

Presentación

La revista Estudios de Filosofía ofrece a sus lectores el No 48, enfocado a divulgar productos de la investigación filosófica. Lo hace inspirada en los principios que han guiado su accionar a lo largo de su historia: excelencia en sus materiales; respeto por la autonomía de sus colaboradores; espíritu diverso en los ámbitos en que en la actualidad se desarrolla la investigación filosófica; apertura a productos filosóficos de variadas procedencias nacionales e internacionales. Es así como conviven en ella, productos de proyectos de investigación como elemento predominante, así como artículos de divulgación de temáticas filosóficas de indudable calidad.

La revista se propone a futuro mantener rigurosamente su periodicidad, de dos números anuales. Fortalecerá su comité editorial como órgano consultivo y que defina líneas y políticas editoriales; mantendrá su voluntad de contar con un comité científico de apoyo de primerísima calidad. También seguirá haciendo esfuerzos por ingresar a bases de datos que garanticen su visibilidad y el contacto con la comunidad científica internacional. Hace parte de nuestros propósitos fortalecer, además de la versión impresa, la versión digital.

La comunidad académica del Instituto de Filosofía considera esta revista como un patrimonio cultural esencial con el cual aporta a los debates que desde la filosofía, contribuyen a la cualificación de la opinión pública en el compromiso indeclinable de nuestra disciplina humanista con las preguntas y propuestas que guían el discurrir de la comunidad nacional e internacional. Compartimos la idea de que el español está maduro para aportar como lengua de producción filosófica en el marco de los usos académicos. Con ese derrotero en mente seguiremos cuidando la revista como un espacio de encuentro de comunidades filosóficas diversas.

Carlos Vásquez Tamayo
Instituto de Filosofía
Medellín, julio de 2013

El mito y la música como referencias contra-aristotélicas en *El nacimiento de la tragedia**

Myth and music as contra-aristotelic references in *The Birth of Tragedy*

Por: Alfredo Abad T.
G.I. Filosofía y Escepticismo
Escuela de Filosofía
Universidad Tecnológica de Pereira
Risaralda, Colombia
E-mail: alfredoabad@hotmail.com

Fecha de recepción: 18 de abril de 2013
Fecha de aprobación: 20 de mayo de 2013

Resumen. *El artículo intenta poner en evidencia cómo la lectura crítica de La poética de Aristóteles realizada por Nietzsche en El nacimiento de la tragedia tiene una serie de aspectos discutibles a través de los cuales no es clara la postura nietzscheana, pues si bien hay algunas diferencias entre ambos, también es posible identificar algunos puntos en común. La confrontación entre los filósofos se ilustra a partir de los conceptos de mito y música, mostrando cómo el distanciamiento que el filósofo alemán intenta realizar, a pesar de tener ciertos elementos equívocos, propicia ante todo el esclarecimiento de su propia percepción trágica.*

Palabras clave: *Mito, música, tragedia, Aristóteles, Nietzsche.*

Abstract. *This paper tries to explain how Nietzsche's critical reading of Aristotle's Poetics in The birth of tragedy, has a number of contentious issues in which Nietzsche's position is not altogether clear and although there are some differences between them, it is possible to identify some commonalities. The confrontation between the philosophers occurs around the concepts of myth and music. In these we can see how the distance that the German philosopher tries to create serves, primarily to promote a clarification of his own tragic insight.*

Key words: *Myth, music, tragedy, Aristotle, Nietzsche.*

* Este artículo es resultado de la investigación doctoral *Physis trágica, Nietzsche y la valoración estética del devenir* dirigida por Carlos Vásquez, y hace parte de la producción del Grupo de Investigación "Filosofía y Escepticismo" perteneciente a la Universidad Tecnológica de Pereira.

La exposición de la lectura nietzscheana de la estética aristotélica se da en un ambiente poco claro. Las escasas referencias directas que Nietzsche involucra en su libro sobre la tragedia y en algunos de los textos tardíos, expresan un interés equívoco tanto por las precisiones como por los resultados a que conduce la crítica al Estagirita. Es posible sin embargo, identificar una serie de esbozos en los que Nietzsche evidencia la lectura atenta que hiciera de *La poética* para instaurar su distancia frente a ella y consolidar su propia perspectiva, a pesar de que las diferencias entre ambas visiones no sean tan amplias como lo pretende hacer ver el filósofo alemán.

Puede llegar a parecer sospechoso el hecho de que *La poética* de Aristóteles, el referente más importante sobre la tragedia antigua, pase aparentemente desapercibido dentro de la exposición nietzscheana, dadas las menciones mucho más directas y contundentes a Eurípides y Sócrates. A pesar de esto, el texto indicado tiene un peso considerable que ilustra y al mismo tiempo controvierte las perspectivas de Nietzsche; de ahí que sea imprescindible determinar el sentido de sus alusiones, específicamente en los puntos concernientes al origen y fundamento de la tragedia griega.

Por cuanto el propósito del texto es evidenciar la relación que Nietzsche perfila con Aristóteles a través de la crítica constante que revela en su abordaje sobre la tragedia, el análisis de dicha confrontación estará especificado en dos momentos: el primero de ellos hará referencia al mito, concepto desde el cual Nietzsche excluye la posibilidad de encontrar una constitución trágica dentro del pensamiento del Estagirita, postura sobre la que se identificarán algunos aspectos problemáticos en los que se da una idea más precisa de los alcances de la crítica. En segunda instancia, se centrará la atención sobre el concepto de música, punto en el que es más clara la distinción dada en el pensamiento de ambos filósofos, logrando especificar el nivel evidentemente ajeno en el que se mueven las elucubraciones sobre la tragedia perfiladas en sus estudios, motivando así la precisión sobre la que Nietzsche esboza su sentido de lo trágico.

1. El mito

Las alusiones al mito en *El nacimiento de la tragedia* se desprenden significativamente de la lectura que Nietzsche realizara de *La poética* de Aristóteles. Con ello no queremos identificar los rasgos de su concepción sobre el término en relación sólo con la lectura sugerida, pero sí evidenciar que la

controversia con ella tiene una significación amplia e interesante que guía el sentido hacia el cual Nietzsche intenta dirigir su enfoque. En el texto indicado, Nietzsche determina:

La verdad dionisiaca se incauta del ámbito entero del mito y lo usa como simbólica de sus conocimientos, y esto lo expresa en parte en el culto público de la tragedia, en parte en los ritos secretos de las festividades dramáticas de los Misterios, pero siempre bajo el antiguo velo mítico. ¿Cuál fue la fuerza que liberó a Prometeo de su buitres y que transformó el mito en vehículo de la sabiduría dionisiaca? La fuerza, similar a la de Heracles, de la música: y esa fuerza, que alcanza en la tragedia su manifestación suprema, sabe interpretar el mito en un nuevo y profundísimo significado; de igual manera que ya antes hubimos nosotros de caracterizar esto como la más poderosa facultad de la música (Nietzsche, 1997: 98).

Puesto que las circunstancias que envuelven la aparición del primero de los libros de Nietzsche poseen una tonalidad no muy clara, debida a la ambigüedad derivada del afán del autor por presentar una tesis sobre el origen de la tragedia y, al mismo tiempo, señalar una impronta filosófica propia como lo es el pensamiento trágico, en las alusiones al mito se incorporan ambos elementos con una tendencia inequívoca hacia la caracterización crítica del enfoque aristotélico del $\mu\hat{\omega}\theta\omicron\varsigma$. En *La poética* son bastante conocidas las referencias a este concepto, por cuanto la estimación que Aristóteles le confiere es determinante dentro del desarrollo que implica la construcción de una obra trágica. La consolidación del mito en concordancia con la especificidad dionisiaca que lo caracteriza y su relación con el fundamento musical que lo sustenta, prescriben el derrotero crítico nietzscheano frente a la postura aristotélica.

Al declarar que el mito trágico y la música perecen cuando Eurípides encausa la tragedia por vías ajenas al ímpetu original de la misma, Nietzsche (1997:99) no sólo contradice el dominio en el cual la tragedia se inscribe a partir del trágico citado, sino las pautas que el Estagirita consigna en *La poética*, respecto a la importancia que el mito tiene dentro de la conformación de una obra. Lo significativo del mito trágico original de acuerdo a la interpretación nietzscheana, es que su representación está libre de asignaciones estéticas o formalismos escénicos,¹ motivo por el cual asume la incorporación de elementos ajenos a esta simplicidad como procesos degenerativos de la tragedia que terminarían por minarla enteramente. De hecho, de acuerdo a la exégesis contemplada en su libro sobre la tragedia, Nietzsche establece cómo el drama musical antiguo está conformado a través de una simplicidad en la cual se privilegia estrictamente la música, mientras el esquema dramático o acción, es plano.

¹ Los cuales no son más que la presencia cada vez más imperante del dominio apolíneo.

Esta concepción de la estructura del drama antiguo contrasta con la preceptiva aristotélica en algunos de sus aspectos más relevantes. El filósofo antiguo define el mito a partir de su relación mimética con la acción: “la imitación de la acción es la fábula (μῦθος), pues llamo aquí fábula a la composición de los hechos” (Aristóteles, *Poética*, 1450a4-5). El mito, traducido en este caso como fábula, también hace referencia al argumento o trama, cuyos rasgos, dadas las pautas aristotélicas, deben presentar una coherencia con la acción trágica a través de una composición de los hechos que involucre un atractivo que pueda generar el objetivo de la tragedia, es decir, los efectos trágicos (compasión y temor).² El poeta debe, pues, reconfigurar el mito, hacer de él una obra de arte cuya plasticidad permita la incorporación de elementos que originalmente no tiene, con el fin de generar los efectos descritos.

La estilización del mito, tal como lo contempla Aristóteles, determina entonces el aminoramiento de la fuerza dionisiaca instaurada en el coro original. Así precisa Nietzsche el origen de la tragedia: un coro de sátiros que reproduce la masa dionisiaca y a través del cual se reproduce la música como fuente primordial aún más importante que la acción. “Este coro contempla en su visión a su señor y maestro Dioniso, y por ello es eternamente el coro *servidor*: él ve cómo aquél sufre y se glorifica, y por ello mismo no *actúa*” (Nietzsche, 1997: 85). Que el coro sea apreciado como el auténtico origen de la tragedia, y en él se concentre la parte más importante de la misma, aún marginado del carácter dramático (acción), es una idea que Nietzsche establece en abierta contradicción con el contenido estilístico propugnado por Aristóteles. No debe perderse de vista cómo para Nietzsche la validez del sentimiento trágico está instaurada en el sentido religioso que el mito establece dentro del proceso inaugural de la celebración entusiástica del coro. Por ende, su examen de la tragedia está orientado hacia la determinación de cómo este sentido va perdiéndose, toda vez que la tragedia va especificando otro tipo de orientación dirigido por la estilización y refinamiento de la misma.

Este refinamiento es identificado por Aristóteles como una necesidad a la cual debe enfocarse el mito, pues éste no sólo da a entender la imitación de una acción sino la composición de los hechos (σύνθεσιν τῶν πραγμάτων) en la cual se logre orientar la relación del mito con la praxis, es decir, la transfiguración plena del primero. Cabe aclarar aquí entonces que lo que estipula Aristóteles dentro de la composición de los hechos es la recreación del mito a través de aditamentos

2 Estos objetivos son justamente los efectos a los cuales Nietzsche dirige la mayor parte de sus invectivas. Determinan igualmente la justificación de sus ataques a partir de su concepción del mito y el pathos trágico, pues de ellos derivan los debilitamientos de la obra trágica, cada vez más alejada del sentido original enfocado en el pathos dionisiaco.

que no necesariamente coinciden con el mito original al cual se apega el dominio dionisiaco identificado por Nietzsche. Mientras Aristóteles concibe que el mito realiza plenamente la acción original, hasta el punto de transfigurarla, asume entonces la transformación a que debe estar sujeta la tragedia, constituyendo así un estado absolutamente distinto del primitivo y plano coro dionisiaco. Desde esta perspectiva concibe entonces la importancia del *mythos* a través de su representación de la acción, y por lo tanto, aprueba la estructuración del mismo llevándolo a una mimetización que le otorga una serie de cualidades inexistentes en el mito primigenio. Tal como lo ha apreciado W. Kaufmann respecto al papel del trágico dentro de la representación de la acción, y en concordancia con la estipulación aristotélica:

los temas derivan de tiempos heroicos, y sus personajes principales son, por lo general, héroes antiguos; pero la labor del poeta no se limita a copiar lo que lee en libros antiguos o lo que alguien ha relatado anteriormente, sino que usa este material para construir acciones verosímiles, algo que podría pasar y que es de importancia universal (Kaufman, 1978: 82).

El mito dentro de la estipulación aristotélica está, por ende, conectado con la creación poética que lo revive, lo transfigura. Es por ello que la mimesis del mito cumple una función trascendental de acuerdo a las exigencias que el Estagirita establece para la estructuración de una buena obra trágica.

Con una óptica opuesta, Nietzsche asume el mito original enfocándolo sólo en el *pathos* primigenio, y por ello estima la carencia de estructura dramática de la tragedia original: “En el drama musical antiguo no había nada que la gente tuviera que calcular: en él incluso la astucia de ciertos héroes del mito tiene en sí algo sencillo y honesto” (Nietzsche, 1997: 206).³ Dentro del contexto crítico que envuelve la cita no escapa la figura de Aristóteles, máxime cuando la imagen del coro se opone radicalmente a su concepción.⁴ Así, “el coro es el que ha prescrito los límites de la fantasía poética que en la tragedia se patentiza: el baile coral religioso, con su andante solemne, rodeaba de barreras el espíritu inventivo de los poetas”

3 El drama de Esquilo conserva estas características puesto que en él aún no aparecen los elementos que Nietzsche asume como desestabilizadores. De hecho, los supuestos dionisiacos en este trágico son más explícitos y conservan la verticalidad y rigidez escénica que privilegió el *pathos* sobre la acción. En este sentido puede explicarse por qué: “La tragedia esquilea, casi vacía de acción, es con frecuencia nada más que un lamento, un clamor y grito del hombre, puros sollozos con los que el poeta sabe hacer cantos inmortales” (Lasso, 1970: 22).

4 La discrepancia no sólo se ubica en relación al coro sino a la estilización de la tragedia constituida en la *anagnórisis* (ἀναγνώρισις) y la *peripecia* (περιπέτεια), las cuales consolidan los procesos de construcción refinada de la trama, es decir, de un mito que, de acuerdo con Nietzsche, está viciado por la preponderancia apolínea.

(Nietzsche, 1997: 206), espíritu que justamente encuentra el Estagirita como una de las máximas aspiraciones a que debe estar enfocado el objetivo de una buena composición trágica. La objeción principal contra este espíritu se determina en el desequilibrio que acarrea en relación con las tendencias de Apolo y Dioniso. “Las pasiones y la música son dionisiacas, el lenguaje y la dialéctica en el escenario son apolíneos; ambas dimensiones juntas producen en la conciencia la representación clara de los poderes oscuros del destino” (Safranski, 2004: 67).

La determinación negativa que Nietzsche concibe en torno al desplazamiento del mito por parte de la estilización a que está sujeta la tragedia, se concreta en la cada vez más preponderante especificidad apolínea fundamentada en la dialéctica derivada por una estructuración de los hechos.⁵ En efecto, Aristóteles describe los refinamientos de la obra trágica, tales como la anagnórisis y la peripecia, como procesos indispensables para la constitución debida de la obra. El desplazamiento del coro y su aptitud para concebirse como actor es, quizá, el rasgo que más desprecio genera en Nietzsche, toda vez que en su libro increpa esta actitud. En efecto, Aristóteles asume que el coro “debe ser considerado como uno de los actores, formar parte del conjunto y contribuir a la acción” (*Poética*, 1456a25), frente a lo cual Nietzsche objeta esta particularidad, esquematizando la manera como ya desde Sófocles “comienza a resquebrajarse el suelo dionisiaco de la tragedia”; y agrega:

ahora el coro casi aparece coordinado con los actores, como si, habiéndolo subido desde la orquesta, se lo hubiera introducido en el escenario: con lo cual, claro está, su esencia queda destruida del todo, aunque Aristóteles apruebe precisamente esa concepción del coro (Nietzsche, 1997: 122).

Con la dialéctica, la esencia dionisiaca del coro se pierde; la representación trágica confluye así en una cada vez más estructuración apolínea signada por la pérdida del suelo musical a través de la confrontación argumentativa de caracteres.

A pesar de que Nietzsche constantemente amoneste las apreciaciones aristotélicas, no es del todo clara la validez de sus críticas. Si bien los planteamientos del primero se dirigen a ubicar el origen de la tragedia en la especificidad dionisiaca del coro original, y ve todo cambio en dicha constitución como una depreciación, las precisiones aristotélicas no necesariamente deben ser objetadas como alejamientos del carácter dionisiaco. Con respecto al énfasis que Nietzsche cree encontrar desde

5 La crítica fundada en la presencia cada vez más fuerte del dominio dialéctico dentro de la tragedia griega corresponde explícitamente a la influencia socrática ejercida en la obra de Eurípides. Sin embargo, la presencia de dicho dominio está señalada también en la constitución que Nietzsche cree ver reflejada en las pautas establecidas por Aristóteles.

Sófocles a raíz de la individualización a que está sujeta la demarcación de los caracteres en su obra, es preciso recordar cómo para Aristóteles, quien justamente asume la preceptiva de una tragedia teniendo como modelo al autor de *Edipo*, los caracteres no son ni lo más importante en una tragedia, ni mucho menos elementos que efectivamente consoliden una insubordinación apolínea frente a la universalidad dionisiaca. Antes de especificar esta característica, conviene resaltar el hecho de que, en efecto, el estado de cosas descrito por Nietzsche, esto es, la acentuada individualidad que cobra más importancia a partir de los héroes sofocleos, sí corresponde a una condición específica que desvía el rumbo de la tragedia griega; las conclusiones sin embargo, deben cuestionarse.

La molestia de Nietzsche involucra la perspectiva según la cual la constitución de un personaje trágico, con características cada vez más definidas, exalta la individualidad a expensas del sufriente Dioniso, único personaje trágico oculto tras la máscara del héroe (cf. Nietzsche, 1997: 96). Así, Edipo, Antígona, Ajax, personajes todos ellos ya caracterizados por Sófocles de manera tal que sus imágenes pueden apreciarse con esquemas bastante definidos, controvertirían la única fuente del sufrimiento trágico del dios. Cabe no obstante objetar esta precipitación, por cuanto la individualidad estipulada en los preceptos aristotélicos sugiere aspectos para nada ajenos a la fuente misma del espíritu dionisiaco. Debe recordarse cómo en *La poética* (1450a38) Aristóteles concibe el mito (fábula) como el aspecto más importante de la tragedia, apreciándola como el principio (*ἀρχή*) y el alma (*ψυχή*) de la misma. Por supuesto, no se trata de un mito que tenga las mismas características a las que alude Nietzsche, y por lo tanto, conlleva ya un cambio que se concreta principalmente en los aditamentos o adornos que contribuyen a la estilización de la acción por medio de su *mimesis*.⁶ Sin embargo, también debe tenerse en cuenta la apreciación consignada con respecto a los caracteres, pues Aristóteles expresa cómo “sin acción no puede haber tragedia; pero sin caracteres, sí” (*Poética*, 1450a24).

No es necesario indicar aquí qué grado de discordancia existe entre los supuestos nietzscheanos y aristotélicos, dadas las incongruencias expuestas en *El nacimiento de la tragedia* con respecto a los enfoques de *La poética*. Lo interesante

6 El término *mimesis* ha dado lugar a un interminable debate en torno a la significación que tenía para los griegos. En este caso nos remitimos al sentido que más se apega al contexto aristotélico, asumido como figuración, esto es, recreación de la acción sin que sea sólo una copia. De hecho, esta identificación de la *mimesis* fundamenta la idea de que efectivamente en Aristóteles el mito se impregna de una constitución estilizada ajena al original. Hay que tener en cuenta cómo esta condición presenta en el Estagirita una necesidad irrestricta para la constitución de una obra trágica cabal.

es que Aristóteles no parece en realidad tan alejado de las precisiones que Nietzsche establece, y por lo tanto, el régimen antidionisiaco que se expone a través de la individualidad de los caracteres según la interpretación de este último, puede estimarse desde otra óptica que no necesariamente lo contradice. A pesar de que Nietzsche asimila la preponderancia de la individualidad como esbozo desde el cual la dialéctica se despliega hasta destruir totalmente el suelo dionisiaco y original de la tragedia⁷ y de que la individualidad parezca difuminar la imagen de Dioniso, la concreción de personajes dentro de los presupuestos aristotélicos no conlleva a un aminoramiento del *pathos* dionisiaco, pues, todo lo contrario, la caracterización tiene como objetivo en el Estagirita la universalización de un *pathos* que llegue al espíritu del contemplador.

La manera como el desarrollo de caracteres no afecta el suelo dionisiaco puede precisarse desde el enfoque global que preserva la exposición de Aristóteles. A pesar de que Nietzsche estipule una orientación absolutamente contraria en la cual increpa la estilización derivada del refinamiento de los caracteres, es posible identificar una percepción distinta juzgando la disposición aristotélica:

Vemos en actividad, en otro aspecto, la fuerza de ese espíritu no-dionisiaco, dirigido contra el mito, al volver nuestras miradas hacia el incremento en la tragedia, a partir de Sófocles, de la *representación de caracteres* y del refinamiento psicológico. El carácter no se dejará ya ampliar hasta convertirse en tipo eterno, sino que, por el contrario, mediante artificiales matices y rasgos marginales, mediante una nitidez finísima de todas las líneas producirá un efecto tan individual que el espectador no sentirá ya en modo alguno el mito (Nietzsche, 1997: 142).

Lo que indica este pasaje se concibe de una manera totalmente distinta en la presentación que Aristóteles realiza con respecto a la percepción del espectador. Por supuesto, Nietzsche interpreta adecuadamente el contexto de creciente individualidad presentado en la obra de Sófocles, pero ello no es óbice para que el contenido dionisiaco continúe presente. En *La poética*, la relación entre lo universal y lo particular se complementa a partir de la capacidad creativa de la poesía. Es por ello que “es general (καθόλου) a qué tipo de hombres les ocurre decir o hacer tales o cuales cosas verosímil o necesariamente, que es a lo que tiende la poesía, aunque luego ponga nombres a los personajes; y particular (ἐκαστον), qué hizo o

⁷ De hecho, a partir de allí surge la interpretación nietzscheana según la cual el diálogo platónico sería la estilización más alta del género trágico. Allí se pueden distinguir con claridad cada uno de sus personajes en tanto su individuación representa un enfoque dialéctico expresado a través de la incorporación de argumentos y contra-argumentos. Todo ello según Nietzsche nace a partir de la estilización a que está sometida la tragedia desde Sófocles.

que le sucedió a Alcibíades” (*Poética*, 1451b7-11). Esta cita reproduce la célebre distinción entre poesía e historia, cuyas implicaciones posibilitan explicitar el papel fundamental de la creación poética dentro de la relación que la obra trágica construye con el espectador.

A pesar de que en efecto, se involucren personajes con rasgos definidos y características cada vez más detalladas,⁸ el sentido que Aristóteles orienta concibe la posibilidad de que el espectador vea en el personaje individualizado, la generalización del *pathos* a través de la verosimilitud de su intervención. Lo que el espectador se permite enfocar es el hecho de que el héroe sufriente, al margen de su aparición individualizada (apolínea), asume el dolor y sufrimiento universal, el cual sigue siendo dionisiaco. Obviamente estos términos son del todo inaplicables al objeto descriptivo de Aristóteles, pero se conciben en este contexto sólo con la pretensión de indicar la carencia de solidez de la crítica que Nietzsche postula. Éste, al no ver esta posibilidad, enfoca su percepción en la radicalización de la oposición de los dos dominios y el afianzamiento de uno de ellos. En el mito, a pesar de su estilización, se reconoce el espectador, de ahí su generalidad. De acuerdo con esto:

Se comprende, una vez más, por qué la acción es más importante que los personajes: la universalización de la trama universaliza a los personajes, aun cuando conserven un nombre propio. De ahí el precepto: concebir en primer lugar la trama; luego, dar nombres (Ricoeur, 1995: 95).⁹

Si bien Nietzsche no parece estar más alejado de lo que quisiera en relación a los efectos que Aristóteles determina dentro de la obra trágica, no hay por qué considerar que una reducción en tal sentido de su pensamiento pueda estipularse como definitiva. En efecto, a pesar de que existen ciertas coincidencias no admitidas por el filósofo alemán, el aspecto central de su oposición con Aristóteles se demarca en este punto a través de la pérdida de la preponderancia musical dentro del dominio del mito.

2. La música

Si Nietzsche rastrea el origen de la tragedia en el espíritu de la música, lo hace con un propósito definido y no exento de estimarse como fundamental:

El título del libro se explica porque el elemento dionisiaco “musical” incluido en la idea nietzscheana de duplicidad representa el factor novedoso respecto de las teorías tradicionales de la tragedia, que desde un principio consideraron como “tragedia” sólo el “texto” (Jahnig, 1982: 208).

8 A modo de ejemplos, Edipo y Antígona presentan estos rasgos.

9 En el texto de Ricoeur, mito es traducido como trama.

Entre otras, esta consideración abrió el campo a la fuerte polémica generada a partir de la publicación del libro en mención, pues indagaba el origen del género a partir de la especificidad musical del coro, tesis central, entre otras, de los planteamientos nietzscheanos. Esta idea requiere toda la atención por cuanto en ella es posible rastrear otra de las oposiciones más férreas en contra de la valoración aristotélica de la tragedia.¹⁰ El fundamento musical está referenciado en muchas alusiones del libro publicado, así como en los fragmentos póstumos de la época de preparación y publicación entre 1869 y 1871.

La razón por la cual Nietzsche afirma que “la música es propiamente el lenguaje de lo universal”, y además, que “el peligro está ahora en que todo dependa del contenido del concepto y en que la forma musical misma perezca. En este sentido el concepto es la muerte del arte, en cuanto que lo reduce a símbolo” (Nietzsche, 2007: 9 [88]), se basa en el hecho de que el contenido dionisiaco de donde nace justamente la tragedia desaparece cuando el aspecto conceptual prima sobre el fondo oscuro e irracional que está en la base de la música. Es por ello que las objeciones expuestas contra Aristóteles precisan generalmente el sometimiento y posterior aniquilación del contenido musical cuando éste es asimilado sólo como un aditamento.¹¹

Mientras Nietzsche interpreta la carencia de acción, de movilidad dramática, como una consolidación más cercana al espíritu original de lo trágico signado en el *pathos*, Aristóteles en cambio especifica la tragedia concebida a partir del fortalecimiento de la acción dramática, enfocada en el perfeccionamiento de los caracteres, el desplazamiento del coro y los refinamientos estilísticos de la construcción del mito. Concretamente, Nietzsche señala cómo la música se desplaza en un sentido peyorativo, cuando es asimilada por Aristóteles sólo como un aditamento de la representación trágica. Semejante apreciación no es sólo un escándalo para el purismo trágico con el que Nietzsche interpreta el sentido original de la representación, sino un esbozo de la subsiguiente aniquilación de la tragedia, convertida en juego dialéctico.

10 Además de las que Nietzsche establece en oposición al objetivo aristotélico de la tragedia representado en los efectos trágicos: la compasión, el temor y la catarsis, cuya exposición desbordaría el propósito del presente estudio.

11 Más que una ayuda, la música implica todo el contenido irracional y por ende trágico que comienza a perderse cuando se estima sólo como un aditamento. Por ello, “poner la música al servicio de una serie de imágenes y conceptos, y utilizarla como un medio para reforzarlas, es algo que no se entiende. La música no es un *medio para*, en este caso el *drama*, sino que el drama tiene que ser la expresión de la música” (Santiago, 2004: 98).

Para identificar cuáles son los puntos de vista aristotélicos contra los que Nietzsche arremete, basta citar dos pasajes de *La poética*: “el espectáculo (ὄψις) es cosa seductora, pero muy ajena al arte y la menos propia de la poética, pues la fuerza de la tragedia existe también sin representación y sin actores” (*Poética*, 1450b17-19). De igual manera, “la tragedia también sin movimiento produce su propio efecto, igual que la epopeya, pues sólo con leerla se puede ver su calidad” (*Poética*, 1462a12-14). Las anteriores visiones consideran la tragedia desde una óptica que contradice los supuestos desde donde Nietzsche establece el origen de la misma. En primera instancia, Aristóteles reduce su cumplimiento al enfoque literario, obviando el papel del espectáculo y el de la música; por eso llega a afirmar que la fuerza de la tragedia puede determinarse sin su representación, es decir, sólo con la lectura del texto.¹² Esta percepción, al subestimar el papel fundamental del efecto musical dentro de la recepción del espectador, implica un enfoque expresamente dirigido a la comprensión racional, y por ende, dialéctica de la obra. Estas estipulaciones aristotélicas están centradas en la asimilación de la música tan sólo como un aderezo que, como lo indica el término, sazona la representación, sin aparecer como un elemento fundamental, más allá de su dimensión de ornamento que deleita (*cf. Poética*, 1462a16). En este sentido se orienta la crítica de Nietzsche,¹³ motivado por su concepción de la tragedia como un *arte total* en el cual los diversos elementos, lejos de asimilarse como aditamentos, cumplen una función complementaria que no puede obviarse.

La idea de que la tragedia es un *arte total*¹⁴ en el cual la música tiene un alcance muy amplio, no deja de relacionarse con la necesidad nietzscheana de explicitar en la representación el contenido dionisiaco que justamente ve perderse sin el protagonismo de aquella. El origen de la tragedia en la música y su posterior debilitamiento se ve plasmado por Nietzsche cuando afirma:

12 Nietzsche mismo contradice esta postura señalando cómo en Aristóteles “sólo cuenta la ὄψις y el μέλος bajo los ἡδύσματα de la tragedia: y sanciona ya completamente el drama que se lee” (Nietzsche, 2007 3 [66]).

13 Tal como en la anterior nota, Nietzsche contrasta la idea aristotélica en otro fragmento: “La estética de Aristóteles. La música es el ὄψις como ἡδύσματα” (Nietzsche, 2007: 5 [124]).

14 La idea del arte total la extrae Nietzsche de Anselm Feuerbach, a quien cita en su texto explicando la manera como puede asimilarse la representación dramática antigua en la que la música, el baile, la poesía lírica, el vestuario, entre otros, conforman una experiencia estética plena (*cf. Nietzsche*, 1997: 198-9). Sin embargo, se puede asumir también con seguridad que Richard Wagner influyó en este punto de manera considerable, por cuanto su idea de una obra de arte total (*Gesamtkunstwerk*) en la cual el teatro, la música y las artes visuales estuviesen ligadas, fue bastante importante dentro del desarrollo concedido por el compositor a sus creaciones.

El ditirambo antiguo es puramente dionisiaco: realmente transformado en música. Ahora se añade el arte apolíneo: éste introduce el actor y al coreuta, imita la embriaguez, añade la escena, con el conjunto de su aparato artístico busca ejercer su dominio: sobre todo con la palabra, con la dialéctica. Transforma la música en sierva, en una ῥήδσμα (aderezo) (Nietzsche, 2007: 3 [27]).

Si la música es reemplazada por el juego dialéctico¹⁵ que Aristóteles admite, en tanto lo considera conveniente al posibilitar el acceso a los efectos trágicos (compasión y temor), no le resta entonces sino a la música ser asimilada desde un ámbito servil que poco conserva de su presencia original. Estimar entonces la música como un aderezo, tal como lo extrae Nietzsche del contenido de *La poética*, conlleva a determinarla como un medio y nunca como un principio. Mientras la apreciación crítica contra la postura aristotélica se radicaliza cada vez más en torno a considerar el aspecto secundario de la música, Nietzsche especifica el carácter absolutamente irracional, y por ende, trágico que deriva de ella. El enfrentamiento de Nietzsche se origina en el hecho de que parte de una lectura que intenta privilegiar por supuesto su propia interpretación,¹⁶ y por ende, clarificar el esquema de su percepción trágica en contra de toda posibilidad de ejercicio dialéctico.

El espíritu de la música no es por demás, un intento de explicación estética de la tragedia griega, siendo éste otro de los puntos en que efectivamente difiere Nietzsche de Aristóteles, pues su enfoque conlleva a identificar, no los rasgos estéticos de un género como el trágico, tal como sucede en *La poética*, sino una filosofía trágica, esto es, el carácter oscuro y oculto de la existencia misma que vanamente intentaría asir la racionalidad. Así, la presencia crítica que Nietzsche despliega sobre las orientaciones aristotélicas, y sobre todo, en el caso de la música, logra identificar el claro rasgo fundamental que ejerce el dominio de lo trágico, esbozado a partir de la imposibilidad de esclarecimiento dentro de matices tanto morales como metafísicos.

Por cuanto “(...) en su condición de doctrina poética la meta del texto de Aristóteles es determinar los elementos del arte trágico; la tragedia constituye, pues, su objeto, no su idea” (Szondi, 1994: 175), los objetivos consignados en la exploración de Aristóteles difieren por supuesto de las implicaciones a que está sujeta la constitución trágica de Nietzsche. Las líneas centrales de

15 La asimilación de la pérdida de la música y el subsiguiente ejercicio dialéctico es una interpretación que Nietzsche introduce como indicación de la cada vez más compleja estructura del drama que justamente Aristóteles aprueba.

16 De hecho, con respecto a los comentarios sobre la música, se ha dicho que: “It is striking that a considerable number of them show Nietzsche still doing what so many other German theorists of tragedy have done: defining his own position with reference to Aristotle’s *Poetics*” (Silk y Stern, 1981: 226).

El nacimiento de la tragedia ilustran un contexto más amplio que la mera descripción y problematización del género trágico antiguo. Es preciso aquí entonces consolidar el hecho de que, tal como lo expresara años más tarde en su *Ensayo de autocrítica*, el libro en mención constituye su primera aproximación a una filosofía trágica que está por encima del bien y del mal (cf. Nietzsche, 1997: 32). El arte, pues, no es un divertimento sino una *actividad metafísica* en la que Nietzsche funda a través de esta obra su primer acercamiento a la constitución trágica de la existencia.

De acuerdo con lo anterior, la tendencia aristotélica implica la recepción de la obra trágica teniendo presentes las posibilidades que de ella emanan, en este caso, circunscritas al dominio educativo, moral y político sobre el cual no pocas veces Aristóteles dirige su atención. Justamente en este hecho radica uno de los aspectos más controvertidos por Nietzsche en tanto su justificación de la tragedia griega implica un alejamiento de todo compromiso moral. Si lo dionisiaco excluye toda teleología, la tragedia igualmente se interpreta a la luz de una consideración no moral que de todas formas sí tenía, dadas las cualidades educativas que la representación trágica lograba generar entre sus espectadores. De hecho, las expresiones políticas de la tragedia son múltiples, por lo cual Aristóteles condensa en sus exposiciones algunas de éstas, incluyendo el sentido purgativo que tenía y que obstinadamente Nietzsche increpa. En relación con los efectos trágicos, “Aristóteles piensa que la contemplación de cosas temibles y dignas de compasión, así como el miedo y la piedad que suscitan en nosotros, pueden servirnos para aprender algo importante sobre el bien humano” (Nussbaum, 2004: 480). Ante las perspectivas que la tragedia griega sugiere, es importante señalar que Nietzsche establece sus precisiones frente a la misma, enmarcándolas en un derrotero fiel a la iniciativa trágica que atraviesa su obra de principio a fin. Por ende, a pesar de que sus enfoques sobre la visión aristotélica carezcan de una fundamentación que dé en el blanco sobre lo que la tragedia antigua efectivamente sintetizaba respecto a las posibilidades varias provenientes de ella, su visión tiene el privilegio de introducir como exégesis sobre la misma la exploración de un género que, al margen de sus elementos propiamente morales y estéticos, plantea como derrotero inicial la consolidación de una perspectiva metafísica anclada en una filosofía trágica.

Bibliografía

1. ARISTÓTELES. (1992) *La poética*. Ed. Valentín García Yebra, Madrid, Gredos.

2. COLLI, G. (2000) *Introducción a Nietzsche*. Valencia, Pre-Textos.
3. DELEUZE, G. (2002) *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama.
4. JAHNIG, D. (1982) *Historia del mundo: historia del arte*. México, F.C.E.
5. KAUFMANN, W. (1978) *Tragedia y filosofía*. Barcelona, Seix Barral.
6. MONTINARI, M. (2003) *Lo que dijo Nietzsche*. Barcelona, Salamandra.
7. NIETZSCHE, F. (1997) *El nacimiento de la tragedia*. Trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial.
8. NIETZSCHE, F. (2007) *Fragmentos póstumos Volumen I (1869-1874)*. Trad. L. E. De Santiago Guervós, Madrid, Tecnos.
9. NUSSBAUM, M. (2004) *La fragilidad del bien fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid, Machado libros.
10. LASSO DE LA VEGA, J. S. (1970) *De Sófocles a Brecht*. Barcelona, Planeta.
11. RICOEUR, P. (1995) *Tiempo y narración I*. México, Siglo XXI.
12. SAFRANSKI, R. (2004) *Nietzsche, biografía de su pensamiento*. Barcelona, Tusquets.
13. SANTIAGO GUERVÓS, L. E. (2004) *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*. Madrid, Trotta.
14. SILK, M. S. y STERN, J. P. (1981) *Nietzsche on tragedy*. Cambridge, CUP.
15. SZONDI, P. (1994) *Teoría del drama moderno. Tentativa sobre lo trágico*. Barcelona, Destino.
16. TRUEBA, C. (2004) *Ética y tragedia en Aristóteles*. Barcelona, Anthropos.

La filosofía sin filosofía de Alberto Caeiro*

Alberto Caeiro's philosophy without philosophy

Por: **Juan Fernando Rivera Muriel**

G.I. Filosofía y Literatura

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

Email: ifjuanrivera@gmail.com

Fecha de recepción: 18 de abril de 2013

Fecha de aprobación: 20 de mayo de 2013

Resumen. *La obra del poeta Alberto Caeiro, "maestro" heterónimo de Fernando Pessoa, es una filosofía sin filosofía que pone en tela de juicio la tradición cultural que "viste" el pensamiento: filosofía, poesía, mística, religión. Lo hace ejerciendo un retorno a la Naturaleza en el que se implican la ausencia de significación, de conceptos, de estructuras de conocimiento y de prejuicios que tergiversan la mirada de las cosas, la vivencia de la Naturaleza y la sensación de la Realidad. Por tratarse de un desaprendizaje, Caeiro torna a lo simple, a lo tautológico, al no-pensamiento, casi a la ausencia de la palabra.*

Palabras clave: *Sensación, pensamiento, ver, filosofía, cosa, realidad, naturaleza.*

Abstract. *The work of the poet Alberto Caeiro, Fernando Pessoa's heteronymous "master", is a philosophy without philosophy. One that puts into question the cultural tradition that "covers" thought: philosophy, poetry, mysticism, religion. It does so by returning to nature in a way that implies an absence of meaning, concepts, knowledge structures and prejudices that distort the look of things, the experience of Nature and feel of Reality. Because it deals with an unlearning, Caeiro turns to the simple, to the tautological, not-thinking, almost to the absence of the word.*

Key words: *Sensation, thought, seeing, philosophy, thing, reality, nature.*

* El artículo es resultado de la investigación *Estética de la abdicación: la poética de Ricardo Reis*, financiada por el CODI-Vicerrectoría de Investigaciones y dirigida por el profesor Carlos Vásquez Tamayo; además está vinculado al Grupo de Investigación "Filosofía y Literatura" del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

El “yo” que hay en mí, amigo mío, mora en la casa del Silencio, y allí permanecerá para siempre, inadvertido, inabordable.

Khalil Gibrán, El loco.

Alberto Caeiro, el poeta maestro de la heteronimia pessoana, es un poeta que ha expresado la Naturaleza retornando a ella casi inexpresivamente. Sus palabras son ausencia de armonía sin caos, simpleza bella como flores sin conjunto que brotan desperdigadas en una pradera, manifestación única y traslúcida del instante vivido y jamás repetido; sus poemas tienen la realidad de las piedras en su singularidad: dicen lo puramente único, completo y absolutamente real de lo que el afuera ofrece como aparición plena a un alma que es sólo exterior. Alberto Caeiro es el regreso del hombre a la Naturaleza y a los dioses, niño pagano que es él mismo el paganismo,¹ aquel que vuelve a la “*religión universal que sólo los hombres no poseen*”: el sol, los montes, el luar, la lluvia, las flores, exterioridad absoluta y reconciliada con la sensación.

Su poética tan simple y pura, sin embargo, ofrece enormes retos. Para hablar de la poética de Alberto Caeiro hace falta ponerse guantes, utilizar pinzas y comillas, aguzar el pulso, los sentidos y el pensamiento, desarticular paradigmas, desechar sistemas, abandonar métodos e instrumentos y desvestirse de prejuicios. La razón para semejante prevención proviene de la dificultad que nos exige una nueva forma de expresión —para nosotros, que todavía hacemos parte de la herencia del pensamiento— que advierte en los conceptos y la moral tradicionales restos de la enfermedad que ha crecido a lo largo del pensamiento occidental; una enfermedad que Caeiro y también Antonio Mora, el teórico del paganismo en el universo heteronímico pessoano, reconocen como un alejamiento de la Naturaleza, incluso en los actos más simples de la vida.

En efecto, cuando se dice “pensar”, “sentir”, “ser”, “existir”, “ver”,² está atravesando por esas palabras una carga peligrosa de significación de toda una

1 “El paganismo” y no “un pagano”, porque Caeiro no pretende seguir religión alguna. Su religión es natural, más que pagana, antes que pagana. Escasamente invoca a los dioses, y cuando lo hace es sólo para referir algo inmediato y verdadero. Él es el paganismo por su mirada precultural, como se verá, y no pagano como adepto a esta religión antigua, de hecho “en ningún lugar Caeiro se refiere explícitamente al paganismo antiguo” (Bréchon, 1999: 239).

2 Recomiendo la lectura del agudo y lúcido estudio sobre la mirada en Alberto Caeiro en el artículo “¿Qué es ver?” de José Gil (2011).

tradicón cultural en la que se involucran la mística, las religiones (particularmente la judeo-cristiana denominada por Mora como “cristismo”), la poesía y la filosofía. Al menos en Occidente estas tradiciones han *interpretado* las formas humanas de apertura al mundo y gran parte de esta interpretación ha estado supeditada a ideas, dogmas, emociones o conceptos, prejuicios que han servido de instrumentos para ofrecer a quienes las portan una relación con el mundo y una visión general de su conjunto; justamente de eso estamos enfermos todos: de establecer nexos y comuniones, de buscar un más allá de las cosas, de poner nuestra alma en todo y de hallar unidades indiferenciadas y objetivadas, positivamente “científicas”.

La obra completa de Alberto Caeiro está comprendida por cuarenta y nueve poemas de su obra principal titulada *El guardador de rebaños*; ocho poemas, atípicos a su espíritu, bajo el rótulo de *El pastor amoroso*, y una serie de unos setenta poemas no agrupados que recibieron justamente el título de *Poemas inconjuntos*. Además, algunos diálogos con los demás heterónimos que giran en torno de su magisterio, donde su voz sigue igual de clara y contundente como (en) sus poemas, como se advierte en *Notas para recordar a mi maestro Caeiro*. Y, en la obra llamada *El regreso de los dioses*, atribuida a Antonio Mora, se sustentan las bases de la “filosofía” sin filosofía de Caeiro.

En este artículo centraré la polémica de Caeiro con la tradición cultural, particularmente de Occidente, al tenor del poema 50 de los *Poemas inconjuntos*,³ remitiéndome sin embargo a otros poemas suyos. La razón por la que acudo a este poema es porque en él encontramos tanto una “filosofía”, como una “poética”, cuya crítica sin crítica redescubre lo que son las cosas, tal como veremos. A continuación, el poema original:

*Seja o que for que esteja no centro do Mundo,
Deu-me o mundo exterior por exemplo de Realidade,
E quando digo “isto é real”, mesmo de um sentimento,
Vejo-o sem querer em um espaço qualquer exterior;
Vejo-o, com uma visão qualquer fora e alheio a mim.*

3 En la edición que cito, la Edición bilingüe de Pre-Textos, traducida por Ángel Campos Pámpano, se han rotulado los poemas de *El guardador de rebaños* con números romanos y los de la serie *Poemas inconjuntos* con números arábigos. Seguiré la misma distinción en las citas a lo largo del texto.

