que se anticipa el corazón del dogma que quiere dar a conocer, al final de ésta se incluyen mensajes estrictamente personales en los que, además de mencionar a sus compañeros, identifica incluso a su hospedero.

- 11 *Sobre el estilo* 223: “Por consiguiente, Artemón, el compilador de las cartas de Aristóteles, dice que es preciso inscribir en el mismo modo de expresión el diálogo y la epístola; en efecto la epístola puede ser la otra mitad del diálogo” (Traducción propia).
- 12 *Pace Inwood* (146), citando a Maurach (1970), quien considera que tal vínculo no tiene relación con Epicuro, pues no se presenta en éste, y que en *Cartas a Lucilio* se produce no por la adopción del estilo epistolar, sino por el oficio retórico y dramático del propio Séneca.

rasgos que, alejándola del tratado filosófico, establecen cierta clase de conexión emocional (de confianza, cercanía, amistad) que posibilitan el trabajo didáctico y terapéutico. En palabras de Demetrio, una vez más, la carta ofrece un “espejo del alma” (*Sobre el estilo* 227).

Adicionalmente, cabe señalar, las cartas surgen o al menos se tiene noticias de ellas en un ámbito y un ambiente histórico que es favorecedor: la extensión y popularización de la escritura. Si bien mucho de lo que se presenta en ellas a nivel estructural depende de un modelo de conocimiento basado en la oralidad, esta mezcla extravagante entre ambos esquemas mentales produce también resultados inquietantes. Epicuro basa su estrategia en la manera que opera la oralidad, pero la escritura misma influye sobre el que la practica. En efecto, muchos coinciden en señalar que esa popularización de la escritura permite también el desarrollo de la subjetividad; en efecto, la carta constituye una objetivación de las propias emociones y estados mentales y perfila con contornos más definidos los rasgos de la personalidad. Ello sí que es evidente en Séneca quien, por ejemplo, en la Carta 6 confiesa:

Séneca, *Cartas a Lucilio* 6, 1-5:

Me doy cuenta, Lucilio, de que no solamente me enmiendo sino que me transformo (*transfigurari*). No por esto prometo o espero que no quede nada en mí que no haya de ser cambiado. ¿Cómo no he de tener muchas cosas que deban refrenarse, atenuarse o realizarse? Y esto mismo es prueba de que el ánimo ha mejorado (*melius translati animi*): que ve sus vicios y antes los ignoraba. (...) Así que deseaba comunicarte tan súbita transformación mía; comenzaría entonces a tener más firme confianza en nuestra amistad (...) “Danos a conocer —dices— estas cosas cuya eficacia has experimentado tú”. Pero yo deseo transfundirte todas estas cosas y me alegro de aprender para enseñar. (...) Te enviaré pues los mismos libros y para que no pierdas mucho tiempo en buscar lo provechoso, pondré notas para que llegues más pronto a lo que apruebo y admiro. Te ayudará más, sin embargo, la viva voz y la convivencia que la palabra escrita (*viva vox et convictus quam oratio*). Es preciso que vengas tú en persona; primero, porque los hombres creen más a los ojos que a los oídos; después, porque largo es el camino de los preceptos, y corto y eficaz el de los ejemplos.

Se afirmaba al principio que el estilo revela, además, un poco de la personalidad del autor y en algún sentido que ésta complementa y reafirma la doctrina que las cartas exponen. Por eso Séneca mismo insiste en que es su ejemplo el que consolidará la formación de Lucilio. Esto, en su caso, sin duda es así. Proablemente, el perfil más completo que se obtiene de todas las cartas es el de Séneca mismo. Un hombre maduro, al final de su vida política y en muchos aspectos de su vida sin más, amante del estudio en todas sus manifestaciones (poesía, ciencia, historia, filosofía, medicina), conocedor del mundo y aficionado a los viajes: en resumen, un cosmopolita. Y aún así, un individuo hogareño, fiel a sus amigos,

capaz de apreciar la belleza de la vida cotidiana, custodio de los progresos de un joven filósofo talentoso. Un estoico cuyo conocimiento y apropiación de la doctrina lo hace capaz de reconocer sus progresos y sus debilidades; en otras palabras, el tipo de hombre que Lucilio desea ser. Así las cosas, resulta claro cómo y por qué la epístola fue uno de los medios privilegiados por los autores helenísticos para transmitir teórica y encarnadamente su peculiar estilo de vivir.

Bibliografía

1. ARRIGHETTI, G. (1973) *Epicuro. Opere*, Torino: Einaudi.
2. BIGNONE, E. (1920) *Opere, frammente, testimonianze*, Bari.
3. DERRIDA, J. (1986) *La tarjeta postal: De Sócrates a Freud y más allá*, Trad. Tomás Segovia, México: Siglo XXI.
4. DIOGENES LAERTIUS. (1966) *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, 2 vols. Long, H. S. (Ed.). Oxford: Clarendon Press.
5. DIOGENES LAERCIO. (2010) *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Trad. L.-A. Bredlow, Zamora: Lucina.
6. EPICURO. (1973) *Opere*, Arrighetti, G. (Ed). Turin: Einaudi.
7. FOOT, Ph. (1978) *Virtues and Vices*, Oxford: Blackwell.
8. FOUCAULT, M. (1990) *Tecnologías del yo*, Paidós: Barcelona.
9. GIBSON, R. & MORRISON, A. D. (2007) “Introduction: What is a Letter?”, en: *Ancient Letters. Classical & Late Antique Epistolography*, Morello, Ruth & Morrison, A.D (Eds). Oxford: Oxford University Press.
10. GONZÁLEZ, C. (2012) “Elocuencia y persuasión: la retórica estoica y su crítica en Cicerón”, en: *Boulê. Ensayos en filosofía política y del discurso en la Antigüedad*. Bogotá: Universidad de Los Andes.
11. HADOT, P. (1998) *¿Qué es la filosofía antigua?* México: F.C.E.
12. INWOOD, B. (2007) “The Importance of Form in Seneca’s Philosophical Letters”, en: *Ancient Letters. Classical & Late Antique Epistolography*. Morello, Ruth & Morrison, A.D (Eds). Oxford: Oxford University Press.
13. MACINTYRE, A. (1984) *After Virtue: A Study in Moral Theology* (2^a Edition), Notre Dame: University of Notre Dame Press.

14. MAURACH, G. (1970) *Der Bau von Senecas Epistulae Morales*, Heidelberg.
15. MURPHY, J. (1986) “Ars dictaminis: El arte epistolar”, en: *La retórica de la Edad Media*, México: F.C.E.
16. NEHAMAS, A. (1998) *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley: University of California Press.
17. NUSSBAUM, M. (2003) *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Trad. Miguel Candel, Barcelona: Paidós Ibérica.
18. PLATÓN. (1968) “Laches”, en: *Platonis opera*, vol. 3, Burnet, J. (Ed.), Oxford: Clarendon Press.
19. PLATÓN. (1985) “Laques”, en: *Diálogos I*. Trad. C. García Gual, Madrid: Gredos.
20. SÉNECA. (1965) *Epistulae Morales ad Lucilium*, vols. 1-2, Reynolds, L. D. (Ed.) Oxford: Oxford University Press.
21. SÉNECA. (1977) *Cartas a Lucilio*, Trad. J. M. Gallegos Rocafull, México: S.E.P.
22. TRAPP, Michael. (2003) *Greek and Latin Letters. An Anthology with Translation. Cambridge Greek and Latin Classics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida*

Paul Valéry and his biologist reflections
about restructuring, fragility and contingency of life

Por: John Fredy Ramírez Jaramillo

Grupo de investigación Teoría e Historia del Arte en Colombia

Departamento de Artes Visuales

Facultad de Artes

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

E-mail: jframija@yahoo.com

Fecha de recepción: 22 de septiembre de 2012

Fecha de aprobación: 20 de abril de 2013

Resumen. *Este artículo analiza los argumentos biologicistas a través de los cuales Paul Valéry interpreta el fenómeno de la vida. Para ello, se empieza por mostrar el poder creativo que revela la naturaleza en virtud de las leyes de estructuración y orden que comienzan a hacerse visibles a nivel de las estructuras moleculares que dan forma al universo. Después de eso, se estudia la redefinición que el autor hace del concepto de materia, a la luz de los hallazgos científicos alcanzados en su época. Luego, son expuestas las características esenciales de la vida, determinadas por la integración complementaria entre la ley de conservación y la ley de transformación de la naturaleza. Asimismo, son presentados los planteamientos por los cuales el fenómeno de la muerte es tomado como una propiedad característica de la vida, al igual que los argumentos por los cuales la vida es considerada como producto del azar. Finalmente, se hace referencia a la precariedad y finitud de la vida, explicitadas por Valéry desde la teoría del evolucionismo.*

Palabras clave: *Paul Valéry, vida, estructura, materia, ley de conservación, ley de transformación, muerte, proliferación, reproducción, azar, finitud.*

Abstract. *This article analyzes the biologist arguments through which Paul Valery interprets the phenomenon of life. To this end, we first show the creative power that nature reveals under the laws of restructuring and order which begin to be visible in the molecular structures that give shape to the universe. After that, the redefinition that the author does of the concept of material is examined in the light of the scientific findings reached in his time. Then, the characteristics essential to life are presented and determined by the complementary integration between the conservation and transformation laws of nature. In the same way we present the statements for which the phenomenon of death is taken as a characteristic of life; in the same way that the arguments for which life is considered a random product. Finally, the scarcity and finiteness of life are presented, which are explicitly stated by Valery based on evolutionist theory.*

Key words: *Paul Valéry, life, structure, material, conservation law, law of transformation, death, growth, reproduction, randomness, finitude.*

* Este artículo hace parte del avance de la investigación doctoral “Individuo, sociedad y arte en Paul Valéry. Análisis de sus procesos de configuración y encrucijadas”, y es producto de investigación del grupo Teoría e Historia del Arte en Colombia, categoría A de Colciencias.

Introducción

A lo largo de su vida, Paul Valéry mostró un gran interés por los estudios científicos partiendo de las matemáticas, pasando por la física y la química hasta alcanzar la biología. En sus ensayos y en muchas de las anotaciones de sus famosos *Cuadernos*, es habitual encontrar reflexiones que pretenden dilucidar, o bien cuestionar, teorías científicas de los más diversos órdenes. Es así como lo vemos transitar los terrenos de las ciencias exactas, de la termodinámica, de la biología molecular, de la física cuántica, del evolucionismo, de la reproducción y otras tantas áreas del conocimiento científico, haciendo aportes aquí y allá de una extraordinaria riqueza reflexiva. De hecho, resulta pertinente indicar que muchas de esas apreciaciones sirvieron para apoyar y fortalecer algunas de las teorías, descubrimientos y debates que, como lo recuerda Judith Robinson (1983), alcanzaron a darse durante su época en tales ámbitos.

Este escrito se propone brindar un análisis del modo como Valéry interpreta el fenómeno relacionado con el surgimiento, conservación y transformación del sistema viviente. Para ello tomaremos las apreciaciones que sobre estos tópicos aparecen a lo largo de sus escritos publicados y en sus *Cuadernos*. La tesis que orienta el presente trabajo pretende demostrar que las reflexiones valerianas sobre los distintos mecanismos a partir de los cuales se consolida el sistema de conservación y crecimiento de la naturaleza viviente, tienen como objeto primordial configurar una noción del fenómeno de la vida donde, a la par que se pretende acentuar su principio de regularidad y orden, se pone de presente el carácter frágil y contingente de su propia existencia. Para este propósito la exposición la dividiremos en cinco secciones. La primera tendrá por objeto presentar la relación que existe entre el mecanismo funcional de la vida y la organización estructural de la materia. En la segunda sección abordaremos el concepto valeriano de materia, mostrando que esta noción es concebida en unos términos similares a los que la física atómica y cuántica de comienzos del siglo XX empieza a describirla. Aquí explicitaremos, además, las razones por las cuales Valéry mantiene que la vida es inseparable de la materia. En la tercera parte presentaremos la interpretación que el autor hace de la potencia de conservación y la potencia de transformación, entendidas como dos principios que operan de forma integrada para el sostenimiento de la vida. En las restantes dos secciones analizaremos, respectivamente, las razones valerianas por las que la muerte es tomada como una de las características de la vida, y los aspectos que determinan el carácter contingente y finito de ésta.

1. Las pautas de estructuración y organización de la naturaleza

En Valéry existe una preocupación por explorar las diversas dimensiones en que se presenta la problemática de la forma. Indudablemente, donde más se observa su reflexión al respecto ha sido en el terreno de la estética, del arte, del lenguaje y de la filosofía (Rey, 1997). No obstante, esta inquietud también la ha trasladado a sus estudios sobre la fenomenología de la realidad sensible y, más específicamente, a sus análisis sobre la exterioridad e interioridad morfológica de la naturaleza. Como Goethe, admite que el surgimiento y desarrollo de las formas organizadas de la naturaleza se encuentra gobernado por una idea de sistema o principio organizador. El ejemplo más sobresaliente que le permite abordar este razonamiento, lo encontramos en su ensayo “El hombre y la concha” donde, a través de una lúcida intuición, pone en evidencia la estrecha relación que existe entre la contemplación estética y las formas naturales interpretadas como resultado de una capacidad productiva de tipo morfogenético (Petitot, 1995).

Resulta pertinente recordar que la reflexión sobre la génesis de la forma de los organismos se remonta a Aristóteles (2010), quien plantea la existencia en la naturaleza de dos grandes tipos de procesos dinámicos: por un lado, estaría el relacionado con el movimiento físico de los cuerpos y, por otro, el asociado con el proceso de la embriogénesis o desarrollo morfogenético de los organismos. Sin embargo, la importancia aristotélica de esta última clase de movimiento sólo puede entenderse en la medida en que se inscriba dentro del principio biológico fundamental de la forma. Para Aristóteles, en efecto, la organización de la materia se halla indisolublemente condicionada por la regulación de la forma (Nuño, 2005). Ahora bien, la vigencia de este planteamiento biológico por el cual se da cuenta de un principio de estructuración que opera en la naturaleza, vuelve a aparecer en el siglo XX en filósofos de la talla de Henri Bergson y John Dewey. Precisamente, en *La evolución creadora*, Bergson recuerda la existencia de una cierta organización en la naturaleza que se traduce a través de la regencia de unas leyes, y en una figuración de la materia partiendo de unos órdenes geométricos: “No se puede describir el aspecto del objeto —señala— sin prejuzgar acerca de su naturaleza íntima y su organización. La forma no es completamente aislable de la materia” (Bergson, 1963: 606-607). De igual modo, Dewey (2008), al reflexionar sobre el germen del equilibrio y la armonía vital, mantiene que, a partir de los niveles más elementales de la naturaleza, hay una tendencia interna que va más allá del mero flujo y cambio, cuyo propósito consiste en establecer relaciones de orden. Considera

que este orden tiene, por demás, un carácter activo ya que incluye dentro de su movimiento de tensiones y equilibrios, una mayor posibilidad de entrelazamientos, sostenimientos, cambios y expansiones orgánicas.

Valéry se siente fuertemente atraído por la exploración que la física molecular de su época ha hecho del orden inmanente del mundo. Justamente, una de las razones por las cuales desde su juventud expresa una gran admiración por Lord Kelvin, se debe a los estudios que este destacado físico británico adelanta respecto a la constitución molecular de la materia (Kimura, 2007). A su juicio, uno de los méritos más notables de dicho científico consistió en haber reemplazado la idea del átomo, concebido en el pasado como un elemento inerte, por un mecanismo complejo “que se convierte en una construcción lo bastante perfeccionada como para cumplir las muy diversas condiciones que debe cumplir” (Valéry, 1987: 58). Así pues, esta idea de estructura conduce a una noción del universo y de la vida entendida en términos de simetrías, de equilibrios o, como el mismo Lord Kelvin lo refiere, de ensamblajes isótropos.

A su vez, Valéry reconoce que el proceso evolutivo de la vida adquiere mayor sentido de clarificación cuando las transformaciones estelares y planetarias son analizadas a partir de la cadena de transformaciones de las estructuras moleculares. Observa que en este infinito proceso de disoluciones y ensamblaje de formas, participa el carácter inventivo de la naturaleza: “La vida ligada a la constitución de edificios moleculares complejos y a la evolución de esos edificios, por reacciones específicas *nuevas*. Invención” (Valéry, 1974: 746).

De manera paralela al carácter organizativo de la vida —que se ve definido en el crecimiento y producción de la naturaleza hasta en sus más mínimos detalles—, Valéry destaca el proceder aparentemente espontáneo y no reflexivo que acompaña dicha impulsión: “La maravilla de la vida reside en la combinación de la *espontaneidad* aparente y de la *organización*” (Valéry, 1974: 726). En el ensayo “El hombre y la concha”, el autor va a recordar, incluso, que ambos aspectos constituyen cualitativamente el rasgo por el cual se distingue y diferencia el modo de producción de la naturaleza con respecto al modo como el hombre fabrica sus objetos.

Valéry estima que el sentido de la vida, analizada desde sus manifestaciones más simples, debe ser hallado a partir de una teoría materialista. La toma de partido en favor de este criterio la justifica, entre otras cosas, aduciendo que es un modo de conocimiento que indaga en los fenómenos, y que exige además

establecer una relación fundamental con la observación y la experiencia (Ducol, 2004). Considera el autor que este criterio, a diferencia del idealismo y del espiritualismo filosófico —en el que se inscribiría Bergson—, permite desarrollar una reflexión más precisa que va más allá del mero juego del lenguaje, obligando por esta misma razón al pensamiento “a desplegar una ingeniosidad extraordinaria” (Valéry, 1973: 619).

Justamente, uno de los ámbitos donde observa incrementado este esfuerzo de interpretación motivado por el conocimiento materialista de la realidad, es en el estudio de las estructuras moleculares que dan forma a la totalidad del universo. Valéry descompone toda la variabilidad de cosas, sustancias, fenómenos y seres que existen en el mundo inorgánico y orgánico, hasta convertirlos en conjuntos y redes de estructuras atómicas. Así, desde esta perspectiva puramente molecular, la vida queda reducida a una infinita y compleja estela de constelaciones de átomos: “A escala atómica, no hay seres vivientes ni otros —un átomo de hidrógeno no sabe si compone un océano, un cerebro, una atmósfera” (Valéry, 1974: 762). No obstante, llama la atención mostrando que, tras este fraccionamiento e indiferenciación cualitativa de las formas visibles, surgen ahora nuevos problemas de indagación en torno al desciframiento de combinaciones de vectores de fuerza, de resistencias y de enlaces simétricos.

Valéry toma la naturaleza como una fuente de conocimiento que, a partir de sus distintos modelos estructurales y geométricos dados a nivel microcósmico, otorga pautas que permiten pensar en un principio integral de orden que se manifiesta y extiende en un grado más complejo a medida que se avanza en la definición del reino orgánico de la naturaleza (Celeyrette, 1987). Para el autor, en efecto, el mundo natural está tejido de disposiciones regulares que se distribuyen de manera desigual en todos sus reinos. Tal argumentación la ejemplifica en los siguientes términos:

El mundo está irregularmente sembrado de disposiciones regulares. Los cristales lo son; las flores, las hojas; muchos ornamentos de estrías, de manchas sobre la piel, las alas, los caparazones de los animales; las huellas del viento en la arena y el agua, etc. (Valéry, 1987: 34).

No obstante, encuentra que estas múltiples combinaciones regulares y simétricas de la naturaleza son las que le han permitido a la inteligencia humana tener un acercamiento relacional, clasificatorio y, por lo tanto, comprensible del mundo, constituyéndose por ello en “*las primeras guías del espíritu humano*” (Valéry, 1987: 35).

Si bien reconoce que en ciertos aspectos la producción de formas de la naturaleza está determinada por el azar —como lo podemos observar, por ejemplo,

a través de la producción de rocas y la población aleatoria de plantas que pueblan un paisaje—, sabe también que en su acción productiva opera un principio de simetría con el cual los objetos fabricados alcanzan a tener una consistencia, una permanencia y un límite. Ahora bien, Valéry encuentra que es en virtud de esta configuración simétrica que la potencia vital —como lo diría Aristóteles— contenida por cada objeto natural, alcanza su realización e integración dentro del conjunto de la naturaleza. Ciertamente, esta organización es la que permite pensar en una especie de correspondencia o armonía general existente en la actividad productiva de toda la naturaleza:

Otros [productos naturales], como la misma planta o el animal, o el pedazo de sal cuyas facetas purpúreas se aglomeran misteriosamente, hacen pensar en un crecimiento simultáneo, seguro y ciego, a lo largo de una duración en la que parecen estar contenidos en potencia. Se diría que lo que esas cosas han de ser aguarda a lo que fueron, y también que crecen en armonía con las demás cosas de alrededor... (Valéry; 2000: 63).

