

Estudios de Filosofía

ISSN 0121-3628

Diciembre 2015

n° 52

Contenido

Artículos

Presentación

Francisco Cortés Rodas

Ontología, acción y verdad. De *El ser y la nada* a *Verdad y existencia*

Maximiliano Basilio Cladakis

El “género”, Foucault y algunas tensiones feministas

Luisa Posada Kubissa

La autodeterminación de la voluntad según el “tomismo esencial” de Cornelio Fabro

Cristian Eduardo Benavides

Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo.

Antropología pragmática y filosofía moral en Kant

Andrés Saldarriaga Madrigal

El trasfondo psicologista en la teoría schopenhaueriana de la percepción

José Antonio Cabrera Rodríguez

El arte de la *caccia*: el liderazgo de Ciro en Nicolás Maquiavelo

Eugenia Mattei

Wittgenstein y el método de análisis por tipos proposicionales en *Sobre la Certeza*

Víctor Hugo Chica Pérez

Una introducción a la recepción y adaptación de la estética romántica en el Ecuador decimonónico: la influencia de Herder y la estética romántica de lo sublime en la literatura y la pintura de paisaje

Xavier Puig Peñalosa

La antropología de Alfred Kroeber como epistemología morfológica

José Manuel Osorio

Cartas al editor

Discutir palabras/discutir posturas. Sobre “Arte & Publicidad. La estrategia de la sustitución”. Respuesta a Inmaculada Murcia

Javier González Solas

**Instituto
filosofía**

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

Contenido

Artículos

Presentación

Francisco Cortés Rodas 7

Ontología, acción y verdad. De *El ser y la nada* a *Verdad y existencia*

Maximiliano Basilio Cladakis 9

El “género”, Foucault y algunas tensiones feministas

Luisa Posada Kubissa 29

La autodeterminación de la voluntad según el “tomismo esencial” de Cornelio Fabro

Cristian Eduardo Benavides 45

Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo.

Antropología pragmática y filosofía moral en Kant

Andrés Saldarriaga Madrigal 63

El trasfondo psicologista en la teoría schopenhaueriana de la percepción

José Antonio Cabrera Rodríguez 95

El arte de la *caccia*: el liderazgo de Ciro en Nicolás Maquiavelo

Eugenia Mattei 111

Wittgenstein y el método de análisis por tipos proposicionales en *Sobre la Certeza*

Víctor Hugo Chica Pérez 141

Una introducción a la recepción y adaptación de la estética romántica en el Ecuador decimonónico: la influencia de Herder y la estética romántica de lo sublime en la literatura y la pintura de paisaje

Xavier Puig Peñalosa 161

La antropología de Alfred Kroeber como epistemología morfológica

José Manuel Osorio 181

Cartas al editor

Discutir palabras/discutir posturas. Sobre “Arte & Publicidad. La estrategia de la sustitución”. Respuesta a Inmaculada Murcia

Javier González Solas 197

Revista Estudios de Filosofía

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

Objetivos

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

Información editorial

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

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

Índice Nacional de Publicaciones Científicas (Colciencias). COLOMBIA (Categoría A2)
ISI Citation Index SciELO
SciELO. COLOMBIA
Latindex. Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de AMÉRICA LATINA, EL CARIBE, ESPAÑA Y PORTUGAL
Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). ESPAÑA
Philosopher's Index. Philosophy Documentation Center. ESTADOS UNIDOS
K. G. Saur Verlag GmbH. ALEMANIA
Ulrich's Periodicals Directory. ESTADOS UNIDOS
Dialnet. ESPAÑA
EBSCO-Fuente Académica Premier

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

Diseño de cubierta: L.C.C. y Carlos A. Pérez
Diagramación: Ereledy Arana Grajales, Imprenta Universidad de Antioquia
Impresión y terminado: Imprenta Universidad de Antioquia

Revista Estudios de Filosofía. Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia
Apartado 1226. Medellín. Colombia
Fax: 57 (4) 2195681 – Teléfono: 57 (4) 2195680
<http://institutodefilosofia.udea.edu.co>; http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia
Dirección electrónica: revistafilosofia@udea.edu.co, estudiosdefilosofiaudea@gmail.com

Fundador:

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

Director:

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

Editor:

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

Comité Editorial:

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

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

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

Dr. Juan José Botero Cadavid, Universidad Nacional, Bogotá

Dr. François Gagin, Universidad del Valle, Cali

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

Dr. Alfonso Correa Motta, Universidad Nacional, Bogotá

Dra. María Isabel Santa Cruz, Universidad de Buenos Aires

Dr. José María Zamora, Universidad Autónoma de Madrid

Dr. Enrico Berti, Universidad de Padua

Dr. Rainer Forst, Universidad de Frankfurt

Comité Científico:

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

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

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

Dr. Gonzalo Serrano Escallón, Universidad Nacional, Bogotá

Dr. Germán Guerrero Pino, Universidad del Valle, Cali

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

Dr. Francisco Bravo, Universidad Central, Caracas

Dr. Heinrich Hüni, Universidad de Wuppertal

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

Dr. Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid

Dr. Fabio Morales, Universidad Simón Bolívar, Caracas

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

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

Dr. Axel Honneth, Universidad de Frankfurt

Corrección de estilo:

David Santiago Mesa Díez
Juan David Gómez Osorio

Asistente de dirección:

Carmen Elena Muñoz Preciado

Traducción y revisión de texto en inglés:

Juan David Gómez González

Diagramación:

Erledy Arana. Imprenta Universidad de Antioquia

Título: Estudios de Filosofía

Periodicidad: Dos números al año (junio-diciembre)

Tamaño: 16.4 cms. X 23.4 cms.

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

Impresión: Imprenta de la Universidad de Antioquia. Tel. (574) 219 53 30.
E-mail: imprensa@udea.edu.co

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

Distribución: Editorial Universidad de Antioquia
Tels. 57 (4) 2195010. Medellín, Colombia
Dirección electrónica: editorial@udea.edu.co

Correspondencia y suscripciones:

Revista Estudios de Filosofía
Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia
Apartado 1226. Medellín Colombia
Fax: 57 (4) 2195681 – Teléfono: 57 (4) 2195680
<http://filosofia.udea.edu.co>
Dirección electrónica: revistafilosofia@udea.edu.co;
estudiosdefilosofiaudea@gmail.com

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

Presentación

La Revista *Estudios de Filosofía* número 52 presenta en esta ocasión nueve artículos que propician la discusión filosófica desde diferentes tópicos del pensamiento filosófico. Presentamos el artículo de Maximiliano Basilio Cladakis que explora el concepto de verdad en tres escritos de Sartre, *El ser y la nada* y *la Crítica de la razón dialéctica* y finalmente *Verdad y existencia* escrito en el cual se pone en tela de juicio una de las premisas fundamentales de la obra de 1943: la imposibilidad de un en-sí-para-sí y se pensará la verdad como acción.

En el artículo de Luisa Posada Kubissa se examina la obra de Michel Foucault y específicamente el escrito *La voluntad de saber* para analizar las tensiones en el pensamiento feminista a partir de la discusión en torno a conceptos como el de “género” o sujeto feminista.

Cristian Eduardo Benavides presenta su trabajo enfocado en la tradición tomista que concibe la voluntad como potencia del alma que sigue el orden de la razón y en la obra de Cornelio Fabro que resignifica el pensamiento de Tomás de Aquino y propone por el contrario que la voluntad no es movida por otro ni es subordinada a la inteligencia. De este modo el autor desarrolla temas que muestran la construcción de la propuesta del filósofo italiano el proyecto de un “tomismo esencial”.

Andrés Saldarriaga presenta la hipótesis acerca de la Antropología como pieza fundamental en la tesis kantiana sobre la moralidad partiendo de la obra *Antropología en sentido pragmático*, que publicara Kant en 1798. El autor revisa la tensión o el acuerdo de esta obra con otras como *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y las *Críticas*, para demostrar la afinidad en la argumentación sobre la antropología ilustrando el principio de la moralidad.

José Antonio Cabrera Rodríguez analiza la teoría schopenhaueriana de la percepción y su trasfondo psicologista, artículo que pretende ofrecer una particular reflexión sobre la visión schopenhaueriana del conocimiento empírico del mundo sustentado en la percepción como representación cerebral.

Eugenia Mattei en su artículo analiza la figura de Ciro que aparece en *Il Príncipe* y los *Discursi* de la obra de Nicolás Maquiavelo, la autora propone que se puede establecer una relación entre líder y pueblo ya que Maquiavelo pone la función de liderazgo en este personaje. Varias preguntas fundamentales que intenta dilucidar son ¿cómo se construyen los liderazgos en Maquiavelo? ¿Qué lugar ocupa el pueblo? ¿Qué conceptos e interrogantes ilustra la figura de Ciro?

Víctor Hugo Chica aborda a Wittgenstein para ofrecer una reconstrucción mecánica del análisis filosófico utilizado por este filósofo en la obra *Sobre la Certeza* realizando un trabajo sobre la identificación del método y sus etapas.

Xavier Puig Peñalosa expone en su artículo la manera en que se construye el proyecto unitario de la nación ecuatoriana tomando como punto de partida la recepción y adaptación de la estética romántica en el Ecuador decimonónico mostrando la influencia de escritores, paisajistas y pintores que pasaron por el país en el primer tercio del siglo XIX.

Jose Manuel Osorio trabaja la tesis según la cual el estudio de la morfología o fenomenología naturalista de Goethe puede servir como guía de lectura de la antropología de Alfred Kroeber. El estudio comparativo entre la fenomenología naturalista de Goethe y la antropología de Kroeber servirá para darle unidad y sentido a las reflexiones metodológicas sobre los conceptos de historia y patrón (pattern) en la investigación etnográfica del norteamericano.

Finalmente ofrecemos una carta al editor escrita por Javier González Solas la cual ofrece una respuesta a un artículo publicado en esta revista titulado *¿Arte o publicidad? Argumentos para defender el carácter artístico de la publicidad* escrito por la profesora Inmaculada Murcia.

Francisco Cortés Rodas
Director
Revista Estudios de Filosofía
Doi: 10.17533/udea.ef.n52a01

Ontología, acción y verdad. De *El ser y la nada* a *Verdad y existencia**

Ontology, action and truth.
From *Being and Nothingness* to *Truth and existence*

Por: Maximiliano Basilio Cladakis
(UNSAM-CONICET)
Escuela de Humanidades
Universidad de San Martín
Buenos Aires, Argentina
E-mail: maxicladakis@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 7 de julio de 2014
Fecha de aprobación: 3 de mayo de 2015
Doi: 10.17533/udea.ef.n52a02

Resumen. *En el presente artículo abordaremos la forma en que la concepción de la verdad que Sartre expone en su escrito póstumo Verdad y existencia se encuentra sustentada en las premisas fundamentales de El ser y la nada, al mismo tiempo que anuncia temas que se encontrarán presentes en la Crítica de la razón dialéctica y que ponen en tela de juicio una de las premisas fundamentales de la obra de 1943: la imposibilidad de un en-sí-para-sí.*

Palabras clave: *Ontología, teoría de la verdad, acción, existencialismo*

Abstract. *In this article we will discuss the manner in which the concept of truth that Sartre explains in his posthumous text Truth and Existence is supported by the fundamental premises of Being and Nothingness, while presenting topics that can be found in The Critique of Dialectical Reason and that put into question one of the fundamental premises of the 1943 text; the impossibility of an in-itself-for-itself.*

Keywords: *Ontology, theory of the truth, action, existentialism*

* Grupo de Investigación y datos de la investigación a la cual está vinculado el artículo: “Fenomenología y ciencias sociales”, fase de informe, 01-06-2013/31-05-2015, UNSAM.

Cómo citar este artículo:

MLA: Cladakis, Maximiliano. “Ontología, acción y verdad. De *El ser y la nada* a *Verdad y existencia*”. *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 9-28.

APA: Cladakis, M. (2015). Ontología, acción y verdad. De *El ser y la nada* a *Verdad y existencia*. *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 9-28.

Chicago: Cladakis, Maximiliano. “Ontología, acción y verdad. De *El ser y la nada* a *Verdad y existencia*,” *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 9-28.

1. Introducción

Verdad y existencia es un texto inacabado, escrito en 1947 y publicado de manera póstuma en 1989. En cierta medida, se trata de un texto cuyos planteos implican la pervivencia de las principales propuestas ontológicas expuestas en *El ser y la nada* al mismo tiempo que anuncian algunas de las tesis que aparecerán tratadas sistemáticamente en la segunda gran obra filosófica de Sartre, es decir, la *Crítica de la razón dialéctica*. Ciertamente, en *Verdad y existencia*, Sartre trabaja el problema de la verdad en un marco en donde se congregan las categorías ontológicas de la obra de 1943 con la problematización acerca de la historia, que, por otra parte, es el problema central de la *Crítica*.

Con respecto a la relación entre estas dos obras, mucho se ha escrito. Hay quienes sostienen que la *Crítica* implica una ruptura casi total con respecto al proyecto ontológico sartreano¹, cuyo mayor exponente es *El ser y la nada*, mientras que otros autores, en cambio, sostienen cierta línea de continuidad entre ambas obras².

Igualmente, sea cual sea la posición que se tome con respecto a la relación entre ambas obras, es cierto que las tesis expuestas en *Verdad y existencia* se fundamentan en la ontología de *El ser y la nada*. Sin embargo, también, es cierto, no sólo que este escrito anuncia planteos que reaparecerán en la *Crítica de la razón dialéctica* —uno de los más notables es la relación intrínseca entre verdad e historia— sino que aparece la posibilidad de algo que, en el marco de *El ser y la nada*, era la imposibilidad absoluta: la emergencia de un en-sí-para-sí.

Ahora bien, el objetivo del siguiente trabajo es exponer la forma en que, en el texto de 1947, la concepción de la verdad se encuentra sustentada en las premisas fundamentales de *El ser y la nada*. En *Verdad y existencia*, Sartre va a pensar la verdad a partir de un marco que no la reduzca al paradigma moderno del conocimiento, sino que, por el contrario, la verdad será, ante todo, acción.

1 Esta tesis es sostenida, por ejemplo, por José Luís Rodríguez García en su texto *Sartre. La pasión por la libertad*.

2 Acerca de la continuidad de planteos y problemáticas entre las dos grandes obras de Sartre, cabe mencionar el ya clásico texto de Wilfred Desan *El marxismo de Jean Paul Sartre* y el artículo de Florence Caeymaex “La Crítica de la razón dialéctica: ¿una fenomenología de la praxis?”. También el trabajo publicado en el VI volumen del *Anuario Colombiano de Fenomenología* donde expongo ciertos puntos de continuidad entre *El ser y la nada* y la *Crítica de la razón dialéctica* (Cladakis, M. (2012). Intersubjetividad y negatividad en la *Crítica de la razón dialéctica*. Anuario Colombiano de Fenomenología. (VI), 141–156). –

Sartre habla de la verdad como “luminosidad” (*luminosité*). La comprensión sartreana de la verdad como “luminosidad” significa una crítica, tanto al paradigma moderno acerca del conocimiento como a la tesis tradicional de la verdad como “correspondencia”. Sin embargo, si bien Sartre retoma el concepto de “luminosidad” a partir de una lectura particular de Heidegger, criticará la forma en que el autor de *Ser y tiempo* concibe la luminosidad desde lo que para Sartre es “una lógica de la pasividad”. En este último punto, la crítica a Heidegger realizada en *Verdad y existencia* se encuentra en una estrecha vinculación con la crítica realizada en *El ser y la nada*, donde Sartre le reprocha a Heidegger no haber llevado a cabo una teoría de la acción³.

Con esta finalidad, el siguiente trabajo se estructurará en cuatro partes. En la primera parte, se expondrá la caracterización de las dos regiones del ser que Sartre establece en *El ser y la nada*. En la segunda, se abordará la cuestión acerca de la nihilización como carácter fundamental de una de estas dos regiones, es decir, el ser para-sí y su relación con la temporalidad. En la tercera, nos centraremos en el rol esencial que tiene la acción dentro de la ontología sartreana. En la cuarta y última parte, relacionaremos la forma en que los puntos anteriores sirven de fundamento a la tesis acerca de la verdad aparecida en el escrito de 1947, al tiempo que estableceremos algunos puntos de divergencia con la obra de 1943 (como la ya mencionada posibilidad de un en-sí-para-sí).

Cabe mencionar que una de las cuestiones que más nos interesa destacar es la forma en que los tres términos que sirven de título al presente trabajo representan, en Sartre, una triada que no puede ser diluida en elementos aislados, sino que se imbrican de manera recíproca. La ontología, la acción y la verdad, desde el marco de la filosofía sartreana, no pueden ser elementos pensados por separados, “analizados” de manera aislada, sino que hay una referencialidad inquebrantable entre ellos.

2. Ser en-sí y ser para-sí

En el artículo “Sartre y la diferencia ontológica”, Phillipe Cabestan aborda la relación entre Sartre y Heidegger a partir del concepto de “diferencia ontológica”. Es claro que entre Sartre y Heidegger hay planteos similares, sin embargo, como señala Cabestan, si bien el primero pudo haber estado influenciado por el segundo, se trata de pensamientos que se abren en direcciones distintas.

³ Esta cuestión será expuesta en el último apartado del presente trabajo.

En efecto, si la ontología sartreana es un pensamiento del ser del ente, ella no es, por lo tanto, un pensamiento de la diferencia ontológica. Ya sea de la existencia, de la trascendencia, de la nihilización, de la facticidad (...), Sartre entiende estos conceptos en cada caso desde una perspectiva humanista porque, precisamente, sólo hay hombres y toda subordinación del hombre al Otro que el hombre es atribuido, como sostiene en la *Crítica de la razón dialéctica* a propósito de Heidegger, al odio por el hombre (Cabestan, 2002: 89).

Si Heidegger se centra en la diferencia ontológica entre el ser y el ente, Sartre lo hace en las relaciones entre las dos regiones que brotan de la estructura misma del ser. Más precisamente, Sartre no se ocupará de diferenciar al ser del ente, sino de diferenciar dos regiones del ser⁴.

En este aspecto, cabe destacar que, si la intención de Sartre en las obras de su primer periodo es radicalizar la idea de intencionalidad fenomenológica, *El ser y la nada* va a significar una radicalización aún mayor que se traduce en una ontología. En sus primeros escritos filosóficos, que podríamos englobar en el proyecto sartreano de constituir una psicología fenomenológica⁵, Sartre sostiene que la postulación del yo trascendental implica una traición de Husserl a la fenomenología, ya que, según el filósofo francés, este haría de la conciencia “una cosa”. Por el contrario, para Sartre, el “yo” no es sino un fenómeno de exterioridad que se da por medio de un acto reflexivo.

Sartre sostiene, pues, que la postulación del yo trascendental implica una traición de Husserl a la fenomenología, ya que, según el filósofo francés, esto sería para la conciencia una opacidad. En *La trascendencia del ego*, Sartre define a la conciencia con los siguientes términos “Todo, pues, es claro y lúcido en la conciencia: el objeto está ante ella con su opacidad característica; pero ella es pura y simplemente conciencia de ser conciencia de este objeto” (Sartre, 2003: 40). La posibilidad de la correlación fenomenológica se abre, entonces, a partir de la caracterización de la conciencia como translucidez y del objeto como opacidad. “Así, pues, si introducimos esta opacidad en la conciencia, destruimos con ello la definición tan fecunda que acabamos de dar de ella; la congelamos; la oscurecemos, ya no es una espontaneidad; lleva en sí, incluso, algo así como un germen de opacidad” (Sartre, 2003: 40).

Precisamente, en *El ser y la nada*, Sartre continúa sosteniendo la misma idea, sólo que radicalizándola. En este sentido, podemos observar un cambio de lenguaje

4 Si bien algunas lecturas, hacen, por esto mismo, de la ontología sartreana una ontología dualista al estilo de la cartesiana, como se verá a continuación, el problema es mucho más complejo, puesto que la relación entre ambas regiones es de una mutua referencialidad.

5 Dentro de este proyecto se ubicarían, además de *La trascendencia del ego*, *La imaginación*, *Lo imaginario* y *Esbozo de una teoría de las emociones*.

que se corresponde con el traspaso de un proyecto psicológico a uno ontológico⁶. En *El ser y la nada*, la conciencia pasa a ocupar el rol de uno de las dos dimensiones en las cuales se presenta el ser: el ser para-sí. Por otro lado, el objeto, en su más pura objetividad, será la otra región: el ser en-sí.

Si bien el ser para-sí es la conciencia, no se trata, al igual que en *La trascendencia del ego*, de la conciencia cartesiana, donde hay una autopercepción irreductible de sí a sí. Por el contrario, la conciencia, en tanto ser para-sí, se presenta como “(...) revelación-revelada de los existentes (...)” (Sartre, 1943: 21), lo que significa que la conciencia se halla siempre más allá de sí misma, entregada al mundo, la conciencia es, como en Husserl, conciencia intencional. Esto implica, a su vez, que la forma originaria del para-sí no es la de la conciencia reflexiva en sentido cartesiano.

De aquí surgen dos consecuencias fundamentales dentro del pensamiento sartreano. Por un lado, hay una instancia previa al *cogito* cartesiano. Por otro, la relación entre la conciencia y el mundo no es una relación fundada sobre el paradigma del conocimiento, tal como este es comprendido por el pensamiento moderno. En este sentido, Sartre va a pensar la instancia originaria de la conciencia como *cogito* prerreflexivo. Sartre sostiene que “(...) la conciencia no-reflexiva hace posible la reflexión: hay un *cogito* prerreflexivo que es la condición del *cogito* cartesiano” (Sartre, 1943: 20).

La originariedad de la conciencia prerreflexiva por sobre la conciencia reflexiva hace que Sartre critique el paradigma moderno-cartesiano de la primacía del conocimiento.

Así, renunciando a la primacía del conocimiento, hemos descubierto el *ser* del cognoscente y encontrado lo absoluto, ese mismo absoluto que los racionalistas del siglo XVII habían definido y constituido lógicamente como un objeto de conocimiento. Pero, precisamente porque se trata de un absoluto de existencia y no de conocimiento, escapa a la famosa objeción según la cual un absoluto conocido no es más un absoluto, ya que se torna relativo al conocimiento que de él se tiene. De hecho, el absoluto es aquí no ya el resultado de una construcción lógica en el terreno del conocimiento, sino el sujeto de la más concreta de las experiencias (Sartre, 1943: 23).

Si bien el para-sí es un absoluto en tanto revelación-revelada de los existentes, dicha revelación no se da en el ámbito del conocimiento, sino en el plano de la experiencia concreta del ser en el mundo. La comprensión sartreana del para-sí como absoluto guarda, a su vez, un agregado que significa otra subversión

⁶ En este sentido, es importante destacar el libro de Eduardo Bello *De Sartre a Merleau-Ponty*, donde se realiza una sugestiva exposición acerca de la apropiación del lenguaje hegeliano por parte de Sartre en *El ser y la nada*.

radical en relación a la filosofía moderna y que constituye uno de los rasgos más característico de la forma en que Sartre concibe la conciencia: el para-sí es un absoluto, pero un absoluto no substancial. “Así, es un absoluto no substancial. El error ontológico del racionalismo cartesiano consiste en no haber visto que, si lo absoluto se define por la primacía de la existencia sobre la esencia, no puede concebirse como substancia” (Sartre, 1943: 23). Y en este punto nos volvemos a encontrar con una radicalización de la comprensión sartreana de la conciencia, si en *La trascendencia del ego* era translucidez y transparencia, ahora se nos presenta como un vacío total.

La conciencia no tiene nada de substancial, es una pura apariencia, en el sentido de que no existe sino en la medida en que aparece. Pero precisamente por ser pura apariencia, por ser un vacío total (ya que el mundo entero está fuera de ella), precisamente por esa identidad en ella de la apariencia y la existencia, puede ser considerada como lo absoluto (Sartre, 1943: 23).

En este punto, se presenta una de las características fundamentales del ser para-sí: su ausencia de ser. Aunque resulte paradójico, el ser para-sí es la región del ser que no es. El ser para-sí es revelación de los existentes, pero también trascendencia de dichos existentes. Asimismo, su trascendencia es también trascendencia con respecto a sí mismo. El ser para-sí, como trascendencia constante de sí mismo y de los demás existentes, se encuentra desprovisto de ser. La definición ontológica que Sartre da del para-sí es que es el que no es y no es el que es (Cfr, Sartre, 1943: 33).

Por su parte, la otra región del ser, el ser en-sí, se define como el que es lo que es (Cfr, Sartre, 1943: 33). En este sentido, hay que aclarar que en *El ser y la nada* hay cierta ambigüedad terminológica ya que, por momentos, cuando Sartre describe al ser en-sí, habla de “ser” sin más, cuando el ser para-sí es la otra región del ser, cuyas características son las opuestas a las del en-sí. Sin embargo, como se verá en el punto siguiente, esta ambigüedad también puede ser justificada por el hecho de que el en-sí “es”, mientras que el para-sí “no es”, aun cuando sea una región del ser, el ser para-sí será la negación del ser.

El ser en-sí, por lo tanto, se corresponde con la dimensión objetual del ser. Se trata de aquello que es revelado por la conciencia. En su ser más propio, el ser en-sí se presenta como pura positividad, como algo absolutamente macizo, opaco, sin grietas ni fisuras. La naturaleza se correspondería con esta región del ser. En este sentido, si bien hay un paralelismo con Descartes⁷, Sartre se opone a la tesis

⁷ El paralelismo con Descartes pasaría en tanto, como sostiene Merleau-Ponty en las *Notas de curso sobre la Naturaleza*, el autor de las *Meditaciones metafísicas* piensa la naturaleza como pura positividad.

creacionista. “El ser, si existe frente a Dios, es su propio soporte y no conserva el menor vestigio de la creación divina. En una palabra, aun si hubiese sido creado, el ser en-sí sería inexplicable por la creación. Esto equivale a decir que es increado” (Sartre, 1943: 32). Para Sartre, por lo tanto, no hay creación. Sin embargo, tampoco el en-sí es causa de sí. “Pero no ha de concluirse que el ser se crea a sí mismo, lo que supondría que es anterior a sí mismo” (Sartre, 1943: 32).

Por otra parte, también el ser en-sí se contrapone a la tesis del objeto como fenómeno propuesta por Kant. El ser en-sí se le presenta a la conciencia en su plenitud y no como algo moldeado a partir de las facultades del sujeto. Dicha plenitud es tal que Sartre sostiene que la afirmación acerca de que “el ser es lo que es” no debe ser confundida con el cumplimiento del principio de identidad. El en-sí desborda todo juicio analítico y la afirmación realizada no surge sino como una necesidad de nuestra expresión. Incluso, tampoco podemos pensar en una relación del en-sí consigo mismo ya que eso implicaría una distancia, aunque sea mínima, de él con respecto a él.

3. Nihilización y temporalidad

En el capítulo “El origen de la negación” de *El ser y la nada*, Sartre lleva a cabo una crítica a la forma en que la relación entre el ser y la nada se presenta en Hegel. Uno de los ejes de esta crítica se centra en el hecho de que, para Sartre, Hegel comprende el ser y la nada como contemporáneos en un orden lógico.

Oponer el ser a la nada como la tesis a la antítesis, al modo del entendimiento hegeliano, es suponer una contemporaneidad lógica. Así, dos contrarios surgen al mismo tiempo como los dos términos-límite de una serie lógica. Pero aquí ha de hacerse la prevención de que sólo los contrarios pueden gozar de esa simultaneidad porque son igualmente positivos (o igualmente negativos). Empero, el no ser no es lo contrario al ser sino su contradictorio (Sartre, 1943: 53).

Para Sartre, la simultaneidad del ser y de la nada convierte a ambos términos en elementos positivos. Precisamente, Sartre crítica la forma en que, supuestamente⁸, Hegel pensaría a estos términos como contrarios, cuando, para el filósofo francés, son, en verdad, contradictorios. En el artículo “Sartre/ Kant/ Hegel. De la contrariedad a la contradicción, algunos itinerarios de lo negativo”, Pierre Verstraeten señala que esta oposición que realiza Sartre entre “contrarios” y

8 Decimos “supuestamente” ya que en este punto sólo seguimos la interpretación de Sartre y sabemos que *La ciencia de la lógica* es un texto que requiere un estudio pormenorizado que va más allá del objetivo de nuestro trabajo.

“contradictorios” (Cfr., Verstraeten, 1995: 139–166) es esencial para comprender la concepción sartreana de la negación. Efectivamente, para Sartre sostener que el ser y el no-ser son contrarios es designarlos como términos equivalentes; en cierta manera como dos fuerzas que se enfrentan en un mismo plano. Por esto mismo, o bien la nada no sería tal, teniendo la positividad del ser, o bien el ser no sería tal, teniendo la negatividad de la nada.

Ahora bien, cuando Sartre denomina al ser y a la nada como contradictorios, estos dejan de ser tanto términos equivalentes como términos contemporáneos. El ser se vuelve, entonces, anterior a la nada. La nada es lo que contradice la plenitud originaria del ser y es, por lo tanto, posterior lógica y ontológicamente.

Así, aun cuando el ser no fuera el soporte de ninguna cualidad diferenciada, la nada sería lógicamente posterior, ya que supone el ser para negarlo; ya que la cualidad irreductible del no viene a sobreagregarse a esa masa indiferenciada de ser para liberarla. Esto significa no sólo que hemos de negarnos a poner ser y no-ser en un mismo plano, sino también que hemos de cuidarnos mucho de poner a la nada como un abismo originario para hacer surgir de él al ser (Sartre, 1943: 50).

En este punto, es importante destacar que Sartre equipara la nada al no-ser. “El empleo que damos a la noción de nada en su forma familiar supone siempre una previa especificación del ser. Es notable, a este respecto, que el idioma nos ofrezca una nada de cosas (“nada”) y una nada de seres humanos (“nadie”)” (Sartre, 1943: 50). La nada, por lo tanto, se presenta como negación del ser, se trate de cosas (nada) o de hombres (nadie). Precisamente, además de criticar la tesis hegeliana de la contemporaneidad entre el ser y la nada, Sartre se opone también, como lo explícita en el punto “La concepción fenomenológica de la nada”, a la tesis de Heidegger acerca de la nada como abismo desde el cual surge el ser.

Para Sartre, el ser es lo originario, tanto en un sentido lógico como en un sentido ontológico. Dentro del marco sartreano, no podría ser de otra forma ya que la nada, al ser concebida como no-ser, implica una negación del ser, y para que haya negación antes tiene que haber una afirmación. La nada es, por lo tanto, relativa al ser.

Hemos advertido entonces que no se podía concebir la Nada *fuera* del ser, ni como noción complementaria y abstracta, ni como medio infinito en que el ser estuviera en suspenso. Es menester que la nada se dé en el meollo mismo del ser para que podamos captar ese tipo particular de realidades que hemos llamado negatividades (Sartre, 1943: 58).