*Ser real quer dizer não estar dentro de mim.
Da minha pessoa de dentro não tenho noção de realidade.
Sei que o mundo existe, mas não sei se existo.
Estou mais certo da existência da minha casa branca
Do que da existência interior do dono da casa branca.
Creio mais no meu corpo do que na minha alma,
Porque o meu corpo apresenta-se no meio da realidade.
Podendo ser visto por outros,
Podendo tocar em outros,
Podendo sentar-se e estar de pé,
Mas a minha alma só pode ser definida por termos de fora.
Existe para mim – nos momentos em que julgo que efectivamente existe
Por um empréstimo da realidade exterior do Mundo.*

*Se a alma é mais real
Que o mundo exterior, como tu, filósofo, dizes,
Para que é que o mundo exterior me foi dado como tipo da realidade?*

*Se é mais certo eu sentir
Do que existir a cousa que sinto
Para que sinto
E para que surge essa cousa independentemente de mim
Sem precisar de mim para existir;
E eu sempre ligado a mim-próprio, sempre pessoal e intransmissível
Para que me movo com os outros
Em um mundo em que nos entendemos e onde coincidimos
Se por acaso esse mundo é o erro e eu é que estou certo?
Se o Mundo é um erro, é um erro de toda a gente.
E cada um de nós é o erro de cada um de nós apenas.
Cousa por cousa, o Mundo é mais certo.*

*Mas por que me interrogo, senão porque estou doente?
Nos dias certos, nos dias exteriores da minha vida,
Nos meus dias de perfeita lucidez natural,
Sinto sem sentir que sinto,
Vejo sem saber que vejo,
E nunca o Universo é tão real como então,
Nunca o Universo está (não é perto ou longe de mim,
Mas) tão sublimemente não-meu.*

*Quando digo “é evidente”, quero acaso dizer “só eu é que o vejo”?
Quando digo “é verdade”, quero acaso dizer “é minha opinião”?
Quando digo “ali está”, quero acaso dizer “não está ali”?
E se isto é assim na vida, por que será diferente na filosofia
Vivemos antes de filosofar, existimos antes de o sabermos,
E o primeiro facto merece ao menos a precedência e o culto.*

*Sim, antes de sermos interior somos exterior.
Por isso somos exterior essencialmente.*

*Dizes, filósofo doente, filósofo enfim, que isto é materialismo.
Mas isto como pode ser materialismo, se materialismo é uma filosofia,
Se uma filosofia seria, pelo menos sendo minha, uma filosofia minha,
E isto nem sequer é meu, nem sequer sou eu?*

Nos encontramos frente a un poema central de una filosofía sin filosofía, cuya propuesta escapa al filosofar mismo volviendo sin vacilación al mundo como Naturaleza pre-vivida y, por supuesto, pre-concebida. Esto se advierte desde el principio del poema cuyo “pensamiento” relega radicalmente *lo interior de las cosas como centro constitutivo* de la Realidad aludiendo a la filosofía como forjadora de esta idea “enferma”. La crítica fundamental se centrará sobre la relación de los hombres con la Realidad exterior la cual, según el sentir de Caeiro, se ha desnaturalizado tanto que afirma que existe una esencia en el interior —tanto dentro del sujeto como dentro de los objetos— y que esa esencia es más real que la del Mundo... Pero Caeiro piensa la Realidad (y por eso la mayúscula) como absoluta y externa, abre los ojos sólo para ver que *existe* independientemente de un yo, límpida y libre sin ningún pensamiento.⁴ Tratemos de mirar esto en detalle.

Muchos pensadores, sobre todo filósofos, han afirmado que existe una interioridad de las cosas, han expuesto de múltiples modos que las cosas “tienen

4 En contraste, en su obra *Crítica de la razón pura*, Kant ofrece su modo de concebir nuestra apertura al mundo a partir de la sensación, y en particular, la síntesis que el entendimiento hace de ella (idealismo trascendental), y afirma que nuestra capacidad para recibirla es subjetiva. La representación media, esto quiere decir que necesariamente no tenemos acceso a la realidad “directa” o “absoluta”, sino sólo a *nuestra* representación de ella, es decir, sólo tenemos acceso a lo que nos es dado como *fenómeno*. Para esta filosofía que reconoce que “nada podemos percibir fuera de nosotros sino sólo dentro de nosotros mismos” (Kant, 2002: 350) es imposible conocer la realidad en sí misma de las cosas, aunque el filósofo no niega la posibilidad de una realidad “nouménica”, imposible como conocimiento para un sujeto y por lo tanto inexistente para nosotros.

un sentido interior”, que “guardan un sentido oculto” o que hay cosas que “trascienden la realidad sensible de los objetos”. Sin negarlo de modo absoluto, Caeiro asume desde su “pensar” una postura opuesta. El “pensar” de Caeiro —que no es propiamente un pensar, como se comprende tradicionalmente, y por eso las comillas— es una identificación de la cosa sin relación alguna, es un sentir casi inconsciente, consciente sólo de su inconciencia, un pensar-sentir a cuyos ojos sensacionistas asombra la “enfermedad” de aquel que piensa que las cosas tienen un sentido interno. De acuerdo con su mirada impoluta, quien así piensa está desnaturalizado. Pensar para él es estar enfermo de los ojos ya que el pensamiento “ve” apariencias que no existen en la objetividad de la Realidad absoluta, porque ella es el mundo mismo, el límite de un horizonte sin relaciones, la inmanencia y singularidad de un aquí.

Pero, tal como está escrita la primera parte del poema, con las palabras que son su contenido en que se dice lo que se dice y la manera en que se lo dice, queda abierta una increíble posibilidad: ¿está admitiendo Caeiro una Realidad en sí misma pero inalcanzable por los hombres? ¿Está admitiéndola y simplemente negándola porque afirma el puro y único aquí que no es yo sino cosa? ¿En qué consiste la diferencia entre dos realidades que se muestran en el poema?

Ya hemos visto que Caeiro abre este importante poema con una clara polémica: el centro del mundo, el llamado mundo interior. Esta polémica es negativa, no intenta penetrar en la verdad de la cosa por la vía del pensamiento, sino que se opone negándose a pensarla. Para un poeta del afuera absoluto como lo es él hay de entrada un gravísimo problema cuando se habla de un “adentro” de las cosas. Pero se sigue refiriendo el afuera, lo que a la vez reafirma el adentro. Caeiro no niega, pues, la interioridad: la relega y convertirá la suya en puro exterior. Esta difícil tarea, cuyo proceso veremos más adelante, se logra por un movimiento de paradojas muy “consecuente”, y de impenetrables tautologías. Por ahora el combate es contra la filosofía.

En el poema V Caeiro contrapuso la Metafísica, el pensamiento, el misterio y con ellos la “constitución íntima de las cosas” y el “sentido íntimo del universo” al afuera, al no-pensamiento, al ver, a la inequívoca luz del sol, a la verdad. Aquello que suponemos en las cosas es un artificio sobre la mirada limpia, entonces se entiende que Caeiro inicie un poema como el 50 con una polémica. Pero el problema no queda aún resuelto. Está claro que para plantear este comienzo, Caeiro ya había “medido” semejante equívoco para sus ojos. La expatriación que él hace del patriarcado del pensamiento pertenece de hecho a una rebeldía del niño-maestro

contra la paternidad de su herencia: la civilización. Rebeldía auténtica y verdadera que devuelve el pensamiento a la sensación. El mencionado “centro” no ha quedado sin embargo abolido. Su Realidad está indirectamente afirmada en sus propias palabras. Que nos diga en la segunda estrofa “me dio” refiriéndose a la Realidad, muestra que, en efecto, aunque no importe cuál o qué sea ese centro, le otorga no obstante posibilidad de existencia y la potencia del don. Tal como está escrito el poema, Caeiro estaría concediendo que se le ha otorgado la riqueza de la Realidad, en la que, digamos, a él sólo le importa su parte exterior, única real para él. Pero un análisis más detallado muestra un rasgo más enigmático, aun cuando advertimos la palabra “ejemplo” en un poeta como Caeiro. ¿“Ejemplo”? ¿Resuenan el *eidōs* o el *paradeigma* platónicos por allí, o más bien la apariencia de ese paradigma?

El ejemplo es algo otro de aquello que es ejemplo. Por “ejemplo” entendemos una manifestación, un “modelo” —palabra utilizada en la traducción del poema— de otra existencia que es original. En este caso esa existencia parece ser la Realidad (con mayúscula) a diferencia de la realidad (con minúscula) que sería la realidad vulgar y cotidiana. ¿Cómo es posible? ¿Un poeta de la Realidad objetiva y absoluta hablando de “Realidad” como fuente primordial y por lo tanto interior? Hemos llegado en este poema justo a la conclusión contraria que plantea Caeiro a lo largo del mismo y de todos sus poemas. Todo indica, atendiendo a la claridad del poema, que Caeiro se está refiriendo a una Realidad distinta de una expresión o signo de esa Realidad, el ejemplo, el cual es el mundo exterior. Entonces sí hay una interioridad de las cosas y, peor aún para su propuesta, parece que esa interioridad es lo esencial, pues aparece con mayúscula...

No es de extrañar, una “filosofía” tan diáfana y atípica, un pensamiento tan despojado de la “lógica” encierra paradojas. De hecho el poeta sí habla de una Realidad “en sí misma” y sí está refiriéndose a una Realidad con mayúscula. Entonces ¿qué “entiende” Caeiro aquí por Realidad y por qué ella dona un ejemplo? La ambigüedad y la contradicción provienen justamente de la lógica con la que no dejamos de pensar, del pensamiento mismo como herramienta que utilizamos para intentar “comprender” lo que de suyo es impensable lógicamente y desde una estructura conceptual, mejor, un prejuicio, desde el que partimos. Pues bien, Caeiro parece haber logrado lo imposible en el núcleo de una óptica occidental: pensar sin lógica, y al hacerlo envolvió sin intención alguna nuestras mentes en un torniquete que es sólo nuestro. En efecto, las aporías se resuelven escapando de ellas, no intentando resolverlas. Una contradicción o bien se reconcilia, sólo para devenir nuevamente contradictoria (Hegel), o no se reconcilia y por lo tanto

permanece en pugna. Caeiro “sabe” que esto es así, reconoce instintivamente el mecanismo de esos instrumentos y sabe que debe apartarse de ellos. Todos nuestros “métodos” (camino) para “conocer” la Realidad son erróneos. Él reconoce con la astucia verdadera del instinto que no debe buscar otros caminos, sino descaminar los conocidos para acercarse primordialmente a la fuente que no pide buscar. *A esta ausencia de búsqueda la llama ver*. Ver es abrir las ventanas del pensamiento sin los velos de los prejuicios con que nos ha vestido la cultura (religión, mística, filosofía, poesía). Ver es retornar a la sensación desposeída, sin indagar en la visión, despojada de todo concepto, idea, relación, creencia, emoción; ver es simplemente ver, y cuanto más se ve tanto más se desconoce, tanto más hay que desaprender a conocer (aprendizaje del desaprender). Para poder ver nuevamente, hay que retornar a la visión precultural, prehumana, pagana y sin nombre en que no se preguntaba por lo visto. Caeiro es casi de los únicos que lo logran (Walt Whitman es otro de ellos), teniendo en cuenta que es un heredero de una tradición y está sumergido en una época: la nuestra; y lo hace, como Whitman, renaciendo a la inocencia. En ello reside la paradoja para nosotros, en que en una visión que no tiene supuestos desaparece el sujeto de la visión y la Realidad es absoluta. La sensación de la cosa se confunde con (no se funde con, ni distorsiona, ni interpreta, ni funda, ni construye) la cosa, entonces ella no es un objeto para un yo, perteneciente a una objetividad como conjunto, legitimada por categorías del pensamiento, sino una cosa singular sin Todo, sin pertenencia alguna, sin relación, relacionada sólo como diferente y única, es decir, la absoluta singularidad y el objetivismo absoluto de su puro existir sin nada más, como el animal que busca con el instinto su alimento sin pensar que es parte del mundo. Dado lo anterior, no hay que entrar en consenso con otros seres racionales y llegar a la conclusión sobre la realidad.

Exista o no un centro del mundo, un interior de las cosas, Caeiro lo rechaza, en una actitud naturalista e instintiva, pues el cuerpo, que para él es más real que el alma, le muestra que es más real algo cuando se muestra de pleno. Es más, digámoslo sin tapujos, ya sabemos que ese centro sí existe: es descentramiento; ya sabemos con Caeiro que ese interior sí existe: es exterior, es espacio; ya sabemos que su alma es sensación de algo exterior. Preocuparse por dicho “centro” es para Caeiro descaminar y errar, pues la preocupación por semejantes problemas es una abstracción del pensamiento, y este termina por olvidar la Realidad objetiva que es el mundo exterior, completo y natural. Entonces, lo único que tenemos, que ya es tanto, aquello que nos es dado es ella, la Realidad, ejemplo no de otra cosa que de sí misma. Ya lo hemos reconocido: la palabra “ejemplo” la ha tenido que usar Caeiro para criticar. Y si acaso hubiera que “comprobarla” remitiéndose al entendimiento, al

“sano” sentido común, esta sanidad diría, si lo fuera tal, que si el yo está hecho de tal modo que lo que capta es ese ejemplo, entonces lo natural, lo propio de su visión, es sumergirse en la superficie de ese modo de ver sin buscar razones ni trascendencias, y sin indagar o pensar lo que ello sea en el “fondo”: el fondo es la superficie. El sentido común mismo se derrumbaría ante esta visión porque al ver la Realidad pura afirmada en su peculiaridad irrebasable deja de ser “común”, es siempre diferente y única (ontología de la diferencia).

Por su puesto, el trasfondo de todo esto es el hallazgo pessoano que sabe que “la inconsciencia es el fundamento de la vida” (Pessoa, 2002: 15, fragmento 1), hallazgo que Pessoa reconoció dolorosamente desde muy temprano con el preheterónimo Alexander Search buscando sin éxito la Realidad suprema, el espíritu puro, que se materializará sólo en Alberto Caeiro y cuyo análisis realiza en prosa poética explícitamente Bernardo Soares en el primer fragmento del *Libro del desasosiego*. Este hallazgo se ratificará a lo largo de toda su obra: somos “decadentes” cuando pensamos, es lo que su consideración confirma. Para Soares, “la Decadencia es la pérdida total de la inconsciencia” (Pessoa, 2002: 15, fragmento 1), así que el hombre, cuanto más piensa desde el *ego cogito*, cuanto más se trenza en las redes del yo, más se aleja de la salud de la Naturaleza. Por eso, sano es el sentido que dice que acepte esa Realidad tal cual es, porque es lo que de manera inmediata, fija, certera y segura es dado. ¿Pará qué habría de requerirse del entendimiento si el cuerpo ya ha mostrado con su claridad en los sentidos que esto es así, sin deducciones ni vericuetos? Quien lo demanda es el afán objetivo de la ciencia. Esta otra ciencia, la “ciencia” del ver, no es una ciencia que busca la universalidad positiva. Es por esto que Caeiro no critica la filosofía con más filosofía. Su instinto devuelve su pensamiento al sentir, particularmente a la visión. Su pensamiento es visión: “*Pensar una flor es verla y olerla*” (Pessoa, 2000: 83, poema IX),⁵ y con ella escapa a la Decadencia, casi como un niño que vive sin saberlo. La sanidad del cuerpo es superior a la del entendimiento, y ella nos lleva (en el modo de ver caeirano y en el de Ricardo Reis, el heterónimo sabio, discípulo de Caeiro) a una ética de la aceptación que reconoce la perfección natural de las cosas sin indagarlas, sabiduría pagana y filosofía antifilosófica.

Estamos ante una “lógica” de lo natural. En ella basta seguir el curso natural del mundo sin un pensamiento de él. El mundo nos es dado, podemos sentirlo,

5 “*Creo en el mundo como en una margarita / porque lo veo. Pero no pienso en él, / porque pensar es no comprender... / El mundo no se ha hecho para pensar en él / (pensar es estar enfermo de los ojos), / sino para mirarlo y estar de acuerdo...*” (Pessoa, 2000: 49, poema II).

podemos pensarlo, pero no ha sido dado para ser sentido ni para ser pensado, como la nariz no está hecha para poner los anteojos. Estos se adaptan a aquella, como el pensamiento y la sensación al mundo. Es menester seguir su rumbo atendiendo a su pulso inconsciente en nosotros: la inocencia del instinto. Sin embargo es necesario, porque tenemos alma pensante —y esto es paradójico—, ser conscientes de su inconsciencia en nosotros, para retornar a ella. Sólo que en la actitud inmaculada de Caeiro, en su soñar con claridad y sin despertar, esto se logra fácilmente; nosotros, los herederos de los prejuicios debemos realizar un esfuerzo ingente para tocar si quiera la Realidad de esa manera.

Atendiendo a este único sentido de la Realidad, ¿cómo entender⁶ los versos de la primera estrofa? Veamos los tres últimos versos:

*Y cuando digo “esto es real”, incluso de un sentimiento,
lo veo sin querer en un espacio cualquiera exterior;
lo veo con una visión cualquiera fuera y ajeno a mí.*

Ya se ha esbozado: lo real está aquí en relación con el no-querer, la susodicha inconciencia. Esta no es la mirada que indaga, que ausculta, que inspecciona. Recordemos que lo real lo hemos definido en relación con la sensación absoluta del afuera del cuerpo, por los sentidos en su inmediata y esencial relación sin relación con la cosa, mezclados en ella, más aun, siendo ella, por fuera de toda *adecuatio* porque no hay sujeto cognoscente que se acople a ningún objeto, por existencias de cosas que no necesitan de nada para ser, sino que simplemente son. El sentimiento es asimismo tan natural como la Realidad misma, nos es inherente querámoslo o no. Para Caeiro es también problemático que le atribuyamos un carácter interno al sentimiento. Para él, el sentimiento, así como el alma, pertenecen al cuerpo, pues nacemos con sentimientos y ellos se van desarrollando en nosotros, los tenemos “*como una flor tiene perfume y color*” (Pessoa, 2000: 53, poema IV).

6 Valga la tachadura del término, que es en verdad una negación del concepto. Este está atravesado por una tradición metafísica, lo que para Caeiro equivale a ser falso. Jacques Derrida en su obra *De la gramatología* ya nos ha propuesto una salida del ámbito de la metafísica, del logocentrismo imperante. Derrida tacha varios conceptos metafísicos a partir de los cuales se mide la “verdad” y, según dice, lo hace porque estando entrañablemente implicados en estas formas de ver y concebir el mundo, no se pueden eliminar de golpe, y no hay más alternativa que seguir utilizando un lenguaje influenciado, pero bajo su tachadura se afirman desde una negación que pretende otro modo de uso. Asimismo Martin Heidegger ha tenido que emplear toda una nueva terminología en *Ser y tiempo* en un intento por escapar de los conceptos categoriales de la tradición metafísica. Yo diría que Caeiro, con su actitud crítica de la filosofía, hace algo similar, una especie de tachadura de lo antinatural en un intento por devolver(se) la claridad de la visión de la realidad que tanto ha sido obnubilada por los prejuicios del pensamiento, “vestiduras” del alma. Sólo que todo no se puede tachar, pero hay que señalar la diferencia al menos con las comillas.

Del mismo modo en que se ha concebido un “centro” del mundo, se ha comprendido el sentimiento allá, en el fondo del alma. ¿Y no se manifiesta el sentimiento exteriormente en la expresión? Más aún, ¿no mueve el sentimiento al cuerpo, no conduce muchos de sus actos, y no se siente verdaderamente en la carne con una fisiología que llena, transforma y afecta? ¿No es esto tan real como la patencia de una flor en su color, sólo que de otro modo? Si se soporta la tristeza, la angustia, o si se hunde uno en la alegría, es cierto que esto ocurre como dentro del alma, pero los actos son otros bajo su influjo, y el cuerpo y la corporeidad lo expresan. Las pasiones y los sentimientos mueven el resorte del cuerpo de tal modo que se advierte en los actos, y un sentimiento que no se manifiesta ni se siente en el cuerpo deja de ser sentimiento. En esencia, también el sentimiento y la sensación pertenecen al cuerpo, más que a esa vaguedad que se ha llamado alma, etérea, más un referente mental, o pertenecen al alma cuando ella se identifica con aquel, porque esta se halla indisolublemente instalada en el cuerpo y es su vida y es él, y es su yo natural y sin imposturas existiendo por encima de lo que sabe.

¿Qué se entiende por “interior”? Así como el centro es invisible y nunca cierto para el cuerpo desde la mirada vestida, en esencia, una irrealidad para él ante la cual no tiene sentido indagación alguna porque toda indagación a su respecto es ya error, lo interior es una enfermedad de la visión en la que se suele distinguir lo exterior. Centro e interior son modos de concebir, maneras de pensar, y se contraponen aquí a la Realidad desnuda y verdadera, que es la misma, pero que en nosotros se halla diferenciada, Realidad que para Caeiro es verdadera porque se adhiere a la pátina de lo que somos sin la necesidad de un pensamiento, se accede a ella al percibir la verdad por los sentidos que nos la procuran. De todo acto permanente e intransferible resultan extravíos.

La conciencia asociada a esa interioridad es rechazada por Caeiro. Aquí dice “lo veo sin querer”, y en el poema 16 afirma “*Todo esto es absolutamente independiente de mi voluntad*” (Pessoa, 2000: 235, poema 16). Mientras la tradición filosófica (sobre todo moderna) suele sumir la mirada en una relación del ver, en una intencionalidad, o más aún, en una la voluntad de saber lo que se ve desde el entendimiento, Caeiro advierte que el cuerpo ya “sabe” de manera inmediata y sin cognición, y por lo tanto verdadera, que hay una relación sin nexo entre la cosa y la mirada, y de modo general, entre la cosa y su sensación. Así dice “*comer un fruto es saber su sentido*” (Pessoa, 2000: 83, poema IX). Esa intencionalidad es la que tradicionalmente nombra la cosa, la cual deviene otra en su nominación. Por eso en

Caeiro las palabras son sólo cosas porque están despojadas de toda significación,⁷ pero las cosas reales y sin nombre no adolecen su denominación ni su sensación, lo más cercano que se llega a su absoluta e inconsciente realidad es la sensación que se tiene de ellas sin indagación.

*¿Por qué había de llamar hermana mía al agua, si no es mi hermana?
¿Para sentirla mejor?
La siento mejor bebiéndola que llamándole cualquier cosa (...)
y si ella es el agua lo mejor es llamarle agua;
o mejor aún, no llamarle nada,
sino beberla, sentirla en las muñecas, mirarla
y todo sin nombre alguno (Pessoa, 2000: 38).*

La conciencia en el pensamiento deja de ver realmente al buscar la comprensión de algo que no lo ha requerido sino que se ha mostrado pleno. Immanuel Kant, para poner un ejemplo, afirma en el famoso párrafo dieciséis de la *Crítica de la razón pura* lo siguiente: “El yo pienso *tiene* que poder acompañar *todas* mis representaciones” (Kant, 2006: 153, §16) (Cursivas mías). ¿Será posible que no se pueda ver sin la conciencia de que se está viendo? ¿Será que el pensamiento racional embarga de tal modo la visión que es imposible ver algo sin dejar de saber que soy yo quien ve ese algo y, por lo tanto, sin ver naturalmente como un animal o un niño? El que *todas* mis representaciones *tengan* que estar acompañadas de la interioridad de mi conciencia no da pie para una mirada plena, como la del poeta-niño Caeiro (o la del poeta-niño Whitman), porque entonces existe en medio la estructura del pensamiento que desnaturaliza lo visto y la sensación se convierte en una “representación”; el ver es pensado y termina interiorizándose, es decir, dejando de ser ver, en vez de abandonarse por completo a la exterioridad de lo visto, verdadero y auténtico modo de ver. Se diría que necesariamente siempre se ve desde un punto de vista y a partir de una estructura que permite ver. Pero el punto

7 “Yo, gracias a que tengo ojos sólo para ver, / veo ausencia de significación en todas las cosas; / lo veo y me amo, porque ser una cosa es no significar nada. / Ser una cosa es no ser susceptible de interpretación” (Pessoa, 2000: 219, poema 11). Robert Bréchon, estudioso de Pessoa y autor de una de sus mejores biografías, a saber *Extraño extranjero, una biografía de Fernando Pessoa*, escribe en ella, en relación con este tema en Caeiro: “Llevado al límite, entonces, un ‘poema’ debería ser apenas una enumeración de ‘cosas’ reales, como un paisaje o un bodegón donde todo se ofreció únicamente a la vista. El poema perfecto sería pura denominación, sin nada que conmueva, sugiera, haga pensar, imaginar o soñar. El método de Caeiro —para tomar partido por las cosas— consiste en ponerse frente a ellas, sin que nada se interponga entre éstas y su mirada ‘azul como el cielo’, cuya perfecta transparencia acepta, como un dato fundamental, su perfecta opacidad. Las cosas no tienen entrañas, se resumen en su apariencia. Tampoco el poeta tiene entrañas, se resume en su mirada” (Bréchon, 1999: 232).

de vista es ratificado una y otra vez por Caeiro como diferencia⁸ y la estructura es, permítaseme la expresión, purificada por él. La abstracción es del pensamiento.

No creo que *todas* mis representaciones *tengan* que estar trenzadas por el carácter interior de mi conciencia. Suele ocurrir, y tal vez las más de las veces, que uno se abandona en la visión y se pierde por completo en el sentir. Quien alguna vez, en un día despejado, se ha echado sobre un prado y termina por contemplar sin intenciones el azul del cielo sabrá que ocurre allí un abandono en esa visión. El continuo eco interior, el inquieto reverberar de la conciencia desaparece si uno se hunde en la bóveda celeste, entregándose al antojo pleno de la mirada. ¿Estoy en este punto acompañado de mi conciencia, de mi personal e intransferible “yo pienso”? Si ello fuera así, como a veces ocurre, veríamos el azul a través de una mediación, pero el sentir es relación inmediata, “imbricación” y “anclaje”⁹ irrefutables, o mejor aún para Caeiro, ausencia de esa relación. Ocurre que está uno mezclado en el azul, que uno se confunde con él, que soy yo mismo mientras

8 “*Tengo la costumbre de andar por los caminos / mirando a la derecha y a la izquierda / y de vez en cuando mirando para atrás... / Y lo que veo a cada instante / es lo que antes nunca había visto, / y me doy buena cuenta de ello*” (Pessoa, 2000: 49, poema II); “*y todos mis poemas son distintos, / porque cada cosa que hay es una manera de decirlo*” (Pessoa, 2000: 88, poema 16).

9 Estos conceptos son utilizados por Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*. Aunque son conceptos y siguen siendo parte de una filosofía, por un lado hacen más justicia de la cosa mirándola desde su relación con la realidad del cuerpo, la percepción, y por otro lado, se hallan en buena medida despojados de la tradición de la filosofía moderna desde una fenomenología crítica; basta leer el capítulo sobre el “*cogito*” en esta obra para advertir una nueva interpretación no subjetiva del yo en el cuerpo. Del mismo modo, basta leer algunas líneas de su propuesta crítica sobre la percepción contra la “sensación” del intelectualismo, del psicologismo y de la ciencia, para encontrar conexiones sanas con Caeiro: “*Si ahora nos volvemos, como se hace aquí, hacia la experiencia perceptiva, observamos que la ciencia no consigue construir más que un simulacro de subjetividad: introduce unas sensaciones que son cosas allí donde la experiencia demuestra que existen ya unos conjuntos significativos; somete el universo fenomenal a unas categorías que solamente se entienden acerca del universo de la ciencia. Exige que dos líneas percibidas, al igual que dos líneas reales, sean iguales o desiguales, que un cristal percibido tenga un número determinado de lados, sin ver que lo propio de lo percibido es la admisión de la ambigüedad, lo ‘movido’, el dejarse modelar por su contexto. En la ilusión de Müller-Lyer una de las líneas deja de ser igual a la otra sin ser ‘desigual’: es diferente. Eso es, una línea objetiva aislada y la misma línea dentro de una figura dejan de ser; para la percepción, ‘la misma’. En estas dos funciones solamente la puede identificar la percepción analítica, o sea, una percepción no natural*” (Merleau-Ponty, 1985: 33). Aunque Caeiro, con su espíritu que busca instintivamente la inocencia, se distingue de esta fenomenología por tratarse de un pensamiento sobre la percepción —en efecto, aquí se habla de “conjuntos significativos” y se utilizan conceptos—, en verdad la fenomenología de Merleau-Ponty tiene más el carácter de la descripción de lo que aparece y basa su interpretación en datos recogidos sobre el propio cuerpo en casos médicos, experimentos neurológicos, entre otros. Intenta acercarse lo más posible a la ambigüedad del cuerpo desde su “horizonte de percepción” que es una verdad innegable del mismo. Por todo ello, considero sana su relación con Caeiro, aunque la postura del poeta sea una anti-filosofía. De hecho, la de Merleau-Ponty es en buena medida una anti-metafísica.

veo el azul que es visto por mí. Se está perdido en una sensación exterior que vino a tocar la pulpa de la mirada sin quererlo, porque simplemente se abrieron los ojos como ventanas a lo que estaba ahí. Y esto ocurre con muchas más sensaciones en las que “veo sin querer” y en las que igualmente “siento sin sentir que siento”. Porque el fondo de la vida es inconciencia. Cuando uno abre los ojos, se tiene enfrente algo visto conscientemente o no, y se sume uno en esa sensación toda. Si se indaga, terminarán imponiéndose categorías en vez de ver lo singular y acabado (pues no es posible ver la totalidad pensada), que ese es el todo de la sensación. La perspectiva muestra siempre un lado de la cosa, quíéralo un yo o no, y ese lado sin ubicuidad es ya completitud.

Del mismo modo, la propia visión da cuenta clara, segura, certera e inmediata del espacio. En efecto estar afuera de un yo quiere decir para el poeta ser real y aparece con claridad a los sentidos: “*Ser real quiere decir no estar dentro de mí / De mi persona de dentro no tengo noción de realidad*”. De hecho, no sería posible pensar que se siente algo si no hubiese un afuera a partir de lo cual se lo sintiese. También Kant ha convertido el espacio en nuestra “forma de la intuición pura” o en nuestra “forma del sentido externo” (Kant, 2006: 66, §1), lo cual quiere decir que es la condición de posibilidad de un sujeto cognoscente. Pero antes de pensar sentimos, y hemos estado allí antes de que llegase un sujeto a indagar por conceptos o a imponer sus condiciones racionales.¹⁰ Con una estructura, se dirá, sí, pero que se acopla a la cosa, y olvida el acoplamiento como la pluma deslizándose en el aire que no sabe de él. En un espacio como ese se representan objetos y termina siendo *nuestra* una intuición cuya realidad no depende de unos sujetos.¹¹ Ya hemos visto que no en *todos* los casos acompaña al ser humano la conciencia y ciertamente no en todos lo debe acompañar. Antes que *nuestra* conciencia, que implica la relación de un sujeto fundante con un objeto fundado, hay una expropiación de la hegemonía de un yo sobre ella. La conciencia de Caieiro es más bien una conciencia corpórea, pero aún de esto se queja el poeta “(*...*) *me falta la sencillez divina / de ser todo sólo exterior*” (Pessoa, 2000: 93, poema XIV).

Ese espacio exterior, objetividad absoluta y plena de realidad sin necesidad de nadie —porque “*sin ti todo correrá sin ti*” como afirma Campos (Pessoa, 1998:

10 “Sentí antes de pensar: tal es el destino común de la humanidad, que yo experimenté más que nadie”, afirma Rousseau en su *Confesiones*. Este autor, que Pessoa conoció y con el que ha entrado en conflicto, alberga sin embargo muchas conexiones, al menos con Caieiro, en cuanto a la relación que se da entre ellos con la Naturaleza.

11 José Gil equipara el ver de Caieiro a “una suerte de intuición intelectual de los sentidos” (Gil, 2011: 218), lo que aclara la relación sin relación del pensamiento caieirano que es visión: “*Yo ni siquiera soy poeta: veo*” (Pessoa, 2000: 235, poema 16).

19)—, es un espacio en el que las cosas no se repiten (lo mismo que el tiempo). Es un espacio “cualquiera”, el que hay allí ahora mismo, tan existente, exterior y particular que me basta tender la mano y percibirlo de ese modo. No hay necesidad de pruebas racionales elaboradas, pues este simple gesto es contundente y cierto en la verdad del cuerpo que no se equivoca como el pensamiento. En la riqueza de lo que se ve, que no se agota, no hay falsa apariencia desde la mirada limpia, el aparecer se confunde con el ser y en el espacio se halla todo lo que es.

Es necesario aclarar que el pensamiento, que también es parte de la naturaleza humana, no ha sido negado por Caeiro. Lo que él critica es que se halla extraviado de su curso natural en que termina por anteponerse a ella, y que haya negado la certeza de la sensibilidad para afirmar una verdad interior en que esta certeza lo es de una conciencia. En todo caso es difícil abandonar el sustrato del que parten todas las certezas: el mundo. El pensamiento, afirmado por la introspección de un “sujeto”, ha tenido que cavilar y crear para sí un “exterior” como forma, y ha tenido que deducir una “objetividad”, camino intrincado de la ciencia. Para poder hacer “corresponder” la naturaleza con los problemas de su yo, se ha distanciado de esta dentro de sí y ha tenido que buscarse y “establecerse”. Caeiro apunta a una esencia pura y primigenia, antes de toda ciencia, esencia que nunca nos abandona: la certeza primera que tenemos de las cosas, la certeza de que el mundo existe y su afirmación con el cuerpo. El cuerpo mismo es una “prueba” de esta certeza y no hay manera de dudar de ella porque es absoluta, inmediata y plena. Cuando se duda de algo así es porque se ha desandado del cuerpo por los vericuetos del adentro. “*El mundo no se ha hecho para pensar en él / (pensar es estar enfermo de los ojos) / sino para mirarlo y estar de acuerdo*” (Pessoa, 2000: 49, poema II). Dudar (pensar) es “*correr las cortinas / de mi ventana (pero no tiene cortinas)*” (Pessoa, 2000: 57, poema V). “*Las cosas no tienen significación: tienen existencia. / Las cosas son el único sentido oculto de las cosas*” (Pessoa, 2000: 149, poema XXXIX). La propuesta de Caeiro es vivencial y revolucionaria: es un retorno a la certeza por fuera del pensamiento, pues este terminará por hallar algo oculto en las cosas. La máxima prueba de esta revolución es su propia existencia sin filosofía que reconcilia todas las batallas de la razón.

Aún Hegel, que ha erigido una compleja y magistral fenomenología de la conciencia (*Geist*), admite que lo primero que se revela a la conciencia (y por ello lo más auténtico) es el puro ser, esto es, que el mundo simplemente es. Pero basta leer los dos párrafos siguientes del capítulo sobre “La certeza sensible” de su obra *Fenomenología del espíritu*, para advertir que pronto interviene la duda, el

espíritu inquieto. Desde la perspectiva de Caeiro, debimos permanecer allí, en la “certeza sensible”, pues el escepticismo de la conciencia arruina la certeza al punto que termina por desnaturalizar la manera en que el individuo se relaciona con el mundo, duda que llega en Descartes a serlo de la propia existencia, lo que termina por impedir que se dé lo más simple y auténtico: creer en el mundo porque se (lo) ve. Aunque este no es el caso de Hegel, sí lo es el de los escépticos.

Crear no es aquí una fe ciega. En Caeiro uno cree porque ve la realidad de la cosa, pues la cosa es la realidad más plena que podemos tener, ejemplo absoluto de la Realidad. Creo en el cielo azul porque ¿cómo dudar de esa realidad inmensa que ante mí aparece, que me colma y me implica de lleno?

*Quien está al sol y cierra los ojos,
empieza a no saber lo que es el sol
y a pensar muchas cosas llenas de calor:
Pero abre los ojos y ve el sol
y ya no puede pensar en nada
porque la luz del sol vale más que todos los pensamientos
de todos los filósofos y de todos los poetas (Pessoa, 2000: 57, poema V).*

Sin duda el cielo y la luz del sol son más reales que lo que encuentro dentro de mí, que sin embargo también es real pero que a menudo se equivoca, porque lo interior, como el sueño, tiene menos realidad que el exterior, y entonces es secundario respecto del mundo, del espacio, del afuera. Un sueño existe para mí, una idea existe en mí y lo que no existe por sí, lo que depende de otro para existir, es menor en su grado de perfección.¹² El mundo es de facto y no depende de mí. Soy yo quien dependo de él. Depende el yo de un aval del pensamiento unitario e intransferible, de una “constitución”, y de dónde proviene ella sino del exterior. El espacio es así pura realidad sin mí, y yo soy una realidad, parte de ella como cuerpo, y menor como alma, de modo que el pensamiento es menor también. Menor en “grado” de realidad, como admite Caeiro ante Fernando Pessoa, respecto de los sueños, en el magistral diálogo acerca de la realidad en *Notas para recordar a mi maestro Caeiro*.¹³

12 “Miro, y las cosas existen. / Pienso y existo sólo yo”(Pessoa, 2000: 273, poema 39).

13 (...) “¿Cómo considera un sueño? ¿Un sueño es real o no?” “Considero un sueño como considero una sombra”, respondió Caeiro inesperadamente, con su acostumbrada presteza divina. “Una sombra es real pero es menos real que una piedra. Un sueño es real —si no no sería sueño— pero es menos real que una cosa. Ser real es ser así” (Pessoa, 2000: 346).

Pero la pugna no acaba. En toda la segunda estrofa hay una alusión muy fuerte a la concepción filosófica que sostiene que la conciencia es lo más cierto y seguro antes que el mundo exterior. Encontramos esta referencia en el llamado “padre de la Modernidad”. Es justamente Descartes quien sostiene lo contrario al “pensar” de Caeiro, porque para aquél la realidad sólo puede estar, al menos en principio, en un “yo pienso”. Su búsqueda de la ciencia segura y su intención de hallar unas bases firmes sobre las cuales construir con solidez su edificio metafísico, su interés por la certeza clara y distinta lo conducen (método) por un camino racionalista. Este camino, que a ojos de Caeiro es una enfermedad de la visión, lo lleva primero a dudar de todo y a suponer la figura de un Genio maligno omniengañador. Figura que resulta refutada por la indudable verdad del *ego cogito*, punto inequívoco e irrefutable, camino de certeza para la ciencia. Porque aquel que duda de todo no puede dudar de que está dudando, entonces es. En efecto, tiene que existir para poder dudar, tiene que ser puesto que duda. Como la duda es una forma de pensamiento, entonces la existencia es primordialmente alma. Pero ella, que fundamentalmente es racional, también vive en un mundo y la realidad de este mundo será probada a continuación. Ahora, cabe preguntarse: ¿por qué Descartes duda de todo? Porque los sentidos son engañosos y a menudo nos equivocamos, porque es natural confundir el sueño con la realidad; pero, ¿debemos proceder de esta forma, y sólo de esta, para alcanzar la “verdad” y saber que existimos? Miremos con detenimiento.

Hasta ahora hemos visto que si hay algo que sea evidente es la realidad del mundo, ejemplo claro de Realidad, tal como lo muestra el cuerpo a través de los sentidos, o una y la misma cosa para la mirada que ha superado la vestidura del sujeto. Para una “ciencia” del ver, sea lo que sea que esté en el interior de las cosas, la Realidad sin ejemplo alguno, no interesa ningún fondo ni ninguna esencia porque ejemplo y Realidad son lo mismo, sólo que diferenciados en el pensamiento humano. Para ella es un absurdo la búsqueda de un interior, porque si fuera más verdadero que el exterior, de seguro el mundo no se habría presentado fundamentalmente como afuera. El manto de misterio y de “apariencia” (no-verdad) de la cosa, el detrás de la realidad,¹⁴ que es concedida por una indagación por lo invisible, cubre la patencia de la cosa y, buscando su verdad, se contrapone a ella y la niega.

Dudar es un desvarío porque es no saber ver, y es pernicioso querer encontrar más. Afirmar que los sentidos nos engañan es un prejuicio. Nuestra naturaleza no

¹⁴ “¿Qué es lo que hay por detrás de la realidad?”, pregunta Fernando Pessoa (en una actitud de indagación filosófica) a Caeiro. “¿Por detrás de la realidad? (...) Por detrás de la realidad no hay nada” (Pessoa, 2000: 347).

es de suyo imperfecta. Es la investigación científica la que duda de la plenitud de la realidad dada, puesto que aspira a la objetividad. Los sentidos ofrecen una realidad directa y diáfana. Los sentidos aparecen como engañosos para quien duda de ellos. Para quien busca la verdad en otra parte, en un “adentro”, en un “detrás”, o en un afuera que se mira a través de instrumentos, los sentidos tienen que ser de suyo engañosos. Engaña el prejuicio de que los sentidos engañan. El cuerpo está anclado e imbricado en el mundo, como el corazón en un organismo (Merleau-Ponty, 1985). Quien quiere ardientemente ver el misterio de la cosa, termina por no ver la cosa. El sentir de Caeiro es calmo y sabe *aceptar*, por reconocer sabia y casi inocentemente que la realidad ya es perfección. Justamente así piensa el panteísmo spinozista refiriéndose a las cosas singulares: “por realidad entiendo lo mismo que por perfección” (Spinoza, 1983: 102), y el canto infantil y alegre de Whitman: “Inútil es querer perfeccionar” (Whitman, estrofa III, *Canto a mí mismo*). Justamente así aceptan los sabios, sin querer más de las cosas. Por eso Caeiro no busca la realidad de la cosa, porque ya la tiene alrededor. Por eso Spinoza no piensa en una eternidad en el más allá, porque reconoce que esta ya es la eternidad. Por eso Whitman canta a la vida porque sabe que “*nunca habrá más perfección que esta que tenemos / ni más cielo / ni más infierno que este de ahora*”. Buscar ocultas “verdades” detrás de las “apariencias” se antoja para Caeiro una empresa de desvarío.¹⁵

El desvarío del pensamiento, así extraviado, completamente dubitativo del mundo y de sí mismo, no tiene más camino que hallar la verdad dentro de sí que es lo único que encuentra seguro, pues este acompaña de tal modo la mirada que difícilmente se desata de ella, y la confunde. Sin embargo, ¿dónde está el mundo? ¿Será posible que primero exista una entidad autorreferida primordialmente sobre el mundo? ¿No es la limitación del yo quien así lo considera? ¿No dice el “sano” entendimiento que hacemos parte de un mundo que primordialmente es, y que no necesita de nuestra constitución? El mundo es mundo en el cual yo soy o no. Pero esto ocurre en las primeras meditaciones cartesianas de la obra *Meditaciones metafísicas*. La conclusión a la que Descartes llega, de un yo primordial, no podría existir en medio de una nada de irrealidad o de confusión. Este yo que luego descubre el mundo es, desde el punto de vista de la realidad caeirana, imposible. Ser es ser en el mundo, aunque se trate de un yo. Aunque el mundo sea engañoso sigue siendo cierto que es, pero sabemos que no es engañoso. Y si existe un yo,

15 *El misterio de las cosas, ¿dónde está? / ¿Dónde está que no aparece / al menos a mostrarnos que es misterio? / ¿Qué sabe el río de eso y qué sabe el árbol? / Y yo, que no soy más que ellos, ¿qué sé de eso? (...) Porque el único sentido oculto de las cosas / es que no tienen ningún sentido oculto*” (Pessoa, 2000: 149, poema XXXIX).

¿no es para estar en un mundo? ¿No es más real este mundo si se me presenta primero y siempre y no tuve que pensarlo, descubrirlo, construirlo o encontrarlo? Pues el mundo me da cuenta de su realidad una y otra vez a cada instante, en su eterna novedad que permanece sin embargo siendo, mientras *el yo sólo es mientras estoy pensando*. Resulta osado el extremo de pensar que el mundo no es sin alguien que se lo represente. Hegel lo atribuye a un momento por el que pasa la conciencia, pero es un momento que ella misma supera. Parece que algunas filosofías no lo superaron. A los ojos de Caeiro, al mundo le es absolutamente indiferente que yo sea o no.

Como tal, la Realidad no requiere ser pensada, nos es simplemente *dada*, aunque tampoco requiera ser vista. Pero nuestro cuerpo cuenta con sentidos desde que nacemos, se adapta a ella y después, mucho después, aparece el pensamiento. Entonces la percibimos subjetivamente cierta y terminamos por pensarla. Caeiro ve que basta lo primero, como el animal en la Naturaleza, para ser pleno. Lo segundo, aunque es natural, es un artificio si se olvida lo primero y, en su caso específico, es fuente de “tristeza” (poema I). El pensamiento requiere del sentir, pero, ¿requiere el sentir del pensamiento (racional)? Así como el mundo no requiere ser sentido ni pensado, en ese orden de ideas, el sentir sólo requiere del mundo, mas no del pensamiento (humano), y este requiere de ambos, pero no es requerido. Sigue habiendo mundo si no se lo siente. Se sigue sintiendo si no se piensa, aunque no se sienta sin mundo. Del mismo modo sigue habiendo mundo y sensación por fuera del pensamiento, pero este sólo es a condición de que existan los dos primeros. Entonces, por qué otorgarle a él un carácter primordial? Primordial es la Realidad como pura existencia (inconsciente), lo demás viene después. Por supuesto que para Kant o para Descartes, el pensamiento sí sería primordial. Pero Caeiro nos lleva a su punto contrario: saber de la existencia es saber de ella sin saber que uno existe: “*Sé que el mundo existe, pero no sé si existo*”. Soy sin saber. Esto es ser cuerpo sin conciencia, ser conciencia sólo como cuerpo. Mi cuerpo, igual que la patencia del mundo, se muestra *primero* que mi alma. No puedo dudar de él por ser realísimo. En cambio mi alma, y mis ideas y sueños en ella, son menos reales. Dudaría más de estas que de aquel. Primero veo el estanque, luego toco el agua y siento su humedad, después pienso lo que sea el agua y en la sensación de lo húmedo. Mi reflexión sobre el agua y su sensación puede ser cualquiera, pero mi sensación del agua es única y real, lo mismo que el estanque ante mi mirada. Son únicos e irrepetibles: “*Y lo que veo a cada instante / es lo que nunca había visto, / y me doy buena cuenta de ello (...) Me siento nacido a cada instante / a la eterna novedad del mundo*” (Pessoa, 2000: 49, poema II).