Podemos concluir aquí advirtiendo que la noción de orden ocupa un lugar central en el marco de la reflexión valeriana. De una parte, porque su aplicabilidad va a permitir comprender, en unos términos más objetivos y sintéticos, la abigarrada multiplicidad de fenómenos que acontecen en el mundo natural; de otra parte, porque a través de esta idea va a poderse discernir, con amplias implicaciones teóricas, los procesos de la vida humana tanto a nivel mental como a nivel social (Lioure, 1988).

2. La redefinición del concepto de materia

Valéry difiere de la noción de materia que durante siglos la filosofía manejó y asumió como si se tratase del sustrato más simple y aparentemente mejor conocido del mundo. De hecho, cuando habla de materia la concibe en los términos en que la física atómica y cuántica de comienzos del siglo XX empieza a describirla, rebasando las concepciones tradicionales que un Platón, un Descartes e, incluso, un científico decimonónico cualquiera, habían considerado como evidentes:

Toda la física moderna, que en cierta forma ha creado *repetidores*, relevantes para nuestros sentidos, nos ha persuadido de que nuestra antigua definición [de materia] carecía de un valor absoluto, o especulativo. Nos muestra que la materia es extrañamente diversa e indefinidamente sorprendente; que es un conjunto de transformaciones que se confunden y se pierden en la pequeñez, incluso en los abismos de esa pequeñez; se nos dice que, quizá, se realice un movimiento perpetuo. Que en los cuerpos anida una fiebre eterna (Valéry, 1993: 102-103).

En efecto, hasta finales del siglo XIX la materia fue considerada una substancia concreta, tangible, poseedora de una estructura determinada y continua, que ocupaba un lugar bien definido en el espacio. Por igual, se pensaba que era relativamente estable y permanente, y que estaba caracterizada por una inercia o pasividad fundamental (Robinson, 1963). Sin embargo, las indagaciones modernas sobre la constitución del átomo demostraron que la materia no es ni sólida ni continua, que no es posible precisar su ubicación en el espacio y que, además, no tiene nada de permanente. A fin de ejemplificar tal carácter de la materia, Valéry la equipara con la energía misma y su constante transformación de un estado a otro, a través de los distintos tipos de reacciones. El autor acude a los hallazgos de la física óptica en relación con los fenómenos de la interferencia de los rayos luminosos (Virtanen, 1975), para referir que, de igual modo que hay presencia de ondulaciones lumínicas imperceptibles para el ojo en la franja de sombra creada por la superposición de los rayos de luz, de igual modo hay propiedades de la materia que, aun cuando sean desconocidas para nuestros sentidos por encontrarse a niveles remotos del inframundo, con todo están allí, ejerciendo su acción:

La idea misma de materia se distingue mínimamente de la energía. Todo se profundiza en agitaciones, en rotaciones en intercambios, y en irradiaciones. Nuestros propios ojos, nuestras manos y nuestros nervios están hechos así; y las apariencias de muerte o de sueño que nos ofrece en primer lugar la materia, su pasividad, su abandono a las acciones exteriores, están compuestas en nuestros sentidos como esas tinieblas obtenidas a cierta superposición de luces (Valéry, 1993: 102-103).

Vale indicar que en unos términos cercanos a los planteamientos valerianos, la ciencia actual define la materia como una sustancia que está compuesta de torbellinos de actividad y movimiento, y de una constante inestabilidad, o como diría Ilya Prigogine, de un “caos dinámico” (Prigogine, 1999: 28) por el cual se posibilita toda suerte de combinaciones y ordenamientos de estructuras.

Las observaciones dadas por Valéry respecto al fenómeno de la vida, vinculan de manera intrínseca la materia. De este modo, considera que vida y materia son inseparables. Mantiene que si la vida produce y se produce de modo incesante logrando una transformación continua y una diferenciación progresiva, es porque ella expresa las propiedades y comportamientos de la misma materia, sus movimientos, sus cambios y sus relaciones siempre fluctuantes de fuerzas recíprocas y fuerzas divergentes: “La vida es inseparable de la materia —ya que ella no es más que una modificación de alguna materia—, pero inseparable como una ola lo es del agua. No hay ola sin agua, sin embargo no hay ola de la misma agua” (Valéry, 1974: 743), afirma el autor.

3. La integración complementaria de la potencia de conservación y la potencia de transformación de la vida

Valéry piensa que la vida se define por una unidad inmanente de contrarios absolutamente indisociables e irreductibles (Ducol, 2004). Así, desde este punto de vista, es que presenta la integración de la potencia de conservación y la potencia de transformación que operan en la dinámica rectora de la vida: “La vida es conservación de propiedades que sólo se realiza por una actividad incesante de intercambios y de modificaciones” (Valéry, 1974: 768). No sobra indicar que los estudios y experimentaciones de la termodinámica, han puesto en manifiesta evidencia la relación interdependiente que existe entre los principios de conservación y transformación. Esta interdependencia es la que incluso ha permitido corroborar que, aunque la energía puede transformarse en otra clase de energía, nunca puede destruirse, disminuir o aumentar, manteniéndose constante (Hougen, 1982). En consonancia con este hallazgo científico Valéry remarca que, aun cuando los cambios de los sistemas materiales implican permanentes consumos de energía e incesantes transformaciones de un estado físico a otro, tales modificaciones son las que aseguran la conservación del sistema de la vida: “Lo que más impresionante hay en la vida es el consumo continuo, la transformación permanente. Ella es un modo de alteración del medio —Pero esta actividad es también conservación” (Valéry, 1974: 745-746).

Contrario al planteamiento nietzscheano que interpreta en clave de debilidad e indigencia el principio biológico de conservación (Nietzsche, 1998), Valéry estima que este instinto, justamente, es el que mejor explica, desde el punto de vista de la economía de los procesos vitales —algo que toca aspectos tales como la nutrición, la generación, el movimiento, la reproducción, las funciones fisiológicas—, el sostenimiento y la duración de todos los seres vivientes. Esto por cuanto, en su opinión, la vida afirma su poder de autoconfiguración, de creación de nuevas formas, a través de la permanente capacidad de construcción y reasimilación de las diversas sustancias, materiales, actos y estados que a cada momento son disueltos por las fuerzas divergentes de la vida. Estas apreciaciones nos permiten constatar que la conservación no es vista aquí como una simple respuesta de sobrevivencia que realizan los seres vivos para aferrarse de una u otra forma a la vida, sino que es comprendida como una oportunidad que estos sistemas orgánicos tienen para desplegar su inagotable capacidad de configuración y construcción de múltiples estrategias y modos de vida:

Los seres vivos construyen para durar —duración es construcción, vida es construcción, reconstrucción. Sin agotarse, reconstruir— nos[otros] admiramos un insecto que recomienza el trabajo indefinidamente cuando nos[otros] destruimos indefinidamente su obra; del mismo modo el mundo lo hace con nuestro cuerpo, y éste se defiende como el insecto. Cada pulsación, cada secreción, cada sueño retoma ciegamente la obra. La conservación es la adquisición fundamental (Valéry, 1974: 731).

Resulta interesante constatar que, desde el terreno de la ciencia moderna de comienzos del siglo XX, la aplicación de las leyes de conservación ha servido para describir de un modo más preciso lo que sucede en los diversos campos y sistemas universales. Como lo refieren Gerald Holton y Stephen Brush (2004), a través del principio de conservación se han descubierto y hecho más inteligibles características específicas que permanecen constantes dentro del fenómeno vital, siendo por esta razón que dicho principio se ha constituido en una de las herramientas más poderosas y apreciadas de la ciencia física. En consonancia con esta consideración formulada desde el campo de la historia de las ciencias modernas, Valéry estima que la caracterización esencial de la vida adquiere mayor grado de inteligibilidad y suficiencia cuando se intenta definirla, más que a partir de las leyes del movimiento —las cuales, a través de Newton, innegablemente en su momento revolucionaron los conceptos básicos de la física moderna, logrando configurar una nueva concepción del mundo—, a partir de las leyes de la conservación:

Pero la vida no es movimiento. La vida es conservación, y no se prodiga de forma tan activa más que en las circunstancias en que la conservación lo requiere, incluso a expensas del individuo. El prodigio vital se observa mucho mejor en esas semillas que conservan durante años, e incluso a temperatura bajísimas, la propiedad de germinar (Valéry, 2007: 304).

De acuerdo con esta consideración, el principio de conservación sería, pues, el punto de partida fundamental del propio conocimiento científico que permitiría hacer más coherentes y significativos los distintos abordajes sobre el proceso de la vida. Incluso allí donde se encuentra manifiesta la suspensión del ciclo vital y el fenómeno mismo de la muerte.

4. La muerte como una de las propiedades características de la vida

Valéry reconoce que la propia naturaleza no guarda ningún miramiento, ni otorga ninguna prelación al ser individual. Esto por cuanto lo que le importa a ella no es la conservación del espécimen particular, sino de la especie. A este respecto, justamente Schopenhauer anota que la preservación de la especie es aquello en lo que se empeña por completo y con todo derroche la naturaleza “a través del enorme

excedente de gérmenes y el gran poder del instinto de fecundación” (Schopenhauer, 2004: 332). Esta cruda realidad, por la que se pone en evidencia que el individuo no tiene ningún valor para la naturaleza, señala a su vez la fragilidad y finitud que marca la vida del hombre. Con eso y todo, el autor de *El cementerio marino* va a mostrar que en el ser humano hay una tendencia a oponerse a la naturaleza, ya que su misma inteligencia, evolutivamente hablando, se ha estructurado afianzando sus procesos en contradicción con los mecanismos que universalmente regulan la proliferación y el sostenimiento de la vida: “La naturaleza no se preocupa por los individuos. Si el hombre prolonga o suaviza su existencia, actúa, pues *contra natura*, y su acción es de aquellas que oponen el *espíritu* a la *vida*” (Valéry, 1945: 84).

Asimismo, desde el punto de vista cosmológico, Valéry observa que la existencia de las cosas y de todos los seres vivos participa de una completa contingencia. Este aspecto, de alguna manera, nos hace recordar la teoría de Lucrecio (2001) sobre la finitud y precariedad a la que están sometidas todas las formas inertes y vivientes que pueblan el escenario universal. Ahora bien, al mirar la vida en su absoluta desnudez —con aquella helada claridad que, como se expresa en *El alma y la danza*, puede detener el corazón hasta de los hombres más fuertes, a raíz de ver las cosas tal y como son (Valéry, 2000)—, Valéry alcanza a reconocer tres verdades que para el hombre resultan ser en extremo inquietantes. La primera, que la vida imprime en los seres vivos de una manera extremadamente poderosa, y a través de distintos medios, el instinto de conservación de su existencia aun cuando ésta siempre sea precedera. La segunda, que en el hombre este instinto de conservación se desarrolla extendiendo en su conciencia un mayor grado de ilusión respecto a la aparente invulnerabilidad de su ser individual. La tercera, que por fuera de cualquier creencia determinista o pretensión de finalidad última que pueda atribuírsele a la vida, ella simplemente busca producir y aniquilar seres vivos para poder —a través de un regreso de los átomos y moléculas a su existencia física normal— seguir siendo vida. Así, dentro de estas coordenadas la reflexión valeriana se amplía para señalar lo siguiente:

La existencia de cada ser vivo es contra la vida, y la vida contra la existencia individual —que ella produce para ser y retira para ser—, produciendo al mismo tiempo el apego frenético a la conservación de lo que sólo debe ser transición —la creencia en el valor infinito / individual / de lo que no es más que un elemento estadístico—. Es necesario que el individuo *tenga* en exceso lo que es necesario que él pierda —y es *necesario que él se crea único y esencial para reemplazar su rol estadístico e indistinto y fungible*.

Ya que la vida es una especie de forma que únicamente existe en movimiento, levanta la *materia*, y la abandona en desechos y en cadáveres.

Y no hay fin ni causa para esta oleada. Fin y causa son del individuo —son contra ella— como todo lo que nos[otros] inventamos para luchar [...] (Valéry, 1974: 755).

Valéry analiza el fenómeno de la muerte teniendo como referente sus caracteres más observables, esto es, comprendiéndola como el final de un ciclo orgánico o de una duración individual, pero también como desaparición del pensamiento, del movimiento, de la sensibilidad, del calor, al igual que como detención definitiva del funcionamiento de una máquina biológica. Ahora bien, con el propósito de dar un orden diferencial a estas determinaciones, tal fenómeno es abordado por él, como lo venimos apreciando, dentro de dos contextos significativos: uno, dado a partir del aspecto individual, y otro, dado a partir del plano puramente biológico (Rognon, 1996). Aun cuando reconoce que a nivel individual la muerte será siempre tomada como un desastre de enormes repercusiones psicológicas, que la conciencia se esfuerza por ignorar o negar a través de distintos mecanismos —como por ejemplo, rechazando ser semejante de “quienes aparente y razonablemente son nuestros semejantes” y, por la tanto, rechazando la condición de “ser mortal” (Valéry, 1995: 140)—, desde el punto de vista objetivo recalca su valor como “una de las propiedades características de la vida” (Valéry, 1988: 61) que, con todo, permite su continuidad. De ahí su interés en hacer ver este evento “como un accidente normal y un detalle secundario” (Valéry, 1974: 574) que desde el punto de vista biológico hace más comprensible el sistema de la vida. En el “Discurso a los cirujanos”, esta idea es nuevamente reiterada:

Primera definición de la vida: la vida es una propiedad que se puede abolir mediante ciertos actos. Además, sólo se conserva normalmente devorándose a sí misma en forma vegetal o animal. Todo un torrente de vida es perpetuamente engullida en un abismo de otra vida (Valéry, 1993: 167).

Debemos reconocer que, en muchos aspectos, la reflexión valeriana sobre la muerte se encuentra en estrecha correspondencia con el planteamiento existencial y biológico que sobre este tópico desarrolla Schopenhauer (Ernst, 2008). Ahora bien, sabemos que, desde el punto de vista físico, para este filósofo el proceso de nacimiento y muerte es un mecanismo por medio del cual las especies vegetales y animales hacen efectiva su propia conservación e inmortalidad temporal donde “nada se pierde —expresa así en sus *Complementos*— a pesar de milenios de muerte y de putrefacción, ni un átomo de materia, y menos aún de la esencia interna que se presenta como naturaleza” (Schopenhauer, 2003: 532). En consonancia con esta idea schopenhaueriana de la conservación de la naturaleza, Valéry admite que la vida y la muerte, al igual que la nutrición y la eliminación, hacen parte del mecanismo de regulación que ha tomado la naturaleza para ser temporalmente eterna (Celeyrette, 1970). En efecto, la vida como fenómeno obligado de la materia requiere

de la muerte para no devenir en un estado inmóvil. Pues sin este factor no podría producirse ningún cambio en el universo. Es por este motivo que el autor toma la muerte, desde el punto de vista biológico, como un evento natural que no reviste ninguna gravedad. Vale la pena indicar que, en la actualidad, esta consideración de la utilidad de la muerte para el beneficio de la vida ha sido nuevamente abordada desde el terreno de la biología, ofreciendo, a través de los más amplios puntos de vista, criterios que muestran cómo se interrelacionan sus mecanismos con el funcionamiento general de lo viviente (Klarsfeld & Revah, 2000).

5. El surgimiento azaroso de la vida

Si bien hemos visto que Valéry concede una gran importancia dentro del sostenimiento y la evolución de todo el universo vital a la interrelación existente entre el principio de conservación y el principio de transformación, nota, sin embargo, que el desarrollo del proceso vital se logra en la medida en que también participan otra diversidad de principios y factores. Numerosos apuntes de sus *Cuadernos* que se inscriben bajo la sigla *Bios*, hacen mención a este conjunto de condiciones invariables de tipo físico y químico tales como el principio de constancia, de duración natural, consumo continuo, reproducción y multiplicación de masas, entre muchísimas otras.

No obstante, al tratar de comprender los aspectos claves por los cuales se origina la vida, no deja de llamarle poderosamente la atención el carácter de lo fortuito, de la simple posibilidad estadística que está allí también presente. De hecho, los principios de propagación y reproducción que ve manifiestos en el mundo vegetal y animal, el principio de la fluctuación cuántica que permite pensar en la creación de partículas y de mundos, todo ello, le sirve como referente para admitir la teoría del azar en el surgimiento de lo viviente:

Pienso ya sea en la producción por gran número de esperma y semillas, ya sea en la fluctuación de átomos y en sus impactos. Una porción solamente alcanza a chocar los flancos del vaso. Una porción —para *vivir*. Diferencia de la vida de una célula fecundada y de una no fecundada —favor estadístico (Valéry, 1974: 729).

Asimismo, al observar el sistema ecológico, encuentra que todos sus procesos se realizan de manera indirecta y discontinua; que en ningún caso existe un desarrollo único que determine el surgimiento y sostenimiento de las formas vivientes. De ahí que, para el estudio de un sistema orgánico cualquiera, considere necesario tener en cuenta tanto sus variaciones propias como las variaciones vecinas. De este modo, si nos detenemos, por ejemplo, en el surgimiento de una

flor encontramos que, además de los procesos internos de asimilación de nutrientes proporcionados por la planta, ella necesita de otros factores externos para lograr, en este caso, el ciclo de polinización y germinación. Nos referimos a la participación que aquí tienen cierta clase de insectos y de aves.

Si tomamos, a su vez, la vida de un insecto o un pájaro, encontramos que su subsistencia está tejida por distintas variables de orden interno y externo. Valéry reseña tales variables externas de la siguiente manera: “Un universo de insecto (abeja), de pájaro, está tejido por completo de “geodésicas” —con puntos singulares, flores, colmena, sol, quizás, y tiempos—” (Valéry, 1974: 741). Al analizar el crecimiento de un árbol, encontramos que su desarrollo está determinado, en buena medida, por el tipo de terreno donde ha caído la semilla. Sin embargo, a partir de allí hay otra serie de variables a las que debe enfrentarse como, por ejemplo, las condiciones climáticas, la coexistencia de otros organismos que se apropian de las sustancias de las que él mismo depende. En suma, Valéry reconoce que el surgimiento y mantenimiento de la vida —no importa el nivel de desarrollo que tenga— está sujeto a unos factores reducidos, inesperados e improbables:

La vida exige condiciones numerosas singulares, excepcionales en el espacio y en el tiempo, puesto que su ámbito espacial es muy pequeño y puesto que el reino de la vida en un astro parece no ser posible más que en un intervalo ínfimo (Valéry, 2007: 305).

Ahora bien, si nos trasladamos al escenario cósmico, observamos que es infinitamente más cuantioso lo que se escapa y desperdicia por infinidad de ranuras, que lo que se atrapa y concretiza en estructuras vivientes. La vida, de acuerdo al planteamiento valeriano, se establece a través de grandes despilfarros. Pues es sólo de esta manera que logra, por leyes de probabilidad, afianzar el surgimiento y desarrollo de cada una de sus estructuras vivientes:

La inmensa proliferación de gérmenes es una *acción menor* para la Naturaleza inventora. Le cuesta menos a ella hacer 1 millón de millones de gérmenes que asegurar el buen éxito de uno sólo.

Volver probable más fácil para *ella* que asegurar, lo que indica la ausencia de procesos directos —*uniformes*, que eliminen los posibles menos uno (Valéry, 1974: 738-739).

Valéry contempla, desde el plano macrouniversal y microuniversal, las probabilidades del surgimiento de la vida. Considera, no obstante, que en ninguno de los dos extremos están definitivamente asegurados los medios que son rigurosamente necesarios para dicha aparición. Respecto a la hipótesis sobre la existencia de vida en el universo expresa:

La vida —cosa que se observa sobre [la] Tierra— exige tantas condiciones simultáneas que la probabilidad de su existencia sobre otros astros depende del número de éstos y es extremadamente pequeño si es extremadamente grande. Tal vez podamos considerar que [todo]s esos astros son un puñado de semillas de las cuales algunas germinan (Valéry, 1974: 748).

Así, observamos que la contingencia es lo que define en un primer momento el origen de la vida y el entramado riguroso de sus leyes: “La vida tiene algo de un accidente... que se ha creado leyes” (Valéry, 1988: 61).

Apoyándose en Leibniz y su idea de mónada, Valéry señala la existencia de elementos últimos constitutivos de la realidad que son de naturaleza impenetrable y en los que, con todo, se encuentra un principio de fuerza activa y potencia de origen. Vale indicar, adicionalmente, que el autor concibe el yo puro como una mónada poseedora de fuerza, de posibilidad y de acción y, sin embargo, de naturaleza incognoscible (Marty, 2004). De igual manera, la semilla espermática que contiene la vida humana es tomada por él como una mónada poseedora de una estructura simple que es absolutamente indiscernible. Frente a esto último, no deja de llamarle poderosamente la atención el hecho enigmático, que roza los límites de lo místico, de que sea un elemento sólo captable a nivel microscópico (un sistema de representación infinitamente diminuto, cuyas partes conforman una unidad y una acción de unificación) lo que transporte la vida y el conjunto de caracteres complejos —hoy lo denominamos código genético— que conforma a un individuo:

Un espermatozoide, una pequeñez, ¡lleva la efigie moral y física de su autor! ¡Es desconcertante! ¡Qué mónada! Qué sistema de representación tan impenetrable. No veo nada en ningún género que sea más *místico*, más exorbitante que ese hecho. Un cristal cayendo en un líquido saturado, cristaliza todo (Valéry, 1992: 92).