Que la nada se dé en medio del ser, significa que la nada surge del ser mismo. Precisamente, la nada no podría surgir del ser en-sí en tanto este es plena positividad. “El Ser por el cual la Nada adviene al mundo es un ser para el cual, en su ser, es cuestión de nada de su ser: *el ser por el cual la Nada adviene al mundo*

debe ser su propia nada” (Sartre, 1943: 59). Este ser por el cual la nada viene al mundo es el ser para-sí. En efecto, para Sartre, el ser para-sí es su propia nada y, desde su propia nada, niega el ser pleno del mundo. El ser pleno y positivo del en-sí es quebrado por la negación que lleva a cabo el para-sí. Aunque parezca paradójico, el ser para-sí introduce la negación al mundo y quiebra, desde el ser, la plenitud del ser. Sartre señala que esta negación se produce tanto cuando el para-sí se reconoce como “otro” con respecto al en-sí, como cuando “recorta” una figura sobre un fondo y separa así al ser del ser. Sartre señala que el para-sí se encuentra siempre negando al ser.

Como se dijo con anterioridad, según Sartre, la conciencia es translucidez, unidad ilimitada y vacía, sin embargo, ella se encuentra escindida. “El ser de la conciencia, en tanto conciencia, consiste en existir a distancia de sí como presencia de sí, y esa distancia que el ser lleva en sí es la nada” (Sartre, 1943: 59). Sin embargo, dicha nada es la misma conciencia ya que ella no puede ser, en su ser, otra cosa que ella misma. La nada entra al mundo y, nihilizándose, niega el ser pleno del en-sí. “La nada es la puesta en cuestión del ser por el ser”⁹. La nada surge del para-sí, desde el desdoblamiento que acompaña a este en cada instante, desde el desgarramiento de sí mismo.

La nada es la posibilidad propia del ser y su única posibilidad. Aunque esta posibilidad original no aparece más que en el acto absoluto que la realiza. Y sin duda llega al ser por un ser singular, que es la realidad humana. Pero este ser se constituye como realidad humana en tanto no es otra cosa que el proyecto original de su propia nada (Sartre, 1943: 59).

Hay, por lo tanto, un doble movimiento de negación: el ser para-sí niega al en-sí, pero, en el mismo acto, se niega a sí mismo. Sartre pone como ejemplo la interrogación.

Esto significa un doble movimiento de nihilización, nihilización respecto de sí al interrogado, colocándolo en un estado neutro entre el ser y el no-ser; y que él mismo se nihiliza respecto del interrogado arrancándose al ser para poder extraer de sí la posibilidad de un no-ser. Así, con la interrogación, se introduce en el mundo cierta dosis de negatividad: vemos a la nada irisar el mundo, tornasolar sobre las cosas (Sartre, 1943: 60).

Con la interrogación el para-sí aleja al en-sí de su plenitud originaria, al mismo tiempo que, también, se coloca él mismo en un estado de distanciamiento con respecto al ser. Sartre sostiene que el fundamento del poder de nihilización del ser para-sí, no es otro que la libertad. Precisamente, es por medio de la libertad que el para-sí puede tomar distancia del ser, negándolo y negándose a sí mismo.

Aparece con evidencia, en primer lugar, que la realidad humana no puede sustraerse al mundo (...) a menos de ser, por naturaleza arrancamiento a sí misma. Es lo que habían

9 *Ibid.* p. 121.

visto Descartes, quien funda sobre la libertad, reclamando para nosotros la facultad de suspender nuestros juicios, y, siguiendo a Descartes, Alain. También en este sentido afirma Hegel la libertad del espíritu, en la medida en que el espíritu es la mediación, es decir, lo negativo (Sartre, 1943: 61–62).

La libertad como condición esencial del hombre se constituye bajo la forma de una puesta en cuestión del propio ser del hombre por el hombre mismo. Precisamente, esa puesta en cuestión implica el poder de constante nihilización del ser para-sí.

En la libertad, el ser humano es su propio pasado (así como su propio porvenir) en forma de nihilización. Si nuestros análisis no nos han extraviado, debe existir para el ser humano, en tanto que consciente de ser, cierta manera de ubicarse frente a su pasado y su porvenir como siendo a la vez ese pasado y ese porvenir y como no siéndolos (Sartre, 1943: 65).

En el primer punto de este trabajo, se había mencionado la definición sartreana del ser para-sí como “aquello que es lo que no es y que no es lo que es”. En la frase recién citada, nos encontramos, nuevamente, con el carácter nihilizador del para-sí, ya que si bien el para-sí “es” su pasado y “es” su futuro, a la vez no lo es, en tanto el para-sí no “es”.

Precisamente, en el capítulo sobre la temporalidad, en *El ser y la nada*, Sartre hace un análisis detallado de las tres dimensiones temporales: pasado, presente y futuro. El filósofo francés sostiene que no hay una temporalidad del en-sí; es decir, no hay un tiempo natural. “El tiempo universal viene al mundo por el para-sí. El en-sí no dispone de temporalidad, precisamente porque es en-sí y la temporalidad es el modo de ser de un ser que está perpetuamente a distancia de sí para sí” (Sartre, 1943: 291). Por el contrario, es el ser para-sí quien instauro la temporalidad y lo hace a partir de su poder de nihilización. En este sentido, Sartre sostiene que la temporalidad es una estructura organizada y sintética.

La temporalidad es, evidentemente, una estructura organizada y esos tres pretendido “elementos”: pasado, presente y futuro, no deben encararse como una colección de “data” cuya suma haya que efectuarse —por ejemplo, como una serie infinita de “ahoras” de los cuales unos no son aún y otros no son ya—, sino como momentos estructurados de una síntesis original (Sartre, 1943: 150).

Esta estructura sintética es propia de la estructura ontológica del para-sí. Precisamente, en contraposición con el sentido común, Sartre sostiene que tanto el pasado como el futuro “son”, mientras que el presente “no es”. El pasado “es” y “yo soy mi pasado”, en tanto posibilidad de no serlo. El pasado señala una dimensión de cosificación del para-sí, que el para-sí niega a cada instante. “Sólo en pasado soy lo que soy. Pero, por otro lado, aquella densa plenitud de ser está a mi zaga, hay una distancia absoluta que la separa de mí, la deja caer sin contactos,

sin adherencias” (Sartre, 1943: 162). Con el futuro, ocurre algo similar, en tanto porvenir y proyecto. El para-sí es su porvenir; sin embargo, aquello que le depara el porvenir aún no lo es. “El futuro es el ser determinante que el para-sí tiene de ser allende su ser” (Sartre, 1943: 162). El presente, por su parte, es la dimensión temporal en que el para-sí nihiliza su ser pasado en pos de un ser por-venir. El presente, por lo tanto, “no es”.

4. La acción

Sartre sostiene que toda acción es intencional: “(...) una acción, por principio, es intencional” (Sartre, 1943: 508). En *El ser y la nada*, Sartre contrapone, a modo de ejemplo, el caso del fumador que provocó una explosión con el de un obrero que realiza una explosión a partir de una orden. Según la tesis sartreana, el primero no actuó, mientras el segundo sí lo hizo. Para Sartre, toda acción es teleológica y lo que la define es la finalidad que persigue quien la realiza¹⁰.

En este aspecto, el concepto de acción, en Sartre, se encuentra consubstancializado con lo expuesto en los puntos anteriores del presente trabajo. Lejos de todo positivismo, el carácter teleológico de la acción, para Sartre, implica una negación del estado actual en que se presenta el mundo, lo que supone que la acción es, fundamentalmente, negatividad. Sartre sostiene que la posibilidad de negación del mundo, supone la posibilidad de tomar distancia del mundo, por lo que la acción se lleva a cabo a partir de la posibilidad de la conciencia de retirarse del ser al no-ser. “Esto significa que, desde la concepción de la acción, la conciencia ha podido retirarse del mundo pleno del que es conciencia y abandonar el terreno del ser para abordar francamente el terreno del no-ser” (Sartre, 1943: 508).

En la acción, el para-sí opone el no-ser al ser y opta por el primero. Es decir, el mundo es de una manera determinada, el para-sí “descubre” una carencia en él e imagina un mundo en el cual esa carencia es anulada. Sin embargo, ese mundo sin la carencia es un ideal; por lo tanto, ese mundo “no es”. Cuando el para-sí actúa lo que hace es negar el mundo que “es” en pos del que “no es”. El ejemplo de Constantinopla es claro:

10 Sin embargo, para Sartre, esto no significa que los resultados deban ser acordes a los esperados. Es decir, alguien puede llevar a cabo una acción con una finalidad determinada; pero las consecuencias de la acción pueden ser contrarias a aquello por lo que la acción se realizó. En este punto, Sartre menciona el ejemplo histórico de la fundación de Constantinopla que mencionaremos a continuación. Constantino probablemente no preveía que su traslado a Bizancio traería aparejado el debilitamiento del Imperio Romano, “empero ha llevado a cabo una acción en la medida en que ha realizado su proyecto de crear una nueva residencia en Oriente para los emperadores” (Sartre, 1943: 509).

La intención de suscitar a Roma una rival no puede venir a Constantino sino por la captación de una falta objetiva: a Roma le falta un contrapeso; a esa ciudad todavía profundamente pagana era preciso oponer una ciudad cristiana que, por el momento, faltaba. Crear Constantinopla no puede comprenderse como un acto a menos que la concepción de una nueva ciudad haya precedido a la acción, o, que, por lo menos, esa concepción haya servido de tema organizador a todos los trámites anteriores (Sartre, 1943: 508–509).

Está claro que la posición de Sartre se constituye en oposición al determinismo histórico: la acción, en tanto acción, no responde a ningún tipo de mecanicismo. Por el contrario, la comprensión de la acción implica, en términos aristotélicos, no una comprensión de las causas *eficientes* sino de las causas *finales*. Antes de llevar a cabo la realización de Constantinopla, Constantino tuvo que concebir la nueva capital del Imperio Romano y esa concepción precedió a la acción. Es a partir de esa concepción que Constantino “descubre” una falta en el mundo objetivo. Para Sartre, dicha falta es posterior a la concepción de un estado de cosas nuevas que se presenta como inexistente en la actualidad, que “no es”.

Para Sartre esto revela el fundamento de la acción. Dicho fundamento no es otro más que la libertad. En este sentido, y como señalamos en el punto anterior, la libertad es comprendida como la posibilidad de alejarse del ser pleno del mundo. El mundo no posee una carencia en sí mismo, por el contrario, el mundo y la naturaleza “son”, lo que implica que carecen de fisuras y de grietas. El que “descubre” la carencia es el hombre y la “descubre” al confrontar el mundo que “es” con el mundo que “no es”.

En una crítica a la variante objetivista del marxismo, Sartre sostiene que no son las condiciones miserables de vida las que hacen que el obrero intente transformar el mundo en el cual es explotado sino la vivencia de ellas como condiciones miserables.

Pues aquí es menester invertir la opinión general y convenir en que los motivos para que se conciba otro estado de cosas en que a todo el mundo le iría mejor no son la dureza de una situación ni los sufrimientos que ella impone; por el contrario, sólo desde el día en que puede ser concebido otro estado de cosas una nueva luz ilumina nuestras penurias y nuestros sufrimientos y decimos que son insoportables (Sartre, 1943: 510).

Para Sartre, la explotación se vive como tal sólo cuando se piensa en un estado de cosas donde ella no existe. A partir de este estado de cosas ideal se intenta terminar con la explotación. La acción, pues, requiere de un móvil. Este se presenta como un estado de cosas ideal que en el *presente* es una “pura nada”. El obrero “tendrá que concebir una felicidad vinculada a su clase como puro posible —es decir, como cierta nada actualmente—; por otra parte, se volverá sobre su situación presente para iluminarla a la luz de esa nada y nihilizarla a su vez, declarando: yo no soy feliz” (Sartre, 1943: 510).

En este aspecto, Sartre remarca dos cuestiones centrales. Por un lado, que “(...) ningún estado de hecho, cualquiera que fuere (estructura política o económica de la sociedad, estado psicológico, etc.) es susceptible de motivar ninguna acción” (Sartre, 1943: 510). Por otro, que “(...) ningún estado de hecho puede determinar a la conciencia a cargarlo como negatividad o como falta” (Sartre, 1943: 510). Como señala Merleau-Ponty en *Las aventuras de la dialéctica*, en Sartre se da una distancia absoluta entre el hecho y la significación que corresponde a su manera de plantear la ontología. La significación la da el para-sí y lo hace a partir de su posibilidad de retiro del ser.

En este punto, Sartre remarca aquí el carácter fundamental que tiene la acción en la estructura ontológica del para sí.

No hay estado de hecho —satisfactorio o no— sino por la potencia nihilizadora del para-sí. Pero esta potencia de nihilización no puede limitarse a un simple retroceso para tomar distancia respecto del mundo. En efecto, en tanto la conciencia está “envestida” por el ser, en tanto que simplemente padece lo que es, debe ser englobada en el ser: para que la forma organizada obrero—que—encuentra—natural su sufrimiento pueda hacerse objeto de una contemplación revelante, debe ser superada y negada. Esto significa, evidentemente, que sólo por un puro arrancamiento a sí mismo y al mundo puede el obrero poner su sufrimiento como sufrimiento insoportable y, por consiguiente, hacer de él un móvil para la acción (Sartre, 1943: 510).

En esta frase se ven varios puntos centrales a la hora de comprender el concepto sartreano de acción. En efecto, como se dijo, la acción es una de las cualidades más propias del para-sí. Si bien a partir de su estructura ontológica, el para-sí tiene la posibilidad de tomar distancia del ser, al mismo tiempo se encuentra investido por el ser. Esto significa que su retiro del ser es lo que le posibilita y obliga a actuar. Aunque en este texto no emplee el término (que sí lo usara en la *Crítica de la razón dialéctica*) hay una dialéctica entre el tomar distancia del ser y el negar el ser. La libertad le abre al para-sí la posibilidad de retirarse del ser, pero, al ser él mismo una región del ser, esa posibilidad se realiza en la acción nihilizadora concreta del mundo. Lo esencial, pues, de la libertad es la acción, es en ella, donde se realiza realmente.

5. La verdad: devenir e intersubjetividad

Ahora bien, en *El ser y la nada*, Sartre le critica a Heidegger el hecho de no haber llevado a cabo una teoría de la acción. En esta obra, sostiene enfáticamente que el autor de *Ser y tiempo* “(...) calla el hecho de que el para-sí no es solamente el ser que constituye una ontología de los existentes, sino también el ser por el cual sobrevienen modificaciones ópticas al existente en tanto que existente” (Sartre,

1943: 503). Esta misma crítica vuelve a aparecer en *Verdad y existencia*. En el escrito de 1947, la crítica a Heidegger proviene del lugar que Sartre le otorga a la acción en el *advenimiento* de la verdad.

En este punto, vale aclarar que la obra de Heidegger a la que toma como referencia Sartre, no es *Ser y tiempo*, sino *La esencia de la verdad*. En su introducción a la versión española de *Verdad y existencia*, Cecilia Amorós señala que, para muchos interpretes, *La esencia de la verdad* significa el comienzo del “viraje” de Heidegger hacia el anti-humanismo (Cfr., Sartre, 1996: 35–39). En esta conferencia, Heidegger sostiene dos tesis que influirán decisivamente, una por la vía afirmativa, otra por la vía negativa, el pensamiento expresado por Sartre en *Verdad y existencia*. Por un lado, la crítica a la tradicional concepción de la verdad como “correspondencia” o “*adequatio*”. Por otro, la comprensión de la apertura de la esencia de la cosa como “iluminación”.

Con respecto a la primera, no significa que ni Sartre ni Heidegger nieguen la existencia de una dimensión de la verdad en donde esta pueda identificarse con la “correspondencia” aristotélica o la “*adequatio*” medieval. Tanto en uno como en otro, lo que aparece es una crítica al carácter supuestamente “originario” que representaría dicha concepción. En este punto, Sartre sigue a Heidegger y sostiene que el fenómeno originario de la verdad se manifiesta esencialmente como un desvelamiento de la cosa. En el caso de Sartre, esta posición tiene como correlato ineludible su concepción del *cogito* prerreflexivo como instancia que antecede al *cogito* reflexivo. La equivalencia entre el “decir de una cosa” y la “propia cosa”, es una instancia posterior que se fundamenta en la revelación de la cosa, en un ámbito anterior tanto al lenguaje como a la reflexión.

Con respecto a la segunda, es donde se encuentra la crítica de Sartre a Heidegger. A diferencia de Heidegger, Sartre pone el énfasis en el carácter activo que tiene el hombre en la iluminación (Sartre, 1989: 17). Es decir, es el hombre quien ilumina el ser, y no el ser el que ilumina al hombre. “El Ser es la noche. Estar iluminado ya es otra cosa” (Sartre, 1989: 17). En este sentido, no es difícil encontrar el correlato entre lo dicho en *El ser y la nada* y en el escrito de 1947. El ser, que aparece representado como el ser en-sí, se presenta como un bloque macizo, como algo que, en su plena positividad, no devela ni puede develar nada por sí mismo. Con respecto a la otra región del ser, ya en la primera página de *Verdad y existencia*, Sartre vuelve a retomar, y prácticamente a citar explícitamente, las ideas aparecidas en *El ser y la nada*.

En consecuencia, la conciencia no es conocimiento sino existencia (*Véase El ser y la nada*). El redoblamiento del ser es necesario para el Ser. Ese redoblamiento implica, por otro lado, la modificación de presencia ante sí. El absoluto-sujeto es no-substancial. Pero

en relación con el en-sí cuya conciencia es, la conciencia *no puede ser* aquello de lo que tiene conciencia. Lo retiene en su ser sólo en cuanto es para un conocimiento absoluto. Así, el ser-conocido es un ser híbrido e incompleto. Es un ser para-sí que no llega al ser incondicionado y que se convierte en ser para *un* absoluto sujeto. El sujeto es absoluto pero no es *nada* más que la conciencia del en-sí; el en-sí es algo pero sólo puede mantenerse en su ser por el absoluto-sujeto, que no es (Sartre, 1989: 19).

Si Heidegger sostenía que el ser era el que iluminaba al hombre¹¹, Sartre sostiene, por el contrario, que es el hombre quien ilumina el ser. Sartre plantea que la estructura de la verdad es tal que lo que “es” es iluminado por lo que “no es”. Es decir, el para-sí es quien ilumina al en-sí. Dicha iluminación se da por medio del proyecto, lo que significa que el movimiento verificador es un movimiento que va del porvenir al presente.

Así como en *El ser y la nada*, el para-sí negaba lo que “es” en pos de lo que “no es”, en *Verdad y existencia* el en-sí es iluminado por la acción totalizadora del proyecto humano como negación de lo que “es”. Es importante señalar, en este punto, el doble carácter de la acción, el cual ya se encontraba presente en la obra de 1943. Si bien la acción implica una negación del orden en que se presenta el mundo, implica, al mismo tiempo, la totalización de ese mundo negado. La acción implica negación, revelación y totalización del mundo¹².

Ya en un escrito contemporáneo a *Verdad y existencia*, y por tanto posterior a *El ser y la nada*, Sartre sostenía la misma idea. En el artículo “¿Por qué escribir?”, se presenta de forma clara el modo en que se da esta relación.

Cada una de nuestras percepciones va acompañada de la conciencia de que la realidad humana es reveladora, es decir, que “hay” ser gracias a ella, o mejor aún, que el hombre es el medio por el que las cosas se manifiestan; es nuestra presencia en el mundo lo que multiplica las relaciones; somos nosotros los que ponemos en relación este árbol con ese trozo de cielo; gracias a nosotros, esa estrella muerta hace milenios, ese cuarto de luna y ese río se revelan en la unidad de un paisaje; es la velocidad de nuestro automóvil o nuestro avión lo que organiza las grandes masas terrestres; con cada uno de nuestros actos, el mundo nos revela un rostro nuevo. Pero, si sabemos que somos los detectores del ser, sabemos también que no somos sus productores. Si le volvemos la espalda, ese paisaje quedará sumido en su permanencia oscura. Quedará sumido por lo menos; no hay nadie tan loco que crea que ese paisaje se reducirá a la nada. Seremos nosotros los que nos reduciremos a la nada y la tierra continuará en su letargo hasta que otra conciencia venga a despertarla. De este modo, a nuestra certidumbre interior de ser reveladores se une la de ser inesenciales en relación a la cosa revelada (Sartre, 1975: 89).

11 En este caso usamos el condicional, al igual que en el caso de Hegel usamos el “supuestamente” ya que no es la intención del trabajo sumergirnos en una polémica en torno del pensamiento heideggeriano, sino tan sólo referirnos a lo que piensa Sartre de dicho pensamiento.

12 En *La crítica de la razón dialéctica*, Sartre profundizará más en torno a esta cuestión al tiempo que remarcará la necesidad de fundamentar la tesis acerca de la posibilidad de que una negación de negación sea una afirmación.

Si bien el mundo y la naturaleza *son* más allá de toda conciencia, sus determinaciones provienen del hombre. En este aspecto, y retomando lo dicho en el tercer apartado, en *Verdad y existencia*, Sartre sostiene que “la verdad se revela en la acción” (Sartre, 1989: 20). Cabe destacar, nuevamente, la forma en que Sartre remarca el carácter ontológicamente activo del para-sí. “La realidad humana no puede recibir nada pasivamente: siempre es necesario que conquiste, no sé porque maldición, sino en su manera de ser” (Sartre, 1989: 21).

Es importante destacar que, a partir de esta “maldición” inherente al ser para-sí, Sartre señala que la verdad no es relativa, sino que, por el contrario, es absoluta. Sin embargo, el carácter absoluto de la verdad no debe ser comprendido bajo el modo de la universalidad: la verdad descubierta es una verdad absoluta para quien la descubre. “Así la verdad es un acontecimiento absoluto cuya aparición coincide con el surgimiento de la realidad-humana y de la historia” (Sartre, 1989: 19).

En este punto, se ve con claridad que Sartre continúa manteniendo una tesis que ya se encuentra presente en su primera obra publicada, *La trascendencia del ego*, y que fundamenta su crítica al Yo trascendental husserliano: la conciencia es un absoluto no-substancial. Así como esta tesis fundamenta su proyecto en torno a una psicología fenomenológica y luego a la ontología fenomenológica expuesta en *El ser y la nada*, es un eje nodal en la constitución de la teoría sartreana de la verdad. Lo absoluto es la conciencia y es por ella que la verdad viene al mundo. En su translucidez revelante, el objeto pasa al estado de iluminado y adquiere un nuevo estatus ontológico. Se trata de un acontecimiento absoluto que es correlato del carácter de absoluto de la conciencia.

Si bien, a partir de lo dicho podría pensarse en un cierto carácter solipsista que guardaría la comprensión sartreana de la verdad, esto no se adecua a la tesis de Sartre, ya que la verdad, si bien es un absoluto del ser para-sí, tiene un carácter esencialmente intersubjetivo.

Sartre piensa una dinámica inherente a la verdad en la cual el otro cumple un rol decisivo: el ser para-sí ilumina al ser, tras la iluminación, enuncia aquello iluminado al otro, lo que le llega entonces al otro es el ser ya iluminado.

Si comunico una manifestación revelada, la comunico con mi comportamiento desvelador, con el trazado y la selección que he operado en ella; *con contornos*. En este caso, lo que entrego al otro es un en-sí-para-sí. Si digo: la mesa es redonda, comunico al otro algo ya-desvelado, ya recortado del conjunto de los entes, exactamente como si le pasara un cortaplumas (madera *ya trabajada*). En ese momento el en-sí aparece al recién llegado como para-sí, subjetividad. Es en-sí y también es lo que una subjetividad desvela del en-sí (juzgo a mi compañero por lo que me muestra del paisaje) (Sartre, 1989: 21).

Precisamente, unos párrafos atrás, se hizo mención a un “advenimiento de la verdad”. La verdad, pues, *adviene*, es decir, es *deviniente*. Dicho devenir implica el carácter esencialmente histórico de la verdad. Esta se funda a partir de una dialéctica entre el acto de iluminación de la conciencia y su transmisión a otra conciencia, fenómeno que se constituye históricamente.

En este aspecto, en *Verdad y existencia* hay un anuncio de algunas de las tesis que serán la base de la *Crítica de la razón dialéctica*, principalmente, la que sostiene el carácter histórico de la filosofía y la forma en que se articulan la “verdad” de la filosofía con un momento histórico determinado. En esta obra, Sartre sostiene que no hay más que una filosofía “viva” por época histórica. Esta afirmación se sustenta en la forma en que Sartre presenta la filosofía: ella es, esencialmente una “(...) abstracción hipostasiada (...)” (Sartre, 1985: 19). Es decir, la filosofía surge, toma su ser del mundo histórico; la filosofía no es, para Sartre, otra cosa que un sistema de ideas que surge de la abstracción de un momento histórico determinado.

El carácter *deviniente* de la verdad como fenómeno histórico e intersubjetivo, si bien vincula a *Verdad y existencia* con la *Crítica de la razón dialéctica*, al mismo tiempo, implica un alejamiento de *El ser y la nada*.

Precisamente, es en este momento del desarrollo del esquema sartreano, donde se encuentra aquello mencionado en la introducción del presente trabajo: la posibilidad de un en-sí-para-sí. En *El ser y la nada*, la existencia de un “en-sí-para-sí” era una imposibilidad ontológica. En el capítulo sobre el psicoanálisis existencial, dicha imposibilidad se presentaba como el fundamento a partir del cual la existencia podía ser comprendida como una totalidad. Precisamente, el deseo primario del para-sí no era de carácter libidinal como en Freud sino que el deseo constituyente y originario del para-sí a partir del cual se extendían los distintos proyectos era el deseo de ser un “en-sí-para-sí”, lo que significaba, para Sartre, el deseo de ser Dios. Ontológicamente este deseo era imposible de realizar. De allí, la célebre frase “(...) el hombre es una pasión inútil” (Sartre, 1943: 708).

En *Verdad y existencia*, en cambio, sí aparece la posibilidad de un “en-sí-para-sí”. Sin embargo, no en el modo en que se presentaba en *El ser y la nada*, es decir, no la posibilidad de un para-sí que se vuelva en-sí-para-sí, sino que lo que aparece es la posibilidad de un en-sí que se vuelva en-sí-para-sí. El en-sí desvelado es recubierto por la subjetividad del para-sí, al serle dado al otro, lo revelado resulta mixturado a partir de las dos regiones ontológicas expuestas en *El ser y la nada*.

6. Conclusión

La concepción de la verdad aparecida en *Verdad y existencia* se encuentra fundada en las premisas ontológicas expuestas en *El ser y la nada*. En el escrito de 1947, la verdad es, pues, pensada a partir de la diferencia ontológica entre el ser en-sí y el ser para-sí. De igual manera, la caracterización del para-sí como la nada que surge del seno mismo del ser es el punto de partida para pensar la “verdad” como luminosidad. Una luminosidad que es esencialmente una acción. En este aspecto, el concepto de “acción” que se presenta en *Verdad y existencia* es el mismo que se presenta en *El ser y la nada*, donde, como hemos visto, la acción implica al mismo tiempo una negación y una totalización del mundo.

Sin embargo, se da también la emergencia de nuevas posibilidades que, en la obra de 1943, eran inexistentes, principalmente, la posibilidad de un “en-sí-para-sí”. Si bien esto último es lo más destacable, también cabe mencionar la aparición, como señalamos en el último párrafo del apartado anterior, de una forma de relación con el otro que excede el ámbito agonístico. Si en el *Ser y la nada*, las relaciones con el otro eran relaciones basadas en el conflicto, en *Verdad y existencia*, la problematización en torno a la “verdad”, lleva a Sartre a pensar una instancia de cooperación con el otro que trasciende la dialéctica subjetivación-objetivación. La verdad, pues, implica una comunicación con el otro que no es negación del otro.

En este aspecto, es también posible ver una nueva instancia que se abre en *Verdad y existencia* que gira en torno a la intersubjetividad y que se diferencia de las posiciones de Sartre en 1943. Si bien no es el objetivo de nuestro trabajo detenerse en la forma en que, en *El ser y la nada*, es presentada la relación con el otro, cabe mencionar que, en la obra de 1943, las relaciones con el otro eran esencialmente *agonísticas*: o bien su mirada me objetivaba, o bien mi mirada lo objetivaba a él. En cambio, en *Verdad y existencia*, hay una excedencia en la relación con el otro que impide que esta se reduzca a una lógica exclusivamente fundada en el conflicto, puesto que la verdad se consume en la “entrega” que el para-sí realiza a otro para-sí del objeto revelado.

En la *Fenomenología de la percepción*, en una crítica a *El ser y la nada*, Merleau-Ponty afirma que, si existir es ser en el mundo, nuestras acciones no son nunca meramente “observadas” por el otro, sino recogidas y reasumidas por él. En este punto, el fenomenólogo francés sostiene la existencia de una interpenetración recíproca entre los hombres, lo cual hace posible hablar de una verdadera intersubjetividad que no se reduzca a la dialéctica subjetivación-

objetivación. De aquí, que el mundo social se presente en una dimensión que antecede a todo dualismo. El mundo social, pues, se presenta “(...) no como objeto o suma de objetos, sino como campo permanente o dimensión de la existencia: puedo bien apartarme de él, pero nunca dejar de estar situado en relación con él” (Merleau-Ponty, 1957: 397). En cierta medida, los planteos presentados en *Verdad y existencia*, parecen acercarse a la posición de Merleau-Ponty en tanto la verdad implica que nuestra acción de “iluminación” sea recogida y reasumida por el otro para consolidarse realmente como “verdad” y para recibir, de esta manera, la investidura de un “en-sí-para-sí”.

Ahora bien, en la introducción de este trabajo señalamos que *Verdad y existencia* suele ser pensada como una especie de punto bisagra entre *El ser y la nada* y la *Crítica de la razón dialéctica*. Si bien, el escrito de 1947 se funda en los postulados y terminologías sostenidas en la primera obra, aparecen elementos que constituirán los ejes centrales de la segunda. La *Crítica* implica, entre otras cosas, el abandono de la terminología ontológica de *El ser y la nada*, terminología en que sustenta la caracterización de la verdad que hemos expuesto. Sin embargo, en *Verdad y existencia* se presentan temas tales como el carácter “deviniente” de la verdad. Este carácter “deviniente” implicará una historicidad del concepto de “verdad” que excede al para-sí como existencia particular. Precisamente, este último punto se encuentra en una relación intrínseca con una forma de pensar la intersubjetividad como cooperación. En este sentido, se trata de planteos que serán profundizados en la obra de 1960. En la *Crítica*, la verdad se constituirá a partir de la emergencia de un campo social que atraviesa a los hombres en un momento histórico determinado. Es conocida la sentencia que hace Sartre en “Cuestiones de método” (texto escrito en 1957 en una revista de filosofía húngara y colocado como una especie de prólogo a la *Crítica de la razón dialéctica*) acerca de que sólo existe una filosofía verdadera por época histórica (Cfr., Sartre, 1985: 19). En este texto la verdad aparece como un devenir constante que se corresponde al devenir de la historia como totalidad.

En este sentido, consideramos la posibilidad de un futuro trabajo que se focalice en la forma en que *Verdad y existencia* comienza a esbozar algunos de estos temas que serán cruciales en la segunda gran obra filosófica de Sartre.