De acuerdo con esto, prescindir de los sentidos porque ellos “nos engañan” es, perdón por la expresión, un error de fundamento. Descartes mismo no admite levantar un edificio sobre falsos principios. Tal vez su edificio se erigió sobre la aparente seguridad de sus prejuicios, aparente seguridad de la claridad y distinción, a las que llega la introspección y que no es aprehendida por el cuerpo. No es lo mismo afirmar que los sentidos nos engañan que afirmar que ellos perciben desde una perspectiva, que sólo ofrece un lado de la cosa, y cuenta con una ambigüedad implícita para la ciencia. Pero, por fuera de la ciencia, no hay ambigüedad. Vemos que los sentidos jamás podrían dar cuenta de la “verdad” de la cosa si entendemos por “verdad” la verdad de la ciencia. Pocos realmente se sumergen en una introspección tan cuidadosa de su interior como lo hizo Descartes; así, casi nadie alcanza la “verdad” que él deduce. No tiene mucho sentido que la verdad sea para unos pocos, a menos que se haya impuesto una tiranía del pensamiento, y este no es el caso de la ciencia, al parecer.

La historia de la filosofía moderna muestra cómo tras la filosofía cartesiana el interés científico por la verdad deviene metamorfosis de la verdad caeirana. ¿Tenía Descartes la verdad del mundo? ¿Dónde queda esa evidencia de nuestro cuerpo, esa realidad con la que, por así decir, venimos provistos? Conoce más verdades quien viaja como “Argonauta de las sensaciones” (Gil) inagotables y únicas como las cosas del mundo, que aquel que en su cuarto tan sólo *medita* en su interioridad pensada —esto es también a favor y en contra del autor del *Libro del desasosiego*, viajero infinito—. Y ello se da porque el cuerpo es medida, y nuestra sensación de él la verdad. Y en él está la verdad porque también es real y verdadero, él “*se presenta en medio de la r(R)ealidad / y puede ser visto por otros, / y puede tocar a otros*” (paréntesis y resaltados míos). Su cuerpo, cuanto menos le pertenece aunque es él, es más real, como la Realidad; cuanto menos le pertenece, reconociendo que le es “prestado”, más real se muestra, porque de hecho le es impersonal y absolutamente objetivo. En esta diferencia absoluta y desprendida, Caeiro es completa y abiertamente libre, despojado de toda aprehensión filosófica, y su filosofía es realidad sin filosofía, sus poemas palabras-cosas, su vida sólo existencia. Su única relación con las cosas es la diferencia, parte dentro de otras partes, en medio de ellas sin conjunto, sin todo, sin nexo. Porque todo nexo es pensamiento, todo conjunto es comprensión, el bosque es una abstracción, sólo hay este o aquel árbol, cada uno diferente.

Queda lo que sea mi alma. Siendo real, únicamente puede ser “definida” por lo real: “*sólo puede ser definida por términos de fuera*”, lo que ratifica su grado inferior de realidad, o su realidad plena cuando sólo es exterior. Ya lo dijimos, esta sólo es a condición de la absoluta realidad del mundo. Sin embargo, buena parte

de la filosofía ha pensado a partir del dualismo radical del mundo. La vanidad inherente al pensamiento y su carácter fundamentador ha sido común en el camino de la filosofía. Nietzsche, el “último pensador de la metafísica” según Heidegger, interpreta esto como la “historia de un error”. El alma, la Idea (platónica) y en relación con ella la noción de “verdad” han sido, según Nietzsche, un error desde Sócrates y Platón. La inmersión en el alma donde se halla la esencia eterna y absoluta heredada como enseñanza por Sócrates ha producido, de acuerdo con Nietzsche, una enfermedad cultural: la necesidad de otro mundo “más allá”, y por ende, el olvido del mundo real (platonismo). Una vez establecido el dualismo alma-cuerpo, la “verdad” se ha relegado a lo intangible. Desde entonces el mundo ha caído en una suerte de destierro y ha terminado por ser considerado como “inferior”. La supuesta superioridad pertenece entonces al otro mundo, y en él se halla el máximo grado de la jerarquía, la Unidad de todo. Esta *lógica*, que no deja de afirmar una perfección superior, una perfección por lo tanto no nuestra, según el pensador alemán ha puesto patas arriba la realidad, confundiéndola, creando una alterna e inexistente, a los ojos de él y de Caeiro.

Es la misma pugna que existe entre el cristianismo y el paganismo. Del mismo modo, el fenómeno que pertenece al ámbito de la filosofía, ocurrió en la interpretación del cristianismo. Este promete un mundo verdadero, un “reino de los cielos” que sólo es alcanzado por aquellos que han sido “buenos”. El olfato de Nietzsche es agudo para detectar allí el instinto de un pueblo cuando genera e impone valores. La “verdad” se encuentra en un más allá hacia el que se debe tender, y en el mundo es fácil toparse con la perniciosa no-verdad del pecado. Ya se entiende por qué Caeiro, como Nietzsche, se opone a estas tradiciones. Ante los ojos puros de aquel, ellas han tergiversado la Realidad. Una verdad que se oculte en otro mundo es sintomática; su latencia, cuya revelación pertenece a unos cuantos elegidos de la introspección, termina por desmontar la importancia del cuerpo. Una verdad que no se patenta desde un comienzo como verdadera es sospechosa. Pero abrimos los ojos y despejamos las sospechas. ¿Qué sospecha puede haber en la claridad del sol? Nietzsche desmiembra así la metafísica: “Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!” (Nietzsche, 1989: 52); al salir de las aporías, Caeiro queda con la naturaleza sin conceptos.¹⁶

16 A propósito de lo anterior, escuchemos las palabras de Robert Bréchon: “¿Qué nos queda cuando la ironía del poeta limpia la casa de su conciencia? Todo aquello que la insistente palabra fetiche de Caeiro designa: la *naturaleza*, cualidad de todo lo que pertenece al mundo sensible, visible, infrahumano; la *Naturaleza* con mayúscula, el ser inmanente que sostiene y dota de vida el resto” (Bréchon, 1999: 231).

Este anuncio del fin de la metafísica es justo lo que encarna Alberto Caeiro. Caeiro sólo pudo aparecer después de un mundo en ruinas que abonó su mirada limpia tras siglos de estar obnubilada por la cultura. Caeiro abre los párpados cerrados de una tradición. En él se expresa que *no queda más que el mundo real*. El alma, “*mi persona de dentro*”, entidad vaporosa, constitución a partir de un mundo, pasa a ser sólo una pequeña parte de mí, y el mundo es modelo de una Realidad no trascendente, el mundo deviene mundo nuevamente. El “otro” mundo es un error, “*un error de todos*”, y el alma metafísica el error conjunto de cada hombre, “*tan solo el error de cada uno de nosotros*”, error que sólo reside en nosotros y no en la verdad del mundo. Porque fui arrojado al mundo no *para* conocerlo y comenzar a buscar su verdad y su integridad, sino provisto *con* verdades para vivir a partir de ellas y estar de acuerdo. Deshecho el todo, el mundo verdadero aparece en irreductible pluralidad cuyas verdades específicas son mías en su singularidad acabada: “*cosa por cosa, el mundo es más verdadero*”.

No me ha quedado más que arrojarme y entregarme a la verdad del mundo tras la mirada limpia de Caeiro. La conciencia, que creía que había otra realidad, ha que quedado suprimida de su búsqueda, pero no ha suprimido la Realidad de las cosas, sólo su velo. Los binomios mundo superior e inferior, “más allá” y “más acá”, sentido interno y externo, desaparecen dejando únicamente la neutralidad de las partes, “*los días verdaderos*”, la “*perfecta lucidez natural*”. A partir de ello, Caeiro desciende a (desanda, desaprende) los límites del auténtico vivir. Retorna al corazón mismo de la Naturaleza siguiendo un instinto, como lo hiciera Lao-Tsé en la leyenda del fin de sus días, perdido en el Tao. Caeiro puede entonces sentir “*sin sentir que siento*”, ver “*sin saber que veo*”, en esa sana inmediatez, puesto que, en el nivel de la llanura de la Realidad, no la ve ni por debajo ni por encima: se siente *Ella* porque camina a su nivel, él *es* la Realidad misma sintiendo y mirando. Placidez sin conciencia de la autenticidad desinteresada, entrega feliz en la inmanencia, perfección de una lucidez sin razón, paganismo vivido sin ambages como el polvo de la carretera al que le es indiferente ser pisado o no, o la tranquilidad de la carreta de bueyes que, vieja, es simplemente tirada y olvidada (poemas XVI, XVIII y 4).

Ahora, quien retorna así a la Naturaleza, no la posee, no es un “*maître*” sobre ella. Frente a aquellos que creen tener y quieren establecer un dominio sobre ella, Caeiro concluye: el Universo es tan no-mío. “*No-mío*” quiere decir: realidad independiente de mí en la cual, sin embargo, estoy inmerso. Realidad sobre la cual no ejerzo dominio, porque nunca lo he ejercido y siempre me sobrepasa. “*No-mío*”, es decir: tan lejanamente ajeno, impropio, inasible, indiferente, indomeñable, pero a su vez siempre ante mí, cercano, dado y siendo yo sin yo. No puedo hacer pactos con

él, no puedo asir su Todo. No puedo apreciar su totalidad porque precisamente ella se me presenta desconocida y misteriosa, y lo que es de tal modo no me debe parecer verdadero desde este nuevo mirar que oye “atentamente con los ojos” (Pessoa, 2000: 345). Más verdadero es para él esta flor que la incomprensible infinitud de la que *me hago* idea. Pero además no soy “*maître*” porque me es imposible someter ese Universo. Él, esa Realidad en curso, arrastra con un destino desconocido, una dirección impensada e impensable más allá de los dioses (Reis). No podemos igualar sus fuerzas, no podemos vencer su impetuosidad porque nuestros actos se borran como huellas en la playa: “*Si aquí de un manso mar mi honda huella / tres olas la borran / ¿Qué me hará el mar en que la otra playa / es eco de Saturno?*” (Pessoa, 1995: 27). La aceptación del mundo es, así, la máxima sabiduría de Reis, discípulo de Caeiro, pues devuelve con justicia la potencia al mundo, y pone al hombre en su lugar ante aquél.

El Universo se me escapa siempre “*sutilmente*” de las manos. Es sutil porque carece de intenciones, existe apenas en un puro devenir. Cada cosa y cada ser le somos indiferentes, en su diferencia continua es plenitud de inconciencia. Las intenciones, buenas o malas, violentan, tratan de encausar, pretenden dirigir. Fue la intención la que se lanzó a la búsqueda de la “verdad”. Es ella la que busca razones y fines, lo cual es tan absurdo para Caeiro como “*pensar en la salud / o llevar un vaso de agua a los manantiales*” (Pessoa, 2000: 59, poema V). Es también la intención una de las fuentes de la moral. Para Caeiro, el Universo carece de intenciones porque carece de pensamiento y de imperfección (la perfección o imperfección es un juicio del pensamiento, aquel es perfecto sin pensamiento tan sólo siendo). La intención tiende a modificar el Universo con el pensamiento (diferente al deseo que es tendencia natural, aunque él también ha sido víctima de un descamino en el hombre). Tiende a tal o cual cosa, aspira a esto o a aquello, idealiza, y queriendo ser “justo”,¹⁷ “objetivo”, dictamina, tiraniza, impone. En su dictaminar ha puesto sus propios vicios, sus inclinaciones, su óptica.

Esta óptica, mal de ojo, implica con mucho lo que es determinado por el pensamiento. La intención, como un parásito que nace de sí mismo, lo domina y deja su marca sintomática: vicios, ardores, estigmas. Querer modificar es una necesidad. De ahí, se torna una empresa difícil sacar la cosa límpida y virginal, fuera de las tenazas del yo.

17 Para Caeiro, el Universo carece de justicia: “*He cortado la naranja en dos, y las dos mitades no pudieron quedar iguales / ¿Para quién habré sido injusto, yo que voy a comerme las dos?*” (Pessoa, 2000: 215, poema 9). Su justicia no es perfección, es lo que “*debe ser*”, como el ave que pasa y olvida (Pessoa, 2000: 157, poema XLIII).

Cuando digo “es evidente”, ¿quiero acaso decir “sólo yo es quien lo veo”?
Cuando digo “es verdad”, ¿quiero acaso decir “es mi opinión”?
Cuando digo “allí está”, ¿quiero acaso decir “no está allí”?

De hecho, es imposible. Todos estamos determinados, incluso por el medio ambiente.¹⁸ Pero una cosa es estar determinado por la Naturaleza, y otra por nuestras propias ideas, que se alejan de ella. Son estas las que la anti-filosofía de Caeiro ataca.¹⁹ Son estas las que desdibujan la realidad. Pero la realidad ya es plena incluso en su horizonte perceptivo, y la vida sin filosofía ya es digna de “culto”.

Ninguna filosofía puede entonces dar cuenta de la Realidad que me ha sido dada porque sencillamente ninguna es tan real como esta misma. Si alguna fuera más real que Ella, no sería filosofía sino Realidad, y no la pensaríamos sino que la viviríamos, y aparecería nítida en el ser sin necesitar de un consenso. Ni el materialismo ni ninguna filosofía pueden ser tan reales como la Realidad misma porque son filosofías. Porque todo decir y todo pensar humanos, por elevados que sean, serán siempre inferiores frente a la plenitud impensada de la Realidad. Quizá el propio materialista, como cualquier filósofo, pensó que tenía certeza sobre la Realidad del mundo. Pero, ¿cómo puede tener certeza un decir sobre el mundo si lo esencial es siempre indecible por ser no-mío? ¿Cómo puede *mi* filosofía conocer la Realidad y decirla si, siendo mía, es pequeña, imperfecta, limitada? ¿Cómo puedo aprehender lo que no me pertenece? ¿Conoce mejor la Realidad quien la define o quien la siente? ¿Sabe más del agua quien la define que quien la bebe?

Ni la ciencia, ni la filosofía, ni la mística, ni la poesía conocen las cosas desde el momento en que empezaron a definir las. Definirlas es no conocerlas. Sentirlas es dejarlas ser en nosotros. Definir el agua es como hablar de materialismo, o de empirismo, o de idealismo. Es una búsqueda que termina o en el error de una filosofía, o en la indeterminación de una verdad que no halla fondo y que produce la angustia de la búsqueda del pensamiento de aquel que interroga. Quien, como

18 Montesquieu pensaba que la determinación del pensamiento se debe en buena medida a cambios de clima: “Las necesidades en los diferentes climas han dado origen a los distintos modos de vida, y éstos, a su vez, han dado origen a los diversos tipos de leyes” (Montesquieu, 1977).

19 Es interesante preguntarse por la naturaleza poética de un Caeiro noctámbulo, por ejemplo. ¿Cambiará como el Caeiro que se molesta un poco bajo la lluvia? Sin duda habría de ser diferente. De hecho, es fuera de Caeiro en quien encontramos otras personalidades climáticas en Pessoa: Bernardo Soares, Álvaro de Campos y Fernando Pessoa él mismo, no habitan comúnmente la luz matutina. Un ejemplo claro de esto es su magistral obra *El marinero*, drama nocturno. Es en él, y durante la noche, cuando se agudiza la falta de realidad de la persona (*pessoa*) de adentro.

Caeiro, simplemente sabe sentir sin buscar razones, sabe la verdad y es feliz.²⁰ En últimas, esta filosofía sin filosofía es también una ética. Ética sin reglas que enseña sin lecciones a ser feliz.

Bibliografía

1. BRÉCHON, R. (1999) *Extraño extranjero*. Madrid, Alianza Editorial.
2. CRAGNOLINI, M. B. (2000) *Nietzsche en Heidegger: contrafiguras para una pérdida*. Conferencia en la Universidad de San Pablo. (Grupo de Estudios Nietzsche). Disponible en: www.nietzscheana.com.ar/comentarios/nietzsche_en_heidegger.htm
3. DERRIDA, J. (1998) *De la gramatología*. Trad. O. del Barco y C. Ceretti, México, Siglo XXI.
4. DESCARTES, R. (2001) *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. México, Porrúa.
5. GIL, J. (2011) ¿Qué es ver? *Estudios de filosofía*, Medellín, Vol 44, diciembre, pp. 205-218.
6. HEGEL, G.W.F. (2002) *Fenomenología del espíritu*. México, F.C.E.
7. HEIDEGGER, M. (2009) *Ser y tiempo*. Trad. J. E. Rivera, Madrid, Trotta.
8. KANT, I. (2006) *Crítica de la razón pura*. Trad. P. Ribas, Madrid, Taurus.
9. LAO-TSÉ. (1972) *Tao te King*. México, Editorial Diana.
10. MERLEAU-PONTY, M. (1985) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Planeta de Agostini.
11. MONTESQUIEU, C. L. (1977) *Del espíritu de las leyes*. México, Porrúa.
12. NIETZSCHE, F. (1989) *El crepúsculo de los ídolos*. Trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial.
13. NIETZSCHE, F. (2002) *Genealogía de la moral*. Trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial.

20 Véase el cuento *Una promesa olvidada* de Jaime Alberto Vélez, donde la felicidad silenciosa de la viejecilla enseña no aprender a leer y escribir, es decir, no aprender de la cultura, pues en la naturaleza está todo.

14. PESSOA, F. (1992) *Obra poética*. Tomos I y II. Ed. Bilingüe. Trad. M. Ángel Viqueira, Barcelona, Ediciones 29.
15. PESSOA, F. (1995) *Odas de Ricardo Reis*. Ed. Á. Campos Pámpano, Valencia, Pre-Textos.
16. PESSOA, F. (1998a) *Arco del triunfo*. Madrid, Editorial Hiperión.
17. PESSOA, F. (1998b) *Tabaquería*. Madrid, Editorial Hiperión.
18. PESSOA, F. (1998c) *No, no es cansancio*. Madrid, Editorial Hiperión.
19. PESSOA, F. (2000) *Poesía completa de Alberto Caeiro*. Con prefacio de Ricardo Reis y "Notas para recordar a mi maestro Caeiro". Ed. Á. Campos Pámpano, Valencia, Pre-Textos.
20. PESSOA, F. (2002) *Libro del desasosiego*. Trad. E. Cuadrado, Barcelona, Acantilado.
21. PESSOA, F. (2004) *Ficciones de interludio*. Trad. S. Kovadloff, Buenos Aires, Emecé Editores.
22. PESSOA, F. (2006) *Drama en gente*. Trad. F. Cervantes. México, F.C.E.
23. ROUSSEAU, J.-J. (1999) *Las confesiones*. México, Océano.
24. SPINOZA, B. (1983) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. V. Peña, Buenos Aires, Orbis.
25. WITHMAN, W. (1978) *Canto a mí mismo*. Trad. L. Felipe, Buenos Aires, Losada.

La forma como sujeto: ¿un desliz de Aristóteles? *Eidos* como sujeto y garante de la identidad*

Form as subject: A slip in Aristotle?
Eidos as subject and guarantor of identity

Por: **Claudia Patricia Carbonell Fernández**
G.I. Racionalidad y Cultura
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas
Universidad de La Sabana
Bogotá, Colombia
E-mail: claudia.carbonell@unisabana.edu.co

Fecha de recepción: 30 de abril de 2013
Fecha de aprobación: 20 de mayo de 2013

Resumen. *En este texto argumento a favor de la consideración de la forma (εἶδος) como sujeto y, por tanto, como responsable de la identidad del objeto a través del movimiento. Se consideran sucesivamente la prioridad de la forma como sustancia, su carácter particular y los distintos sentidos en los que algo puede ser sujeto, para concluir por qué en Z, 3, la forma es el mejor candidato no sólo para ser sustancia, sino para ser sujeto en sentido principal. El objeto del texto es abordar la discusión en torno a por qué la forma satisface ontológicamente mejor que la materia o el compuesto el criterio de ser sujeto y las consecuencias filosóficas de esa postura. Como corolario, haré algunas observaciones en torno a la doble ontología que se sigue en Aristóteles desde Categorías o Metafísica.*

Palabras clave: *Aristóteles, sujeto, sustancia (οὐσία), forma (εἶδος), materia, predicación.*

Abstract. *In this text I argue in favor of considering the form (εἶδος) as subject and therefore as responsible for the identity of the object through movement. I contemplate the priority of the form as substance, its particular character, and the different ways in which something can be a subject, this, in order to conclude why in Z, 3, form is the best candidate to be not only substance, but to be subject in a primary sense. The purpose of the text is to address the discussion as to why form, rather than matter or the composite, best fits the ontological criteria of being subject and the philosophical consequences of this position. As a corollary, I will make some comments on the dual ontology that Aristotle follows from Categories or Metaphysics.*

Key words: *Aristotle, subject, substance (οὐσία), form (εἶδος), matter, predicate.*

* Este artículo hace parte del proyecto de investigación “Raíces griegas del pensamiento contemporáneo. Realidad y espectralidad” (Universidad de La Sabana, HUM-42-2012), en ejecución.

Respecto de algunos conceptos de la tradición filosófica aristotélica, como son los de forma y sustancia, no es exagerado hablar de una larga historia de interpretaciones contrarias, e incluso tergiversaciones y malentendidos. La modernidad rechazó con sorna el concepto de “forma sustancial”, tan cara al aristotelismo medieval: “un ente filosófico desconocido para mí” según Descartes y, para Spinoza, una doctrina ingenua y frívola (Pasnau, 2011: 549). Desde entonces, ha sido considerada en general como una teoría oscura y extraña. La idea de forma, por lo demás, al ser aparentemente incompatible con el movimiento y no tener impacto causal en la realidad física, resulta, para la modernidad, un rezago dogmático del antiguo pensamiento metafísico (Buchheim, 2008). Según la escolástica de cuño aristotélico, la sustancia sensible se estructura arquitectónicamente como compuesto de materia prima y forma sustancial, y en ella inhieren las formas accidentales. De tal manera que la forma sustancial es lo que hace que una cosa sea lo que es, una especie de causa eficiente interna, ella misma inmóvil. En este esquema, la forma no puede considerarse estrictamente como sujeto de los accidentes. El sujeto sería, en todo caso, el compuesto, que subyace a los accidentes. Sin embargo, esta doctrina es una prosecución medieval, y no la única posible, de la teoría aristotélica. De hecho, en Aristóteles no aparece como tal el concepto de forma sustancial. Lo que sí afirma, en cambio, el Estagirita es que la forma es el sentido primero de sustancia. Y, en la argumentación a favor de esta tesis, muestra también que la forma cumple, incluso mejor que la materia y el compuesto, el criterio de ser sujeto. Este artículo gira en torno a esta idea, a su posibilidad y consecuencias filosóficas.

¿Un desliz de Aristóteles?

En varios lugares de los libros centrales de la *Metafísica*, Aristóteles afirma que la forma es sujeto. En las primeras líneas de *Metafísica Z*, 3, se lee:

μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον. τοιοῦτον δὲ τρόπον μὲν τινα ἢ ὕλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἢ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων. “Pues parece que, en grado sumo, la sustancia es el sujeto primero. Como tal se dice, en un sentido, la materia, y, en otro, la forma y, en tercer lugar, lo [compuesto] de ambas” (Z, 3, 1029a1-3). [Las traducciones del griego son mías].

En uno de tres posibles sentidos, dice el Estagirita, la forma es sujeto. El gran comentador de Aristóteles, Hermann Bonitz, se mostraba sorprendido por esa inclusión, y proponía considerarla como una negligencia o un desliz de parte del Estagirita (Bonitz, 1960: 301). El texto citado de *Metafísica Z* resulta sorprendente porque sin ninguna justificación previa se afirma que la forma es uno de los sentidos

de la sustancia como sujeto. La afirmación de que se trata de uno de los sentidos en que algo es sujeto queda fuera de duda. Vale la pena notar que el verbo δοκεῖ, que rige el inicio de la oración, se refiere a que “parece que” la sustancia sea sujeto. Pero en la segunda parte de la cita, no se titubea para afirmar que ser sujeto se dice (λέγεται) de la forma (en este caso μορφή). Que la materia es sujeto lo sabíamos desde la *Física*, y que el compuesto lo es, constituye una doctrina en cierta medida derivada de las *Categorías*. En cuanto a la forma, en cambio, según lo que podríamos llamar la interpretación ortodoxa, si bien es aquello por lo cual algo es sustancia y sujeto, no puede decirse que ella misma sea sujeto.

Ahora bien, en los textos que nos ocupan, Aristóteles afirma, tanto como hipótesis inicial (Z, 3) como cosa concluida (H, 1), que la forma es sujeto en *otro sentido* a como lo es la materia. De este texto se siguen dos cuestiones inmediatamente: 1) hay varios sentidos de sujeto y 2) la forma es uno de ellos, incluso el principal. Lo que pretendo en estas líneas es preguntar cómo hay que entender que la forma sea sujeto. Para ello, expondré en el siguiente epígrafe dos cuestiones centrales en *Metafísica Z*: la forma es sustancia en sentido primero, y tal forma ha de ser comprendida como particular. Únicamente a partir de allí puede allanarse el camino para entender no sólo cómo la forma puede ser sujeto, sino que incluso lo sea en sentido primero. Si, de acuerdo con la doctrina de *Metafísica Z*, ser ὑποκείμενον es condición necesaria para que algo sea sustancia y la forma es sustancia en sentido primero (Z, 11, 1037a5), entonces la forma es sujeto. Como bien lo ha puesto Fernando Inciarte en su lectura de este pasaje, “la sustancia no es primeramente sujeto, sino forma, pero eso no significa que la forma no pueda ser sujeto” (Inciarte, 2004: 48).

La afirmación de que la forma sea sujeto no sólo se hace en el contexto hipotético del inicio del libro Z. En las primeras líneas del siguiente libro de la *Metafísica* (H), el Estagirita ofrece un resumen del tratado anterior, y allí vuelve a leerse algo parecido:

ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἢ ὕλη (ὕλην δὲ λέγω ἢ μὴ τὸδε τι οὐσα ἐνεργεῖα δυνάμει ἐστὶ τὸδε τι), ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τὸδε τι ὄν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστιν τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων. “*Es sustancia el sujeto. En un sentido la materia (llamo materia a lo que no es en acto algo determinado, sino que es en potencia algo determinado); y en otro sentido el λόγος y la forma, que es un algo determinado y separable por el λόγος; y en tercer lugar al compuesto de ambos*” (H, 1, 1042a26-29).

Apuntes sobre la particularidad de las formas

La cuestión acerca de si las formas en Aristóteles son universales o particulares ha sido ampliamente discutida en los últimos años. La querrela puede resumirse de la

siguiente manera. De acuerdo con la interpretación tradicional, la forma (sustancial) es universal. Ahora bien, la interpretación de algunos textos de Aristóteles ha llevado a un creciente grupo de especialistas a sostener la postura contraria, esto es, que las formas son particulares y, por tanto, habría tantas formas (sustanciales) como individuos. El debate contemporáneo se remonta a los artículos de Sellars (1957) y Albritton (1957) presentados en un simposio organizado por la *American Philosophical Association* en 1957 y, desde entonces, no se ha conseguido un acuerdo satisfactorio para la mayoría.

En orden a comprender el alcance del problema, conviene recordar que el libro Z de la *Metafísica* está dirigido a esclarecer la cuestión del ser, que Aristóteles asimila explícitamente con la de la sustancia: τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία (*Metaph. Z*, 1, 1028b4). La pregunta por “qué es la sustancia” (τίς) vendrá determinada por el modo como se resuelva uno de los problemas planteados por el Estagirita: cómo son (πῶς εἰσι) las sustancias (*Metaph. Z*, 1, 1028b27-32). A lo largo de la exposición de los libros centrales de la *Metafísica*, no parece ser la cuestión de mayor relevancia la pregunta acerca de cuáles cosas son sustancias, es decir, a qué objetos de la experiencia llamamos sustancias, sino más bien qué es ser sustancia, en qué consiste ser sustancia, esto es, al *cómo* más que al *qué*. Sólo resolviendo esta pregunta puede tener algún sentido plantearse la otra. A la primera cuestión, que se pregunta por el mobiliario del mundo, se la ha denominado *population problem* (Furth, 1988; Kosman, 1987; Wedin, 2000: 9), y a ello se responde enumerando un elenco de cosas. Sin embargo, no parece esto ser la principal preocupación para Aristóteles. No es de extrañar, de cualquier manera, que aquello que para nosotros parece fundamental, para Aristóteles no lo fuera: él pertenece a una tradición que considera que la recopilación de datos es necesaria, pero no suficiente, para el conocimiento de las realidades últimas. Como recuerda Heráclito, saber muchas cosas no enseña a comprender: πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον (DK B 40). A pesar de que el mismo Estagirita se dedicará profusamente a ello cuando se trate de otras disciplinas, para él la recolección de datos, la *ιστορία* como recolección de datos, al ocuparse de particulares, es poco filosófica (*cf. Poet.* 1451a36-b11). En otros términos, el problema del elenco de sustancias es una cuestión empírica, mientras que la cuestión abordada en la *Metafísica* es metafísica y trascendental: cuáles son las condiciones para poder afirmar que algo sea sustancia. El problema, por tanto, se desplaza de saber “cuál algo” es sustancia para saber en qué consiste ser sustancia, “cómo” es la sustancia. En este contexto, saber si aquello que es sustancia en sentido principal es particular o es universal, resulta de importancia capital.

Los pasajes que motivan la disparidad de interpretación se encuentran, fundamentalmente, en el libro Z de la *Metafísica*, un lugar privilegiado por la investigación especializada sobre Aristóteles. El número de libros y artículos es ingente. Entre los comentarios de finales del XX, vale la pena mencionar el de M. Frede y G. Patzig (1988) y el de D. Bostock (1994). Remito a la bibliografía al final del texto para un elenco más amplio. Ahora bien, a pesar de los intensos debates sobre Z, no hay consenso sobre la doctrina del Estagirita respecto de la sustancia y la forma en dicho tratado. Algunos volúmenes colectivos recogen parte de la discusión (cf. Scaltsas, Charles, y Gill, 1994; Rapp, 1996). Y para un panorama general del estado reciente de la investigación de la metafísica aristotélica, que incluye también una buena revisión bibliográfica —con especial énfasis en lo publicado en lengua inglesa—, puede verse el artículo de M. L. Gill (2005).

Según una parte de la crítica aristotélica, *Metafísica Z* parece afirmar que la sustancia primera es la forma y que ésta ha de ser considerada como particular. Esta tesis fue avanzada por R. Albritton y desarrollada, entre otros, y desde ángulos distintos, por M. Frede (1985, 1987), también en conjunto con G. Patzig en el comentario ya mencionado (Frede y Patzig, 1988), Hartman (1977), Witt (1989), Lloyd (1981), Inciarte (1989). Dicha interpretación particularista de la forma puede ser resumida en grandes líneas de la siguiente manera: en la *Metafísica*, las formas sustanciales, más que los individuos concretos, son las entidades básicas, es decir, las οὐδία. Todo lo demás, incluidos los objetos individuales, depende en su explicación de ellas. Como se ha dicho, esta postura incluye que, entonces, las formas deban ser individuales. Por otro lado, diversos autores han procurado rescatar, también con variados argumentos, la postura contraria, que podríamos llamar tradicional (Loux, 1979; Scaltsas, 1994; Code, 1984; Bostock, 1995; Woods, 1994; Wedin, 2000).

En este artículo, me decanto por un apoyo a la tesis particularista. No pretendo ofrecer nueva evidencia textual que soporte esta tesis, sino mostrar, más bien, algunas de las implicaciones metafísicas de dicha postura. A mi entender, los textos a favor de esta interpretación, nada despreciables, están en mejor consonancia con la postura de Aristóteles en el resto de los libros de la sustancia. En efecto, la forma aparece como el sentido principal de la sustancia en los libros de la *Metafísica*, no sólo en Z, sino también en H y θ . Son varios los textos que apoyan esta interpretación de manera expresa, y que dejan poco margen a la duda. En 1032b1-2 Aristóteles afirma explícitamente que por forma entiende la sustancia primera. En 1037a5 puede leerse cómo, en el caso del hombre, el alma es la sustancia primera. Y en

1037a28-b1 se refiere a la forma como si fuera la sustancia primera. En 1037b3-4 define la sustancia primera de tal manera que la forma cumple la definición, pero no los compuestos de materia y forma. Es bastante claro que la conclusión con la que cierra la exposición de *Metafísica* en torno a la sustancia es que la naturaleza de un objeto, o sea, su forma, es la sustancia *simpliciter* (primera).

Resumo los motivos que llevan a afirmar, en Aristóteles, la particularidad de las formas: a) la sustancia es aquello que es un algo y separada ($\delta\tau\acute{o}\delta\epsilon\tau\iota\acute{o}\nu\kappa\alpha\iota\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$) (Δ , 8, 1017b24-25 y H, 1, 1042a29), así que, si el sentido principal de sustancia es la forma, ésta debe ser separada y un algo, esto es, particular; b) en la argumentación de Z, 3, se añade a estos dos criterios el que la sustancia es sujeto. La conjunción de estos tres criterios obliga a decantarse por la individualidad de la forma; c) en Z, 13, 1038b15-16, se prohíbe que el universal pueda ser de cualquier manera sujeto y sustancia, porque el universal siempre se predica de algo. Esto unido a que Aristóteles mantiene la doctrina de que la forma es sustancia y sujeto, impide que ésta sea considerada un universal; d) Aristóteles afirma que los universales no existen, pues las causas y los principios de los particulares (existentes) han de ser particulares (Λ , 5, 1071a20-29); y e) el mismo Aristóteles atribuye a los seres animados formas individuales (Z, 11, 1037a5-7).

Ahora bien, la consideración de la forma como individual no está exenta de complicaciones, tanto de orden textual como en lo referente a la misma argumentación filosófica. Son fundamentalmente dos dificultades las que, al menos a primera vista, se presentan: 1) por una parte, queda problematizada la posibilidad del conocimiento científico, entendido como conocimiento de lo universal. 2) Por otra, la interpretación de la forma como particular parece hacer peligrar la comunidad específica de varios individuos. Esta cuestión resulta menos disputable si se mantiene la doctrina tradicional que ve en la forma algo universal y, en cambio, introduce la materia (cuantificada) como principio de individuación de los entes particulares. Sin embargo, es poco probable que esa sea la posición de Aristóteles, como quiero mostrar en las líneas que siguen.

La primera dificultad, la posibilidad del conocimiento científico, se plantea porque se teme que haya que concluir que no hay conocimiento posible de aquello que es —es decir, de la forma— si ésta no se admite como universal. De ahí que, en el nivel gnoseológico, la afirmación de que la sustancia es la forma individual parecería implicar una posición nominalista en el Aristóteles maduro, frente a un supuesto realismo extremo presente en las *Categorías* o al esencialismo que de ordinario

se le atribuye al Estagirita. Fernando Inciarte ha argumentado convincentemente en favor de la interpretación de la forma como particular desde esta problemática (Inciarte, 1989: 382-389).

Günther Patzig (1987) ha llamado la atención sobre *Metafísica* M10, donde Aristóteles se plantea esta misma aporía y explica cómo el conocimiento puede ser conocimiento de lo particular. El Estagirita distingue entre dos tipos de saber: por una parte, un conocimiento actual, que se refiere al individuo y, por otra, un conocimiento potencial, cuyo objeto es lo universal (M, 10, 1087a10-21). El conocimiento actual versa sobre objetos no universales y sobre principios no universales. Así, por ejemplo, se conoce el primer principio (el motor inmóvil), que no es un universal. Con esta propuesta, Aristóteles no sólo acepta que no todo conocimiento es de lo universal, sino que, más aún, sostiene que el conocimiento del particular es primero frente al conocimiento del universal, por la prioridad del acto sobre la potencia defendida constantemente en el *Corpus*. Puede decirse que, si para el Estagirita el conocimiento de la universal es potencial, entonces, así como la potencia sólo se conoce por su acto, el conocimiento de lo universal es secundario y derivado (podría decirse que analógico, aunque este no es el lugar para desarrollar esa tesis) respecto del conocimiento de lo particular.

La segunda cuestión problemática mencionada es la relativa a cómo pueden varios individuos compartir la misma especie si no se supone una forma común. De acuerdo con la doctrina clásica, la materia es la responsable de la individualidad: si la forma es universal, entonces el peso de la individuación cae sobre la materia. La dificultad podría plantearse de la siguiente manera. En cuanto que la forma se describe por sus disposiciones y capacidades, aparece como algo que puede ser tenido por más de un objeto: podemos dar descripciones similares de objetos distintos. Ahora bien, en cuanto que se afirma que la forma es sustancia —un sujeto y τὸδε τι—, como tal no puede ser compartida, puesto que la sustancia es aquello que no se predica de ninguna otra cosa. Una posible solución está en afirmar que el término εἶδος es homónimo, significando a veces forma (sustancial) y otras especie (universal). Ahora bien, a esto hay que añadir que, en los tratados biológicos, cuando Aristóteles quiere referirse a una clase animal (a lo que llamamos nosotros una especie), utiliza preferentemente el término γένος, nunca εἶδος, como ha mostrado Pierre Pellegrin (1985: 98-99). En esta misma línea, Robert Gallagher (2011) ha puesto la lupa sobre algunos textos en los que Aristóteles hace referencia a distintas formas de lo humano.

En *Metaph.* Λ, 5, Aristóteles no sólo afirma la individualidad de la forma, sino que explica que el motivo: las causas de los particulares han de ser particulares:

ἔτι δὲ ὁρᾶν δεῖ ὅτι τὰ μὲν καθόλου ἔστιν εἰπεῖν, τὰ δ' οὐ. πάντων δὴ πρῶται ἀρχαὶ τὸ ἐνεργεῖα πρῶτον τοδὶ καὶ ἄλλο ὃ δυνάμει. ἐκεῖνα μὲν οὖν τὰ καθόλου οὐκ ἔστιν· ἀρχὴ γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον τῶν καθ' ἕκαστον· ἄνθρωπος μὲν γὰρ ἀνθρώπου καθόλου, ἀλλ' οὐκ ἔστιν οὐδεὶς, ἀλλὰ Πηλεὺς Ἀχιλλέως σοῦ δὲ ὁ πατήρ καὶ τοδὶ τὸ Β τοῦδὶ τοῦ ΒΑ, ὅλως δὲ τὸ Β τοῦ ἀπλῶς ΒΑ. ἔπειτα, εἰ δὴ τὰ τῶν οὐσιῶν, ἀλλὰ δὲ ἄλλων αἰτία καὶ στοιχεῖα, ὡς περ ἐλέχθη, τῶν μὴ ἐν ταῦτῳ γένει, χρωμάτων ψόφων οὐσιῶν ποσότητος, πλὴν τῶ ἀνάλογον· καὶ τῶν ἐν ταῦτῳ εἶδει ἕτερα, οὐκ εἶδει ἀλλ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἄλλο, ἢ τε σὴ ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ κινήσαν καὶ ἡ ἐμή, τῶ καθόλου δὲ λόγῳ ταῦτά. “Por lo demás, hay que ver que algunas cosas pueden decirse universalmente, pero otras no. Los primeros principios de las cosas son algo en acto y otra cosa en potencia. Por tanto, esos universales no existen: pues lo particular es principio de lo particular. En efecto, el hombre [es principio] del hombre universalmente, pero no existe tal cosa, sino que Peleo lo es de Aquiles, y tu padre de ti, y esta B de esta BA, si bien la B en general lo es de BA en general. Además, aunque para las sustancias las causas y elementos son distintos para lo distinto, como ha quedado dicho, no pertenecen al mismo género —colores, sonidos, sustancias, cualidad— salvo según analogía. Y para las cosas que pertenecen a la misma especie (εἶδει), también son distintos, no específicamente (οὐκ εἶδει), sino que son distintos individualmente: tu materia, tu forma (εἶδος) lo que produce tu movimiento y los míos... si bien universalmente hablando, son lo mismo”. (*Metaph.* Λ, 5 1071a17-22; 27-29).

Según Aristóteles, se puede decir que dos objetos comparten un mismo εἶδος, sólo si se reconoce que se está hablando de modo universal y según analogía. En este texto se establece, a mi juicio, una distinción clara entre dos sentidos de εἶδος: por una parte, εἶδος como especie, como potencia, que funda la predicación universal y analógica, y, por otra, εἶδος como forma y como acto, que se refiere al particular que es principio del particular. En el caso de εἶδος como especie, se trata del ámbito del conocimiento y del lenguaje, del λόγος, no de un principio ontológico de un particular. Por lo demás, la universalidad de la forma es compartida aquí también por la materia y la causa motriz, que también se predicán analógicamente como universales. En los tres casos, queda claro que esto es sólo así según el λόγος, esto es, en el ámbito del conocimiento y del lenguaje.

Que la sustancia tenga que ser τόδε τι lleva también a preferir a la forma como sustancia primera por encima del compuesto (Z, 4, 1033a3-7). Las formas individuales no son lo que son porque se prediquen de la materia, al contrario de lo que ocurre con los compuestos o con las unidades accidentales como “hombre blanco”. En estos dos tipos de compuesto, la unidad está garantizada por la predicación, mientras que, en el caso de la forma, la unidad le pertenece intrínsecamente.

Por otro lado, si se quiere hacer depender la individuación de la materia, resulta todavía más problemático, puesto que, según el mismo Aristóteles, la materia

en sí misma es indeterminada (cf. por ejemplo *Metaph.* H, 1, 1042a26-30 donde a la indeterminación de la materia se contraponen la determinación de la forma [τόδε τι]). No se ve cómo la indeterminación pueda ser causa de la determinación, ya que, según él mismo, la materia *no produce diferencia* (*Metaph.* I, 9, 1058b5-6). La doctrina averroísta, seguida por buena parte de la escolástica, de que la materia determinada por la cantidad es el principio de individuación, quiso obviar esta dificultad. Sin embargo, los problemas que se siguen de sostener esta postura llevaron, entre otros, a terminar desechando la doctrina aristotélica toda ella.

El apoyo textual aducido para afirmar como aristotélica la tesis de la materia como principio de individuación es un pasaje, también de *Metafísica Z*, donde se afirma que Calias y Sócrates se distinguen por la materia, pero son lo mismo por el εἶδος (pues éste es indivisible) (Z, 9, 1034a6-8). El texto ocurre en un lugar en el que Aristóteles está determinando en qué sentido lo generante es tal cual lo generado. Allí afirma que no es idéntico ni es uno numéricamente, sino uno en especie, tal como acontece en las cosas naturales (Z, 8, 1033b30ss). En *Metaph.* Δ (1016b31-35), al explicar los modos de ser “uno”, Aristóteles afirma que decir que algo es uno según el εἶδος, es decirlo según el λόγος. Por ello resulta más coherente traducir, en el contexto de Z, 9, εἶδος por especie y no por forma, por los motivos argumentados en la interpretación del texto de Δ, 5. La individualidad y, con ella, la diferencia, no la introduce la materia, sino la forma, de tal manera que el carácter individual del compuesto y de la materia es secundario y derivado.

Para salir de esta aporía, es preciso, en mi opinión, distinguir entre dos problemáticas en relación con la individualidad del objeto. Una cosa es preguntarse cómo distinguimos un individuo de otro y, una distinta, qué hace que un individuo no sea otro (esto es, que sea sí mismo). Es decir, tendríamos en el primer caso un sentido epistemológico, y en el segundo, un sentido metafísico. La cuestión suele plantearse indistintamente, dando prioridad al orden epistemológico, para luego trasladarla al orden real, con lo que esta extrapolación resulta en un tipo de idealismo. Así, al suponer que la forma es un universal, preguntamos cómo ha devenido en particular. Si, en cambio, de acuerdo con los textos aristotélicos reconocemos que, en el nivel ontológico, la forma es individual y el λόγος es el responsable de su universalización, la pregunta no debe ser qué hace que una forma sea individual, sino cómo conocemos la individualidad de la forma; esto es, cómo distinguimos una forma de la otra. Es cierto que conocemos la individualidad *por* medio de la materia. Pero se trata, en ese caso, de la *ratio cognoscendi*, no de la *ratio essendi*.

En el terreno de la experiencia, la materia se nos presenta como principio de particularización, pero no es el único: también aparece la historia, el devenir

temporal de la forma. En el caso de las sustancias animadas, se da una progresiva y continua diferenciación en la que concurren otros factores, en concreto, la misma actividad de la forma. Lo que lleva a la diferenciación es, en este caso, la actualización de diversas capacidades. Si bien es el hombre el que cambia, cambia por razón de la forma, que es el principio de movimiento. La continuidad de la historia de la forma —si se pudiera hablar así— sirve también como criterio epistemológico para conocer una forma individual, pero no puede decirse que sea lo que constituye su individualidad, como tampoco lo es la materia por su cuenta. Así, el movimiento y el desarrollo de la forma constituyen para nosotros criterios para distinguirla, pero se trata de formas que ya de por sí son distintas. La forma es la responsable de la constitución del individuo en cuanto tal. Y, en cuanto que es el principio de movimiento, es la responsable de su desarrollo y de su diferenciación también material, es decir, de su individualidad.

Por todo esto, se impone ver en qué sentido la forma es sujeto de los accidentes, esto es, de su devenir temporal.

Diversos modos de ser y llamarse sujeto

Como ya se ha dicho, el Estagirita propone tres candidatos al título de sustancia: la materia, la forma o el compuesto de ambas. Examina, en primer lugar, lo que parece ser el requisito básico de toda sustancia: parece que la οὐσία es sujeto (Z, 3, 1029a1-2). Ser sujeto tiene una doble implicación, puesto que se entiende por ello tanto el sujeto básico de la predicación, como lo que da cuenta de la persistencia de algo a través del movimiento.