Ahora bien, a esta impenetrabilidad que rodea las condiciones de existencia de la vida humana, se suma la regencia del principio de azar. En efecto, los individuos, no importa de quiénes se trate, sólo existen porque han sido engendrados por un encuentro azaroso de un gameto masculino y uno femenino. De las miradas de espermatozoides que se abalanzan sobre el óvulo para fecundarlo, sólo uno alcanza a transformarse en hombre, mientras que los otros mueren. Esto vendría a significar, entre otras cosas, que la reproducción humana tiene un carácter selectivo y contingente:

Desde esta fase, ¡cuántas llamadas para un elegido! Se distingue los más robustos que sobreviven a millones de otros ya inmóviles. (...) La elección es el producto del vigor del germen por las circunstancias locales favorables. Tengo hijos y veo bajo el cristal, esos seres, esas mitades de posibilidades humanas (Valéry, 1974: 724).

A partir de este plano reproductivo podemos constatar, nuevamente, lo que le interesa remarcar a Valéry —algo que va a expresar a lo largo de su vida a través del lenguaje poético, estético, psicológico, filosófico y sociológico—: que la vida “no es en el fondo más que posibilidad” (Valéry, 1995: 116).

Como ya lo esbozamos con anterioridad, el autor es igualmente consciente de la fragilidad y caducidad de la vida. Reconoce que las condiciones y medios que han permitido la diversidad de las formas y seres vivientes tiene una duración finita de equilibrio. En este sentido, la extinción de las especies que existen en el planeta es admitida como un hecho que inexorablemente habrá de acontecer, así como aconteció en los períodos prehistóricos del mundo. Aun cuando es cierto que tiene reparos contra algunas de las hipótesis de la teoría evolutiva de Darwin, sobre todo por el hecho de no haber sido profundizadas y verificadas con la exigencia y prudencia que demanda el rigor científico, comparte sí sus principios esenciales (Ducol, 2004). Precisamente, uno de los aspectos más importantes que aborda el autor inglés en su obra *La teoría de la evolución de las especies*, se relaciona con la extinción de las especies. Allí Darwin manifiesta que este fenómeno hace parte también del proceso evolutivo. De acuerdo a su planteamiento, las especies evolucionan y desaparecen a través de las épocas geológicas debido a los cambios en las condiciones del medio y a la incapacidad de adaptación para superar la competencia por la alimentación y la depredación (Darwin, 2006). Respecto a esta hipótesis, Valéry también la sugiere a través de la siguiente imagen fabular: “Hubo un día en que la naturaleza lanzó el caracol como última creación, nuevo juguete... y llegará un día cuando el último caracol desaparecerá” (Valéry, 1974: 738).

A propósito de este señalamiento de los límites de las posibilidades de adaptación de los seres vivos, el biólogo contemporáneo Maurice Marois recuerda que los organismos superiores tienen menos margen de adaptabilidad a los cambios de medio y modificación de las condiciones vitales que las mismas formas primitivas. Precisa que, entre más elevado sea el nivel de organización sistémica de los seres vivientes, mucho más vulnerable y frágil se hace su existencia (Marois, 1992). Ahora bien, en el caso de la especie humana, que es donde desemboca todo el destino de la biología, su aparición es concebida por parte de Valéry como resultado de un proceso evolutivo muchísimo más azaroso y frágil que, de igual modo, está abocado a la destrucción:

Toda la historia humana, en cuanto se manifiesta en ella el pensamiento, quizá no haya sido sino el efecto de una especie de crisis, un brote aberrante, comparable a alguna de esas bruscas variaciones que se observan en la naturaleza vegetal y que se esfuman de forma tan extraña como han aparecido (Valéry, 1977: 113).

Esta alusión a la finitud de la raza humana señala, con todo, el frágil sistema que ampara el mundo organizado desde el cual el hombre afirma su existencia a nivel individual y social. En efecto, Valéry reconoce que no solamente la vida humana singular está sometida a las contingencias y peligros de la existencia; pues sabe que también lo está desde el punto de vista colectivo. De hecho, uno de los llamados que hace a su época de cara a los desastres humanos, morales, políticos y económicos dejados por los horrores de la guerra, tiene que ver con la caducidad de las civilizaciones humanas: “Nosotras, las civilizaciones, sabemos ahora que somos mortales” (Valéry, 1945: 23). Con esta inquietante reflexión advierte, pues, que nada es durable, que el mundo está sometido a una inestabilidad, y que todo lo que ha construido el hombre a través del esfuerzo de su propio intelecto y su voluntad civilizatoria resulta ser también, como la vida misma, algo tremendamente vulnerable.

6. Conclusiones

Las reflexiones de Paul Valéry sobre la definición general de la vida, interpretada desde el punto de vista biológico, presentan importantes conexiones con todo el sistema de su pensamiento. Así, por ejemplo, encontramos que el principio de estructuración y organización de la naturaleza, le va a servir como referente clave para pensar en su teoría del ornamento, al igual que en su teoría de la lógica imaginativa. Idea ésta con la que pretende mostrar que la inteligencia de los espíritus creadores funciona estableciendo relaciones y combinaciones estructurales que son cada vez más complejas, y que, no obstante, procuran otorgar la definición de un orden único y de una imagen definitiva de cada una de sus invenciones. La existencia de un orden estructural presente en la naturaleza también le va a permitir ahondar, a través del despliegue de una serie de recursos analógicos y contrastes, en el conocimiento de los mecanismos que determinan la voluntad sistémica de orden de la inteligencia humana.

La concepción de la materia como un elemento que está inseparablemente vinculado a la vida, motiva también la importancia de pensar la mente y la materia, por parte de Valéry, comprendidas dentro de una unidad integradora. Esto por cuanto, según su criterio, tal interpretación homogénea va a permitir realizar comparaciones y correlaciones directas entre ambos ámbitos teniendo como componente fundamental el mundo cambiante de la energía.

Asimismo vale destacar que, para el autor, el criterio dinámico de subsistencia con el que también explica la conservación de la materia va a ser utilizado como un referente para comprender los procesos asociativos del pensamiento.

La meditación valeriana sobre la muerte, además de captar el significado que tiene a nivel universal y biológico, busca valorar el sentido que guarda desde el punto de vista existencial individual. Algo que vemos profusamente registrado y problematizado en sus poemas, diálogos, ensayos y entradas a sus *Cuadernos*.

En lo tocante a la reflexión sobre el surgimiento azaroso de la vida y la caducidad de las formas vivientes, quizás lo más significativo se encuentra relacionado con el origen y el destino de la misma especie humana. Valéry va a señalar que, si bien la civilización humana que se instaura a partir del siglo XX tiene la capacidad científica y tecnológica para autoaniquilarse por medio del empleo de armas desarrolladas cada vez con mayor capacidad de destrucción bélica, también tiene el poder, otorgado por su propia inteligencia, para enfrentar sus distintas crisis dándose a sí misma la posibilidad de perdurar y afirmarse con todo su saber en el terreno del futuro.

Bibliografía

1. ARISTÓTELES. (2010) *Obra biológica*, Trad. Rosana Bartolomé, Madrid: Luarna. Disponible en: http://www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos/textos/Textos_2013/Aristoteles_Obra_biologica.pdf
2. BERGSON, H. (1963) *Obras escogidas*, Trad. J. Míguez, Madrid: Aguilar.
3. CELEYRETTE, N. (1970) *Valéry et le moi. Des Cahiers à l'oeuvre*, Paris: Klincksieck.
4. CELEYRETTE, N. & ROBINSON, J. (1987) "Notes", en: Valéry, P. *Cahiers 1894-1914 I*, Paris: Gallimard.
5. DUCOL, J. (2004) *La philosophie matérialiste de Paul Valéry*, Paris: L'Harmattan.
6. DARWIN, C. (2006) "La teoría de la evolución de las especies", en: Darwin C. & Russel A. *La teoría de la evolución de las especies*, Trad. F. Pardos. Barcelona: Crítica.
7. DEWEY, J. (2008) *El arte como experiencia*, Trad. Jordi Claramonte, Barcelona: Paidós.
8. ERNST, G. (2008) "Paul Valéry et la mort face à l'histoire", en: Pickering, R. (Comp.). *Paul Valéry "Regards" sur l'histoire*, Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal.

9. HOLTON, G. & BRUSH, S. (2004) *Introducción a los conceptos y teorías de las ciencias física*, Trad. José Aguilar Peris, Barcelona: Reverté.
10. HOUGEN, O. *et al.* (1982) *Principios de los procesos químicos I. Balances de materia y energía*, Trad. M. Herráez, Barcelona: Reverté.
11. KLARSFELD, A. & REVAH, F. (2000) *Biologie de la mort*, Paris: Éditions Odile Jacob.
12. KIMURA, M. (2007) “Valéry et lord Kelvin”, en: Vogel, C. (Éd.). *Valéry et Léonard: le drame d’une rencontre. Genèse de l’Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
13. KIMURA, M. (2008) *Le mythe du savoir: Naissance et évolution de la pensée scientifique chez Paul Valéry (1880-1920)*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
14. LIOURE, M. (1988) “L’idée d’ordre et désordre dans L’oeuvre de Paul Valéry”, en: Bertaud, M. (Dir.). *Travaux de Littérature I*, Boulogne: Association pour la Diffusion de la Recherche Littéraire.
15. LUCRECIO (2001) *De la naturaleza, Vol. 2*, Trad. Eduardo Valentí, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
16. MAROIS, M. (1992) *La légende des millénaires. Réflexion sur le vertige de la science et de la condition humaine*, Lausanne: L’Age d’Homme.
17. MARTY, P. (2004) “Monades –Leibniz, Valéry–”, en: Mairesse, A. (Éd.). *Paul Valéry, les philosophes, la philosophie. Études valéryennes 96/97*, Montpellier: L’Harmattan.
18. NIETZSCHE, F. (1998) *La voluntad de poderío*, Trad. A. Froufe, Madrid: Edaf.
19. NUÑO, L. (2005) *Historia filosófica de la idea de forma orgánica. Del hilemorfismo aristotélico a la microanatomía celular*, Madrid, Universidad Complutense. Disponible en: <http://www.gonzlezrecio.com/bionomos/textos/Publicaciones/LNuno/txt1.pdf>
20. PETITOT, J. (1995) “La vie ne sépare pas sa géométrie de sa physique”. *Remarques sur quelques réflexions morphologiques de Paul Valéry*. Disponible en: http://www.crea.polytechnique.fr/JeanPetitot/ArticlesPDF/Petitot_Valery.pdf
21. PRIGOGINE, I. (1999) *Las leyes del caos*, Trad. J. Vivanco, Barcelona: Crítica.

22. REY, J. (1997) *Paul Valéry. La aventura de una obra*, Trad. Laura Estela López Morales, México: Siglo Veintiuno.
23. ROBINSON, J. (1963) *L'analyse de l'esprit dans les Cahiers de Paul Valéry*, Paris: Librairie José Corti.
24. ROBINSON, J. (1983) "Remarques préliminaires", en: Robinson, J. (Éd.). *Fonctions de l'esprit. Treize savants redécouvrent Paul Valéry*, Paris: Hermann.
25. ROGNON, L. (1966) "La signification de la mort dans le processus vital, d'après Valéry", en: Pickering, R. (Dir.). *Paul Valéry, se faire ou se refaire. Lecture génétique d'un cahier (1943)*, Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal.
26. SCHOPENHAUER, A. (2003) *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, Trad. P. López, Madrid: Trotta.
27. SCHOPENHAUER, A. (2004) *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, Trad. P. López, Madrid, Trotta.
28. VALÉRY, P. (1945) *Política del espíritu*, Trad. A. Battistessa, Buenos Aires: Losada.
29. VALÉRY, P. (1974) *Cahiers II*, Paris: Gallimard.
30. VALÉRY, P. (1977) *Tel Quel I*, Trad. N. Ancochea, Barcelona: Labor.
31. VALÉRY, P. (1987) *Escritos sobre Leonardo da Vinci*, Trad. E. Castejón y R. Conte, Madrid: Visor.
32. VALÉRY, P. (1988) *La idea fija*, Trad. C. Santos, Madrid: Visor.
33. VALÉRY, P. (1992) *Cahiers 1894-1914 IV*, Paris: Gallimard.
34. VALÉRY, P. (1993) *Estudios filosóficos*, Trad. C. Santos, Madrid: Visor.
35. VALÉRY, P. (1995) *Estudios literarios*, Trad. J. Díaz, Madrid: Visor.
36. VALÉRY, P. (2000) *Eupalinos o el arquitecto. El alma y la danza*, Trad. J. Arántegui, Madrid: Visor.
37. VALÉRY, P. (2006) *Cahiers 1894-1914 X*, Paris: Gallimard.
38. VALÉRY, P. (2007) *Cuadernos (1894-1945)*, Trad. A. Sánchez et al., Barcelona: Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg.
39. VIRTANEN, R. (1975) *L'imagerie scientifique de Paul Valéry*, Paris: Vrin.

Aportaciones para una fenomenología hermenéutica de la mística*

Contributions to a hermeneutical phenomenology of the mystic

Por: Lucero González Suárez

Universidad Tecnológica Latinoamericana en Línea UTEL

División de Ciencias Sociales

Universidad del Valle de México (UVM)

Sonora, México

E-mail: noche_oscura27@yahoo.com.mx

lucero.gonzalez@iems.edu.mx

Fecha de recepción: 22 de febrero de 2013

Fecha de aprobación: 7 de marzo de 2013

Resumen. *El propósito de esta reflexión es presentar aportaciones originales para la aplicación del método fenomenológico a la interpretación de testimonios místicos relevantes, desde una perspectiva ontológica. Siguiendo al primer Heidegger, pero tratando de superar sus insuficiencias, propongo algunas directrices para el desarrollo de una fenomenología hermenéutica de la mística, a través de la interpretación de aquellos textos donde se expresan los rasgos esenciales del misticismo como modalidad de la vida fáctica.*

Palabras clave: Fenomenología, hermenéutica, ontología, mística, Heidegger.

Abstract. *The purpose of this reflection is to present some original contributions, from an ontological perspective, for the implementation of the phenomenological method to the interpretation of mystical testimonies. According to the first Heidegger, but trying to overcome its deficiencies, I propose some guidelines for the development of a hermeneutic phenomenology of mysticism, through the interpretation of those texts where the essential features of mysticism, as a modality of factual life, are expressed.*

Key words: Phenomenology, hermeneutic, ontology, mysticism, Heidegger.

* El presente artículo forma parte de la primera sección de mi tesis doctoral, titulada "La figura del erotismo sagrado en el *Cántico espiritual*. Una fenomenología hermenéutica de la experiencia mística sanjuanista". Para el desarrollo de la investigación se ha contado con el apoyo del programa de becas nacionales Conacyt.

Introducción

La filosofía en tanto que fenomenología es una investigación de lo que aparece; de aquello que se muestra, pero que no es inmediatamente accesible, destinada a la exhibición de su estructura, rasgos esenciales y modos de darse. La manera en que la investigación filosófica hace frente a los fenómenos es el planteamiento de preguntas fundamentales. Todo preguntar se constituye por: 1) Aquello *a lo que* se pregunta; 2) aquello *por lo que* se pregunta; 3) el *sentido* mismo de la pregunta. Desde las primeras páginas de *El ser y el tiempo*, Heidegger muestra que, en cada caso, la respuesta a la que se llega está determinada por el planteamiento de la pregunta. De donde se desprende la necesidad no sólo de que toda investigación rigurosa comience por el esclarecimiento del preguntar como determinación esencial del ser del existente (ontología fundamental), sino además de considerar que el preguntar mismo es un camino: un método del filosofar, basado en ciertos principios, que es necesario establecer con claridad.

La filosofía es ontología por su objeto y fenomenología por su método. Filosofar es dirigir la mirada hacia los fenómenos para hacerlos comprensibles, prescindiendo de cualquier teoría sobre el ser de éstos. Es por ello que la investigación del fenómeno místico-religioso supone, como condición de posibilidad, la reflexión acerca de los rasgos específicos de éste, la disposición existencial del encuentro con lo divino y de lo sagrado como un ámbito de sentido autónomo, que irrumpe en la cotidianidad a través de las diversas hierofanías y misteriofanías.

Esta es una reflexión sobre los principios metodológicos de la fenomenología hermenéutica de la mística. Su objetivo es dilucidar los supuestos que posibilitan la interpretación de los testimonios místicos. Su importancia reside en argumentar que, en virtud de su carácter irreductible, la comprensión de los fenómenos místico-religiosos ha de atender a la estructura de éstos a fin de determinar el modo de acceso adecuado a su manifestación esencial. Es decir, que ha de extraer de su acontecer mismo la *indicación formal* acerca del modo de acceso a su sentido.

En lo que sigue presentaré mi concepto de fenomenología hermenéutica de la mística, de innegables raíces heideggerianas. Posteriormente, diré por qué los fenómenos místico-religiosos no son eventos aislados que acaecen de manera espontánea, sino encuentros originarios con lo divino, que estructuran la vida fáctica de los individuos.

1. Fenomenología como ontología

De acuerdo con Heidegger, la existencia sólo se da comprendiendo. Habitar es adoptar un modo peculiar de habérselas con las cosas y con los otros, abierto en cada caso por la proyección de sí, que supone ya una comprensión previa del mundo. Al desarrollarse, dicha comprensión da origen a interpretaciones que, por un lado, provienen de la experiencia; mientras que por otro, la hacen posible,¹ por cuanto constituyen una estructura de supuestos dinámicos que orientan la vida cotidiana. Pre-juicios que, si bien bastan para las exigencias de la cotidianidad, no bastan para ofrecer respuestas satisfactorias a la inquietud filosófica.

De acuerdo con Heidegger, “vivimos en cada caso ya en cierta comprensión del ser” (1988: 13). Nos percatemos o no de ello, siempre estamos en posesión de una comprensión específica del sentido ontológico, deudora de la tradición cultural así como de los pre-juicios dominantes de nuestra época. En tal sentido, el peligro máximo al que está expuesta la interpretación es la aplicación irreflexiva de los pre-juicios que conforman el horizonte de comprensión. La interpretación se realiza siempre como elección ante una disyuntiva, toda vez que “puede sacar del ente mismo que se trata de interpretar los conceptos correspondientes, o bien

1 Fenomenológicamente, se denomina “experiencia” a la intuición de algo. La intuición, en general, es el contacto cognoscitivo o directo, o proporcionado por algún signo icónico, con cualquier objeto. La intuición se opone, por ejemplo, a la mera mención lingüística, que se refiere a la misma entidad sin otra prenda de ella que su nombre y el sentido, quizá muy indeterminado, de este nombre (García-Baró, 2004: 286).

Se llama experiencias a “las intuiciones de lo real, y precisamente cuando no están mediadas por una imagen de su objeto. Las experiencias son, por tanto, juicios de existencia sancionados en y por la presencia de la cosa experimentada, respaldados por esta presencia directa” (García-Baró, 2004: 286). En tal sentido, la experiencia místico-religiosa ha de concebirse como el contacto personal entre el individuo y el acontecer de lo divino, cuya manifestación está mediada por alguna hierofanía y/o misteriofanía.

El concepto fenomenológico de “experiencia” nombra la síntesis, realizada por la conciencia, de aquello que le sale al encuentro o se le aparece. Síntesis que, al ser retenida por la memoria, permite al individuo el recuerdo de la vivencia en cuestión. “Experiencia” nombra la *saber* que, a resultas del encuentro directo con alguna realidad, se agrega al entramado de sentido constituido por los saberes previos del existente, y modifica el horizonte de comprensión de sus vivencias pasadas, presentes y futuras. La experiencia es origen de diversos hábitos de comprensión e interpretación de los fenómenos, que engendra un peculiar modo de habérselas con los otros, consigo mismo y con los entes que no tienen la forma de ser del existente. Es preferible hablar de “proceso místico” en vez de “experiencia mística” porque la segunda denominación induce al error de pensar que el contacto entre el existente y lo divino es más un suceso aislado que un proyecto o un camino de vida que atraviesa por fases diversas (v.g., purgativa, iluminativa y unitiva).

forzar al ente a entrar en conceptos en los que se resiste a entrar por su forma de ser” (Heidegger, 1988: 168). La aproximación filosófica auténtica no reduce al ser a conceptos cuyo origen y formación no han sido esclarecidos. El filósofo está obligado a deconstruir sus creencias para acceder a las experiencias originarias que mantienen en vilo su pensamiento. Tiene el deber de dilucidar las mediaciones que operan en su comprensión del ser y de los entes.