Bibliografía

1. Cabestan, P. (2002). Sartre et la différence ontologique. *Alter. Revue de phénoménologie* (10), 65–90.

2. Caeymaex, F. (2009). *La Crítica de la razón dialéctica: ¿una fenomenología de la praxis?* Alter. Revue de phénoménologie. (17), 29–44.
3. Desan, W. (1971) *El marxismo de Jean Paul Sartre*, Buenos Aires, Paidós.
4. Merleau-Ponty, M. (1957) *Fenomenología de la percepción*, México, Fondo de Cultura Económica.
5. _____. (1995) *La Nature. Notes. Cours Collège du France*, Gallimard, París.
6. _____. (1960) *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, Leviatán.
7. Pérez Lindo, A. (1993) Sartre: la verdad inconclusa II. De la existencia a la acción. En: *El problema de la verdad. Estudios sobre Platón, Aristóteles, Descartes, Nagarjuna, Kant, Nietzsche y Sartre*, Buenos Aires, Biblos. 165–185.
8. Sartre, J-P. (1985) *Critique de la raison dialectique. Tome I*, Paris, Gallimard.
9. _____. (1968) *La trascendencia del ego*, Buenos Aires, Caldén.
10. _____. (1943) *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard.
11. _____. (1975) *Situations, II. ¿Qu est-ce que la littérature?*, Gallimard, Paris.
12. _____. (1996) *Verdad y existencia*, Barcelona, Paidós.
13. _____. (1989) *Verite et existence*, Paris, Gallimard.
14. Verstraeten, P. (1995) Sartre/Kant/Hegel. De la contrariété a la contradicción, quelques itinéraires du négatif. En *Hegel Aujourd' Hui*, Paris, Vrin. 139–166.

El “género”, Foucault y algunas tensiones feministas*

“Gender”, Foucault and some feminist tensions

Por: **Luisa Posada Kubissa**

G.I. Grupo Interdisciplinar de Investigaciones Feministas
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
Madrid, España
E-mail: lposada@filos.ucm.es

Fecha de recepción: 11 de febrero de 2015

Fecha de aprobación: 23 de mayo de 2015

Doi: 10.17533/udea.ef.n52a03

Resumen. *Que los análisis foucaultianos son de interés para la teorización crítico-feminista parece algo claro. Ahora bien, la presente reflexión plantea las tensiones que se producen en torno a conceptos como el “género” o el sujeto feminista, cuando el discurso foucaultiano se torna en paradigma de esa teorización. A partir especialmente de La voluntad de saber, se sugiere aquí que esta senda teórica puede conducir al pensamiento feminista a un callejón sin salida, un callejón donde se hace inviable teorizar la transformación de las condiciones de sumisión del sexo femenino, su constitución como agente revolucionario de un proceso emancipador y la aplicación de las herramientas analíticas que, como la categoría de “género”, el pensamiento feminista ha ido elaborando de cara a estos objetivos. En suma, como lo dice Alcoff, podríamos estar ante la amenaza misma de “aniquilar el propio feminismo”.*

Palabras clave: *Género, sujeto feminista, crítica feminista, dispositivo de la sexualidad, feminismo foucaultiano*

Abstract. *It seems quite clear that Foucaultian analyses are of interest to critical-feminist theorization. Notwithstanding, this reflection presents the tensions that are produced in terms of concepts such as “gender” or the feminist subject. These tensions occur when the Foucaultian discourse becomes a paradigm of the aforementioned theorization. By setting off primarily from The Will to Knowledge I will suggest here that this theoretical path could lead the feminist thought to an impasse. An impasse where the theorization about the transformation of the conditions of submission of the female sex, its structure as a revolutionary agent of an emancipating process, and the application of the analytical tools (like the category “gender”) that feminist thought has been developing toward all become unfeasible. To sum up, as Alcoff states, we could be facing the threat of “destroying feminism” itself.*

Keywords: *Gender, feminist subject, feminist criticism, dispositive of sexuality, Foucaultian feminism*

* La autora pertenece al Grupo de Investigación de la Universidad Complutense de Madrid-España: Grupo Interdisciplinar de Investigaciones Feministas (INVEFEM/ Referencia 971671).

Cómo citar este artículo:

MLA: Posada, Luisa. “El “género” Foucault y algunas tensiones feministas”. *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 29-43.

APA: Posada, L. (2015). El “género” Foucault y algunas tensiones feministas. *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 29-43.

Chicago: Posada, Luisa. “El “género” Foucault y algunas tensiones feministas,” *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 29-43.

1. “Género” y feminismo foucaultiano

Como lo dice Jana Sawicki, la filosofía crítica de Foucault ha sido necesariamente de especial interés para las teorías feministas sociales y políticas (Sawicki, 2012: 290). En particular el concepto de dispositivo de la sexualidad representa un punto central para realizar no tanto una teoría del poder cuanto para analizar el mismo. Y este análisis va de la mano de un análisis de los cuerpos, en tanto que son los lugares donde “se vinculan las micro prácticas sociales y localizadas con la organización del poder” (Raab, 1998: 34). Me centraré aquí en *La voluntad de saber* a la hora de desarrollar, como el título propone, las tensiones que se producen en el pensamiento feminista cuando este asume las implicaciones de este primer tomo de la historia foucaultiana de la sexualidad.

La impugnación de la ficción moderna de un sujeto fuerte y constituyente, y la idea de un sujeto más bien constituido por el discurso y las prácticas de poder están en el corazón mismo del pensamiento foucaultiano. Pero este mismo planteamiento no está lejos de la crítica feminista contemporánea, en particular cuando a partir de los años 60 y 70 esta propone el género como construcción cultural y social.

Partiendo del constructivismo de Simone de Beauvoir, cuando en 1949 en su famosa obra *El segundo sexo* declaraba que la mujer no nace sino que se hace, el feminismo inicia una ruta teórica que trata de analizar cómo se construye efectivamente la diferencia femenina y cómo esa construcción se superpone a la frontera puramente biológica entre los sexos. Esta es la línea que toman pensadoras como Betty Friedan en *La mística de la feminidad* de 1963, Shulamith Firestone en *La dialéctica del sexo* en 1968, o Kate Millett en 1969. Esta última, en su ensayo titulado *Política sexual*, analiza la dinámica entre los sexos como una relación de poder retomando el concepto weberiano de “Herrschaft”. A partir de la aportación teórica de Millett, la crítica feminista asume que la vida social está simbólica y materialmente dividida en dos géneros y que, entendiendo que estos son construidos, es de suyo cuestionar la estratificación política y económica, la división sexual del trabajo, el reparto de roles y, en definitiva, todas las categorías con las que se había manejado el pensamiento social y político hasta ese momento.

Con esta concepción del género la propia subjetividad femenina queda comprometida como construcción de prácticas discursivas y de poder, de tal manera que entenderla pasa por una labor de deconstrucción que evidencia su genealogía y sus mecanismos de producción. Deconstruir el género condujo a poner en entredicho la supuesta diferencia natural entre los sexos y dotó al pensamiento feminista de una herramienta poderosísima a la hora de explicar cómo la división de géneros, más

allá de ser efecto de la diversidad biológica, constituye un orden socio-político para reproducir las relaciones de sometimiento de un sexo a otro. Se pudo teorizar así también la existencia de un sistema de dominación, el patriarcado, que reproduce la diferencia de género y garantiza el ejercicio de poder de un sexo sobre otro.

Estas concepciones feministas no están tan alejadas de un prisma foucaultiano: en ambos casos se sospecha que las supuestas identidades naturales son, en realidad, efectos de dispositivos de poder y que pueden ser críticamente deconstruidas. Así leemos en Millett que “desde el punto de vista político, el hecho de que cada grupo sexual presente una personalidad y un campo de acción, restringidos pero complementarios, está supeditado a la diferencia de posición (basada en la división de poder) que existe entre ambos” (Millett, 1995: 82). O también leemos cómo Millett afirma que “saber es poder” (Millett, 1995: 97) y que, por lo mismo, “resulta aconsejable, y hoy en día casi imperativo, desarrollar una psicología y una filosofía de las relaciones de poder que traspasen los límites teóricos proporcionados por una política tradicional. De hecho, es imprescindible concebir una teoría política que estudie las relaciones de poder en un terreno menos convencional que aquel al que estamos habituados” (Millett, 1995: 68).

Esta preocupación por un análisis del poder en términos no convencionales, que Millett reclama en 1969, cruza el pensamiento de Foucault, en particular cuando en 1976 se refiere al dispositivo de la sexualidad en *La voluntad de saber* (Foucault, 2009). Allí Foucault argumenta: “el reto de las investigaciones que realizaré consiste en avanzar menos hacia una ‘teoría’ que hacia una ‘analítica’ del poder: quiero decir, hacia la definición del dominio específico que forman las relaciones de poder y la determinación de los instrumentos que permiten analizarlo” (Foucault, 2009: 86). Y, al ocuparse de “el problema de las relaciones entre poder y sexo” (Foucault, 2009: 87), Foucault rechaza la concepción meramente jurídica del poder y argumenta que “es esta representación jurídica la que todavía está en acción en los análisis contemporáneos de las relaciones entre el poder y el sexo”. Y propone, “supongamos que el análisis histórico haya revelado la presencia de una verdadera ‘tecnología’ del sexo, mucho más compleja y sobre todo mucho más positiva que el efecto de una mera ‘prohibición’: se trata, en suma, de “avanzar poco a poco hacia otra concepción del poder” (Foucault, 2009: 95).

Esta nueva “concepción del poder” que está presente, a mi juicio, ya en Kate Millett, constituye una herramienta poderosa a la hora de encarar las relaciones entre los sexos. Pero cuando la crítica feminista retoma de lleno el discurso foucaultiano sobre el saber-poder se tambalea la propia teorización que a partir de los 70 distingue entre sexo y género, entre lo puramente biológico y lo culturalmente construido. Será

en los 90 cuando la filósofa Judith Butler se vuelva hacia las conceptualizaciones foucaultianas e inicie el camino de la deconstrucción, no ya sólo de la identidad y la subjetividad femeninas, sino del propio discurso feminista hasta ese momento (Posada Kubissa, 2012: 129–144).

Butler va a sostener que no hay nada así como un sexo dado y un género “concebido meramente como la inscripción cultural del significado”. Por el contrario, “si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción denominada ‘sexo’ esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizá fue siempre género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal” (Butler, 2007: 55). El sexo, por tanto, es tan construido como el género y ambos son efectos del mismo aparato de producción. Como en Foucault, el sexo no es algo ya dado, que venga a inscribirse luego en las prácticas jurídicas de poder, sino que lejos de ello el dispositivo de poder produce la sexualidad como el discurso de la “scientia sexualis” que pretende el sexo como instancia dada. De modo que “no hay que referir a la instancia del sexo una historia de la sexualidad, sino mostrar cómo el ‘sexo’ se encuentra bajo la dependencia histórica de la sexualidad. No hay que poner el sexo del lado de lo real, y la sexualidad del lado de las ideas confusas y las ilusiones; la sexualidad es una figura histórica muy real, y ella misma suscitó, como elemento especulativo requerido para su funcionamiento, la noción de sexo” (Foucault, 2009: 167).

Partiendo de estas posiciones foucaultianas, Butler entiende que la dicotomía feminista entre sexo y género reproduce la visión del sexo como dato natural que preexiste a la elaboración del discurso de la sexualidad y el poder. Y esta visión incluye el esquema heterosexual de relación como algo igualmente dado y fundado supuestamente en el dimorfismo biológico de la especie. Esta misma idea aparece en Monique Wittig, cuando en 1992 afirma por ejemplo que “Al igual que el sexo, el hombre y la mujer, el género, como concepto, es un instrumento que sirve para constituir el discurso político del contrato social como heterosexual” (Wittig, 2006: 104). Así las cosas, la crítica feminista conceptualizaría el género como la construcción cultural que tiene al sexo como su causa natural. Pero, siguiendo la estela de Foucault, Butler propone que, justamente al revés, el sexo supuestamente natural sólo es accesible desde el género cultural. Dicho de otra manera: el género produce normativamente el sexo y luego lo oculta como realidad pre-discursiva.

El conjunto de normas que constituyen el género hacen, para Butler, que se pueda hablar de este como performativo: es decir, como normatividad que pone en acto aquello que regula y repite en su mismo darse. De modo que la identidad genérica se resuelve en la misma performatividad en la que se la actúa. El género,

por tanto, es él mismo las propias prácticas en las que se performa. Y estas prácticas repiten las reglas culturales, (re)iteran la misma normatividad en la que se instituye el género. Y, más en concreto, crean la ilusión de un núcleo identitario que existiera más allá o más acá de esas prácticas performativas.

Esto es lo que ocurre para Butler con el sujeto feminista “mujeres”. Para esta pensadora, toda identidad es inherentemente opresiva y excluyente. Y, en ese mismo sentido, también la categoría “mujeres” refiere a una identidad prescriptiva, antes que descriptiva, que deja fuera a una parte del grupo que dice representar. Por tanto, el feminismo tiene que desestabilizar esa categoría, a partir de su deconstrucción como identidad o sujeto pre-discursivos de la política feminista, abriéndolo de este modo a las posibilidades de una resignificación permanente.

La revisión que hace Butler de categorías como la de sexo, género, identidad y sujeto trae de la mano los análisis foucaultianos de la voluntad de saber, y pone en aprietos la propia concepción feminista de la política emancipatoria, desde el momento en el que impugna el sujeto político “mujeres” y lo sitúa, como identidad normativa, en el propio dispositivo de poder.

Si “los sistemas jurídicos de poder producen a los sujetos a los que más tarde representan” (Butler, 2007: 47) —como Butler lo dice siguiendo de cerca a Foucault—, entonces la pretensión de la existencia de un sujeto ahistórico y universal seguiría presa de las posiciones fundacionalistas y naturalistas propias de una metafísica de la sustancia. Para Butler, sólo acabando con la idea de la política “como una serie de prácticas que incumben a un conjunto de sujetos preconcebidos” es posible pensar “una nueva configuración de la política a partir de las ruinas de la anterior”. En esta resignificación de la política “las configuraciones culturales del sexo y el género podrían entonces multiplicarse o, más bien, su multiplicidad actual podría estructurarse dentro de los discursos que determinan la vida cultural inteligible, derrocando el propio binarismo del sexo y revelando su antinaturalidad fundamental” (Butler, 2007: 288).

2. Algunas tensiones en torno a la deconstrucción del “género”

Que sexualidad y poder son indisolubles es una idea que podemos rastrear en las tesis del feminismo contemporáneo y en las del pensamiento foucaultiano. La sexualidad humana, como cualquier otro fenómeno histórico y social, estaría marcada de antemano como discurso de poder. Por decirlo en los términos, en los que el propio Foucault trató de definir algo tan complejo, estaríamos hablando del dispositivo de la sexualidad como de un conjunto heterogéneo formado por las

capas de múltiples discursos, como los propios de las instituciones, de las leyes, de las teorías científicas y filosóficas, de las doctrinas morales, y muchos más (Foucault, 1991: 128).

Estamos, entonces, ante una concepción de la sexualidad que la entiende como el constructo de la red discursiva que forman los saberes y los poderes en cada momento histórico. Y el pensamiento crítico–feminista contemporáneo aplicó esta concepción constructivista a sus análisis de la sexualidad femenina (ya que cabe defender desde ahí, y parafraseando la famosa afirmación de Simone de Beauvoir, que la sexualidad femenina no nace, sino que se hace).

El feminismo contemporáneo defendió ya entre los 60 y los 70 que, en efecto, la sexualidad femenina y las relaciones entre los sexos no pueden caer de un guindo, como casi nada; y que, por tanto, hay que analizar como han sido construidas. De aquí el gran impacto teórico que tuvo la resignificación del concepto de género. “Género” vino a designar que lo femenino y lo masculino responden a construcciones culturales, políticas y sociales, que van más allá de la frontera puramente biológica entre los sexos. Si esto es así, entonces resulta posible impugnar la sociedad dividida, real y simbólicamente, en dos géneros y, en definitiva, acabar desvelando críticamente la pervivencia contemporánea de las relaciones de poder de un sexo sobre otro. La existencia histórica de los géneros ha llevado a pensadoras feministas actuales, como Seyla Benhabib, a hablar del “sistema género–sexo”, entendiéndolo como esa construcción social de la desigualdad entre los sexos, que ha pervivido a lo largo de la historia de la humanidad (Benhabib, 2006: 171–201).

Como hemos visto, una perspectiva foucaultiana, como la butleriana, da un giro de tuerca sobre esta teorización del género, para venir a argumentar que no sólo el género, sino también el sexo es una construcción de poder y que, como el género mismo, es susceptible de ser deconstruido. Sin duda, la perspectiva foucaultiana resulta útil para la crítica feminista, pues “aun cuando generalmente Foucault no se ocupe de las mujeres, [esta perspectiva] es epistemológicamente valiosa para la investigación feminista”. Y lo es porque, desde un tajante anti–esencialismo, permite plantear cómo se ha fabricado disciplinariamente “la mujer” desde el discurso antropológico, médico, psicológico, etc. Con lo que, “en general, su constante análisis de las estrategias del poder admite una prolongación de sus ámbitos de estudio, incluyendo una pormenorización de los diversos mecanismos del poder patriarcal” (Rodríguez Magda, 1999: 15–6).

Pero frente a esta valoración positiva, también cabe detectar la tensión que se produce en la teoría feminista cuando el rastro foucaultiano parece venir a poner incluso a esta misma en entredicho. Porque cabría decir que, para subvertir

el sujeto, hay que tener el sujeto a subvertir. Dicho de otro modo, la pregunta será si le interesa al pensamiento feminista decretar la muerte de un sujeto político, que todavía es precario e inestable, o abandonar categorías que, como la propia categoría de “género”, tan buenos resultados han dado en su crítica al sistema patriarcal de poder. Es verdad que, ya a finales de los 70, se criticó desde dentro del propio feminismo “la reificación del género que se produce desde el momento en que se establece la definición del sujeto del feminismo a partir del único eje del género, lo que ha dado un estatus cuasi ontológico a una noción que pretendía ser una mera categoría de análisis” (Oliva Portolés, 2005: 30). Pero no es menos cierto que sigue siendo posible revalidar el género como categoría de análisis feminista y, a la vez, “armarse” contra él, en tanto que “es un aparato de poder, es normativo, es heterodesignación” (Molina, 2000: 281).

Esta doble mirada al género, que no quiere renunciar a su carga analítica y a su potencial reivindicativo, juega al fondo de posiciones feministas que, como la de Seyla Benhabib, advierten de que la alianza entre el feminismo y la postmodernidad resulta ser al menos difícil si nos movemos en lo que denomina una “versión fuerte” de supuestos postmodernos como la muerte del hombre, la muerte de la historia y la muerte de la metafísica. En su discusión con Butler, Benhabib concluye que “una visión determinada del posmodernismo no sólo es incompatible sino que socavaría la posibilidad misma del feminismo como la expresión teórica de las aspiraciones emancipatorias de las mujeres”. Y esto es así porque, interpretado de este modo, “el posmodernismo socava el compromiso feminista con la capacidad de decisión de las mujeres y su sentido de identidad personal, con la reapropiación de la propia historia de las mujeres en nombre de un futuro emancipado, y con el ejercicio de una crítica social radical que descubre el género `en toda su interminable variedad y monótona similitud’” (Benhabib, 2006: 259).

De manera que, al hilo de estas reflexiones, es posible preguntarse si el proyecto feminista resultaría de hecho pensable a partir de las propuestas de deconstrucción butleriana–foucaultiana, que dejan a dicho proyecto sin sujeto político que llevarlo adelante y sin herramientas analíticas con las que hacerlo. Esta pregunta ya se la hizo en los noventa alguna teórica feminista, que advierte sobre el peligro de que, deconstruyendo el sujeto de la política feminista, estemos deconstruyendo a la vez esta misma política (Alcoff, 1990). Porque si la liberación de las mujeres se entiende butlerianamente como liberación de toda identidad, por ser esta inherentemente opresiva y excluyente, entonces se privilegia la tarea deconstructiva como tarea específica de para la elaboración teórica feminista. Pero, como ha objetado la filósofa norteamericana Nancy Fraser, “esta visión es demasiado unilateral como para satisfacer plenamente las necesidades de una

política emancipatoria”. Y lo es, añade Fraser, porque “las feministas sí necesitan hacer juicios normativos y ofrecer alternativas emancipatorias. No estamos a favor del ‘todo vale’” (Fraser, 1997: 293).

La concepción de la estrategia feminista, por tanto, como crítica necesariamente reconstructiva y normativa, se contrapone así a una concepción que, como la butleriana, propone “una nueva manera de mirar el género”, una manera que se ha leído como

el desafío de la teoría del género de Butler a la metafísica de la substancia y a los postulados feministas mayoritarios [que] halla en su concepción performativa del género, donde se rechaza el sujeto previo a la acción transformadora por parte del sujeto —sujeto generado y generizado—, uno de sus más complicados núcleos teóricos que Butler retomará una y otra vez en sus obras con el ánimo de acercarnos a su comprensión (Burgos, 2008: 150).

Esta “nueva manera de mirar el género” encuentra sus raíces en un feminismo postestructuralista que “responde plenamente al dinamismo con que Foucault ha caracterizado las relaciones de poder, e igualmente para Butler de ahí arrancan las posibilidades de apertura y resignificación, la apuesta explicitada por Foucault de ‘promover nuevas formas de subjetividad’” (Rodríguez Magda, 1999: 197).

Al enfrentar la posibilidad de reutilizar el pensamiento foucaultiano para la crítica feminista se ha señalado a menudo el androcentrismo del pensamiento del propio Foucault, e incluso la misma Judith Butler ha señalado que “un examen minucioso de una parte de la obra del propio Foucault muestra cierta indiferencia problemática respecto de la diferencia sexual” (Butler, 2007: 40). Esta “indiferencia” puede entenderse desde el punto de vista por el cual el poder no se piensa como una relación entre dominantes y dominados, sino como un efecto capilar, cosa que parece imposibilitar un análisis de género, que identifique una opresión colectiva, la opresión patriarcal, sobre el conjunto de las mujeres. Pero esta ceguera al género y a la opresión de género tiene como efecto para alguna teórica la imposibilidad misma de un proyecto feminista de transformación y de emancipación: “El precio por ceder a su discurso [—al de Foucault—] sobre el poder es nada menos que la despolitización del feminismo” (Moi, 1985: 95). Esa despolitización se daría ya de entrada si la política feminista no pasa por el reconocimiento de la dinámica de dominio masculina (López Pardina, 2003: 210).

El androcentrismo, del que el pensamiento feminista ha acusado a Foucault (Rodríguez Magda, 1999: 250), se detecta en su focalización para el análisis de la sexualidad en la sexualidad masculina, tomando ésta como referente de lo genéricamente humano, cosa que le llevó, como se ha expresado por la crítica

feminista, a una “voluntad de no saber acerca de las mujeres” (Fuss 1989: 107). Olvidando las tecnologías y dispositivos disciplinarios de género, Foucault habría propuesto una tarea genealógica que obvia sistemáticamente aquellos aspectos más concretos de las relaciones de poder cuando el poder se ejerce y actúa sobre la existencia femenina (Romero Pérez, 1996). Así, al hablar del cuerpo, la perspectiva foucaultiana se remite a un cuerpo no sexuado, neutral y que no atiende a cómo el cuerpo de la mujer ha constituido un lugar de exclusión histórica (Braidotti, 1991). Podría decirse que el sujeto humano en Foucault sigue preso de esa subjetividad de la modernidad que identifica el sujeto —como neutral, universal y no marcado sexualmente— con el sujeto masculino. Esto conduce a dejar de lado las experiencias discursivas y las prácticas disciplinarias encaminadas a la producción de la feminidad normativa.

Por tanto, la historia de la sexualidad foucaultiana desvela un dispositivo de la sexualidad que es sólo la mitad de tal dispositivo, ya que olvida la parte del mismo que, sobre todo a partir de la modernidad, se efectúa particularmente para el caso del sujeto femenino. Es cierto que Foucault reseña en su *Historia* cómo la sexualidad femenina se patologizó como histerización, pero no da cuenta de cómo el dispositivo de la sexualidad incorporó un discurso universalizante que deja de lado esa sexualidad femenina y se construye desde una pretendida asexualidad.

Dicho todo esto, también hay que decir que, aunque Foucault no se ocupara expresamente de la dominación patriarcal, no cabe duda de que sus ideas, sobre todo en la *Voluntad de saber*, pueden ser utilizadas para aplicarlas a un análisis crítico–feminista. Y este es el camino que, como hemos visto, toma Judith Butler, así como otras pensadoras feministas que han declarado explícitamente que “la obra de Foucault resulta de especial interés para la reflexión feminista, así como ésta, en su diversidad, resulta relevante para las propuestas analíticas en la operatividad del poder” (Amigot Leache y Pujal i Llobart, 2006: 104). Ahora bien, también pensamos aquí que la crítica anti–esencialista y deconstructiva puede ir de la mano de una dirección estratégica políticamente. Y en ese sentido, aun desvelando el peligro de reificación, no parece conveniente estratégicamente abandonar categorías como el “género” o sujetos políticos como el sujeto “mujeres”, que permiten articular un análisis de la dominación y una resistencia a la misma. Dicho de otro modo: la transformación de las relaciones de poder, como proyecto feminista, pasa por dotarse de aquellas herramientas y aquellas prácticas que posibilitan tal proyecto, pero no por arrojarlas contra sí mismo y deconstruirlo en su potencial de horizonte emancipatorio.

3. Reflexiones finales: para no aniquilar el feminismo

Parece claro que en *La voluntad de saber* el poder, contra la intelección tradicional, no es algo que posean los individuos o las instituciones; en este sentido Foucault afirma que

si bien es verdad que lo jurídico ha podido servir para representar (de manera sin duda no exhaustiva) un poder centrado esencialmente en la extracción (en sentido jurídico) y la muerte, ahora resulta absolutamente heterogéneo respecto de los nuevos procedimientos de poder que funcionan no ya por el derecho sino por la técnica, no por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por el control, y que se ejerce en niveles y formas que rebasan el Estado y sus aparatos (Foucault, 2009: 93–4).

Esta concepción nueva del poder no evita, para alguna pensadora feminista, que Foucault no pudiera ver determinadas jerarquías de dominación, al estar situado él mismo en el papel de dominante, en tanto que hombre, occidental, blanco y de clase media (Harstock, 1990: 165).

En el análisis foucaultiano del poder, y más concretamente en el nuevo sistema de poder a partir de la sociedad disciplinaria, la misma resistencia al poder es parte del mismo, ya que “donde hay poder hay resistencia, y no obstante (precisamente por esto), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder” (Foucault, 2009: 100). Desde esta perspectiva el poder, como realidad omnipresente y descentralizada, tiene un carácter positivo o productivo, en tanto que las relaciones de poder producen toda realidad social.

En *La voluntad de saber* el poder se traduce como dispositivo de la sexualidad, que le sirve a Foucault para la crítica de la “hipótesis de la represión” y, frente a ella, para diagnosticar que “los discursos sobre el sexo (...) no han cesado de proliferar: una fermentación discursiva que se aceleró desde el siglo XVIII” (Foucault, 2009: 18). Y esa “fermentación discursiva”, contra lo que se pretende, muestra que el sexo no fue excluido del discurso con una progresiva represión por el poder, sino que antes bien se construyó la sexualidad como categoría de un discurso creciente del saber sobre la sexualidad:

La Edad Media había organizado alrededor del tema de la carne y de la práctica de la penitencia un discurso bastante unitario. En los siglos recientes esa relativa unidad ha sido descompuesta, dispersada, resuelta en una multiplicidad de discursividades distintas, que tomaron forma en la demografía, la biología, la medicina, la psiquiatría, la psicología, la moral, la pedagogía, la crítica política” (Foucault, 2009: 34–5).

Foucault describe este dispositivo de la sexualidad a partir del siglo XVIII en “cuatro conjuntos estratégicos que despliegan a propósito del sexo dispositivos

específicos de saber y de poder” (Foucault, 2009: 110). Y estos conjuntos serían la “histerización del cuerpo de la mujer” (Foucault, 2009: 110), la “pedagogización del sexo del niño” (Foucault, 2009: 110), la “socialización de las conductas procreadoras” (Foucault, 2009: 110–111), y la “psiquiatrización del placer perverso” (Foucault, 2009: 111). Estas estrategias no están encaminadas a luchar contra la sexualidad o a enmascararla, sino que “se trata más bien de la producción misma de la sexualidad, a la que no hay que concebir como una especie de naturaleza dada que el poder intentaría reducir, o como un campo oscuro que el saber intentaría, poco a poco, descubrir” (Foucault, 2009: 111).

Por tanto, Foucault desecha la tesis de una sexualidad objeto de represión por parte del poder, para venir a desvelarla más bien como producto mismo del poder y del saber. Desde esta perspectiva, no cabe hablar de un sujeto que luche por liberarse de la represión, ya que sexualidad y sujeto no constituyen el “afuera” del poder que los reprime, sino que son efectos y, por lo mismo, constructos del poder mismo en su positividad.

A partir de estos supuestos foucaultianos, la pregunta será cómo la resistencia feminista no es sino parte del poder mismo y cómo, entonces, contribuye a las relaciones de poder entre los sexos, como efecto de ese dispositivo de la sexualidad. La misma categoría de “género” formaría así parte de un discurso que no puede escapar a las omnipresentes relaciones de poder. Y, en última instancia, tampoco habría un sujeto revolucionario, en este caso feminista, externo al poder patriarcal mismo y en lucha por liberarse de él.

Pero en Foucault el dispositivo de la sexualidad parte del saber del dimorfismo biológico, y no parece cuestionarse a qué intereses ha servido y sirve históricamente el mismo. Porque la “histerización del cuerpo de la mujer” no contempla en Foucault cómo esta patologización supuso, a la vez, la conversión del sexo masculino en norma. Y cómo, de este modo, las mujeres son además conceptualizadas como lo otro de los hombres, negándoseles el principio de individuación que sólo correspondería a lo masculino.

Sacar las consecuencias de la desnaturalización de la diferencia sexual, de la heterosexualidad obligatoria y del sistema binario sexual ha correspondido, como hemos visto, a la filósofa Judith Butler, retomando a Foucault para ir más allá de él mismo. No repetiremos aquí lo ya dicho, pero sí conviene recordar que para Butler, en línea con Foucault, el sexo es normativo y tan construido como el género. Igual que para Foucault, para Butler no hay ningún “afuera” del poder

y la sexualidad no es sino el producto del entramado discursivo del saber–poder. La resistencia al patriarcado reside en la repetición subversiva de las normas de género, que permita desestabilizarlas para vivir la corporalidad y la identidad en una multiplicidad de opciones posibles. Como en Foucault, también en Judith Butler, y más concretamente en *El género en disputa*, la resistencia a las relaciones establecidas de poder sólo es posible desde el interior de las mismas.

La crítica y la analítica de *La voluntad de saber* sobre el sujeto sexuado como construcción no incorpora, sin embargo, en Foucault la atención a cómo se construye la sexualidad femenina. Esta ausencia podría, sin embargo, paliarse desde un feminismo seguidor de Foucault y que incorporara al entramado saber–poder la conceptualización del saber–poder–sexualidad femenina. Ahora bien, la cosa es más complicada, puesto que desde la asunción de la deconstrucción del sujeto, quedaría cuestionada la posibilidad misma de resistencia al poder y al dispositivo de la sexualidad por parte del propio feminismo. Como lo expresa retóricamente Alcoff, “aquí está precisamente el dilema para las feministas: ¿cómo podemos basarnos en una política feminista que desconstruye al sujeto femenino?” (Alcoff, 1988: 419).