Ser sujeto parece, por los textos citados, que es uno de los términos πολλαχῶς λεγόμενα: se dice de varias maneras. En la explicación misma de las posibilidades que tiene cada uno de estos candidatos para hacerse con el título de sustancia, aparecen también los distintos modos como realizan el ser sujeto.

Según el sentir general, sujeto es aquello de lo cuál se dice todo lo demás (Z, 3, 1029a1-2). En este punto, hay coincidencia con lo afirmado en *Categorías*, puesto que ambos tratados remiten a una opinión común, lo que en el método dialéctico aristotélico se conoce como τὰ ἔνδοξα. Sin embargo, la respuesta que *Categorías* da a esta cuestión es que el sujeto primero es la sustancia individual concreta. Sócrates es aquello de lo cual se dice todo lo demás. En el contexto de la *Metafísica*, sin embargo, Aristóteles no da por supuesta esta respuesta. De hecho

dice, contra lo que podríamos considerar evidencia empírica, que sujeto se puede decir de tres modos: la forma, la materia y el compuesto de ambos.

Ser sujeto no se dice en estos casos de modo unívoco, sino según alguno de los modos de predicación *πολλαχῶς λεγόμενα*, que en la tradición escolástica tomará el nombre genérico de analogía. Tomás de Aquino reconoce, en el texto que nos ocupa, algún tipo de predicación analógica, si bien no dice cuál (*Sententia Metaphysicae*, VII, lect. 2, 7).

La consideración de la materia como sujeto es la posición más extendida entre las opiniones de los antiguos, cuya identidad no queda clara en el pasaje. El Estagirita aborda la crítica de esta postura en primera instancia. Para el Estagirita, tal opinión es insostenible, puesto que hace de lo indeterminado el ser y deviene en materialismo (Z, 3, 1029a9-26).

Aristóteles expone en este largo pasaje, como si de un experimento mental se tratase, la reflexión argumentativa que lleva a considerar la materia como sujeto y como sustancia. Utiliza para ello dos verbos: *περιαιρεῖν* y *ἀφαιρεῖν*. La traducción latina de Moerbecke vierte ambos términos por *ablatio*. Frede y Patzig (1988) traducen por *abgelöst wird* y Ross por *remove* y *take away*. En castellano, García Yebra traduce por *suprimir*. El experimento consiste en omitir deliberadamente determinadas características. Más aún: ir suprimiendo paulatinamente a los cuerpos de sus determinaciones (Ross, 1966: 165), en primer lugar de las cualidades primarias y cuantitativas (afecciones, acciones y poderes) y después de las cualidades secundarias, las características cuantitativas de longitud, latitud y profundidad que pertenecen a todos los cuerpos. Una vez quitadas estas determinaciones, permanece sólo aquello que es determinado por ellas: un sustrato absolutamente indeterminado. Este carácter de indeterminación cubre tanto las determinaciones positivas como negativas, puesto que la negación de las determinaciones no implica determinaciones negativas. La materia en sentido estricto no es nada: no tiene ningún tipo de determinación.

El resultado de dicho experimento mental es también un producto mental: la materia indeterminada que sería el sujeto (*Metaph. Z*, 3, 1029a18). Se cae con ello en la paradoja de que la determinación fundamental resultaría lo completamente indeterminado. O dicho de otro modo: la sustancia última, lo que según ha dicho que es propiamente el ser, sería algo que no es. Es decir, a la sustancia de una cosa no se llega eliminando los predicados o las diferencias hasta quedarse con algo común, a la fuerza indeterminado, porque tal producto es un concepto vacío.

Inicialmente, la idea de sujeto último parecía implicar que “todas las cosas” que se predicán de él deban incluir tanto las determinaciones esenciales como las no-esenciales (accidentales). Leído desde la terminología de las *Categorías*, se entendería por determinaciones esenciales aquellos términos que se consideraban allí sustancias segundas (por ejemplo, hombre o caballo) y se predicán de la sustancia primera (esto es, Sócrates). Desde esa perspectiva, la materia se presenta como sujeto en sentido más radical, puesto que mientras ella está bajo todo, el compuesto y la forma sólo están bajo las determinaciones no esenciales.

El criterio utilizado por el proceso de ἀφαίρεσις, que concluye en la materia indeterminada como sujeto, se revela inadecuado porque parte del supuesto de que la predicación que se hace de un sujeto es unívoca. Sin embargo, no es así. La materia es sujeto, pero sólo es sustancia y sujeto en un sentido derivado que no queda aclarado aquí. De cualquier manera, no parece ser un sentido real o actual:

λέγω δ' ὕλην ἢ καθ' αὐτὴν μήτε τι μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὄρισται τὸ ὄν. ἔστι γάρ τι καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ᾧ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἐκάστη (τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης), ὥστε τὸ ἔσχατον καθ' αὐτὸ οὔτε τι οὔτε ποσὸν οὔτε ἄλλο οὐδὲν ἔστιν· οὐδὲ δὴ αἱ ἀποφάσεις, καὶ γὰρ αὗται ὑπάρξουσι κατὰ συμβεβηκός. “Llamo materia lo que de por sí no es algo ni es cantidad ni ninguna otra cosa de las cosas que se dicen que determinan al ente. Pues es algo de lo que se predica cada una de estas cosas, y cuyo ser es diverso del de cada una de las categorías (pues todas las demás cosas se predicán de la sustancia, y ésta, de la materia); de tal modo que lo último no es, de suyo, ni algo ni cuanto ni ninguna otra cosa; ni tampoco sus negaciones, pues también éstas serán accidentales” (*Metaph. Z*, 3, 1029a20-26).

En este texto se afirma una cuestión clave: “todas las demás cosas se predicán de la sustancia, y ésta, de la materia”. Dos cosas resultan significativas: por una parte, Aristóteles ya ha dado por resuelto que la sustancia no es principalmente materia, ni algo que la contenga (puesto que se predica de ella). En segundo lugar, el problema se traslada al ámbito de la ambigüedad en la predicación.

La misma ambigüedad en la predicación presente en *Z*, 3, aparece en un texto de *Z*, 13 (cuando ya se ha aceptado que εἶδος es sustancia) sobre el que Christopher Shields (1988) ha llamado la atención:

λέγεται δ' ὡσπερ τὸ ὑποκείμενον οὐσία εἶναι καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ ἐκ τούτων, καὶ τὸ καθόλου. περὶ μὲν οὖν τοῖν δυοῖν εἴρηται (καὶ γὰρ περὶ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τοῦ ὑποκειμένου, ὅτι διχῶς ὑπόκειται, ἢ τὸδε τι ὄν, ὡσπερ τὸ ζῶον τοῖς πάθεσιν, ἢ ὡς ἡ ὕλη τῇ ἐντελεχείᾳ. “Así como se dice que es sustancia el sujeto y la esencia y el compuesto de ambos, así también el universal. Hemos hablado ya de los dos primeros, esto es, de la esencia y *del sujeto*, del cual hemos dicho que subyace de dos modos (διχῶς ὑπόκειται): siendo algo determinado, como el animal respecto de las afecciones, o como la materia para el acto” (*Z*, 13, 1038b1-6).

Aristóteles habla aquí de dos modos como se puede ser sujeto. Aunque el ejemplo que Aristóteles propone de τὸδε τι es en este caso un compuesto (animal), ha de valer también para la forma, puesto que ella también es, en sentido preminente, τὸδε τι.

Este texto habla explícitamente de dos modos de ser sujeto (διχῶς ὑπόκειται), mientras que Z, 3, 1029a23-24 hablaba de dos modos de decir algo de algo, esto es, de dos modos de predicación. Las dos cuestiones están ligadas, puesto que se había definido desde principio el sujeto desde el ámbito de la predicación: aquello de lo que se dice todo lo demás. En ambos casos, no se puede entender ὑποκείμενον de la misma manera, porque la forma de la predicación que opera en ambos casos es distinta. Es decir, es preciso distinguir el modo según el cual la forma se predica de la materia y el modo como otras cosas (esto es, las determinaciones accidentales) se predicán de la forma.

Según los textos citados, el término ὑποκείμενον se emplea 1) por una parte, para aquello que recibe la predicación accidental, es decir, como τὸδε τι respecto de las afecciones o atributos, y 2) en otro sentido, como la materia respecto de la forma. Ahora bien, como sucede con todos los términos πολλαχῶς λεγόμενα, la diferencia no estriba sólo en que una palabra se atribuya a cosas distintas (eso sucede con cualquier palabra), sino que *el modo de predicación es distinto*. No se trata, sin embargo, de una cuestión puramente lingüística. Precisamente porque Aristóteles pretende que su distinción opere entre dos modos reales de subyacer el sujeto (como materia para la forma y como forma para los accidentes), entonces la relación entre los dos tipos de predicación que distingue Aristóteles no pueda considerarse isomórfica.

En ambos casos, estamos frente a sujetos básicos de la predicación, es decir, de lo que el Estagirita llama predicación *per se* y no *per accidens*.

En cuanto a la predicación de las afecciones respecto del τὸδε τι se trata de una predicación que podemos llamar *denominativa*. Esto es, se dice *algo* del sujeto. Por ejemplo, se afirma que “Sócrates es blanco”. En el segundo caso, en cambio, se trata de una predicación *constitutiva* o *existencial*, donde la cópula juega un papel de identidad. Cuando decimos que estos huesos y esta carne es un hombre (Sócrates), estamos haciendo un juicio de identidad. Dicha cuestión exige entender la forma y la materia como idénticas (*cf.* 1045b18-20), en vistas a lo cual Aristóteles argumentará en los libros siguientes de la *Metafísica* y no es el objeto de esta reflexión. Sólo cabe insistir aquí, en cualquier caso, en que *Metafísica Z* debe ser leído en el conjunto de los libros centrales de la *Metafísica*, y no en solitario.

La sustancia que es τόδε τι es sujeto a la manera de aquello que está debajo de las πάθη. Por tanto, si de la forma se dice que es τόδε τι, entonces la forma sostiene (es sujeto de) las afecciones. No se trata principalmente de que sea sujeto de la predicación (lo cual realmente resulta extraño al lenguaje ordinario), sino de que la forma es sujeto del movimiento, es decir, aquello que persiste a lo largo del movimiento. Ahora bien, si, como dice Aristóteles, la forma no está sujeta al llegar a ser o al pasar, ni tampoco al movimiento, sí es en cambio su principio y, en ese sentido, su sujeto.

Conviene preguntarse aquí por qué es preferible afirmar que el sujeto del cambio concreto sea la forma y no el compuesto. Esto es, por qué no basta el compuesto (συνολόν) de forma y materia como sujeto de los accidentes o afecciones y, por tanto, del movimiento. El estatuto del objeto concreto respecto de los dos criterios que permiten que algo sea sustancia es relativamente claro; sin embargo, según Aristóteles, el compuesto es posterior a la forma (*Metaph. Z*, 3, 1029a31). Dice el Estagirita que: ὥστε εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἁμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον. “Si la forma es anterior a la materia y más ente que ella, por la misma razón, será también anterior al compuesto de ambas” (*Z*, 3, 1029a5-7). (cf. también *Z*, 7, 1032b1ss.; *Z*, 11, 1037a5, 28, b1-3).

Demostrado el carácter derivado de la materia como sujeto, queda también demostrado el carácter derivado del compuesto como sustancia. La forma es más sustancia que la materia y que el compuesto en cuanto que este último implica materialidad. La forma es anterior al compuesto porque éste la presupone, y si el compuesto fuera sustancia primera, habría algo que la precedería.

El carácter sustancial del compuesto no es negado por el Estagirita, sino que aparece como dependiente del estatuto de la forma (*Metaph. Z*, 11, 1037a29-30 y 25-26). Según Aristóteles, la idea de compuesto misma es un universal (*Z*, 11, 1037a6-10). La forma existe realmente sólo como lo concreto (τόδε τι).

Según Aristóteles, Sócrates o Corisco pueden ser tanto la forma como el compuesto, pero no de la misma manera:

δηλον δὲ καὶ ὅτι ἡ μὲν ψυχὴ οὐσία ἢ πρώτη, τὸ δὲ σῶμα ὕλη, ὁ δ' ἄνθρωπος ἢ τὸ ζῷον τὸ ἐξ ἁμφοῖν ὡς καθόλου· Σωκράτης δὲ καὶ Κορίσκος, εἰ μὲν καὶ ἡ ψυχὴ Σωκράτης, διττὸν (οἱ μὲν γὰρ ὡς ψυχὴν οἱ δ' ὡς τὸ σύνολον), εἰ δ' ἀπλῶς ἡ ψυχὴ ἦδε καὶ τὸ σῶμα τότε, ὥσπερ τὸ καθόλου [τε] καὶ τὸ καθ' ἕκαστον. “Es también evidente que el alma es la sustancia primera, y el cuerpo es materia, y el hombre o el animal, el compuesto de ambos como universal. Pero Sócrates y Corisco, si también el alma es Sócrates, son algo doble (pues unos los consideran como alma, y otros, como el compuesto); pero, si son simplemente este alma y este cuerpo determinados, el individuo será incluso como el universal” (*Z*, 11, 1037a5-10).

La forma no sólo es sujeto en un sentido distinto de la materia y del compuesto (que lo es de manera derivada y universal), sino que, en último término, la forma es el principio que posibilita que haya sujetos (incluso, que la materia sea sujeto). Ser sujeto en el plano real implica ya una determinación, de la cual la materia carece. Pero si el compuesto fuera el sujeto último ontológico, entonces ya estaría incluido en el sujeto todas las determinaciones y modificaciones posibles (esto es, todos sus accidentes), con lo que la predicación del tipo “Corisco es hombre” no se distinguiría realmente de la predicación “Corisco es blanco”.

A partir de todo esto, puede verse que ser sujeto está ligado al problema de la identidad. La condición de que la sustancia sea *ὑποκείμενον* implica que pueda dar cuenta de que —a pesar de todos los procesos a los que se ve sometido— sigue siendo la misma. La materia, en continuo cambio, no está en capacidad de garantizar dicha identidad, puesto que la identidad requiere cierto tipo de continuidad. Esta continuidad tiene que poder darse a pesar de los cambios que se presenten: a pesar de cambiar de lugar, de la nutrición, del crecimiento o del envejecimiento (estos tres últimos en el caso de los seres vivos). Atendiendo a los procesos a los que se ve sometida la sustancia, esto es, desde una perspectiva dinámica, la relación forma-materia aparece más bien como la relación entre aquello que da continuidad a pesar —o más bien por medio— de los demás procesos, sin que de allí se siga que eso que da continuidad es estático, sino que más bien es el sujeto dinámico de esos procesos.

A pesar de todo ello, Aristóteles no niega que la materia también sea sujeto y sustancia, aunque de una manera derivada también. La materia, tal como se ha afirmado, no es nada determinado, no es *nada* en realidad, así que, en todo caso, sólo puede ser el sujeto de las determinaciones esenciales que la constituyen en *algo*. Si la materia es sustancia como sujeto de algún modo, lo es exclusivamente como posibilidad (*Metaph.* H, 1, 1042a26-32). Sólo de esa manera puede la materia cumplir con los otros requisitos que Aristóteles menciona para ser sustancia, e incluso para ser sujeto cualificadamente: “separación” y “determinación”. El criterio de separación exige no ser dependiente de nada; pero esto es imposible en el caso de la materia que es una realidad y un concepto relativo. De nuevo, el modo como la materia es sujeto de la forma, no es el mismo según el cual la forma es el sujeto de los demás predicados, ni como el compuesto lo es (aunque éste también lo sea de modo derivado).

Aristóteles afirma que es *en otro sentido* que la materia es sujeto de la forma. ¿En qué sentido puede ser la materia sujeto de la forma? En el lenguaje común,

no utilizamos de ordinario frases del tipo “el cuerpo es el alma”, o “estos ladrillos son una casa”. A mi juicio, se trata de una predicación existencial. Como dice el Estagirita en *Z*, 17, se busca la causa por la cual la materia es algo, y esa causa es la forma. De modo que cuando se dice: la materia es la forma, se trata de un “es” existencial, traducible por “es por medio de” o “se constituye por”. De ordinario se entiende que la forma es causa de que algo sea lo que es, o sea, se entiende como causa del compuesto. Sin embargo, eso no es exactamente lo que dice Aristóteles y requiere matizaciones. Según el Estagirita, más bien se trata de que *la forma es la causa de la materia*, incluso de su existencia:

ἐπεὶ δὲ δεῖ ἔχειν τε καὶ ὑπάρχειν τὸ εἶναι, δῆλον δὲ ὅτι τὴν ὕλην ζητεῖ διὰ τί \leq τί \geq ἐστίν· οἷον οἰκία ταδὶ διὰ τί; ὅτι ὑπάρχει ὃ ἦν οἰκία εἶναι. καὶ ἄνθρωπος τοδὶ, ἢ τὸ σῶμα τοῦτο τοδὶ ἔχον. ὥστε τὸ αἴτιον ζητεῖται τῆς ὕλης (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶδος) ᾧ τί ἐστίν· τοῦτο δ' ἢ οὐσία. “Y ya que es preciso que la existencia se posea y se dé, es evidente que se investigue acerca de la materia por qué es [algo]; por ejemplo: ¿por qué estos materiales son una casa? Porque se da en ellos el ser casa. Y: esto es un hombre, en cuanto el mismo cuerpo lo posee. Por consiguiente, se busca la causa por la cual la materia es algo (y esta causa es la forma); y ésta es la sustancia” (*Metaph. Z*, 17, 1041b4-9).

Unas líneas antes (1041a14yss.) Aristóteles afirma que la pregunta pertinente no es “por qué algo es algo”, sino más bien por qué algo se da en algo, esto es, por qué estos —estos materiales— son una casa o un hombre. La primera pregunta es una pregunta del orden de las clasificaciones: esto —por ejemplo, Sócrates— es un hombre, un animal, etc. En el siguiente caso, en cambio, la materia —que ahora actúa como sujeto respecto de la forma— es (no a modo de clasificación, sino de constitución) la forma.

Las proposiciones del tipo “Sócrates es un hombre” no tienen correlato metafísico directo. O, mejor dicho, su correlato metafísico es que una forma individual organiza una materia de un modo determinado: entonces podemos decir que Sócrates es un hombre. O sea, reconocer a un miembro de una especie es algo que se hace en virtud de que se ve cómo una forma se predica de una materia, es decir, cómo la constituye. Es decir, cómo está organizada una determinada materia.

La cuestión acerca de si la forma puede ser sujeto de los accidentes y, si lo puede, cómo se verifica esto, ha sido tema de discusión en el ámbito de la filosofía especializada sobre Aristóteles en los últimos años. Según Frede y Patzig, en *Metafísica Z*, 3, Aristóteles busca un nuevo sujeto para los accidentes, ya que la solución de *Categorías* presenta dificultades insuperables. En efecto, según *Categorías*, el individuo concreto es el sujeto de las demás determinaciones. Ahora bien, en cuanto que ese individuo concreto incluye dentro de sí los predicados

que lo determinan, no puede ser propiamente el sujeto. Según Wedin (2000), en *Metaph. Z* Aristóteles introduce la idea de “sustancia de”, con lo que se refiere a naturaleza de la sustancia, es decir, a la sustancia de la sustancia. Con esto pretende criticar la tesis defendida por Frede y Patzig (1988) según la cual en la *Metafísica* el individuo concreto es reemplazado con la forma como el sujeto básico de la predicación. La prioridad que Aristóteles otorga a la forma sería una prioridad explicativa, no existencial. Sin embargo, esta lectura exige separar la prioridad lógica de la ontológica respecto de la sustancia, cosa que Aristóteles no hace en los textos que nos ocupan.

Si los objetos de la experiencia incluyen las propiedades que se les atribuyen, entonces no puede ser ese mismo objeto el que subyace a dichas propiedades (Frede y Patzig, 1988: 49). El sujeto de las propiedades accidentales no puede incluirlas, lo cual se deriva directamente de su ser material. Esto es, si entiende al sujeto como compuesto de materia y de forma, éste tiene ya las determinaciones que le vienen dadas por su ser material: blanco, alto, culto. Si bien la predicación parece admitir esta posibilidad, la pregunta por el sujeto real exige que éste no incluya ninguna propiedad accidental como tal. A diferencia de las preocupaciones de *Categorías*, aquí se trata de averiguar cuál es la sustancia real, no sólo cuál es nuestro modo ordinario de hablar. Por este motivo, no es exacto identificar el objeto concreto de las *Categorías*—este hombre o este caballo, que incluyen todas sus determinaciones—con el compuesto de materia y forma de la *Metafísica*.

En orden a establecer el carácter de sujeto de la forma respecto de los accidentes, puede decirse que la forma es la que da cuenta de la identidad de la sustancia, de su persistencia a lo largo del tiempo. En tal sentido, la forma explica que la sustancia sea el sujeto de los accidentes. Si bien este argumento no tiene base textual directa en el *Corpus*, resulta máximamente congruente con las opiniones de Aristóteles en los tratados biológicos. Por lo demás, el carácter de sujeto de la predicación está íntimamente ligado a la subjetualidad del cambio. Para que un determinado objeto mantenga la identidad a lo largo del tiempo, tiene que ser posible que tome nuevas determinaciones y, a la vez, que el cambio de materia (que la experiencia muestra que es constante, por lo menos en el caso de los seres vivos) no anule su identidad. Sólo la forma puede ser el principio de ese movimiento y del cambio continuo de la materia y, además, la garante de la identidad.

Precisamente por esta cuestión, la materia no es la mejor opción como sujeto del cambio. De hecho, en las formas vivas, no es lo que da razón de la permanencia ni de la identidad. Pero ni tan siquiera en los procesos técnicos. La forma natural

cambia constantemente su materia y toma también nuevas determinaciones; y precisamente de esa manera —a saber, cambiando— es como sobrevive. No hay algo así como una materia determinada que adquiera (no se sabe muy bien cómo) una forma de organización sino que, más bien, es la forma la que adquiere alguna materia y, al determinarla, se constituye como un objeto de experiencia. Esto supone invertir el orden de la comprensión tradicional. La persistencia de las formas materiales exige la presencia de la materia, pero no exige que sea *esta materia determinada*. En esa medida, la relación forma-materia es accidental, si bien no le es accidental a la forma sensible ser una forma material.

En sentido estricto, no se trata de que la forma sea sin más el sujeto de los accidentes porque ella sea la forma *de* una sustancia que es el sujeto de los accidentes, sino que, más bien, se está afirmando que la forma y el objeto dado se identifican. En el ámbito de *Metafísica Z*, esa identificación (que presupone cierta identidad entre materia y forma) no deja de presentar dificultades, puesto que sólo aparece con claridad cuando es iluminada por la doctrina del acto y la potencia, pero eso no ocurre hasta los siguientes libros, H y Θ .

En el contexto de *Metafísica Z*, el sujeto puede entenderse como la cosa misma en contraposición a sus determinaciones. El objeto individual de la experiencia se identifica con la forma realizada en la materia. Esta es la tesis que defienden Frede y Patzig (1988), y que permite decir que la forma es sujeto como la cosa misma en contraposición a sus determinaciones. Los objetos individuales de la experiencia no pueden ser los sujetos de las determinaciones porque incluyen ya ellos mismos esas determinaciones, mientras que el sujeto de las determinaciones tiene que aparecer en contraposición con ellas.

Ahora bien, aún estando de acuerdo con la tesis defendida, considero que este argumento no es lo suficientemente concluyente, puesto que la subjetualidad de la forma —el estar en la base de las determinaciones— acontece, según esta interpretación, de un modo derivado. La dificultad para entender esta identificación de la forma con el objeto concreto tiene que ver con el modo como en algunas ocasiones se piensa la relación entre determinaciones y sujeto. Efectivamente, se suele distinguir entre determinaciones esenciales y no esenciales, las cuales le ocurren a un sujeto que en sí mismo parecería no tener ninguna determinación. En tal caso, la forma sustancial sería una determinación esencial que le sobreviene a un objeto concreto. No hay semejante cosa en el panorama aristotélico. Lo esencial para un objeto particular no consiste en algunas determinaciones, sino que aquello que es esencial para un objeto es lo mismo que la forma. Por ello se ha

querido defender aquí una doble consideración de la forma como constitutiva de la materia y, desde allí, como sujeto de accidentes o determinaciones accidentales. Ese algo que le resulta constitutivo es, por tanto, el mismo sujeto de las demás determinaciones, no una determinación especial (llámese esencial si se quiere), al modo de una super-determinación la cual —de algún modo misterioso—, guardaría una relación esencial con aquello de lo que se predica. Esta explicación resultaría al final difícil de sostener.

A modo de corolario: la doctrina aristotélica de la sustancia, entre *Categorías* y *Metafísica*

Una cierta dificultad que encuentra esta postura es que parece ir en contra de la tradición reconocidamente aristotélica. Sin embargo, ello se debe a que dicha tradición estuvo históricamente más apoyada sobre *Categorías* (esto incluso es la postura de Kant). *Categorías* y los libros centrales de la *Metafísica* dan orígenes a dos ontologías distintas, cuando no abiertamente contradictorias.

Los puntos de discordancia no son de poca monta. Aunque no son los únicos, señalo aquí algunos que han ido apareciendo a lo largo del desarrollo de mi argumentación:

- a) Como es bien sabido, *Categorías* denomina sustancias primeras a aquellas realidades “que no están en un sujeto, ni se predicán de un sujeto” (2a10), es decir, objetos individuales como un hombre particular o un caballo particular, como Sócrates o Corisco. Aquellas cosas que se predicán de estas sustancias como universales, se consideraban allí sustancias segundas. En la *Metafísica*, por contraste, desaparece la denominación de sustancia segunda. Como se ha afirmado más arriba, según Aristóteles, la sustancia entendida como forma tiene prioridad respecto de la sustancia entendida como materia o como el compuesto de ambas.
- b) En *Categorías*, las sustancias segundas no son sujeto, sino que se dicen de un sujeto (2, 1a10-22), esto es, de la sustancia primera. Ahora bien, una de las notas que caracteriza ser una sustancia en *Metafísica* es la de ser un sujeto, con lo que en *Metafísica*, sustancias segundas no pueden ser sustancias en ningún sentido.
- c) El objeto concreto de *Categorías* no es identificable sin más con el compuesto de la *Metafísica*, puesto que en el primer tratado no se habla de materia y forma (conceptos imprescindibles para entender la sustancia

como compuesto). La distinción entre materia y forma es introducida en la *Física*, en la perspectiva de las entidades sujetas al movimiento, que es el enfoque que continúa *Metafísica Z*. La cuestión clave en este contexto es que ya no es el individuo concreto (el objeto de la experiencia sensible) el que cumple los requisitos para ser sustancia primera, sino que ha de ser una de las entidades que lo constituyen.

- d) El término εἶδος, si bien es utilizado en ambos tratados, no parece referirse a la misma realidad en los dos casos. En las *Categorías*, el término aparece ligado a las ideas universales (lo que traduciríamos como especies) tales como hombre o caballo. En cambio, en el libro Z de la *Metafísica*, como se ha insinuado, Aristóteles explica que las ideas como hombre o caballo son compuestos universales (Z, 10, 1035b27-30, H, 3, 1043b2-4), mientras que la forma no es el universal hombre o caballo, sino el alma (Z, 11, 1037a5-7). El εἶδος del libro Z no es la especie a la que pertenece una sustancia individual, sino la forma por contraposición a la materia. En *Metafísica*, Aristóteles prefiere el término γένος para la especie universal.
- e) En *Metafísica* no aparece la expresión ἐν ὑποκειμένοις, con la que *Categorías* muestra la relación entre los accidentes y la sustancia.

Si bien no se trata de las únicas diferencias de los tratados en cuanto a la doctrina de la sustancia, dan ya una idea de las posibles posiciones respecto a la relación entre ambos textos. No pretendo entrar aquí en la disputa sobre la autenticidad o no de *Categorías*, o de la diferencia de datación cronológica de ambos tratados, puesto que considero que ello no evita el problema, no ya exclusivamente historiográfico sino filosófico, de la relación entre ambas teorías. La solución a las dificultades filosóficas no está principalmente, a mi juicio, en la disputa entre lecturas evolucionistas o no evolucionistas, autenticistas o no autenticistas. Al margen de la autenticidad o no, el peso de la *Wirkungsgeschichte* de *Categorías* es innegable: el tratado ha moldeado ampliamente la concepción del ser y la sustancia de la metafísica occidental. A mi entender, los problemas de interpretación de Z se deben, sobre todo, al peso de la tradición que ha leído la *Metafísica* a partir de las *Categorías*, siendo textos que parten de preocupaciones y enfoques distintos. A modo de conclusión, quiero hacer sólo una anotación respecto de la relación entre ambas doctrinas. El contexto de *Metafísica Z* difiere radicalmente del de las *Categorías*. *Categorías* está planteado como un estudio acerca de las formas de la predicación. En cambio, si bien en el contexto de este libro de la *Metafísica* afloran preocupaciones en torno a la predicación, estas inquietudes son, a juicio

de Aristóteles, secundarias respecto de las físicas y miran a ellas (*Metaph. Z*, 4, 1030a28-29).

Bibliografía

1. ACKRILL, J. L. (1963) Aristotle's definition of psyche. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 73, pp. 119-133. Reimpreso en J. L. Ackrill, *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, 1997, pp. 163-178.
2. ACKRILL, J. L. (1963) *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Oxford, Clarendon Press.
3. ALBRITTON, R. (1957) Form of particular substances in Aristotle's *Metaphysics*. *Journal of Philosophy*, 54, pp. 699-708.
4. ANNAS, J. (1974) Individuals in Aristotle's Categories: Two Queries. *Phronesis*, 19, pp. 146-152.
5. AQUINO, Tomás. (2012) Sententia libri Metaphysicae (sitio en internet). Disponible en: <http://www.corpusthomicum.org/cmp07.html>. Acceso el 28-XI-2012.
6. ARISTOTELIS. (1831) *Opera*. Ed. I. Bekker, vol. 1 und 2.
7. ARISTOTLE. (1966) *Categoriae et Liber de interpretatione*. Ed. L. Minio Paluello, Oxford, Clarendon.
8. ARISTOTLE. (1956) *De Anima*. Ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon.
9. ARISTÓTELES. (1978) *Acerca del alma*. Trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos.
10. ARISTÓTELES. (1970) *Metafísica*. Ed. trilingüe y trad. V. García-Yebra, Madrid, Gredos.
11. ARISTÓTELES. (1994) *Metafísica*. Trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos.
12. BONITZ, H. (1960) *Aristotelis Metaphysica*. Olms, Hildesheim.
13. BONITZ, H. (1969) *Aristotelisches Studien*. Olms, Hildesheim.
14. BOSTOCK, D. (1994) *Aristotle's Metaphysics, Books Z and H*, Oxford, Clarendon Press.

15. BUCHHEIM, T. (2008) "Dancing Matter" and the Stable Form. Remarks on Substance and Form in Aristotle's *Metaphysics*. *Soochow Journal of Philosophical Studies*, 18, pp. 1-21.
16. BURNYEAT, M. (2001) *Map of Metaphysics Zeta*. Pittsburgh, Mathesis.
17. BURNYEAT, M. *et al.* (1979) *Notes on Zeta*. Oxford, Clarendon Press.
18. CARBONELL, C. (2007) *Movimiento y forma en Aristóteles*. Pamplona, Eunsa.
19. CHARLES, D. (2002) *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford, Clarendon Press.
20. CHARLTON, W. (1972) Aristotle and the principle of individuation. *Phronesis*, 17, pp. 239-249.
21. CODE, A. (2000) Some remarks on *Metaphysics* L 5. En: Charles D. & Frede, M. (Eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda*. Oxford, Clarendon.
22. CODE, A. (1985) The Aporematic Approach to Primary Being in *Metaphysics Z*. *Canadian Journal of Philosophy*, 10, pp. 41-65.
23. DUMOULIN, B. (1983) L'ousia dans les *Catégories* et dans la *Métaphysique*. En: Moreaux, P., Wiesner, J. (Eds.) *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum: Studien zu einigen Dubia*. Berlin, Walter de Gruyter, pp. 57-72.
24. DRISCOLL, J. (1981) *Eidê* in Aristotle's Earlier and Later Theories of Substance. En: O'Meara, D. J. (Ed.), *Studies in Aristotle*. Catholic University of America, Washington, pp. 129-159.
25. FREDE, M. (1985) Substance in Aristotle's *Metaphysics*. En: Gotthelf, A. (Ed.) *Aristotle on Nature and Living Things*. Pittsburgh, Mathesis, pp. 17-26.
26. FREDE, M. (1987) Individuals in Aristotle. *Essays in ancient philosophy*. Clarendon, Oxford, pp. 49-71.
27. FREDE, M. y PATZIG, G. (1988) *Aristoteles 'Metaphysik Z'*. Text, Übersetzung und Kommentar. Bd. I-II, München, Beck.
28. FURTH, M. (1988) *Substance, Form and Psyche: an Aristotelian Metaphysics*. Cambridge, Cambridge University Press.
29. GALLAGHER, R. (2011) Aristotle on Eidei Diapherontoi. *British Journal for the History of Philosophy*, 19 (3), pp. 363-384.

30. GARAY, J. (1987) *Los sentidos de la forma en Aristóteles*. Pamplona, Eunsa.
31. GILL, M.L. (2005) Aristotle's *Metaphysics* reconsidered. *Journal of the History of Philosophy*, 43 (3), pp. 223-251.
32. INCIARTE, F. (1970) *Forma Formarum. Strukturmomente der Thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles*. Freiburg-München, K. Alber.
33. INCIARTE, F. (1989) Für und wider den Nominalismus. *Philosophisches Jahrbuch*, 1989, pp. 382-393.
34. INCIARTE, F. (2004) Tiempo, sustancia, lenguaje. En: L. Flamarique (Ed.), *Ensayos de Metafísica*. Pamplona, Eunsa.
35. JAEGER, W. (1923) *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin, Weidmannsche.
36. LLOYD, G. E. R. (1968) *Aristotle: the growth and structure of his thought*. Cambridge, Cambridge University Press.
37. LOUX, M. J. (1979) Form, Species, and Predication in *Metaphysics Z, H* and Θ . *Mind* 88, pp. 1-23.
38. LOUX, M. J. (1991) *Primary Ousia. An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*. Ithaca, Cornell University Press.
39. OWEN, G. E. L. (1965) The Platonism of Aristotle. En: *Proceedings of the British Academy*, 50, reimpresso en Barnes et al., *Articles on Aristotle*, vol. 1, pp. 14-34.
40. PASNAU, R. (2011) *Metaphysical Themes: 1274-1671*. Oxford, Clarendon Press.
41. PATZIG, G. (1987) Das Programm von M und seine Ausführung. En: Graeser, A. (Ed.), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle: Akten d. 10. Symposium Aristotelicum (Sigriswil, 1984)*. Stuttgart, Verlag Haupt, pp. 113-130.
42. PELLEGRIN, P. (1985) Aristotle: A Zoology without Species. En: A. Gotthelf (Ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*. Pittsburgh, Mathesis.
43. RAPP, C. (Ed.) (1996) *Metaphysik: Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*. Berlin, Akademie.
44. ROSS, W. D. (ed.) (1966) *Aristotle's Metaphysics*, Vol. I-II. Oxford, Clarendon Press.

45. SCALTSAS, T. CHARLES, D. y GILL, M. L. (Eds.) (1994) *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Oxford, Clarendon Press.
46. SELLARS, W. (1957) Substance and Form in Aristotle. *Journal of Philosophy*, 54, pp. 688-698.
47. SHIELDS, C. (1988) Soul as Subject in Aristotle *De Anima*. *Classical Quarterly*, 38, pp. 140-149.
48. WEDIN, M. V. (2000) *Aristotle's Theory of Substance: The Categories and Metaphysics Z*. New York, Oxford University Press.
49. WITT, C. (1989) *Substance and Essence in Aristotle*. Ithaca, Cornell University Press.
50. WUNDT, M. (1953) *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*. Stuttgart, Kohlhammer.
51. WOODS, M. (1993) Form, Species and Predication in Aristotle. *Synthese*, 96, pp. 399-415.

La América indígena según Clarence Finlayson*

Indigenous America according to Clarence Finlayson

Por: Hugo Renato Ochoa Disselkoen
Instituto de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Valparaíso, Chile
E-mail: rochoa@ucv.cl

Fecha de recepción: 30 de abril de 2013
Fecha de aprobación: 20 de mayo de 2013

Resumen. *A partir de cuatro artículos publicados en la Revista de la Universidad de Antioquia entre los años 1945-1946 por Clarence Finlayson,¹ se indagará el carácter y sentido de la conquista de América en su intención modernizadora. La disputa entre Las Casas y Sepúlveda en Valladolid permite establecer que las diferencias de método que uno y otro defienden no constituyen una deriva hacia formas de reconocimiento de la alteridad, sino que ambas se inscriben en el mismo espíritu colonizador, eje de una modernidad totalizadora. Finlayson, casi quinientos años más tarde, contempla nuevamente a los indígenas americanos bajo patrones semejantes.*

Palabras clave: *Colonia, conquista, América, Finlayson, Ginés de Sepúlveda, Bartolomé de Las Casas.*

Abstract. *Based on four articles written by Clarence Finlayson, and published in Revista Universidad de Antioquia between 1945-1946, the nature and sense of the Conquest of America in its modernizing intention will be explored. The dispute between Las Casas and Sepúlveda in Valladolid allows us clarify that the methodological differences that both defend are not a detour towards ways of recognizing otherness, but that they are within the very colonizer spirit, axis of a totalitarian Modernity. Almost five hundred years later, Finlayson once again contemplates, under similar patterns, the indigenous peoples of the Americas.*

Key words: *Colony, Conquer, América, Finlayson, Ginés de Sepúlveda, Bartolomé de Las Casas.*

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación FONDECYT, 1110432 de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.

1 Clarence Finlayson (1913-1954), filósofo chileno, nacido en Valparaíso, fue profesor de las Universidades Católica de Chile, de Antioquia, Pontificia Bolivariana, de Notre Dame, de Panamá y de Zulia.

Clarence Finlayson publica en la *Revista de la Universidad de Antioquia*, en el año 1945 y comienzos de 1946, cuatro artículos comprendidos bajo el nombre común de *Curso de culturas americanas*; tales son: No. 71-72, *Aparición telúrica de América* (junio-julio de 1945); No. 73, *El habitante de América* (agosto-septiembre de 1945); No. 74, *Las culturas indígenas de América* (octubre-diciembre de 1945); y No. 75-76, *Los mayas* (enero-marzo de 1946). El proyecto era más vasto y comprendía originalmente una investigación sobre otras culturas además de los mayas, pero fue interrumpido por viajes y otras preocupaciones.

El primer texto comienza estableciendo el lugar de los mitos, los cuales encerrarían los misterios primitivos del hombre, de modo que, conjugando religión y poesía, se refieren a los destinos primeros o últimos del ser humano, “se siente bajo su tejido estructural latir el misterio de las cosas prístinas, originales, intocadas, estremecidas aún por el hálito virginal de las primeras fuentes” (Finlayson, 1945a: 405). En este sentido, y recurriendo al friso del Palacio de los tigres de Chichen Itzá que representa al Dios Hunab-Ku, así como, más adelante, al mito fundacional del imperio Inca, sostiene Finlayson que América emerge en el horizonte de los remotos tiempos a través del agua, como “reina de la maternidad telúrica” (Finlayson, 1945a: 406). De allí que, al analizar el vínculo entre América y Europa, se refiere a la Atlántida, mito recogido por Bartolomé de Las Casas, al igual que por López de Gomara; no obstante, parece que el fraile identifica América más bien con una tierra firme que estaría allende la Atlántida. Un tal Conde Carli, en 1778, afirma que los antiguos pueblos de América descenderían de los atlántides; lo mismo sostiene Sarmiento de Gamboa (Finlayson, 1945a: 426).

Sin embargo, para Finlayson, originariamente el ser humano como tal habría aparecido en Asia, y desde allí habría iniciado un largo viaje, un grupo hacia el oeste y otro hacia el este, y a través del estrecho de Bering, como puente intercontinental, se habría asentado en América, migrando desde el norte hacia el sur. De modo que el “descubrimiento” de América cierra un ciclo, por cuanto aquí se encuentran las dos direcciones migratorias, en virtud de lo cual la tierra se convierte en un orbe humano.

En el artículo que lleva por título *El habitante de América* (1945b), se propone establecer las características de éste en virtud de sus manifestaciones artísticas y sus elaboraciones técnicas. A este respecto hace notar que “los procedimientos técnicos de fabricación evolucionan de un modo muy irregular, diríamos espiral-cíclico, mueren unos y otros superviven en épocas muy posteriores y cuando ya existen en predominio otros usos superiores” (Finlayson, 1945b: 15); de modo que una lectura lineal y progresiva de la historia, en la que se mide a los pueblos americanos con

un patrón europeo, no puede dar cuenta de la situación de los pueblos americanos en el momento de la conquista. En este artículo, si bien Finlayson se hace eco de la tesis de Lewis Morgan (1877), quien afirma que la humanidad evoluciona desde el sometimiento absoluto a la naturaleza hasta llegar a imponerse sobre ella y aplicar sus reglas, lo cual respondería a una tendencia profunda del ser humano, cual es el afán de dominio, no obstante, esas reglas y modos de sometimiento pueden ser, y de hecho lo son, diferentes en las diversas culturas. Así, la ecuación dialéctica hombre-naturaleza entraña una lucha en la que se define la historia humana hasta el momento en que, inventada la escritura, el campo del dominio humano se amplía hacia el hombre mismo en la medida en que esto significa una forma de sometimiento del tiempo. Aunque, por ejemplo, el imperio inca careció propiamente de escritura, sin embargo, su cultura alcanzó hitos perfectamente comparables a las civilizaciones que dieron origen a la cultura europea:

El viajero de las altiplanicies andinas siente un estremecimiento de ancianidad recóndita al contemplar las ruinas de Tiahuanaco. Cuatro mil metros lo elevan sobre el mar. Perdido allá en el más remoto punto cordillerano, donde apenas llega el vago rumor de las demás regiones del continente, se siente solitario, sorprendido, mirando y experimentando las vivencias de un mundo extraño (Finlayson, 1945b: 23-24).

Asimismo, los caminos que atraviesan parajes casi intransitables del imperio inca, y su misma vastedad, ponen en evidencia una organización y un temple que responde coherentemente a ese afán de dominio.

En este sentido, se debe tener presente que la llegada de los españoles a América no pretendía originalmente una conquista (*cf.* Ramos, 1984: 17 ss.), lo cual, sin embargo, cambia tan pronto se enfrentan a imperios: primero al imperio azteca y luego al imperio inca. No se trata, ahora, de indígenas organizados en clanes o fratrías que meramente se agrupan en torno a algún cacique, pero que dispersos se ocupan meramente de sobrevivir. Los imperios de América tienen una estructura administrativa burocrática y jurídica, castas, formas feudales de distribución del poder, una organización del trabajo, del comercio, impuestos, etc.² Se trata de

2 “...estas tienen sus reinos y sus reyes, sus policías, sus repúblicas bien regidas y ordenadas, sus casas, sus haciendas, sus hogares; viven debajo de leyes y fueros y ordenanzas; tienen su ejercicio de justicia, por lo qual no son nocivos á nadie, lo que de aquellas no han de afirmar, pues tienen todo el contrario” (De Las Casas, 1875: 98). “...no son idiotas, sino que tienen, a su modo, uso de razón. Es evidente que tienen cierto orden en sus cosas: que existen ciudades debidamente regidas, matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, empleos y profesiones e industrias, sistemas y modos de permutas y tráfico, y todo ello requiere y supone el uso de la razón” (De Vitoria, 1923: 51).

imperios con pueblos sometidos a la esclavitud, fronteras resguardadas por ejércitos profesionales, y un sistema de comunicaciones eficiente y expedito. Por ello los españoles encontraron fácilmente aliados entre los vasallos de estos imperios.

Se debe tener presente, además, que para los invasores del “Nuevo Mundo”, éste aparece como una tierra donde se puede “comenzar desde un principio de nuevo”,³ pero eso significa que ha ocurrido un cambio en la concepción que el hombre tiene de sí mismo: ya no se concibe como algo inalterado e inalterable, sino como posibilidad de ser (O’Gorman, 1958: 25 ss; *cf.* De Vitoria, 1923: 75 ss.).

El continente americano emergió de las aguas ante los ojos maravillados de los españoles en un conjunto de formas fantásticas, llenas de misterio, estructuradas distintamente, con una mentalidad y un sentido de la existencia totalmente extraños al mundo europeo (*cf.* Finlayson, 1945c: 193). En principio, tampoco hicieron ningún esfuerzo por comprender tal diferencia, y quienes posteriormente intentaron hacerlo llegaron, por decirlo así, tarde. Como señala Molina:

Los primeros Europeos que llegaron a aquellos países, pusieron sus miras en otros objetos menos interesantes, cuidando poco o nada de aquellas cosas que suelen llamar la atención de un genio observador al presentarse a una nación desconocida. De ahí que sus relaciones no nos suministran, por la mayor parte, sino ideas vagas y confusas, de las cuales no podemos sacar otra cosa que conjeturas (Molina, 1795: 27).