La filosofía es el preguntar que permite ver a través; que prepara el camino para que ser y ente, en su mutua co-pertenencia, puedan despejar su sentido esencial. La comprensión de *mundo* y *cosa* se vinculan entre sí por una mutua dependencia debido a que, al ser el mundo el ámbito en cuyo seno hacen su aparición las cosas (y los demás fenómenos que no tienen la forma de ser de la entidad), “cierta comprensión del ser es en cada caso ya incluida en toda aprehensión, así como en todo conducirse a un ente” (Heidegger, 1988: 12). El preguntar filosófico requiere una dirección proveniente de la comprensión previa de lo buscado. El sentido de aquello por lo que se interroga está ya siempre a disposición del filósofo como pre-juicio de la actitud cotidiana. Si fuese de otro modo, la investigación filosófica sería un acto creador absoluto, o bien, una aprehensión pura de los fenómenos, tal como suponía la fenomenología trascendental de Husserl.

Todo aquello que cotidianamente aparece ante el hombre se denomina fenómeno. “La expresión griega *phainomenon*, a la que se remonta el término ‘fenómeno’, se deriva del verbo *phainestai*, que significa mostrarse. *Phainomenon* quiere por ende decir: lo que se muestra, lo que es patente” (Heidegger, 1988: 39). Lo fenoménico es la totalidad de lo que puede ponerse a la luz, que descubre y muestra su esencia *desde y por* sí mismo. Sin embargo, cabe hablar de fenómenos de donación (acontecimientos en los que se manifiesta la esencia de alguna realidad) y fenómenos de denegación (aquellos en los que la esencia de la realidad se muestra opacamente como retenida y oculta). En este segundo sentido, fenómeno es aquello que al mostrarse anuncia una alteridad que no se desvela, salvo quizás como ausencia, denegación y retención de un sentido que perdura oculto.²

2 Cuando el existente religioso se sitúa ante una manifestación fenoménica de lo divino (hierofanía y/o misteriofanía) se encuentra *con* y *ante* algo desconocido, totalmente Otro (Cf. Otto), que sólo se entrevé en lo que aparece. Ese algo se llama Misterio Salvífico y no simplemente enigma, en virtud de su potencia para dispensar la gracia salvadora.

Todo fenómeno es enigmático; pero sólo el fenómeno religioso-místico es misterioso. O bien, si se quiere usar con menor rigor la expresión, cabe decir que en más de una ocasión, afortunadamente, el mundo es un misterio o está lleno de misterios, pero sólo los misterios que pertenecen a la religión y a la mística son salvíficos.

La fenomenología es la aproximación filosófica que hace patente la esencia de lo que aparece. Su finalidad es “permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo” (Heidegger, 1988: 45), conduciéndolo al decir del existente para su custodia, toda vez que el ser es finito y reclama, para la fundación de su verdad, de la escucha atenta y serena del existente, de la resonancia del decir:

El título fenomenología expresa una máxima que puede formularse así: “¡a las cosas mismas!”, frente a todas las construcciones en el aire, a todos los conocimientos casuales, frente a la adopción de conceptos sólo aparentemente rigurosos, frente a las cuestiones aparentes que se extienden con frecuencia a través de generaciones como “problemas” (Heidegger, 1988: 38).

El habla y la apertura de sentido competen al ser originaria y preeminentemente. El lenguaje es la *casa del ser* porque su esencia reside en resguardar la apertura mostrativa del ser en su verdad. De ahí que Heidegger afirme críticamente:

En lo hablado el hablar se ha consumado. En lo hablado no se termina el hablar. En lo hablado el hablar permanece resguardado. En lo hablado reúne el hablar la manera de cómo perdurar él y aquello que a partir de él perdura —su perduración, su esencia (Heidegger, 1990: 15).

La fenomenología es el lenguaje donde se alberga la resonancia del decir del ser, la donación mostrativa del sentido ontológico (*aletheia*). Su ámbito de investigación es

aquello que inmediata y regularmente justo no se muestra, aquello que, al contrario de lo que inmediata y regularmente se muestra, está oculto, pero que al par pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra, de tal suerte que constituye su sentido y fundamento (Heidegger, 1988: 46).

Por su contenido, la fenomenología es ontología. Elucidar “el ser de los entes y explicar el ser mismo es el problema de la ontología” (Heidegger, 1988: 37). Tan pronto queda planteada la pregunta por el sentido del ser (ontología) que aborda la cuestión a partir del método fenomenológico, aparece el problema fundamental de la filosofía. “Ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y su método” (Heidegger, 1988: 49).

2. Fenomenología hermenéutica y ontología de la mística

El existente es tal porque habita un mundo abierto por uno o varios proyectos (que coexisten en una relación jerárquica fluctuante) de los cuales emana el significado de los fenómenos que le hacen frente cotidianamente. Tanto la posibilidad como el

sentido de los fenómenos están determinados por su pertenencia al mundo dentro del cual aparecen. Entre mundo y fenómeno media una relación de co-pertenencia porque el primero sólo puede ser lugar de manifestación de aquel fenómeno cuya esencia se identifica con el ámbito de sentido que constituye y funda. Al referirse al poder de manifestación esencial del habla, Heidegger alude a la relación de dependencia mutua entre mundo y cosa (o fenómeno) en los siguientes términos:

A la Cuaternidad unida del cielo y tierra, de mortales e inmortales, que mora en el “cosear” de las cosas, la llamamos: el mundo. Al ser nombradas las cosas son invocadas a su ser cosa. Siendo cosas des-pliegan mundo: mundo en el que moran las cosas y que así con cada vez las moradoras. Las cosas, al “cosear” gestan (*tragen aus*) mundo (...) La invocación que llama cosas a venir, las invita a la vez que llama hacia ellas, las encomienda al mundo desde el cual hacen su aparición (Heidegger, 1990: 20).

Podría parecer que, por sí solos, los proyectos del existente fundan ese entramado de sentido al que se llama mundo. Sin embargo, entregado a su facticidad, el *ser-ahí* es un ser yecto, arrojado en un mundo histórico concreto donde las significatividades del mundo y de las cosas están dadas por la tradición. El mundo habitado es ya siempre un mundo interpretado por quienes nos preceden. Por su pertenencia a una tradición, el existente posee ya siempre un conjunto de interpretaciones disponibles, un sistema de pre-juicios que le hacen saber en cada circunstancia de la vida cotidiana *quién* es, *cómo* debe obrar y *qué* le cabe esperar.

La tradición es el conjunto de discursos que estructuran de algún modo la pluralidad fenoménica, que deciden sobre lo posible y lo imposible, abriendo y cerrando el acceso a los diversos fenómenos. Así, por ejemplo, la tradición religiosa de un pueblo no es más que el sistema de mediaciones (misteriofanías y hierofanías) que permiten al individuo ingresar en el mundo de lo sagrado y, situado en su interior, reconocer la presencia de lo divino. Penetrar en el mundo de lo sagrado tiene por condición de posibilidad apropiarse de las mediaciones que la cultura ha configurado para tal efecto. Para que a través de tales mediaciones lo divino le “hable” al existente, es necesario que este último se familiarice con el sentido histórico-cultural de aquéllas.

Nada es “hierofánico” ni “misteriofánico” de suyo. Quizás sin excepción, en diferentes contextos y momentos, cada una de las realidades ha sido elevada al rango de hierofanía o misteriofanía ¿Cómo es posible que algo sea y luego pueda dejar de ser aposento de lo sagrado? A causa de su ser relacional. “Misteriofanías” y “hierofanías” no son entidades de por sí sino fenómenos cuya presencia es signo y evocación de lo divino. Como cualquier otro fenómeno, la interpretación de ambas está orientada y determinada por el horizonte de pre-juicios dinámicos que guían y orientan la comprensión del existente. Motivo por el cual, aquello que para

un cierto pueblo y en un determinado momento es capaz de traer a la presencia lo divino, más tarde puede perder su carácter sagrado. Y esto último, no porque el sustrato material de dichas mediaciones se destruya, sino porque al caer en el olvido o cambiar de sentido éstas pierden su capacidad para evocar la presencia de lo divino y retornan al mundo de lo profano.

De acuerdo con uno de los exponentes más destacados de la fenomenología de la mística, el mundo de lo sagrado es un “ámbito de realidad que surge en la vida humana cuando el hombre vive su referencia al Misterio” (Martín Velasco, 2006: 109). Si los ámbitos de sentido se abren o se cancelan en función de los proyectos vitales del existente, de ello se desprende que, a través de las hierofanías y misteriofanías que le son familiares, sólo puede acceder a la experiencia religiosa quien ha decidido libremente disponerse para ello; no obstante lo cual, por no ser susceptible de producción ni emplazamiento, no se infiere de la disposición religiosa garantía alguna sobre el acontecer mostrativo de lo divino, sin el cual es imposible la experiencia místico-religiosa. Buscar la presencia de lo divino es una condición necesaria mas no suficiente para su encuentro. Establecer una relación causal entre el deseo de acceder a la apertura de lo divino y su manifestación implica una tecnificación de la religión o, en todo caso, supone una confusión entre los conceptos de magia y religión.

Lo sagrado es un ámbito originario en cuyo interior acaece la manifestación del Misterio Salvífico,³ a través de la mediación de lo divino (Dios y los dioses), e incluso, de aquellas manifestaciones impersonales que se sustraen a toda

3 “Misterio Salvífico” es la categoría fenomenológica que designa la esencia analógica de lo divino, despojada de su representación personal o impersonal, monista o dualista, trascendente o inmanente. La realidad que ella mienta es el centro y origen de la vida religiosa y mística, en torno al cual se articulan los diversos aspectos del fenómeno correspondiente.

Dicha categoría nombra el “primer analogado” que la historia comparada de las religiones postula como hipótesis de investigación. Su sentido último no es ontológico sino metodológico. “Misterio Salvífico” nombra la comunidad funcional que vincula las prácticas religiosas histórico-concretas. A través suyo las fenomenologías de la religión y de la mística designan la esencia de lo divino (lo que hace ser tales a Dios y a los dioses) valiéndose del pensamiento analógico que procede comparativamente. El correlato del concepto “Misterio Salvífico” es una abstracción que sirve para establecer puentes de contacto entre las diversas religiosidades y espiritualidades; no es la esencia subsistente de por sí, ni el *eidós* de lo divino en sentido platónico.

A fin de evitar la segunda interpretación, y debido a que éste es un ensayo de fenomenología hermenéutica y no de fenomenología de la religión comparada, en lo sucesivo me referiré exclusivamente a lo divino, reservando el uso de la categoría “Misterio Salvífico” para las cuestiones metodológicas de la fenomenología de la mística.

representación, para las cuales lo divino es un abismo informe del que no se puede decir que sea “esto” ni “aquello”. La palabra “sagrado” no designa

al término de la actitud religiosa, ni a los elementos subjetivos que ésta comporta, ni a ninguno de los objetos en los que se apoya. Lo sagrado designa (...) el ámbito en el que se inscriben todos los elementos que componen el hecho religioso, el campo significativo al que pertenecen todos ellos (...) el orden peculiar de realidad en que se inscriben aquellos elementos: Dios, hombre, actos, objetos, que constituyen las múltiples manifestaciones del hecho religioso (Heidegger, 1990: 87-88).

Allende lo sagrado, no hay horizonte donde lo divino pueda mostrarse. Lo sagrado no es una realidad óptica objetiva ni subjetiva. Es la dimensión del ser donde se consuma la manifestación de lo divino en cada época histórica: donde se hacen presentes Dios y los dioses.

Lo divino no *es* una entidad; es un *acontecimiento* que se *esencia* como donación y apertura de un sentido liberador. Mucho menos es una presencia entitativa permanente o eterna. Tampoco es “esto” ni “no-esto”, porque no es una entidad a la que quepa comprender positiva ni negativamente, sino el acaecer gratuito de la salvación. De suyo inaccesible e infranqueable, lo divino hace donación de sí y se revela como presencia inobjetiva de orden trascendente:

El objeto realmente misterioso es inaprehensible e incomprensible, no sólo por que mi conocimiento tiene respecto a él límites infranqueables, sino además por que tropiezo con algo absolutamente heterogéneo, que por su género y su esencia es inconmensurable con mi esencia (Otto, 2007: 41).

La presencia fenoménica de lo divino, que irrumpe en el ámbito de lo sagrado, engendra la religión. Entiendo por religión un modo de estar en el mundo; una relación con el ámbito de sentido de lo sagrado, adoptado libremente, que entraña una forma específica de pensar, decir y habitar, orientada intencionalmente a propiciar el contacto entre el existente y lo divino, gracias a un sistema de mediaciones (hierofanías y misteriofanías) establecido socialmente.⁴

La religión es una respuesta a la invocación proveniente de lo divino, por la que el existente busca obtener, no el perdón de alguna falta ni la liberación de algún castigo, sino la salvación. Respuesta que, en el seno del cristianismo, se origina en la presencia interior de una realidad sobrenatural que lo trasciende aun cuando habita en el *centro de su alma*, con la que no puede unirse por sus solos recursos.

4 Esta última acotación me parece relevante porque no hacerla equivale a expulsar del universo religioso aquellas variantes de la experiencia que, si bien apuntan a la manifestación mostrativa del Misterio Salvífico, no acceden a ella a través de la mediación de lo divino.

La incapacidad para unirse espontáneamente con lo divino explica el surgimiento de las diversas mediaciones, a las que Juan Martín Velasco define como “realidades visibles del mundo religioso, porque son ellas las que hacen posible la relación entre el Misterio (...) y el ser humano (...) ‘mediando’ la presencia inobjetiva del Misterio en el mundo de los objetos” (Martín Velasco, 2006: 196).

Considero adecuado sustituir la expresión “realidades visibles” por “fenómenos”, a fin de evitar una interpretación empirista de aquello que, al irrumpir en el mundo de lo sagrado, anuncia o remite veladamente al Misterio Salvífico, entendido como la esencia analógica de lo divino. Coincido con Velasco en que las mediaciones que operan en la experiencia religiosa son tales porque median la presencia del Misterio Salvífico. No obstante, disiento de él cuando afirma que, gracias a las mediaciones, el Misterio Salvífico se hace presente en el universo de los objetos, en principio, porque para la fenomenología no hay “objetos” sin más, sino presencias que cobran significación bajo la iluminación de un proyecto vital prefigurado por la finitud, la historicidad y la cultura: es decir, objetos fenomenológicos.

Hablar de las mediaciones como aquello que objetiva la presencia del Misterio Salvífico impide distinguir lo que Mircea Eliade define como hierofanía u “objeto del mundo que, sin dejar de ser lo que es, hace presente la realidad del Misterio para el hombre” (Martín Velasco, 2006: 196), respecto de las misteriofanías o manifestaciones no objetuales del Misterio Salvífico, tales como la diversidad de prácticas orativas y de meditación, de historias sagradas que relatan las acciones que lo divino ha realizado *in illo tempore*, etc.⁵

5 Este filósofo español sostiene que el origen de lo que llama “proceso hierofánico” “está en la presencia inobjetiva, elusiva, del Misterio, en el centro mismo de la persona. Esta presencia que no se deja captar de manera objetiva, dota al ser humano de un más allá de sí mismo, que le lleva a proyectarlo sobre las realidades mundanas más dispuestas para ello en su cultura para en ellas percibir esa presencia” (Martín Velasco, 2006: 36).

Para este filósofo, las hierofanías son producto de la elección humana que surgen gracias a una actividad proyectiva influenciada por la cultura, en virtud de que el Misterio es una presencia. “Presencia designa la existencia en reciprocidad, la existencia de un sujeto que existe relacionamente en ese acto de darse a conocer que llamamos precisamente hacerse presente” (Martín Velasco, 2006: 144).

Concebir al Misterio Salvífico de esta manera comporta el beneficio de no atribuir a lo divino un carácter óntico. Permite comprender que lo divino no es una entidad, por más suprema que se la piense, sino un acontecimiento fundante que atraviesa la historia del ser; una realidad cuyo ser trascendente está más allá de las determinaciones ónticas concretas.

Sin embargo, pensar al Misterio Salvífico como un sujeto que sólo puede existir en cuanto se hace presente en el *centro mismo de la persona* equivale a atribuirle una existencia accidental de orden subjetivo. Idea que, asumida consecuentemente, obliga a Martín Velasco a admitir que el Misterio Salvífico es una presencia interior que el hombre conduce voluntariamente a la manifestación porque es

Por otra parte, a fin de entender que en sentido estricto no cabe hablar de su objetivación, es importante recordar que el Misterio Salvífico es la presencia analógica de lo divino en cada una de las diversas tradiciones místico-religiosas, y como tal una abstracción. Lo divino no es una entidad sino un acontecimiento que irrumpe en el seno de lo sagrado y se torna visible a través de las hierofanías y misteriofanías. A través de tales mediaciones lo divino se hace fenómeno, pero de ello no se sigue que su esencia se agote en la realidad de aquéllas.

La religión es una posibilidad abierta a todo existente, cuyo fin último es vincularlo con lo divino (Dios y los dioses). La mística es la realización radical de la religión. El momento de la experiencia religiosa que apunta hacia la unión (que también puede asumir la forma de disolución) con (en) lo divino en el que, tras haber renunciado a sus apegos sensoriales, intelectuales e incluso espirituales, el existente se anonada a sí mismo y supera toda mediación hierofánica o misteriofánica.

El existente deviene místico cuando, además de anonadarse, supera la representación y el concepto tradicional en favor del encuentro personal unitivo con lo divino. Se califica como mística la parte del proceso que conforma a la experiencia religiosa donde, de manera más radical, la vida del existente tiene por sentido único y último el encuentro con lo divino.

Para quienes no participan de la experiencia mística, ésta sólo resulta accesible a través de su expresión textual. Gracias a su fijación en un texto (que pone a salvo del olvido su testimonio), la mística se convierte en un fenómeno hermenéutico del que la fenomenología puede hacerse cargo.

La fenomenología hermenéutica es la interpretación de los testimonios textuales que dan expresión al sentido esencial del peculiar *ser en el mundo* del existente. Así entendida, la fenomenología es *hermenéutica de la facticidad*, que atiende al decir del existente para hacer explícito el sentido que anima su cotidianidad y su modo regular de habérselas con otros y con las entidades intramundanas, su modo de vivir habitando un mundo y de vivirse en él:

El discurso, de acuerdo con Heidegger, es la manera en que los seres humanos articulan significativamente la inteligibilidad de estar en el mundo. El discurso puede por lo tanto referir a una serie de medios a través de los cuales los seres humanos expresan la realidad del *Dasein* (Perrin, 1996: 167).

una dimensión suya: un fenómeno que se puede abordar antropológicamente, pero no ontológicamente, puesto que compete a la historia de la humanidad y, si se quiere, de la cultura, más no a la historia del ser.

El punto de partida de la fenomenología hermenéutica de la mística es el texto místico. El fenomenólogo penetra en la experiencia fáctica y el *ser en el mundo* del místico gracias a la interpretación de los testimonios donde se recoge su declaración. Atendiendo tanto a dichos testimonios como a su propia situación hermenéutica, el fenomenólogo extrae del fenómeno en cuestión (el texto místico) los conceptos fundamentales y las motivaciones que habrán de guiar su análisis de la experiencia mística, teniendo siempre presente que todo acto de comprensión es un diálogo entre el mundo propio del texto y el entramado de pre-juicios que conforman el horizonte de comprensión del intérprete.

Cuando se trata de un testimonio de vida, el texto alberga la expresión del modo de *ser en el mundo* de quien lo escribe. Culminada la producción textual, lo que allí se ha dicho se distancia no sólo del autor y del auditorio para el cual fue escrito, sino también de su sentido referencial original, para fusionarse con la perspectiva del intérprete. “Si el acto de composición está orientado al autor, el producto está orientado al lector” (Perrin, 1996: 149). Lo que, en otro nivel de reflexión, impone al fenomenólogo la necesidad de cuestionar el sentido, la actualidad y pertinencia del mundo de significación que se abre para él por medio de la interpretación, de reconocer la capacidad del texto para configurar y reconfigurar la existencia del lector. Situación a la que apunta David Brian Perrin al considerar la expansión de significado a la que se ve sometido el texto merced a su interpretación, cuando sostiene: “el significado es virtual cuando está estructurado en un texto, y a través del texto existe la potencialidad del significado para convertir un evento en la vida de una persona” (Perrin, 1996: 169).