Si se trata de la deconstrucción del sujeto “mujeres”, tal como Butler saca en consecuencia de las teorizaciones foucaultianas, lo paradójico será que se trata de deconstruir una identidad que, en realidad, ha sido construida heterónimamente y que, por lo mismo, nunca existió como tal, sino sólo como parte del discurso del saber–poder masculino. Pero esto nos deja, como lo ve Alcoff, sin sujeto capaz de “reflejarse en el discurso social y de desafiar sus decisiones” (Alcoff, 1988: 417).

También ha sido Alcoff quien, en otro lugar, ha incidido en que un sujeto como el foucaultiano está tan “sujeto” al poder, que la resistencia es realmente imposible, es algo así como un *desideratum* que no queda mínimamente fundamentado en Foucault (Alcoff, 1990). Si esto es así, habría que concluir que las mujeres no han conquistado parcelas de autodesignación a través de las resistencias y las luchas feministas a lo largo de la historia, y ello sería tanto como negar algo que los hechos palmarios constatan. Es decir, como constructo o no de las propias relaciones de poder, sí parece haber existido una resistencia al poder patriarcal, y esa resistencia ha necesitado de un sujeto para ejercerse, aun cuando aceptáramos con Foucault y Butler que la resistencia también forma parte del entramado mismo del poder. Y esa resistencia ha precisado y precisa de herramientas analíticas y conceptuales que, como la categoría de género, permiten ejercerla.

Decir esto es tanto como decir que sí hay “voces [que] son orígenes de resistencia, los sujetos creativos de la historia” (Sawicki, 1991: 28). Teóricas

feministas, como Nancy Fraser (1981) o Nancy Harstock (1987) han mostrado su recelo de que la concepción foucaultiana y postestructuralista del sujeto, sometido a las relaciones de poder y de los discursos, pueda ser un sujeto capaz de ser *locus* de resistencia activa. En realidad esta resistencia se limitaría al análisis del poder (y de la propia resistencia como parte del mismo). Con ello, toda nuestra libertad se reduciría así a entender estas relaciones de poder y a resistirse a toda identidad como inherentemente opresiva: en esto consistiría toda posible libertad. Como lo dice Sawiki:

Finalmente, según este análisis del poder y *de* la resistencia, la libertad estriba en nuestra capacidad de descubrir las relaciones históricas entre ciertos modos de auto-entendimiento y modos de dominación, y de resistirnos a las maneras en las que hemos sido siempre clasificados e identificados por los discursos dominantes (Sawiki, 1991: 43).

La misma crítica feminista ha aceptado la inexistencia de un sujeto ahistórico y trascendental, para venir a proponer una crítica que siempre es una crítica situada social, histórica, cultural y políticamente. Esto es lo que defiende por ejemplo Nancy Fraser, cuando habla de “crítica situada” como una reflexión conceptual general, que nunca podrá desarrollarse “con independencia de la investigación histórica, legal, cultural y sociológica”. Desde esta comprensión, el feminismo para Fraser se entiende como crítica radical, que no precisa de ningún relato filosófico para legitimarse, sobre todo si ese relato se narra como un discurso ahistórico, trascendental y descontextualizado, que se arroga la capacidad de articular los criterios de validez para todos los demás discursos (Fraser, 1997: 282). Pero esta perspectiva no renuncia aun así al sujeto político feminista, al sujeto “mujeres”, ya que el acta de defunción de tal sujeto puede no ser más que otra narración patriarcal. En este sentido, Seyla Benhabib afirma tajantemente: “Quiero preguntar cómo sería incluso pensable, de hecho, el proyecto mismo de la emancipación femenina sin un principio regulativo de acción, autonomía e identidad” (Benhabib, 2005: 342).

Para los compromisos feministas pensamos que pueden ser de gran utilidad los análisis foucaultianos del poder, para llevarlos ahí donde no fueron pensados. Pero ir más allá de este interés metodológico-analítico y hacer del discurso foucaultiano el paradigma del discurso feminista, pensamos también que nos conduce a un callejón sin salida, un callejón donde se hace inviable teorizar la transformación de las condiciones de sumisión del sexo femenino, su constitución como agente revolucionario de un proceso emancipador y la aplicación de las herramientas analíticas que, como la categoría de “género”, el pensamiento feminista ha ido elaborando de cara a estos objetivos. En suma, como lo dice Alcoff, podríamos estar ante la amenaza misma de “aniquilar el propio feminismo” (Alcoff, 1988: 419).

Bibliografía

1. Alcoff, L. (1988). Cultural feminism versus post-structuralism: The identity crisis in feminist theory. *Signs*. 13 (3), 405–436
2. _____. (1990) Feminism and Foucault: the Limits to a Collaboration. En: Dallery, A. y Scott, C. (Eds.). *Crisis in Continental Philosophy*, New York, State University of New York Press, pp. 69–86.
3. Amigot Leache, P. y Pujal i Llombart, M. (2006). Ariadna danza: lecturas feministas de Foucault. *Athenea Digital*. (9), 100–130.
4. Benhabib, S. (2005) Feminismo y postmodernidad: una difícil alianza. En: Amorós, C. y de Miguel, A. (eds.). *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*. Vol. 2, Madrid, Minerva, pp. 319–342.
5. _____. (2006) El ser y el otro en la ética contemporánea. *Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa.
6. Braidotti, R. (1991) *Patterns of dissonance: A study of women in contemporary philosophy*, New York, Routledge.
7. Burgos, E. (2008) *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Madrid, A. Machado Libros.
8. Butler, J. (2007) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós.
9. Foucault, M. (1991) *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta.
10. _____. (2009) *La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI.
11. Fraser, N. (1981) Foucault on Modern Power: Empirical J Insights and Normative Confusions. *Praxis International*. (1), 272–287.
12. _____. (1997) *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
13. Fuss, D. (1989) *Essentially speaking: Feminism, nature and difference*, London, Routledge.
14. Harstock, N. (1987) Rethinking Modernism: Minority vs. Majority Theories. *Cultural Critique*. (7), 187–206.
15. _____. (1990) Foucault on Power. En: Nicholson, L.J. (ed.). *Feminism and Postmodernism*, New York, Routledge, pp. 152–172.

16. Millett, K. (1995) *Política sexual*, Madrid, Cátedra.
17. Molina Petit, C. (2000) Debates sobre el género. En: Amorós, C. (ed.). *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Síntesis, pp. 255–284.
18. Oliva Portolés, A. (2005) Debates sobre el género. En: Amorós, C. y de Miguel, A. (eds.). *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Vol. 3*, Madrid, Minerva. pp. 13–60.
19. Posada Kubissa, L. (2012) *Sexo, vindicación y pensamiento. Estudios de teoría feminista*, Madrid, Huerga y Fierro.
20. Raab, H. (1998) *Foucault und der feministische Poststrukturalismus*, Dortmund, Edition Ebersbach.
21. Rodríguez Magda, R. M. (1999) *Foucault y la genealogía de los sexos*, Barcelona, Anthropos.
22. Romero Pérez, R. (1996) *En torno al pensamiento crítico: Michel Foucault y la teoría feminista*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid (Tesis doctoral inédita).
23. Sawicki, J. (1991) *Disciplining Foucault: Feminism, Power and the Body*, London, Routledge.
24. _____. (2012) Foucault, feminism and questions of identity. En: Gutting, G. (ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 286–313.
25. Wittig, M. (2006) *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid, EGALES (2ª).

La autodeterminación de la voluntad según el “Tomismo esencial” de Cornelio Fabro*

The determination of the will as the “essential Thomism” of Cornelio Fabro

Por: Cristian Eduardo Benavides

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional de Cuyo
Mendoza, Argentina

E-mail: cristianeduardobenavides@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 6 de mayo 2015
Fecha de aprobación: 25 de mayo de 2015
Doi: 10.17533/udea.ef.n52a04

Resumen. *En la tradición tomista la voluntad ha sido concebida muchas veces como una potencia del alma que simplemente sigue el orden de la razón. Cornelio Fabro, por el contrario, considera que la voluntad no es movida por otro, no se subordina a la inteligencia, sino que se mueve por sí misma, se autodetermina. Su tomismo esencial, en este sentido, muestra una interpretación de la libertad y del acto de la voluntad en la obra de Tomás de Aquino, moderna y existencial. En el presente trabajo se desarrollarán, específicamente, algunos de los puntos más relevantes de su original exégesis.*

Palabras Clave: *Voluntad, Libertad, Autodeterminación, Elección, Fabro*

Abstract. *In the Thomistic tradition the Will has often been thought of as a faculty of the soul; one that simply follows Reason's commands. Cornelio Fabro, however, believes that the Will is not controlled by any outside force, that it is not subordinated to intelligence, but that it controls itself, it is self-determining. His essential Thomism, in this sense, displays a modern and existential interpretation of freedom and the act of the Will in Thomas Aquinas work. This paper will develop some of the more relevant aspects of his original exegesis.*

Keywords: *will, freedom, self-determination, choice, Fabro*

* El artículo es producto del proyecto de investigación: “La estructura trascendental de la libertad según el pensamiento de Cornelio Fabro”. Fecha de Inicio: 01/04/2011. Fecha de terminación: 01/04/2016. Proyecto de investigación doctoral financiado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Cómo citar este artículo:

MLA: Benavides, Cristian. “La autodeterminación de la voluntad. Según el “tomismo esencial” de Cornelio Fabro”. *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 45-61.

APA: Benavides, C. (2015). La autodeterminación de la voluntad. Según el “tomismo esencial” de Cornelio Fabro. *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 45-61.

Chicago: Benavides, Cristian. “La autodeterminación de la voluntad. Según el “tomismo esencial” de Cornelio Fabro,” *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 45-61.

Estud.filos ISSN 0121-3628 n° 52. Diciembre de 2015. *Universidad de Antioquia* pp. 45-61.

1. El tomismo propuesto por Cornelio Fabro

En el prólogo de un extenso volumen compuesto por una serie de ensayos dedicados al pensamiento de Cornelio Fabro por numerosos estudiosos de Italia y del extranjero el propio autor en cuestión describe las áreas en las que se desarrolla su labor especulativa:

Tres me parecen las direcciones fundamentales de una investigación ciertamente modesta y quizá destinada a ser prontamente olvidada, a la cual he tratado de permanecer fiel en el arco de casi medio siglo: 1° *La profundización de la noción metafísica de participación*; 2° *La determinación de la esencia metafísica del principio moderno de immanencia como "ateísmo radical"*; 3° *La recuperación del realismo clásico-cristiano en el existencialismo metafísico de Kierkegaard contra el antropologismo ateo de la immanencia moderna* (Fabro, 1984: 17).¹

Pues bien, cada una de estas direcciones se supedita de fondo y como rasgo característico de la obra del filósofo italiano al proyecto de un "tomismo esencial".² Tal empresa, pese a tener por base el pensamiento de Tomás de Aquino, no plantea la simple reiteración de fórmulas antiguas, sino que más bien propone una resignificación de los principios del Aquinate en el propio contexto histórico y cultural:

Un "tomismo esencial" implica pues un juicio activo sobre el pensamiento humano y cristiano en general y sobre el mismo tomismo de frente al pensamiento moderno. Una mera "repetición pasiva" del pensamiento de S. Tomás nos retrotraería (¿pero cómo podría suceder aquello verdaderamente?) al siglo XIII, mientras que la historia no vuelve jamás hacia atrás e incumbe para todo hombre de pensamiento, el deber de insertarse en los problemas y en las ansias del propio tiempo, como el Aquinate hizo para el suyo (Fabro, 1969a: 17).³

-
- 1 «Tre mi sembrano le direzioni fondamentali di una ricerca, certamente modesta e forse destinata ad essere presto dimenticata, alla quale ho cercato di rimanere fedele nell'arco di quasi mezzo secolo: 1° *l'approfondimento della nozione metafisica di partecipazione*; 2° *La determinazione dell'essenza metafisica del principio moderno d'immanenza come "ateismo radicale"*; e 3° *Il recupero del realismo classico-cristiano nell'esistenzialismo metafisico di Kierkegaard contro l'antropologismo ateo dell'immanenza moderna*» (Fabro, 1984: 17). Para una profundización de las tres líneas de investigación del filósofo italiano cf. Clavell 2004: 57-74.
 - 2 Para un estudio del tema cf. Aguer 2006: 7-13. El filósofo italiano denomina también al tomismo esencial "tomismo dinámico" o "tomismo abierto". Cf. Fabro 1967: 247-250.
 - 3 «Un "tomismo essenziale" comporta quindi un giudizio attivo sul pensiero umano e cristiano in generale e sullo stesso tomismo di fronte al pensiero moderno. Una mera "ripetizione passiva" del pensiero di S. Tommaso ci riporterebbe –ma ci porterebbe poi davvero?– al secolo XIII, mentre la storia non torna mai indietro ed incombe per ogni uomo di pensiero il dovere di inserirsi nei problemi e nelle ansie del proprio tempo, come l'Aquinate fece per il suo» (Fabro, 1969a: 19).

Fabro rechaza, por este motivo, toda petrificación del pensamiento del dominico que venga a impedir la genuina apertura y progreso de la conciencia en el arte, la religión, la ciencia, la economía, la política, o cualquier otra expresión humana:⁴

No se trata tanto –al menos en el primer momento de confrontación con el pensamiento moderno– de un tomismo de tesis estáticas y rígidas que impongan un sistema, cuanto de un tomismo de profundización de principios, dinámico y abierto sobre el fondo de todas las válidas adquisiciones de análisis y de método de la ciencia y de la cultura moderna (Fabro, 1969a: 19).⁵

Coherente con estas declaraciones, el filósofo italiano afirma la necesidad de superar incluso al propio Tomás de Aquino en las cuestiones epocales que condicionan su reflexión filosófica: Un “tomismo esencial” según las precedentes indicaciones trasciende cualquier sistema cerrado o “figura histórica” particular, comprendida aquella de S. Tomás mismo, en los puntos en la que ella queda ligada a los límites de la cultura de su tiempo (Fabro, 1969a: 16).⁶

La especulación de Fabro, por ende, no se circunscribe a la mera autoridad filosófica del doctor medieval, y menos aún pretende enmarcarse dentro de la tradición⁷ de la “escuela tomista”:

Tanto más [un tomismo esencial] debe también superar el límite histórico del “sistema” de su Escuela, en la medida que este hubiera perdido de foco el centro específico del tomismo originario o en la medida en que fuera un obstáculo para el camino natural del pensamiento o escondiera y velara el horizonte infinito de la libertad. (Fabro, 1969a: 16-17).⁸

Aparece aquí el novedoso y fundamental ámbito del pensamiento de Fabro: “el horizonte infinito de la libertad”. En oposición entonces a la escuela tomista

4 Respecto de este asunto Livi afirma que el tomismo que propone Fabro «non consiste in un sistema chiuso di verità definite ma in una serie di principi validi, capaci di spingere il pensiero a sempre nuove conquiste e a sempre maggiori approfondimenti» (Livi, 1997: 636).

5 «Non si tratta tanto –almeno nel primo momento del confronto col pensiero moderno– di un tomismo di tesi statiche e rigide che impongano un sistema, quanto di un tomismo di approfondimento di principi, dinamico e aperto sul fondo di tutte le valide acquisizioni di analisi e di metodo della scienza e della cultura moderna» (Fabro, 1969a: 19).

6 «Un “tomismo essenziale” secondo le precedenti indicazioni trascende qualsiasi sistema chiuso o “figura storica” particolare, compresa quella stessa di S. Tommaso nei punti in cui essa resta legata ai limiti della cultura del suo tempo» (Fabro, 1969a: 16).

7 «Il tomismo essenziale [...] non è, e non può essere meramente considerato come affare di un’epoca ormai chiusa ed esaurito come fenomeno di mera tradizione e tanto meno di semplice autorità» (Fabro, 1969b: 403).

8 «Tanto più esso deve anche superare il limite storico del “sistema” della sua Scuola, qualora esso avesse qua e là sfocato il centro specifico del tomismo originario o comunque fosse un ostacolo per il cammino naturale del pensiero o nascondesse e velasse l’orizzonte infinito della libertà» (Fabro, 1969a: 16-17).

que, según su entender, en no pocas ocasiones impide alcanzar los principios más auténticos del doctor medieval, el filósofo italiano considera de imperiosa necesidad la reflexión sobre el concepto de subjetividad, en atención a la nueva instancia moderna que pone a la misma en el centro de su reflexión filosófica:⁹

Un tomismo esencial debe saber no solo insertarse en la problemática de la cultura moderna, sino que debe sobre todo poder interpretar desde lo íntimo las instancias nuevas de la libertad: para esto debe dar mayor consideración a la subjetividad constitutiva en el sentido nuevo que ha asumido –y en profundo acuerdo con la concepción tomística del sujeto espiritual libre– como característica fundamental de la vida del espíritu (Fabro, 1969a: 17).¹⁰

Fabro no busca en sus escritos sujetarse rigurosamente a la letra del doctor medieval. Todavía más, ni siquiera se aferra de forma exclusiva o excluyente al pensamiento de Tomás de Aquino.¹¹ En tal sentido, su “tomismo esencial” se presenta como un tomismo *sui generis*.¹² A continuación, se abordarán algunos textos y pasajes de la obra de Tomás de Aquino que atienden a la actuación de la voluntad en la conformación de la libertad, con el propósito de mostrar la novedosa exégesis e interpretación que presenta el filósofo italiano sobre este tema, sustentado en dichas premisas.

2. La voluntad como causa semoviente

Mientras que el intelecto es movido al obrar por la voluntad, la voluntad no es movida por otra potencia más que por sí misma (cf. Tomás de Aquino, *De Malo*: q.

- 9 En este sentido es atinada la apreciación de Pierfranco Ventura: «La preoccupazione principale di Fabro mi parve quella di riuscire a reimpiantare la moderna soggettività, con le sue radici più proprie, quelle classiche e soprattutto cristiane, nel terreno metafisico dello *esse ut actus*, l'unico ancora che, potendo accoglierle dovutamente, poteva così anche nutrire il cuore di quella soggettività riconosciuto nella verità della libertà» (Ventura, 1996: 68).
- 10 «Un “tomismo essenziale” ancora deve sapere non solo inserirsi nella problematica della cultura moderna, ma soprattutto deve poter interpretare dall'intimo le istanze nuove di libertà: per questo esso deve dare maggior considerazione alla soggettività costitutiva nel senso nuovo ch'essa ha assunto –ed in profondo accordo con la concezione tomistica del soggetto spirituale libero– come caratteristica fondamentale della vita dello spirito» (Fabro, 1969a: 17).
- 11 «Di qui il carattere a-confessionale del “tomismo essenziale” che, al di là del pensiero di scuola e del pensiero ideologico, vuole avere un carattere *fondazionale* nei confronti del pensiero razionale in generale e dunque, sia della scienza, sia della fede» (Basti, 2012: 313).
- 12 Un dato llamativo es el de su biblioteca personal, considerada una de las más grandes bibliotecas privadas de toda Italia con cerca de 40 mil volúmenes (Cf. Fontana 2006: 4-5). En ella el autor mayormente representado es Kierkegaard con 321 títulos, seguido por Tomás de Aquino con 185 títulos, Aristóteles con 123 títulos, Kant con 113 títulos, Hegel con 99 títulos, Marx con 78 títulos y Heidegger con 63 títulos. Los idiomas que se hacen presentes allí son 16. La lengua más representada es el alemán con el 39 %, seguida por el italiano con el 30 %, el francés con el 14 %, el inglés con el 7 %, el latín con el 3,5 %, el español con el 2 % y el danés con el 1,8 % (Cf. Goglia 2010: 162). Todo esto es indicativo de los autores e idiomas que Fabro frecuentaba en sus estudios.

6, ad 10). A ella le corresponde, en efecto, mover no solo al intelecto y a las otras potencias, sino además –y de manera particular– moverse a sí misma al obrar. Tal movimiento de sí se presenta según una triple valencia: querer, no querer, querer no querer (*velle, non velle, nolle*). Ahora bien, ha de tenerse en cuenta que el ejercicio de la libertad por parte de la voluntad tiene siempre un valor positivo, inclusive en las dos formas negativas referidas (cf. Fabro, 1983a: 34).

En este sentido puede hablarse de una emergencia positiva de la voluntad en la estructuración existencial de la persona como *causa sui*. Esta emergencia propia de la esfera dinámica está, según el Aquinate, a las antípodas de la potencialidad de la materia prima, pues mientras esta última es una potencia pasiva incapaz de conducirse por sí misma al acto; la voluntad, por el contrario, es una potencia operativa que es deducida al acto por el objeto (cf. Tomás de Aquino, *De Veritate*: q. 24, a. 4, ad 15).

Si se atiende a la voluntad según su inclinación natural al *bonum in communi*, es decir, a la felicidad en general, puede decirse que ella está determinada. Empero, si se atiende a la voluntad como facultad electiva, sea del objeto como del acto en particular, debe reconocerse entonces que ella tiene total dominio de sí, de acuerdo con las palabras mismas del doctor medieval: «*voluntas est domina suorum actuum*» (Tomás de Aquino, *In libros Sententiarum*: II, d. 40, q. 1, a. 3).

La voluntad tiene en sí misma el poder de querer y de no querer, de tal manera que es capaz de rechazar incluso aquello que la razón le presenta como bueno y apetecible.¹³ Esta emergencia “trascendental” de la voluntad, según términos de Fabro, se explica en parte por la *inclinatio* necesaria que ella tiene al fin último que es la felicidad, propensión o tendencia en cuyo interior se actúa precisamente la libertad. Pues la inclinación natural, al contrario de lo que se puede llegar a pensar en un primer momento, no designa la impotencia de la voluntad sino más bien el poder que ella tiene de dirigirse hacia el fin (cf. Tomás de Aquino, *De Veritate*: q. 22, a. 5, ad 2).

A diferencia de lo que sucede con las naturalezas inferiores, esto es, con los seres inanimados y el conjunto de los seres del reino vegetal y animal que tienen un movimiento prefijado, el hombre sobrepasa las determinaciones e inclinaciones unívocas. Esta superación tiene como fundamento la autonomía divina de la que el hombre justamente se hace partícipe. Pues así como a Dios le compete, en razón de su dignidad, mover, dirigir e inclinar a todas las cosas sin ser movido, dirigido e inclinado por nadie más que por sí mismo; así a toda

¹³ «Non enim voluntas de necessitate sequitur rationem» (Tomás de Aquino, *De Veritate*: q. 22, a. 15).

naturaleza próxima a Dios le compete una menor dependencia e inclinación de un otro, y por lo mismo, una mayor independencia e inclinación de sí por sí misma. Escribe el doctor medieval:

La naturaleza racional, que es muy cercana a Dios, no solo tiene la inclinación hacia algo como la tiene la inanimada, ni solo se mueve esta inclinación como determinada por otro de afuera, como la naturaleza sensible; sino que más allá de esto tiene en su potestad la misma inclinación, de tal modo que no le es necesario inclinarse hacia lo apetecible aprehendido, sino que puede inclinarse o no inclinarse. Y así la misma inclinación no le es determinada por otro, sino por sí misma (Tomás de Aquino, *De Veritate*: q. 22, a. 4).¹⁴

A la voluntad le corresponde por lo tanto el impulso activo de autodeterminación dentro de la atracción o estímulo originario a la felicidad. Según esto es menester reconocer –afirma el filósofo italiano– la pertenencia originaria de la libertad a la voluntad (cf. Fabro, 1983a: 36). Dicha tesis, tal como destaca el mismo Fabro, toma distancia de la posición clásica de la escuela tomista que concibe la libertad más como función de la razón sobre la voluntad que como dominio de esta sobre la primera. De acuerdo con el parecer del filósofo italiano, la fórmula tomasiana que concede en el plano formal la preeminencia al intelecto sobre la voluntad, se halla exactamente invertida en el plano existencial por la preeminencia que se le otorga a esta última.¹⁵

El significado positivo de la pertenencia de la libertad a la voluntad se hace manifiesto para Fabro en el despliegue de la subjetividad en todos y cada uno de sus momentos. Pues aunque la aprehensión del fin como tal sea primeramente por parte del intelecto, el movimiento hacia el mismo no tiene otro comienzo más que por parte de la voluntad, a la que le corresponde el deleite o fruición una vez conseguido el fin (cf. Tomás de Aquino, *Summae Theologiae*: I-II, q. 3, a. 4, ad 3). La “pertenencia” antedicha tiene el sentido inmanente de presencia siempre en acto de la voluntad, como declara el Aquinate en el siguiente texto:

La potencia de la voluntad siempre está presente a sí misma en acto, pero el acto de la voluntad, por el cual quiere algún fin, no siempre está en la misma voluntad. Sin embargo

14 «Natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari. Et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa» (Tomás de Aquino, *De Veritate*: q. 22, a. 4).

15 Tiempo atrás escribía Alvira sobre este asunto: «Entre los tomistas contemporáneos, Cornelio Fabro es quizá el que con mayor vigor ha combatido los excesos de la tradicional interpretación *intelectualista* de los más “fieles” seguidores de santo Tomás. En opinión de Fabro, la búsqueda, en los textos del Aquinate, de una perspectiva *existencial*, y no meramente formal, lleva a redescubrir la singular primacía de la voluntad» (Alvira, 1985: 165-166).

La autodeterminación de la voluntad según el “Tomismo esencial” de Cornelio Fabro

por este se mueve a sí misma. De donde no se sigue que siempre se mueva a sí misma (Tomás de Aquino, *Summae Theologiae*: I-II, q. 9, a. 3, ad 2).¹⁶

La presencia siempre “actual” de sí a sí misma hace justamente posible a la voluntad su disposición o apertura permanente a la acción. En esta esfera propia de la reflexión el apetito espiritual obtiene el primado sobre la razón, pues aunque *simpliciter* la razón anteceda a la voluntad, por reflexión se hace posterior, de manera que pasa a ser movida por la voluntad (cf. Tomás de Aquino, *De Veritate*: q. 22, a. 13). Se trata en opinión del filósofo italiano de una especie de ósmosis trascendental entre inteligencia y voluntad que abarca toda la realidad del alma y de la vida del espíritu (cf. Fabro, 1983a: 38). Ambas potencias se compenetrán dinámicamente según una *circulatio* de reflexión, tal como señala Tomás de Aquino a continuación:

Compete a las potencias superiores del alma, por esto de que son inmateriales, que reflexionen sobre sí mismas; de donde tanto la voluntad como el intelecto reflexionan sobre sí, y una sobre la otra, y sobre la esencia del alma y sobre todas sus potencias. Pues el intelecto se entiende, entiende a la voluntad, y a la esencia del alma y a todas las potencias del alma; y de manera similar la voluntad quiere quererse, y quiere que el intelecto entienda, y quiere la esencia del alma, y así con lo demás (Tomás de Aquino, *De Veritate*: q. 22, a. 12).¹⁷

Fabro observa en relación con lo mencionado, que tratando el dominico la cuestión acerca de la emanación de las facultades del alma, niega que la voluntad tenga su procedencia de la inteligencia, a pesar de que esta última sea considerada primera en su origen (cf. Tomás de Aquino, *De Veritate*: q. 22, a. 11, ad 6). En efecto, dicha facultad emana directamente del alma, lo que revela –por otra parte– que ella se encuentra substraída de la dependencia de la inteligencia en su sentido eficiente (cf. Fabro, 1983b: 69). En el centro de la voluntad se halla pues un punto de fuerza intacto de libertad que, como destaca el filósofo italiano, escapa a la rígida *consecutio intentionalis* de la misma por parte del intelecto al tiempo que manifiesta la capacidad activa que conserva y constituye el núcleo profundo de su responsabilidad (cf. Fabro, 1955: 125-126).

16 «Potentia voluntatis semper actu est sibi praesens, sed actus voluntatis, quo vult finem aliquem, non semper est in ipsa voluntate. Per hunc autem movet seipsam. Unde non sequitur quod semper seipsam moveat» (Tomás de Aquino, *Summae Theologiae*: I-II, q. 9, a. 3, ad 2).

17 «Potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super seipsas; unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se, et unum super alterum, et super essentiam animae, et super omnes eius vires. Intellectus enim intelligit se, et voluntatem, et essentiam animae, et omnes animae vires; et similiter voluntas vult se velle, et intellectum intelligere, et vult essentiam animae, et sic de aliis» (Tomás de Aquino, *De Veritate*: q. 22, a. 12).

3. La determinación del fin por parte de la voluntad

Tomás de Aquino se muestra categórico en sus declaraciones: el fin en cuanto tal no es susceptible de elección alguna,¹⁸ pues siendo la *electio* cierto juicio de los operables o bien algo consecuente al juicio, solo tiene competencia respecto de los medios que se ordenan al fin pero no respecto del fin último (cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*: III, 1111 b 26). Así como las conclusiones parten de los primeros principios a los cuales se les da natural asentimiento, así la elección parte del fin al cual se le da natural aprobación (cf. Tomás de Aquino, *De Veritate*: q. 24, a. 1, ad 20).

En el plano existencial, sin embargo, no parece correcto afirmar sin más que el *bonum in communi* o bien la felicidad en general sea el fin último, pues se trata de un fin abstracto e indeterminado que no toca todavía la vida del individuo en su verdadera concreción. En opinión de Fabro es necesario reconocer en esta instancia que el fin es y debe ser determinado de acuerdo con el bien real que el mismo sujeto procura conseguir y gozar para sí.

Es un hecho patente que la felicidad, que es el bien universal de todos los hombres, en el plano de la existencia se transforma en un proyecto de vida concreto, y por lo tanto, en un objeto de elección por parte de la voluntad creada (cf. Fabro, 1983b: 64-65). Pues si bien es cierto, como declara el Aquinate, que Dios es el fin último de todos los seres, es igualmente cierto que el hombre no siempre tiene a Dios como su fin último personal.¹⁹

El hombre no solo tiene la capacidad de elegir entre los innumerables bienes finitos que se le presentan, sino que además tiene el poder de elegir de forma radical entre lo finito y lo Infinito.²⁰ Su elección, desde este punto de vista, no se restringe a los simples medios que se ordenan al fin sino también y de manera especial al fin último existencial.²¹

18 «Ultimus finis nullo modo sub electione cadit» (Tomás de Aquino, *Summae Theologiae*: I-II, q. 13, a. 3).

19 Aquí nace, precisamente, la cualidad moral de la libertad: «It is here, then, in the concrete choice of the existential end, that is realized in the alternative of good and evil the dialectic of horizontalness and verticalness of freedom and that is decided the quality of its morality; good if the concrete end is ordered to God, bad and perverse if the end chosen is bent toward the ego which takes the place of God» (Fabro, 1974: 545).

20 De allí que el ateísmo, esto es, la negación de la existencia de un Dios personal al que el hombre deba dirigir su propia vida y aspiraciones, se transforme en un verdadero acto de elección en el plano existencial (Cf. Fabro 1990: 402-403).