Se debe tener presente, además, que España venía saliendo de ocho siglos de guerra contra los árabes; asimismo, la contrarreforma lo disponía a un cierto fanatismo religioso. “Este falso absoluto por todos los monumentos religiosos, ritos, costumbres ideas que los indios mantenían vivos” (Finlayson, 1945c: 194) significó la destrucción de todo ello. Este mismo desprecio hizo que la absorción a la nueva cultura impuesta fuera incompleta, imperfecta y artificial, por cuanto una enculturación de estas características logra sus “objetivos”, en general de modo muy imperfecto (*cf.* Wilbert, 1976). Lo cual no habría cambiado fundamentalmente después de la independencia; el mestizo, pero sobre todo, el criollo, se apoderó de las fuentes del poder simbólico —detentadas por los españoles— y se constituyó en una estirpe sobre la base de modos, estilos, lenguaje, vestidura, y color de la piel.

A este respecto, cabe referirse a la disputa de Valladolid, donde debaten Bartolomé de Las Casas con Ginés de Sepúlveda. Según Dussel, Bartolomé de Las Casas sería “el primer crítico del mito de la modernidad” (Dussel, 1992,

3 “El pasajero de Indias vio allí un medio libre de trabas; no existen clases sociales difíciles de escalar, y que por su larga y respetada tradición le impidan satisfacer su afán de ascenso social” (Meza, 1989: 21; *cf.* De Las Casas, 1927: 470).

Apéndice 2), en la medida en que éste habría combatido la violencia como método de inducción del indígena en la cultura europea. Pero se debe tener presente que, no obstante, su propósito era el mismo que el de Ginés de Sepúlveda; sólo se trataba de una discusión respecto del método y, además, cabe preguntarse si esta misma discusión no estaba también sostenida por criterios de eficacia. Bartolomé de Las Casas está convencido de la superioridad de la cultura europea y de los beneficios que la inserción en ésta significará para los pueblos del Nuevo Mundo. Sin embargo, para Dussel, Bartolomé de Las Casas habría pretendido la conservación y distinción de la alteridad, por cuanto suponía que, por medio de la persuasión racional, el indígena podría constatar o convencerse de la superioridad de lo que el conquistador, persuasivamente, le ofrecía.

La criatura racional tiene una aptitud natural para que se lleve (...), para que voluntariamente escuche, voluntariamente obedezca y voluntariamente preste su adhesión (...) De manera que de su propio motivo, con voluntad de libre albedrío y con disposición y facultad naturales, escuche todo lo que se le proponga (...) (De Las Casas; citado en Dussel, 1992: 79).

No obstante, como el mismo Dussel señala, Las Casas cree que tal apelación a la razón puede no resultar suficiente, de modo que no excluye el posible uso de la fuerza, ya que “como ningún infiel, ni, sobre todo, los reyes infieles, querrían someterse voluntariamente al dominio de un pueblo cristiano (...) indudablemente que sería menester llegar a la guerra” (De Las Casas; citado por Dussel, 1992: 79). Con lo cual se ve claramente que se trata de *dominio*, de modo que la oferta de persuasión la hace De Las Casas desde una posición de superioridad que se autoasume como tal. Si la “inmadurez” del indígena puede ser superada en virtud de un cultivo paciente y sostenido, para ello se requiere, en realidad, de su complicidad, es decir, el respeto y admiración de lo ajeno exige la previa vergüenza de lo propio, y esto entraña una violencia más sutil que la fuerza, de modo que tal conversión supone una inferioridad autoasumida, lo cual no sólo es característico de todos los procesos de colonización, sino condición para ello. A este respecto, Dussel (1973) propone una comprensión “analéctica” de la historia, comprensión que carece de un punto focal de interpretación y que denuncia la ilusión abstracta de una totalidad unívoca.

No obstante, Bartolomé de Las Casas está muy lejos de asumir una diferencia propiamente destotalizadora, lo cual se puede ver en su distinción, muy particular, de lo que constituye la “barbarie”. Establece cuatro tipos de “bárbaros”, que luego reúne en dos subgrupos: el primero, referido a la “inferioridad humana”, incluye: a) los que habían perdido la razón por accidente; y b) los que carecían de razón

por naturaleza. Y en un segundo subgrupo, el dominico incluye: a) los que no tenían letras ni usaban el mismo idioma que el nuestro; y b) los que no abrazaban la fe cristiana. Éstos últimos, los del segundo subgrupo, si bien eran “bárbaros”, no lo eran por “inferioridad”, sino más bien por una “diferencia cultural”. Estas definiciones se contraponen a Ginés de Sepúlveda, quien, apelando a Aristóteles como autoridad, no alcanza a distinguir esos matices, e incluye a los americanos en un mismo y único grupo, carente, incluso, de cualidades racionales, o más bien, de aquella capacidad deliberativa. Recordemos además que, según Aristóteles, el “esclavo”, al carecer de aquella capacidad, se convertía “naturalmente” en un subyugado del hombre libre, en una relación de subalteridad muy parecida a la que tiene la mujer frente al hombre, o el niño frente a un adulto.

Bartolomé de Las Casas, a diferencia de Ginés de Sepúlveda, creía que los nativos de América no eran “inferiores” *por naturaleza*; de hecho, llega a resaltar en algunos pasajes de su obra la maravillosa cultura a la que éstos habían llegado sin la intervención de los conquistadores, lo que daría cuenta o sería testimonio de lo capaces que eran de aprender y llegar a ser una pueblo civilizado (*cf.* De Las Casas, 1999: 75, ss). De este modo, los nativos eran para el dominico seres humanos en estado de “barbarie”, pero una barbarie en términos de “diferencia cultural”; lo que de algún modo legitimaba la “evangelización” o la “civilización” por parte de los europeos, ya que los “pobres indios”, por muy bellas que hayan sido sus culturas, estaban en un evidente “retraso” frente a la cultura europea. Sin embargo, por otra parte, se llegó a poner en cuestión la misma apropiación de las tierras indígenas, fundado esto en la doctrina de Tomás de Aquino:

la infidelidad por sí misma no repugna el dominio [de la tierra], pues el dominio proviene del derecho de gentes, que es derecho humano, y la disposición entre fieles e infieles mira al derecho divino, que no destruye el derecho humano (*Suma Teológica*, 2-2, q. 12, a. 2; 1959: 421).

Así, pues, la misma concepción de “retraso” circunscribe todas las culturas conforme a un modelo unidireccional, que pone en evidencia una forma de jerarquizar las culturas de acuerdo a un eje único que las articula y marca su sentido. Desde esta perspectiva, toda “diferencia” queda inscrita en una jerarquía que, obviamente tiene una cúspide, de cuya identidad De Las Casas no duda. De este modo, como se puede ver, su oposición a la modernidad la realiza desde la concepción medieval, análoga al intento, por ejemplo, de Francisco de Asís y su pretensión de convertir a los musulmanes. Por otra parte, ciertamente, de hecho, pese a los posibles resultados teóricos de la controversia, la tesis de Sepúlveda será la que oriente la gesta colonizadora:

La “Conquista” es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como “lo Mismo”. El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como “encomendado”, como “asalariado” (en las futuras haciendas), o como africano esclavo (en los ingenios de azúcar u otros productos tropicales) (Dussel, 1992).

La evangelización, que era el primer paso hacia la civilización, según De Las Casas, no encontró curiosamente una resistencia tenaz de parte del pueblo indígena, lo cual puede deberse, como sostiene Finlayson, a que “el primitivo habitante de América sentía la naturaleza en función religiosa, la respiraba en cada aire de su existencia” (Finlayson, 1945c: 201). De este modo, transformando algunas deidades indígenas en santos y modulando las viejas creencias hacia las nuevas, pero, sobre todo, apoyándose en la gran religiosidad del indígena, la fe católica logró imponerse. Parece en este sentido que se puede seguir un derrotero de alguna manera análogo al europeo, por cuanto “las cosmogonías y teogonías de los antiguos habitantes de América no han sido estudiadas como corresponde. Ellas no tienen nada que envidiar a sus similares en las culturas clásicas de Grecia y Roma y a las orientales” (Finlayson, 1945c: 210). De modo que se podría comparar, en algún sentido, la cristianización de Europa con la de América. En ambos casos ocurre una conversión de valores, del sentido de la vida, del trato con la naturaleza. Asimismo, en ambos casos esto ocurre en un imperio rodeado por pueblos “bárbaros” y una religión que traspasa las fronteras con un propósito de universalidad. Ciertamente hay también grandes diferencias, ya que el imperio romano se convierte, por decirlo así, desde dentro, y el azteca y el inca lo hacen producto de una conquista. No obstante, es claro que la misma estructura monolítica y monárquica de ambos grandes imperios americanos, así como también el inmenso respeto y adoración por el monarca, favoreció que, caído éste, los súbditos se volcaran a acatar al nuevo Dios y a su representante en la tierra. Finlayson cita una oración inca:

Oh, piadoso creador, tú que ordenas y dispones que exista un señor: el Inca, has que éste, sus servidores y vasallos permanezcan en paz, que alcancen la victoria sobre sus enemigos y sean siempre vencedores. No abrevies los días del Inca, de sus hijos, y dales la paz, oh, creador (1945c: 211).

La divinidad monárquica del sol y del Inca, su hijo, constituyen una excelente puerta de entrada para la nueva religión y el nuevo señor. Incluso se puede afirmar que la organización originaria de las labores agrícolas incaicas, los *ayllu*, en los que se trabajaba de manera colectiva, fueron un antecedente que permitió establecer las encomiendas. No obstante, como señala Finlayson:

Es de lamentar que los españoles no hayan tenido en cuenta la energía, la uniformidad, la substancia del modo de trabajo y de vida indígena y hayan arrasado con todo, hayan

trastocado de golpe todo un viejo sistema eficaz de economía para lanzar al indio a la explotación de las encomiendas y a un régimen individualista de tipo feudal-capitalista (valga la contraposición) (1945c: 212).

Finlayson no sólo lamenta que esto haya ocurrido, sino que incluso asegura que si el futuro quiere arreglar la cuestión agrícola y social de los indígenas del Perú y del resto de América, las nuevas reformas tendrán que volver sus ojos a aquel pasado remoto que puso en las venas de los habitantes de América sus inmovibles cimientos telúricos y sus férreas condiciones de obediencia.

El último texto de este *Curso de culturas americanas* lleva por título *Los mayas* (1946). Allí sostiene que “cuando Europa septentrional vivía en rústicas casuchas y se alimentaba de carne cruda, los mayas dedicaban sus ocios al arte y su arquitectura levantaba edificaciones ingentes y maravillosas” (Finlayson, 1946: 373). Cuando Tácito escribía sobre las tribus de la Germania, cuando los sajones y los anglos desbravaban forestas, los mayas erigían templos de piedra comparables a los más señalados restos de la opulencia oriental. Los mayas fueron uno de los cinco pueblos que crearon una escritura jeroglífica o ideográfica, junto a Egipcios, pascuenses, chinos y sumerios. Los códices mayas conservados asombran por sus conocimientos de astronomía; las revoluciones de Marte y Venus, así como los eclipses, los solsticios y los equinoccios eran calculados con extraordinaria exactitud. El año tenía 365 días, estaba dividido en 18 meses de 20 días cada uno y cinco días dedicados a fiestas. No tenían año bisiesto, pero calculaban que 1508 de sus años equivalían a 1507 años trópicos, con un error de dos milésimas de días, ciertamente insignificante si se tiene en cuenta que los egipcios tenían un error de doce días en 1460 años. Su numeración era vigesimal y conocieron el símbolo cero, antes que en la India, donde apareció por los siglos VI y VII. Se sabe que la civilización maya tuvo dos épocas: una en la región del sur, más cerca de Guatemala y de Honduras, y otra en la región del norte, en donde levantaron las ciudades de Chichen-Itza y de Uxmal. Hablaban diferentes lenguas, agrupados en algo así como ciudades-Estado, pero formaban una confederación.

Según Finlayson (1946), no había un imperio político entre los mayas, tampoco eran guerreros; la paz que dominaba sus corazones los condujo por senderos de cultura. No obstante, cuando entran en contacto con las tribus centrales de los Nahuas dieron origen a la civilización tolteca. La religión maya exigía sacrificios humanos, pero estos eran muy pocos comparados con los que sacrificaron posteriormente los aztecas. El fatalismo, en gran parte influido por su intimidad reverencial con los astros, hacía a los mayas aceptar el suicidio como forma de liberación y aún de felicidad. El fatalismo sería, según Finlayson, algo característico

de los pueblos americanos, desde México hasta el Cabo de Hornos, si bien ha sido más intenso en algunos pueblos que en otros. La indiferencia ante la muerte parece digna de quien se sabe inmortal. Los ciclos cósmicos, las generaciones que se suceden sin tregua, los nacimientos y los acaeceres, les hacen contemplar un fondo transcósmico de muerte universal. Así, por ejemplo, lo proclama un poema maya:

Toda la tierra es una tumba y nada se escapa de ella
Nada es tan perfecto que no se derrumbe o desaparezca
Los ríos, las fuentes y las aguas corren
Para nunca volver a sus alegres comienzos

Y el artículo termina con lo que Finlayson llama *Epílogo actual*:

El paisaje es un campo fértil. En trechos hay pueblitos y caseríos. En uno de ellos se ha reunido la gente comarcana que al parecer celebra una festividad religiosa. Van los indios —estamos en Guatemala— con sus rostros alargados y pétreos, con su resignación, su tristeza. Grupos cantan y bailan desesperadamente, como llevándole el ritmo al destino. Los antiguos Mayas han pervivido en sus rostros, en su sangre, en sus cantos, en sus palabras. Cientos y cientos, miles y miles, se arrodillan, permanecen quietos con sus miradas de súplica y orantes a la Divinidad. Han vertido el torrente místico de sus antiguas culturas religiosas en la nueva religión que han adoptado, aunque amoldándola a su idiosincrasia. Sigue el canto monótono; es un clamor, es un grito arrastrado que recorre la tierra, pegándose del polvo, levantando las esencias vegetales, llevándolo todo en su onda movible (Finlayson, 1946: 378).

Se transparenta en esta mirada de Finlayson una perspectiva que ve al indio como alguien que no ha logrado incorporarse al mundo moderno; su pasividad, incluso su religiosidad, revelaría que se resiste aún al proyecto ilustrado que, de alguna manera, está a la base de las gestas libertarias de América. La raigambre telúrica, como la llama Finlayson, sigue operando en estos pueblos que no lograrían levantar el rostro y contemplar el futuro tal cual fue ya escrito por los conquistadores y que sus descendientes siguen procurando.

Con lo cual podemos volver a las últimas palabras de Finlayson: ese carácter telúrico de sus hábitos, lo pétreo de sus rostros, la impassibilidad de su mirada, la monotonía de sus cantos, todo ello, revelaría un fracaso del proyecto modernizador que, no obstante, Finlayson se resiste a abandonar.

Bibliografía

1. DE AQUINO, T. (1959) *Suma teológica*, 2-2, q. 12, a. 2, Madrid: BAC.
2. DE LAS CASAS, B. (1999) *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid, Cátedra.

3. DE LAS CASAS, B. (1875) *Historia de Las Indias escrita por Fray Bartolomé de Las Casas obispo de Chiapa. Ahora por primera vez dada a luz por el Marqués de la Fuensanta del Valle y D. José Sancho Rayon*. Madrid, Imprenta de Miguel Ginesta.
4. DE LAS CASAS, B. (1927) *Historia de las Indias*, T. I. Madrid, Ed. De Mario Aguilar.
5. DE VITORIA, F. (1923) *Relecciones de Indios y el derecho de la guerra*. Trad. Marqués de Olivart, Madrid, Espasa Calpe.
6. DUSSEL, E. (1992) *1492. El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*. México, Ed. Cambio XXI.
7. DUSSEL, E. (1973) *El método analéctico y la filosofía Latinoamericana*. Buenos Aires, García Cambeiro.
8. FINLAYSON, C. (1945a) Aparición telúrica de América. *Revista de la Universidad de Antioquia*, 71/72, junio-julio.
9. FINLAYSON, C. (1945b) El habitante de América. *Revista de la Universidad de Antioquia*, 73, agosto-septiembre.
10. FINLAYSON, C. (1945c) Las culturas indígenas en América. *Revista de la Universidad de Antioquia*, 74, octubre-diciembre.
11. FINLAYSON, C. (1946) Los mayas. *Revista de la Universidad de Antioquia*, 75-76, enero-marzo.
12. MEZA, N. (1989) *Estudios sobre la conquista de América*. Santiago de Chile, Ed. Universitaria.
13. MOLINA, J. I. (1795) *Compendio de la historia civil del Reino de Chile*. Trad. Don Nicolás de la Cruz y Bahamondes (Parte segunda), Madrid, Imprenta de Sancha.
14. MORGAN, L. H. (1877) *Ancient Society of Research in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarium to Civilization*. New York, Henry Holt.
15. O'GORMAN, E. (1958) *La invención de América*. México, F.C.E.

16. RAMOS, D. (1984) El hecho de la conquista de América. En: *Corpus Hispanorum de Pace*, Tomo XXV, Madrid, CSIC, pp. 17-63.
17. WILBERT, J. (Ed.) (1976) *Enculturation in Latin America*. Los Ángeles, University of California Press.

El concepto de sagacidad: su función en el método de la filosofía*

The concept of shrewdness: its function in the philosophical method

Por: **Mario Caimi**
(CONICET)

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina
E-mail: mcaimi3@yahoo.com

Fecha de recepción: 18 de abril de 2013
Fecha de aprobación: 5 de mayo de 2013

Resumen. *En la Antropología, en la sección referida a las facultades cognitivas superiores, se presenta la sagacidad como el don de la indagación. Con eso se indica que tiene un lugar en la investigación científica. En nuestro trabajo examinamos la función que se puede atribuir a la sagacidad en el método de investigación. La presencia de la sagacidad en un investigador es contingente, pero se la puede considerar como una condición que determina el alcance del método y sus límites. También determina algunas características de los resultados de una investigación. Por eso, sugerimos que la sagacidad es una condición accesoria del método. La inteligencia personal del científico resulta así un elemento decisivo en la investigación, tanto en el planteo de los fines de ésta, como en el progreso del trabajo, y especialmente en las fases de diseño, de invención y de descubrimiento.*

Palabras clave: *Kant, sagacidad, método de investigación, Methodenlehre, razón, juicio.*

Abstract. *In Anthropology, in the section that refers to higher cognitive faculties, shrewdness is presented as the gift of inquiry. This indicates that it has a place in scientific research. In our work we examine the role that can be attributed to shrewdness in the research method. The presence of shrewdness in a researcher is contingent, but it can be considered as a condition that determines the scope of the method and its limits. It also determines some features of the results of an investigation. Therefore, we suggest that shrewdness is an accessory condition of the method. The scientist's personal intelligence is thus a critical element in the research, both in the posing of its purposes, and in the progress of work, and especially in the design stages of invention and discovery.*

Key words: *Kant, shrewdness, research method, Methodenlehre, reason, judgment.*

* El artículo forma parte de los trabajos como investigador de planta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET) de Argentina y es producto del Grupo de Estudios Kantianos, que tiene su sede en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Introducción

Tema de este trabajo será el concepto de sagacidad, y su función en el método de la filosofía.

La metáfora inicial de la *Methodenlehre* de la *Crítica de la razón pura* determina de una manera muy precisa el desarrollo del texto. Es una metáfora tomada de la arquitectura. Por ella, el método queda determinado como un método *para construir*. Lo que hay que construir con ese método es un *sistema* de la razón pura (Kant, 1968: III, *KrV* B 735 ss.).

La concepción del método que así queda determinada no es la única concepción posible. Pareciera que la metáfora de la construcción hubiera orientado de manera muy definida la investigación acerca del método, y al darle esa orientación, hubiera excluido otras posibles maneras de concebir el método y otras funciones importantes de éste. De Vleeschauwer (1967: 169) ha señalado algunas concepciones del método filosófico, que le asignan a éste las funciones de descubrimiento, de invención, de progreso de la ciencia. Pero si bien Kant ya desde 1763 reconoce que una de las características de la filosofía es la de buscar siempre *nuevas* verdades fundamentales, y que ese descubrimiento no tendrá nunca fin (Kant, 1968: II, *UüD*, 281), al mismo tiempo le impone a esa tarea limitaciones bastante estrictas; según la *Investigación sobre la nitidez de los principios de la teología natural y de la moral*, lo que se pretende investigar es: a) el grado de certeza que puede alcanzar la metafísica, y b) la manera de alcanzar ese grado de certeza. Nada se dice allí de la invención, ni del hallazgo de verdades nuevas (Kant, 1968: II, 275). Y todavía mucho más tarde, en la *Lógica*, le sigue asignando al método solamente las funciones de construcción de un orden sistemático (Kant, 1968: IX, 139).

Sin embargo, el problema del hallazgo de verdades nuevas forma parte del universo kantiano. El tema se encuentra tratado en Crusius (1965: 172, § 98 ss.), con el título de *Ingenium*. Éste forma la cuarta potencia fundamental del entendimiento. Es la potencia de inventar o de encontrar (*Erfindungskraft*). Es, según Crusius, la facultad de pasar de una idea a otra, no por asociación ni por memoria ni por análisis.¹

¹ También Leibniz explora la cuestión en la *Dissertatio de arte combinatoria* y en la *Scientia Generalis. Characteristica*, especialmente en el “Discours touchant la methode de la certitude et l’art d’inventer”, (Leibniz, 1875-1890: VII, 174). Pero su interés se dirige a las posibilidades de hallazgo de verdades nuevas a partir de la estructura sistemática de las compilaciones de verdades ya conocidas. (Sobre el *ars inveniendi* en Leibniz y en Wolff, véase: Di Sanza, 2010: 117 ss.).

En algún momento Kant ha advertido que el descubrimiento de verdades, propósito de la investigación científica, descansaba sobre algunas condiciones que no podían establecerse *a priori*, sino que eran una especie de premisa fácticamente dada, constituida por la inteligencia del investigador individual. Un indicio de ese momento de la evolución del pensamiento kantiano se encuentra precisamente en el concepto de sagacidad, y en la explicación que de él se ofrece en la *Antropología*, en la *Lógica*, y en algunas reflexiones. La sagacidad no es una condición trascendental del conocimiento, pero es una suerte de condición pragmática de él. Más precisamente, el reconocimiento de la sagacidad como una condición del conocimiento efectivamente alcanzable nos conduce a adoptar una máxima de cautela: la máxima pragmática de tener en cuenta el carácter limitado y siempre insuficiente de la propia sagacidad individual. Acerca de esas máximas pragmáticas del conocimiento escribe el investigador español Pedro Jesús Teruel que “las máximas así incorporadas permiten potenciar la destreza y la perspicacia y ayudan a aproximarse a la sabiduría” (Teruel, 2008: 242).

Hacia el final del libro primero de la “Didáctica” de la *Antropología* hay un párrafo que trata de un cierto don o talento natural: el don de indagación, que suele intervenir en el descubrimiento de algo nuevo en las ciencias. Ese don se llama la “sagacidad”.

La sagacidad se presenta como un don natural. Trataremos de ver aquí, en nuestra exploración de este concepto, cuál es su función en el método de la filosofía.

Consideremos, ante todo, el pasaje que pretendemos estudiar. Está en las páginas 223 y 224 del tomo VIII de la edición de la Academia, y dice así:

B.

De la sagacidad o del don de indagación.

§ 56. Para *descubrir* algo (que está escondido, ya sea en nosotros mismos o en otro lugar), se precisa, en muchos casos, un talento particular de saber cuál es la mejor manera de buscar: un don natural de *juzgar de antemano* (*iudicii praevis*) dónde podría encontrarse la verdad; de seguirles el rastro a las cosas, y de aprovechar los mínimos indicios de afinidad para descubrir lo buscado, o para inventarlo. La lógica de las escuelas no nos enseña nada sobre esto. (...) Sin embargo, hay gente que tiene un talento [224] para descubrir los tesoros del conocimiento, como si lo hicieran con una varilla de rabadomante en la mano, sin haberlo aprendido; lo cual no pueden tampoco enseñárselo a otros, sino que sólo pueden mostrárselo a éstos, ya que es un don natural.

El concepto de sagacidad

La *sagacidad* es uno de los tres talentos de la facultad cognoscitiva. Los otros dos son el *ingenio* (*Witz*, talento de establecer comparaciones y de encontrar igualdades entre cosas diversas) y el *genio*, talento de la originalidad (Kant, 1968: VII, 220). La sagacidad se distingue de éstos en que ella tiene precisamente una función metódica en la ciencia, mientras que toda la función del ingenio consiste en la producción de sus ocurrencias; éstas pueden ser tales, que no sirvan para otra cosa que para ser disfrutadas; y el genio, por su parte, no es un talento para encontrar lo que ya existe pero está oculto, sino para crear, urdir o imaginar algo completamente nuevo. Como vemos ya aquí, a la sagacidad le corresponde cierta función metódica: ella interviene efectivamente en el quehacer de la ciencia. No hay método para la adquisición de ninguno de estos tres talentos, pero hay, en cambio, una función metódica que se sigue de uno de ellos, precisamente de la sagacidad.

Locke (1959) define la sagacidad como cierta habilidad: “Cierta presteza en la mente, para hallar esas ideas intermedias (destinadas a descubrir la concordancia o discordancia de otras), y para aplicarlas correctamente, es, supongo, lo que se llama ‘sagacidad’”.² Baumgarten la define como un hábito: “el hábito de percibir el nexo de muchas cosas es la *sagacidad de la razón*”.³ En ambos casos, el concepto de sagacidad pertenece, ante todo, a la psicología empírica. Pero en ambos casos, también encontramos que el concepto de sagacidad se conecta con un arte del descubrimiento de la verdad. El don de la sagacidad consiste en la habilidad de rastrear la verdad (Kant lo compara con el olfato de los perros de caza; y en efecto, *sagax* es un adjetivo que se aplica a los perros).⁴

En la sagacidad se apoya la lógica, cuando procura satisfacer la exigencia de establecer reglas o principios de la investigación,⁵ para que la indagación

2 “A quickness in the mind to find out these intermediate ideas (that shall discover the agreement or disagreement of any other), and to apply them right, is, I suppose, that which is called ‘sagacity’” (Locke, 1959: 179, Book IV, Chapter II, § 3).

3 “Plurium rerum nexum perspiciendi habitus est *sagacitas rationis*” (Baumgarten, 1779: 238, § 645). Baumgarten traduce esto último al alemán como “erfindsame Vernunft”, “razón inventora” o “creadora” o “fértil en invenciones”. Con eso se acerca a lo que Kant, según hemos visto, entiende por “genio”.

4 Reinhardt Brandt (1998), en su comentario a este pasaje, señala la importancia del olfato y la asociación con los perros.

5 “Porque es una exigencia que se hace a la lógica y que no se ha tomado suficientemente en cuenta, la de que facilite también las reglas para *buscar* convenientemente, es decir, no sólo en pro de juicios *determinantes*, sino también de juicios *previos* (*iudicia previa*) que nos conducen a pensamientos; una enseñanza que incluso puede servir al matemático como indicación para sus invenciones y que también él aplica a menudo” (Kant, 1968: VI 478). Seguimos la traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho (cf. Kant, 1989: 354).

no se efectúe al azar. La sagacidad puede contribuir al establecimiento de esos principios porque en ella reside la habilidad de detectar los más sutiles indicios por los cuales pueda rastrearse la verdad. Si bien la sagacidad no puede ser parte de la lógica (porque la lógica se ocupa de la forma del pensamiento, mientras que la sagacidad atiende al contenido), sin embargo la sagacidad tiene una función en la lógica: la producción de *juicios provisionales*. Debemos al profesor La Rocca un estudio detallado de estos juicios, que tienen un lugar central en el tema que nos ocupa.⁶ Precisamente los juicios provisionales son aquello que define la sagacidad según Mellin: “La sagacidad es un talento natural de juzgar de manera provisional (*judicii praevii*) dónde podría hallarse la verdad” (1968: 154-156). Estos juicios provisionales tienen la finalidad de descubrir algo que se busca: una verdad que se busca. A la sagacidad le corresponde, según lo dice Kant en la *Refl.* 1485, “descubrir algo (hallar algo que ya estaba dado), como las propiedades del imán, o América, o las leyes del movimiento de los cielos, o la electricidad estática” (Kant, 1968: *Refl.* 1485, XV, 699). Por eso, mientras el ingenio se limita a detectar afinidades, y el genio inventa algo nuevo, la sagacidad tiene una *función heurística* que la vincula con la ciencia de manera particularmente estrecha. En este sentido, la sagacidad tiene su lugar en la lógica, como un momento de la doctrina del método; así lo ha señalado la investigadora María Jesús Vázquez Lobeiras (2000): “Cabe destacar (...) la importancia concedida en la lógica ilustrada a los aspectos metodológicos. La lógica contiene directrices para establecer un orden en el ámbito del conocer como consecuencia del ejercicio bien conducido de la racionalidad” (2000: 37). El problema que la sagacidad ayuda a resolver mediante sus juicios provisionales es encontrar la verdad sin auxilio de procedimientos deductivos, pero ejerciendo la razón de un modo “bien conducido”, es decir, aplicando algún método y no procediendo de manera azarosa ni caprichosa.⁷

Los juicios provisionales de la sagacidad

Es, entonces, en el proceso de adquisición de conocimientos donde la sagacidad desarrolla su función de producción de juicios provisionales. Mellin (1968) explica que esos juicios son la expresión de la *opinión*; son el resultado de juzgar de modo problemático (pero no son ellos mismos equivalentes por completo a juicios problemáticos). En ellos, el predicado se junta con el sujeto solamente gracias

6 Sobre los “juicios provisionales”, véase el excelente estudio de Claudio La Rocca (2003). Hay una versión alemana resumida (La Rocca, 2001). Véase también La Rocca (2010).

7 “Sin moverse en la oscuridad absoluta”, dice La Rocca (2003: 84).

a la categoría de la posibilidad. La función de la sagacidad, como productora de juicios provisionales, viene a satisfacer una necesidad legítima de la lógica. En el proceso de adquisición de conocimientos es imprescindible este juzgar previo, que es el que permite después suponer y afirmar. Kant explica, en la *Lógica* que “los juicios provisionales son muy necesarios, ciertamente imprescindibles para el uso del entendimiento en toda meditación e investigación, puesto que sirven para guiar al entendimiento en sus indagaciones y para poner a su disposición, en relación con esto, medios diversos” (Kant, 1968: IX, 75; trad. Kant, 2000: 131). La mayor parte de nuestro conocimiento empieza por la opinión, y sólo después encontramos fundamentos para transformar esa opinión en conocimiento, o para abandonarla del todo. Mellin ha expresado esto con especial claridad:

A veces tenemos un oscuro presentimiento de la verdad; sentimos como si la cosa pudiera comportarse de tal y tal manera. Una cosa nos *parece* contener características de la verdad; *presentimos* ya su verdad, antes de conocerla con certeza bien determinada. (...) La lógica debería dar reglas sobre ese opinar, pero aquí hay una laguna en la lógica, que todavía no ha sido colmada. Se puede exigir legítimamente de la lógica que suministre reglas acerca de cómo se ha de investigar con provecho (1968: 203, art. “Meinen”).

Este “oscuro presentimiento”, que Mellin (citando la *Lógica*)⁸ menciona aquí, se expresa mediante juicios problemáticos a los que acompaña la conciencia de su carácter provisional.⁹ Es precisamente la conciencia de ese carácter provisional lo que impide que un juicio provisional se convierta precipitadamente en un juicio determinante. Tales juicios provisionales no son meros juicios problemáticos; el carácter problemático de un juicio es una modalidad puramente lógica de él, que le quita la pretensión de verdad; mientras que el carácter provisional del juicio contiene el germen de una afirmación (verdadera o falsa) acerca de la cosa juzgada. Claudio La Rocca explica que: “como parte de un proceso gradual de conocimiento, los juicios provisionales se presentan con un rango intermedio entre verdad establecida y falsedad: como una especie de atisbo que puede, e incluso debe, convertirse en objetividad” (2003: 102). El juicio provisional expresa ese oscuro presentimiento de la verdad, del que habla Mellin, y orienta así la actividad de investigación de la verdad. Es precisamente esa orientación hacia un contenido, esa especie de vocación frustrada o de propósito inhibido de ser un juicio determinante acerca de una cosa, lo que distingue el juicio provisional del juicio problemático.

8 “Tenemos a veces un oscuro presentimiento de la verdad. Una cosa parece contener notas de la verdad, presagiamos su verdad ya antes de conocerla con certeza determinada” (Kant, 1968: AA IX, 67; trad. Kant, 2000: 126).

9 “El juzgar provisional es, pues, un juzgar que es meramente problemático con conciencia de serlo” (“Das vorläufige Urtheilen ist also ein mit Bewusstsein bloss problematisches Urtheilen”; Kant, 1968: AA IX, 74). Nos apartamos aquí ligeramente de la traducción de Vázquez Lobeiras (*cf.* Kant, 2000).

Los comentaristas han sostenido con muy buenas razones, tanto textuales como sistemáticas, la identidad de los juicios provisionales de la sagacidad, con los juicios de reflexión.¹⁰ Sin embargo, quisiera sugerir que se podría encontrar una diferencia entre esos tipos de juicio: mientras que la función del juicio de reflexión es buscar y suministrar un principio de unidad (un concepto, o el análogo de un concepto) para una multiplicidad dada, el juicio provisional de la sagacidad está dirigido a otro tipo de descubrimientos. Su función no es tanto la de buscar el *concepto* o *principio* faltante que permita concebir como una unidad la multiplicidad percibida, sino ante todo ayudarnos a llegar a percibir esa multiplicidad misma.¹¹ El juicio de reflexión conduce al hallazgo de un concepto (o del análogo de un concepto); mientras que el juicio provisional conduce al hallazgo, p. ej., de América (*cf.* Kant, 1968: *Refl.* 1485, XV, 699). Es verdad que el juicio provisional interviene *también* cuando se trata de buscar un concepto o principio (es decir, interviene como un momento de la reflexión). Pero la tarea de buscar ese concepto no describe exhaustivamente la función de esa clase de juicios. El juicio provisorio sirve también —y principalmente— de guía, o de tentáculo, para abrir un camino a la investigación, incluso allí donde no se presenta todavía una multiplicidad dada que deba ser unificada. Aquí es donde forma un elemento imprescindible del método heurístico. Además, en la formación de los *juicios de reflexión* se encuentra también ese momento *previo* que es el juicio provisional; lo que parece ser una razón atendible para no identificar sin más los juicios de reflexión con esos precursores necesarios de ellos.

Si admitimos que eso es así, entonces le restituimos a la sagacidad (es decir, al talento para formar juicios provisionales) una función en la metodología de la investigación.

La función de la sagacidad en el método

¿Qué ocurriría si admitiéramos que —como parece sugerir la doctrina kantiana de los talentos— todo el delicado y complejo instrumental de conocimiento descrito en la *Crítica de la razón pura* y en otras obras depende, en último término, de una

10 “La corrispondenza tra ingegno, giudizi provvisori e capacità riflettente di giudizio è chiarissima” (La Rocca, 2003: 91, nota).

11 Por eso, los juicios provisionales son juicios que quedan *in suspenso*, conservando su interés por la cosa que ha de ser juzgada; no quedan simplemente *in dubio*, es decir, su provisoriedad no consiste simplemente en abstenerse de decidir si la cosa es verdad o no. Los juicios provisionales de la sagacidad son “anticipaciones” de un juicio determinante sobre una cosa (Kant, 1968: IX, 75).

inteligencia que es un don de la naturaleza, o depende incluso de un *instinto* (como lo dice Kant en una de las notas manuscritas sobre la Antropología)?¹²

De lo que venimos diciendo se desprende que los juicios de la sagacidad son imprescindibles; sin ellos no habría investigación de la verdad. Son precursores necesarios de juicios determinantes acerca de objetos que se procura conocer. Son la expresión de la *opinión*, que es una modalidad del asentimiento que se otorga a un conocimiento. Ahora bien, la *opinión*, sus elementos constitutivos y sus variantes, son asunto de la doctrina del *método*. Por consiguiente, los juicios provisionales y el talento de producirlos: la *sagacidad*, tienen su lugar en la doctrina del método. Como la doctrina del método tiene, además de su función heurística, la función de construir un sistema del conocimiento, la sagacidad ha de contarse, entonces, entre las condiciones que intervienen en la construcción de ese sistema. No es una condición *formal* del sistema; pero su participación contribuye decisivamente a la determinación *concreta* del sistema de conocimiento que se pueda construir. Como producto concreto de un sujeto concreto, el conocimiento está efectivamente sometido a esa condición; depende del grado de sagacidad que haya sido otorgado al cognoscente particular que lo produce.¹³ A la construcción de un sistema precede un momento pre-científico; y el sistema mismo tiene origen en esta ocurrencia originaria pre-científica que es la que le suministra incluso sus primeros principios. Kant reconoce esto cuando escribe, en la *Crítica de la razón pura*, que: “los sistemas parecen haberse formado como los gusanos, por una *generatio aequivoca*, incompletos al comienzo, y con el tiempo completos, a partir de la mera confluencia de conceptos recolectados” (Kant, 1968: III, *KrV* B 863). Ese momento pre-científico que precede a la configuración de un sistema está comandado por los talentos del entendimiento, dones de la naturaleza que son como condiciones de él.¹⁴

Es forzoso, entonces, concluir que la sagacidad es, en los hechos, una condición de la que depende la verdad. Esta conclusión podría parecer algo

12 Eso es lo que se sigue de las notas manuscritas sobre la *Antropología* citadas por Vorländer en el “Apéndice I” de su edición de la obra, p. 302: “Es sind Naturgaben (...) [m]an versteht hierunter nicht bloß das Vermögen, sondern auch ein Hang (Instinkt) dazu, sich derselben zu bedienen (so dass gleichsam unwillkürlich dahin streben den Verstand hinreichend mit Stoff zum Denken zu versorgen)”.

13 En ese sentido afirmó E. Goldhauer: “Wer die Methode entwirft muss die eigene Subjektivität als Bedingung in sie hineinbringen” (citado por Caimi, 2001: 20).

14 Pascal expresó este pensamiento de manera especialmente clara cuando escribió: “Conocemos la verdad no solamente por la razón, sino también por el corazón; y de esta última manera conocemos los primeros principios (...). Y sobre esos conocimientos del corazón y del instinto ha de apoyarse la razón, y en ellos ha de fundar todo su discurso” (Pascal, 1963: 512, § 110).

temeraria; pero tiene alguna confirmación textual, de la que daremos cuenta en lo que sigue.

En resumen, las cosas son las mismas, las palabras y los conceptos son los mismos para todos. Y sin embargo, cambian completamente en cada caso, según cierto nivel de inteligencia que tiene cada cual. A esa cantidad fáctica de inteligencia aplicada a la investigación es a lo que damos el nombre de sagacidad; es, como ya hemos dicho, una condición pragmática, pero universal, del conocimiento, y le pone límites infranqueables a éste.

Esto podría confundirse con una observación psicológica. Pero el propósito de nuestra investigación no es hacer una reflexión psicológica sobre las variedades de la inteligencia, sino una observación metodológica sobre los límites efectivos de la objetividad.¹⁵ Podemos admitir que la sagacidad es una facultad psicológica; pero tenemos que reconocer que sus consecuencias sobrepasan la psicología. Este límite psicológico de la objetividad, a saber: la inteligencia de cada cual, parece un límite infranqueable. Uno podría pensar que una cuidadosa aplicación del método podría atravesar ese límite. Podría pensar que si le explico a otro mi concepto con suficiente claridad y distinción, el otro podría llegar a entender *mi* concepto (y no siempre sólo el *suyo* que lleva el mismo nombre que el mío). Pero aunque así fuese, su comprensión seguiría estando condicionada por su propia, personal capacidad para conectar ese concepto con otros, para ver sus posibles derivaciones, y sobre todo, para atravesar los límites aparentes del concepto que yo le he transmitido.

La facultad de atravesar los límites de un concepto es lo que Kant llama *sagacidad*. Los límites de la comprensión, dentro de los que cada cual queda fatalmente encerrado, son lo que Kant llama *horizonte*.

Sagacidad y horizonte privado del conocimiento

Justo porque permite el descubrimiento de cosas nuevas (de América), la sagacidad produce un ensanchamiento del *horizonte* del conocimiento privado.

En la *Lógica* se define el horizonte del conocimiento como “la adecuación de la magnitud del conjunto de los conocimientos a las aptitudes y propósitos del sujeto”.¹⁶ Hay un horizonte universal de la razón en general, que está determinado

15 El pasaje de la psicología a la epistemología primero, y a la filosofía trascendental después, es tema de la investigación de Claudio La Rocca (2010: 421; especialmente).

16 “(...) die Bestimmung des Horizonts unser Erkenntnisse, unter welchem die Angemessenheit der Größe der gesamten Erkenntnisse mit den Fähigkeiten und Zwecken des Subjects zu verstehen ist” (Kant, 1968: IX, 40; trad. Kant, 2000: 103).

por lo que puede saber el hombre en general como ser humano; pero además se puede distinguir un horizonte particular u horizonte privado, que concierne a cada sujeto particular (Kant, 1968: IX, 41; trad. Kant, 2000: 104). A éste se refiere la definición antes citada, cuando dice que las aptitudes del sujeto (sus talentos, y entre ellos, la sagacidad) determinan la cantidad de sus conocimientos, tal como determinan también esa cantidad los propósitos del sujeto (pues algunos conocimientos han de quedar excluidos del horizonte por no ser atinentes a esos propósitos). Un sujeto abarcará un horizonte de conocimientos más amplio o más estrecho, según sus aptitudes; y ensanchará o limitará ese horizonte según sus propósitos. Entre las particularidades empíricas del sujeto cognoscente está su horizonte. Para determinar este último horizonte hay que tener en cuenta, entonces, tanto las aptitudes del sujeto (hasta dónde éste *puede* llegar) como los propósitos del sujeto (hasta dónde éste *quiere* llegar). Podríamos decir que lo primero (las aptitudes del sujeto) le impone cierta limitación fija a la ampliación de su conocimiento. No es una limitación universalmente necesaria, pero sí es necesaria subjetivamente, para cada sujeto particular; esto se explica en la *Refl.* 1977: “Algo sobrepasa mi horizonte cuando requiere un radio mayor, una elevación de mi punto de vista mayor de lo que yo soy capaz.”¹⁷ Lo segundo (los propósitos del sujeto) impone a la ampliación de su conocimiento ciertos límites contingentes, relativos al interés del sujeto en un momento determinado; en la misma reflexión que acabamos de citar se explica: “algo está fuera de mi horizonte cuando requiere un punto de vista diferente de aquel en el que estoy situado ahora” (Kant, 1968: *Refl.* 1977, XVI, 181).

El concepto de sagacidad forma parte de la doctrina del horizonte de dos maneras: Por una parte, la sagacidad es uno de los factores que, como condiciones, determinan el horizonte; es un factor que posee necesidad (no necesidad absoluta, sino solamente relativa, con respecto al sujeto) y que determina el horizonte de un sujeto. Por otra parte, la sagacidad es un talento que permite, en un caso ideal, ensanchar el horizonte efectivamente dado, incluyendo en él objetos que no habían sido descubiertos antes.

Podría parecer que esta doctrina del horizonte fuese ajena a la teoría de la investigación (que es donde tiene su función propia la sagacidad); porque la

17 “Es geht etwas über meinen Horizont, wenn es einen größern Halbmesser, als in meinem Vermögen ist, eine größere Höhe meines Sehepuncts erfordert, als in meinem Vermögen liegen. Es ist, liegt etwas ausser meinem Horizont, wenn es einen andern Standpunct erfordert, als der, in welchem ich gesetzt bin. Horizont ist die Angemessenheit der Größe der Gesamten Erkenntnisse mit den Fähigkeiten und Zweken des Subjects. Der Horizont wird entweder der Größe oder der Lage nach verschieden sein, dem Standpuncte nach” (Kant, 1968: *Refl.* 1977, XVI, 181; trad. Kant, 2000: 103, nota).

investigación se realiza *dentro* de un horizonte determinado, y el ensanchamiento del horizonte no es igual a la ampliación del conocimiento. Sin embargo, el ensanchamiento del horizonte se efectúa precisamente cuando se advierten relaciones, parentescos o afinidades entre materias que antes se consideraban separadas y ajenas unas a otras. La facultad de advertir conexiones inesperadas es precisamente la *sagacidad*; ella es la que nos lleva a tantear la posibilidad de establecer conexiones que no habían sido percibidas antes. Ese tanteo son los *juicios provisorios* de los que hemos hablado. Gracias a la sagacidad, entonces, es posible que uno eleve su punto de vista, ensanche su horizonte e incluya en él objetos que antes parecían ajenos a él, ya por estar fuera de él (fuera del interés), ya por sobrepasarlo (por sobrepasar la capacidad o la aptitud concreta de alguien).

Horizonte y sagacidad

Tanto el horizonte privado como la sagacidad tienen en común que imponen ciertos límites al conocimiento, límites que no dependen de fundamentos *a priori* (como es el caso del horizonte racional universal), sino que dependen de una inexplicable generosidad o de una igualmente inexplicable mezquindad de la naturaleza. El método de investigación ve aquí limitada su eficacia; uno se atrevería a decir que sus reglas son apenas unos sustitutos insatisfactorios de cierto don de Dios o de la naturaleza.