Para Heidegger, “el camino para la filosofía comienza con la *experiencia fáctica de la vida*” (2006: 41). La filosofía no se identifica con la vida cotidiana. Sin embargo, todo preguntar filosófico auténtico surge de la experiencia fáctica de la vida:

¿Qué significa “experiencia fáctica de la vida”? Experiencia designa: 1) la confirmación experiencial; 2) lo experienciado a través de ésta (...) el yo experienciante y lo experienciado no se pueden separar (...) “Experiencia” no quiere decir “tomar nota” (*zur Kenntnis nehmen*), sino afrontar lo experienciado (Heidegger, 2006: 40).

Asumir que la vida fáctica es la fuente de donde surge el filosofar y a donde retorna cuando no es infértil, equivale a sostener que el existente deviene filósofo cuando el pensar hace frente a la diversidad de fenómenos que pueblan el mundo para comprender su sentido. “Lo que importa es extraer de la experiencia fáctica de la vida motivos para la comprensión propia de la filosofía” (Heidegger, 2006: 62). El punto de partida de la filosofía, como ciencia originaria que no puede hacer

suyos los presupuestos metodológicos ni las motivaciones de otras ciencias, es la experiencia de la vida fáctica:

La experiencia de la vida es algo más que una mera experiencia que toma nota, ya que constituye la posición total activa y pasiva del hombre frente al mundo (...) “Mundo” es algo dentro del lo cual se puede *vivir*. Al mundo se le puede llamar formalmente circundante (medio), esto es, lo que nos sale al encuentro (...) En este mundo circundante está también el *mundo acompañado con los otros*, es decir, los otros hombres según una caracterización fáctica concreta (...) también está en la experiencia fáctica de la vida el *yo mismo*, el *mundo propio* (Heidegger, 2006: 42).

La experiencia fáctica de la vida es el despliegue de la existencia en su concreción, la manera como el existente se sitúa (a través de su hacer, omitir, actuar y padecer) ante el conjunto de significatividades que conforman el mundo circundante.

La tarea de la fenomenología hermenéutica de la mística es la hermenéutica de la vida fáctica de los místicos, de su *ser en el mundo*. Su finalidad es la comprensión de la vida fáctica cuyo sentido se desprende de las experiencias originarias de encuentro mediato (religión) e inmediato (mística) con Dios y con los dioses, tal como éstas se hallan presentes en los testimonios textuales de quienes han pasado por tales experiencias.⁶

La fenomenología de la mística es la interpretación filosófica de una serie de fenómenos (los diversos testimonios de los místicos), que a su vez dan cuenta de otros (sus experiencias y procesos vitales), que se retrotraen al fenómeno por excelencia: el acontecimiento y/o denegación de lo divino.

Lo que sea la mística habrá que inferirlo de la fenomenología hermenéutica de los testimonios de los individuos pertenecientes a las diversas tradiciones espirituales, quienes hablan sobre la transfiguración de su facticidad, luego de haber experimentado el acontecer de lo divino.

La finalidad del análisis fenomenológico de la experiencia mística es generar una ontología de lo divino, a la luz del análisis descriptivo de la estructura esencial del proceso a través del cual se realiza el contacto personal entre el existente y lo divino: “Ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método” (Heidegger, 2006: 49).

6 En torno a la polémica de si entre religión y mística hay puntos de contacto o, por el contrario, se trata de posibilidades existenciales distintas, coincido en que “la diferencia entre el místico y el creyente no místico será más gradual que esencial” (Gómez Caffarena, 2006: 217).

La fenomenología reconoce el carácter irreductible de los fenómenos religiosos y místicos, que hace vanos todos los intentos de explicarlos mediante la aplicación de categorías procedentes de otros enfoques temáticos, tales como la cultura, la sociedad o la economía. La religión —y por tanto la mística— sólo se deja comprender *en y desde* su propio ámbito de sentido porque es “un fenómeno humano *sui generis* que, aunque comporte aspectos culturales, sociales, históricos (...) contiene un aspecto que le es propio y que le confiere una significación peculiar (...) sólo puede ser conocido desde la captación de esa peculiaridad y desde el respeto de la misma” (Gómez Caffarena, 2006: 452).

Pese a reconocer la irreductibilidad de tales fenómenos, el proyecto original de la fenomenología de la religión surge

de la aplicación a los datos de la historia de las religiones de algunos aspectos del método fenomenológico (...) sobre todo la preocupación por la captación de la esencia o estructura de la religión por medio de sus manifestaciones históricas y la comprensión del significado que se hace presente en todas ellas en virtud de la peculiar intención de la conciencia que se ejerce en el mundo de lo sagrado al que todas ellas pertenecen (Gómez Caffarena, 2006: 432).

Desde su nacimiento, la fenomenología de la religión identificó como su campo temático el fenómeno religioso, del que las diversas religiones históricas no eran más que expresiones particulares, susceptibles de ser subsumidas bajo una estructura analógica, si por tal se entiende el conjunto de elementos constitutivos de dicho fenómeno, así como las relaciones que éstos guardan entre sí y su forma de organización. La fenomenología de la religión surgió como una reflexión de segundo orden, aplicada a los datos recabados por la historia de las religiones, con pretensiones de totalidad, cuyo propósito era decantar constantes estructurales de las manifestaciones religiosas, a través del análisis comparativo.

Más allá de las bondades del proyecto fenomenológico así entendido, una de las primeras objeciones que se le pueden hacer es que:

Mientras no esté establecido que coincidan la comprensión histórico-religiosa y la propiamente filosófico-religiosa, esto es, fenomenológica, no puede decirse que la historia de las religiones puede aportar material a la filosofía (fenomenología) de la religión (Heidegger, 2006: 102).

No se puede aceptar como punto de partida de la fenomenología hermenéutica el material proveniente de la historia de las religiones, en tanto la destrucción fenomenológica no haya hecho la crítica de los conceptos fundamentales que dirigen la comprensión histórica, así como de los motivos que la justifican:

Conceptos fundamentales son aquellas determinaciones en las cuales se alcanza del dominio de cosas que sirve de base a todos los objetos temáticos de una ciencia una comprensión previa y directiva de toda investigación positiva (Heidegger, 2006: 20).

Pensar que la fenomenología puede constituirse en un saber autónomo tomando de las ciencias de la religión (particularmente, de la historia de las religiones) los hilos conductores con que éstas delimitan su dominio temático, equivale a delegar en aquéllas la tarea de elaborar los conceptos que abren el camino del preguntar filosófico. Supone renunciar a que sea la religión, como fenómeno originario, la que al desvelar su sentido permita al fenomenólogo extraer de ella, *en y desde* su propio ámbito, las motivaciones y los conceptos fundamentales que le son propios.

La actitud contraria de acotar dominios de cosas aceptando como válido un enfoque temático parcial y ajeno al fenómeno religioso —que por lo demás evidencia una práctica reduccionista— es obtener del fenómeno mismo, considerado holísticamente, sus determinaciones esenciales. Situación a la que Heidegger hace referencia cuando, a propósito de la distinción entre ontología y ciencia, señala que:

El universo de los entes, que abarca distintos sectores, puede volverse campo de un poner en libertad y un acotar determinados dominios de cosas. Estos dominios, por ejemplo, la historia, la naturaleza, el espacio, la vida, el “ser-ahí”, el lenguaje, etc., consisten por su parte en “tematizarse” como objetos de sendas investigaciones científicas (Heidegger, 2006: 18).

El atributo distintivo de la comprensión fenomenológico-religiosa “es la obtención de una comprensión previa para una vía originaria de acceso” (Heidegger, 2006: 103). Los conceptos y las categorías que orientan las investigaciones de la historia de las religiones no son representaciones puras, despojadas de influjo tradicional ni personal, extraídas de los “hechos religiosos”. Son mediaciones que permiten al investigador interpretar el mundo, desde un horizonte temático. Así, “toda objetualidad histórico-científica y la comprensión de lo objetual histórico no garantizan nada mientras no esté todo aclarado respecto al preconcepto director” (Heidegger, 2006: 103).

El rasgo distintivo de la fenomenología hermenéutica es el reconocimiento de que toda interpretación posee un matiz proveniente de los pre-juicios del intérprete. No hay aprehensión pura de la esencia o la estructura de un fenómeno, debido a que toda interpretación está mediada por el horizonte de saberes previos. El modo más originario de *ser en el mundo* del existente es la comprensión que, al desarrollarse, deriva en la interpretación de aquello que le hace frente en su andar cotidiano. Interpretación que, en un nivel primigenio y vago, se enfoca en su estar mismo y en las múltiples significatividades abiertas por sus proyectos.

La fenomenología hermenéutica de la mística tiene por propósito ofrecer una comprensión unitaria de los fenómenos que no aspira a ser totalizante, dado que se realiza desde una perspectiva determinada por la especificidad de un pre-concepto director explícito. Principio que le otorga una clara conciencia de sus limitaciones, al tiempo que la obliga a dilucidar los conceptos fundamentales que habrá de aplicar al análisis descriptivo, cuyo entramado da origen al “horizonte en el que los fenómenos serán avistados” (Heidegger, 2006: 81). De donde se desprende la necesidad de evidenciar lo que el filósofo alemán denomina “anuncio formal” y que define como “el empleo de un sentido que guía la explicación fenomenológica” (Heidegger, 2006: 81).

3. la condición creatural: escollo de la fenomenología hermenéutica de la mística

La ontología fundamental de Heidegger pone de manifiesto que la finitud de su *poder-ser* es la determinación ontológica esencial del *ser-ahí*. El carácter trágico de la existencia radica en la desproporción entre el *poder-ser* finito y la infinitud del deseo de *ser* que define al *ser-ahí*. El conflicto inherente a la existencia es la contradicción insuperable entre lo que se aspira a ser y lo que se puede ser y hacer.

La desproporción entre lo que somos y lo que aspiramos llegar a ser origina una insatisfacción que se manifiesta como resistencia a aceptar que no hay más que *esto*. Tal insatisfacción posee el carácter de la infinitud: no nos sentimos más o menos a disgusto con el hecho de no poder poseer todas las perfecciones que podemos pensar, ni por ser mortales y limitados; tan pronto cobramos conciencia del infinito-finito que somos, nos invade el desasosiego y la desesperación de tener que llegar a ser a partir de nuestras propias decisiones, sin ser nunca nada. La desesperación infinita que trae consigo la conciencia sobre la finitud de su *poder-ser* pone al descubierto que aquello que distingue al *ser-ahí* es su deseo infinito de *ser*, nacido de la infinita insatisfacción ante la finitud de su *poder-ser*. Habitamos el mundo, pero no somos mundo y es por eso que aspiramos a lo infinito. Sólo un ser que tiene una sed infinita de sentido infinito puede aspirar a lo absoluto desde su contingencia. La finitud es el origen del erotismo.

De acuerdo con Miguel García-Baró, dada la desproporción entre nuestra infinita sed de sentido infinito y la finitud de nuestro *poder-ser*, sólo caben dos posibilidades. La primera consiste en recortar los proyectos vitales a la finitud de lo fáctico, en hacerse *uno* con el mundo; es decir, asumiendo que no hay más

que lo inmediato finito, recortar el alcance de las aspiraciones de *ser* y *hacer*, lo que para el filósofo español equivale a vivir teniendo por máxima la idea de que “todo es posible, salvo aquello que reclame un compromiso infinito”; la segunda posibilidad es el erotismo.

La primera posición es defendida por Heidegger cuando afirma que existir propiamente es reconocer la finitud del *poder-ser* y conformarse a ella. Del reconocimiento de que la posibilidad es tal sólo a la luz de la conciencia de finitud, este último concluye que, arrojado en la facticidad, el *ser-ahí* propio es aquel que sólo emprende tareas finitas.

Por mi parte, considero que optar por una valoración optimista de la inagotable variedad de lo efímero no resuelve el problema abierto por la desproporción que somos porque, lejos de dar satisfacción a la infinita sed de infinitud que nos define, lo que hace es dirigir el deseo infinito de sentido infinito a la finitud. Pues, ¿acaso lo finito puede saciar la infinita sed de sentido infinito del *ser-ahí*? ¿No ocurre más bien que el deseo infinito sólo puede ser satisfecho por la apropiación infinita de lo infinito? El que acomoda a la finitud la infinitud de su voluntad de *ser* y *hacer*, sea o no consciente de ello, orienta su deseo infinito de sentido infinito hacia una infinitud encubierta y disminuida: la pretendida infinitud de lo finito. Dicha orientación surge de un movimiento infinito que, al dirigirse a lo finito, es causa de una constante insatisfacción.

En consonancia con la idea de que toda aspiración a lo infinito es una fuga respecto de la finitud, Heidegger considera que tanto la religión como la mística son modalidades de la vida fáctica del *uno*:

Un filósofo situado en la perspectiva de *Ser y tiempo* sólo puede y debe interpretar la experiencia mística como una lamentable ilusión del autoconocimiento y, en definitiva, como un espectacular fenómeno de la condición “caída” del ente existente, que en vez de volverse a la llamada formal de la conciencia y a la tarea histórica y finita de su generación, prefiere absorberse, calumniando el mundo y la vía, en un sueño de autocomplacencia al que se atreve a llamar gozo íntimo de Dios (García-Baró, 2004: 303).

La crítica heideggeriana a la religión y a la mística (entendida esta última como radicalización de la primera) se apoya en la idea de que *necesariamente* el reconocimiento de la finitud de nuestro *poder-ser* (de que sólo podemos actuar en un tiempo limitado por el acontecimiento irrebasable de la muerte, y de que en sí mismo nuestro obrar es limitado y contingente) obliga a concluir que sólo estamos llamados a la realización de tareas finitas. La pregunta que se impone es: ¿de que seamos finitos se sigue que estemos negados a toda experiencia de sentido y obra

infinitas, aun si no somos los responsables de su acaecer? ¿La experiencia cotidiana aporta elementos suficientes para sostener que el *ser-ahí* no es capaz de acoger el don de lo infinito? ¿Producir, emplazar y acoger un sentido infinito son acciones equivalentes?

Más allá de lo dicho por Heidegger, lo que cada quien puede confirmar si repara sobre su propia experiencia es que, sin importar la finitud de nuestro *poder-ser*, nuestra voluntad desea infinitamente lo infinito. La mayor evidencia que tenemos acerca de nosotros mismos es que aquello que nos distingue del resto de los entes es nuestro deseo infinito de *ser*, que pone de manifiesto nuestra infinita insatisfacción de lo finito.

La sed infinita de sentido infinito, su aspiración a lo absoluto, es la más clara expresión del erotismo que define al *ser-ahí*. El erotismo es la condición de ser que se manifiesta en la tendencia ontológica a ocuparse con tareas infinitas, destinadas a dar alcance al sentido infinito al que apunta nuestra voluntad. Desear infinitamente lo infinito no supone la negación de la finitud de nuestro *poder-ser*. No deseamos lo infinito por ser infinitos; lo deseamos, precisamente, porque no lo somos.

A partir del reconocimiento de que ningún bien finito basta para saciar nuestra sed infinita de sentido infinito, el místico afirma que sólo la experiencia unitiva de Dios responde proporcionalmente al deseo infinito de sentido infinito que nos define. A causa de su finitud y limitación, ni el mundo ni los otros pueden satisfacer el deseo infinito de sentido infinito que nos distingue. Sólo lo infinito absoluto es capaz de colmar nuestras aspiraciones a *ser* y *hacer*, en virtud de su proporción esencial con nuestro deseo.

El reconocimiento de la finitud-infinita que somos es el origen de la religión como modo de *ser-en-el-mundo* cuyo propósito es vincular al existente con la infinitud de lo divino. El origen de la actitud religiosa es que “la pasión infinita [nacida] del interés infinito (...) nunca puede ser tal más que cuando va dirigida (...) a lo enteramente otro de nosotros mismos” (García-Baró, 2004: 297).

La desproporción entre la finitud de nuestro *poder-ser* y nuestro deseo infinito de sentido infinito descubre el talante erótico de la existencia. El deseo infinito de infinitud presente en todo hombre da cuenta de su apertura a la experiencia de encuentro con lo infinito y absoluto. Basta una mirada a la historia de la humanidad, para percatarse de que el hombre es capaz de lo divino y ha dejado testimonio de ello.

Sin embargo, que sea razonable pensar que, concebido como lo infinito y absoluto, Dios sea el objeto al que tiende el deseo infinito de sentido infinito del

hombre, no autoriza a afirmar su condición creatural, ni la existencia de Dios. El deseo infinito de lo infinito no es prueba de la realidad de dicho infinito. La constatación del infinito-finito que somos no autoriza a sostener que aquello a lo que apunta nuestro deseo existe. La evidencia de nuestra condición erótica no es argumento suficiente para afirmar la realidad de su correlato. Asimismo, la infinitud de lo divino podría no existir, pero no se puede negar que tanto la religión como la mística designan modalidades de la vida fáctica.

Es posible demostrar lógicamente la necesidad de la existencia de un principio absoluto, fundamento óntico de lo ente y garantía del conocimiento verdadero. Tal es el concepto metafísico de Dios:

La metafísica tiene por tarea hacer que el pensamiento repare en lo ente, para fundamentarlo en el ser, además de llevar a cabo una explicación del ser en tanto que fundamento de lo ente. Su doble tarea es preguntarse por la doble determinación que, por un lado correlaciona al ser-fundamento y al ente fundamentado e indagar el vínculo existente entre el ser-fundamento y el ente al que requiere fundamentar para ser lo que es (...) El ente es concebido como lo fundamentado, mientras que el ser asume la forma de ente supremo, fundamento del primero. “La constitución ontoteológica de la metafísica procede del dominio de la diferencia que mantiene separados y correlacionados mutuamente al ser en tanto que fundamento, y a lo ente en su calidad de fundado-fundamentador”. Al establecer dicha relación entre el ente y el ser como fundamento óntico, “se ha mencionado ya el concepto metafísico de Dios. La metafísica ha de ir a parar al Dios con el pensamiento, porque el asunto del pensamiento es el ser, y éste está presente de muchas maneras como fundamento” (González Suárez, 2011: 127).

Los testimonios místicos describen la experiencia personal de encuentro con lo divino. Que hay místicos es innegable. Que la fenomenología hermenéutica de la mística puede realizarse como hermenéutica de los testimonios místicos tampoco encierra dificultad. Su límite es la imposibilidad de ir más allá de lo que de suyo se muestra en el fenómeno:

El escollo principal, desde el punto de vista de la filosofía, es conseguir defender suficientemente la idea de la creación, lo cual, desde luego, es tarea fuerte. Pero si pudiera refrendarse filosóficamente siquiera la posibilidad de entender como criatura el ser del hombre (...) sería preciso especular sobre el divino modelo, en el Verbo, de nuestra realidad creada (García-Baró, 2007: 61).

La fenomenología hermenéutica de la mística no puede concluir la existencia de Dios como origen, sentido y término de la experiencia mística a partir de los testimonios místicos; no puede afirmar que en el hombre haya alguna determinación que ponga de manifiesto su condición creatural. A pesar de lo cual puede poner de manifiesto que, independientemente de si Dios o los dioses existen o no, el hombre es *capax Dei* y, en ese sentido, hacer algunas aportaciones para contestar a la pregunta por el sentido último del misticismo como modalidad de la vida fáctica.

Conclusión

La existencia sólo se da comprendiendo. Habitar es adoptar un modo peculiar de habérselas con las cosas y con los otros, abierto en cada caso por la proyección de sí, que supone ya una comprensión previa del mundo. Al desarrollarse, dicha comprensión da origen a interpretaciones que, por un lado, provienen de la experiencia; mientras que, por otro, la hacen posible, por cuanto constituyen una estructura de supuestos dinámicos que orientan la vida cotidiana.

Siempre estamos en posesión de una comprensión específica del sentido ontológico, deudora de la tradición cultural y de los pre-juicios dominantes de la época histórica en la que vivimos. En toda comprensión de lo ente se alberga una comprensión previa del ser en general, que conforma el horizonte de pre-juicios desde el cual el individuo interpreta los fenómenos que le hacen frente. Horizonte en el que se entretajan elementos provenientes de la formación cultural y la identidad personal del intérprete.

Entre el mundo y las diversas entidades que aparecen ante la mirada del existente existe un vínculo indisoluble. El mundo es un ámbito de sentido peculiar donde cabe que acaezca un determinado tipo de fenómenos que guardan una relación de correspondencia con dicho sentido (v.g., el mundo artístico, religioso, científico, filosófico, etc.).

El “mundo” de lo sagrado es el ámbito de sentido que emerge cuando el existente se sitúa frente a la presencia de lo divino, motivado por su deseo de liberación y/o salvación. La disposición existencial o el modo de *ser en el mundo* que permite la apertura de lo sagrado, en cuyo seno irrumpe la presencia elusiva de lo divino, constituye la actitud religiosa, respecto de la cual la mística no es más que una radicalización.

Históricamente, los místicos han dejado testimonio del modo peculiar en que su vida fáctica —su manera de ser, pensar, decir y habitar el mundo propio y el mundo compartido con los otros— ha sido transfigurada o reorientada a resultas de su contacto con lo divino.