21 En cuanto a la controvertida tesis respecto del fin último en particular cf. García-Baliño Abós 2010: 374-378.

Debe tenerse en cuenta a este respecto que Dios no constituye el único fin de este tipo. Más aún, son pocos los hombres que tienen a Dios como su fin último ya que muchos –como confiesa el dominico– siguen el impulso de las pasiones.²² Toda la gama de bienes terrenos como por ejemplo las riquezas, los honores, la fama, el poder, la gloria, la salud, el placer, entre otros, forman parte precisamente de esta polivalencia subjetiva de la felicidad (cf. Tomás de Aquino, *Summae Theologiae*: I-II, q. 2, aa. 1-8). En razón de dicha elección del fin se configura la moralidad de la persona y de sus actos,²³ los cuales se dicen buenos o malos, virtuosos o viciosos, de acuerdo con la cualidad misma de la voluntad:²⁴

Todo el que tiene voluntad se dice bueno en cuanto que tiene buena voluntad, porque por la voluntad usamos todo lo que está en nosotros. De donde se sigue que no se dice bueno el hombre que tiene buen intelecto, sino el que tiene buena voluntad. En efecto, la voluntad mira al fin como objeto propio (Tomás de Aquino, *Summae Theologiae*: I, q. 5, a. 4, ad 3).²⁵

Aunque en la voluntad entonces no haya lugar a defección en cuanto a la apetencia indeterminada y universal de la felicidad (*intentio*), si hay lugar para la misma en lo particular. En efecto, la voluntad del hombre no está determinada a la búsqueda de la felicidad en esto o en aquello, es decir, no está determinada *ad unum*. Por consiguiente, puede incurrir en defecto o pecado cuando pone su felicidad en aquello que no debe (cf. Tomás de Aquino, *De Veritate*: q. 24, a. 7, ad 6).

La crisis de la elección no se resuelve en el mero ámbito de los medios sino que se agita y desenlaza sobre todo en la esfera de los fines concretos en el que el hombre se juega la vida y la muerte, la salvación y la perdición. Una distinción que puede ayudar a entender mejor este asunto es aquella que presenta el doctor

22 «Plures autem hominum sequuntur passionibus, quibus soli sapientes resistunt» (Tomás de Aquino, *Summae Theologiae*: I-II, q. 9, a. 5, ad 3).

23 Pues como bien señala Marco Nardone sobre este asunto: «La libertà nella scelta del fine ultimo esprime l'essere proprio della persona» (Nardone, 2007: 34).

24 Fabro habla en este sentido de una especie de “intervalo” entre la aspiración innata e infinita a la felicidad y el tipo de felicidad que cada sujeto elige para sí, intervalo que precisamente manifiesta la absolutez e independencia existencial del sujeto: «Il potere di trasformare nella sfera esistenziale e cioè mediante la propria scelta un bene finito in bene infinito –la propria felicità– esige un atto di volontà assolutamente indipendente come atto di scelta perché non può certamente essere Dio a determinare il soggetto ad una siffatta scelta. E pertanto in questo punto che si pone ciò che abbiamo indicato come l'intervallo dal quale i soggetti si muovono diversamente: chi alla scelta del finito –i cittadini della *Civitas huius mundi*–, e chi alla scelta dell'Infinito –i cittadini della *Civitas Dei*. Gli uni e gli altri attuano la propria scelta in virtù dell'indipendenza che dev'essere assoluta nella sfera esistenziale perché solo sulla base della scelta assoluta, cioè sciolta da ogni dipendenza condizionata, l'atto può essere detto meritevole o riprovevole per il soggetto che lo compie» (Fabro, 1983c: 128).

25 «Quilibet habens voluntatem, dicitur bonus in quantum habet bonam voluntatem, quia per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum, sed qui habet bonam voluntatem. Voluntas autem respicit finem ut obiectum proprium» (Tomás de Aquino, *Summae Theologiae*: I, q. 5, a. 4, ad 3).

medieval entre *voluntas naturalis* y *voluntas deliberativa* (cf. Tomás de Aquino, *In libros Sententiarum*: IV, d. 50, q. 2, a. 1). La primera procede del autor de la naturaleza, es decir, de Dios que sienta en la voluntad creada su apetito natural al fin *in communi*. La segunda procede de la creatura, la cual tiene en su poder la inclinación al fin *in concreto* que ella misma elige conforme con su libre albedrío.

Pues bien, en lo que se refiere al apetito natural siempre hay rectitud ya que este se dirige infaliblemente al bien sumo según su razón común. En lo que concierne al apetito deliberativo, empero, no siempre hay rectitud puesto que la voluntad puede apetecer como bien sumo aquello que no es tal verdaderamente (cf. Tomás de Aquino, *In libros Sententiarum*: IV, d. 49, q. 1, a. 3). La voluntad se dice entonces buena o mala según el fin existencial que el propio sujeto elige y al cual se dirigen y subordinan todos los medios pertinentes, es decir, todos los objetos y actos respectivos.²⁶

Acorde con lo descrito, puede observarse que la voluntad ejerce un dominio particular y efectivo en todo lo tocante a la elección personal del fin. Si no fuera así, es decir, si la inclinación natural se impusiera sobre la voluntaria o bien si bastara el solo contenido indeterminado de la razón para mover a la voluntad, el momento voluntario y el momento libre, el momento formal de aspiración al bien y el momento real de elección concreta del fin y de los medios correspondientes, coincidiría perfectamente. La libertad, de este modo, se identificaría sin residuos con la pura racionalidad en acto y entonces su afirmación carecería de sentido.²⁷

Cada hombre tiene como su fin aquello a lo que más se aficiona, y como la afición es sobre todo respecto del fin último, la vida humana se diversifica según la diversidad del último fin. Es así que aparece en escena la emergencia activa de la libertad de ejercicio sobre la libertad de determinación. Pues aunque todos los hombres tiendan de la misma manera al fin último que es la felicidad, no todos eligen en concreto el mismo e idéntico fin. Tomás de Aquino señala tres tipos principales de existencia que se asemejan (cf. Fabro, 1983b: 66) a los tres estadios de existencia que Søren Kierkegaard describe a lo largo de su obra, a saber, el estadio estético, ético y religioso.²⁸

26 Tales son las palabras del filósofo italiano: «É qui allora, nella scelta concreta del fine esistenziale, che si attua, nell'alternativa del bene e del male, la dialettica dell'orizzontalità e verticalità della libertà e che si decide la qualità della sua moralità» (Fabro, 1983a: 45).

27 «Se la libertà fosse essa stessa condizionata dalla ragione, la libertà dovrebbe seguire la ragione nel suo muoversi e nel suo disperdersi [...], quindi la libertà sarebbe una conseguenza o una proprietà della ragione, dell'intelletto e della sensibilità: sarebbe il loro "fine" e "risultato". Invece no! *La libertà è essa stessa il principio e la ragione di tutto*» (Fabro, 1967-1968: 20).

28 No es raro encontrar en la obra del filósofo italiano frases en las que se explicita una relativa consonancia

Por tanto, se llama vida voluptuosa la que constituye el fin en el placer sensible; vida civil la que constituye el fin en el bien de la razón práctica, por ejemplo, en el ejercicio de las obras virtuosas; vida contemplativa la que constituye el fin en el bien de la razón especulativa, esto es, en la contemplación de la verdad (Tomás de Aquino, *In I Ethicorum*: lect. 5)²⁹

Es necesario distinguir entonces el fin último formal al que cada hombre se inclina según su impulso natural, del fin último existencial que cada individuo elige por propia cuenta según el secreto incommunicable de su libertad.³⁰ En todo este desarrollo queda asentada la superioridad dinámica de la voluntad, la cual se erige como la primera responsable del obrar y de la elección concreta del fin –si bien está supuesta la intervención de la razón–, puesto que por medio de la libertad dicha potencia tiene la capacidad de gobernar las pasiones³¹ y de curvar la misma inteligencia que presenta el objeto de aspiración que es el bien en general.

4. El poder activo de la voluntad

Tanto en la tradición escolástica como en la escuela tomista se ha interpretado y analizado la noción de libertad en función especialmente de su relación con el objeto. De este modo, el dominio que caracteriza a la voluntad sea sobre el acto, sea sobre el objeto, ha sido considerado mediante el denominado “juicio de indiferencia” que –en sentir de Fabro– es una manera extraña de entender el dominio que ejerce dicha potencia sobre el acto y sobre el objeto para llevar a cabo la elección (cf. Fabro, 1983b: 70).

Esta posición tiene una marcada impronta intelectualista que deja sin efecto, en sus implicancias últimas, la tensión dialéctica de la libertad y la intensidad radical del empeño personal por el bien o por el mal. Los momentos que componen dicho enfoque son fundamentalmente dos y el filósofo italiano los toma del insigne comentarista tomista Juan de Santo Tomás:

especulativa entre el doctor medieval y el existencialista danés. En relación con este tema puede leerse Rohr 2012: 289-311 y Basso 2005: 400-417.

- 29 «Vita igitur voluptuosa dicitur quae finem constituit in voluptate sensus, vita vero civilis dicitur, quae finem constituit in bono practicae rationis, puta in exercitio virtuosorum operum. Vita autem contemplativa, quae constituit finem in bono rationis speculativae, scilicet in contemplatione veritatis» (Tomás de Aquino, *In I Ethicorum*: lect. 5).
- 30 Umberto Galeazzi considera que es menester ir un paso más allá de lo que asevera el filósofo italiano sobre esta cuestión y afirmar que en el obrar no solo se elige y persigue fines, sino también fines intermedios, es decir, fines que se constituyen y son queridos como medios para arribar a otros fines que confluyen o se subordinan al fin último. Cf. Galeazzi 2007: 86.
- 31 Incluso obnubilada la razón por las pasiones, permanece un resto de libertad que permite la continencia ante las mismas, aunque no sea posible su rechazo total (Cf. Tomás de Aquino, *Summae Theologiae*: I-II, q. 10, a. 3, ad 2).

1- La indiferencia de la libertad consiste en la potestad dominadora de la voluntad no solo sobre su acto, hacia el que mueve, sino también sobre el juicio por el que es movido. 2- La raíz próxima e inmediata de la libertad en la voluntad es la indiferencia del juicio en la razón (Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus Thomisticus*: v. III, IV, q. 12, a. 2).³²

No parece hallarse en la obra de Tomás de Aquino, sin embargo, una expresión que establezca de forma directa la “indiferencia” como núcleo constitutivo y esencial de la libertad. Lo cierto es que para el doctor medieval la originalidad del acto humano reside en el dominio de la razón sobre el acto del juicio:

El hombre por virtud de la razón que juzga sobre los operables, puede juzgar sobre su juicio, en cuanto que conoce la razón del fin y de lo que se ordena al fin, y la relación y el orden de uno a otro; y por eso no es causa de sí solo en el mover sino también en el juzgar. Y por lo tanto es libre de arbitrio, como si se dijera libre de juicio acerca del obrar o del no obrar (Tomás de Aquino, *De Veritate*: q. 24, a. 1).³³

Este dominio de la razón es el que distingue justamente al hombre de los animales y de su comportamiento instintivo. Ahora bien, se pregunta Fabro: ¿Cómo es que el intelecto llega a este juicio? En virtud de su reflexión sobre el acto y sobre el objeto. Más, como se trata del último juicio práctico (*practico-practicum*) al que el filósofo italiano llama “existencial”, la voluntad, propiamente, es la que orienta al intelecto o razón a una determinada dirección que está en función del fin que ella ha pre-elegido.³⁴

No es correcto o adecuado acentuar entonces el momento de la inteligencia en el dinamismo de la libertad, pues la misma no se sostiene en la indiferencia del juicio, no se asienta sobre la indeterminación del juicio práctico que precede a la voluntad deliberada, sino que se funda en el poder activo del querer (*volo velle, volo quia volo*).³⁵ El núcleo de la libertad radica en su querer originario, querer mediante el cual es capaz de dominar la inteligencia, de reformar el juicio práctico y por eso también de modificar todas las elecciones propias.

32 1- «Indifferentia libertatis consistit in potestate dominativa voluntatis non solum super actum suum, ad quem movet, sed etiam super iudicium a quo movetur». 2- «Proxima et inmediata radix libertatis in voluntate est indifferentia iudicii in ratione» (Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus Thomisticus*: v. III, IV, q. 12, a. 2).

33 «Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo arbitrio iudicare, in quantum cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum: et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo» (Tomás de Aquino, *De Veritate*: q. 24, a. 1).

34 Este fin pre-elegido por la voluntad no es otro que el fin último existencial.

35 De allí que Fabro asevere que: «en el ámbito existencial, que es el campo de la acción y, por tanto, de la formación del yo y de la persona, el primer principio es la voluntad, cuyo centro dinámico es la libertad». (Fabro, 1981: 324).

La esencia de la libertad, señala Fabro, no se reduce a la indiferencia pasiva del sujeto respecto de los bienes finitos. Su actividad, en efecto, no se limita a la mera “suspensión” del querer de frente a los diferentes y múltiples bienes que presenta el intelecto. Pues debe reconocerse que tanto la aceptación que acoge como el rechazo que niega o posterga, son actos que se encuentran comprendidos en la potencialidad de la voluntad, de manera que la decisión, cualquiera sea esta, se realiza en función de la elección activa –como es precisamente aquella del fin y del bien existencial en concreto– que asume el singular de acuerdo con el propio riesgo y peligro que su libertad conlleva (Fabro, 1983a: 49-50).

La peculiaridad de la voluntad, declara el filósofo italiano, se halla en la “participación” de la actividad creativa de Dios como espíritu, cuya razón profunda, como lo recuerda el mismo Tomás de Aquino recurriendo a la enseñanza patrística, no es otra que la creación del alma a imagen de Dios:

Porque, como dice el Damasceno, se dice que el hombre está hecho a imagen de Dios, en cuanto que por imagen se entiende intelectual, con libre arbitrio y por sí potestativo [...]; queda considerar su imagen, es decir, el hombre, según que es principio de sus obras, en tanto que tiene libre arbitrio y potestad sobre sus obras (Tomás de Aquino, *Summae Theologiae*: I-II, prologus)³⁶

La *imago Dei*, como se puede apreciar en la cita, es atribuida especialmente a la libertad creada, la cual según el pensamiento de Fabro expresa en su naturaleza la “creatividad participada” que tiene de la “creatividad por esencia” que es propia de Dios.³⁷ Pues bien, esta cuestión conduce a un importante asunto que examina con atención el filósofo italiano y que se halla desarrollado en la obra del doctor medieval, a saber, la diferencia entre la libertad de Dios y la libertad del hombre (cf. Tomás de Aquino, *De Veritate*: q. 24, a. 3). Según el Aquinate, la diferencia se apoya en el diverso modo tanto de ser como de conocer que les compete a ambos.

La facultad del libre arbitrio presupone dos cosas, por un lado la naturaleza y por otro lado la fuerza cognoscitiva. La naturaleza divina, siendo increada, se identifica con el mismo ser y con la misma bondad, de lo que se sigue que en ella no puede haber defecto alguno respecto del ser ni respecto de la bondad. La naturaleza humana, en cambio, al ser creada, es decir, originada desde la nada, no se identifica

36 «Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectualem et arbitrium liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem» (Tomás de Aquino, *Summae Theologiae*: I-II, prologus).

37 En cuanto a este asunto en particular puede leerse Ferraro 2009.

con el mismo ser y con la misma bondad, de manera que en lo que tiene de propio es capaz de defeccionar. Lo mismo sucede con la naturaleza angélica.

Por esta razón, el libre arbitrio de Dios no es bajo ningún aspecto flexible al mal, mientras que el libre arbitrio del hombre y del ángel, considerado en su misma naturaleza, es flexible al mal. La causa posibilitante de dicha flexión en las creaturas espirituales no es otro que el conocimiento, el cual se encuentra en Dios, en los ángeles y en los hombres de manera distinta.

El hombre, declara Tomás de Aquino, tiene un conocimiento oscurecido pues toma noticia de la verdad mediante el discurso y la inquisición, de ahí que tenga dudas y dificultades para discernir y juzgar. El ángel, empero, al ser inmaterial y simple en el orden de la substancia, toma noticia de la verdad sin necesidad de discurso e inquisición, de manera que no tiene dudas ni dificultades para discernir y juzgar.

Ahora bien, ¿Por qué el ángel puede caer en el mal si su conocimiento, pese a ser finito, carece de todo tipo de incertidumbre y dubitación? No basta, por consiguiente, con afirmar el conocimiento imperfecto de la creatura para explicar su flexión al mal, como tampoco es suficiente con la aplicación de la noción de contingencia a la acción moral para justificar o dilucidar la elección defectuosa de su libre arbitrio.

Ciertamente, el oscurecimiento del conocimiento interviene –al menos en el hombre– en la flexión al mal. No obstante, dicho conocimiento, antes de comportarse como “causa” justa o errada, virtuosa o viciosa de la elección, es “efecto” de una *inclinatio* que pertenece a la voluntad, la cual se da primeramente a sí misma y después comunica a todas las demás potencias del alma incluida la inteligencia, la orientación y dirección que elige, conforme con el acto de libertad que es propio del sujeto. Fabro entiende en virtud de lo dicho, que desde el punto de vista metafísico la libertad humana y la libertad divina se presenta como una cualidad del espíritu que es por naturaleza idéntica:

Es necesario por tanto observar que la libertad, por lo que respecta a su *cualidad* metafísica que es la capacidad de elección, es y debe ser idéntica en Dios y en las creaturas espirituales. Por eso es que la creatura espiritual es llamada *capax Dei*: la diferencia está en la potencia operativa que es infinita en Dios y finita en la creatura, no en la libertad como cualidad que es en sí indivisible (Fabro, 1983b: 71).³⁸

38 «Bisogna pertanto osservare che la libertà, per quanto riguarda la sua *qualità* metafisica ch'è la capacità di scelta, è e deve essere identica in Dio e nelle creature spirituali ed è per questo che la creatura spirituale è detta *capax Dei*: la differenza è nella potenza operativa ch'è infinita in Dio e finita nella creatura, non nella libertà come qualità ch'è in se indivisibile» (Fabro, 1983: 71).

La libertad humana depende de la libertad divina, sin embargo, la voluntad del hombre puede elegir o bien puede rechazar a Dios, aun cuando Él causa y sostiene en el ser la libertad de la creatura. De manera que la libertad del hombre goza de una libertad plena, suprema, absoluta, impenetrable e intangible (cf. Fabro, 1968: 18). He aquí una tesis verdaderamente polémica dentro del tomismo más conservador que muestra con eficacia la posición transgresora del “tomismo esencial” que, como se ha intentado translucir en estas páginas, promueve Cornelio Fabro.

Bibliografía

1. Aguer, H. (2006). La importancia del padre Fabro en la búsqueda de un tomismo esencial. *Sapientia*. (61) (1), 7-13.
2. Alvira, T. (1985) *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Pamplona, Eunsa.
3. Aristóteles (2007) *Ética Nicomáquea*, Trad. de J. Pallí Bonet y T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos.
4. Basso, I. (2005) The Italian Reception of Kierkegaard’s Concluding Unscientific Postscript. En: Cappelørn, N. y Deuser, H. (eds.). *Kierkegaard Studies*, Berlin - New York, Walter de Gruyter. pp. 400-417.
5. Basti, G. (2012). La teoria complexa della cogitativa in Cornelio Fabro. Dall’essere al pensiero. *Aquinas*. (55) (3), 311-342.
6. Clavell, L. (2004) Les principals tesis de Tomàs d’Aquino segons Cornelio Fabro. En: Petit, J. & Romero J. (eds.). *La síntesis de santo Tomás de Aquino*, Barcelona, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona.
7. Fabro, C. (1955) *L’anima. Introduzione al problema dell’uomo*, Roma, Studium.
8. _____. (1967). Tomismo trionfante o tomismo militante?. *Aquinas*. (10) (3), 247-250.
9. _____. (1967-1968) *Essere e Libertà*, Dispensa pro manuscripto, Perugia, Univertità di Perugia.
10. _____. (1968) *Libertà ed esistenza nella filosofia contemporanea*, Perugia, Annuario della Università degli studi di Perugia.
11. _____. (1969a) Per un tomismo essenziale. En: *Tomismo e Pensiero Moderno*, Roma, P.U.L.. pp. 5-19.

12. _____. (1969b) *L'esse tomistico e la ripresa della metafisica*. En: *Tomismo e Pensiero Moderno*, Roma, P.U.L.. pp. 381-407.
13. _____. (1974). Freedom and Existence in Contemporary Philosophy and in St. Thomas. *The Thomist*. (38), 521-556.
14. _____. (1981). El primado existencial de la libertad. *Scripta Theologica*. (13) (2-3), p. 323-337.
15. _____. (1983a) Orizzontalità e verticalità nella dialettica della libertà. En: *Riflessioni sulla libertà*, Rimini, Maggioli. pp. 13-55.
16. _____. (1983c). Atto esistenziale e impegno della libertà. *Divus Thomas*., Bologna(86) (2-3). 125-161.
17. _____. (1984) Appunti di un itinerario. En: Pieretti, A. (ed.). *Essere e Libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Rimini, Maggioli.
18. _____. (1990) L'odissea dell'ateismo e del nichilismo. *Sapienza*. (43) (4). 401-410.
19. Ferraro, C. (2009) *Creatividad participada. La interpretación de la libertad radical según el tomismo esencial de Cornelio Fabro*, Roma, P.U.L.
20. Fontana, E. (2006) *Un incontro con Cornelio Fabro*, Segni, Edivi.
21. Galeazzi, U. (2007) Libertà e fine ultimo in san Tommaso nell'interpretazione di Cornelio Fabro. En: Costantini, F. (ed.). *Cornelio Fabro e il problema della libertà*, Udine, Forum. pp. 75-90.
22. García-Baliño Abós, J. (2010) *La voluntad humana en Tomás de Aquino. Un estudio desde sus fuentes griegas, patrísticas y escolásticas*, Málaga, Spicum.
23. Goglia, R. (2010) *Cornelio Fabro. Profilo Biografico, cronologico, tematico, da inediti, note di archivio, testimonianze*, Segni, Edivi.
24. Livi, A. (1997) Cornelio Fabro e il dialogo tra tomismo e pensiero moderno. En: *La filosofia e la sua storia*, Roma, Dante Alighieri, p. 636.
25. Nardone, M. (2007) Cornelio Fabro: note in tema di educazione, promozione umana e libertà. En: Costantini, F. (ed.). *Cornelio Fabro e il problema della libertà*, Udine, Forum. pp. 29-41.
26. Rohr, W. (2012) Fabro e le direttrici ontologiche della sua interpretazione di Kierkegaard. En: Acerbi, A. (ed.). *Crisi e destino della filosofia. Studi su Cornelio Fabro*, Roma, Edusc. pp. 289-311.

La autodeterminación de la voluntad según el “Tomismo esencial” de Cornelio Fabro

27. Tomás de Aquino (1982) *De Malo*. En: *Opera Omnia*, Roma-Paris, Leonina, t. 23, Libraire Philosophique J. Vrin.
28. _____. (1976) *De Veritate*. En: *Opera Omnia*, Santa Sabina-Roma, Leonina, t. 22, Editori di San Tommaso.
29. _____. (1969) *In I Ethicorum*. En: *Opera Omnia*, Santa Sabina-Roma, Leonina, t. 47, P. M. Edita.
30. _____. (1929) *In libros Sententiarum*, Mandonnet, P. (ed.). Paris, P. Lethielleux.
31. _____. (1891) *Summae Theologiae*. En: *Opera Omnia*, Roma, Leonina, t. 6, P. M. Edita.
32. Ventura, P. (1996) Ricordo di Cornelio Fabro. En: G. Pizzuti (ed.). *Cornelio Fabro. Ricordi e testimonianze*, Potenza, Ermes. pp. 67-74.

Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática y filosofía moral en Kant*

What man does, or can and should do of himself. Pragmatic anthropology and moral philosophy Kant

Por: **Andrés Saldarriaga Madrigal**
Grupo de Investigación en Filosofía Política (GIFP)
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia
E-mail: eduardo.saldarriaga@udea.edu.co

Fecha de recepción: 10 de noviembre de 2014
Fecha de aprobación: 26 de febrero de 2015
Doi: 10.17533/udea.ef.n52a05

Resumen. *El Objetivo del artículo es determinar, dentro del corpus kantiano, la relación de la Antropología en sentido pragmático con las llamadas obras de fundamentación de la moral. La tesis central es que la Antropología constituye una pieza fundamental de la teoría kantiana sobre la moralidad, incluso a pesar de ser una pieza teórica radicalmente distinta de esta, precisamente porque no se reduce ni al modo ni al objetivo de la teoría moral. Función de la Antropología sería ilustrar el principio de la moralidad, recogiendo y analizando los signos sensibles de la libertad. Así, la Antropología podría considerarse una semiótica de la libertad. Se tematizan, además, los límites del enfoque pragmático pero también las posibilidades que este ofrece para la antropología filosófica en general.*

Palabras clave: *Antropología pragmática, antropología moral, filosofía moral*

Abstract. *This paper tries to determine, within the Kantian corpus, the relationship between of Anthropology in the pragmatic sense, and the so-called works that state the basis of morality. The central thesis is that Anthropology is an essential part of the Kantian theory of morality, despite the fact that it is a radically different theoretical part of it, precisely because it is not reduced to the means or purposes of moral theory. The function of Anthropology would be to illustrate the principle of morality by collecting and analyzing the visible signs of freedom. In this way Anthropology could be considered a semiotics of freedom. This text presents the limits of the pragmatic approach but also the possibilities it offers for philosophical anthropology in general.*

Keywords: *pragmatic Anthropology, moral Anthropology, moral Philosophy*

* El presente artículo es resultado del proyecto de investigación “Antropología política en Kant y Hegel”, está inscrito en el Grupo de Investigación en Filosofía Política (Instituto de Filosofía), y fue financiado por el Comité para el Desarrollo de la Investigación (CODI) de la Universidad de Antioquia (Colombia).

Cómo citar este artículo:

MLA: Saldarriaga, Andrés. “Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática y filosofía moral en Kant”. *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 63-93.

APA: Saldarriaga, A. (2015). Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática y filosofía moral en Kant. *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 63-93.

Chicago: Saldarriaga, Andrés. “Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática y filosofía moral en Kant.” *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 63-93.

Pero ¿por qué el conocimiento del mundo es conocimiento del ser humano? El conocimiento del ser humano se puede entender o bien como conocimiento escolástico o bien como conocimiento mundano. Este último investiga qué es el ser humano sólo para extraer reglas acerca de qué puede éste hacer de sí mismo o cómo usar a otros.
(Legado manuscrito. *Antropología. Reflexión 1502a. AA XV: 800*)

(Warum aber ist Weltkenntnis Menschenkenntnis? Menschenkenntnis also kann sich entweder als Schulkenntnis oder Weltkenntnis verstanden werden. Die letztere ist die pragmatische Anthropologie. Die letztere untersucht nur in so weit, was der Mensch ist, um daraus Regeln zu ziehen, was er aus sich machen oder andere brauchen kann.)

Introducción

En 1798 Kant publica la *Antropología en sentido pragmático*.¹ Allí compila las notas que utilizó para su curso sobre antropología, un tema con el cual se ocupó cada semestre de invierno desde 1772-3 hasta 1796.² El poco interés que tradicionalmente el texto ha despertado entre la filología kantiana contrasta con el interés que el propio Kant le otorgó a la materia. Si se tiene en cuenta, de una parte, que se trata de un tema al que Kant dedicó 24 años de su labor como profesor universitario, y, de

- 1 Para 1799 la *Antropología* ya estaba agotada. En 1800 se publicó la segunda edición, que corregía numerosos errores de la primera (acompañada por ello de la anotación “Segunda edición mejorada” [*Zweite verbesserte Auflage*]). La autoría de las correcciones ha sido objeto de discusión, pero en un artículo que se publicará en la revista número 3 de 2015 de los *Kant-Studien*, Ernst-Otto Onnash (Utrecht), basándose en una carta de Kant recientemente descubierta, sugiere que las correcciones deben atribuirse a este. Se trata de una carta dirigida al editor Friedrich Nicolovius del 7 de febrero de 1800, donde Kant menciona un ejemplar de la *Antropología* que acompaña al documento y donde están señaladas las correcciones para una segunda edición del libro. Naturalmente, como lo indica Onnash, de ello no se deduce que Kant sea el autor de las correcciones. Pero a partir de un detallado análisis del documento y del contexto de la publicación, Onnash presenta argumentos que hacen plausible su hipótesis (véase Onnash, 2015). Sobre el modo de citación: las obras de Kant se citarán en su traducción al español, seguidas de la referencia a la Akademie Ausgabe (iniciales de la edición [AA], tomo correspondiente en números romanos y cuando corresponda la(s) página(s) en números arábigos). La *Crítica de la razón pura* se citará del modo estándar: A / B, editada en los volúmenes III (segunda edición, 1787) y IV (primera edición, 1781) de la Akademie Ausgabe.
- 2 El interés de Kant por la cuestión antropológica iría incluso más allá, y se puede encontrar ya en el escrito de 1764 *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (AA II), en el tratado del mismo año titulado *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* (AA II), o en la reseña de 1771 del escrito de Moscati sobre la diferencia entre animales y seres humanos (AA II). En paralelo a las lecciones de antropología, Kant publica además muchos otros textos sobre el tema: *Sobre la diferencia de las razas* (1775 / AA II), *Determinación del concepto de raza humana* (1785 / AA VIII), *Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía* (1788 / AA VIII). A ello se deben sumar los escritos sobre filosofía de la historia tanto como los de pedagogía. Para una relación histórica detallada del vínculo entre la lección de antropología y la de geografía física en el pensum desarrollado por Kant, véase Wilson, 2006.

otro lado, si se considera seriamente su afirmación según la cual las tres preguntas más importantes de la filosofía se resumen en una sola, a saber, qué es el hombre, se debe sospechar entonces que la *Antropología* no es un simple compendio de notas, y mucho menos una suerte de melancólica despedida académica de un genio filosófico ya dominado por la senilidad, sino, antes bien, que se trata de una obra central en el sistema y de una suerte de culminación filosófica. No obstante esto, y para mantener el justo peso de la obra, tampoco se debe exagerar su importancia y juzgarla entonces como filosóficamente “superior” a, por ejemplo, alguna de las *Críticas*. Caer en esta última tentación sería no sólo confundir los asuntos y las perspectivas desde las cuales opera cada una de las obras inmersas en la comparación, sino también perder de vista temas fundamentales que no aparecen en la *Antropología* pero que de algún modo hacen parte de la base sobre la cual está operando la reflexión que se desarrolla en ella.