Para expresar esto con más cuidado, podríamos distinguir dos aspectos en el método de investigación: por una parte, el método tiene una función de legitimación de los hallazgos del investigador: sirve para que todo el trabajo científico se preserve de ser una iluminación fanática o una convicción obcecada e infundada, y sea un conocimiento racionalmente fundado; por otra parte, el método sirve, o procura servir, para el hallazgo de nuevas verdades.¹⁸ En este punto es donde interviene la sagacidad; su presencia (o la falta de ella) establece los límites de la posibilidad del progreso de la ciencia.

En realidad, aunque admitiéramos todo eso que llevamos dicho, las cosas quedarían tal como están en el terreno de la investigación. La consideración de la sagacidad y del horizonte privado condicionado por ella no agrega nada a la investigación misma; sólo sirve para que advirtamos que la operación de la investigación está condicionada por algo exterior a esa operación: algo de lo que depende la aplicación del método e incluso la recta interpretación de éste. Nos

¹⁸ Estos aspectos del método los ha distinguido De Vleeschauwer (1967: 167-183).

permite advertir que hay algo que está por encima de la actividad de investigación, condicionándola: el talento del investigador, su inteligencia, su habilidad innata.

La condición fáctica (no apriorística, aunque previa) que así se incorpora al método es una condición que no consiste solamente en la aplicación cuidadosa de preceptos, sino que es un don imprevisible e inmanejable. Con ella, se incorpora al método un precepto de humildad: toda verdad que podamos alcanzar estará condicionada por nuestras propias limitaciones personales, por el grado siempre insuficiente de sagacidad y de inteligencia que aportemos a la investigación. El método matemático (que para Wolff es el modelo del método filosófico, como lo dice en el *Discursus praeliminaris*, 1740) revela aquí su carácter incompleto, su necesidad de un complemento que es exterior a la matemática. Cuando el investigador acepta que sus limitaciones afectan sus propias conclusiones, retorna la duda cartesiana y una variante de ella vuelve a imponerse a la investigación científica: toda aseveración, toda interpretación de los datos, deberán enunciarse con cautela, pues estarán sujetas a la sospecha de que la sagacidad y las otras condiciones subjetivas que nos han conducido a ellas podrían ser insuficientes. Kant confirma que ha tenido presentes estas reflexiones, cuando escribe: “Lo que está más allá de mi horizonte no está, por eso, más allá del horizonte de otros. Para prevenir la vanidad”.

La crítica de la razón, al imponer límites a las pretensiones de la razón pura, impuso cierta humildad al racionalismo dogmático. La doctrina de la sagacidad impone ahora un grado adicional de humildad también a las pretensiones del filósofo crítico.

Bibliografía

1. BAUMGARTEN, A. G. (1779) *Metaphysica*. Editio VII, Halae Magdeburgicae.
2. BRANDT, R. (1998) *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*. Hamburgo, Meiner.
3. CAIMI, M. (2001) *Essay als Form der Philosophie*. Eichstätt, Katholische Universität, 2001 (Eichstätter Universitätsreden 107).
4. CRUSIUS, Ch. A. (1965) *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*. Hildesheim, Georg Olms.

5. DE VLEESCHAUWER, H. J. (1967) Le sens de la méthode dans le discours de Descartes et la critique de Kant. En: H. Heimsoeth, D. Henrich und G. Tonelli (Hrsg). *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*. Hildesheim, Olms.
6. DI SANZA, S. (2010) *Arte y naturaleza. El concepto de "Técnica de la naturaleza" en la Kritik der Urteilkraft de Kant*. Buenos Aires.
7. KANT, I. (1968) *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*. Berlin, Walter de Gruyter.
8. KANT, I. (1989) *La metafísica de las costumbres*. Trad. A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Madrid, Tecnos.
9. KANT, I. (2000) *Lógica. Un manual de lecciones. Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*. Trad. M. J. Vázquez Lobeiras, Madrid, Akal.
10. LA ROCCA, C. (2001) Vorläufige Urteile und Urteilkraft. Zur heuristischen Logik des Erkenntnisprozesses. En: *Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin- New York, vol. II, pp. 351-361.
11. LA ROCCA, C. (2003) Giudizi provvisori. Sulla logica euristica del processo conoscitivo. En: La Rocca, C. *Soggetto e mondo. Studi su Kant*. Venezia, Marsilio, pp. 79-119.
12. LA ROCCA, C. (2010) Psicologia della conoscenza. I giudizi provvisori come procedimento segreto dell'anima. En: Stefano Besoli, Claudio La Rocca, Riccardo Martinelli. *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*. Macerata, pp. 418-421.
13. LA ROCCA, C. (2011) Vorläufige Urteile und Urteilkraft. Zur heuristischen Logik des Erkenntnisprozesses. En: *Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin- New York, vol. II, pp. 351-361.
14. LEIBNIZ, G. W. (1875-1890) *Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. C. I. Gerhardt (Ed.), Berlin, Weidmann.
15. LOCKE, J. (1959) *An Essay concerning Human Understanding*. Alexander C. Fraser (Ed.), New York, Dover.
16. MELLIN, G. S. A. (1968) *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*. Jena y Leipzig, 1796- 1802. En: *Aetas Kantiana*. Culture et Civilisation, Bruselas.

17. PASCAL, B. (1963) *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*. Paris, Lafuma.
18. TERUEL, P. J. (2008) *Mente, cerebro y antropología en Kant*. Madrid, Tecnos.
19. VÁZQUEZ LOBEIRAS, M. J. (2000) Estudio preliminar. En: Kant, I. *Lógica. Un manual de lecciones Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*. Madrid, Akal.
20. WOLFF, Ch. (1740) *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*. En: *Philosophia rationalis sive logica, Methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata* [etc.], Francofurti & Lipsiae.

Finalidad y uniformidad: el problema de las regularidades empíricas en el contexto del idealismo trascendental kantiano*

Purposiveness and Uniformity: the Problem of the Empirical Regularities in the Context of Kantian Transcendental Idealism

Por: **Claudia Jáuregui**
(CONICET)

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina
E-mail: claujaure@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 20 de abril de 2013
Fecha de aprobación: 25 de mayo de 2013

Resumen. *El principio de finalidad que Kant introduce en la Crítica del juicio expresa el supuesto de que la naturaleza opera con una uniformidad adecuada a nuestra facultad de juzgar. Sin embargo, en la medida en que el principio es sólo regulativo, él no puede asegurar que dicha uniformidad tenga lugar. La posibilidad de un caos empírico queda, pues, abierta.*

Pero la formación de los conceptos empíricos, la formulación de las leyes empíricas y la posibilidad del conocimiento empírico en general requieren la existencia de regularidades empíricas. Podría pensarse, en consecuencia, que éstas son una suerte de condición “material” de posibilidad de la experiencia, de la cual el idealismo trascendental no puede dar cuenta.

En el artículo tratamos de demostrar que esto no es así. Las regularidades empíricas no son condiciones de la objetividad de la experiencia; pero ellas sin duda colaboran con el progreso del conocimiento y con la posibilidad de su organización sistemática.

Palabras clave: *Kant, finalidad, regularidades empíricas, principios regulativos, condiciones de la experiencia.*

Abstract. *The principle of purposiveness that Kant introduces in the Kritik der Urteilkraft expresses the assumption that nature observes a uniformity suitable to our power of judgment. Since the principle is only regulative, it cannot, however, ensure this uniformity. The possibility of an empirical chaos remains open.*

But the existence of empirical regularities is required for the formation of empirical concepts, for the formulation of empirical laws, and for the possibility of empirical knowledge in general. It could be thought, in consequence, that they are a sort of “material” condition of possibility of experience, of which transcendental idealism cannot account.

In this paper, we try to demonstrate that this is not the case. Empirical regularities are not conditions of the objectivity of experience, but they indeed collaborate with the progress of knowledge and with the possibility of its systematic organization.

Key words: *Kant, purposiveness, empirical regularities, regulative principles, conditions of experience.*

* El artículo se encuentra vinculado a tres proyectos de investigación: “Condiciones formales y condiciones materiales de posibilidad de la experiencia en la filosofía trascendental de Kant” (financiado por el CONICET, período: 2010-2013); “Esquematismo: la estructura lógica del tiempo” (financiado por la Universidad de Buenos Aires, período: 2010-2013); “La metafísica de Kant: historia, crítica y sistema” (financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, período 2012-2015).

En un enigmático pasaje del § 13 de la Deducción Trascendental de las categorías (*KrV*, A 90, B 123),¹ Kant plantea la posibilidad de que los fenómenos que aparecen intuitivamente bajo las formas de la sensibilidad no respondan a las formas de unidad propias del entendimiento. Más allá de las múltiples interpretaciones a las que ha dado lugar este controvertido pasaje, no cabe duda de que el argumento que Kant presenta a continuación tiene por finalidad la demostración de que las categorías son condiciones de posibilidad de la experiencia y que, por tanto, no puede darse el caso de que un fenómeno, que califique como objeto de una experiencia posible, no quede sujeto a las reglas de unidad que prescriben los conceptos puros del entendimiento. En efecto, es condición de una experiencia posible que todas mis representaciones queden referidas a la unidad trascendental de la apercepción, porque, de no ser así, ellas serían imposibles o, al menos, serían para mí lo mismo que nada. Y esta necesaria referencia de todas las representaciones a una autoconciencia idéntica, y correlativamente a un mismo objeto, sólo puede tener lugar en la medida en que son aplicadas las categorías, es decir, en tanto son aplicadas reglas de síntesis *a priori* que fundan la posibilidad de una experiencia necesariamente unificada. Es así que el argumento de la Deducción Trascendental arriba a la conclusión de que el entendimiento es el supremo legislador de la naturaleza en tanto prescribe a esta última una legalidad *a priori* que hace de ella un orden estrictamente objetivo (*KrV*, B 164-165). La necesidad de esta legalidad pura, como condición de posibilidad de la experiencia, “exorciza” el fantasma de un caos trascendental,² es decir, elimina aquella posibilidad, que el pasaje del § 13 parecía dejar abierta, de un ámbito fenoménico intuitivamente dado que no se deje sujetar a las condiciones de unidad del entendimiento.

Esta legalidad pura de la naturaleza, que determina su forma más general —i. e., la forma que ha de poseer un orden objetivo—, deja, sin embargo, indeterminados los aspectos particulares de la experiencia. Así, por ejemplo, el principio general de causalidad —tal como se lo presenta en la Segunda Analogía de la Experiencia— establece que todo cambio habrá de ocurrir de acuerdo con la ley de conexión

1 En adelante emplearemos las abreviaturas convencionales para referirnos a las obras de Kant, así: *KrV* para referirnos a la *Crítica de la razón pura*, seguida de la letra A o B, según se trate de la primera o la segunda edición respectivamente; *KU* para referirnos a la *Crítica del juicio*, siguiendo la numeración de volumen y páginas de la edición de la Academia de Ciencias de Berlín, abreviada AA (*Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlín, 1902 ss.).

2 H. Allison (2001) emplea esta expresión en su libro *Kant's Theory of Taste*, y contrapone esta suerte de “exorcismo” a aquel que la Deducción Trascendental del principio de finalidad, en la *Crítica de la facultad de juzgar*, llevaría a cabo respecto del “fantasma” de un caos empírico.

de causa y efecto (*KrV*, B 232). Este principio, al igual que los otros principios constitutivos del entendimiento, determina la necesaria unidad de los fenómenos eliminando la posibilidad de un caos trascendental, es decir, de una experiencia carente de concepto y de enlaces necesarios entre las representaciones. Pero, dado un cierto tipo particular de fenómenos, el principio de la Segunda Analogía no determina, por sí mismo, cuál es específicamente la causa que le corresponde. Las leyes empíricas, que hacen referencia a estos aspectos particulares de la naturaleza, no se derivan directamente de aquella legalidad pura que surge de la aplicación de las categorías, aunque ciertamente la suponen, ya que dicha legalidad pura es condición de posibilidad de la experiencia misma. La Deducción Trascendental pone, pues, en evidencia una cierta brecha entre ambos tipos de legalidad, enfrentándonos con un problema, para cuya solución la *KrV* no parece ofrecer herramientas suficientes.

Kant retoma esta cuestión en las Introducciones a la *Crítica del Juicio* (*KU*). Al igual que en el § 13 de la Deducción Trascendental de la Primera Crítica, el autor nos enfrenta con una posibilidad que resulta inquietante. Ya no se trata ahora del fantasma de un caos trascendental —i. e., la posibilidad de un ámbito fenoménico que no se deje conceptualizar a través de las reglas de síntesis pensadas en las categorías—, sino del fantasma de un caos empírico —i. e., la posibilidad de que la multiplicidad de los fenómenos se presente de una manera tan heterogénea y cambiante que no se deje pensar a través de conceptos empíricos o explicar a través de leyes empíricas—. La acechanza de este segundo fantasma nos enfrenta con el problema de que, aún poseyendo la experiencia el grado de inteligibilidad mínima que asegura su carácter objetivo, podría suceder que no lograra constituirse como un proceso que avanza hacia grados de inteligibilidad creciente, y que, en definitiva —tal como lo expresa Kant en la primera Introducción a la *KU*— la lógica no fuera aplicable a la naturaleza (*AA*, 20: 212).

Es menester, pues, realizar un segundo “exorcismo”. Para ello, la *KU* introduce algunas novedades respecto de lo que ya había sido establecido en la *KrV*. Kant destaca ahora una función reflexionante del Juicio, sobre la que anteriormente no había llamado la atención, que opera el tránsito desde lo particular dado hacia un universal que ha de ser descubierto (*AA*, 20: 211 y *AA*, 05: 179). Y establece, además, la existencia de un principio trascendental para esta facultad de Juzgar —al que denomina principio de finalidad— que funda la expectativa de éxito de las operaciones que el Juicio realiza. En efecto, para que tales operaciones no resulten totalmente arbitrarias y ciegas (*AA*, 20: 212), hemos de aproximarnos a la naturaleza suponiendo un comportamiento uniforme de la misma, gracias al cual

ella se convierte en un orden aprehensible para nuestras facultades de conocimiento (AA, 20: 213). Este supuesto de uniformidad es un principio *a priori* para la facultad de Juzgar, que ha de preceder aquella comparación entre las representaciones que conduce a la formación de los conceptos empíricos y a la formulación de las leyes empíricas. Sólo bajo este supuesto, la naturaleza califica como un sistema lógico en el cual es posible ascender, en la clasificación de lo múltiple, desde los conceptos o las leyes más específicas hacia los conceptos o las leyes que poseen mayor grado de generalidad, o descender, haciendo un camino inverso, desde lo más general hacia lo más específico (AA, 20: 214-215). El principio prescribe pues, tal como Kant lo formula en la segunda Introducción a la *KU*, que:

las leyes particulares empíricas, en consideración de lo que en ellas ha quedado sin determinar por las primeras,³ deben ser consideradas según una unidad tal, como si un entendimiento (aunque no sea el nuestro) las hubiese igualmente dado con motivo de nuestras facultades de conocimiento, para hacer posible un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza (AA, 05:180).

Ahora bien, ¿permite el principio de finalidad así formulado alejar efectivamente el fantasma de un caos empírico? Así como en la *KrV* Kant propone una Deducción Trascendental para justificar la aplicación legítima de las categorías, en la *KU*, particularmente en la segunda Introducción, propone una Deducción Trascendental para legitimar el principio trascendental de finalidad. Esta legitimación se funda en que, si bien la unidad de la naturaleza según leyes empíricas es contingente, tal unidad debe ser, no obstante, presupuesta y aceptada como necesaria por el Juicio. Para introducir en la naturaleza un orden que vaya más allá del que se sigue de la legalidad *a priori* que prescribe el entendimiento, es menester considerar las reglas particulares, que son empíricamente conocidas y contingentes, como si fueran *leyes*, es decir, como si fueran necesarias. Esto, por cierto, no añade nada a los objetos de conocimiento. El principio de finalidad es sólo un principio subjetivo *para el Juicio*, que expresa el modo en que nosotros hemos de reflexionar sobre la naturaleza para darle unidad y orden. Dicho de otra manera, el principio de finalidad no prescribe nada a la naturaleza misma, sino que prescribe al Juicio que, en la búsqueda de las leyes empíricas, ha de proceder bajo el supuesto *a priori* de que la naturaleza concuerda con nuestra facultad de conocer. La investigación empírica debe, por tanto, estar guiada por el supuesto de que nuestra necesidad de conferirle orden a los fenómenos, a través de la aplicación de conceptos empíricos o de la formulación de leyes empíricas, será satisfecha. Sin embargo, el principio de finalidad no asegura que esta empresa de conferirle a los

3 Al hablar de “las primeras”, está haciendo referencia a las leyes puras fundadas en el entendimiento.

conocimientos cada vez un mayor orden vaya a tener éxito. Sólo establece que la empresa deja de ser arbitraria en la medida en que suponemos que el éxito se va a dar (AA, 20: 212). En tanto el principio de finalidad es meramente regulativo, y no determina, por ende, nada respecto de la naturaleza misma, queda siempre abierta la posibilidad de que el modo en que de hecho se presentan los fenómenos no se ajuste a nuestra necesidad de pensarlos a través de conceptos empíricos o de explicarlos a través de leyes empíricas. Dicho de otra manera, la deducción trascendental del principio de finalidad no logra eliminar la posibilidad de un caos empírico. El exorcismo del segundo fantasma que habíamos mencionado ha fallado.

Ahora bien, ¿qué consecuencias se siguen de que el planteo kantiano no logre eliminar la posibilidad de un caos empírico? Para dar algún tipo de respuesta a este problema, continuemos la línea de argumentación que hemos venido desarrollando desde un comienzo, es decir, pensemos en paralelo, una vez más, estas dos herramientas teóricas que Kant nos ofrece: la Deducción Trascendental de las categorías en la *KrV* y la Deducción Trascendental del principio de finalidad en la Introducción a la *KU*.

Respecto de la primera de estas deducciones, podemos afirmar que las formas de unidad que ella legitima (las categorías) pueden fundar la objetividad de una experiencia efectiva sólo en el caso de que se dé también una condición material, es decir, en caso de que se dé un contenido para aquellas formas. Kant insiste varias veces, a lo largo del desarrollo de la argumentación, que esta Deducción vale para un entendimiento finito (*KrV*, B 135 y B 138-139), es decir, para un entendimiento discursivo que es incapaz de generar, por su propia actividad, el contenido de la experiencia. Esta cuestión nos remite, sin duda, al problema de la afección y a todo lo que ella implica: lo que nos afecta es presuntamente la cosa en sí; pero afirmar que la cosa en sí nos afecta es, por cierto, decir demasiado en relación con las restricciones que el idealismo trascendental propone respecto de lo cognoscible.

Creemos, sin embargo, que si bien la Deducción Trascendental de las categorías remite al problema de la afección —y también, por cierto, al de la cosa en sí—, esta condición material, que va de la mano con las condiciones formales que la Deducción trata de legitimar, puede ser explicada sin aventurar afirmaciones acerca de lo nouménico, y hablando simplemente de lo que significa nuestra propia finitud en cuanto sujetos cognoscentes.

Si consideramos, en cambio, cómo el principio de finalidad puede fundar la inteligibilidad de una experiencia efectiva, nos enfrentamos con condiciones

materiales que resultan mucho más problemáticas que las que mencionamos hasta ahora. En efecto, para que la expectativa de éxito del operar del Juicio reflexionante —expresada por el principio de finalidad— se vea satisfecha, es menester que el contenido de la experiencia presente una uniformidad que el principio mismo no puede explicar. La necesidad del Juicio reflexionante de aproximarse a la naturaleza, bajo el supuesto de que ella opera de un modo acorde con nuestras facultades de conocimiento, no alcanza para que la experiencia efectiva se organice a través de formas de unidad interrelacionadas a la manera de un sistema. Es menester también que lo fenoménicamente dado presente cierta uniformidad en su contenido. Sin ella, no seríamos capaces de formar conceptos empíricos, ni de formular leyes empíricas que expliquen o predigan fenómenos de una cierta clase. Toda comparación entre representaciones con vistas a la formación de un concepto empírico ha de tener lugar bajo el supuesto de que la naturaleza en sí misma se deja conceptualizar. Pero este supuesto no alcanza para explicar por qué se dan todo el tiempo regularidades empíricas que felizmente coinciden y vuelven exitosa nuestra expectativa de pensar la naturaleza a través de conceptos empíricos o de explicarla a través de leyes empíricas. De más está decir que estas regularidades tampoco están determinadas por los principios constitutivos del entendimiento. La aplicación de las categorías funda la unidad necesaria entre todos los fenómenos de una experiencia posible, pero no determina que los fenómenos presenten aspectos uniformes que permitan agruparlos en clases y pensarlos bajo ciertos conceptos empíricos.

Así pues, el principio de finalidad va de la mano con una condición material que va mucho más allá del mero hecho de que haya un cierto contenido para las formas que aporta el sujeto, y que no puede ser explicado haciendo meramente referencia a la finitud de este último. Nuestra finitud supone ciertamente que, no siendo capaces de generar nosotros mismos el contenido de la experiencia, el objeto nos sea dado como resultado de algo que nos afecta. Pero si además hemos de suponer que lo dado debe comportarse de una manera uniforme, entonces nos hallamos ante una condición que no parece desprenderse meramente de nuestra finitud, sino de ciertas características que necesariamente lo fenoménico ha de poseer y que no resultan de las formas que el sujeto le impone.

La necesidad de regularidades empíricas como condición de la formación de los conceptos empíricos y de la formulación de las leyes empíricas, y como condición, en definitiva, de la posibilidad de conferir a la naturaleza un orden que vaya más allá del que posee por estar sujeta a las leyes puras del entendimiento, nos enfrenta con un problema ciertamente difícil de solucionar dentro del marco

teórico que ofrece el idealismo trascendental. En efecto, si es una condición puesta por el sujeto, entonces éste ha de determinar aspectos materiales de la experiencia, lo cual es incompatible con las tesis centrales de la postura gnoseológica que Kant está proponiendo. Y si no es puesta por el sujeto, entonces nos enfrentamos con una condición necesaria —que en cuanto tal debería poder ser conocida *a priori*— que no puede ser explicada en términos del giro copernicano.⁴

Para intentar dar respuesta a esta compleja cuestión, tratemos de precisar qué es aquello respecto de lo cual las regularidades empíricas se muestran como condiciones de posibilidad. Ya mencionamos que ellas son condiciones de la formación de los conceptos empíricos y de la formulación de leyes empíricas. También ellas son condiciones de la formación de ciertos patrones de aprehensión —los esquemas empíricos— que la imaginación reproductiva genera a partir de operaciones de asociación entre representaciones. Asimismo el pasaje de lo dado a lo no dado, que tiene lugar por ejemplo en las inferencias inductivas y en las inferencias por analogía, se funda no sólo en el supuesto de que la naturaleza se comporta de manera uniforme —esto tiene que ver con el principio de finalidad—, sino en el hecho de que ese supuesto no fracasa todo el tiempo, es decir, en el hecho de que ella efectivamente se comporta de una manera uniforme. Dice Kant, ilustrando cómo opera el principio de finalidad, que Linneo nunca hubiera podido agrupar en clases los fenómenos que investigaba, ni hubiera podido ordenarlos bajo conceptos de género y especie, si al encontrar piedras exteriormente semejantes a la que había denominado antes “granito” se hubiera preocupado de que ellas no fueran también interiormente semejantes a ésta (AA, 20: 216 nota). Dicho con otras palabras, Linneo investigó la naturaleza suponiendo que la misma se comporta de una manera uniforme y que, en tanto ella opera de un modo acorde con nuestras facultades de conocimiento, se deja conceptualizar bajo conceptos empíricos. Pero esta expectativa de uniformidad es, al parecer, sólo la mitad de la historia del éxito de la investigación de Linneo. La otra mitad tiene que ver con que Linneo efectivamente observó uniformidad. El comportamiento regular de la naturaleza colabora, pues, como condición material, para que sean aplicables a los fenómenos formas de

4 K. Westphal (1997: 148) considera que este problema ha de conducirnos al abandono del idealismo trascendental y a la adopción de lo que él denomina “realismo trascendental” o “naturalismo trascendental”. Según esta postura, sólo somos cognitivamente competentes respecto de cierto tipo de objetos que tienen ciertas propiedades que nos permiten experimentarlos; pero dichas propiedades son poseídas por los objetos independientemente de que los experimentemos o no. Existirían pues condiciones de posibilidad de la experiencia que no son meramente epistémicas, sino que son ontológicas en el sentido de que conciernen a propiedades o relaciones que los objetos guardan entre sí con independencia del operar de nuestra mente.

unidad que van más allá de las que resultan de la aplicación de las categorías, y que permiten ordenar y volver inteligibles los aspectos particulares de la experiencia. Más aún, sin estas uniformidades, seríamos incapaces incluso de diferenciar objetos particulares, ya que sólo podríamos establecer entre ellos relaciones de exterioridad espacial, pero no podríamos diferenciarlos cualitativamente subsumiéndolos bajo diferentes conceptos empíricos ni podríamos tampoco siquiera agruparlos a través de mecanismos de asociación.

Hemos tratado recién de elucidar qué es aquello respecto de lo cual las regularidades empíricas funcionan como condiciones materiales de posibilidad. Y ciertamente no son pocas las cuestiones que se verían afectadas por la falta de uniformidad en lo fenoménicamente dado.

¿Se sigue de todo ello que dichas regularidades son condiciones de posibilidad de la experiencia? Si la respuesta es afirmativa, tropezamos con el problema que habíamos señalado anteriormente, es decir, estaríamos en presencia de un condición material —que, por ende, no es puesta por el sujeto— pero que, de ser necesaria, debería poder ser conocida *a priori*. Y esto es, sin duda, una pieza que difícilmente logra encajar en el engranaje de la teoría que Kant propone.

Si nos atenemos al marco teórico del idealismo trascendental, al parecer, deberíamos decir que estas regularidades empíricas no son condiciones de posibilidad de la experiencia. *De hecho*, lo fenoménicamente dado presenta ciertas uniformidades. Pero no es más que eso: un hecho, algo que sucede de una manera totalmente contingente. Nuestra experiencia muestra uniformidad en su contenido. Pero esto no constituye una condición de su posibilidad.

Esta manera de considerar la cuestión se ve confirmada por la insistencia kantiana en el carácter no constitutivo del principio de finalidad. Las condiciones formales, que van de la mano con esa uniformidad de hecho, tampoco son condiciones de posibilidad de la experiencia, si por ello entendemos condiciones de posibilidad de la constitución de un orden objetivo. Seguramente el principio trascendental de finalidad, y las formas de unidad que resultan del modo en que él orienta el operar del Juicio reflexionante, son también condiciones de posibilidad. Pero no son condiciones de posibilidad de la objetividad de la experiencia, sino del avance de esta última hacia grados de inteligibilidad creciente en relación con sus aspectos particulares.

Ahora bien, si esto es así, la experiencia entonces puede tener lugar aun en el caso de que los fenómenos se presenten de una manera absolutamente heterogénea y cambiante. La legalidad pura de la naturaleza imprimiría a esta última su estructura

más general: la que determina que estemos en presencia de un mundo objetivo. Pero más allá de esta inteligibilidad mínima de lo dado, determinada por la aplicación de las categorías, podría suceder que no fuéramos capaces de conceptualizar diferencias y similitudes que recortan los aspectos particulares de lo fenoménico. Dicho en otras palabras: la acechanza del fantasma de un caos empírico no significaría el retorno de la posibilidad de un caos trascendental, es decir, no significaría una amenaza para la constitución de un orden objetivo.

El idealismo trascendental quedaría, pues, a salvo de la incómoda admisión de una condición material de posibilidad de la experiencia de la que no podría dar cuenta en términos del giro copernicano. Pero lo haría pagando el altísimo precio de afirmar la posibilidad de una experiencia que no se deje conceptualizar a través de conceptos empíricos, ni se deje explicar a través de leyes empíricas, ni admita inferencias inductivas o por analogía, ni permita, en definitiva, establecer diferencias cualitativas entre tipos de objetos particulares.

Bibliografía

1. ABELA, P. (2003) *Kant's Empirical Realism*. Oxford, Clarendon Press.
2. ALLISON, H. (2001) *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge, Cambridge University Press.
3. GEIGER, I. (2003) Is the Assumption of a Systematic Whole of Empirical Concepts a Necessary Condition of Knowledge? *Kant- Studien*, vol. 94, pp. 273-298.
4. GRÜNE, S. (2008) Begriffe als Regeln der Wahrnehmung. En: *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin, W. de Gruyter, vol. II, pp. 267-277.
5. GUYER, P. (1997) *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge: Cambridge University Press.
6. GUYER, P. (2003) Kant's Principles of Reflecting Judgment. En: P. Guyer (Ed.), *Kant's Critique of the Power of Judgment*. Lanham/Boulder/New York/Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, pp. 1-61.
7. GUYER, P. (2006) Bridging the Gulf: Kant's Project in the Third *Critique*. En: G. Bird (Ed.), *A Companion to Kant*. Oxford, Blackwell Publishing Ltd., pp. 423-440.

8. HANNA, R. (2005) Kant and Nonconceptual Content. *European Journal of Philosophy*, 13 (2), pp. 247-290.
9. KANT, I. (1902). *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Berlín, Academia de Ciencias de Berlín.
10. LONGUENESSE, B. (1998) *Kant and the Capacity of Judge*. Trad. C. Wolfe, Princeton, Princeton University Press.
11. SCHIEMANN, G. (1992) Totalität oder Zweckmäßigkeit? Kants Ringen mit dem Mannigfaltigen der Erfahrung im Ausgang der Vernunftkritik. *Kant-Studien* 83 (3), pp. 294-303.
12. STEPANENKO, P. (1996) Sistematicidad y unidad de la experiencia en Kant. *Dianoia*, 52 (42), pp. 91-105.
13. WESTPHAL, K. (1997) Affinity, Idealism and Naturalism: The Stability of Cinnabar and the Possibility of Experience. *Kant Studien*, 88 (2), pp. 139-189.

Causalidad, invariancia y sistematicidad en el neokantismo de Ernst Cassirer*

Causality, Invariance and Systematicity in Cassirer's Neo-Kantianism

Por: **Hernán Bruno Pringe**

CONICET, Universidad de Buenos Aires, Argentina

Instituto de Humanidades

Universidad Diego Portales

Santiago, Chile

E-mail: hpringe@gmail.com

Fecha de recepción: 25 de abril de 2013

Fecha de aprobación: 15 de mayo de 2013

Resumen. *En este trabajo nos proponemos estudiar los vínculos que Cassirer establece entre los conceptos de causalidad, invariancia y sistematicidad en el conocimiento de la física. Para ello, comenzaremos considerando el marco general en el que se inscribe el análisis que Cassirer realiza. Este marco es el provisto por el método trascendental (1). En segundo lugar, consideraremos el principio de causalidad de Kant a la luz de su distinción entre principios constitutivos y principios regulativos de la experiencia (2). Luego, discutiremos las dificultades que Cassirer encuentra en la doctrina kantiana de la causalidad (3). Más adelante nos referiremos al sistema de los enunciados de la física, para poder así determinar el modo en el que se relacionan los conceptos de causalidad, invariancia y sistematicidad (4, 5).*

Palabras clave: *Cassirer, Kant, causalidad, invariancia, sistematicidad.*

Abstract. *In this paper we aim at studying the relationship that Cassirer establishes between the concepts of causality, invariance and systematicity in physical knowledge. For this purpose, we shall begin by considering the general framework of Cassirer's analysis: the one provided by the transcendental method (1). In the second place, we shall discuss the Kantian principle of causality in the light of Kant's distinction between constitutive and regulative principles of experience (2). We shall then address Cassirer's criticism of the Kantian doctrine of causality (3). Later, we shall turn our attention to the system of physical statements in order to determine how the concepts of causality, invariance and systematicity are related (4, 5).*

Key words: *Cassirer, Kant, causality, invariance, systematicity.*

* Artículo vinculado al proyecto de investigación *Conceptos y Objetos* de la Universidad Diego Portales.

Introducción

En los últimos tiempos la filosofía de la física de Ernst Cassirer ha despertado renovado interés, debido a la discusión inaugurada por recientes intentos de fundamentación trascendental de la física contemporánea (cf. especialmente, Bitbol, 2009; y Pringe, 2007).

Tales intentos parecen, en principio, empresas de dudoso éxito, pues la posibilidad de utilizar las ideas de Kant como herramientas para la comprensión de la problemática filosófica surgida con la nueva física ha sido fuertemente cuestionada. Por un lado, la teoría de la relatividad constituye para algunos un golpe mortal a la filosofía de Kant, en tanto dicha teoría refutaría la doctrina kantiana del espacio y el tiempo. Por otro lado, la teoría cuántica, al aparentemente violar el principio *a priori* de causalidad, estaría atacando la doctrina kantiana de las categorías y su carácter necesario para la posibilidad de la experiencia. De este modo, la física contemporánea destruiría los dos pilares de la filosofía teórica de Kant: la física relativista tornaría insostenible la doctrina kantiana de la sensibilidad, mientras que la física cuántica haría lo propio con la doctrina kantiana del entendimiento. En esta situación, parecería que no podemos sino suscribir la afirmación de Reichenbach, según la cual “la filosofía de Kant no tiene nada que decirnos a nosotros, quienes somos testigos de la física de Einstein y Bohr” (Reichenbach, 1956: 44); o la más reciente de Maudlin, quien sostiene: “La física moderna, es decir la relatividad y la teoría cuántica, aniquila las tesis de Kant acerca del status del espacio, del tiempo y de la causalidad” (Maudlin, 2007: 78).

Por el contrario, Cassirer propone una lectura distinta de la relación entre la filosofía trascendental y la física contemporánea. Si bien él entiende que ciertos aspectos de la doctrina de Kant deben ser revisados a la luz de los nuevos desarrollos científicos, sus estudios descubren en las teorías de la física contemporánea confirmaciones de una posición filosófica que no deja de ser en sentido amplio *trascendental*.

En este trabajo nos proponemos estudiar los vínculos que Cassirer establece entre los conceptos de causalidad, invariancia y sistematicidad en el conocimiento de la física. Para ello, comenzaremos considerando el marco general en el que se inscribe el análisis que Cassirer realiza. Este marco es el provisto por el *método* trascendental (1). En segundo lugar, consideraremos el principio de causalidad de Kant a la luz de su distinción entre principios constitutivos y principios regulativos de la experiencia (2). Luego, discutiremos las dificultades que Cassirer encuentra en

la doctrina kantiana de la causalidad (3). Más tarde nos referiremos al sistema de los enunciados de la física, para poder así determinar el modo en el que se relacionan los conceptos de causalidad, invariancia y sistematicidad (4, 5).

1. Cassirer y el método trascendental

El neokantismo de Marburgo se concibe a sí mismo como deudor de Kant no en lo que respecta al contenido de su filosofía sino sólo en la forma de su filosofar. Los neokantianos subrayan que ellos no aceptan de manera dogmática ningún resultado de la filosofía crítica, sino que sólo adoptan lo que constituye el verdadero legado histórico de Kant: el *método* propio de la filosofía (Natorp, 1912: 194). Dicho método es el denominado método *trascendental*.

Según este método, la investigación filosófica debe partir de un cierto *factum* y proceder buscando sus condiciones de posibilidad. En el caso de la filosofía teórica, el hecho a considerar es la experiencia (Cohen, 1877: 24). Cohen identifica sin más con la ciencia físico-matemática aquella experiencia que servirá de punto de partida del método trascendental. De tal modo, Cohen afirma que “la experiencia está dada en la matemática y en la ciencia pura de la naturaleza” (Cohen, 1877: 24-25) y, más precisamente, en la “ciencia de Newton” (Cohen, 1910: 32). La tarea de la filosofía trascendental, en tanto teoría de la experiencia, será entonces la de determinar las condiciones de posibilidad de la ciencia newtoniana (Cohen, 1918: 93).

Cassirer adopta esta concepción coheniana del método trascendental¹ (Cassirer, 1929: 294).² Ahora bien, mientras que Kant tomó como hecho la ciencia de su época, Cassirer aplica este método a los nuevos *facta* provistos por los avances de las ciencias físico-matemáticas, que incluyen, en particular, las geometrías no euclidianas, la teoría de la relatividad y la física cuántica.³ De este modo, Cassirer entiende que, partiendo de presupuestos kantianos, es posible y necesario llevar la investigación filosófica *más allá* del estadio alcanzado por el propio Kant. Este avance, insiste Cassirer, no es sino la reafirmación del espíritu de la filosofía de Kant, pues “lo que la *Crítica de la razón pura* pretendía no era fijar el conocimiento

1 Para una discusión del problema del método trascendental en Cassirer, véase: Ferrari, 2002. Las relaciones entre la filosofía de Cassirer y sus antecedentes dentro de la tradición del neokantismo de Marburg son estudiadas por Marx (1975).

2 Dado este énfasis neokantiano acerca de la cuestión metódica, resulta llamativo constatar que la expresión “método trascendental” *no* se encuentra en la obra de Kant (*cf.* Baum, 1980).

3 Plümacher ofrece un panorama de la recepción que lleva a cabo Cassirer del progreso científico de fines del siglo XIX y principios del siglo XX en: Plümacher, 1996. Para el caso específico de la física, véase: Seidengart, 1992.

filosófico de una vez y para siempre en un determinado sistema dogmático de conceptos, sino abrirle el ‘camino estable de la ciencia,’ en el cual puede haber puntos de detención y reposo siempre sólo relativos, nunca absolutos” (Cassirer, 1921: 8).

Cassirer discute el rol del principio de causalidad en el marco de este análisis de las condiciones de posibilidad de los nuevos hechos científicos, llevado a cabo según el método trascendental. En el numeral 3 discutiremos los problemas que tal análisis descubre en la interpretación kantiana de dicho principio. Pero antes, en el numeral 2, presentaremos el principio de causalidad kantiano como principio constitutivo de la experiencia.

2. Principios constitutivos y principios regulativos en la filosofía de Kant

En la doctrina trascendental de Kant es posible distinguir dos tipos de principios. Por un lado, existen ciertos principios que establecen la extensión del concepto de naturaleza. Estos principios expresan las condiciones necesarias y suficientes que deben ser satisfechas para que algo pertenezca a la naturaleza, o, en otras palabras, para que sea un objeto de experiencia posible. Estos principios conforman un sistema de juicios sintéticos *a priori* que determina así los límites de la experiencia. Tal sistema es “el sistema de todos los principios del entendimiento puro” (*KrV*, B187ss). Todo objeto empírico debe satisfacer estos principios porque de otro modo no sería en general un *objeto*. Tales principios resultan las condiciones de la objetividad de los objetos empíricos. Según Kant, estos principios se obtienen cuando las categorías son aplicadas según esquemas a la multiplicidad espaciotemporal. Ahora bien, esta aplicación de las categorías es, según Kant, aquello que nos permite alcanzar un conocimiento de objeto a partir del dato sensible. De tal modo, con tal aplicación se trasciende la mera subjetividad de las percepciones y se constituye la *experiencia* como conocimiento objetivo. Por tal motivo, los principios en cuestión se denominan principios *constitutivos* de la experiencia. Tal como hemos dicho, estos principios son los mismos que determinan la objetividad de los objetos de la experiencia y se encuentran así bajo el principio supremo que sostiene que “las condiciones de la posibilidad de la experiencia son a la vez las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia” (*KrV*, B197).

Por otro lado, la doctrina de Kant contiene también principios de un tipo distinto. Estos principios ya no son los que garantizan la objetividad de la experiencia, sino más bien los que posibilitan la *unidad sistemática* de ella. Tales principios son los principios *regulativos* de la experiencia. Mientras que

los principios constitutivos expresan las condiciones de la constitución de nuestra experiencia como conocimiento objetivo, o, según su principio supremo, las condiciones de la objetividad de los objetos empíricos, los principios regulativos establecen cómo debemos juzgar acerca de tales objetos empíricos si buscamos obtener un conocimiento sistemático de ellos. Los principios regulativos pertenecen a la razón y a la facultad de juzgar reflexionante. Los principios regulativos, en tanto principios trascendentales, no son meros principios lógicos para la economía de la razón en la organización de los conceptos. Por el contrario, los principios regulativos también se refieren a la naturaleza, pero en contraposición a los principios constitutivos no buscan determinarla, sino sólo guiar nuestra reflexión acerca de ella. Más precisamente, la búsqueda de la unidad sistemática de nuestros conocimientos empíricos se lleva a cabo bajo la *presuposición* de la unidad sistemática de la naturaleza. Es decir, en nuestra reflexión sobre la naturaleza, que tiene como fin la adquisición de un conocimiento sistemático de ésta, no determinamos a la naturaleza como un sistema. Esto es así porque no puede garantizarse *a priori* que los contenidos que nos brinda la sensibilidad sean lo suficientemente homogéneos como para ser subsumidos bajo conceptos empíricos organizados en un sistema. Más bien sólo investigamos la naturaleza *como si* fuera un sistema tal, dejando indeterminado el grado de sistematicidad que puede efectivamente ser alcanzado en nuestro conocimiento.

El principio de causalidad no está entre los principios regulativos que acabamos de exponer, sino que él es, según Kant, un principio *constitutivo* de la experiencia. Concretamente, dicho principio cumple la función de garantizar la distinción entre el orden subjetivo de las percepciones y el orden objetivo de la experiencia. Las percepciones son siempre sucesivas, pero el percibir no alcanza por sí solo para determinar si el orden de lo que sucede es necesario o no lo es. Es decir, el mero percibir B después de A no contiene ni implica la representación de la necesidad del orden AB. Ahora bien, dado que “la experiencia es posible sólo mediante la representación de una conexión necesaria de percepciones” (*KrV*, B218), el orden AB sólo puede ser experimentado como objetivo (y no ya percibido subjetivamente) si dicho orden es representado como necesario. La argumentación de Kant en la segunda analogía de la experiencia muestra que la necesidad del orden AB no es sino la que resulta de subsumir A y B bajo la categoría de causa y efecto mediante el esquema correspondiente. De este modo, la sucesión subjetiva AB, donde mi percepción B es una modificación de mi percepción anterior A, se distingue de la serie objetiva AB, donde B es una alteración del estado A del objeto. Esta alteración objetiva presupone la conexión de A y B como causa y efecto respectivamente. Así

el principio de la sucesión temporal según la ley de la causalidad afirma: “todas las alteraciones suceden según la ley de la conexión de la causa y el efecto” (*KrV*, B232).

A continuación consideraremos la crítica de Cassirer al principio kantiano de causalidad y luego analizaremos la función trascendental que Cassirer le asigna a la causalidad. Lo peculiar de la interpretación neokantiana de Cassirer del principio de causalidad es que éste se mantendrá libre de ciertas condiciones impuestas por el esquematismo trascendental kantiano y adquirirá más bien un rol análogo al de un principio *regulativo*.

§3 La crítica al principio de causalidad kantiano

Según Cassirer, “de todas las diversas explicaciones del concepto de causa que ha dado la *Critica de la razón pura*, quizá la más precisa y satisfactoria sea aquella en la que se sostiene que este concepto no significa otra cosa sino una indicación para la formación de conceptos empíricos determinados” (Cassirer, 1937: 272-273). En este sentido, Kant afirma: “Que todo lo que acontece tiene una causa, no puede inferirse a partir del concepto de aquello que, en general, acontece; antes bien, el principio muestra cómo, ante todo, se puede obtener un concepto empírico determinado de aquello que acontece” (*KrV*, A301 = B357).

El principio causal resulta entonces un precepto que declara cómo debemos concebir y estructurar nuestros conceptos empíricos para que puedan cumplir con su tarea de objetivación de los fenómenos (Cassirer, 1937: 153). Por lo tanto, subraya Cassirer, el principio de causalidad es un principio acerca de *conocimientos* y no tanto acerca de cosas o eventos (Cassirer, 1937: 203). Si bien es verdad que en nuestro uso cotidiano del principio de causalidad identificamos cosas como causas y efectos, mediante esta identificación no es posible establecer una legitimación *científica* de la causalidad. Pues lo que en nuestra experiencia cotidiana llamamos *cosa*, es en realidad un complejo de condiciones que debe ser analizado hasta alcanzar los auténticos juicios causales de la ciencia (Cassirer, 1937: 155). Esta caracterización de *cosa* como complejo de condiciones expresa el resultado fundamental de la doctrina de Kant, según la cual los conceptos de conformidad a ley (*Gesetzlichkeit*) y objetividad se encuentran relacionados en un juicio sintético *a priori*: sólo incorporando los fenómenos en un ordenamiento conforme a ley será posible referirlos a objeto. En otras palabras, en la experiencia no conocemos objetos como si éstos precedieran al establecimiento de leyes, sino que mediante estas leyes conocemos *objetivamente*, en tanto en el curso uniforme del contenido

empírico establecemos determinados límites y diversos elementos y conexiones permanentes (Cassirer, 1937: 286).