La fenomenología hermenéutica de la mística es la interpretación de la experiencia de la vida fáctica, del *ser en el mundo* de los místicos, que atiende al despliegue de su sentido en la palabra, el pensamiento y la acción, principalmente expresadas en una construcción textual. El punto de partida de la fenomenología hermenéutica de la mística es el texto místico.

El fenomenólogo penetra en la experiencia fáctica del místico gracias a la interpretación de los testimonios donde se recoge su declaración. Atendiendo a dichos testimonios y a su propia situación hermenéutica, el fenomenólogo extrae los conceptos fundamentales y las motivaciones que habrán de guiar su análisis del proceso místico. No existe la interpretación pura de los textos, entendidos como testimonios escritos donde se recogen las experiencias de aquellos individuos que habitaron un mundo de sentido específico (el mundo de lo sagrado) y que accedieron a un conjunto de fenómenos acordes a tal sentido. Todo enfrentamiento hermenéutico con los textos está atravesado por el horizonte de comprensión del intérprete, que actúa como un lente a través del cual se tiene acceso a los fenómenos, para luego explicitar su estructura a través de la aplicación de ciertos conceptos que provienen en parte de la tradición y en parte del proceso creador e innovador de construcción de ideas que pone en marcha el intérprete.

La fenomenología de la mística es la interpretación filosófica de una serie de fenómenos (los diversos testimonios de los místicos), que a su vez dan cuenta de otros (sus experiencias), que se retrotraen al fenómeno por excelencia: el acontecimiento y/o denegación de lo divino. La finalidad del análisis fenomenológico de la experiencia mística es generar una ontología de lo divino, a la luz del análisis descriptivo de la estructura esencial del proceso a través del cual se realiza el contacto personal entre el existente y lo divino.

La mística, más que una experiencia, es un proceso; una modalidad de la vida fáctica que se funda en el encuentro personal con lo divino. Que, de acuerdo con los testimonios místicos, la experiencia mística es un encuentro con la presencia de lo absoluto divino, no es motivo de discusión. En actitud fenomenológica, el filósofo no puede pronunciarse a favor ni en contra de que lo dicho por los místicos suponga la existencia del correlato de su experiencia. El fenomenólogo está obligado a reconocer en el misticismo una modalidad de la vida fáctica, única e irreductible a cualquier otra, cuyo origen es la donación de lo divino. A diferencia del místico, para quien Dios y los dioses son una experiencia, para el fenomenólogo lo divino no es más que término de la actitud, la experiencia y el modo de vida propios de la mística y la religión.

La fenomenología hermenéutica de la mística tiene por objeto de investigación el fenómeno místico (aquello por lo que se pregunta), a partir de la interpretación del sentido esencial de los testimonios relevantes de la historia de la mística. Su intención es poner en libertad la estructura esencial y el sentido de dichos fenómenos,

a fin de que se muestren por sí mismos. La fenomenología hermenéutica de la mística se separa tanto de la teología (que asume por principio la verdad de la revelación) como de la teodicea (que busca demostrar la existencia y atributos divinos) y de la metafísica onto-teo-lógica (que hace del concepto “Dios” el fundamento óntico de los entes intramundanos).

El fenomenólogo no tiene nada que decir acerca de la existencia de Dios. La existencia de Dios es un pre-juicio que la investigación fenomenológica pone entre paréntesis, que no juega papel alguno en la descripción esencial de la experiencia y del proceso místicos. A la fenomenología no le concierne ocuparse con la pregunta por la existencia de Dios, ni sobre su ser ni atributos. Su objeto de reflexión es el misticismo como modalidad de la vida fáctica, cuya estructura y sentido pone de manifiesto mediante la interpretación de testimonios textuales. Y, por derivación, tampoco le concierne decidir nada acerca de la condición creatural del hombre.

Bibliografía

1. GARCÍA-BARÓ, M. (2004) “Más yo que yo mismo. Un ensayo sobre los fundamentos de la filosofía de la mística”, en: Martín Velasco, J. (Éd.). *La experiencia mística. Estudio interdisciplinario*, Madrid: Trotta-Ayuntamiento de Ávila, pp. 285-309.
2. GARCÍA-BARÓ, M. (2007) *De estética y mística*, Salamanca: Ediciones Sígueme.
3. GÓMEZ CAFFARENA, J. (2006) *El misterio y el enigma*, Madrid: Trotta.
4. GONZÁLEZ SUÁREZ, L. (2011) “Del concepto onto-teo-lógico de Dios a la comprensión fenomenológica de lo divino”, en: *Revista de filosofía, Universidad Iberoamericana*, Vol. 43, No. 131, julio-diciembre, pp. 121-134.
5. HEIDEGGER, M. (1988) *El ser y el tiempo*, México: F.C.E.
6. HEIDEGGER, M. (1990) *De camino al habla*, Barcelona: Ediciones del Serbal.
7. HEIDEGGER, M. (2006) *Introducción a la fenomenología de la religión*, México: F.C.E.
8. MARTÍN VELASCO, J. (2006) *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid: Trotta.

9. OTTO, R. (2007) *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid: Alianza Editorial.
10. PERRIN, D. B. (1996) *Canciones entre el alma y el esposo of Juan de la Cruz. A Hermeneutical Interpretation*, San Francisco-London-Bethesda: Scholar Publications.

Las notas sobre Klee heredadas de Heidegger*

Heideggers nachgelassene Klee-Notizen

Por: Günter Seibold

Dr. phil. habil.
Universität Bonn, Alemania
gseibold@uni-bonn.de

Trad. Beatriz Bernal

Facultad de Artes
Universidad de Antioquia
beatrizbernalrivera@hotmail.com

Trad. Margitta Freund

Magister Artium
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
margittafreund@web.de

Fecha de recepción: 20 de febrero de 2013

Fecha de aprobación: 15 de marzo de 2013

Resumen. *Seibold presenta el contenido de unas notas fragmentarias, no fechadas por Heidegger, sobre Paul Klee, pero que según él, pueden inscribirse hacia 1956, por lo cual sugiere que deben ser leídas a la luz de su filosofía tardía. En este ensayo, Seibold presenta algunos textos de Paul Klee citados por Heidegger; también se refiere a las obras del pintor suizo que más causaron impresión en el filósofo, y además, ofrece algunas interpretaciones del mismo Heidegger sobre el carácter metafísico del arte occidental, exponiendo la necesidad de experimentar un cambio del arte. Heidegger se pregunta si las obras del arte moderno todavía pueden ser denominadas “obras”, o si éstas son más bien productos de la planificación técnico-científica. Con todo, a la concepción tradicional del arte como “imagen”, propone asumirla a partir de la relación mirada atenta y acaecimiento-apropiador (Ereignis), haciendo referencia a la obra de Cézanne, de Paul Klee y al arte asiático oriental donde, en su concepto, tiene lugar una transformación de la esencia del arte.*

Palabras clave: *Acaecimiento-apropiador, mirada, imagen, obra de arte, transformación, simplicidad.*

Abstract. *Günter Seibold presents the content of some undated fragmentary notes from Martin Heidegger about Paul Klee. But according to Heidegger, the notes have been registered towards the year 1956, which suggests, that they should be read in the light of his later philosophy. In this essay Seibold presents some of Paul Klee's texts cited by Heidegger and he refers to the works of the Swiss painter which caused the most impact on the philosopher, and also offers some interpretations of Heidegger about the metaphysical character of western art, exposing the need to experience a change of art. Heidegger asks whether the works of modern art can still be called “Werke”, or if they are just results of technical and scientific planning. However, he proposes that the traditional concept of art as “image” should be received from the relationship between beholding and the event-coming into view (Ereignis), referring to the work of Cézanne, Paul Klee and East Asian art, where the transformation of the essence of the art takes place, which is demanded by Heidegger.*

Key words: *Event/coming into view, behold-ing, image, work of art, transformation, simplicity*

* El presente ensayo ha sido publicado originalmente en alemán en la Revista *Heideggers Studien*, Verlag Duncker u. Humblot (Berlin) No. 9, 1993. Las traductoras agradecen al Dr. Günter Seibold por su interés en que este texto fuese traducido al español, y por concedernos el permiso para su publicación.

Si sólo grandes espíritus generan leyendas, Martin Heidegger pertenece a una de ellas. Y no serían mencionadas únicamente las difamaciones en relación al rectorado de Heidegger, que hubiera participado en la quema de libros y hubiese impedido a Husserl el acceso a la biblioteca, sino que también se pueden contar motivos positivos y agradables. En este caso se le atribuyen aptitudes en las que él mismo casi ni creyó, y se le imputan obras que él nunca escribió: así aconteció con las especulaciones sobre los trabajos heredados de Heidegger sobre Paul Klee.

Pero la generación de leyendas a menudo tiene su origen en hechos reales. Tal sucedió con los reproches al compromiso político de Heidegger basado en la suscripción al rectorado, lo cual estaba conectado necesariamente con el ingreso en “el” Partido. Así ocurrió en el caso de Klee, con el entusiasmo de Heidegger por la obra de Klee, transmitido tanto de manera oral como escrita: después de la experiencia con el arte de Klee, así lo anotan Petzet y Pöggeler de un modo verosímil y autónomo (Petzet, 1983: 154 y 157; Pöggeler, 1982: 47; Cf. Petzet, 2008: 196), Heidegger dijo que él debía escribir una “segunda parte”, un “equivalente” a sus conferencias sobre la obra de arte. En la obra de Klee el arte se “transforma” (Petzet, 1983: 157; Cf. 2008: 196), “algo se ha cumplido que nosotros todavía no alcanzamos a ver” (Carta de Heidegger a Petzet del 21 de febrero de 1959; en: Petzet, 1983: 158; Cf. 2008: 198).

Este entusiasmo por Klee ha irritado y desorientado a muchos de los interesados. Primero, Georg Schmith, el Director de la Colección de arte público de Basilea, expresó a Heidegger su deseo —irrealizable— de que él debería escribir *el* libro sobre Klee (Cf. Jähnig, 1977: 140; Petzet, 1983: 158 ss).¹ Más adelante, Walter Biemel menciona en su monografía sobre Heidegger una “Conferencia a los arquitectos de Freiburg in Breisgau sobre Paul Klee” del año 1956 (Heidegger, 1973: 154). También Otto Pöggeler habla de esta conferencia (Fresco, 1989: 111). Para Anemarie Gethmann-Sieffert esta conferencia se realizó efectivamente en 1960 para los arquitectos de Freiburg. Y más aún, ella afirma que para esta conferencia Heidegger escribió “trabajos preparatorios y elaboraciones trascendentales” (1988: 251).

¹ Heidegger ha rechazado esta petición y lo ha transmitido a Petzet: “Si usted pudiera escribir *el* libro de Klee” (Petzet, 1983: 158; Cf. 2008: 198).

Finalmente se debería descubrir el velo: Esta conferencia² simplemente no existe en la herencia, y menos existen estas “elaboraciones trascendentales”. Comparado con las grandes expectativas, lo que realmente se encuentra en la herencia son unas pocas y breves notas —en total 17 hojas pequeñas— que ni remotamente recuerdan una conferencia ni trabajos preparatorios para una conferencia.

En efecto, el camino más cercano y mejor para evitar la generación de leyendas ha sido desde siempre poner a la mesa el hecho real, es decir, en este caso: publicar las notas. No habría nada que objetar, si eso no contradijese las indicaciones explicitadas por su autor. Pues Martin Heidegger mismo ha expresado que las notas, y no solamente aquellas sobre Klee, no se deben editar, hasta hacer valer el derecho de autor. Pero también Heidegger consideró inoportuna una edición de sus notas. Un trabajo con éstas tendría sentido sólo para expertos.

Aquí permanece en realidad solamente el camino intentado —se puede nombrar a medio camino o no— una descripción de la caligrafía de las notas y un pequeño esquema del planteamiento interpretativo de Heidegger. Este intento no solamente tiene el fin negativo de desafiar la generación de leyendas. Las notas de Heidegger sobre Klee por fragmentarias, elípticas y enigmáticas que sean, son suficientemente interesantes e instructivas para aprender un nuevo modo de ver la obra de Klee, y encontrar un acceso diferente a este artista, a quien Heidegger estimó “más grande que Picasso” (Buchner, 1989: 190). Estas notas son de interés para los que están familiarizados y han leído en profundidad la filosofía tardía de Heidegger.³

I. Descripción de la caligrafía de las notas

Las notas de Heidegger sobre Klee contienen 17 hojas en el formato de media carta y más pequeño. En general están en manuscrito alemán con pluma azul y otras

2 Es cierto que no se puede descartar el que Heidegger ha dictado una “conferencia”, y más tarde ha prestado o regalado el manuscrito. Pero según el estado de las cosas no es probable. Ciertamente el calificativo “conferencia” procede del mismo Heidegger, pues él emplea este título en una lista para la denominación de *los* manuscritos de la herencia, los cuales van a citarse en lo que sigue. Se podría conjeturar que los pequeños papeles que se encuentran en la herencia son la “conferencia” —ésta quizás tenía más bien carácter de un seminario o una tertulia.

3 Mi agradecimiento cordial está dirigido al administrador de la herencia, Dr. Hermann Heidegger, por el permiso para examinar los documentos —que también sería el agradecimiento de los que muestren interés por las tentativas acerca de la filosofía del arte de Heidegger. Cordial agradecimiento por la colaboración en el trabajo de comparar el original con las copias, al Señor Prof. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Dr. Hermann Heidegger y Dr. Hartmut Tietjen.

minas de color azul, algunas palabras están subrayadas en rojo, o bien, en azul. En parte, las pequeñas hojas están provistas también con esquemas sobre obras de Klee. Domina la elipse, la pregunta y la palabra clave. Pero en ningún pasaje se encuentra un párrafo compilado con una unidad de sentido. Ninguno de estos pequeños papeles está datado con fecha, pero algunos con seguridad —como se deduce indirectamente— están escritos recién hacia 1956.

Las pequeñas hojas de ningún modo están clasificadas ni estructuradas por un principio visible. En cuanto al contenido, los apuntes se pueden dividir en tres partes: las anotaciones de Heidegger sobre los escritos de Klee, los cuales seguidamente voy a mencionar sin excepción y de manera completa; los títulos de las obras de Klee, también van a citarse completamente; los intentos de interpretación de Heidegger mismo, cuyos puntos de fuga nombro y procuro fundamentar mediante citas ejemplares.

II. Las notas de Heidegger sobre Klee

Las anotaciones de Heidegger sobre Klee dejan reconocer únicamente a través de la elección entre el total de los escritos teóricos de Klee, o al menos de los escritos citados respectivos, aquello que le interesaba a Heidegger sobre Klee, eso que le fascinaba tanto del pintor, de tal modo que pudo ver en Klee al pionero de una futura determinación del arte.⁴

4 Heidegger mismo designa la fuente de estas anotaciones en todos los casos. Las siguientes ediciones de Klee, que ahora están en el dominio y la propiedad de la Sra. Dra. Almut Heidegger, a quien agradezco por su informe cordial, pertenecieron al inventario de la biblioteca Heidegger: 1. *Im Zwischenreich. Aquarelle und Zeichnungen von Paul Klee*, Köln 1957; 2. *Paul Klee, Bern und Umgebung. Aquarelle und Zeichnungen 1897-1915*, Bern 1962; 3. *Paul Klee, Handzeichnungen II 1921-1930*, comp. de W. Grohmann, Bergen II (Obb.) o.J. (= reimpresión de los tomos publicados 1934); 4. *Paul Klee, Die Ordnung der Dinge, Bilder und Zitate zusammengestellt und kommentiert* von T. Osterwold, Stuttgart 1975; 5. *Novalis, Die Lehrlinge zu Sais/Paul Klee, 51 Zeichnungen*, Bern 1949 (anexo siguientes poemas de Paul Klee, manuscritos, el copiadore de los poemas no se podía comprobar:... von der Katze ein Stück, en: *Paul Klee, Gedichte*, comp. de F. Klee, Zürich 1960, p. 7; *Land ohne Band (Elend)*, a.a. O. S. 87; *Eine Art von Stille leuchtet zum Grund*, a. A. O. S. 93; *Weil ich kam erschlossen sich Blüten*, a.a. S. 94; *Einst dem Grau der Nacht enttaucht*, poema pintado – acuarela 1818); 6. *Paul Klee, Engel bringt das Gewünschte*, introducción de G. Schmidt, Baden-Baden 1953; 7. *Paul Klee, Tagebücher. 1898-1918*, comp. e introd. de Felix Klee, Köln 1957; 8. *Erinnerungen an Paul Klee*, comp. de L. Grote, München, 1959. Según el informe de la Sra. Del Dr. Heidegger, los libros ni llevan observaciones ni marcaciones. En la “Biblioteca de Freiburg” se encuentra: *Paul Klee, Über die moderne Kunst*, Bern-Bümplitz, 1949. (...) Aquí agradezco profundamente al Dr. Hermann Heidegger por su permiso para la consulta. El libro contiene múltiples huellas de lectura y el siguiente registro escrito de la mano de Heidegger: Deformación en la configuración 19/41, palabra y nombre 31, dimensión 35 y antes / 39/41, creación 43, aspecto 31/43, configuración 29, color 29 y s., interpretar 29, nombre 31/35, pinturas 45 / 49, modélico-arquetípico 47.

“No obstante, la reproducción lejos de la naturaleza, se convierte otra vez en la norma, y en esto gana más significación la construcción como facilidad técnica. Entonces recupera el protagonismo el armazón en la organización del cuadro, deviniendo verdad *coûte que coûte*.⁵ Las casas, las cuales se deben ensamblar a un interesante armazón del cuadro se vuelven inclinadas... árboles violentados, hombres incapaces de vivir, deviene una coacción hasta la desfiguración del objeto, hasta la aparición de una pintura enigmática. Pues aquí no se ejerce ninguna ley profana, sino que vale la ley del arte. En la pintura, las casas inclinadas no se caen, los árboles no necesitan más brotar, los hombres no necesitan respirar. Las imágenes no son imágenes vivas” (1912: 696-704; ahora en: 1976: 105-110, aquí, 106f).

“Soy incomprendible del lado de acá. Pues vivo igual de bien entre los muertos que entre los no nacidos. Un poco más cerca al corazón de la creación que lo habitual. Y todavía no lo suficientemente cerca. ¿Emito calor? ¿Friedad? Del otro lado, sobre el ardor no se puede discutir. Cuanto más lejano, más piadoso soy. Del lado de acá, a veces me regocijo un poco con el mal ajeno. Son matices de una misma cosa” (*Der Ararat, Zweites Sonderheft*, München, 1920, p. 20. Catálogo de la Exposición de Klee en la Galería Goltz, impreso con la nota “desde los Diarios”; ahora en: Klee, 1975; impreso de nuevo en 1957: 63; así como: 1960: 7).

“El arte no reproduce lo visible, hace visible” (*Schöpferische Konfession* [“Confesión creadora”], ahora en: Klee, 1964: 76).⁶

“En otros tiempos se pintaban cosas que se podían ver en la tierra, y que se veían o se hubiesen visto con agrado. Ahora se descubre la relatividad de las cosas visibles, y al mismo tiempo se expresa la creencia de cómo lo visible en relación a la totalidad del mundo es un ejemplo aislado y cómo otras verdades están latentes en su mayoría. Las cosas aparecen en un sentido más amplio y diverso, a menudo contradiciendo aparentemente la experiencia del pasado. Se pretende la esencialización de lo aleatorio” (Klee, 1964: 78f.).⁷

5 *Cueste lo que cueste* [N. de T.].

6 Hemos querido ofrecer nuestra propia versión de los fragmentos de Klee citados por Heidegger; no obstante, hay traducción al español, a saber: Klee, P. “Mi confesión creadora”, versión de Carlos Másmela, en: *Revista Universidad de Antioquia*, No. 272, Medellín, Abril-Junio 2003, pp. 118-121. Klee, P. “Sobre el arte moderno”, en: *Fragmentos de mundo*, trad. y comp. María del Rosario Acosta y Laura Quintana, Bogotá, Uniandes-Ceso, 2009, pp. 35-53 [N. de T.].

7 La palabra “aleatorio” está subrayada por Heidegger, y anotada al margen: “Cf. Sobre el arte moderno, impresión aparte 45” (Bern 45). Este remite al lugar, donde el creador “declara el estadio presente del mundo percibido que le corresponde como aleatoriamente paralizado, temporal y espacialmente paralizado; demasiado limitado en contraposición a su más profunda mirada y a su más agitado sentimiento”.

“El arte se relaciona con la creación al modo de un símil. En cada caso el arte es un ejemplo, tanto como lo terrenal es un ejemplo de lo cósmico” (Klee, 1964: 79).

“El arte juega con las cosas últimas un juego inconsciente, y sin embargo, las alcanza” (Klee, 1964: 80).