Debido a lo anterior, uno de los aspectos más importantes a determinar es el grado de tensión o de concordancia entre los postulados y las consecuencias de la *Antropología*, y los principios alcanzados en la reflexión filosófico-moral llevada a cabo en obras como la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* o la *Crítica de la razón práctica*. El problema de una posible tensión o acuerdo con dichas obras no es un problema arbitrario o una pregunta artificial. La razón de ello es que es precisamente la antropología —entendida como un tipo de reflexión científica, para distinguirla del texto titulado *Antropología en sentido pragmático*— el terreno escogido por Kant para delimitar negativamente el ámbito propio de la reflexión crítica sobre la moral.³ Por esta razón la relación de la *Antropología* con la filosofía teórica en Kant es, por su parte, menos problemática: las estructuras cognitivas exploradas y descritas en la *Crítica de la razón pura* corresponden al tipo de sensibilidad y de estructura de la razón propias del ser humano. Si la reflexión crítica sobre la moralidad se inicia declarando la exclusión de toda determinación antropológica, la reflexión crítica sobre el uso teórico de la razón reconoce en cambio como base suya precisamente tanto la especial constitución de la sensibilidad humana como la relación específica entre esta y la facultad de la razón.⁴ En el caso

3 Con la expresión “reflexión crítica” me refiero al tipo de fundamentación característico de la filosofía trascendental, cuyo objetivo central es el establecimiento de las condiciones de posibilidad de algo en general. “Crítico” alude en este sentido, pues, no a la forma problemática que algo manifiesta tener sino a la manera en que ese algo llega a constituirse como algo en general. Así la moralidad, en este caso.

4 Tal es el sentido del “al menos para nosotros, los humanos” que delimita el campo de toda la investigación crítica en el primer párrafo de la *Crítica de la razón pura*: “Cualesquiera sean la manera y los medios por los que un conocimiento se refiera a objetos, aquella [manera] por la cual se refiere a ellos inmediatamente, y que todo pensar busca como medio, es la *intuición*. Ésta, empero, sólo ocurre en la medida en que el objeto nos es dado; pero esto, a su vez sólo es posible —al menos para nosotros,

de la reflexión crítica sobre la moralidad, dicha delimitación se lleva a cabo a partir del juicio básico según el cual nada propio de la antropología debe entrar en el terreno de la fundamentación filosófica de los principios morales. Por lo anterior, la relación entre la *Antropología* y las obras de filosofía moral en Kant resume la tensión que para este pueda existir entre razón y materialidad, entre moralidad y sensibilidad, entre normatividad y experiencia.⁵

El objetivo del presente artículo es determinar el lugar de la *Antropología* con respecto a las obras críticas sobre filosofía moral, así como los límites del enfoque pragmático pero también las posibilidades que el mismo ofrece para la antropología filosófica en general. Resulta demasiado fácil cerrar la vía de exploración aquí propuesta, afirmando que para Kant la moralidad determina siempre a la sensibilidad, que la razón, en evidente estela del pensamiento estoico, se levanta sobre la materialidad y la domina. Hay verdad en ello, pero no es toda la verdad: la materialidad determina también el alcance de la racionalidad. Para una antropología filosófica de corte materialista pero preocupada por mantener un núcleo normativo claro resulta de particular interés el caso de la antropología kantiana, pues esta es formulada sobre la convicción de que tanto su coherencia interna como su potencia explicativa dependen de la manera en que pueda (o no pueda) definir el vínculo entre razón y materialidad, entre moralidad y sensibilidad, entre normatividad y experiencia. El interés por una obra como la *Antropología en sentido pragmático* supera, pues, la discusión filológica y lleva a considerar los problemas y posibilidades de lo que se ha dado en llamar “antropología filosófica”.

los humanos— en virtud de que él afecta a la mente de cierta manera. La capacidad (receptividad) de recibir representaciones gracias a la manera como somos afectados por objetos, se llama **sensibilidad.**” (*Crítica de la razón pura*, A19 / B33) La expresión “al menos para nosotros, los humanos” es un añadido de la segunda edición.

- 5 El uso teórico de la razón también se basa en una determinada tensión entre sensibilidad y razón, tensión que llega a su punto máximo en el momento en que la razón intenta sobrepasar los límites de la sensibilidad: “la razón humana, acicateada por su propia necesidad, sin que la mueva a ello la mera vanidad de [pretender] saber mucho, progresa inconteniblemente hasta aquellas preguntas que no pueden ser respondidas por ningún uso empírico de la razón ni por principios tomados de allí; y así, en todos los hombres, tan pronto como la razón se ha ensanchado en ellos hasta la especulación, ha habido siempre efectivamente alguna metafísica, y seguirá estando allí siempre” (*Crítica de la razón pura*, Introducción a la segunda edición, B21). Parece ser, pues, que es la actitud de la razón ante la sensibilidad lo que constituye el punto de quiebre. Mientras que en el uso teórico esta tensión genera el tipo de autoengaño que Kant denomina “dialéctica” en cuanto se superan los límites de la sensibilidad, en el uso práctico la dialéctica se origina en tanto la razón permanece anclada a la sensibilidad. Así lo ilustra el capítulo “Dialéctica de la razón pura práctica”, en la *Crítica de la razón práctica*.

Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática...

La tesis central del presente trabajo es que la *Antropología* constituye una pieza fundamental de la teoría moral en Kant pero no porque se trate de un fragmento de filosofía moral sino precisamente debido a lo contrario: porque no se reduce ni al modo ni al objetivo de la teoría moral. Tarea de la *Antropología* no es fundamentar el principio de la moralidad, sino ofrecer *la ilustración tanto de dicho principio como de su realidad*. Ya que su tarea no es llevar a cabo una fundamentación de la moralidad, la *Antropología* no procede de la típica manera racional a priori que se puede observar en las obras críticas: si bien hay constantes referencias a estructuras a priori, el ámbito de la *Antropología* es la experiencia, no las condiciones de posibilidad de la experiencia misma. El programa trascendental se considera ya cumplido, pero el asunto de la libertad no ha obtenido respuesta satisfactoria: la *Antropología* querría dar cuenta, desde otro punto de vista y de manera definitiva, del problema en cuestión. Más exactamente: Kant parece considerar que una antropología en sentido pragmático puede mostrar las condiciones reales del ejercicio de la libertad. Así, respecto a las consideraciones sobre la libertad trascendental que se encuentran tanto en la *Crítica de la razón pura* como en la *Crítica de la razón práctica*, la descripción detallada de comportamientos “libres” en la *Antropología* constituyen no una demostración del concepto sino la ilustración de su manifestación real.

Divido el artículo en tres bloques temáticos: 1) los tres significados del concepto “antropología” en Kant; 2) el sentido del término “pragmático” y el lugar de la *Antropología* dentro del sistema kantiano; y 3) la relación entre la *Antropología* y las obras críticas en el horizonte del problema de la libertad. A modo de conclusión mencionaré los que a mi juicio son los límites de la antropología kantiana, así como algunas posibilidades teóricas que ofrece el enfoque antropológico-pragmático en el horizonte más general de la antropología filosófica. Este último pasaje tiene un carácter programático ya que sólo se sugieren ciertas posibilidades sin llegar a desarrollarlas.

La intención del presente artículo es, en suma, exponer las razones por las cuales se ha de considerar la *Antropología* como un elemento necesario y relevante dentro del sistema moral kantiano. Si bien se trata de una labor básicamente filológica, la intención “práctica” del presente artículo es ofrecer argumentos que permitan pensar la antropología filosófica a partir del vínculo entre materialismo y normatividad, con el fin específico de utilizarla como elemento de una teoría crítica de la sociedad.⁶

6 Entre normatividad y materialismo se juega el potencial emancipatorio de toda teoría crítica de la sociedad heredera de, pero al mismo tiempo enfrentada a, la Ilustración. El presente artículo sólo puede presentar algunos elementos que apuntan en esa dirección.

I.

Kant llega a la antropología a través de la pregunta por la libertad. Esto decidirá el destino del preguntar antropológico como verdadero núcleo de la filosofía kantiana. Pero para llegar a esto se debe seguir brevemente el concepto de *interés*, pues en él se reunirá la inquietud antropológica con el problema de la libertad.

El problema de la libertad constituye el interés central y más alto de la filosofía de Kant, en la medida en que dicho asunto constituye el interés central y más alto de la razón humana. Es así como en la *Crítica de la razón práctica*, en el apartado titulado “Del primado de la razón pura práctica en su enlace con la especulativa”, se explica el primado del uso práctico de la razón sobre el teórico precisamente mediante el concepto de interés:

Por primado entre dos o más cosas enlazadas mediante la razón entiendo la prerrogativa de una para ser el primer fundamento determinante del enlace con todas las demás. En un sentido más estricto y práctico [*engerer, praktischen Bedeutung*], significa la prerrogativa del interés de una en cuanto que a dicho interés (que no puede ser pospuesto a ningún otro) está subordinado el interés de las otras. A toda facultad del ánimo se puede atribuir un *interés*, es decir, un principio que contiene la condición bajo la cual únicamente se favorece el ejercicio de esa facultad. La razón, como facultad de los principios, determina el interés de todas las facultades del ánimo y el suyo mismo. El interés de su uso especulativo consiste en el *conocimiento* del objeto hasta los principios más elevados, el de su uso práctico, en la determinación de la *voluntad* en la relación con el fin último y completo. (Kant, 2011a: 143 / AA V: 119)

El denominado “fin último y completo” consiste en la unión de moralidad y felicidad, y por lo tanto en la realización del bien supremo. Cada uso de la razón posee su propio interés, pero el interés del uso práctico es harto peculiar: la realización de la libertad. En tanto en cuanto la libertad ha sido definida por el uso teórico de la razón como algo meramente pensable, es el uso práctico el encargado de “superar” esa restricción y realizar el tránsito de la idea trascendental al concepto práctico de la libertad.⁷ Si se admitiese el primado del uso teórico, la crítica que hace la razón de su uso práctico no iría más allá de la solución a la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*. En lugar de ello, nos dice Kant en la *Crítica de la razón*

7 El apartado titulado “Explicación de la idea cosmológica de una libertad en conexión con la necesidad universal de la naturaleza”, de la *Crítica de la razón pura*, concluye de la siguiente manera: “La libertad está tratada aquí sólo como idea trascendental por medio de la cual la razón piensa comenzar absolutamente la serie de las condiciones en el fenómeno mediante lo que es incondicionado sensiblemente; en lo cual, empero, se enreda en una antinomia con sus propias leyes, leyes que ella prescribe al uso empírico del entendimiento. Que esta antinomia se basa en una mera apariencia ilusoria, y que la naturaleza no está en conflicto, por lo menos, con la causalidad por libertad: eso era lo único que podíamos alcanzar a demostrar, y era, además lo único que pretendíamos.” (A558 / B586)

Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática...

práctica, se debe admitir el primado del interés práctico para salvar precisamente la experiencia misma de la moralidad, es decir, de la libertad:

en el enlace de la razón pura especulativa con la razón pura práctica para un conocimiento, la última tiene el primado, suponiendo que tal unión no sea contingente y arbitraria, sino fundada a priori sobre la razón misma y, por ende, necesaria. Pues sin esta subordinación se generaría una contradicción de la razón consigo misma, porque si estuvieran simplemente coordinadas una y otra, la primera cerraría estrechamente su frontera y no admitiría en su territorio nada de la segunda, pero ésta extendería, de todos modos, sus límites a toda cosa y, cuando su necesidad lo exigiera, trataría de incluir en ellos a la primera. Pero no se puede exigir en absoluto a la razón pura práctica que se subordine a la razón especulativa invirtiendo así el orden, porque todo interés es, al fin y al cabo, práctico, y el interés mismo de la razón especulativa es sólo condicionado y únicamente está completo en el uso práctico. (Kant, 2011a: 145 / AA V: 121)

Se debe considerar, sin embargo, que si bien cada uso de la razón exhibe su propio interés, la razón misma se encarga de unificar sus objetivos aparentemente diversos. La forma en que se lleva a cabo esto es mediante la formulación de las famosas tres preguntas fundamentales en la *Crítica de la razón pura*: “Todo interés de mi razón (tanto el especulativo, como el práctico) se reúne en las tres preguntas siguientes: 1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué puedo esperar?” (B832). Este acto de unificación de la razón se reduce aún más en el manual de lógica publicado en 1800, donde surge la cuarta y definitiva pregunta que une todo interés de la razón y todo cuestionar de la misma:

El campo de la filosofía en [...] significación cosmopolita [*weltbürgerlich*] se puede reducir a las siguientes preguntas: 1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué tengo derecho a esperar? 4) ¿Qué es el hombre? A la primera pregunta contesta la *metafísica*, a la segunda la *moral*, a la tercera la *religión*, y a la cuarta la *antropología*. Pero en el fondo se podría considerar todo esto en la antropología, pues las tres primeras preguntas se refieren a la última” (Kant, 2010b: 48 / AA IX: 25).⁸

Es aquí donde se revela por primera vez de manera clara el lugar fundamental de la reflexión antropológica en la filosofía kantiana y donde se define el verdadero hilo conductor de esta última. El interés central de la razón es, pues, la pregunta por la naturaleza humana.⁹

8 Para la relación entre antropología y lógica aplicada (cuyo objeto son las reglas del uso del entendimiento bajo las condiciones específicas del ser humano) véase Zikstok 2011.

9 En carta a Carl Friedrich Staudlin (mayo 4, 1793) Kant presenta las cuatro cuestiones fundamentales como los puntos que orientaron todo su desarrollo teórico: “The plan wick I have held myself to far a long time consists in working out the field of pure philosophy toward the solution of the three tasks: 1) what can I know? (metaphysics) 2) what ought I do? (morals) 3) what may I hope? (religion); from which the fourth question ought to follow: what is the human being? (anthropology) on which I have held an annual lecture for more than 20 years” (Citado en Jacobs, 2003: 116).

Resulta por lo menos inquietante que Kant sugiera como campo de investigación de los más altos intereses de la razón a la antropología, una ciencia que apenas estaba naciendo y que ni siquiera contaba con manuales de texto para su enseñanza. Pero quizá haya sido precisamente ésa la razón: se trataba para entonces de una ciencia que por su carácter aún indefinido podía ofrecerle el espacio de investigación más adecuado para articular una doctrina filosófica coherente y completa del *ser humano*, distinta en su especificidad de una filosofía trascendental *válida para todo posible ser racional*.¹⁰

10 Howard Caygill cita al ministro Karl Abraham Freiherr von Zedlitz, encargado de asuntos pedagógicos y religiosos en Prusia durante la época de actividad docente de Kant, quien excepciona a este del uso de libros de texto para los cursos de geografía física por tratarse de una ciencia relativamente nueva para la cual no se disponía aún de material pedagógico. Lo mismo valía para la lección de antropología. La importancia de los libros de texto apenas se puede exagerar, pues se les comprendía como manuales de uso obligatorio. Con ello se determinaba ya el límite de la enseñanza y de la investigación misma. Una relación de tal tipo tuvo que sostener Kant durante toda su carrera docente con los textos de metafísica de Wolff y de estética de Baumgarten. Los cursos de geografía física y de antropología de Kant fueron, como se indica, la excepción a esta regla: “This rule was affirmed by von Zedlitz, the enlightened minister for Church and Educational Affairs, with the exception of “Professor Kant and his course on physical geography, for which as is known there is not a suitable teaching text.” (Caygill, 2003: 191. Originalmente en Vorländer, 1977: 43). De otro lado, Allen Wood señala los motivos teóricos que llevan a Kant en la década del 70 a plantearse la necesidad de un enfoque “filosófico” del ser humano que contrarreste el enfoque meramente fisiológico impulsado por el médico Ernst Platner (1744-1818), quien en 1772 publica *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*: “Kant’s desire to lecture on anthropology, and even to reconceptualize the study of human nature, was apparently stimulated in 1772 by his dissatisfaction with the “physiological” approach to the subject taken by Ernst Platner. According to a 1773 letter to Marcus Herz, Platner’s popular treatise on anthropology provoked Kant to institute an empirical study of human nature aimed at avoiding Platner’s “futile inquiries as to the manner in which bodily organs are connected with thought”. Kant’s “pragmatic” approach is grounded on a repudiation of the idea that human beings can be fruitfully understood in merely physiological terms. Human beings must be viewed as free agents, not as mere links in a causal mechanism; anthropological inquiry must be the activity of a free agent engaging other free agents” (Wood, 2003: 40). También en esta discusión —cuyo motivo profundo es la libertad de cátedra— se puede encontrar el nacimiento de la antropología kantiana así como su significado revolucionario para la época. En su monumental *Descripción del ser humano*, publicada póstumamente, Hans Blumenberg enfatiza el carácter moderno de la pregunta por el hombre, a despecho de su aparición recurrente en la tradición filosófica, lo que llevaría a considerarla como una cuestión formulada ya desde los orígenes históricos del pensamiento: “A pesar de [su] claridad, la pregunta por lo que es el ser humano no es tan antigua y congruente con la historia completa de la filosofía como se debería suponer por ser tan clara e incuestionable su posesión del problema. Que el término esté documentado en Aristóteles y en otros autores de la Antigüedad no modifica para nada el hecho de que el concepto de antropología con el significado de disciplina propia o incluso sólo de problemática aparezca por primera vez en la filosofía académica de los siglos XVI y XVII. Su función es especificar la denominación de *psychologia*, que se había vuelto demasiado general por la inclusión de animales.” (Blumenberg, 2011: 372) Más adelante, Blumenberg ironiza sobre la especificidad de la antropología de Kant frente a la validez absoluta de su concepto de todo posible ser racional: “Si alguien me preguntara cuál sería la respuesta breve de Kant a la pregunta de qué es el ser humano, tendría que recurrir a una respuesta que parece poco prolija: «El ser humano es la edición popular de la razón, a precio reducido».” (374)

Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática...

Si los intereses de la razón se aglutinan en una única pregunta, entonces es probable que Kant haya concebido la antropología como la ciencia que debía reunir los resultados alcanzados en otros ámbitos del sistema (por ejemplo en los trabajos críticos y de fundamentación moral), sin tener que repetir cada uno de los recorridos teóricos que lo llevaron hasta ellos, con elementos surgidos de la reflexión sobre la historia, la política, la psicología, el derecho vigente y la moral aplicada. El interés supremo de la razón tendría que haber dado lugar a una doctrina, o más exactamente a una ciencia del ser humano, que recogiera todos los rendimientos alcanzados hasta el momento. La *Antropología en sentido pragmático* podría haber sido esa ciencia. Más que como un libro de texto donde Kant resume su ocupación de décadas con el tema, esta obra se nos presenta como el último gran esfuerzo por completar y unificar la doctrina de la libertad, y por lo tanto del ser humano, que se extiende por todas las obras anteriores. Y es en este nudo teórico-práctico donde la *Antropología* parece encontrar su peculiar objetivo, su objetivo no declarado: entregar la prueba de la libertad. Formular una doctrina coherente del ser humano, no sólo bajo la forma de estructuras formales, sino de una descripción definitiva, significaría mostrar la realidad de la libertad en tanto característica definitoria del ser humano.

A pesar de lo anterior (y suponiendo que sea cierto), el valor que tiene la *Antropología* respecto a las obras críticas sobre moral es algo que está lejos de estar claro. Es así como intérpretes tan representativos como Werner Stark y Reinhard Brandt sostienen visiones opuestas de la obra: mientras que para éste último la *Antropología* no es una obra relevante para la teoría moral kantiana, Stark considera en cambio que sí lo es.¹¹ De igual modo, y a pesar de las indicaciones del texto, el sentido del término “pragmático” no es evidente por sí mismo. Debido a todo esto, la aclaración del lugar y de la función de la obra dentro del sistema pasa por la aclaración del sentido de dicho término.

La doctrina filosófica sobre el ser humano recibe en Kant una triple determinación: como antropología pragmática, como antropología moral, y como antropología fisiológica. Bajo “antropología pragmática” se ha de entender la doctrina que ilustra tanto el uso como el mal uso de las facultades humanas. Con

¹¹ Cfr. Jacobs & Patrick, 2003: 1-14. Según Brandt, la *Antropología* carece de una idea conductora y por lo tanto el vínculo con la moral es sólo accidental. El foco de atención de la obra sería la noción de lo pragmático, lo cual reforzaría el carácter artificial del vínculo con la moral (Brandt, 2003). El enfoque del presente artículo, como se ha explicado en la introducción, toma precisamente como base de la relación entre antropología y filosofía moral la diferencia específica de la antropología pragmática (respecto a la filosofía moral) como elemento que la convierte en parte importante de la teoría sobre la moral. Lo que para Brandt es un problema, se presenta aquí como principio de solución y de continuidad entre uno y otro ámbito.

la expresión “antropología moral” se alude a la ciencia que posibilitaría el influjo de la razón sobre la voluntad. La “antropología fisiológica”, por su parte, designa la doctrina empírica del ser humano. Kant escribe una antropología en sentido pragmático, sugiere una antropología moral, y menciona de manera negativa la tercera. Que para Kant la doctrina filosófica sobre el ser humano tenga tres vertientes parece ser una muestra no sólo de que la pregunta de dicha doctrina fue en verdad ocupación central y constante de su reflexión, sino, sobre todo, de su conciencia acerca de la dificultad inherente a la formulación de una doctrina cerrada sobre el ser humano. En lo que sigue se intentará discriminar el contenido de cada una de estos enfoques.

Comenzaremos con la distinción establecida en el prólogo de la *Antropología en sentido pragmático*:

Una ciencia del conocimiento del ser humano, compuesta sistemáticamente (antropología), puede ser [compuesta] tanto en sentido *fisiológico* como [en sentido] *pragmático*. —El conocimiento fisiológico del ser humano se dirige a la indagación de lo que la *naturaleza* hace del ser humano; el pragmático, a lo que él, como ente que actúa libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo (Kant, 2010a: 11 / AA VII: 119).

Según la distinción allí establecida, la antropología pragmática se ocupa de las posibilidades de la existencia humana sobre la base del carácter nouménico del hombre, mientras que la antropología fisiológica tematizaría los condicionamientos de la existencia humana cuya fuente es el carácter empírico del hombre. Sobre la antropología moral, la *Metafísica de las costumbres* dice lo siguiente:

El complemento de una metafísica de las costumbres, como el otro miembro de la división de la filosofía práctica en general, sería la antropología moral, que contendría, sin embargo, sólo las condiciones subjetivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras, de la *realización* de las leyes de la primera en la naturaleza humana, la creación [*Erzeugung*], difusión y consolidación de los principios morales [*moralische Grundsätze*] (en la educación y en la enseñanza escolar y popular) y de igual modo otras enseñanzas y prescripciones fundadas en la experiencia; antropología de la que no se puede prescindir, pero tampoco debe en modo alguno preceder a la metafísica de las costumbres o estar mezclada con ella: porque entonces se corre el peligro de extraer leyes morales falsas o, al menos, indulgentes, que hacen que parezca inaccesible lo que no se alcanza precisamente porque la ley no se contempla y expone en su pureza (como aquello en lo que también consiste su fuerza), o se utilizan móviles inauténticos o impuros para lo que es en sí bueno y conforme al deber, ni para servir de hilo conductor al juicio, ni para servir de disciplina al ánimo en el cumplimiento del deber; cuya precisión, sin duda, sólo ha de darse a prior por medio de la razón pura (Kant, 2008: 21 / AA VI: 217).

A partir de las definiciones anteriores se puede distinguir claramente entre antropología pragmática y antropología fisiológica, pero también entre esta y la antropología moral: el enfoque fisiológico estudia al ser humano como ente empírico determinado por las leyes de la naturaleza, mientras que los otros dos enfoques

Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática...

se ocupan del ser humano en cuanto inteligencia que se puede autodeterminar. Se puede señalar, por el momento, que el enfoque pragmático y el moral coinciden en que se ocupan de posibilidades, en tanto que el enfoque fisiológico trata de la necesidad bajo la forma de determinaciones naturales. Para los dos primeros, el ser humano es objeto de estudio en cuanto inteligencia; para el tercer enfoque, lo es en tanto materia.

La idea misma de la “antropología” está dividida, pues, según la doble naturaleza de la naturaleza humana. Esta diferencia en el seno de una nascente ciencia como la antropología reproduce la distinción entre naturaleza y libertad que delimita los ámbitos de uso de la razón. Parece, pues, que si bien para Kant el interés de la razón se resume en la pregunta por el ser humano, la complejidad de la misma naturaleza del hombre impide la formulación de una doctrina total, unitaria, cerrada, sobre el ser humano, que se ocuparía de determinarlo como naturaleza y (al mismo tiempo) como razón.

Pero si se examina atentamente, el carácter irreconciliable de la división es aparente, pues el enfoque pragmático, al introducir la idea de que el hombre puede hacer algo de sí mismo distinto a lo que ya la naturaleza ha hecho de él, está introduciendo, si bien como condición negativa, la determinación natural que parece inicialmente tema exclusivo del enfoque fisiológico. Así, la antropología pragmática superaría lo que en primera instancia parece ser la versión epistemológica de una dicotomía esencial: razón contra naturaleza, enfoque fisiológico contra enfoque pragmático-moral. Pero para poder presentar esta superación es necesario exponer primero el contenido de cada una de las tres antropologías.

Con el término “antropología” Kant nos presenta una ciencia y tres enfoques de la misma, según la perspectiva desde la que se le considere al ser humano: en primer lugar una ciencia del hombre como ente empírico (antropología fisiológica); en segundo lugar, una doctrina del hombre como ser racional que puede ser adiestrado moralmente; y, en tercer lugar, una doctrina del ser humano como ser que puede modificarse a sí mismo. La distinción aún no parece muy clara, pero lo específico del enfoque pragmático consiste precisamente en que comprende también toda prescripción orientada a facilitar el actuar moral, pero también algo más: no sólo de la moral se ocupa el enfoque pragmático, sino de todo aquello que el hombre haga de sí mismo —por ejemplo en la búsqueda de su propia felicidad o de sus fines individuales, fines que no por ser individuales son necesariamente fines inmorales.

La antropología moral se ocupa de las condiciones subjetivas tanto propicias como adversas para la acción moral, así como de las estrategias pedagógicas necesarias para generar y mantener el influjo de la razón sobre las inclinaciones. El peligro que presiente Kant en esta ciencia probable es que en su afán por hacer accesible el mandato de la ley moral termine por “antropologizar” el núcleo normativo de la doctrina moral, relacionando de manera errada la idea de la ley con las condiciones empíricas de la existencia humana, y en consecuencia operando sólo como estrategia racionante para la relativización del mandato moral. La antropología moral, si bien es el complemento de una metafísica de las costumbres, no parece contar con la suficiencia potencia como para dar cuenta de manera suficiente del fenómeno de la moralidad bajo las condiciones específicas de la naturaleza humana, dada su tendencia a vincular de manera inmediata la naturaleza humana con la pureza de la ley moral. Debido a esto, la antropología moral no dejaría al individuo sino dos opciones: o bien la resignación a la imposibilidad de la moral, dado que la naturaleza humana no puede reproducir la pureza de la moralidad; o bien la adaptación de la moralidad a lo fácticamente dado, ya que si ha de ser posible la moralidad sólo podría serlo bajo las condiciones relativas y contingentes del actuar humano. Con ello la antropología moral parece portar una aporía que no puede resolver: de una parte la condicionada naturaleza humana, y del otro lado la incondicionalidad de la ley moral.

Un aspecto más resulta problemático en el concepto de una antropología moral. Dado que dicha ciencia no está concebida como doctrina total sobre el ser humano, sino como doctrina parcial sobre los medios para convertir en agente moral al ser humano, su orientación resulta ser no precisamente moral sino específicamente “instrumental”: una antropología de este tipo tendría por objetivo transformar al individuo en verdadero ser moral, no la explicación total del ente conocido como “ser humano”. El carácter de la antropología moral resulta así paradójico: su orientación “instrumental” hace de ella un elemento pragmático dentro de la doctrina de la moralidad. Sin embargo, no se debe deducir de esto que su orientación instrumental la convierte ya en antropología en sentido pragmático, y que la diferencia entre una y otra no sería más que nominal. Si se la caracteriza aquí como elemento “pragmático” distinto de una antropología pragmática, no es con el ánimo de formular alguna paradoja sino siguiendo uno de los sentidos del término pragmático en Kant: una ciencia tiene carácter pragmático, se nos dice en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, “cuando hace prudente, esto es, instruye al mundo sobre cómo puede procurar su provecho mejor o, al menos, igual de bien que en el pasado” (Kant, 1996: 163 / AA IV: 417). Kant introduce allí esta definición con el objetivo de distinguir los denominados “*consejos* de la

prudencia [*Ratschläge der Klugheit*]” tanto de las “reglas de la habilidad” como de los “mandatos (o leyes) de la moralidad”, afirmando que sólo “así se puede determinar el auténtico significado de la palabra *pragmático*” (Kant, 1996: 163 / AA IV: 417).

Si bien el objetivo de una antropología moral no sería convertir al individuo en alguien prudente, es decir, en alguien dotado de “la habilidad en la elección de los medios para el mayor bienestar propio” (Kant, 1996: 161 / AA IV: 416), sino en un agente propiamente moral, el espíritu de la doctrina antropológico-moral está orientado hacia el establecimiento de ciertos medios (modos de enseñanza, contenidos pedagógicos, prácticas éticas definidas mediante principios y ejemplos) para la consecución de un determinado fin (el actuar moral). Eso convierte la antropología moral en una ciencia aplicada que se estructura de modo pragmático. La antropología en sentido pragmático también estará estructurada de esta manera, pero a diferencia de la antropología moral no se limita a las condiciones subjetivas para la realización de la moralidad. La antropología moral puede ser considerada el complemento de la metafísica de las costumbres, pero precisamente porque se circunscribe a la realización de la moralidad. Por su parte, la antropología en sentido pragmático constituye una doctrina sobre el ser humano como un ser que no solamente es moral sino que está orientado por muy diversos fines, necesidades y capacidades. Para la antropología moral es definitivo el carácter *moral* del ser humano; para la antropología en sentido pragmático, el carácter *activo* del ser humano.¹² Esta distinción permite afirmar que la facultad de actuar moralmente, si bien es fundamental para comprender la esencia de la naturaleza humana, es una de las muchas posibilidades de la acción, una determinación de la capacidad de actuar en general.¹³

12 En la *Antropología* se alude al carácter activo del ser humano con la expresión “tener mundo”: “las expresiones *conocer* el mundo y *tener* mundo tienen significado bastante diferente; ya que [una se refiere a alguien que] sólo *entiende* el juego que ha observado, y [la otra se refiere a alguien que] *ha tomado parte* en el juego.” (Kant, 2010a: 12 / AA VII: 120) Kant sugiere con ello dos cosas: 1) el carácter activo es un carácter ideal, al cual se debe aspirar en razón de la plenitud existencial que representa; 2) la figura del carácter activo representa no sólo una forma de existencia individual sino que alberga, al mismo tiempo, una indicación importante para la relación entre teoría y praxis. Mientras el primer punto tiene validez ética, el segundo contiene un imperativo práctico-moral para la teoría: su necesario vínculo con la praxis. Según el segundo sentido del “tener mundo”, no basta comprender para alcanzar una vida plenamente humana, activa, sino que es necesario desarrollar cierto tipo de praxis sobre el mundo de acuerdo a la comprensión alcanzada. Solo así se realiza el vínculo entre teoría y praxis, y con ello lo que parece ser una determinación esencial de la naturaleza humana: la libre actividad. Años después, Marx expresará esta exigencia de modo imperativo en la última de las tesis sobre Feuerbach.

13 Por ello una teoría de la acción en Kant no puede limitarse a la descripción del actuar moral como única posibilidad del ser humano. Véase por ejemplo Brandt 2004, donde se aborda la prudencia como modo de actuar esencialmente distinto de la moralidad pero al mismo tiempo fundamentalmente vinculado a esta.