Sin embargo, sostiene Cassirer, “en la ‘deducción’ del principio de causalidad que brinda en las ‘Analogías de la experiencia,’ [Kant] dirige la pregunta nuevamente a las cosas y eventos empíricos, en vez de [hacerlo] exclusivamente a los conocimientos empíricos, a la ‘forma de la experiencia’” (Cassirer, 1957: 196). Es decir, según Cassirer, Kant concibe correctamente la preeminencia lógica del concepto de ley sobre el concepto de objeto, pero las implicancias de esta “inversión copernicana” no son plenamente asumidas en su estudio del principio de causalidad. Aquí, Kant lidia todavía con representaciones cósmico-sustanciales, como si para definir un vínculo causal fuera suficiente la mera consideración de diversos estados de la misma cosa, determinando el estado anterior como causa del estado posterior (Cassirer, 1937: 156). Así, siguiendo el ejemplo de Kant, la serie objetiva de los estados de un barco que desciende la corriente no se fija, según Cassirer, simplemente determinando el estado del barco río arriba como causa de su estado río abajo. Más bien, para ello es necesario tener en cuenta las fuerzas presentes y, más precisamente, las *leyes* (de la gravitación, de la hidrodinámica y la hidrostática) que determinan el movimiento del barco. Para Cassirer, “estas leyes son los verdaderos componentes de la relación causal asumida” (Cassirer, 1937: 156). El problema se presenta porque, para que dichas leyes puedan ser formuladas exactamente, “la física debe servirse de su propio lenguaje simbólico, que se encuentra muy alejado del lenguaje de las ‘cosas’” (Cassirer, 1937: 156). La determinación del rol trascendental de la causalidad como condición de posibilidad del conocimiento científico exige una precisión mayor que la alcanzada por el análisis de Kant en la segunda analogía. Para dicha determinación es necesario abandonar la consideración sustancial de “cosas y eventos” y concentrarse en la forma funcional de la experiencia. Así, sostiene Cassirer, “Kant no ha seguido hasta el final el camino que ha tomado en la solución del problema de Hume” (Cassirer, 1937: 196).

Cassirer comparte la posición kantiana acerca de la dependencia del concepto de objeto respecto del concepto de ley, pero su pensamiento se aleja del de Kant cuando éste describe el papel del principio de causalidad en términos que parecen invertir el sentido de esta dependencia. Podría efectivamente pensarse que Kant considera inicialmente ciertos estados de cosas (como el estado del barco río arriba y río abajo) que, *sólo después* y con el propósito de determinar su ordenamiento temporal, serán representados en una relación causal. Pero también podría esgrimirse que esta reconstrucción de la argumentación de Kant en la segunda analogía de

la experiencia no es correcta. Para Kant, el principio de causalidad posibilita *precisamente* una cierta determinación del concepto de objeto según el concepto de ley: la causalidad permite determinar la *serie objetiva* de la experiencia mediante un enlace *necesario* de percepciones sucesivas. Sin embargo, como sea que se resuelva este asunto, de todos modos subsistiría para Cassirer otro tipo de dificultad en el planteo kantiano.

Cassirer afirma coincidir con Kant en que la mera exigencia de conformidad a ley expresada por la casualidad deja indeterminado el *modo* en el que ella podrá satisfacerse. Por lo tanto, dice Cassirer, Kant exige que la categoría de causalidad sea en cierto sentido *especificada* para poder ser útil y aplicada en la experiencia (Cassirer, 1937: 319). Esta especificación se logra, según Kant, mediante el *esquema trascendental*. La doctrina del esquematismo da cuenta de la *aplicación* de las categorías a la multiplicidad sensible espacio-temporal. Pero, para Cassirer, la validez de esta doctrina se encuentra restringida al marco provisto por la geometría euclidiana y la mecánica de Newton. Así, Cassirer señala que los esquemas kantianos, “mediante el descubrimiento de la geometría no euclidiana por un lado y los resultados de la teoría de la relatividad especial y general por el otro, han perdido su significado universal” (Cassirer, 1937: 319). En el mismo sentido, Cassirer sostiene que la “crisis de la causalidad” suscitada por la mecánica cuántica no es una crisis del *concepto* de causa, sino sólo del modo en el que dicho concepto se refiere a la *intuición* del tiempo, mediante esquemas. Así, “el desarrollo de la teoría cuántica ha marcado claros límites a esta esquematización. No podemos ya conectar la causalidad con la descripción espacio-temporal al modo de la física clásica, ni mucho menos identificarla con ella” (Cassirer, 1937: 316).

Según Cassirer, el mismo Kant presenta una versión del principio de causalidad en la que éste se mantiene libre de las condiciones impuestas por el esquematismo (Cassirer, 1937: 314). Esta versión es la de la primera edición de la *Crítica*, que declara: “Todo lo que ocurre (comienza a ser) presupone algo a lo cual sigue *según una regla*” (*KrV*, A189). Para Cassirer, esta fórmula sólo exige la posibilidad de conectar mediante reglas lo que sucede, sin presuponer nada acerca de las características de dichas reglas. La exigencia de la causalidad resulta más bien la mera exigencia de conformidad a ley de los eventos naturales. Sin embargo, en la prueba del principio, Kant da un paso más e introduce el tiempo mediante el esquema de la causa y el efecto. Finalmente, Kant establece un vínculo entre el principio de causalidad y el principio de continuidad: la causa no produce el efecto instantáneamente, sino en un cierto intervalo de tiempo $t_b - t_a$, de modo que la magnitud $b-a$ de lo real crece a través de todos los grados intermedios entre el

valor inicial a , a tiempo t_a y el valor final b , a tiempo t_b . Pero, la teoría cuántica rechaza esta exigencia de continuidad, afirmando que ciertas magnitudes sólo pueden adoptar determinados valores discretos y pasar de unos a otros sin hacerlo por los estados intermedios. Así, según Cassirer, la conexión entre causalidad y continuidad, tal como es entendida por Kant, debe ser abandonada.

Dada esta crítica al esquematismo kantiano, bien podría esperarse que Cassirer buscara *nuevos* esquemas trascendentales que resultaran aptos para llevar a cabo la tarea que los esquemas de Kant, deudores de un estadio superado de la ciencia, no pueden ya cumplir. Sin embargo, la propuesta de Cassirer es más radical. Para Cassirer, los nuevos *facta* científicos sobre los que se apoya su investigación filosófica exigen más bien una reinterpretación del problema del esquematismo *en general*, pues “la lógica trascendental no puede vincularse con la estética trascendental y en cierto modo comprometerse con ella, de la manera en la que esto sucede en Kant” (Cassirer, 1937: 319).

En las próximas secciones veremos que la conformidad a ley demandada por el principio de causalidad no se especifica, según Cassirer, mediante la consideración de un elemento a la vez intelectual y sensible, como lo es, para Kant, el esquema trascendental. Más bien, Cassirer propondrá una especificación según meros conceptos, a través de *invariantes de la experiencia*, que, gracias a su diverso orden, articulan el conocimiento físico como sistema.⁴

4 Nuzzo estudia la transformación en la doctrina de Cassirer acerca de la relación entre lógica y tiempo, desde la sostenida en *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* hasta la de la *Philosophie der symbolischen Formen*. Según Nuzzo, una teoría de invariantes ya no es posible en el caso de las ciencias sociales. Más bien, allí la posición de Cassirer se vuelve una variante de la fenomenología hegeliana (cf. Nuzzo, 1996: 76-77). Por el contrario, Ferrari sostiene que Cassirer busca establecer invariantes también en el caso de otras formas culturales, aunque éstos no puedan reducirse a los del conocimiento científico de la naturaleza (cf. Ferrari, 2012: 350; acerca del hegelianismo de Cassirer, cf. Ferrari, 2007). Por su parte, en un estudio de los trabajos de Cassirer previos a la filosofía de las formas simbólicas, Ryckman (1991) sostiene que el principio básico sobre el que Cassirer basa en esta etapa su explicación del modo en el que conceptos se relacionan con contenidos empíricos es el de *coordinación funcional*. Sin embargo, Cassirer afirma ya en 1910 (aunque no todavía en Cassirer, 1907) que la tarea de una doctrina crítica de la experiencia es establecer la “teoría general de los invariantes de la experiencia” (Cassirer, 1910: 356). Años después, Cassirer indica que el desarrollo de la física moderna no hizo sino confirmar las ideas fundamentales de *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, permitiendo que las mismas fueran más precisamente formuladas y mejor justificadas (Cassirer, 1937: 131). Así, la teoría del conocimiento físico como sistema de invariantes, que estudiaremos a continuación, responde a los objetivos que Cassirer se propone en sus primeros escritos epistemológicos. Cassirer cita el pasaje de *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* anteriormente referido y afirma que esta concepción del rol de los invariantes en la física, que él había determinado a partir de su análisis de la física clásica, se corresponde también con el “programa de la moderna física teórica, tal como por ejemplo Dirac lo establece en sus *Principios de la mecánica cuántica*” (Cassirer, 1937: 286-287). También la teoría de la relatividad confirma, según Cassirer, aquellos primeros resultados de una doctrina crítica de la experiencia (Cassirer, 1921: 34-35). Un análisis de la interpretación de Cassirer de la teoría de la relatividad a la luz de la problemática de una teoría general de los invariantes de la experiencia puede encontrarse en: Ryckman, 2005.

4. Invariancia y sistematicidad en el conocimiento físico

Cassirer concibe el conocimiento físico como un sistema en el que se distinguen tres tipos de enunciados: los enunciados de *medida*, los enunciados de *leyes* y los enunciados de *principios* (Cassirer, 1937: 161 ss.).⁵

Los enunciados de medida constituyen el primer paso del tránsito del “mundo de los sentidos” al “mundo de la física,” del mundo de lo dado al del conocimiento de la ciencia natural. Este momento del tránsito se caracteriza porque en él se verifica la conversión de los datos inmediatos de la percepción en determinaciones tales que resultan aptas para ser subsumidas bajo conceptos matemáticos. Lo percibido es representado en términos de medida y número, y la mera aprehensión sensible deja su lugar a la observación experimental.

Desde el punto de vista de la *extensión* del conocimiento, los enunciados de medida representan un avance respecto de los datos de la percepción, pues gracias a la utilización de instrumentos de medición es posible ir más allá de los límites contingentes de nuestros sentidos, como lo hacemos al estudiar la superficie lunar con un telescopio o las células de la sangre a través de un microscopio. Sin embargo, este avance no expresa plenamente el sentido del tránsito desde los datos percibidos hacia el conocimiento físico. Paralelamente a una *ampliación* de nuestra imagen del mundo, en esta imagen se verifica también una *concentración*. En efecto, la variedad de cualidades sensibles se deja de lado en favor de unas pocas determinaciones fundamentales, a partir de las cuales se busca explicar la riqueza de lo dado.

Mediante esta concentración se posibilita una modificación clave en nuestro conocimiento. La multiplicidad de percepciones conforma en principio un mero *agregado*: las cualidades sensibles de una cosa percibida se encuentran simplemente yuxtapuestas. De este modo, el color, el sabor, el olor, la textura de una manzana son en principio independientes entre sí. Esta colección particular de cualidades se verifica contingentemente aquí y ahora. Por el contrario, las propiedades de un objeto de la física —como, por ejemplo, las de un gas ideal— se organizan en un *sistema*, por lo que la modificación de una de ellas implica necesariamente la modificación de las otras. Así, la temperatura, la presión y el volumen del gas no son independientes, sino que al determinar dos de ellas se determina también la tercera, y esto de manera necesaria.

5 Para una discusión de la relación entre un conocimiento físico así estructurado y la técnica como forma simbólica, véase: Falkenburg, 2012.

La *relación* entre las propiedades de un objeto físico que se manifiestan en enunciados de medida es expresada mediante un tipo distinto de enunciados: los enunciados de *ley*. Mientras que los enunciados de medida se caracterizaban por su individualidad, es decir, por su referencia ineludible al aquí-ahora, los enunciados de ley poseen la forma lógica del *si, entonces*. Esto significa que los enunciados de ley no pueden ser considerados como expresiones resumidas mediante las cuales se afirma o se niega un número indeterminado de hechos individuales. De hecho, las leyes no vinculan de forma hipotética magnitudes individuales a las que podemos adscribirles un índice espacio-temporal, sino clases de magnitudes. Entonces, los enunciados de leyes no se alcanzan mediante una —siempre controvertida— inferencia inductiva que, partiendo de numerosos casos se dirija a la totalidad de los mismos. Más bien, con los enunciados de ley se abandona completamente el punto de vista del mero aquí-ahora y se alcanza la representación de sus conexiones necesarias.

Pero con el tránsito de los enunciados de medida a los enunciados de ley no se concluye el proceso de conocimiento físico. Pues, así como la multiplicidad de las propiedades de un objeto físico adquiere unidad mediante leyes, estas leyes a su vez son unificadas bajo principios. De tal modo, si los enunciados de medida son individuales y los enunciados de ley son generales, los enunciados de principios resultan universales. Los enunciados de principios no se refieren a hechos individuales o a clases de hechos, sino que establecen síntesis que unifican distintos dominios del conocimiento físico, como la óptica, la mecánica o la electrodinámica. La diferenciación de estos dominios adquiere entonces un carácter relativo a su principio rector. Este principio confirma dicha diferenciación y, a la vez, expresa la unidad que los agrupa (Cassirer, 1937: 179). La investigación física no se detiene en la constatación de una multiplicidad de leyes, sino que busca reglas cuya variación permita al pensamiento encaminarse de una ley a otra. Como ejemplos de estos principios, Cassirer nombra al principio de Carnot, al principio de conservación de la energía y al principio de mínima acción, sobre el que volveremos de inmediato.

Los diversos tipos de enunciados resultan *invariantes de distinto orden*.⁶ Los enunciados de medida expresan valores de magnitudes físicas que no dependen de la subjetividad del científico que lleva a cabo el experimento. Por ejemplo, en el

6 (Sobre este punto, cf. Ihmig, 2001: 81ss). Ihmig (1997a) desarrolla *in extenso* la doctrina de Cassirer de los invariantes de la experiencia. Allí se analiza en detalle la relación de esta doctrina con el programa de Erlangen de Félix Klein (cf. también: Ihmig, 1997b). Cassirer (1938) utiliza la noción matemática de invariancia frente a un grupo de transformaciones para iluminar la problemática de la psicología de la percepción.

mismo momento y en el mismo lugar un observador puede percibir calor, mientras que otro observador percibe frío. En cada caso, la percepción tiene una validez meramente subjetiva, variando de observador en observador. Por el contrario, el enunciado de medida que expresa la temperatura ambiente se mantiene *invariante*, pues su valor es el mismo para todos los observadores.

Ahora bien, aun cuando dicho valor de la temperatura resulte invariante respecto de los observadores posibles, el enunciado de medida contiene un índice espacio-temporal: la temperatura tiene el valor T en la posición x , al tiempo t . Al avanzar el conocimiento desde enunciados de medida hacia enunciados de ley, este índice desaparece. Un enunciado de ley no incorpora el valor particular de la temperatura en un cierto lugar y momento, como lo haría si la ley no fuera más que una expresión resumida de una colección de enunciados de medida. Más bien, la temperatura está presente en la ley como una *clase* de magnitud, que se encuentra enlazada con otras clases de un modo *invariante* respecto de los valores de dichas magnitudes en distintos lugares y tiempos. Así, por ejemplo, las leyes de Boyle, Mariotte y Gay Lussac vinculan la temperatura, la presión y el volumen de un gas ideal según una regla independiente de los valores absolutos de las coordenadas espacio-temporales (Cassirer, 1937: 177).

Pero, como hemos visto, también la multiplicidad de leyes (y no sólo la de enunciados de medida) se distingue de una regla de síntesis que la unifica. En este caso, la regla está contenida en un enunciado de principio. La investigación física se pregunta cómo las diversas leyes, en particular las leyes fundamentales de los distintos campos de la física, se infieren unas de otras. Para ello, la clave no reside en los hechos que conforman los diversos campos de la física, sino en las *ecuaciones* que expresan la estructura de dichos campos. Cassirer presenta como ejemplo paradigmático de un enunciado de principios al principio de mínima acción. En su aplicación a casos particulares, este principio ya era conocido por Herón de Alejandría, quien lo utiliza para encontrar las leyes de reflexión de la luz, mientras que mediante una versión ampliada y profundizada del principio, Fermat deduce la ley de refracción. Leibniz utiliza el principio en el campo de la mecánica y Maupertius funda en él incluso una prueba de la existencia de Dios. Con Euler el principio recibe una formulación rigurosa y un significado físico exacto y Lagrange lo expone de manera completa y precisa. Más tarde, Helmholtz lo enuncia como un principio físico universal, cuya validez se extiende más allá de los límites de la mecánica. El principio de mínima acción, bajo el nombre de principio de Hamilton, resulta finalmente fundamento de la física moderna, tanto de la relatividad general como de la mecánica cuántica.

Lo esencial del principio de mínima acción es que, dado que se trata de un principio extremal, no está atado a ningún contenido determinado. Es decir, el principio establece que ciertas magnitudes deben adoptar un valor mínimo, pero ellas pueden ser, en las diversas formulaciones del principio, por ejemplo, el camino recorrido por la luz (Herón), el tiempo requerido (Fermat), el producto de la velocidad y la longitud de la trayectoria (Maupertius), el valor medio de la energía potencial (Euler) o la diferencia entre la energía cinética y la potencial (Hamilton). De tal modo, la exigencia de que dichas magnitudes adquieran un valor extremo determina la forma general que las leyes de diversos campos de la física deben adoptar y así brinda una regla heurística para la búsqueda de tales leyes. Estas leyes serán múltiples, pero el principio permanecerá *invariante* frente a tal multiplicidad.

Los enunciados de la física se articulan entonces entre sí de acuerdo con el grado de su invariancia. Los enunciados de medida resultan invariantes respecto de la subjetividad del observador, pero varían respecto de leyes que permanecen constantes. A su vez, la multiplicidad de tales leyes contrasta con la invariancia de los principios que las unifican.

Mediante esta articulación se verifica un condicionamiento recíproco entre enunciados que brinda a su conjunto el carácter de sistema. Ni las leyes son meros agregados de mediciones ni los principios son meros agregados de leyes. El conocimiento físico no se origina a partir de elementos “en sí”, que posean sentido independientemente de su relación con los demás y que se vayan acomodando en una suerte de *pirámide* del conocimiento. Más bien, sólo encontramos una *coordinación funcional* de la que todos los enunciados forman parte, por lo que ya en los enunciados de tipo “inferior” se encuentran implicados y presupuestos los de tipo “superior”. Entre los distintos tipos de enunciados se verifica una trabazón que Cassirer subraya recordando las palabras de Goethe, para quien “todo lo fáctico ya es teoría”. Si quisiéramos utilizar un símbolo geométrico para representar esta situación, no sería entonces una pirámide el adecuado, sino que deberíamos considerar más bien una *esfera*, como la esfera completa mediante la cual Parménides describe su mundo (Cassirer, 1937: 169).

5. El principio de causalidad

Si el tránsito desde un cierto tipo de enunciados hacia otro de distinto orden representa un salto cualitativo, pues se trata de una modificación de la clase de invariancia que en ellos se expresa, la consideración del principio de causalidad implica un cambio

aún más radical. El principio de causalidad no es un enunciado metafísico acerca del mundo “en sí”, pero tampoco un enunciado empírico, acerca del mundo sensible, como lo son los tipos de enunciados hasta aquí discutidos. El principio de causalidad no versa sobre objetos, sino más bien sobre nuestro *conocimiento* de objetos y es en este sentido un principio *trascendental* (Cassirer, 1937: 195). Más precisamente, el principio es un enunciado sobre nuestro conocimiento empírico de objetos y, por lo tanto, un enunciado *sobre* los enunciados de medida, *sobre* los de ley y *sobre* los de principios. Según Cassirer, el principio de causalidad afirma “que todos estos momentos se dejan referir unos a otros y enlazar entre sí de tal modo que a partir de este enlace resulte un *sistema del conocimiento físico*, y no un mero agregado de conocimientos aislados” (Cassirer, 1937: 197). En otras palabras, el principio de causalidad sostiene que el proceso de conversión de datos observacionales en enunciados de medida, la plasmación de los resultados de mediciones en leyes y la unificación de tales leyes bajo principios es siempre posible. De este modo, se afirma que, aun cuando dicho proceso de sistematización nunca pueda darse por finalizado, su conclusión debe de todos modos buscarse *como si* un sistema último y completo fuera posible, asumiendo que los fenómenos naturales no escapan o se resisten a su ordenamiento sistemático.

Kant distingue la participación necesaria de tres facultades cognitivas, irreductibles entre sí, que colaboran en la empresa del conocimiento: sensibilidad, entendimiento y razón. La sensibilidad nos proporciona intuiciones. El entendimiento lleva esas intuiciones bajo conceptos y refiere así el dato sensible a objeto. La razón, finalmente, brinda unidad sistemática a tales conocimientos objetivos. La participación necesaria de diversas facultades cognitivas conduce, sin embargo, al problema de su articulación. En particular, el problema de la subsunción de fenómenos sensibles bajo conceptos se ataca mediante la teoría del esquematismo. Los esquemas son precisamente aquellas representaciones que posibilitan que los fenómenos dados por la sensibilidad sean pensados mediante conceptos del entendimiento. El fenómeno se vuelve así objeto del conocimiento. Cassirer, por su parte, abandona el análisis del problema del conocimiento en términos de facultades diversas. Así, el problema de la coordinación de conceptos y fenómenos ya no es comprendido como el de la superación de la heterogeneidad entre concepto intelectual y fenómeno sensible. En efecto, “si concebimos el entendimiento, no simplemente como una facultad de formar *conceptos genéricos* abstractos, sino, según debemos hacerlo con arreglo a la deducción trascendental de las categorías, como la ‘facultad de formar reglas’, dejará de ser, en realidad, algo totalmente ‘diferente’ de la intuición” (Cassirer, 2000: 667). Cassirer asume

más bien una perspectiva lógico-trascendental desde la que sólo se reconoce una única función de objetivación. En este sentido, Cassirer señala: “Según cuál sea el diverso material empírico con el que se cumple la *función* de objetividad, que es uniforme respecto de su fin y su esencia, surgen diferentes conceptos de la realidad física, que, no obstante, sólo son diferentes estadios en la satisfacción de una y la misma demanda fundamental” (Cassirer, 1937: 286). Las tareas llevadas a cabo por cada una de las facultades kantianas son ahora reinterpretadas como diferentes momentos del cumplimiento de dicha función única y, más precisamente, como asociadas a distintos órdenes lógicos de invariancia.⁷

Desde esta perspectiva, Cassirer entiende el principio de causalidad en sentido trascendental, como condición de posibilidad del conocimiento científico, pero adscribiéndole un significado que no coincide con el que Kant asigna a dicho principio. Para Kant, el principio de causalidad es un principio *constitutivo* de la experiencia, que posibilita la distinción entre una sucesión subjetiva de percepciones y una serie objetiva de conocimientos. Por el contrario, según Cassirer, el principio de causalidad posee más bien una función trascendental análoga a la de un principio *regulativo*,⁸ cuya tarea es la de guiar al entendimiento hacia la unidad sistemática de la experiencia.⁹ El principio de causalidad sostiene que el proceso de conversión de datos observacionales en enunciados de medida, la plasmación de los resultados de mediciones en leyes y la unificación de tales leyes bajo principios es siempre posible. De esta manera, el principio expresa de modo determinado la función única de objetividad propuesta por Cassirer, cuya demanda fundamental es la de la legalidad de lo real como sistema de invariantes de la experiencia.¹⁰

7 Schmitz-Rigal sostiene que los tres tipos de enunciados que Cassirer distingue (enunciados de medida, de leyes y de principios) comparten la característica de ser focos imaginarios para nuestra orientación en la experiencia, a pesar de ser cuestionables y modificables en el transcurso de ésta (Schmitz-Rigal, 2009: 82). Con ello, Schmitz-Rigal funda los distintos tipos de enunciados en el uso hipotético de la razón, pero no establece ningún paralelismo entre las funciones específicas de cada tipo con las de cada facultad kantiana de conocimiento, como sí hacemos nosotros aquí.

8 En este punto, Cassirer coincide con Helmholtz, para quien la ley de causalidad no expresa sino aquel principio regulativo de nuestro pensamiento que nos exige buscar siempre leyes de generalidad mayor (Cassirer, 1937: 198 ss.). Respecto de la distinción constitutivo/regulativo en la filosofía de Cassirer, cf. Pätzold, 1996.

9 Cassirer afirma que, si quisiéramos utilizar la terminología de Kant, deberíamos llamar al principio de causalidad un “postulado del pensamiento empírico,” pues, como principio puramente metodológico, no atañe al contenido de los diversos tipos de enunciados sino al modo de su validez objetiva (Cassirer, 1937: 197).

10 Cei y French (2009) estudian la relevancia de esta concepción de la causalidad para el debate actual sobre interpretaciones estructuralistas de la física cuántica.

En la filosofía trascendental de Kant, la aplicación de la categoría de causalidad a fenómenos se lograba mediante la consideración de una condición mediadora, no puramente intelectual: el esquema trascendental. Tal representación resultaba “por una parte *intelectual*, y por otra parte, *sensible*” (*KrV*, A138 = B177). Por el contrario, en el neokantismo de Cassirer la aplicación de la causalidad a fenómenos se verifica sin condicionamientos sensibles,¹¹ mediante el tránsito puramente lógico de invariantes de orden superior hacia invariantes de orden inferior. De tal modo, la “especificación exigida, que resulta imprescindible para el uso empírico del concepto de causalidad, debe ahora ser buscada más bien en el ámbito de los conceptos mismos” (Cassirer, 1937: 319). La conformidad a ley exigida por el principio de causalidad se especifica en los distintos tipos de enunciados, desde los enunciados de principios, pasando por los de ley, hasta los de medida. Cada uno de estos tipos de enunciados expresa un momento particular de la legalidad demandada, que, de acuerdo con el espíritu de la “inversión copernicana” propuesta por Kant, funda un determinado nivel de objetividad.

A partir de esta concepción neokantiana del principio de causalidad, Cassirer desarrolla un análisis de los problemas epistemológicos suscitados por la mecánica cuántica, en particular de aquellos vinculados a la cuestión del indeterminismo cuántico (Cassirer, 1937). La consideración de este análisis de Cassirer excede el marco del presente trabajo. Sin embargo, valga aquí señalar que la interpretación del principio de causalidad, propuesta por Cassirer a la vista de la problemática de la mecánica cuántica, parece entrar en conflicto con la función de este principio en la teoría de la relatividad. En efecto, en este caso el principio de causalidad es el que garantiza el carácter objetivo del orden de una sucesión de eventos, como le correspondería en tanto principio constitutivo (tal como Kant lo concibe) y no ya regulativo del conocimiento (*cf.* Schmitz-Rigal, 2002: 277 ss.).

Bibliografía

1. BAUM, M. (1980) *Methode, tranzendente*. En: Ritter, J., Günder, K. (Eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 5, Basel/Stuttgart, Schwabe.
2. BITBOL, M., KERSZBERG, P., PETITOT, J. (Eds.). (2009) *Constituting Objectivity. Transcendental Perspectives on Modern Physics*. New York, Springer.

11 Como, por ejemplo, la exigencia de continuidad espaciotemporal de los fenómenos, que, como hemos dicho, es rechazada por la teoría cuántica.

3. CASSIRER, E. (1907) Kant und die moderne Mathematik. *Kant-Studien* 12, pp. 1-49.
4. CASSIRER, E. (1910) *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Berlin, Bruno Cassirer.
5. CASSIRER, E. (1921) *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*. En: Cassirer, E. (1957) *Zur modernen Physik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 1-125.
6. CASSIRER, E. (1929) *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*. En: Heidegger, M. (1991) *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Klostermann.
7. CASSIRER, E. (1937) *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*. En: Cassirer, E. (1957) *Zur modernen Physik*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 127-376.
8. CASSIRER, E. (1938) Le concept de groupe et la théorie de la perception. *Journal de psychologie normale et pathologique*, 35, pp. 368-414.
9. CEI, A. y FRENCH, S. (2009) On the Transposition of the Substantial into the Functional: Bringing Cassirer's Philosophy of Quantum Mechanics into the Twenty-First Century. En: Bitbol, M., Kerszberg, P., Petitot, J. (Eds.) *Constituting Objectivity. Transcendental Perspectives on Modern Physics*. New York, Springer, pp. 95-115.
10. COHEN, H. (1877) *Kants Begründung der Ethik*. Berlin, Ferd. Dümmler.
11. COHEN, H. (1910) *Kants Begründung der Ethik*, 2. Auflage, Berlin, Bruno Cassirer.
12. COHEN, H. (1918) *Kants Theorie der Erfahrung*, 3. Auflage. Berlin, Bruno Cassirer.
13. FALKENBURG, B. (2012) Wissenschaft und Technik als symbolische Formen. En: Recki, B. (Ed.), *Philosophie der Kultur-Kultur des Philosophieren. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*. Hamburg, Meiner, pp. 567-582.
14. FERRARI, M. (2002) Ist Cassirer methodisch gesehen ein Neukantianer? En: Pätzold, D. y Krijnen, C., *Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: die philosophische Methode*. Würzburg, Königshausen & Neumann, pp. 103-122.

15. FERRARI, M. (2007) Natur- und Kulturwissenschaften. Cassirer, Hegel und der Neukantianismus. *Internationale Zeitschrift für Philosophie* XVI, 2, pp. 67-78.
16. FERRARI, M. (2012) Das Faktum der Wissenschaft, die transzendente Methode und die Kulturphilosophie bei Ernst Cassirer. En: Recki, B. (Ed.), *Philosophie der Kultur-Kultur des Philosophieren. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*, Hamburg, Meiner, pp. 337-358.
17. IHMIG, K.-N. (1997a) *Cassirers Invariantentheorie und seine Rezeption des 'Erlanger Programms'*. Hamburg, Meiner.
18. IHMIG, K.-N. (1997b) Cassirers Rezeption des *Erlanger Programms* von Felix Klein. En: Plumacher, M., Schürmann, V. (Eds.) *Einheit des Geistes: Probleme ihrer Grundlegung in der Philosophie Ernst Cassirers*. Frankfurt am Main, Peter Lang, pp. 141-163.
19. IHMIG, K.-N. (2001) *Grundzüge einer Philosophie der Wissenschaften bei Ernst Cassirer*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
20. KANT, I. (2007) *Crítica de la razón pura* (1781 = A) (1787 = B). Trad. M. Caimi, Buenos Aires, Colihue.
21. MARX, W. (1975) Cassirers Symboltheorie als Entwicklung und Kritik der Neukantianischen Grundlagen einer Theorie des Denkens und Erkennens. Überlegungen zur Struktur transzendentaler Logik als Wissenschaftstheorie. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 57, pp. 188-206 y 304-339.
22. MAUDLIN, T. (2007) *The Metaphysics within Physics*. Oxford, Oxford University Press.
23. NATORP, P. (1912) Kant und die Marburger Schule. *Kant-Studien*, vol. 17, pp. 193-221.
24. NUZZO, A. (1996) Das Verhältnis von Logik und Zeit bei Kant und Cassirer. En: Plumacher, M., Schürmann, V. (Eds.) *Einheit des Geistes: Probleme ihrer Grundlegung in der Philosophie Ernst Cassirers*. Frankfurt am Main, Peter Lang, pp. 59-80.
25. PÄTZOLD, D. (1996) Cassirers Symbol-Formen: konstitutives oder regulatives Apriori der Repräsentation? En: Plumacher, M., Schürmann, V. (Eds.) *Einheit des Geistes: Probleme ihrer Grundlegung in der Philosophie Ernst Cassirers*. Frankfurt am Main, Peter Lang, pp. 187-203.

26. PLÜMACHER, M. (1996) Die Einheit der Regel der Veränderung. Zur Bedeutung der Wissenschaftsrezeption für Cassirers Theorie des Wissens. En: Plumacher, M., Schürmann, V. (Eds.) *Einheit des Geistes: Probleme ihrer Grundlegung in der Philosophie Ernst Cassirers*. Frankfurt am Main, Peter Lang, pp. 113-140.
27. PRINGE, H. (2007) *Critique of the Quantum Power of Judgement. A Transcendental Foundation of Quantum Objectivity*. Berlin/New York, De Gruyter.
28. REICHENBACH, H. (1956) *The Rise of Scientific Philosophy*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
29. RYCKMAN, T. (1991) *Conditio sine qua non?* Zuordnung in the early epistemologies of Cassirer and Schlick. *Synthese*, 88, pp. 57-95.
30. RYCKMAN, T. (2005), *The Reign of Relativity. Philosophy in Physics 1915-1925*. Oxford, Oxford University Press.
31. SCHMITZ-RIGAL, C. (2002) *Die Kunst offenen Wissens. Ernst Cassirers Epistemologie und Deutung der modernen Physik*. Hamburg, Meiner.
32. SCHMITZ-RIGAL, C. (2009) Ernst Cassirer: Open Constitution by Functional A Priori and Symbolic Structuring. En: Bitbol, M., Kerszberg, P., Petitot, J. (Eds.) *Constituting Objectivity. Transcendental Perspectives on Modern Physics*, New York, Springer, pp. 75-93.
33. SEIDENGART, J. (1992) La physique moderne comme forme symbolique privilégiée dans l'entreprise philosophique d'Ernst Cassirer. *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Heft 2, pp. 205-225.

Revisión de Crisipo de la teoría estoica del destino*

Review of Chrysippus' stoic theory of fate

Por: Laura Liliana Gómez Espíndola

Departamento de Filosofía

Universidad del Valle

Cali, Colombia

E-mail: lauragomez@gmail.com

Fecha de recepción: 19 de mayo de 2013

Fecha de aprobación: 20 de junio de 2013

Resumen: *Este artículo está dedicado a la revisión que Crisipo hizo a la teoría estoica del destino. Para ello se examinará en primer lugar una objeción a la teoría, que es conocida como Argumento Perezoso. De acuerdo con ésta, si sostenemos que el destino tiene siempre un mecanismo fatalista, tendríamos que concluir que ninguno de nuestros deseos y esfuerzos tiene importancia. Se sugerirá que Crisipo desarrolló su distinción entre eventos destinados y codestinos para limitar el mecanismo fatalista del destino a tan sólo un grupo de sucesos y escapar a esta crítica. En segundo lugar se mostrará cómo esta propuesta lo llevó a concebir una nueva teoría del destino centrada en el nexo causal de todas las cosas, que le permitía defender una concepción del mundo como unidad tanto en un nivel sincrónico como en uno diacrónico.*

Palabras clave: *Destino, fatalismo, determinismo, Argumento Perezoso, eventos codestinos.*

Abstract: *This paper is devoted to the Chrysippean revision of the stoic theory of fate. In order to do so, I will examine in the first place an objection directed toward this theory known as the Lazy Argument. According to this objection, if we claim that fate's mechanism is always fatalistic, we would have to conclude that all our desires and efforts are meaningless. It will be suggested that Chrysippus developed his distinction between fated and cofated events in order to limit the fatalistic mechanism of fate to one group of events, and hence avoid this objection. Secondly, it will be shown how this proposal leads him to conceive a new theory of fate focused on the causal nexus of everything, which allows him to defend a conception of the world as a unity both in a synchronic and in a diachronic level.*

Key words: *Fate, fatalism, determinism, Lazy Argument, co-fated events.*

* Este artículo tiene como base la investigación realizada en mi tesis doctoral “Responsabilidad moral y destino en el estoicismo temprano”, que no ha sido publicada. Todas las traducciones de los textos clásicos que aquí se presentarán son mías, basadas en las fuentes que se encuentran en el TLG. En la citación se señalará siempre en primer lugar el autor, seguido por el nombre de la obra y líneas en que se encuentra el pasaje de acuerdo con las abreviaturas canónicas del DGE. Para facilitar la ubicación de estos pasajes al lector, se señalará entre paréntesis el lugar que ellos ocupan, si así lo hacen, en la colección de fragmentos de Arnim, H. F. A. v. *Stoicorum veterum fragmenta collegit Ioannes ab Arnim. Lipsiae, aedibus B. G. Teubneri*, 1903, mediante la sigla SVF y en la de Long, A. A., & Sedley, D. N. *The Hellenistic philosophers*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1987, mediante la sigla L&S.

He dedicado el artículo titulado *Primeros desarrollos de la teoría estoica del destino* (2012) a examinar las propuestas iniciales de Zenón, Cleantes y Crisipo en torno a cuál es la naturaleza, el alcance y el mecanismo del destino. Allí señalé que el destino es comprendido por ellos como el principio activo en el mundo, la razón de dios que da forma y pone en movimiento a la materia. Debido a que esta última es completamente pasiva e informe y a que no hay nada adicional a estos dos principios que se pueda oponer a ellos, hay que concluir que no hay estado cualitativo ni movimiento en el mundo, por pequeño que sea, que no sea explicado como una acción del destino en la materia. Con esto se logra entender, por un lado, que el destino no es una fuerza externa al mundo que determine los eventos que sucederán en él, sino que es parte de la estructura interna del mundo, más específicamente, la parte de la realidad encargada de dar forma y movimiento al mundo. Por otra parte, se puede entender que el alcance del destino es universal, puesto que no hay nada que tenga una cualidad o un movimiento que no haya sido producido por la razón de dios.

Fue señalado también que si bien el destino es productor de todo lo que sucede en el mundo, algunas cosas producidas por el destino entran en conflicto unas con otras a la manera de las raíces de un mismo árbol que al crecer se ponen obstáculos entre sí. Debido a esto, es posible concebir que, por ejemplo, las acciones que el destino produce a través de los hombres sean obstaculizadas por causas externas a dichos hombres. Estas tensiones que pueden surgir entre las cosas producidas por el destino generan un fenómeno importante en el ámbito de la acción humana: en ocasiones los hombres son forzados por causas externas producidas por el destino a actuar en contra de sus deseos, que también son producidos por el destino. En este tipo de situaciones, las causas externas determinan con necesidad que un cierto suceso tendrá lugar en la vida de los humanos sin importar si ellos desean que dicho evento suceda. Es en estos casos donde se puede ver un mecanismo fatalista del destino, de acuerdo con el cual los sucesos de la vida humana están determinados independientemente de los deseos y esfuerzos que las personas realicen.

El símil del perro de Zenón y Crisipo y las cinco líneas del himno de Cleantes que se examinaron allí muestran que el destino puede operar a través de este mecanismo fatalista, pero no determinan con claridad si el destino opera siempre de esta manera. Por ello, dejan abierta la pregunta acerca de si el mecanismo fatalista es siempre el modo de operar del destino en el ámbito humano y, en consecuencia, si todos los esfuerzos y deseos de las personas son irrelevantes en relación con los resultados que el destino ha determinado. En la primera parte de este artículo se

mostrará un razonamiento que parte de este interrogante y que fue conocido en la Antigüedad con el nombre de Argumento Perezoso. Este argumento señala que si el mecanismo del destino es siempre fatalista, *todas las acciones* de los hombres se mostrarían como irrelevantes y esto podría conducir a la inacción. Mostraré allí que este argumento puede ser comprendido como una objeción dirigida a Zenón y Cleantes, justamente porque ellos no delimitaron con claridad el alcance de este mecanismo fatalista.

Se sugerirá que Crisipo fue consciente de esto y, en tanto heredero de sus predecesores, se vio en la obligación de revisar las ideas defendidas por ellos con miras a librarse de las indeseables consecuencias de este argumento. Para esto habría desarrollado su distinción entre eventos destinados simples y eventos codestinados, con la cual él señalaba que el destino opera mediante las relaciones causales. Gracias a esto, él lograba demostrar que las acciones humanas no son siempre irrelevantes frente a la ocurrencia de ciertos sucesos de la vida humana, sino que deben ser concebidas como la causa de gran parte de ellos. Con esto lograba librarse del Argumento Perezoso.

En la segunda parte se mostrará cómo esta concepción del mecanismo del destino hacía que Crisipo lo entendiera como la causa que conecta todas las cosas. Se mostrará que la conexión entre las cosas producida por el destino opera en dos niveles: uno sincrónico de acuerdo con el cual en el mismo instante las cosas del mundo desenvuelven sus poderes causales afectándose unas a otras; y uno diacrónico según el cual las causas antecedentes se relacionan con sus efectos a lo largo del tiempo. Con esto se logrará explicar la teoría crisipiana que sostiene que el destino es una cadena de causas que fluye desde la eternidad. Como se verá, esta concepción del destino le permite a Crisipo transformar la teoría estoica del destino de un fatalismo a un determinismo causal, guardando, sin embargo, un margen de fatalismo que es propio del sentido común y coherente con dicho determinismo.

1. Crítica al fatalismo y respuesta de Crisipo

1.1. Crítica al fatalismo: Argumento Perezoso

La creencia en el destino o en la necesidad de los eventos futuros ha sido asociada a menudo con la idea de la futilidad de los deseos, deliberaciones, esfuerzos y acciones. Cuando alguien afirma que todo está destinado, se pregunta casi de inmediato qué sentido tienen entonces sus esfuerzos. ¿No son acaso vanos frente

a la necesidad de los eventos futuros? ¿No sería más cómodo quedarse esperando que lo que está destinado a pasar tenga finalmente lugar sin hacer ni el más mínimo esfuerzo? Este tipo de crítica es la que se presenta con el Argumento Perezoso (*ἀργὸς λόγος*). Dos fuentes diferentes reportan este argumento en relación con los estoicos: Cicerón en *Sobre el destino* y Orígenes en *Contra Celso*.

[1] Si tu destino es convalecer de esta enfermedad, bien sea que vayas al doctor o que no vayas, convalecerás.

[2] Pero si tu destino es no convalecer de esta enfermedad, bien sea que vayas al doctor o que no vayas, no convalecerás.

[3] Es tu destino convalecer de esta enfermedad o es tu destino no convalecer.

[4] Por consiguiente, es inútil ir al doctor.¹

Comencemos señalando que este argumento aplica a la teoría del destino que Crisipo ha heredado.² De acuerdo con el reporte de Cicerón, el Argumento Perezoso tiene como propósito mostrar que, con base en algunas premisas admitidas como ciertas por algún defensor de la teoría del destino, es posible concluir que todas las acciones humanas son fútiles. Para probar que este argumento aplica a la doctrina del destino que se desarrolló en los inicios de la escuela estoica, señalaré entonces que las premisas del argumento se desprenden de dos rasgos de esta concepción del destino: universalidad del alcance del destino (i.e., todo lo que sucede ocurre en conformidad con el destino) y fatalismo irrestricto (i.e., la afirmación sin restricciones explícitas de que lo destinado en la vida humana ocurrirá necesaria e independientemente de los deseos y esfuerzos de las personas).

La premisa 3 del argumento es una aplicación de la ley del tercio excluso realizada por alguien que sostiene que todo sucede en conformidad con el destino.

1 “[1] εἰ εἴμαρται σοι ἀναστῆναι ἐκ τῆς νόσου, εἴν τε εἰσαγάγῃς τὸν ἱατρὸν εἴν τε μὴ εἰσαγάγῃς, ἀναστήσῃ· [2] ἀλλὰ καὶ εἰ εἴμαρται σοι μὴ ἀναστῆναι ἐκ τῆς νόσου, εἴν τε εἰσαγάγῃς τὸν ἱατρὸν εἴν τε μὴ εἰσαγάγῃς, οὐκ ἀναστήσῃ· [3] ἦτοι δὲ εἴμαρται σοι ἀναστῆναι ἐκ τῆς νόσου ἢ εἴμαρται σοι μὴ ἀναστῆναι· [4] μᾶτην ἄρα εἰσάγεις τὸν ἱατρὸν.” Orígenes, *Cels.* 2.20.65-71. “[1] Si fatum tibi est ex hoc morbo convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris, convalescesitem, [2] si fatum tibi est ex hoc morbo non convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris, non convalesces; [3] et alterutrum fatum est; [4] medicum ergo adhibere nihil attinet.” Cicerón, *Fat.* 28-29 (L&S 55s). No hay ninguna diferencia de contenido significativa entre estas dos presentaciones del argumento. Hago la traducción a partir de la versión de Orígenes (escrito en 248 D.C.) y no a partir de la de Cicerón (escrito en 45 A.C.), aunque sea la más tardía, debido a que él presenta la tercera premisa del argumento de una manera más precisa.

2 Se ha considerado que el Argumento Perezoso aplica a la teoría causal del destino desarrollada por Crisipo (cf. Boeri, 2000: 41). En contraposición a esto, defenderé que este argumento aplica a la concepción fatalista del destino y que Crisipo desarrolla la concepción causal del destino para escapar a esta crítica.

Para todo resultado particular, es preciso decir que o bien está destinado que tendrá lugar, o bien está destinado que no tendrá lugar (“es tu destino recuperarte de esta enfermedad o es tu destino no recuperarte”), pero no es válido decir que ninguna de las dos cosas está destinada o, lo que es lo mismo, que hay resultados que no caen dentro del alcance del destino. Es fácil ver que la premisa 3 del argumento se refiere a los *resultados* por el contraste entre éstos (la consecuencia final de convalecer de la enfermedad o no convalecer) y las acciones que son fútiles en relación con ellos (el hecho de acudir o no al doctor).³ Que la premisa se refiere a *todos* los resultados es confirmado por la conclusión general que Cicerón atribuye a este argumento: *toda* actividad es removida de la vida.⁴ Esta conclusión sólo es posible si concebimos que *todos* los resultados están destinados. Si no fuera así, las acciones conducentes a los sucesos no destinados no serían removidas. De este modo, se concluye que la premisa 3 del argumento sería tomada como cierta por los primeros estoicos, debido a que ésta no es más que una muestra de uno de los aspectos de su teoría del destino: la universalidad de su alcance.