“En el principio era la palabra” (Klee, 1964: 78).

“De lo modélico a lo arquetípico” (Klee, 1954: 47).

Como paráfrasis:

“La libertad de la movilidad del “Génesis” i-limitada” (Klee, 1964: 78).

“Vivir en el corazón de la creación” (Klee, 1954: 47).

III. Los títulos de las obras mencionadas

Así como las anotaciones de los escritos de Klee, también las obras anotadas por Heidegger en pequeños papeles dispersos, en los cuales él elaboró esquemas, puede ser una señal de aquello que Heidegger ha valorado especialmente en Klee.⁸

1. Der Gott des nördlichen Waldes (1922). El dios de los bosques nórdicos.
2. Kleine Felsenstadt (1932). Pequeña ciudad en la ladera.
3. Ruhende Sphinx (1934). Esfinge en reposo.
4. Büsser (1935). Penitente.
5. Harmonisierter Kampf (1937). Lucha armonizada (anotada dos veces).
6. Gesicht einer Gegend (1938). Rostro de una región.
7. Ernste Miene (1939). Semblante serio.
8. Heilige, aus einem Fenster (1940). Santa, desde una ventana.
9. Hoher Wächter (1940). Alto vigilante.
10. Tod und Feuer. (1940). Muerte y fuego.

⁸ Otras obras, con las cuales Heidegger se ha ocupado, menciona Petzet; *Cf.* este asunto, y en todos los casos para informarse sobre la relación de Heidegger hacia Klee, con el capítulo “Paul Klee” en: Petzet, 1983: 154-159.

IV. Puntos de fuga de la interpretación heideggeriana

En lo siguiente quiero mencionar cautelosamente —y sin la vehemencia que demandan tal vez los receptores de estas anotaciones de Heidegger— unos párrafos de la interpretación heideggeriana. No hace falta decir que con eso exista una pretensión a la totalidad.

1. La relación con el ensayo sobre la obra de arte (1935/36); el arte pasado

Es evidente en estas notas de Klee —lo que ya apareció en otro lugar, por ejemplo, en las observaciones marginales al ensayo sobre la obra de arte (Cf. GA 5)— que Heidegger somete este ensayo a una crítica inmanente, es decir, permaneciendo al interior del mismo camino de pensamiento. Él escribe que el ensayo sobre la obra de arte “piensa históricamente —las obras pasadas”. La tarea del futuro “no es más” la instauración del mundo y el traer-aquí la tierra como se ha tematizado en el ensayo sobre la obra de arte, sino el “conducir la relación desde la fuga del acontecimiento-apropiador”. Para Heidegger se trata aquí del “pensar atrás” (Cf. GA 65, p. 73) las categorías de este ensayo en el acontecimiento-apropiador.

En el ensayo sobre la obra de arte Heidegger ha buscado —y creyó haberlo encontrado— en el arte occidental un aliado en la lucha contra la metafísica, y por eso consideró que tenía que proteger al arte de las usurpaciones estético-metafísicas, pero ahora sospecha que la esencia del arte es en sí misma metafísica: “el arte como tal es de esencia metafísica”. En este punto, se pregunta por la conexión entre el carácter de la obra y la imagen occidental con las determinaciones fundamentales de la metafísica: “Imagen-species-εἶδος”. “Obra-ἔργον, ἐνέργεια-metafísica?” “¿Es suficiente la indicación sobre el carácter de la obra?”, se dice en relación con el ensayo sobre la obra de arte. Y “¿pueden todavía ser obras?”.

2. El arte de hoy

Heidegger todavía tenía sus dudas con las “obras del pasado”, si también debía adjudicarlas a la metafísica, así parece su juicio decidido sobre los movimientos del arte moderno: “Arte de hoy: surrealismo=metafísica; arte abstracto=metafísica; arte no-objetual=metafísica”.

Heidegger excluye a Klee completamente de estos movimientos.

3. La posición particular de Klee: Configurabilidad —el traer-aquí-delante; la relación con Cézanne y el “arte” del oriente asiático

Heidegger no ubica a Klee ni en el arte “pasado”, que trabaja figurativamente, ni en el “actual” cuya producción no es figurativa, sino que lo ve —aparte de estas posiciones— en una posición intermedia. En primer lugar, él intenta recoger esta posición en los conceptos de “producir” y “configurabilidad del mundo”. En este “producir”... no tienen que desaparecer los objetos, sino como tal retirarse en un mundear, que ha de ser pensado desde el acontecimiento-apropiador (*Ereignis*). Bajo los títulos de las obras “El dios de los bosques nórdicos” (1922) y “Santa, desde una ventana” (1940) Heidegger escribe: “Cuanto menos interpretado figurativamente, tanto más apareciente; trae el mundo entero consigo”.

Reiteradas veces Heidegger hace referencia a la relación con Cézanne, así por ejemplo ocasionalmente también a las obras “Pequeña ciudad en la ladera” (1932) y “Lucha armonizada” (1937).⁹ Del mismo modo, Heidegger atribuye al “arte” oriental asiático esta posición particular; por tanto, no se trata en él —Heidegger anota “Zen” y “nada”— de una “representación” del ente, sino de una orientación del hombre hacia la nada espaciante.

4. El cambio del arte

En relación con la duda de que el arte occidental será metafísico, tal como lo he expuesto en el punto 1, se habla frecuentemente de un “cambio del arte”: “¿Pueden todavía ser obras? ¿O está el arte de-terminado para otro asunto?”. En ese caso, arte se escribe —análogo a la transformación del ~~ser~~ hacia ser-también “~~arte~~”.¹⁰

El título “arte” como tal se vuelve problemático para Heidegger. A menudo está entre comillas, lo mismo que “obra” e “imagen”. Bajo el boceto de “Santa, desde una ventana”, Heidegger pregunta: “cuando se olvida el carácter de “imagen” —¿qué se puede “ver”?”. Según Heidegger al pensar le corresponde la tarea de pensar, anticipadamente, este cambio “en el sentido de la transformación del Ser”. Conectado con la pregunta acerca de si existen indicaciones para esta transformación, se menciona —junto a la alusión de “*Gestell*”— el nombre de Klee (de nuevo en unión con Cézanne y el “arte” asiático oriental).

9 Sobre esta relación menciona también Petzet: en otro lugar, p. 159. Según el estado de las cosas y una declaración (codificada) (Cf. Petzet, 1983: 154: “... anotó Heidegger en una ocasión...”), Petzet tuvo que haber examinado las notas sobre Klee de Heidegger.

10 Traducimos *Sein* por ser, y *Seyn* por Ser, para conservar la diferencia heideggeriana entre el ser (*Sein*) de la metafísica y la esencia del Ser (*Seyn*) en el otro inicio de la historia [N. de T.].

“Nada presente”, “ningún objeto” era representado en Klee, y sobre todo las obras de Klee no serían “meros εἶδος, ni serían “imágenes, sino parajes”.

Ante todo, en este cambio del arte, parece esencial a Heidegger la relación de “obra” y receptor, y no meramente marginal: “Para encontrar la visión adecuada”. Y mientras para él las pinturas rigen como un “interlocutor ya dado”, simboliza “la visión” con los signos $\overleftrightarrow{\hspace{1cm}}$ o también $\overrightarrow{\hspace{0.5cm}}| \overleftarrow{\hspace{0.5cm}}$, que obviamente deberían indicar los dos componentes constitutivos de la mirada, los cuales uno emana de la obra y otro del receptor. En este contexto probablemente hay que comprender también la palabra “mirada atenta” que Heidegger conecta con acontecimiento-apropiador, como comprender la anotación “οψις”, esta palabra designa no sólo “ver, avistar, percibir” sino también “aspecto, apariencia”.

5. El contexto de la filosofía tardía

Las notas de Heidegger cobran sentido solamente en el horizonte de la filosofía tardía, en la cual están cimentadas. Sin el conocimiento de este contexto pueden parecer algo ingenuas, quizá también molestas para otros.

Las notas de Klee se encuentran en el contexto de la palabra fundamental “acontecimiento-apropiador”: “*Lo bello* —acontecimiento apropiador y la mirada atenta”. Cuando se pone en cuestión el ser de la obra, quizá el arte está asignado “en el viraje hacia el recogimiento en el acontecimiento-apropiador. ¡Los signos para eso _! Klee”_. Cuando la obra “Santa, desde una ventana”, “trae consigo un mundo entero”, entonces el mundo es pensado en el sentido de “Cuaternidad”.

Como en los ensayos sobre la obra de arte, también en las notas se expone la relación “lenguaje y obra”. Pero ahora lenguaje está pensado como “decir”. Decir como la palabra fundamental en “De camino al lenguaje” se refiere al silencio: “Decir: visión y voz del silencio”.

Esta voz del silencio así pensada no era ni “sonido”, ni “lenguaje” sino “el disponer como el albergarse de la Cuaternidad ensamblando-surgiendo, simplificando-desplegando, expropiando-acaeciendo”.

Heidegger relaciona la “voz del silencio” (decir) con el “temple” de las pinturas de Klee, un temple que “deja ver”. Este temple no se puede comprender, desde luego “solamente como existencial —el encontrarse del ser-ahí”, “tampoco solamente como ek-sistencial”, sino debe ser pensado “desde la simplicidad de la relación de la Cuaternidad”.

El esfuerzo de Heidegger se dirige hacia allí, fundar el “temple” en lo más originario, finalmente en el acontecimiento-apropiador: “Temple-disponibilidad. ¡Ser-ahí! En el mundo. ¡Mundo! —¿Ser?”

Siempre lo audible de la voz como también lo visible y decible se refieren finalmente con “lo inaudible”, “lo invisible”, “lo indecible” (en la expresión). En relación a la anotación de la primera afirmación de Klee en “*Confesión creadora*”: “El arte no reproduce lo visible, sino hace visible”, Heidegger escribe: “¿Qué? Lo invisible, y ¿de dónde y cómo esto determina?”

Aunque aquí, por las razones indicadas anteriormente, no pudieron ser citadas o por lo menos mencionadas todas las notas, debería ser claro ahora que no se trata en los “trabajos” sobre Klee de Heidegger de contextos elaborados, pero tampoco de aforismos precisos que estuvieran destinados para una publicación. Estas son notas que se caracterizan quizás mejor —en relación con Klee— como “Lugar afectado”.¹¹ Y para dejar hablar de nuevo el diario de Klee, que para los “doctos de la letra”, los cuales “no son suficientemente piadosos” para comprenderlo, de todos modos un desafío.

Bibliografía

1. BUCHNER, H. (1989). *Japan und Heidegger*, hrs. Buchner, H. Sigmaringen.
2. FRESCO, M.F. (1989). “Kunst und Politik im Zeitalter der Technik”, en: *Heideggers These vom Ende der Philosophie*, comp. M.F. Fresco, R. J. A. van Dijk u. H. W. P. Viergeboom. Bonn.
3. HEIDEGGER, M. (1973). *Reinbek*.
4. JÄHNIG, D. (1977). “Die Kunst und der Raum”, en: *Erinnerungen an Martin Heidegger*, hrsg. G. Neske, Pfullingen.
5. KLEE, P. (1954) *Über die moderne Kunst*, Berna.
6. KLEE, P. (1957) *Tagebücher 1898-1918*, hrs. und eingel. von Felix Klee, Colonia.
7. KLEE, P. (1960) *Gedichte*, comp. de F. Klee, Zürich.
8. KLEE, P. (1964) “Schöpferische Konfession”, en: *Das Blindnerische Denken*, Basel, Stuttgart.

11 Seubold se refiere a una obra de Paul Klee titulada “Lugar afectado” [N. de T.].

9. KLEE, P. (1975) *Der Ararat*, Glosas, bosquejos y notas sobre el arte nuevo. Reimpresión. Nendeln/Lichtenstein.
10. KLEE, P. (1976) “Die Ausstellung des Modernen Bundes im Kunsthaus Zürich”, en: *Die Alpen. Revista mensual para la cultura suiza y general, Cuaderno 12* Agosto 1912.; ahora en: Chr. Geelhaar (Hg.) *Klee P. Schriften*. Reseñas y ensayos, Colonia.
11. GETHMANN- SIEFERT, A. PÖGGELER, O. (1988) “Martin Heidegger und die Kunstwissenschaft”, en: *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt.
12. PÖGGELER, O. (1982). “Neue Wege mit Heidegger?”, en: *Philosophische Rundschau 29*, S. 47.
13. PETZET, H. W. (1983). “Auf einen Stern zugehen”. *Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976*. Frankfurt.
14. PETZET, H.W. (2008) *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger (1929-1976)*, Trad. Lorenzo Langbehn. Buenos Aires: Katz/Latinográfica.

Sánchez de la Torre, Ángel. *Hesíodo (siglo VIII a.C.)*. Madrid: Ediciones Clásicas, Ediciones del Orto. Biblioteca Filosófica, No. 145, 1ª Ed, 2012; 94 p.

Volver nuestra atención hacia la lectura pausada y el estudio detenido de los clásicos resulta siempre enriquecedor, reconfortante, pero a la vez necesario, porque nos ayuda a tomar verdaderamente conciencia de que numerosos conceptos filosóficos y estructuras argumentativas, que son tenidas por modernas, encuentran sin embargo su fuente original en el caudal inagotable del pensamiento griego. Ello pone de manifiesto el impetuoso afán humano por desentrañar el origen primero de las cosas, ya existente de forma notable, en los albores del conocimiento, en donde se puede percibir —como la doctrina ha señalado con acierto— el *tránsito del mito al logos*, acaecido de manera paralela a la construcción paulatina de la filosofía como saber supremo, que toma su asiento en una *racionalización de los mitos*, y que tiene su causa postrera en el *deslumbramiento del hombre en presencia de las cosas*, y en la búsqueda incansable del *por qué* de los fenómenos.

En esta interesante obra aparecen condensados magistralmente los aspectos esenciales del pensamiento filosófico del poeta griego Hesíodo. El autor, el profesor doctor Sánchez de la Torre, estudia minuciosamente

los poemas hesiódicos, principalmente *Los trabajos y los días* y el poema mitológico *Teogonía*, valiéndose de su profundo conocimiento de la filosofía y la filología griegas, lo que le lleva a perfeccionar las traducciones propuestas por anteriores autorizados filósofos, y asimismo nos expone con detalle los rasgos más sobresalientes de este *poeta inspirado y pensador*, que podría ser denominado con todo rigor, según los clásicos cánones de Grecia, como *filósofo*. Fue Hesíodo un antiguo pastor, hijo de un emigrante jonio, que vivió seguramente entre los siglos IX y VIII, y cuya obra poética, llena de riqueza literaria, permite establecer *conexiones* y llevar a cabo una *comprensión global de los saberes* contenidos en ella. En los poemas de Hesíodo descubrimos con asombro conceptos socio-jurídicos de gran relevancia que serán luego utilizados y propagados por destacados filósofos y juristas posteriores, pero que sin embargo deben su origen y autoría primera al eminente pensador griego. En efecto, Hesíodo, cuyo propio nombre puede ser traducido, como propone el profesor Sánchez de la Torre, como “camino que orienta en la búsqueda de algo” o “camino hacia la verdad”, puede ser incluso conceptualizado, en lo más profundo de su faceta filosófica, como un auténtico “creador de conceptos”. El profesor Sánchez de la Torre nos descubre la originalidad y alcance de esos mismos conceptos, así como los fundamentos filosóficos que sostienen los hermosos poemas de Hesíodo,

quien a su vez se revela como el primer portavoz griego de temas de gran trascendencia vinculados a la justicia y a la organización de la sociedad. Es decir, el autor nos explica todos aquellos conceptos de interés jurídico y de absoluta vigencia actual, que según los propios poemas, fueron revelados, bajo la forma de bello canto, a Hesíodo por las Musas Olímpicas, hijas de Zeus, mientras apacentaba a sus corderos en las laderas del divino monte Helicón.

La obra aparece claramente estructurada en cuatro grandes partes. En primer lugar, un cuadro cronológico, que ayuda al lector a ubicar temporalmente al filósofo griego analizado. En segundo lugar, el núcleo central de la obra, donde se estudia a Hesíodo como filósofo, que a su vez se subdivide en tres secciones. En efecto, en la primera sección, tras la sucinta exposición de unos interesantes rasgos biográficos, se aportan valiosos argumentos para calificar a Hesíodo como filósofo. En la segunda sección, se muestran los conceptos y doctrinas de alcance filosófico que aparecen en los poemas de Hesíodo. Y en la tercera, la exposición misma del sistema filosófico de Hesíodo, parte —según nuestra consideración— de gran relevancia doctrinal, pues muestra al lector la posibilidad real de extraer de la obra de Hesíodo un auténtico y verdadero *sistema* tomando como punto de partida sus poemas, y que el profesor Sánchez de la Torre concibe bajo la siguiente división dotada de una

gran coherencia lógica interna y de una absoluta concatenación mutua: *Filosofía natural, Filosofía de la religión y Antropología filosófica en Hesíodo*, en donde precisamente se puede llegar a comprender la estrecha vinculación existente entre lo humano y lo divino, así como del hombre con el grupo social donde se inserta, según el pensamiento del propio Hesíodo. En la tercera parte de la obra encontramos una Selección de textos, que resultan de gran utilidad al lector para seguir adecuadamente el argumento doctrinal defendido en esta obra. Por último, en la cuarta parte hallamos la bibliografía que ha servido de apoyo al autor, y que nos muestra la gran riqueza y variedad intelectual de las fuentes consultadas.

En los poemas de Hesíodo descubrimos su doble condición de poeta y filósofo. Hesíodo es poeta porque escribe en versos hexámetros moldeando “poéticamente tanto los fenómenos descritos como el lenguaje que los expresa” —explica el profesor Sánchez de la Torre—. Hesíodo es filósofo porque “traduce el lenguaje mitológico a lenguaje ideológico, y a su vez ese lenguaje ideológico a lenguaje político, de tal modo que su poesía podría dar lugar a estudiar superestructuras ideológicas” —concluye el Catedrático de la Universidad Complutense de Madrid—. Siendo el objetivo primordial de Hesíodo distinguir entre la verdad y la falsedad o la apariencia de verdad. En efecto, en su *Teogonía*, las Musas

proclamarán: “Sabemos decir muchas cosas engañosas, semejantes a las auténticas; y también sabemos, cuando lo deseamos, recuperar lo olvidado” (v. 27-28). Esa verdad hará posible la supervivencia de los hombres, ya que les permitirá distinguirla de las meras apariencias de verdad, podrán distinguir nada menos que la verdad del engaño. Hesíodo como filósofo estudia —como posteriormente Marco Tulio Cicerón denominaría en el libro V de sus *Tusculanae*— atentamente y con detenimiento *la naturaleza de las cosas*, analizando la génesis y el origen de los fenómenos (*ex arkhés... ghéneto*). Es pues, Hesíodo un *poeta filósofo*, cuya filosofía es “natural” y su modo de describir la naturaleza es mitológico. Es más, podría afirmarse como indica el profesor Sánchez de la Torre que Hesíodo “utiliza precisamente la poesía de sus mitos para expresar contenidos propios del saber filosófico”. En su planteamiento filosófico las referencias a la justicia y a la equidad son constantes. La justicia aparece contemplada de un modo, que podríamos calificar con toda prudencia como “moderno”, pues es concebida como “tratamiento igual”. La teoría de la justicia de Hesíodo se sustenta sobre la tensión dialéctica de las nociones “caos” y “cosmos”. Explica cómo las cosas alcanzan el orden a partir del desorden, elevándose Zeus en árbitro universal del ser y del no ser, cuyos dictámenes inspiran las leyes positivas, y donde los mensajes providenciales de las Musas son elemento esencial

para alcanzar la armonía social. En la exposición poética y mitológica de Hesíodo se halla una argumentación jurídica bien construida, en donde la arbitrariedad o *hýbris* contrasta con el sentido de lo justo. Una idea de justicia que es ya expresiva de un orden racionalizador de la sociedad. De manera que semejante “camino poético se hace camino de salvación” para el ser humano en el orden terrenal. No en vano *theogonía* pudiera traducirse, según el profesor Sánchez de la Torre, como *poema de los dioses creadores*.