El tercer sentido del término, como *antropología empírica* o *fisiológica*, si bien tiene valor muy restringido resulta en todo caso necesario, pues comprende la descripción de las condiciones biológicas de la existencia humana. Desde un punto de vista filosófico, una descripción del ser humano en sentido fisiológico resulta relevante precisamente en cuanto aporta datos sobre los límites naturales de la existencia humana. Como se verá, el sentido “pragmático” de la antropología recoge los otros dos e intenta articularlos en una doctrina sobre las condiciones subjetivas de la libertad humana que contemple, de una parte, las posibilidades de fracaso y mal uso de la libertad, y de otro lado, al mismo tiempo, los límites empíricos de la naturaleza humana como condiciones reales del uso de la libertad. Con ello la antropología en sentido pragmático coronaría la doctrina de la libertad kantiana en tanto exposición de las posibilidades e imposibilidades de la libertad humana. Pero precisamente por tratarse de una exposición referida al campo de la experiencia específicamente humana, la antropología pragmática constituiría una determinación especial de la doctrina general de la libertad en Kant, en tanto esta es pensada como válida no sólo para los seres humanos sino para todo ser racional en general. En este sentido, la antropología en sentido pragmático muestra la realidad de la doctrina de la libertad en el caso específico del ser racional definido como “ser humano”. Si la doctrina de la autonomía de la voluntad es válida para todo ser racional posible, la antropología pragmática es una especificación de aquélla, válida sólo para un tipo concreto de ser racional: el ser humano. Es una tautología afirmar que la antropología corresponde al ser humano, pero en el contexto general de la obra de Kant, con ello se expresa una determinación importante de la doctrina moral, a saber: que aplicación y realización de las leyes de la moralidad están ligadas a las condiciones de existencia del ser que las asume —en este caso el ser humano.

Separar el tercer sentido del término de los otros dos resulta relativamente sencillo, ya que la antropología en sentido fisiológico se ocupa de la naturaleza empírica del ser humano y en ese sentido se ubica dentro de las consideraciones biológicas y científicas del mismo. No sucede lo mismo con la distinción entre los otros dos sentidos. Es claro, en principio, que antropología *moral* no es lo mismo que antropología *pragmática*: mientras la primera se ocupa de las condiciones subjetivas del actuar moral, la segunda trata de la libre disposición sobre las propias facultades y sobre la propia vida en sentidos que difieren del moral, tal como sucede en la búsqueda del propio bienestar y de la propia felicidad. A partir de esa sutil diferencia se puede especificar la naturaleza de cada término. Así, la antropología *pragmática* supone la capacidad del hombre para perfeccionar sus facultades con miras a cualquiera que sea su fin como individuo. Por su parte, la antropología *moral* estaría orientada hacia la activación tanto de la capacidad del hombre para

Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática...

actuar moralmente, como de la consciencia del deber de actuar así. Mientras que la antropología moral es teoría moral aplicada, la antropología pragmática puede ser esto pero también algo distinto al uso moral de nuestras facultades prácticas.

Se puede decir, entonces, que la antropología pragmática es mucho más que teoría moral aplicada, y que incluso mucho en ella podría no ser “moral” en sentido estricto: mucho en ella es, de hecho, descripción no-moral del hombre —la pieza teórica más cercana a la antropología pragmática (y esto resulta ya bastante significativo) es la doctrina de la prudencia.¹⁴ El proyecto de una antropología moral parece haber sido abandonado (suponiendo que la lacónica observación que aparece en la *Metafísica de las costumbres* se pueda considerar como una nota programática), y su contenido resulta más bien incorporado a la idea de una antropología pragmática. De esa manera la antropología en sentido pragmático reúne, de un parte, las condiciones subjetivas para el ejercicio de la libertad, pero también, y precisamente por ello, los extravíos posibles en el uso de la libertad. Se podría llevar la diferencia entre una y otra a una fórmula sencilla: la antropología moral ilustra la realidad de la libertad humana; la antropología pragmática, la realidad y los riesgos de la libertad. Tenemos, pues, una doctrina del hombre como ser empírico (antropología fisiológica), una doctrina del hombre como ser moral (antropología moral), y una doctrina del hombre como ser empírico y moral (antropología pragmática).

La *Antropología en sentido pragmático* puede (¿debe?) ser leída como una teoría unificada del ser humano: en ella convergen las consideraciones morales de las obras críticas pero al mismo tiempo las determinaciones empíricas fijadas por la doctrina de la prudencia y la de la sensibilidad. Así, la antropología pragmática parece aspirar a nada más y nada menos que dar cumplimiento tanto a las exigencias de la razón como a las de la sensibilidad: orienta hacia el perfeccionamiento moral-racional del ser humano, pero también, al mismo tiempo, hacia la consecución de la felicidad. De ser esto cierto, la antropología pragmática sería la pieza teórica encargada de la realización del supremo bien físico-moral, esto es, del vínculo entre virtud y felicidad.

II.

La antropología desarrollada desde la perspectiva pragmática consiste en una indagación sobre la naturaleza del hombre, pero a diferencia de una ciencia

¹⁴ Véase también para ello Brandt 2004. El artículo de Brandt puede servir incluso como correctivo de la valoración “negativa” de la *Antropología* que realiza el mismo autor en la obra aludida en la nota 11.

meramente descriptiva (tal como sucede en una antropología fisiológica), se planeta con el fin de lograr una transformación del objeto de estudio. La antropología aparece pues en Kant, primero, como ciencia que establece un conocimiento específico, y segundo como ciencia de la aplicación de dicho conocimiento. La antropología en sentido pragmático realizaría de este modo la deseada relación entre conocimiento teórico y desarrollo práctico. Esta relación se podría expresar también de la siguiente manera: todo conocimiento tiene un fin, que es su aplicación. El uso y desarrollo de facultades y talentos tiene un objetivo determinado, un resultado al que aspira y que se presenta bajo la forma de un ideal. El ideal, que en este caso no es otro que el de una naturaleza humana desarrollada, se realiza en la medida en que se hace uso de todo talento, de toda habilidad y de todo conocimiento adquirido. *Perfeccionamiento de la naturaleza humana* es la expresión que resumiría el impulso pragmático de la antropología kantiana. Se debe señalar que la palabra *perfección* no designa aquí la imagen de un estado inalcanzable, sino la puesta en obra de lo que el hombre puede hacer (y debe hacer) dentro del marco de sus posibilidades. Recogiendo el mandato formulado en la *Doctrina de la virtud* sobre el perfeccionamiento de la propia naturaleza, la *Antropología* fija como límite de la perfección humana el poder específico del ser humano, no la potencia irrealizable de una naturaleza sobrehumana. De esta manera en la *Antropología* se manifestaría el realismo de fondo de la filosofía moral kantiana.¹⁵

15 En la *Doctrina de la virtud* se nos presenta el concepto de un fin que es la vez deber, es decir, de un fin que no es meramente opcional sino que se debe perseguir como si fuese un deber. La propia perfección es uno de estos fines (el otro es la felicidad ajena): “Si de la perfección correspondiente al hombre en cuanto tal (propriadamente hablando, a la humanidad) decimos que es un deber en sí mismo proponérsela como fin, entonces tenemos que ponerla en aquello que puede ser efecto de su *acción*, no en lo que es solamente un regalo que el hombre tiene que agradecer a la naturaleza; porque, de lo contrario, no sería un deber. Por tanto, no puede ser más que el *cultivo* de sus *facultades* (o de las disposiciones naturales), entre las cuales el entendimiento, como facultad de los conceptos, por tanto, también de aquellos que conciernen al deber, es la facultad suprema, pero también el cultivo de la *voluntad* (el modo moral de pensar) de cumplir todos los deberes en general. 1) Es para el hombre un deber progresar cada vez más desde la incultura de su naturaleza, desde la animalidad (*quoad actum*) hacia la humanidad, que es la única por la que es capaz de proponerse fines: suplir su ignorancia por instrucción y corregir sus errores; y esto no sólo se lo *aconseja* la razón práctico-técnica para sus diferentes propósitos (de la habilidad), sino que se lo *ordena* absolutamente la razón práctico-moral y convierte este fin en un deber suyo, para que sea digno de la humanidad que habita en él. 2) Progresar en el cultivo de su *voluntad* hasta llegar a la más pura intención virtuosa, al momento en que la *ley* se convierta a la vez en móvil de aquellas de sus acciones conformes con el deber, y obedecerla por deber, en lo cual consiste la perfección práctico-moral interna” (Kant, 2008: 238s. / AA VI: 386). Como se ve, no se trata de una doctrina que pretenda convertir la naturaleza humana en sobrenaturaleza, sino de una instrucción que conjunta la conciencia de los límites humanos con la conciencia de las posibilidades humanas. Se trata, en suma, del programa humanista característico de la Modernidad: ilustración pedagógica e ilustración moral como medios (y fines a la vez) para una vida verdaderamente humana.

Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática...

La *Antropología* está orientada hacia la determinación de las condiciones subjetivas de una libre auto-disposición, hacia la aclaración de los elementos constitutivos de la naturaleza humana que permiten al hombre trabajar sobre sí mismo, disponer libremente sobre su propia esencia. El término *esencia* no designa aquí un fondo metafísico que subyace a la naturaleza empírica del hombre, sino el conjunto de elementos que constituyen aquello que denominamos usualmente *naturaleza humana*: dicho término resumiría tanto la constitución sensible del hombre como su constitución inteligible.

La presencia de elementos empíricos y racionales hace de lo pragmático una reflexión sobre el uso de la facultad de la libertad atendiendo, paradójicamente, a fines propuestos por las inclinaciones. Definitivo aquí no es, sin embargo, el peso de las inclinaciones, sino la unificación, o reunión, de los fines empíricos bajo las directrices de la razón. Se puede afirmar entonces que lo pragmático intenta conciliar el uso regulador de la razón con la realización de fines empíricos. La *Antropología* puede leerse también, por eso, como estudio de las condiciones de posibilidad subjetivas de la felicidad según criterios racionales. Se podría hablar aquí incluso de un aprovechamiento *racional* —en sentido kantiano— de la propia naturaleza.

La idea sobre la que se funda la antropología pragmática no es otra, pues, que la del auto-perfeccionamiento. Pero es en el vínculo entre perfectibilidad y utilidad donde se evidencia de manera más clara el carácter *no pre eminentemente moral* de lo pragmático en Kant. Sin embargo, dadas las condiciones de la teoría moral kantiana ello implica el reconocimiento de los principios morales como límites negativos de todo proyecto individual de perfectibilidad.¹⁶

Con todo, la *Antropología* no es solamente algo así como un conjunto de prescripciones orientadas al perfeccionamiento del hombre. Su sentido no se agota

16 Liesbet Vanhaute (2011) constata la orientación teleológica de la antropología pragmática, lo cual la acercaría mucho a una antropología moral —bajo la idea del perfeccionamiento moral, añadimos—, pero al mismo tiempo señala la presencia de elementos distintos a la pura moralidad en la obra, al punto de señalar que la moralidad no es el foco predominante en ella, razón por la cual no se le puede reducir a antropología moral. En una dirección similar a Vanhaute, y a la del presente artículo, Günter Zöllner (2011) afirma la distinción entre filosofía crítica y antropología, con el fin de reconstruir una antropología política en Kant. Dicha antropología hace parte del potencial crítico de la antropología kantiana, pero como tal constituye una posibilidad más de aplicación del enfoque pragmático en general. A pesar de realizar una reconstrucción cuidadosa, Zöllner no se ocupa del concepto núcleo de la antropología política, el de ciudadano, y por lo tanto no aborda la contradicción fundamental sobre la que está construida la antropología política en Kant, no pudiendo por ello determinar la necesidad de complementar el enfoque pragmático en general ni la dirección específica en que esto debe suceder. En un artículo que aparecerá en el próximo número de esta revista abordaré el núcleo problemático de la antropología política en Kant: la distinción entre ciudadanos activos y ciudadanos pasivos.

en el carácter instrumental de lo pragmático. La *Antropología* quiere ser también, y quizá principalmente, la *presentación* de la libertad, la ciencia mediante la cual salen a la luz las condiciones de realización de la libertad misma. Con otras palabras: la *Antropología* querría ser la ilustración práctica de la libertad, y por lo tanto el necesario correlato sistemático de su imposible deducción crítica. Así, la *Antropología* parece querer realizar lo que ni la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* ni la *Crítica de la razón práctica* pudieron llevar a cabo, a saber: la demostración de la libertad. A pesar de esto, la *Antropología* no se puede entender como mero agregado de la teoría moral, como su mera ilustración, y ello se hace visible mediante el que se podría denominar significado amplio de la noción de *cosmopolitismo*:

Una antropología tal, considerada como *conocimiento del mundo* [Weltkenntnis] que viene después de *la escuela*, no se llama todavía propiamente *pragmática*... sino cuando contiene un conocimiento del ser humano como *ciudadano del mundo* [...] las expresiones: *conocer el mundo y tener mundo* tienen significado bastante diferente; ya que [una se refiere a alguien que] sólo *entiende* [versteht] el juego que ha observado, y [la otra se refiere a alguien que] *ha tomado parte* en el juego [mitgespielt]. (Kant, 2010a: 12 / AA VII: 120).

Como se ha dicho, el ideal de lo pragmático no es ni una pureza moral imposible, ni una potencia sobre-humana, sino la participación en lo que Kant denomina “el juego del mundo”: formación de la propia subjetividad mediante toda praxis intersubjetiva. Es ése el ideal de naturaleza humana propio de una antropología en sentido pragmático, y su realización se da bajo la forma del “ciudadano del mundo”. Este término no se reduce a su sentido político, como denominación de todos los integrantes de una hipotética federación de naciones, sino que sugiere también la posibilidad —y el deber— de que el individuo se apropie de las fuerzas y facultades con que ha sido dotado. Así, las descripciones y clasificaciones sobre el buen o mal uso de facultades que se encuentran en la primera parte de la *Antropología*, titulada “Didáctica antropológica”, y que en principio parecen algo meramente anecdótico, deben ser consideradas como descripciones que enseñarían al individuo, mediante el ejemplo y la ilustración, a apropiarse de manera consciente, de manera práctica, de su propia subjetividad. La formación del sí mismo gracias a la formación de un nosotros es el núcleo de lo que se denomina en Kant “ciudadano del mundo”, y por ello el sentido primario del término es el de una *auto-apropiación racional*. Así, en un sentido más amplio, la antropología pragmática sería la realización práctica de la filosofía moral bajo la forma del trabajo tanto individual y como conjunto para la creación de una comunidad de ciudadanos del mundo.

III.

Es bien sabido que la *Crítica de la razón pura* se ocupa del problema de la libertad en la tercera antinomia, y que el resultado —desde cierto punto de vista— es negativo: la libertad no se puede probar, aunque tampoco negar, y por lo tanto mucho menos mostrar. El problema de si la libertad es real, o incluso el problema de cómo sea posible, es, desde el punto de vista de una crítica de la razón pura, “algo que sobrepasa la capacidad de nuestra razón” (A557 / B585).

Por su parte, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* termina con la declaración de que “...dado que no se le puede adscribir nunca un ejemplo según alguna analogía, la libertad no puede ser nunca concebida, ni aun sólo comprendida” (Kant, 1996: 249 / AA IV: 459). Por ello, continúa Kant, ante la pregunta por cómo ella —por sí misma, sin otros resortes— puede ser práctica, la razón se revela como “enteramente impotente, y todo esfuerzo y trabajo en buscar explicación de ello será perdido” (Kant, 1996: 255 / AA IV: 461). Ése es, pues, “el límite supremo de toda indagación moral”: de la libertad sólo podemos llegar a concebir su *inconcebibilidad* [*Unbegreiflichkeit*] (Kant, 1996: 255s. / AA IV: 462s.).

Sobre el mismo asunto, la *Crítica de la razón práctica* no podía entregar mejores resultados, y es así como allí no sólo no es posible una deducción de la libertad sino que ni siquiera se puede esperar una ilustración de la misma. Lo único que nos es dado esperar es el denominado *faktum* de la razón. La libertad es descrita allí por ello como “facultad inescrutable, que ninguna experiencia puede probar” (Kant, 2011a: 55 / AA V: 47).

Se debe tener en cuenta, sin embargo, lo siguiente: el “fracaso” de la *Fundamentación* y de las dos Críticas, en lo que a la deducción y a la prueba de la libertad se refiere, sólo es tal si se busca someter el hecho de la libertad a las reglas generales que determinan lo que es un hecho, un fenómeno. La acusación de fracaso es formulada por la concepción errónea de la libertad, por la interpretación de ésta como cosa en el mundo. Tal punto de vista sería el de la denominada “fisiocracia trascendental”.¹⁷

Desde otra perspectiva teórica, la explicación de cómo es posible la libertad deriva en el problema de que el fundamento trascendental de la misma no puede ser expuesto, pero sí es posible, en cambio, mostrar tanto las condiciones subjetivas

¹⁷ Véase *Crítica de la razón pura*, “Observación a la tercera antinomia. Observación a la antítesis” (A448 / B476).

del ejercicio de esa facultad como los obstáculos subjetivos para el mismo.¹⁸ Es precisamente esto lo que hace el núcleo de la *Antropología*. Es claro que esta no intentará superar el “fracaso” de las obras de fundamentación; su labor consistirá más bien en sacar a la luz las condiciones subjetivas, no trascendentales, del uso de la libertad. Pero la pregunta por el uso de la libertad remitirá justamente al sentido del término “pragmático” y a la figura del “ciudadano del mundo”. Otros enfoques esclarecen los diversos modos de la libertad —como libertad política, jurídica, social— pero sólo el enfoque antropológico-pragmático puede ligar la idea de la libertad con aquello que en los seres humanos hace posible la realización de dicha idea: los límites y posibilidades de la naturaleza humana.

El punto decisivo para la consideración de la *Antropología* como elemento clave en la doctrina de la libertad se encuentra en la *Crítica de la razón pura*. En el apartado titulado “Explicación de la idea cosmológica de una libertad en conexión con la necesidad universal de la naturaleza”, Kant recoge el resultado de la tercera antinomia y lo convierte en la base para una reconstrucción sensible de la libertad, que sería la única posible y que sólo se puede realizar a partir de las manifestaciones empíricas de esta. El ser humano se describe en ese pasaje según la dicotomía —metodológica, no ontológica— *causa phaenomenon* y *causa noumenon*. Bajo la primera denominación, el ser humano es un ente empírico sometido a la causalidad natural; bajo la segunda, inteligencia que puede darse leyes a sí misma. El carácter empírico da cuenta del sometimiento del ser humano a las leyes de la naturaleza, pero es a la vez el “escenario” donde aparece una clase de causalidad distinta a la natural: la causalidad por libertad. Decisivo aquí no es la separación entre carácter empírico y carácter inteligible (*Denkungsart*), sino el hecho de que aquello que sucede debido al carácter inteligible sucede como un hecho en el mundo, como hecho empíricamente perceptible: como decisión, como palabra, como acto, como omisión. El carácter inteligible se manifiesta necesariamente de manera sensible, pero en la sensibilidad no se encuentran —ni se agotan— las razones del actuar autónomo. El carácter empírico se comportaría así, pues, “como el signo sensible”

18 Es aquí donde la doctrina del *faktum* de la razón cumple su función explicativa: “la ley moral se da, por así decir, como un hecho de la razón pura [*als ein Faktum der reinen Vernunft*] del cual tenemos conciencia *a priori* y que es apodícticamente cierto, aun suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia un solo ejemplo en el que se haya observado exactamente” (Kant, 2011a: 55 / AA V: 47). Kant asume la imposibilidad de una deducción de la libertad, y reemplaza este procedimiento “jurídico” por la postulación apodíctica de la existencia de la ley moral en el ánimo humano, cuya conciencia habrá de servir como principio de la deducción de la libertad misma. Se trata de un procedimiento paradójico, pues una vez aceptado el carácter apodíctico de la ley moral, se debe aceptar la existencia de la facultad que se manifiesta en esta, a saber: la libertad. Con ello toda deducción se hace innecesaria. En razón de esto el *faktum* de la razón no es tanto el principio de una deducción como el instrumento teórico que elimina la necesidad de la misma.

Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática...

(*das sinnliche Zeichen*) del carácter inteligible, esto es, de la libertad trascendental (A546 / B574). El carácter empírico, que es en esencia heterónomo, deja ver el fundamento de la autonomía de la libertad en todo acto racional. La aparente contradicción (que el carácter heterónomo sea autonomía) se diluye si se considera que no es en el cuerpo donde yace el fundamento de la autonomía (a ello se refiere Kant cuando afirma que desde el punto de vista de su existencia como cuerpo el hombre no es más libre que cualquier otro cuerpo en la naturaleza), sino en la razón, pero esta, a su vez, sólo puede existir como razón encarnada: “desde el punto de vista de este carácter empírico no hay libertad alguna, y sin embargo sólo según él podemos considerar al hombre, cuando solamente pretendemos *observarlo* e investigar fisiológicamente, como ocurre en la antropología, los móviles de sus acciones” (A550 / B579). Es con la paradoja de que sólo a partir de su carácter empírico se puede considerar al hombre como inteligencia que tiene que lidiar la *Antropología*, pero puede hacerlo porque ya antes se había establecido la posibilidad de que dicho carácter empírico no agotara la naturaleza humana. Por esta razón, las obras críticas encuentran su correlato metodológico en la *Antropología*, tanto como esta posee su fundamento en ellas.

La relación tensa y constitutiva entre carácter inteligible y carácter empírico se reproduce en Kant al nivel de la obra escrita, pero no de manera problemática sino totalmente articulada y según el principio de la división entre condiciones trascendentales y manifestaciones materiales. Se debe señalar, por ello, que la manifestación sensible del carácter inteligible no es la racionalidad misma que funge como fuente de la acción, sino la condición material necesaria para que dicha racionalidad se manifieste y se realice. Sin el carácter empírico, el carácter inteligible permanecería incognoscible —e inactivo. Lo que nos da, pues, toda manifestación del carácter inteligible es un “signo sensible” de la libertad trascendental. Es así como sólo en el caso de la libertad se nos manifiesta lo trascendental, mas no directamente sino mediante signos. No es la libertad misma la que se muestra en nuestro actuar, no el fundamento trascendental en tanto facultad moral, sino la realización empírica de un poder no reducible a circunstancias materiales. La libertad, pues, no existe sino en sus hechos, pero estos sólo pueden llegar a ser si previamente hay en el ser que actúa la capacidad para ello. La dialéctica entre facultad y manifestación es clara: la primera es condición de posibilidad de la segunda, pero la segunda es aparición real de la primera. No se puede concebir la una sin la otra. Si bien la evaluación de un hecho moral sólo se puede realizar desde el punto de vista del carácter empírico, ello no significa que dicho carácter pueda dar cuenta de las razones morales para actuar: sólo puede indicar que hay razones distintas a la mera causalidad natural. Sólo desde el punto de vista de la

evaluación de los actos puede hablarse de una prioridad del carácter inteligible; de otro modo, se debe considerar siempre la correlación entre ambos caracteres.¹⁹ La solución de la tercera antinomia apunta precisamente a sostener, de una parte, la necesidad metodológica de separar una causalidad de otra con el fin de superar el reduccionismo fiscalista, pero, de otro lado, a la necesidad ontológica de mantener la unidad de ambas al señalar el peculiar modo racional-empírico de la existencia humana: el dualismo kantiano refleja precisamente la existencia dual pero una del ser humano. Carácter empírico y carácter inteligible son elementos constitutivos de la acción humana y cada uno cumple una función especial. Si la *Crítica de la razón pura* opera en la dirección que va del carácter inteligible al empírico, la *Antropología* opera en la dirección contraria. Así, la *Crítica* establece la posibilidad de la libertad sin poder mostrar nada de ella, mientras que la *Antropología* se ocupa de reconstruir las manifestaciones sensibles de la libertad, sin tener que problematizarla y menos aún sin verse obligada a establecer su fundamento.²⁰

La *Antropología* puede ser considerada una *semiótica de la libertad* en cuanto recoge y cataloga los signos manifiestos de la facultad moral. La división de la obra permite apreciar el modo en que esto se lleva a cabo. En primer lugar, se definen las facultades básicas de acuerdo a la división entre sentidos externos (tacto, oído, vista, gusto y olfato) y sentido interno (imaginación, memoria, facultad de designar). En segundo lugar, se tematiza el sentimiento de placer y displacer. En tercer lugar, la facultad apetitiva (emoción, pasión). En cuarto lugar, las diferencias del carácter y temperamento, de razas y de sexos, y, finalmente, las consecuencias pragmáticas de toda la descripción (que incluyen consecuencias morales, jurídicas y políticas). Pero la clasificación no es una finalidad en sí misma, sino que se realiza con el

19 “From the practical standpoint, one also considers the status of the empirical. An agent is interested in evaluating actions or volitions that occur in the realm of experience. This is true for both moral evaluation and moral deliberation. When one evaluates oneself or another, one evaluates an action or a volition that is experienced. Only insofar as a volition enters the realm of experience can it be an object of evaluation, but if a volition is considered as experienced, it must be considered according to the perspective of empirical investigation. This does not mean that the empirical perspective is the proper perspective for moral evaluation; it clearly is not. But when we evaluate something, the perspective of empirical investigation is at hand. We can privilege the moral perspective for the purpose of evaluation only because we consider the moral perspective more fundamental than the empirical one. The self considered as free is the ultimate ground of what is observable, and not vice versa” (Frierson, 2003:21).

20 En Sturm 2011 se utilizan los conceptos de carácter empírico y carácter inteligible para contrastar la antropología kantiana con la noción de una ciencia del ser humano en Hume. En dirección similar, pero ofreciendo una aplicación del enfoque pragmático, Alix Cohen (2009) interpreta la antropología kantiana como ciencia humana no modelada de modo matemático ni físico sino biológico, y sugiere su utilización como marco de referencia para una fundamentación filosófica y epistemológica de las ciencias sociales.

Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática...

objetivo de establecer la división entre buenos y malos usos de la totalidad de las facultades humanas. Un buen uso sería aquel en el cual se manifiesta el carácter inteligible, es decir, la libre disposición sobre la facultad descrita. El mal uso, en cambio, pondría de manifiesto el modo en que los condicionamientos naturales o adquiridos determinan el uso de las potencias humanas. Si bien Kant no utiliza las expresiones “buen uso” o “mal uso”, el sentido pragmático de su antropología está orientado a la caracterización del modo más adecuado (por racional, es decir, autónomo) para el despliegue de toda facultad humana. En este sentido, la *Antropología* puede realizar la labor de clasificación y lectura de signos de la libertad a partir de la definición del uso pragmático de las capacidades humanas. Ello determina un punto más importante aún: la *Antropología* no está concebida en primera instancia como taxonomía de los comportamientos morales, sino como descripción del modo en que dichos comportamientos surgen, como *doctrina de la producción de signos libres*.²¹ No se debe confundir aquí la producción del signo con su fundamento de posibilidad: la producción del signo parte del *faktum* de la existencia de la facultad que lo produce, y sólo tiene que ver con el modo en que el individuo puede hacer uso de dicha facultad —por ello se nos hablará de un “modo pragmático”. La pregunta por el fundamento de la posibilidad del signo mismo (del acto perceptible), en cambio, no tematiza el uso de la facultad sino su carácter de estructura general.

La especificidad de la *Antropología*, frente a las obras críticas de filosofía moral, permite afirmar, pues, que la teoría kantiana de la libertad posee dos núcleos y que sólo si se les estudia en su diferencia pero al mismo tiempo en su necesaria relación es posible comprenderla como una doctrina coherente y robusta sobre la moralidad: en primer lugar el núcleo formado por una *doctrina trascendental de la libertad*, formulada en las obras críticas; y en segundo lugar, el núcleo constituido por una *semiótica de la libertad*, que se encontraría en los escritos sobre historia, política, derecho, pedagogía y religión, pero sobre todo en la *Antropología en sentido pragmático*.

21 Véase Stephenson 2011 para una discusión de aspectos epistemológicos vinculados a la experiencia del error perceptual en los casos de la ilusión y de la alucinación, como formas de mal desempeño de las facultades descrito en la *Antropología*. La lección de antropología le permitió a Kant no sólo explorar nuevos enfoques y perspectivas, sino también reformular lo que en otras áreas era materia fija de enseñanza. Así sucedió por ejemplo con el concepto de sensibilidad, que en la *Antropología* aparece como reformulación del concepto de Baumgarten de una facultad inferior de conocimiento (véase Wunsch 2011).

Conclusiones

La *Antropología* de Kant, a diferencia de otras escritas en su estela (las de Scheler y Cassirer por ejemplo, pero también las de Gehlen y Plessner) no contiene una definición clara ni, por supuesto, una descripción definitiva del hombre. A lo sumo se podría decir, basándonos en las figuras y en las intenciones de la obra, que *el hombre es el ser que puede y debe perfeccionarse a sí mismo*. Pero del hecho de que no haya una definición no se debe extraer la conclusión de que la empresa entrega saldo negativo. Al contrario: la *Antropología* encuentra un filón que puede seguir explotándose, pues en ella la definición de lo que sea un ser humano cede a la descripción.

Mientras una definición fija la esencia del objeto definido, su naturaleza y sus posibilidades, una descripción entrega datos que permiten aprehender el objeto como tal, pero en principio deja abierta la posibilidad de agregar cada vez nuevos elementos a la figura trazada. La descripción parte de la convicción de que el objeto tiene una historia y tiene también la posibilidad de continuar su historia. En la *Antropología* no hay por lo tanto un conocimiento de lo que es el hombre, como cuanto una descripción de las manifestaciones mediante las cuales cierto ente puede alcanzar una determinación específica: la de “*ser humano*”. Es en este sentido que se afirma que la definición (“el ser humano es X”) cede su lugar a la descripción (“X es un ser humano”).²² Por ello en la *Antropología* no hay un concepto de hombre, sino más bien el acumulado de un proceso de observación. De hecho, el concepto de lo pragmático designa un proceso y por ello mismo no entrega una definición sino una descripción.

Por lo demás, en este punto se hace evidente uno de los problemas centrales de toda antropología filosófica: la tensión entre descripción y prescripción. Dicho de otra manera: la tensión entre normatividad y experiencia, entre ideal y realidad. Una descripción del ser humano implica dar cuenta de la complejidad y diversidad de la existencia humana —o por lo menos sugerirla— desde la consciencia de la imposibilidad de una teoría definitiva sobre la naturaleza humana.²³ En el caso

22 Naturalmente una descripción del ser humano presupone una forma más o menos definida de lo que es el ser humano, pues de lo contrario no podría identificar aquello que define como un ser humano. La cuestión definitiva reside aquí en el “más o menos”, pues de las constantes antropológicas que permiten identificar algo como un ser humano y de las que se nutre la descripción, no se deriva un concepto cerrado y completo del hombre. Con otras palabras: una lista de datos antropológicos fundamentales (como el lenguaje, la capacidad de abstracción, la imaginación o el erotismo) no constituyen por sí mismos, considerados de manera abstracta, una teoría sobre el ser humano.