Las premisas 1 y 2 del argumento dejan ver de qué manera los resultados están destinados: lo que está determinado a suceder ocurrirá *independientemente* de los esfuerzos a favor o en contra de que esto suceda o no (“bien sea que vayas al doctor o que no vayas”). Estas premisas se siguen del fatalismo que se encontró en los primeros desarrollos de la noción estoica del destino. Ahora bien, las premisas se ocupan de ambas partes de la dicotomía producto del tercio excluso para no dar lugar a la posibilidad de que se sostenga que en una de las ramas de la dicotomía la futilidad de las acciones es cierta, pero en la otra no. Esto con el fin de mostrar que la fuerza del argumento no está dada por el hecho de que lo destinado sea un resultado particular o la ausencia de ese resultado, sino por el hecho de que se mantenga una concepción *fatalista* del destino.

Aceptando como verdaderas las tres premisas del Argumento Perezoso y no siendo éste lógicamente inválido, los primeros estoicos deberían aceptar la conclusión de este argumento: las acciones humanas son fútiles en relación con el acontecimiento de las cosas destinadas.

3 El que la premisa tres del argumento se refiera solamente a los resultados no implica que las demás cosas no están destinadas. Se podría decir aquí, nuevamente, que el llamar al doctor o no hacerlo es algo que también está destinado. Sin embargo, la premisa se enfoca en los resultados porque lo que se intenta señalar mediante este argumento es la relación que tienen las acciones y esfuerzos humanos con los resultados que finalmente se obtienen.

4 “Correctamente este género de argumentación ha sido llamado perezoso y además inerte, pues con ese mismo razonamiento toda actividad de la vida es removida”. Cicerón, *Fat.* 13.

1.2. Revisión de Crisipo: eventos destinados y codestinos

Ha sido mostrado que el Argumento Perezoso aplica perfectamente a la teoría fatalista que Crisipo ha heredado. Se puede suponer, entonces, que Crisipo se ocupa de escapar a esta crítica justamente por notar que, si no hace ciertos ajustes a la teoría del destino desarrollada por sus predecesores, se vería obligado a aceptar las consecuencias de aquel argumento. Esta sección estará ocupada de examinar la respuesta de Crisipo al Argumento Perezoso.⁵

Cicerón expone la oposición de Crisipo al Argumento Perezoso en el siguiente pasaje:

Este argumento [el perezoso] era desaprobado por Crisipo. En efecto —dice— entre las cosas algunas son simples, otras son unidas. *Simple* es “Sócrates morirá tal día”. Para él, bien sea que haga algo, bien sea que no lo haga, ha sido fijado el día de su muerte. Pero si el destino es así: “Edipo nacerá de Layo”, no podrá decirse “bien sea que Layo haya estado con una mujer bien sea que no haya estado”. En efecto, esta cosa es *unida* y *codestinada*. La llama así porque el destino es de esta manera: tanto Layo se unirá con una mujer como a partir ella Edipo será procreado. De modo que si fuera dicho “Milón luchará en los Olímpicos” y alguien replicase “por lo tanto, así tenga adversario o no tenga, luchará” se equivocaría. Pues “luchará” es *unido*, porque sin adversario ninguna lucha se da. Por lo tanto, todos los sofismas de este género son refutados de la misma manera. “Bien sea que llames al médico o no lo llames, convalecerás” es capcioso, pues tan destinado es llamar al médico como convalecer. A estas cosas, como dije, él las llama codestinas (Cicerón, *Fat.* 30 [L&S 55S]).

El pasaje comienza por señalar que Crisipo desaprobaba el Argumento Perezoso e introduce la distinción entre dos tipos de cosas destinadas: las simples (separadas) y las unidas. Una cosa *simple* es aquella que está destinada independientemente de lo que suceda con otra. Como ejemplo se establece que “Sócrates morirá tal día” es simple en relación con lo que haga Sócrates porque él morirá ese día independientemente de las acciones que realice.⁶

5 Tres autores diferentes brindan elementos para entender la réplica de Crisipo. Cicerón, después de su presentación del Argumento Perezoso, introduce una réplica a este argumento, atribuyéndola explícitamente a Crisipo (cf. Cicerón, *Fat.* 30). Orígenes, después de haber presentado el argumento, presenta una réplica al mismo, que encaja perfectamente con la de Cicerón, pero no la atribuye explícitamente a Crisipo (cf. Orígenes, *Cels.* 2.20.71-82). Diogeniano, probablemente citando directamente del libro 2 del *Sobre el Destino* de Crisipo, reporta la teoría de los eventos codestinos mediante la cual Crisipo critica el Argumento Perezoso (cf. Eusebio, *PE.* 6.8).

6 El ejemplo de Sócrates ha causado muchas dificultades entre los intérpretes, porque uno estaría tentado a pensar que si Sócrates hubiera aceptado la propuesta que Critón le hacía de escaparse de la cárcel, no habría muerto ese día. De ese modo, no es fácil entender por qué se dice que el día de la muerte de Sócrates está fijado independientemente de las acciones que él hubiera realizado. Más adelante se tratará esta dificultad.

Una cosa *unida* es una cosa que está ligada necesariamente con otra. En el ejemplo de Cicerón, “Edipo nacerá de Layo” está enlazado necesariamente con “Layo se unirá sexualmente con una mujer”. No es posible que lo primero se dé, si lo segundo no se da también. Esto se debe a que lo segundo es condición causal necesaria de lo primero: Layo no puede tener un hijo, si no se ha unido sexualmente con una mujer. Este punto es ilustrado con otro ejemplo: “Milón luchará en los Olímpicos” está unido con “Milón tendrá un adversario”, debido a que no puede haber lucha si no hay adversario. El que un evento A sea condición necesaria de un evento B, es lo que establece que el evento B está necesariamente unido al evento A y es lo que hace que no sea correcto afirmar que B sucederá independientemente de si A se da o no se da. Ahora bien, señala Crisipo, si una cosa B está unida con una cosa A y B está destinada, A también estará destinada. Así, si está destinado que Layo tendrá un hijo, Crisipo diría que el hecho de que él se uniera con una mujer también lo estaba, debido al vínculo necesario que hay entre estos dos hechos. De este modo, afirma Crisipo, el que Layo tenga un hijo está *codestinado* con que él se haya unido sexualmente a una mujer.

Ahora bien, hay dos puntos respecto de la interpretación de este pasaje que han sido aceptados como verdaderos por varios intérpretes y que merecen una revisión. En primer lugar, se suele entender a los sucesos simples como aquellos que suceden independientemente de las acciones humanas y a los sucesos unidos como aquellos que suceden *vía* acciones humanas (cf. Sedley, 1993: 316 y L&S, vol. I: 343). Sin embargo, si bien los ejemplos enfatizan la dependencia e independencia con respecto a las acciones humanas con miras a responder el Argumento Perezoso, no considero correcto afirmar que la diferencia clave entre estos dos tipos de eventos sea el que estén ligados o no a una acción humana. Tomando un ejemplo, uno podría decir que “este árbol ha producido una naranja” está unido con “este árbol ha madurado”, ya que lo segundo es condición necesaria de lo primero. Por ello mismo, si está destinado que “este árbol produzca una naranja”, esto está codestinado con que “este árbol haya madurado”. De este modo, se encuentran eventos codestinados que no suceden *vía* acciones humanas. No hay nada en el análisis conceptual de los términos “unido” y “codestinado” que impida esta lectura.

Por otra parte, se ha hecho una separación muy tajante entre los hechos que son simples y los que son unidos. De acuerdo con esta lectura, un suceso x debe ser o simple o unido, pero no puede ser ambas cosas.⁷ Sin embargo, se podría sostener

⁷ Bobzien, por ejemplo, señala que es posible incluso pensar que no hay ningún suceso simple y que, si hubiera alguno, éste sería un suceso relacionado con la esencia del hombre involucrado. Por ejemplo, Sócrates morirá algún día (no tal día) es simple en tanto que es parte de la esencia del hombre el ser mortal. Esto podría ser usado como un criterio radical para determinar si un suceso determinado es

que de un determinado suceso es legítimo decir que es simple en relación con una cosa, pero que es unido en relación con otra. Por ejemplo, “este árbol producirá un fruto” es simple en relación con “habrá un hombre observando la producción del fruto”, pues el árbol producirá el fruto independientemente de que alguien esté observándolo o no. Pero “este árbol producirá un fruto” es complejo en relación con “este árbol ha madurado”. Así, no se puede decir de un evento en sí mismo que sea simple (aislado) o unido, sino que uno puede decir que un evento es simple en relación con una cosa y unido en relación con otra. Esto evita el tener que afirmar que la existencia de eventos simples implica la ocurrencia de eventos incausados, dado que el hecho de que un suceso sea causalmente independiente de otro y en esa medida simple en relación con él, no implica que el evento es independiente causalmente de todo lo que sucede en el cosmos y simple en sí mismo. De esta manera, hay que negar que la existencia de eventos simples implique un fatalismo radical, esto es, que algo esté destinado independientemente de todo el mecanismo causal que tiene lugar en el mundo.

A continuación se examinará el pasaje de Diogeniano.

Entonces, en el libro primero del *Sobre el destino*, [Crisipo] brindaba pruebas de ese tipo. En el segundo, intenta disolver las opiniones fuera de lugar que se siguen del discurso que afirma que todo [sucede] por necesidad. (...) Dice, entonces, en el libro segundo, que es claro que muchas cosas suceden *a partir* de nosotros, pero no menos están también destinadas estas cosas por el gobierno del todo. Y brindaba algunos ejemplos de este tipo: el que no se vaya a dañar el manto, dice, ha sido destinado no sin más, sino con cuidarlo; el que alguien vaya a salvarse del enemigo, junto con que él huya del enemigo, y engendrar un hijo, junto con desear unirse con una mujer. (...) Pues muchas cosas no pueden darse separadamente de que también nosotros deseemos y por cierto apliquemos un intenso empeño y diligencia en ellas, puesto que es junto con esto, dice, que aquéllas están destinadas a suceder (Diogeniano en Eusebio, *PE*. 6.8.25-9 [SVF 2.998; L&S 62 F]).

Este pasaje comienza indicando el contexto en el cual Crisipo desarrolla su teoría de los eventos codestinados: habiendo mostrado en el libro primero del *Sobre el destino* que todo sucede de acuerdo con el destino, en el libro segundo se ocupa de mostrar que esto es compatible con que haya cosas que suceden *a partir* de nosotros.⁸ Para mostrar cómo estas dos ideas son compatibles, Crisipo recurre a su teoría de los eventos codestinados. Se ha visto que un evento A es simple en relación con B, si sucede independientemente de B. En este tipo de casos, no tiene

simple o unido. Boeri también entiende esta distinción de manera fuerte, por ello critica a Crisipo arguyendo que dicha distinción no es legítima porque, de acuerdo con él, en un contexto determinista no hay hechos simples (cf. Boeri 2000: 43).

8 Esto es justamente lo que se intentaba mostrar a través de la respuesta al Argumento Perezoso. Con ella se señalaba que no es cierto que los resultados de nuestras vidas sucedan independientemente de nosotros. En este contexto esto se expresa diciendo que dichos eventos suceden a partir de nosotros.

sentido decir que A sucedió a partir de B. En contraste, un suceso A está codestinado con un suceso B, si B es una condición necesaria para que A ocurra. En este tipo de casos sí habría lugar para afirmar que A sucedió a partir de B. Gracias a esto Crisipo puede explicar cómo un evento puede al mismo tiempo estar destinado y surgir a partir de nosotros.

Crisipo presenta esta teoría mediante algunas ilustraciones. Por ejemplo, el que un agente se salve del enemigo es un suceso destinado y al mismo tiempo sucede a partir de dicho agente porque el hecho mismo de hacer el esfuerzo de escapar era una condición necesaria para que se pudiera salvar. Lo mismo se puede decir de que el manto no se haya dañado, de tener hijos y de muchas otras cosas. Ellas, señala Crisipo, no pueden darse separadamente de que las personas las deseen y se esfuercen para que sucedan. Con esto muestra que los deseos y esfuerzos de las personas son condición necesaria de ciertos resultados que se dan en su vida (salvarse) o en el mundo (preservar el manto) y por ello se debe decir que éstos suceden a partir de los agentes.

De esta manera, para responder al Argumento Perezoso hay que determinar si un resultado está unido con una acción particular o no lo está. Si el resultado está unido a una acción, ésta se mostrará como causalmente relevante para su ocurrencia. Pero, si el resultado no está unido a ella, ésta se verá como irrelevante en relación con el resultado. Así, por ejemplo, si una persona sufre una enfermedad cuya recuperación requiere de la atención quirúrgica de un médico, el quedarse en cama cruzando los dedos se mostraría completamente irrelevante frente al hecho de recuperarse, pero el acudir a la intervención quirúrgica se mostraría como una condición necesaria para la recuperación. De acuerdo con el pasaje de Orígenes, se debe afirmar que “si mejorarse de la enfermedad sucede acudiendo a la ayuda quirúrgica, por necesidad el médico será recibido, y será falsa la proposición ‘es vano ir al médico’” (Orígenes, *Cels.* 2.20.79-82). Mostrar entonces este vínculo causal entre algunas acciones y los resultados que tienen lugar es suficiente para no caer en una inacción total.

Sin embargo, en algunos casos, como “Sócrates morirá tal día”, se da una situación diferente. De acuerdo con el reporte de Cicerón, Crisipo consideraba que dicho suceso ocurrirá separadamente o independientemente de *cualquier* acción o esfuerzo que Sócrates pudiera realizar. En tal caso, *todas* las acciones de Sócrates se mostrarían como fútiles en relación con el hecho de que él moriría tal día. Este ejemplo deja ver un sesgo fatalista en la postura crisipiana del destino que encontrábamos ya en el símil del perro. Este sesgo fatalista de la doctrina de

Crisipo está en conexión con su doctrina de la aceptación del destino, ilustrada mediante el símil del perro, de acuerdo con la cual algunos sucesos de la vida de las personas no dependen de ellas y por eso la mejor postura que se puede adoptar es aceptar aquello que el destino ha impuesto independientemente de las acciones humanas. En los otros casos, relativos a acciones que sí dependen del agente, como recobrar la salud o escapar del enemigo, sí será necesario que la persona aplique sus más grandes esfuerzos para conseguir el resultado más apropiado a su naturaleza.

En resumen, al enfrentarse al Argumento Perezoso, Crisipo se ve en la necesidad de mejorar la teoría del destino que ha heredado de sus predecesores. No se encuentra en los textos de Zenón y Cleantes ninguna razón para suponer que su concepción fatalista del destino se restringe sólo a algunos eventos. Es posible que hayan hecho esta restricción, pero, la conclusión de la inacción *total* que se establecía a partir del argumento perezoso junto con el hecho de que Crisipo haya intentado escapar de la misma, sugiere que la restricción del fatalismo no había sido claramente establecida por sus predecesores. En contraste, Crisipo se ocupa de mostrar que el fatalismo sólo tiene lugar en algunas ocasiones, pero que éste es falso en un gran campo de cosas: todas las codestinadas con las acciones humanas. Esto permite a Crisipo mostrar que muchos esfuerzos y deseos de las personas son no sólo relevantes sino además completamente necesarios en relación con los resultados que se dan en sus vidas, en tanto que aquéllos son lo que permite que los sucesos destinados tengan lugar.

2. El destino es la causa que conecta todas las cosas

Se ha señalado entonces que la idea central en la que Crisipo basa su crítica al Argumento Perezoso es que, en tanto que algunas cosas son condición necesaria para que otras tengan lugar, las cosas del mundo están unidas entre sí. Se desarrolla gracias a esto una visión relacional del destino: las cosas del mundo están enlazadas y a través de estos enlaces opera el destino. Para enfatizar este rasgo, él realiza un argumento etimológico de acuerdo con el cual el destino (*εἰμαρμένη*) es algo que conecta (*εἰρομένη*) las cosas (cf. Diogeniano en Eusebio, *PE*. 6.8.8 [SVF 2.914]). En conformidad con esto define el destino, en el libro cuarto de *Acerca de la providencia*, como un entrelazamiento (*ἐπιπλοκῆ*) de todas las cosas de la siguiente manera.

El destino —dice— es un orden natural de todas las cosas desde la eternidad, unas cosas siguiendo a otras y vinculándose, siendo el entrelazamiento de ellas inalterable (Gelio. *Noc. At.* 7.2.3).

Esta función unificadora del destino cobró tanta importancia que fue considerada incluso como definitoria de la concepción estoica del destino. Diógenes Laercio señala que los estoicos consideraban que el destino es la causa conectiva de las cosas (*αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη*) (Diógenes Laercio 7.149 [SVF 2.915]; cf. también Ario Dídimo en Eusebio, *PE*. 15.15 [SVF 2.528]).

En adelante se examinará con mayor detalle en qué consiste este entrelazamiento de cosas que define el destino. Se mostrará que el destino conecta las cosas a través de relaciones causales. En primer lugar, se indicará que las conecta a través de las relaciones recíprocas de simpatía que se dan cuando los seres del mundo despliegan sus poderes causales generando una influencia unos sobre otros. En segundo lugar, se señalará que las conecta a través del tiempo por medio de la relación que tienen las cosas con sus causas antecedentes.⁹

2.1. Relaciones de simpatía y unidad sincrónica de las cosas

Los estoicos consideraban que los seres que componen el mundo están relacionados de modo tal que lo que sucede a unos afecta a otros. Esto era expresado por ellos afirmando que los seres presentan relaciones de simpatía (*συμπάθεια*), es decir, son juntamente-afectados. Gracias a estas relaciones, los seres de la naturaleza ejercen una influencia recíproca e interactúan unos con otros. En esta parte del artículo se explicará, en primer lugar, en qué consisten estas relaciones. Posteriormente, se mostrará por qué se atribuye al destino la función de crearlas y por qué se dice que las cosas del mundo están unificadas debido a ellas.

⁹ Bobzien señalaba ya esta doble función unificadora del destino. Ella indicaba que el destino conecta las cosas, a través del espacio, por medio de las relaciones de simpatía, y, a través del tiempo, por medio de las causas antecedentes (cf. Bobzien, 1998a: 50). Esta interpretación también fue señalada por Sophie Botros (cf. Botros 1985: 276). No obstante, recientemente Susan Meyer ha hecho un énfasis que considero incorrecto en el aspecto sincrónico del destino. Ella sostiene que el destino es el complejo sistema de influencia causal mutua en el cosmos que los estoicos llaman ‘simpatía’ (cf. Meyer, 2009: 73). Y tras desarrollar su argumentación ella concluye afirmando que decir que un evento y, más particularmente, una acción humana está destinado no significa nada más que reconocer que la causa productora (e.g., el hombre) no actúa separadamente, sino que recibe la influencia de otros factores. Si bien su ensayo es de inmensa ayuda para comprender cómo Crisipo asociaba la teoría del destino con la de la simpatía, considero que ella pone demasiada fuerza en esta interpretación, comprendiendo algunas relaciones del destino que son diacrónicas como relaciones sincrónicas de simpatía. Esto la lleva a dejar de lado un aspecto importante al que se hace referencia cuando se afirma de un evento que está destinado: hay causas desde el inicio del ciclo cósmico que determinan la ocurrencia de dicho evento. Dada esta reciente interpretación de Meyer, considero pertinente retomar aquí la doble función unificadora del destino desarrollada por Bobzien mostrando cómo algunos pasajes reflejan claramente al destino con su función unificadora diacrónica.

Cuando los seres de la naturaleza despliegan sus poderes causales generan una influencia sobre aquéllos con los que entran en relación. Por ejemplo, cuando el fuego y el agua entran en contacto despliegan sus capacidades de calentar y enfriar respectivamente y, dependiendo de la proporción entre estos elementos, el fuego evapora al agua o el agua apaga al fuego. Un vistazo a la concepción estoica de la causalidad permite comprender que esta relación de simpatía entre los cuerpos es una relación típica entre causas para producir un efecto. Los estoicos consideran que un efecto es un predicado que se produce cuando dos cuerpos, que funcionan como causas, interactúan entre sí. El ejemplo típico de esto es el siguiente: el cuchillo, un cuerpo, es causa para la carne, otro cuerpo, del predicado “ser cortada”.¹⁰

Clemente indica que la relación entre las causas es recíproca, dos o más cuerpos se afectan unos a otros produciendo un efecto mutuo. En ocasiones el efecto que producen es el mismo para ambas causas y en ocasiones es diferente. Son iguales, por ejemplo, en estos casos: el maestro y el estudiante son causas el uno para el otro del predicado “progresar”, el mercader y el comprador del predicado “hacer un negocio”. Son diferentes, por ejemplo, en el caso de la relación del cuchillo y la carne: el cuchillo es causa para la carne del predicado “ser cortada” y la carne es causa para el cuchillo de “cortar” (cf. Clemente, *Strom.* 8.9.30.1-3 [SVF 2.349, L&S 55D]).

Ahora bien, los estoicos consideraban que todos los seres del mundo están inmersos en estas relaciones de simpatía, afectándose unos a otros, de manera que todas las cosas están interrelacionadas. No he encontrado evidencia que indique que los estoicos consideraran que cada cosa del mundo está relacionada con todas las demás en una relación uno a uno, pero sí se puede afirmar que todas las cosas se encuentran por lo menos no-bijectivamente interrelacionadas. Aunque no hay una prueba definitiva de esto, sí se encuentra frecuentemente a los estoicos tratando de demostrar que, además de las relaciones evidentes de simpatía que tienen lugar cuando dos cuerpos entran en contacto (como los mencionados en los párrafos anteriores), es posible encontrar en todos los niveles del cosmos relaciones de simpatía incluso entre cosas que no tienen un contacto aparente. A nivel de los seres terrestres, por ejemplo, se señala que las facultades mentales de los individuos tienen una relación con las condiciones climáticas tal que los hombres que viven en algunas

10 Cf. Sexto Empírico, *M.* 9.211 (svf 2.341, L&S 55B). Ver también Clemente, *Strom.* 8.9.26.3-4 (L&S 55c) y Clemente, *Strom.* 8.9.30. 1-3 (svf 2.349, L&S 55D). Si bien los estoicos consideraban que las causas producen activamente sus resultados, ellos llaman causas tanto al agente como al paciente que intervienen en una relación causal. En nuestro ejemplo, tanto el cuchillo como la carne son llamados causas.

regiones son más inteligentes que los que viven en otras (cf. Cicerón, *Fat.* 7). Las cuerdas de una lira tienen una relación recíproca de simpatía, de modo que cuando una de ellas es tocada otras vibran sin que hayan sido directamente pulsadas. Estas relaciones de simpatía también tienen lugar entre los seres celestes y los terrestres. Por ejemplo, la luna se relaciona de tal manera con los seres terrestres que produce el oleaje del mar (cf. Cicerón, *Div.* 2.34. [SVF 2.1211]), el crecimiento y muerte de los animales terrestres y marítimos (cf. Sexto Empírico, *M.* 9.78 [SVF 2.1013]) y el florecimiento de las plantas (cf. Cicerón, *ND.* 2.50). A su vez, los seres terrestres afectan a los celestes, como cuando por las evaporaciones del mar los astros son alimentados (cf. Cicerón, *ND.* 2.118).

Es fácil comprender cómo cosas que están en contacto pueden tener una influencia causal entre sí. Sin embargo, no es claro a primera vista cómo pueden darse relaciones de simpatía entre seres que no parecen entrar en contacto directo. ¿Cómo entender que la luna pueda afectar a las plantas, el mar y los animales, si no hay ningún contacto aparente entre ellos? ¿Cómo es posible que una cuerda entre en movimiento cuando otra ha sido tocada? Estas relaciones más bien misteriosas requieren un tipo de explicación. El siguiente pasaje da cuenta de la propuesta de Crisipo en este respecto.

[...] toda la sustancia ha sido unificada por extenderse a través de toda ella cierto aliento, por el cual el todo es reunido, unido y *simpático* consigo mismo (Alejandro de Afrodisia, *Mixt.* 216.16 [SVF 2.473, L&S 48c]).

De acuerdo con Crisipo, cuando el Fuego Primero se transforma dando lugar a los cuatro elementos, el mundo se convierte en una composición de cuerpo y alma, siendo el alma del mundo constituida por una mezcla de fuego y aire que es llamada aliento (*πνεῦμα*) y el cuerpo por una composición de agua y tierra. El alma del mundo es la encargada de portar la razón divina que los estoicos identificaban con el destino, motivo por el cual éste es considerado por Crisipo como un poder del aliento.¹¹ Además de cumplir la función de dotar a los seres de forma y movimiento, otorgándoles así su constitución natural y unos ciertos poderes causales naturales, el aliento también actúa sobre el mundo como un todo, dotándolo de unidad, movimiento y racionalidad y, de esta manera, hace de él un animal racional.

Los estoicos insisten en la unidad del mundo a lo largo de sus doctrinas físicas. Por una parte, sostenían que el mundo no es una sucesión de partes discretas, sino un continuo. Proclo afirma incluso que los estoicos consideraban que los límites de

¹¹ “Crisipo considera que la substancia del destino es un poder del aliento, administradora de todo con orden. Esto lo dice en el segundo libro del *Sobre el cosmos*”. Estobeo, *Ecl.* 1.5.15. 23-32 (svf 2.913, L&S 55M).

los cuerpos subsisten meramente en el pensamiento (Proclo, *Euc. Ele.* 1.89, 15-18 [SVF 2.488, L&S 50D]). Por otra parte, defendían que al interior del mundo no hay vacío, sino que éste está todo lleno.¹² El mundo, entonces, siendo un continuo sin vacíos, es penetrado por un aliento que es igualmente continuo y sin quiebres. Esto hace que se pueda concebir al aliento como una sola substancia, que en las diferentes partes del mundo produce diferentes efectos (en unas partes conforma plantas, en otras animales, etc.), del mismo modo que el aliento que penetra un cuerpo, siendo uno, otorga diferentes cualidades a las partes que componen a dicho cuerpo (crecimiento al cabello, sensibilidad al tacto, etc.).

Las relaciones de simpatía entre seres que no están en contacto se entienden con mayor facilidad una vez que se comprende que el aliento que da forma y mueve al mundo es uno solo. Aunque la luna y el mar, una cuerda y otra, etcétera, estén aparentemente desconectados espacialmente, hay un aliento común que los une y hace que lo que le sucede a uno tenga influencia sobre lo que sucede al otro. De este modo, al unificar en un solo ser a la totalidad de las partes del mundo, el aliento causa que las cosas del mundo tengan relaciones de simpatía unas con otras. Llamaré sincrónica a la unidad que se produce de esta manera, queriendo resaltar con ello el hecho de que *en un mismo momento* las diferentes partes del mundo, al desplegar sus poderes causales, producen influencia unas sobre otras.

Pseudoplutarco señala que, como parte de su argumentación a favor del destino, los estoicos defendían que el cosmos presenta una relación de simpatía consigo mismo (*cf.* Plutarco, *Fat.* 574e [SVF 2.912]). Ahora se puede comprender por qué esto es así. Se ha señalado que el aliento es el encargado de unir a todos los seres de la naturaleza causando así las relaciones de simpatía entre ellos. Esta función activa corresponde al aliento justamente porque éste es el transportador del principio activo del mundo: la racionalidad divina. En consecuencia, hay que decir que gracias a la razón de dios, que se identifica con el destino, las cosas del mundo están sincrónicamente unidas presentando estas relaciones de simpatía.

2.2. Causas antecedentes y unidad diacrónica de las cosas

Además de la función de unificación sincrónica, el destino también desempeña la labor de unificar las cosas de una manera diacrónica. Esta parte estará centrada

¹² El vacío se encuentra por fuera del mundo y tiene solamente la función de proveer espacio al mundo cuando éste extiende su tamaño en el momento de la conflagración. Véase Sexto Empírico, *M.* 9.332 (SVF 2.524, L&S 44A).

en explicar este tipo de relaciones y mostrar cómo esta perspectiva diacrónica desemboca en la definición del destino como un conjunto de causas antecedentes.

De acuerdo con la definición crisipiana del destino como un entrelazamiento, las cosas están vinculadas en parte debido a que unas cosas *siguen* a otras. El término que se usa en griego para describir este tipo de relaciones (*ἐπακολουθούντων*) puede ser entendido con connotaciones sincrónicas, al igual que el verbo que aquí se usa para traducirlo al español (siguen). Por ejemplo, si se ve a un esclavo siguiendo a su amo, moviéndose en la misma dirección en la que el amo se mueve, se podría usar el verbo *ἐπακολουθέω* para describir esta situación.¹³ También es posible una interpretación con connotaciones diacrónicas: una cosa sigue a la otra en el sentido de que sucede después de ella. Con un ejemplo típico, la caída de un florero sigue al golpe del balón. Ambas interpretaciones son legítimas, pero hay un pasaje de Alejandro de Afrodisia que describe el entrelazamiento entre las cosas usando también el verbo *ἐπακολουθέω* y no cabe duda de que allí el verbo está siendo usado en un sentido diacrónico.

Ciertamente, dicen que este cosmos, siendo uno y conteniendo en sí todos los seres y siendo administrado por una naturaleza viviente, racional e inteligente, tiene la administración eterna de los seres avanzando en conformidad con una serie y un orden, llegando a ser los primeros causas para las cosas que suceden después de ellos y estando de este modo unidas todas las cosas unas con otras. Y así ni sucede algo en él tal que algo más no lo siga (*ἐπακολουθεῖν*) necesariamente y esté relacionado con él como con una causa. Ni, a su vez, alguno de los sucesos posteriores es capaz de separarse de las cosas que han sucedido anteriormente, de modo que no siguiera (*ἀκολουθεῖν*) a una de ellas como estando unida (Alejandro de Afrodisia, *Fat.* 191.30-192.6 [SVF 2.945, L&S 55N]).

El verbo *ἐπακολουθέω* se refiere en este pasaje a una relación diacrónica: ciertas cosas siguen a las que ocurren antes de ellas y de estas cosas se siguen otras que ocurren después. Esto se hace aún más explícito en la crítica que Alejandro hace a esta teoría estoica, que es recogida por él resumidamente de la siguiente manera: “vemos que no todas las cosas que se suceden *temporalmente* una a la otra ocurren a causa de las que han sucedido previamente y antes de ellas” (Alejandro de Afrodisia, *Fat.* 194.27-29).

Alejandro señala que la relación entre las cosas a las que se refiere el verbo *ἐπακολουθέω* es una relación causal diacrónica. Las cosas que suceden primero son causas de las cosas que suceden después de ellas. Hay que recordar que para los estoicos una relación causal se da cuando dos cuerpos interactúan para producir un efecto. Es claro que para que la interacción entre dos cuerpos

13 Susan Meyer defiende esta interpretación del verbo *ἀκολουθέω* en estos contextos (cf. Meyer, 2009: 86).

sea posible es necesario que ambos estén presentes en el momento en el que se produce la interacción, así que se requiere de su existencia simultánea. De este modo, la relación a la que se refiere el verbo *ἐπακολουθέω* no es una de estas relaciones simultáneas que tienen una causa con otra.¹⁴ La relación diacrónica que se establece debe ser entre las causas y sus efectos. Ahora bien, el efecto que produce una causa sobre otra puede tener lugar en el mismo momento en el que las causas interactúan o en un momento posterior. Por ejemplo, el fuego produce en el agua un efecto que tiene ocurrencia en el mismo momento en que interactúan estos cuerpos, “calentarse”, pero un hombre que empuja a una piedra por la pendiente produce un efecto que es posterior a la relación entre estos cuerpos, “caerse”. La relación diacrónica a la que se refiere el pasaje es entonces del segundo tipo.

Los estoicos llaman antecedentes a las causas que se dan antes de que el efecto tenga lugar (*cf.* Galeno, *Caus. Cont.* 1.1-2. L&S 55F). Podrían ser llamadas contemporáneas las causas que se dan al mismo momento que se dan sus efectos. Siguiendo la interpretación de Bobzien, hay que aclarar que las causas son llamadas antecedentes no porque su existencia se dé antes de la existencia del efecto (*cf.* Bobzien, 1998a: 21). De hecho, por un lado, ellas pueden existir antes, durante y después del efecto y, por el otro, las causas contemporáneas pueden existir antes de que el efecto se dé. De este modo, lo que se tiene en cuenta cuando se hace esta clasificación no es el momento en el que existen las causas, sino el momento en que los cuerpos que funcionan como causas se afectan unos a otros desplegando sus poderes causales. Si esta interacción se da antes de que el efecto tenga lugar, las causas son llamadas antecedentes, si se da al mismo tiempo que el efecto, son llamadas contemporáneas.

Se puede concluir entonces que aquella unidad que presenta el pasaje de Alejandro y a la que se refería Crisipo al hablar de su entrelazamiento con la expresión “siguen” es una unidad diacrónica que presentan las cosas con sus causas antecedentes. Alejandro dice que gracias a este tipo de relaciones causales todas las

14 Meyer (2009) interpreta las relaciones de sucesión a las que se refiere este pasaje como relaciones de simpatía de una causa con otra, por lo cual considera que lo que el pasaje de Alejandro quiere postular es que todos los cuerpos afectan y son afectados por otros. Sin embargo, consciente de que Alejandro hace énfasis en este pasaje en la conexión causal que sucede a través del tiempo, ella intenta mostrar cómo es posible la relación *de una causa con otra causa* a través del tiempo. Al hacerlo recurre a mostrar que en los casos de causalidad antecedente la relación simultánea entre las causas puede provocar la ocurrencia posterior del efecto. De esta manera, confirma que las cosas que están conectadas a través del tiempo son las causas antecedentes con sus posteriores efectos.

cosas están unidas unas con otras, de modo que al ubicarse en un punto preciso del tiempo se puede ver que todos los efectos del mundo tienen causas antecedentes de su existencia y todos los cuerpos que existen en ese momento servirán como causas antecedentes de efectos futuros.

Dado que los estoicos reconocen la existencia de causas contemporáneas a sus efectos, se podría pensar que no hay razón para sostener la tesis según la cual existen causas antecedentes de todos los efectos que se dan en el mundo. Sin embargo, al concentrarse en un efecto cualquiera que pudiera ser usado para demostrar esto (i.e., cualquier evento causado por causas contemporáneas), se puede notar por qué Crisipo mantenía dicha opinión. Retomando el ejemplo del fuego y el agua, se puede decir que, aunque estos dos cuerpos fungen como causas contemporáneas al efecto “calentar”, hubo una causa antecedente que produjo este resultado: e.g., un hombre que creó la hoguera, trajo agua del río y posteriormente puso el agua sobre la hoguera. Así, aunque el evento de calentar sea producido por causas contemporáneas (i.e., el fuego y el agua), siempre se requiere la existencia de causas antecedentes para que éste tenga lugar. El mismo ejercicio puede ser realizado con cualquier evento causal y de esta manera se puede ver que todos los sucesos del mundo están conectados con causas antecedentes.¹⁵

Esta relación causal de un evento con causas antecedentes se puede llevar cada vez un paso más atrás. En el ejemplo que se ha mencionado se puede buscar la causa antecedente del “llegar a ser del hombre” y así remontarse hasta el pasado más remoto. Basado en esta idea, Crisipo consideraba que al inicio del ciclo cósmico se pueden encontrar las causas antecedentes de todos los sucesos que tendrán lugar en el mundo o las razones seminales (*σπερματικοὶ λόγοι*) de todo lo

15 [Plutarco] señala como primer punto de la argumentación estoica a favor del destino que nada sucede sin causa, sino que en cambio *todo sucede en conformidad con causas antecedentes* (cf. [Plutarco], *Fat.* 574e). Por otra parte, Bobzien realiza una importante distinción entre las causas de los estados cualitativos y las causas de los cambios. Las primeras son las responsables de que el objeto exista como el objeto que es, es decir, son las responsables de que el objeto tenga las características que posee. Las segundas son las responsables de todas las transformaciones y movimientos que se dan en los objetos. Bobzien asegura que, si bien en el caso de los movimientos se requiere siempre la existencia de causas antecedentes, en el caso de los estados sólo se requieren causas contemporáneas, más específicamente causas cohesivas (*συνεκτικὰ αἰτία*). cf. Bobzien, 1998b: 204. No hay que perder de vista, sin embargo, que incluso los eventos causales en los que el efecto es la conservación de un estado cualitativo están enlazados con causas antecedentes. En efecto, aunque en ese momento sólo existan causas conectivas produciendo el estado cualitativo del objeto, tuvo que haber un momento en el que se produjera el surgimiento de dicho objeto y este surgimiento presuponia la existencia de una causa antecedente que le diera lugar. Así, incluso estos eventos están relacionados con causas antecedentes.

que ocurrirá. Estas razones seminales van desplegando sus poderes causales y al hacerlo se van enlazando sincrónicamente unas con otras a través de relaciones de simpatía y se van enlazando con los eventos futuros diacrónicamente por ser las causas antecedentes que los producen.

Este entrelazamiento sincrónico y diacrónico de las cosas era el que Crisipo consideraba como definitorio del destino. Fue señalado ya en el final del numeral anterior que las relaciones de simpatía en el mundo eran tomadas por los estoicos como prueba de la existencia del destino. Por otra parte, Alejandro de Afrodisia señala que los estoicos consideraban como esencia del destino el hecho de que todos los seres sean causa de cosas que suceden después y, en esa medida, que las cosas posteriores estén unidas a las anteriores (Alejandro de Afrodisia, *Fat.* 193. 4-8). También se encuentra testimonio de que los estoicos comprendían al destino como un conjunto de causas antecedentes que se remiten a la eternidad.¹⁶ De este modo, se ve cómo el destino cumple una doble función unificadora y por qué es llamado la causa que une todas las cosas.

Los estoicos explotaron el símil de la semilla para ilustrar este entrelazamiento de las cosas, como lo muestra el siguiente pasaje:

Ciertamente, el Fuego Primero es como una semilla, que contiene las razones y causas de todas las cosas que han sucedido, están sucediendo y sucederán. El entrelazamiento (*ἐπιπλοκήν*) y sucesión de ellas es destino, conocimiento, verdad y una ley inescapable e inevitable de los seres (Aristocles en Eusebio *PE.* 15.14.2. [SVF 1.98, L&S 46G]).

Una semilla contiene desde el inicio incorporadas las causas que determinan todo el proceso que tendrá lugar en adelante para el surgimiento y crecimiento del árbol. Estas causas iniciales se desenvuelven con el tiempo, de modo que se van generando las diversas partes del árbol en los momentos que desde el inicio han sido determinados. Estas partes del árbol se afectan recíprocamente (e.g., las raíces o las ramas al crecer) y van produciendo diversos efectos unas sobre otras. De esta manera, se podría decir que todas estas relaciones y efectos están ya determinados por el contenido inicial de la semilla. Del mismo modo, al inicio del ciclo cósmico están las causas de todo lo que ha sucedido, sucede y sucederá a lo largo del mismo. Dichas causas desenvuelven sus poderes a lo largo del tiempo y se van afectando unas a otras a través de las relaciones de simpatía produciendo diversos efectos. De este modo, se puede decir que todo lo que sucede en el mundo está determinado

16 A lo largo de su *De Fato*, Cicerón señala que para los estoicos decir que algo sucede por el destino es equivalente a decir que surge como producto de causas antecedentes.

desde el inicio del ciclo cósmico. Es expresado, a través del símil de la semilla, que la manera de operar del destino es justamente a través de la unidad diacrónica que se da gracias a la relación de las causas iniciales del ciclo cósmico y sus efectos posteriores y a través de la unidad sincrónica que se da gracias a las relaciones de simpatía que existen entre las partes del mundo.

Para cerrar este artículo resumiré las conclusiones a las que se ha llegado. Crisipo hace una revisión de la teoría del destino que ha heredado de sus antecesores con miras a escapar de las indeseables consecuencias del Argumento Perezoso. Así, él restringe de manera clara y explícita el mecanismo fatalista del destino, pues es esto lo que conduce a sostener la futilidad de todas las acciones humanas. Con miras a establecer esta restricción, él muestra que el destino opera a través de los vínculos causales que existen entre las cosas y que en muchas ocasiones los sucesos que acontecen en nuestras vidas tienen un vínculo causal con nuestros deseos, esfuerzos y acciones. En estos casos se dice que el evento está codestinado con que nosotros deseemos su ocurrencia y realicemos grandes esfuerzos para que ella tenga lugar. Por tal motivo, no tiene sentido afirmar que nuestros deseos y esfuerzos son irrelevantes en tales casos. Con esta tesis Crisipo logra salir del fatalismo irrestricto de sus predecesores para constituir su doctrina del destino en una teoría del nexo causal entre las cosas.

Este nexo causal entre las cosas constitutivo del destino tiene lugar sincrónica y diacrónicamente. El vínculo sincrónico está dado debido a que un sólo aliento atraviesa la totalidad de los seres de la naturaleza y transporta a lo largo de ellos la razón de dios o el destino. Esto permite a los seres no sólo tener una cierta constitución y movimientos determinados, sino estar conectados y, de esa manera, afectarse recíprocamente. Por otra parte, el vínculo diacrónico tiene lugar entre las causas antecedentes que existen desde el inicio del ciclo cósmico y sus efectos posteriores. Esta última dimensión del destino es lo que lleva a comprenderlo como un conjunto de causas antecedentes. Es importante señalar aquí que, si bien Crisipo definía al destino de esta manera fijándose en el aspecto diacrónico de la unidad entre las cosas, no por ello Crisipo consideraba que las únicas causas constituyentes del destino fueran las antecedentes. En efecto, el aspecto sincrónico del destino muestra que las causas contemporáneas también hacen parte del mismo. De acuerdo con esta teoría del destino, entonces, existen causas desde el inicio del ciclo cósmico que, a la manera de una semilla, se van desarrollando y van generando de modo necesario todas las cosas que tienen lugar en el mundo.

Bibliografía

1. AFRODISIA, A. d. (1983) De Fato. En: R. W. Sharples (Ed.), Londres, Duckworth.
2. AFRODISIA, A. d. (1892) De mixtione. En: I. Bruns (Ed.), *I. Bruns, Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora. Commentaria in Aristotelem Graeca* (Vol. suppl. 2.2) Berlin, Reimer.
3. ARNIM, H. F. A. v. (1903) *Stoicorum veterum fragmenta collegit Ioannes ab Arnim*. Lipsiae, aedibus B. G. Teubneri.
4. BOBZIEN, S. (1998a) *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford, OUP.
5. BOBZIEN, S. (1998b) Chrysippus' theory of causes. En: K. Ierodiakonou (Ed.), *Topics in Stoic Philosophy*. Oxford, OUP.
6. BOERI, M. (2000) El determinismo estoico y los argumentos compatibilistas de Crisipo. *Cuadernos del Sur- Filosofía*, 29, 11-47.
7. BOTROS, S. (1985) Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy. *Phronesis*, 30, 274-304.
8. CICERÓN. (1984) De natura deorum. En: Samaranch (Ed.), *Sobre la naturaleza de los dioses*. Madrid, Sarpe.
9. CICERÓN. (1991) De Fato. En R. W. Sharples (Ed.), *On Fate & Boethius the consolation of philosophy*. Londres, Aris & Phillips ltd.
10. CICERÓN. (1999) De divinatione. En: Á. Escobar (Ed.), *Sobre la Adivinación*. Madrid, Gredos.
11. CICERÓN. (2005) De Fato. En: J. Pimentel (Ed.), *Del Hado*. México, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana.
12. CLEMENTE. (1960 y 1970) Stromata. En: O. S. L. Früchtel, y U. Treu (Ed.), *Clemens Alexandrinus* (Vol. 2 y 3). Berlin, Akademie Verlag.
13. EMPÍRICO, S. (1914 1961) Adversus mathematicos. En: J. M. a. H. Mutschmann (Ed.), *Sexti Empirici opera* (2 ed., Vol. 2 & 3). Leipzig, Teubner.
14. ESTOBEO. (1885) Ioannis Stobaei anthologium, 5 vols. En: O. H. y C. Wachsmuth (Ed.), Berlin, Weidmann.

15. EUSEBIO. (1954-1956) *Preparatio evangelica*. En: E. K. Mras (Ed.). Berlin, Akademie Verlag.
16. GALENO. (1821) *Introductio sive medicus*. En: C. G. Kühn (Ed.), *Claudii Galeni opera omnia* (Vol. 14). Leipzig, Knobloch.
17. GELIO. (2002) *Noctes Atticae*. En: A. Gaos (Ed.), *Noches Áticas*. México, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana.
18. GÓMEZ ESPÍNDOLA, L. L. (2012) Primeros desarrollos de la teoría estoica del destino. *Estudios de filosofía*, 45, pp. 59-80.
19. LAERCIO, D. (1925) *Vitae philosophorum*. En: R. D. Hicks (Ed.), *Lives of eminent philosophers*. Londres, Loeb Classical Library.
20. LONG, A. A., & Sedley, D. N. (1987) *The Hellenistic philosophers*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York, Cambridge University Press.
21. MEYER, S. (2009) "Chain of Causes: What is Stoic Fate?". En: Salles, R. (Ed.), *God and Cosmos in stoicism*, Oxford, OUP.
22. ORÍGENES. (1967-1969) *Contra Celsum*. En: M. Borret (Ed.), *Origène. Contre Celse*. Paris, Éditions du Cerf.
23. PROCLO. (1873) *In primum Euclidis elementorum librum commentarii*. En: G. Friedlein (Ed.), *Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii*. Leipzig, Teubner.
24. PSEUDOPLUTARCO. (1959) *De Fato*. En: J. Hendreson (Ed.), *Plutarch moralia*. London, The Loeb classical library.
25. SEDLEY, D. (1993) *Chrysippus on Psychophysical Causality*. En: Brunschwig and Nussbaum (Ed.), *Passions and Perceptions*. Cambridge, The university press.