Estos argumentos hacen posible que el autor califique la filosofía de Hesíodo como *filosofía existencial objetiva*, porque es capaz de “explicar los eventos mediante su causalidad interna (génesis) y de explicar la realidad humana mediante los procesos de su actividad externa (trabajo para la supervivencia)... Sus poemas exponen una visión total del mundo humano. Presenta los dioses, los ancestros y los valores griegos, proyecta sobre el mundo creado y ordenado la medida de la dignidad humana (*timé, aidós*), articula sus modos de existencia en un ámbito convivencial de amplísima estructura (*philia*), ofrece un criterio igualitario para esa convivencia (*tò eikés*), e incluso diseña modos de existir donde pudiera germinar la felicidad...”. Hesíodo construye, por tanto, una *ética filosófica*, que se estructura en torno al concepto de *oikeíos* (lo cercano, familiar, allegado...), que servirá para

la configuración de su noción de *philia*, elemento clave de lo que sería su *filosofía social*, cuya comprensión viene determinada por la existencia de una solidaridad fraternal entre seres humanos, en donde se produce también, al igual que entre el mundo de los dioses y los humanos, un intercambio de dones entre quienes lo necesitan. Hasta tal punto que como explica el profesor Sánchez de la Torre, “no corresponder a un don recibido... constituye delito en términos de la solidaridad socialmente necesaria”. Pero, a la vez, el mundo de lo humano interacciona con el mundo divino muy íntimamente. La amistad o *philia* no es algo exclusivo del ámbito terrenal entre seres humanos. Aún situados en planos diferentes de la realidad, dioses y hombres se comunican fluidamente. El propio Hesíodo es capaz de distinguir lo verdadero de lo falso, el bien del mal, gracias a su consideración como “enviado de dios”, como receptor de mensajes divinos. Los dioses eran estimados como *donadores de bienes*; así —como indica el profesor Sánchez de la Torre— en los últimos versos de *Trabajos*, los Inmortales otorgan sensata felicidad terrena a quienes respeten los mandatos divinos. Semejante generosidad tiene su explicación última en la creencia de que Zeus era considerado como “padre común de dioses y hombres”. Construye así Hesíodo una *filosofía teológica*, cuya base esencial la sitúa en la mutua *philia* o amistad entre dioses y seres humanos. La musa Calíope “otorga, a los que

administran la justicia con decisiones correctas, la gracia de que se aplaquen los ánimos y que cada uno se conforme con lo suyo honradamente ganado”. O, las hijas de Zeus y de Themis, las diosas “Eunomía, Diké y Eirene (buen gobierno, juicio justo, paz entre grupos) traen prosperidad... y regulan las obras de los mortales en provecho de todos”. Se genera así un contexto *teo-ándrico*, donde la religión es una conexión vital para la *philia* entre dioses y humanos, y donde el ser humano está en conexión con el mundo sobrenatural del que precisamente participa “mediante los dones con que los dioses le agracian y de los agradecimientos con que él les corresponde”. La *filosofía de la Religión* de Hesíodo cumple una elevada misión, cual es hacer posible, por tanto, que el hombre busque una primera explicación de los fenómenos que acontecen a su alrededor, generando la oportunidad de que el *homo religiosus* ascienda, desde la “mente natural” hacia la “mente cultural”.

Pero Hesíodo también se detiene a estudiar la propia naturaleza humana, y nos ofrece en conformidad a la mentalidad mitológica de su época una explicación de la misma. El ser humano en el pensamiento de Hesíodo es contemplado dentro de un proceso evolutivo creador de los Dioses Olímpicos. Su evolución a través de las razas de los Oros, los Platas, los Bronces, los Héroeos, hasta la llegada de los Hierros, que se correspondería con

la raza de humanos que ahora habita la tierra, muestra el afán del eminente poeta griego de explicar la naturaleza humana en su complejidad y en íntima conexión con los dioses. En efecto, explica el profesor Sánchez de la Torre, que los Hierros serían los humanos actuales: “su destino está abierto hacia el futuro, alentado por la Esperanza, enderezado por las necesidades, inspirado por su libertad, servido por su laboriosidad, y ayudado por los mensajes divinos que les proponen modelos de la conducta que les haya de servir para el propio bien y para el bienestar común”.

En esta obra se desgranar a lo largo de su casi centenar de páginas las claves esenciales para la comprensión del pensamiento filosófico de Hesíodo. En ella el autor muestra su profundo conocimiento de la filosofía griega, y mediante un lenguaje sencillo, cercano al lector, aunque no exento de gran erudición, realiza un recorrido ágil y minucioso por la poesía de Hesíodo, poniendo de manifiesto la sólida estructura filosófica que la caracteriza y extrayendo sus consecuencias más notables. Esta obra, por su carácter formativo, es de gran interés para el filósofo, y en particular para el filósofo del derecho, pues pone especialmente el

acento en cuestiones de gran repercusión jurídica que han pasado desapercibidas a eminentes autores anteriores que han estudiado el pensamiento del filósofo griego. Pero, tras la atenta lectura de esta obra lo que nos parece más revelador es detectar qué conceptos que han sido abordados y desarrollados por filósofos posteriores a Hesíodo encuentran, sin embargo, su origen y primer tratamiento doctrinal en este poeta griego. Así, la luminosa noción de *philia* o amistad, que es clave para la construcción del moderno concepto de *Estado social*, asentado en la solidaridad de las relaciones entre los ciudadanos, y que fue tratada detenidamente por Aristóteles (siglo IV a.C.), aparece ya abordada por vez primera en la poesía de Hesíodo (siglo VIII a. C.).

Por todas estas razones expuestas, y por su profundo contenido filosófico-jurídico, así como por su rigor sistemático, esta obra merece ser destacada entre las que aparecen publicadas en nuestro panorama cultural actual.

María Isabel Lorca Martín de Villodres

Universidad de Málaga (España)

Ruiz Gutiérrez, Adriana María. *La violencia del derecho y la nuda vida.* Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, “Colección Filosofía”, 2013; 134 p.

Reactualizando una disciplina relativamente descuidada en nuestro medio como lo es la Filosofía del Derecho, el libro *La violencia del derecho y la nuda vida* estudia la compleja relación entre la violencia jurídica y la vida, e indaga por las condiciones a las que se puede reducir la vida humana cuando el ejercicio del poder se vale del control de la vida misma. En este marco general, el libro desarrolla la ruta trazada por Walter Benjamin en su famoso ensayo *Para una crítica de la violencia* (1921), al establecer la indisoluble imbricación entre derecho y violencia en la que la segunda le ofrece a la primera su fundamentación. Con este presupuesto, el libro se orienta en primer lugar a desmentir la opinión corriente según la cual el derecho es justicia, para movilizar en su lugar otro fundamento según el cual *el derecho es fuerza, poder o violencia*, nociones que a efectos de la argumentación resultan sinónimas. En apoyo de esta tesis, la autora reconstruye dos tradiciones de la Filosofía del Derecho como son las doctrinas del derecho natural principalmente en San Agustín y en Santo Tomás de Aquino, y la tradición del derecho positivo cuyo origen filosófico se remonta a las obras de Pascal, Hobbes y Spinoza.

Esta reconstrucción, que ocupa los dos capítulos iniciales del libro, permite establecer la conformación de las más determinantes ideas jurídicas de la tradición occidental cuya génesis está supeditada a la conformación misma del Estado moderno sobre las bases que para él representan el antiguo poder soberano (el derecho del príncipe como derecho de espada), tal como lo demuestran las teorías del contrato social propuestas como solución al estado de naturaleza entendido como estado natural de guerra o violencia, línea que se prolonga a importantes representantes del realismo político y del positivismo jurídico como son Austin, Bentham y Ihering, autores estudiados en los capítulos siguientes.

Con esta reconstrucción, la autora no sólo apoya la tesis principal, sino que propone otra orientación para la Filosofía del Derecho, a saber, la vertiente histórico-filosófica cuya herencia ha sido acaudalada desde el siglo XIX por la filosofía crítica. Se reivindica para esta vertiente la obra de Walter Benjamin, la cual a su vez resulta indisociable de las herencias hegeliana y marxista, en este caso para mostrar la eficacia de la relación entre derecho y violencia apoyada en el monopolio legal de la fuerza que sustenta los aparatos represivos del Estado (el ejército y la policía), pero mostrando también en contraposición los casos de la huelga general política y de la huelga general revolucionaria. Los aportes de Benjamin avanzan hasta la interpretación de la

violencia mítica localizada en el origen del derecho, expuesta a la luz de los mitos griegos, a la cual se opondrá por su parte la violencia divina de raigambre judía como fundamento de una nueva concepción de *la justicia sin el derecho*, tal como es el caso de la violencia revolucionaria.

Los desarrollos sucesivos de la obra se dedican a una última cuestión como es la de leer la violencia del derecho en la contemporaneidad, concretamente en la transformación de la política moderna en *biopolítica*. En este plano teórico, el libro avanza hasta establecer la violencia del derecho como *poder sobre la vida*, y a su vez como productor de la *nuda vida*, es decir, de la vida reducida a su mínimo biológico y a la condición sobrevivencialista de los millones de marginales, excluidos y desarraigados en las sociedades contemporáneas. La comprobación de la violencia jurídica es clara si se sigue la línea de interpretación que ofrecen autores como Hannah Arendt, Michel Foucault y Giorgio Agamben. En estos autores, el estado civil no es en ningún caso la suspensión del estado natural de guerra, tal como lo presentaba la ficción del pacto, sino que la guerra y la violencia permanecen como fundamento del derecho y del orden político allí donde se actualiza el antiguo poder soberano bajo nuevas formas de control sobre la vida de la especie y de las poblaciones. Las técnicas biopolíticas

tan lúcidamente descritas por Foucault, y que hemos visto alcanzar proporciones inimaginables a medida que los poderes se articulan con nuevos saberes, permiten la extensión del viejo poder soberano — como derecho de matar— a la práctica de un “dejar morir” entendido como política del abandono que encuentra su campo específico en el espacio concentracionario de las ciudades contemporáneas. La biopolítica ha sabido en este aspecto obtener los réditos del campo nazi en la producción de la nuda vida y de la sobrevida biológica, como se constata en la figura del *muerto vivo* (el *musulman*) omnipresente en la literatura de los sobrevivientes y recuperada por Giorgio Agamben en su trilogía dedicada al *Homo Sacer*. Este recorrido sustenta suficientemente la tesis central de la autora, a su vez que le ofrece un amplio marco histórico de fundamentación y la pone a rendir en la interpretación de la contemporaneidad.

En ello reside justamente la utilidad de este libro que, además de abrir líneas renovadoras de investigación teórica en el entramado de filosofía, política y derecho, suscita acciones orientadas a la reivindicación de formas de vida humanas, proyectadas siempre y en todo caso como formas de vida justas. El libro permite considerar así otras formas de organización comunitaria inaccesibles a la violencia del derecho o del Estado, esto es, aquellas basadas en la cultura del corazón (Benjamin),

de la natalidad (Arendt), del amor sobrenatural (Weil), del cuidado del otro (Foucault), de la potencia del pensamiento (Agamben), de la igualdad (Butler), de la polifonía subalterna (Fraser), del desobramiento (Nancy), de la multitud (Negri & Hardt), entre otros, que invitan a repensar un genuino sentido de democracia inexistente bajo

el régimen contemporáneo de su mera “forma jurídica”, interpelando un más allá de la democracia que, por su parte, había constituido la invocación de Derrida: la de una democracia por venir.

Carlos Enrique Restrepo

**Prof. Instituto de Filosofía,
Universidad de Antioquia**

COLABORADORES

Graciela Ralón de Walton. Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesora en la Universidad Nacional de San Martín, Argentina. Autora de artículos sobre temas relacionados con el tópico cultura-naturaleza, entre ellos, “Las manifestaciones de la lógica perceptiva” (*Analogía filosófica*, Año 14, 2000), “La paradoja cuerpo natural-cuerpo cultural” (*Corpo e existência*. São Paulo: Instituto de ensino e formação em psicologia existencial e análise do existir, Universidade Metodista, 2003), “La tríada physis-logos-historia en Merleau-Ponty” (*El sujeto interrumpido. La emergencia del mundo en la fenomenología contemporánea*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2009), “Symbolic Matrices and the Institution of Meaning” (*Chiasmi International*, No. 9, 2008), “El suelo de la naturaleza como lugar de arraigo de la cultura” (*Investigaciones Fenomenológicas*. Número extraordinario: Merleau-Ponty desde la fenomenología en su primer centenario. Madrid: Sociedad Española de Fenomenología, 2008). Miembro ordinaria del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN). Directora del Proyecto de Investigación (G078) “Rasgos fenomenológicos y hermenéuticos para una teoría de la acción: Acción e intersubjetividad” en la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín (2008-2010).

E-mail: grwalton@fibertel.com.ar

Juan Dukuen. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Becario de postgrado CONICET-Instituto Gino Germani (UBA) y Docente de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA), investiga la relación entre habitus y violencia simbólica en el cruce entre la socio-antropología de Bourdieu y la fenomenología de Merleau-Ponty. Ha publicado el libro “Las astucias del poder simbólico” (Koyatún, Bs As, 2010), y sus últimos artículos son “Teoría de la práctica y etnometodología: posibilidades de un encuentro” (Revista *Intersticios*. Universidad Complutense de Madrid, Julio 2012) y “Temporalidad, Habitus y violencia simbólica. Génesis de una teoría de la dominación en la obra de Bourdieu” (Revista *Avatares-UBA*, Agosto 2011). Participó en diversos congresos sobre teoría sociológica, antropología, y filosofía.

E-mail: juanduk2002@yahoo.com.ar

Julio César Vargas Bejarano. Doctor en Filosofía por la Bergische Universität Wuppertal (Alemania). Magíster en Filosofía de la Universidad Javeriana. Profesor titular de la Universidad del Valle. Áreas de investigación: Fenomenología, filosofía política, psicoanálisis. Entre sus publicaciones: “Misión de la Universidad y política pública”, (*Ideas y Valores*, Volumen LIX, No. 142, abril de 2010); “De la formación humanista a la formación integral: reflexiones sobre el desplazamiento del sentido y fines de la educación superior” (*Praxis filosófica*, No. 30, enero junio de 2010).

E-mail: juliocesarvargasb@gmail.com

José María Sánchez de León Serrano. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Barcelona y Doctor en Filosofía por la Universidad de Heidelberg. Actualmente investigador invitado en el grupo de trabajo de la profesora Sybille Krämer en la *Freie Universität* de Berlín. Autor de la recientemente publicada monografía *Zeichen und Subjekt im logischen Diskurs Hegels* (Hegel-Studien, Beiheft 60, Meiner, Hamburg 2013); especializado en filosofía moderna, principalmente en el pensamiento de Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant y Hegel, así como también interesado en filosofía de la religión, lingüística contemporánea y filosofía de la historia.

E-mail: eiusmodi@yahoo.es

Diego Lawler. Doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca, España. Se desempeña como docente investigador del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina y el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico. Entre sus publicaciones está: “Filosofía de la tecnología y mundos artificiales” (*Novedades educativas*, No. 261, 2012); “Realizabilidad múltiple y mundos artificiales” (*Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, No. 19, vol 7, 2012); “Clases artificiales” (*Azafea. Revista de Filosofía*, No. 12, 2010).

E-mail: diego.lawler@gmail.com

Diego Parente. Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesor adjunto del Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Entre sus publicaciones están: “Artifacts,

Agents and Intentions: Towards a Reflexive Ontology of Technical Objects” (*Ludus Vitalis*, No. 39, México, primer semestre 2013); “La rehabilitación ontológica de los artefactos. Un enfoque ‘reflexivo’” (en co-autoría con A.Crelier, *Agora Philosophica*, No. 23, vol. XII, 2011); “Artefactos y realizaciones técnicas. Observaciones sobre normatividad en el ámbito artefactual” (*Revista argumentos de razón técnica*, No. 13, Universidad de Sevilla, España, 2010).

E-mail: diegocparente@yahoo.com

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

E-mail: mawerle@usp.br

Andrea Lozano Vásquez. Doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de México. Profesora del Departamento de Humanidades y Literatura en la Universidad de Los Andes desde 2009. Miembro fundador del “Grupo de Investigación PEIRAS”. Sus intereses de investigación y docencia son la literatura, la lengua y el pensamiento griego y romano de la antigüedad, en especial, las concepciones de la emoción y lo mental. Trabaja aspectos de la teoría literaria antigua y medieval en conexión con el papel que se le otorga a los discursos literarios en la educación del carácter. Entre sus publicaciones se encuentran: “Sobre la explicación crisipiana de la pasión” (*Eunoia*, Universidad Nacional, 2009); “Una explicación estoica y neoestoica de las emociones” (*Identidad y diferencia*, Siglo XXI, 2009). Desde 2001 ha publicado algunas

traducciones de textos griegos; actualmente trabaja en la traducción de un tratado de Filón de Alejandría.

E-mail: a.lozano72@uniandes.edu.co

John Fredy Ramírez Jaramillo. Magíster en Filosofía y Estética de la Universidad de Antioquia. Docente del Departamento de Artes Visuales de la Facultad de Artes de la Universidad de Antioquia. Investigador adscrito al Grupo de Investigación de Teoría e Historia del Arte en Colombia de la Facultad de Artes y el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Entre sus publicaciones más recientes: “Nietzsche y su crítica teórica a la filosofía schopenhaueriana durante su período de juventud” (*Estudios de filosofía*, No. 39, junio 2009); “Carlos Arturo Torres: aproximaciones a su postura intelectual” (*Estudios de Literatura Colombiana*, No. 26, enero-junio de 2010); “Miguel Antonio Caro: concepciones estéticas y literarias” (*Estudios de Literatura Colombiana*, No. 29, julio-diciembre de 2011).

E-mail: jframija@yahoo.com

Lucero González Suárez. Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es docente de la Maestría en Educación de la Universidad Tecnológica Latinoamericana. Entre sus publicaciones están: “Hacia una fenomenología del cántico espiritual, de San Juan de la Cruz” (*Ilu. Revista de ciencias de la religión*, No. 17, Universidad Complutense de Madrid, 2012); “Secularización, nihilismo y eclipse de Dios” (*Filosofía UIS*, Vol. 10, No. 2); “Del concepto onto-teo-lógico de Dios a la comprensión fenomenológica de lo divino” (*Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana*, No. 131. Año 43, México, 2011).

E-mail: lucero.gonzalez@iems.edu.mx

Günter Seubold. Doctor en Filosofía por la Universidad de Würzburg en 1984. Profesor de la Universidad de Bonn. Miembro de la Sociedad Japonesa para la Promoción de la Ciencia. Ha impartido cátedra en las universidades de Würzburg, Bamberg, Bonn; Recibió beca posdoctoral la Fundación Alemana para la Investigación 1991-1994. Miembro del Consejo Asesor Editorial de *Heideggers studien*, los empleados de Martin Heidegger y la edición completa de *La música y*

la estética (Klett-Cotta), editor de la Serie clásica de pensamiento (junto con Walter Biemel y Otto Pöggeler).

E-mail: gseubold@uni-bonn.de

Beatriz Bernal. Magíster en Filosofía (énfasis Filosofía del arte) por la Universidad de Antioquia. Profesora titular de la Facultad de Artes de la Universidad de Antioquia. Actualmente realiza estudios de doctorado en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. El tema de su investigación doctoral versa sobre “Arte y decisión” en el pensamiento de Martin Heidegger. Ha publicado el libro: *El arte como acontecimiento. Heidegger - Kandinsky* (Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2008). También ha publicado artículos en las revistas Universidad de Antioquia, Estudios de Filosofía y Artes, La Revista. Áreas de especialidad: Estética o filosofía del arte y Filosofía Contemporánea.

E-mail: beatrizbernalrivera@hotmail.com

Margitta Freund. Historiadora de arte (*Magister Artium*) con énfasis en el arte contemporáneo y la filosofía contemporánea (Teoría crítica) por la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. (Alemania). Periodista radial y docente de la Facultad de comunicaciones de la Universidad de Antioquia.

E-mail: margittafreund@web.de

María Isabel Lorca Martín de Villodres. Profesora Titular de Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad de Málaga, España. Hace parte del grupo de investigación SEJ 240: ‘Estudio y práctica del Estado social en la comunidad autónoma andaluza’. Académica Correspondiente de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación de Madrid. Entre sus publicaciones recientes está: *Derecho y Literatura: Género, Libertad y Justicia en la obra dramática de García Lorca*. En: Revista Prolegómenos. Derechos y Valores de la Facultad de Derecho, Vol. 15, N°. 30, 2012; *Coexistencialidad de la naturaleza humana, derecho y justicia social en Sergio Cotta*. En: Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos, N°. 57, 2007; *Afectividad o conciencia sentimental y razón en Kant: una relectura de su pensamiento doscientos años después*. En: Annales: Anuario del Centro de la Universidad Nacional de Educación a Distancia de Barbastro, N° 18, 2005-2006.

E-mail: milorca@uma.es

Carlos Enrique Restrepo Bermúdez. Licenciado y Doctor en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Investiga en las áreas de filosofía contemporánea, fenomenología y teología. Autor del libro: *La remoción del ser. La superación teológica de la metafísica* (Bogotá: San Pablo, 2012). Traductor de obras de filosofía y de teología francesa, entre las que se destaca la versión castellana del libro de Jean-Luc Marion *Dios sin el ser* (España, Ellago, 2010, con Daniel Barreto y Javier Bassas Vila).

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