23 Este principio metodológico no se puede absolutizar: una antropología filosófica coherente no es precisamente aquella que se resigna a afirmar que el hombre es inefable. La imposibilidad de una

Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática...

específico de la relación entre antropología y moralidad, el hecho de la complejidad y diversidad de la existencia humana significa que la facultad de actuar moralmente, que remite a un ideal de vida, es apenas una parte de dicha existencia. Por ello, la reflexión normativa no coincide con la descripción, y es con todo sólo una parte de esta última.

Hay tres grandes complejos temáticos que se pueden explorar a partir de la antropología kantiana. Estos temas, más que abrir nuevos sentidos para la antropología kantiana, podrían ser útiles a la hora de problematizar aquello que se ha denominado “antropología filosófica”, en concreto posibilitarían una articulación coherente entre antropología filosófica y filosofía moral, es decir, entre un discurso filosófico de corte descriptivo y uno de corte normativo:

1. La relación entre sensibilidad y moralidad: una antropología filosófica dotada de un enfoque pragmático permitiría desarrollar una *estética de las costumbres* —doctrina que Kant sugiere en la *Doctrina de la virtud* pero que temáticamente estaría ubicada dentro de una antropología pragmática. Por estética de las costumbres se ha de entender el estudio de los sentimientos morales en su aparecer específico, en sus formas concretas de manifestación. En este sentido básico, una estética de las costumbres sería una fenomenología de la vida moral de los individuos concretos. Una doctrina tal podría dotar de un contenido determinado nociones necesariamente abstractas, tales como *autonomía, deber moral y responsabilidad*. En este sentido, una antropología filosófica formulada a partir de un enfoque pragmático podría contribuir a la evaluación teórica de los fenómenos del agrado y de la repugnancia moral, importantes tanto para la manifestación de valoraciones críticas de hechos y comportamientos como para iniciar procesos de consolidación o de transformación individuales o colectivos. La aprehensión teórica de la moralidad concreta, de las propias condiciones empíricas de existencia y de las de los otros individuos, llevada a cabo gracias al uso del enfoque pragmático, puede representar para el pensamiento crítico una herramienta epistemológica importante.²⁴

teoría cerrada de la naturaleza humana presupone, de una parte, que hay ciertas constantes o datos antropológicos fundamentales, y al mismo tiempo, de otro lado, que dichas constantes adquieren una configuración histórica específica, explicable a posteriori pero imposible de predecir. El carácter no definitivo de una antropología filosófica debe ser tomado por ello sólo como un principio metodológico, nunca como el contenido de la misma.

- 24 “The first role that one might ascribe to empirical influences is an *epistemic* one. According to this account, certain influences, such as polite society, a well-functioning political system, a good moral education, or well-cultivated emotions, aid in discerning morally relevant features of a situation. One who lives in a society with rigidly enforced gender or class roles, for instance, might not recognize the harm done to women or to members of a lower class as morally relevant in deliberation. These empirical

2. El problema de la motivación moral: desde la perspectiva pragmática, la antropología filosófica puede enunciar no sólo las condiciones subjetivas negativas respecto al actuar moral, sino también las condiciones y estructuras subjetivas que hacen posible el ejercicio de la autonomía moral, es decir, podría arrojar luces sobre los elementos propios de la naturaleza humana que posibilitan el actuar moral.
3. El vínculo entre descripción y prescripción: una manera típica de proceder de la antropología filosófica es la descripción de estados subjetivos, lo cual —según Kant— en lugar de veracidad y utilidad, “conduce fácilmente al delirio y a la locura [*Schwärmerei und Wahnsinn*]” (Kant, 2010a: 31 / AA VII: 132).²⁵

influences would thus hinder one from being morally good. On the other hand, emotional sensitivity to the pain of others or a moral education that teaches one to recognize morally relevant features of a situation can be invaluable aids to choosing rightly. By revealing or concealing morally relevant features of one’s choices, empirical influences can —or so it seems— affect whether one turns out to be good or evil. But because these influences affect merely one’s cognitive faculties, one still freely chooses whether to act on good or evil maxims. Assigning this role to moral anthropology thus seems to reconcile empirical influence with transcendental freedom” (Frierson, 2003: 70). Frierson adjudica esta posibilidad a la antropología moral, pero la comprensión amplia de la antropología pragmática que propongo aquí permite asignar esta función a dicho enfoque. En la *Doctrina de la virtud* Kant sugiere que si bien una estética de las costumbres no haría parte de la metafísica de las costumbres en cuanto sería mera exposición subjetiva de esta, ocupándose sólo del aspecto material de la vida moral, sí sería en cambio importante por cuanto permitiría evaluar racionalmente la relación entre principios morales y sentimientos morales concretos: en una probable estética de las costumbres “los sentimientos que acompañan a la fuerza constrictiva de la ley moral hacen sensible su efectividad (por ejemplo, la aversión, el miedo, etc., que hacen sensible la repugnancia moral) con el fin de aventajar a los estímulos *meramente* sensibles.” (Kant, 2008: 263 / AA VI: 406). La estética de las costumbres estaría así más relacionada, de un lado, con la doctrina de la prudencia, y, de otra parte, con la antropología pragmática.

- 25 *Percepción y descripción* serían modos de la investigación antropológica. Percibirse a sí mismo [*bemerken / animadvertere*] no es todavía observarse a sí mismo [*beobachten / observaren*]. Esto último, afirma Kant en el pasaje citado, consiste en una agrupación metódica de las percepciones que tenemos de nosotros mismos [*methodische Zusammenstellung der an uns selbst gemachten Wahrnehmungen*], recolección de datos que suministra la materia para el “diario de un observador de sí mismo y conduce fácilmente al delirio [*Schwärmerei*] y a la locura [*Wahnsinn*].” Al “observador de sí mismo” que está dominado por el contenido de sus observaciones y que por lo tanto no puede imponer a estas un hilo conductor con el objetivo del análisis, le falta la capacidad de abstracción que en página previa Kant ha caracterizado como “libertad de la facultad de pensar”: “Poder hacer abstracción de una representación, incluso cuando ella se impone al ser humano a través de los sentidos, es una facultad mucho mayor que la de prestar atención; porque demuestra la libertad de la facultad de pensar, y [demuestra] el poder de la mente, de *tener en su dominio el estado de las representaciones propias (animus sui compos)*. En este respecto, la *facultad de abstraer* es más difícil, pero también más importante, que la de la atención, cuando concierne a representaciones de los sentidos” (Kant, 2010a: 30 / AA VII: 131). La capacidad de dominio de las propias representaciones se reproduce en la moralidad bajo la idea del sometimiento de las inclinaciones a la voluntad racional. Libertad, tanto en sentido teórico (libertad de pensamiento) como en sentido práctico (libertad de acción), es para Kant esencialmente *auto-dominio*. Como se ha afirmado, el concepto de lo pragmático está construido sobre esta idea y consiste en la realización de dicho auto-dominio.

Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática...

Los argumentos normativos, al contrario, se establecen bajo las formas de prescripciones. Una antropología filosófica formulada desde una perspectiva pragmática ofrece la posibilidad de vincular el aspecto descriptivo con un fondo normativo, a la manera en que la antropología kantiana logra vincular una idea tan altamente determinada como la de la búsqueda individual de la felicidad con la idea abstracta de la virtud. El desafío consiste aquí en lograr dicha articulación dentro de otras coordenadas, ya no solamente dentro del sistema kantiano. Se podría decir que de acuerdo al enfoque pragmático, el elemento normativo actúa como un doble correctivo: a nivel epistemológico y a nivel práctico. Con ello se podrían relativizar los dos grandes peligros de toda antropología filosófica: la vacuidad y el idealismo. Por lo demás, este parece ser el tema fundamental de toda antropología filosófica que se quiera crítica y no meramente descriptiva: la construcción del vínculo entre normatividad y experiencia sobre un fondo secularizado.

Si es válido lo que he dicho hasta el momento, la *Antropología en sentido pragmático* no constituye entonces un texto más dentro del *opus* kantiano, sino que más bien debe ser leída como la obra donde, por un lado, convergen los rendimientos alcanzados en las obras críticas en torno al problema de la libertad, y donde, de otra parte, se tematizan problemas cruciales de las obras de aplicación, como el problema de la convivencia, la concepción teleológica de la naturaleza humana (tanto en sentido moral como pragmático) y las relaciones entre determinaciones empíricas y condiciones trascendentales (como sucede en las someras indicaciones acerca del lenguaje y de la constitución de la subjetividad empírica a partir de condiciones dadas a priori, o en el breve tratamiento de la relación entre las formas del cuerpo humano y la forma específica de la razón humana). Todo ello bajo la forma de lo que de manera general se ha denominado aquí una *semiótica de la libertad*.

Se debe reconocer, de otra parte, que la *Antropología* no constituye un tratado exhaustivo sobre la naturaleza humana, y que mucho en su argumento es mera substancia anecdótica —ejemplo paradigmático son las categorizaciones de los sexos y las razas en la segunda parte de la obra. No hay que pensar, finalmente, que la obra determina la totalidad de las posibilidades prácticas del individuo concreto, como si se ofreciese en ella una clave privilegiada para acceder a ese estado óptimo de desarrollo que allí se define como “la verdadera humanidad”²⁶, ya que, en su existencia, el individuo realiza todo esto de algún modo. Pero esto ya es objeto de otras discusiones.

26 O, como se afirma en el mismo texto más adelante, “...la unión de la vida social regalada con la virtud [die Vereinigung des geselligen Wohllebens mit der Tugend]” (Kant, 2010a: 262 / AA VII: 278).

Bibliografía

1. Adorno, Th & Horkheimer, M. (2009) *Dialéctica de la Ilustración*, Trad. de J. J. Sánchez, Madrid, Trotta.
2. Aramayo R. (1999) *El dilema kantiano entre antropología y ética*, En: Aramayo, R. & Oncina, F. (comp.). *Ética y antropología: un dilema kantiano (En los bicentenarios de la Antropología en sentido pragmático —1798— y la Metafísica de las costumbres —1797—)*, Granada, Comares.
3. Blumenberg, H. (2011) *Descripción del ser humano*, Trad. de G. Mársico, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
4. Brandt, R. (2003) *The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being*, En: Jacobs, B. & Kain, P. (comps.). *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge, / New York, Cambridge University Press.
5. Brandt, R. (2004) Reflexiones acerca de la prudencia en Kant. *Isegoría*. (30), 7-40.
6. Campos, E. (2002) Apuntes sobre la antropología kantiana. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*. (100), 103-102.
7. Caygill, H. (2003) Kant's Apology for Sensibility. En: Jacobs, B. & Kain, P. (comps.). *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge, / New York, Cambridge University Press.
8. Cohen, A. (2009) *Kant and the Human Sciences. Biology, Anthropology and History*, New York, Palgrave MacMillan.
9. Eisler, R. (2002) *Kant-Lexikon*, Hildesheim, Georg Olms Verlag.
10. Frierson, P. R. (2003) *Freedom and Anthropology in Kant*, Cambridge, Cambridge University Press.
11. Guyer, P. (2003) Beauty, Freedom, and Morality: Kant's *Lectures on Anthropology* and the Development of His Aesthetic Theory. En: Jacobs, B. & Kain, P. (comps.). *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge, / New York, Cambridge University Press.
12. Heidemann, D. H. (2011) *Kant Yearbook 3/2011 – Anthropology*, Berlin / Boston, De Gruyter.

Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática...

13. Horkheimer, M. (1999) Materialismo y moral. En: Horkheimer, M. *Materialismo, metafísica y moral*, Madrid, Tecnos.
14. Jacobs, B. & Kain, P. (2003) *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge / New York, Cambridge University Press.
15. Jacobs, B. (2003) Kantian Character and the Problem of a Science of Humanity. En: Jacobs, B. & Kain, P. (comps.). *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge / New York, Cambridge University Press.
16. Kain, P. (2003) Prudential Reason in Kant's Anthropology. En: Jacobs, B. & Kain, P. (comps.). *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge / New York, Cambridge University Press.
17. Kant, I. (1900ss.) *Gesammelte Schriften*. Ed.: Tomos 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften; tomo 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; a partir del tomo 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin.
18. _____. (1996) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Trad. de J. Mardomingo (edición bilingüe), Barcelona, Ariel.
19. _____. (1997) *Crítica de la razón práctica*, Trad. de E. Miñana y M. García, Salamanca, Ediciones Sígueme.
20. _____. (2004) *Antropología en sentido pragmático*, Trad. de J. Gaos (orig. en *Revista de Occidente*, Madrid, 1935), Madrid, Alianza.
21. _____. (2007) *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Trad. de F. Martínez, Madrid, Alianza.
22. _____. (2008) *La metafísica de las costumbres*, Trad. de A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos.
23. _____. (2010a) *Antropología en sentido pragmático*, Trad. de M. Caimi, Buenos Aires, Losada.
24. _____. (2010b) *Lógica*, Trad. de C. Correas, Buenos Aires, Ediciones Corregidor.
25. _____. (2011a) *Crítica de la razón práctica*, Trad. de D. M. Granja (edición bilingüe), México D.F., Fondo de Cultura Económica.
26. _____. (2011b) *Crítica de la razón pura*, Trad. de M. Caimi (edición bilingüe), México D.F., Fondo de Cultura Económica.

27. _____. (2012) *Crítica del discernimiento*, Trad. de R. Aramayo y S. Mas, Madrid, Alianza.
28. Kersting, W. (1984) *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlín / New York, Walter de Gruyter.
29. Louden, R. B. (2003) The Second Part of Morals. En: Jacobs, B. & Kain, P. (comps.). *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge / New York, Cambridge University Press.
30. Louden, R. B. (2011) *Kant's Human Being. Essays on his Theory of Human Nature*, New York, Oxford University Press.
31. Marquard, O. (2007) Sobre la historia del concepto filosófico de "antropología" desde finales del siglo XVIII. En: Marquard, O. *Las dificultades con la filosofía de la historia*, Valencia, Pre-textos.
32. Onnasch, E.-O. (2015) Ein bislang unbekannter Brief Immanuel Kants an Friedrich Nicolovius vom 7. Februar 1800. Ein Dokument zur Diskussion um die Authentizität der zweiten Auflage der *Anthropologie* von 1800 (*Accepted draft for the Kant-Studien [to be published in issue 3, 2015]*). *Academia*, disponible en: <https://uu.academia.edu/ErnstOttoOnnasch>. Acceso el 27 de mayo de 2015.
33. Shell, S. M. (2003) Kant's "True Economy of Human Nature": Rousseau, Count Verri, and the Problem of Happiness. En: Jacobs, B. & Kain, P. (comps.). *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge / New York, Cambridge University Press.
34. Stark, W. (2003) Historical Notes and Interpretative Questions about Kant's Lecture on Anthropology. En: Jacobs, B., Kain, P. (comp.) *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge / New York, Cambridge University Press.
35. Stephenson, A. (2011) Kant on Non Veridical Experience. En: Heidemann, D. H. (2011) *Kant Yearbook 3/2011 – Anthropology*, Berlin / Boston, De Gruyter.
36. Sturm, Th. (2011) Freedom and the Human Sciences: Hume's Science of Man versus Kant's Pragmatic Anthropology. En: Heidemann, D. H. (2011) *Kant Yearbook 3/2011 – Anthropology*, Berlin / Boston, De Gruyter.
37. Sussman, D. (2001) *The Idea of Humanity: Anthropology and Anthropolomy in Kant's Ethics*, New York, Routledge.
38. Thies, Ch. (2009) *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática...

39. Vanhaute, L. (2011) Systematic Classification or Purposive Moralization? On why Teleology is not the (only) Key to Kant's *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. En: Heidemann, D. H. (2011) *Kant Yearbook 3/2011 – Anthropology*, Berlin / Boston, De Gruyter.
40. Vorländer, K. (1977) *Immanuel Kant: der Mann und das Werk*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag.
41. Wilson, H. (2006) *Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning, and Critical Significance*, Albany, State University of New York Press.
42. Wood, A. W. (2003) Kant and the Problem of Human Nature. En: Jacobs, B. & Kain, P. (comps.). *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge / New York, Cambridge University Press.
43. Wunsch, M. (2011) The Activity of Sensibility in Kant's Anthropology. A Developmental History of the Concept of the Formative Faculty. En: Heidemann, D. H. (2011) *Kant Yearbook 3/2011 – Anthropology*, Berlin / Boston, De Gruyter.
44. Wyrwich, Th. (2011) From Gratification to Justice. The Tension between Anthropology and Pure Practical Reason in Kant's Conception(s) of the Highest Good. En: Heidemann, D. H. (2011) *Kant Yearbook 3/2011 – Anthropology*, Berlin / Boston, De Gruyter.
45. Zinkstok, J. (2011) Anthropology, Empirical Psychology, and Applied Logic. En: Heidemann, D. H. (2011) *Kant Yearbook 3/2011 – Anthropology*, Berlin / Boston, De Gruyter.
46. Zöllner, G. (2011) Kant's Political Anthropology. En: Heidemann, D. H. (2011) *Kant Yearbook 3/2011 – Anthropology*, Berlin / Boston, De Gruyter.

El trasfondo psicologista en la Teoría schopenhaueriana de la percepción *

Psychological background in Schopenhauer's theory of perception

Por: José Antonio Cabrera Rodríguez
G.I. Filosofía y cultura contemporánea
Facultad de Filosofía
Universidad de Sevilla
Sevilla, España
E-mail: jcabrera7@us.es

Fecha de recepción: 21 de noviembre de 2014
Fecha de aprobación: 7 de mayo de 2015
Doi: 10.17533/udea.ef.n52a06

Resumen. *El presente trabajo analiza la teoría schopenhaueriana de la percepción y su trasfondo psicologista. A tal efecto, se atenderá al debate fructífero sobre la sensación y la percepción, considerado de gran importancia en la moderna psicología. Desde este planteamiento, Schopenhauer propone la percepción como representación cerebral, una noción que asumirá la Psicología de la Gestalt a principios del siglo XX.*

Palabras clave: *objeto, intuición, sensación, percepción, representación cerebral, causalidad.*

Abstract. *This paper analyzes Schopenhauer's theory of perception and its psychological background. To this end, it will attend to the fruitful discussion about sensation and perception, which is considered one of the most important issues in modern psychology. In this way, Schopenhauer proposes perception as brain representation, a notion that Gestalt Psychology will assume at the beginning of 20th century.*

Keywords: *object, intuition, sensation, perception, brain-imaging, causation*

* El artículo es producto del Grupo de Investigación "Filosofía y cultura contemporánea" (HUM-110), perteneciente a la Universidad de Sevilla, España.

Cómo citar este artículo:

MLA: Cabrera, José. "El trasfondo psicologista en la teoría schopenhaueriana de la percepción". *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 95-110.

APA: Cabrera, J. (2015). El trasfondo psicologista en la teoría schopenhaueriana de la percepción. *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 95-110.

Chicago: Cabrera, José. "El trasfondo psicologista en la teoría schopenhaueriana de la percepción," *Estudios de Filosofía* 52 (2015): 95-110.

Introducción

Resulta ya todo un clásico entre los epistemólogos disputar sobre cuál es la base en que se cimenta nuestro saber objetivo del mundo, a lo que se ha ido respondiendo de múltiples maneras que han ido abarcando desde la apuesta por un ser ingénito ideal extrapolado hacia el otro lado de nuestros confines empíricos, hasta la más simple asunción —extremada por pensadores como Condillac— de la nuda sensación como generadora autosuficiente de todo cuanto conocemos. A tal respecto, la Teoría del Conocimiento no ha escatimado en propuestas variopintas; pero no fue hasta bien entrado el siglo XIX, con la publicación de los *Grundzüge der physiologischen Psychologie* de Wundt en 1874 y el consiguiente surgimiento de la escuela asociacionista, que al problema filosófico de la interacción sujeto-objeto se le dio un moderno tratamiento científico y fisiológico y que años después habría derivado en el vigente paradigma gestáltico de la percepción. Pues bien, muchos de estos avances en la moderna psicología ya tuvieron antes grandes intuiciones filosóficas que le habrían servido perfectamente de apoyo; y entre estas grandes intuiciones, una de las más importantes fue sin duda la teoría schopenhaueriana de la percepción.

Ante todo, hay que notar a todas luces que ya desde la antigüedad el conocimiento humano ha supuesto la ineludible interacción entre un sujeto cognoscente y un objeto conocido. Pero si bien es cierto que para los pensadores premodernos instalados en el realismo ingenuo el acto cognitivo constituía la captura fidedigna de una realidad externa, de un mundo *ahí fuera* (como si lo “fotografiáramos” con nuestra alma), subsistente y emancipado de nuestro poder cognoscente, la mayoría de epistemólogos modernos, sobre todo desde Descartes, se hurtaron a dicha ingenuidad tras percatarse del papel inequívocamente activo y constructivo que desempeñaba el sujeto. En efecto, el polo del “yo” tendría algo que aportar al objeto conocido, pues este no lo obtendríamos ya mediante una simple recepción pasiva de *data*. Y Kant acometió por fin ese giro copernicano del conocimiento merced al cual los objetos se amoldarían a las estructuras formales que les impondría el sujeto, funcionando este como el baricentro de aquellos, al igual que para Copérnico los planetas orbitarían en torno al Sol. El artículo que nos ocupa, así pues, pretende ofrecer una particular reflexión sobre la visión schopenhaueriana del conocimiento empírico del mundo. Por un lado advertiremos su cercanía con Kant, a quien adeuda el apriorismo de la causalidad, pero por otro comprobaremos, abundando en su intrínquilis, que dicho conocimiento empírico toma la percepción como hecho neurofisiológico del animal (en cuyo reino nos

incluimos los seres humanos) excediendo el sentido lato de la sensación. Esta comprensión adelanta ya los ulteriores avances de la Psicología de la Forma en la que el todo perceptivo desborda la mera suma de las partes sensitivas, con lo que quedaremos debidamente facultados para atribuir un trasfondo psicologista a la teoría schopenhaueriana de la percepción.

1. El *a priori* causal en la configuración del mundo percibido

Aunque Schopenhauer ganara para su gnoseología todo un resorte neurofisiológico que había brillado por su ausencia en el trascendentalismo kantiano, resulta innegable su compromiso con la doctrina del regiomontano. Lo primero que, para Schopenhauer, nos enseña a simple vista hasta qué punto interviene nuestra inteligencia para configurar el mundo percibido es el apriorismo de la causalidad. Y es que, pese a descartar por completo su estatuto conceptual o categorial, Schopenhauer sí que coincide con Kant en no doblegar la causalidad al primado de la experiencia. Junto con el espacio y el tiempo, la causalidad constituye la piedra angular que articula la relación representacional entre sujeto y objeto. Ni resulta de un simple hábito con que logramos predecir los conjuntos futuros de percepciones (y por tanto quitaría la razón a la pretensión humeana), ni tampoco resulta ser un concepto puro de un entendimiento que no depende de los datos sensibles aunque esté en contacto con ellos mediante la Imaginación (contra Kant en este caso); por el contrario,

la única demostración auténtica de que conocemos la ley de causalidad *antes de toda experiencia* radica en la necesidad de efectuar un tránsito desde la afección sensorial —que sólo se da empíricamente— hasta su *causa* para llegar a la intuición del mundo externo. (Schopenhauer, 2005: 67)

El apriorismo de la ley causal se debe por tanto a un proceso genético fundamental en la construcción del mundo percibido. El sujeto perceptor cuando reconoce el objeto presuntamente real que se le aparece no ha procedido sino derivando de una mera afección subjetiva sin significado alguno —gnoseológicamente, no autosuficiente— la causa que la provoca como exterior, como fenómeno encuadrado simultáneamente en el espacio y el tiempo (formas puras de la experiencia sensible anexas a la causalidad). Sin la colocación de lo netamente sentido en unas coordenadas espaciales, en las que la afección remitiría a una causa actuante que daríamos por cuerpo real, nada podríamos en el fondo conocer. Así pues,

No llegamos a intuir, es decir, a conocer un objeto, hasta que el entendimiento refiere aquella impresión que recibe el cuerpo a su causa, instala esta en el espacio intuido por él a

priori de donde parte el efecto, y así reconoce la causa como efectiva [*wirkend*], como real [*wirklich*], es decir, como una representación del mismo tipo y clase que el cuerpo. Mas ese tránsito del efecto a la causa es inmediato, vivo y necesario: pues es un conocimiento del entendimiento puro y no una inferencia de la razón, una combinación de conceptos y juicios según leyes lógicas. (Schopenhauer, 2013: 47)

Debido a la ontología voluntarista que preside el sistema schopenhaueriano, tener experiencia objetiva de las cosas consistiría primariamente en intuir un mundo embozado bajo máscaras y fachadas distintas: a esto es a lo que bien podríamos llamar *carnaval fenoménico del mundo* donde lo plural y discontinuo imperan por doquier. En efecto, todo cuanto intuimos adquiere rasgos, contornos y determinaciones concretas; la materia, propiamente hablando, no es algo que exista como realidad apartada y externa a nuestra *psique*, sino que, por el contrario, supone una abstracción propia de nuestra razón. “Materia” sería en este punto una transposición nominal de la causalidad en cuanto efectiva, en cuanto operación que escenifica un desfile de máscaras y disfraces (formas) o sencillamente lo que obtenemos al abstraernos de estos embozos bajo los que se esconde la voluntad metafísica.¹ Pues no olvidemos que la experiencia tiene que ver para Schopenhauer con el ámbito del engaño, del disfraz y la ilusión. O como él mismo afirma, por materia no hay que entender, al cabo de todo, sino la “mera visibilidad de la voluntad” (Schopenhauer, 2005: 75), un transparentarse ella a la conciencia que, en cuanto mero transparentarse, no ofrece significado ni objeto alguno, viniendo a comportar así la simple presencialidad del ser bajo el *principium individuationis* espacio-temporal (esto es, el acto de transitar de la ausencia a la presencia, un desocultarse del ser a la conciencia, dicho a la heideggeriana), y por tanto, otro de los nombres con que designamos la causalidad cuando la entendemos desde la pura abstracción, o sea, desde una operación lógica y no intuitiva.

Sin ir más lejos, avizorando claramente la equipolencia entre conocimiento e intuición, la profesora Ávila Crespo ha circunscrito con bastante primor en qué consiste el conocer según Schopenhauer:

Conocer es fundamente intuir. Es ordenar el mundo con el auxilio de las nociones puras de espacio, tiempo y causalidad, pero es también estar en contacto directo con el mundo.

1 Son las formas las que, para Schopenhauer, se rigen por la ley causal, y no la materia propiamente dicha, dado que, como estamos defendiendo aquí, esta no es más que una simple abstracción. Así, únicamente la forma da determinación, *essentia*, a la materia abstracta, que en sí misma solo origina la *existentia*. Y, sintonizando con Aristóteles, el agregado entre materia y forma (sustancia hilemórfica) daría lugar a los individuos concretos, que no son más que esas modificaciones de la materia, sus estados particulares (también recordando a Spinoza, los individuos como modos de “*Deus sive Natura*” —“*sive Materia*”, pudiéramos añadir). En este sentido para Schopenhauer, que de alguna manera redefine la frase heraclítica, la materia es lo único de veras inmutable: “solo las formas cambian; la materia permanece”. (Schopenhauer, 2005: 73).

El trasfondo psicologista en la Teoría schopenhaueriana de la percepción

Conocer es, en fin, tomar parte activa en la representación, en ese doble sentido que le da Schopenhauer al término: como apariencia y como teatro, como fenómeno y como espectáculo. (Ávila Crespo, 1984: 155)

La perceptibilidad del objeto, esto es, la posibilidad de ser intuido por un sujeto, nos sumergiría dentro de la arena cognoscitiva. Y ello conectaría con lo que arriba he denominado *carnaval fenoménico del mundo*, metáfora con la que he designado el inextricable ensamblaje entre el principio de individuación y la ley causal que Schopenhauer ilustraba rescatando la metáfora hindú del velo de Maya. De ahí procede el sesgo ilusorio, onírico, que empaña a la materia como sustrato de todas nuestras presuntas afecciones: conocer a nivel empírico (o sea, los fenómenos) supone intuir el disfraz; pero el concepto, como meta-representación que es, constituye una muñeca rusa más: el disfraz del disfraz. Por eso la ciencia, con todas sus sofisticadísimas invenciones, solamente atrapa una verdad lejana, más aún que la del animal; cuanto más elaborada y artificiosa la representación, tanto más nos aleja de la vivencia primaria intuitiva. Una de esas verdades sin las que la ciencia se esfumaría hogaño tiene que ver con el concepto de materia. Que la física teórica apueste por una teoría de las supercuerdas o de pábulo a micropartículas tales como los hadrones, leptones, quarks etc. no agota lo que la realidad podría dar de sí sin que pretendamos atraparla con todo nuestro acervo científico. Aun con el bosón de Higgs descubierto, las supersimetrías, los taquiones o las singularidades astrofísicas, no se despeja para siempre la incógnita de cómo se comporta la materia en sí misma; antes bien, esto nos enseña sólo el modo como el ingenio humano comprende su peculiar comportamiento. Cuanto más objetivemos mediante conceptos, más tapaderas pondremos al indescifrable misterio del ser. Recordemos nuevamente que, como diría Heráclito, “la naturaleza gusta de ocultarse”, y se oculta muchas veces bajo estos dispositivos de la física teórica. Diríase pues que nuestra ciencia más que descubrir lo que son las cosas, las encubre con los variopintos y refinados ropajes de los conceptos (representaciones abstractas) para cuya elaboración han abstraído lo singular y contingente de imágenes discretas (representaciones intuitivas) — en el caso ejemplificado, la física teórica, descontextualizándolas de su marco empírico.² Pero como no pretendemos sustraernos a este marco, puesto que es en

2 ¿A qué aluden las supercuerdas, sino a un hipotético conjunto infinitesimalmente pequeño de las cuerdas que percibimos en nuestro día a día? ¿Con qué derecho alza Hawking, por ejemplo, a entidad astronómica los famosos “agujeros negros”, sino con aquél que le faculta la experiencia de los agujeros concretos y del color negro? Bien es cierto que, por más que nos los imaginemos como fantasmas, con ellos se persigue una comprensión teórica mayor de la constitución y funcionamiento de las subpartículas o del cosmos, y por tanto su enunciación nos sumerge en un plano absolutamente conceptual; pero en la medida que nos falte la intuición espacial de los mismos, no podemos decir que hayamos experimentado ni las subpartículas ni los agujeros negros en *parte alguna*; en su construcción nos ha asistido la fantasía y por ello empiezan siendo “fantasmas”, productos de nuestra facultad imaginativa que solo intuye en el tiempo.

él donde alcanzamos a percibir objetos, lo que elabore el conocimiento científico siempre vendría *a posteriori* de nuestras experiencias psicológicas sobre el mundo. Es por ello por lo que la ciencia, tendiendo su manto sobre las representaciones secundarias que son los conceptos, se fundamenta a fin de cuentas sobre los poderosos cimientos de las representaciones primarias que son las intuiciones, o lo que vale decir, las percepciones. El intuir intelectual, y no el teorizar abstracto, constituye la fuente auténtica de nuestros conocimientos, algo que compartimos también con los animales. Y sobre este basamento comprenderemos mejor cómo la intuición empírica, equivalente a lo que la psicología entiende por percepción, requiere un sistema nervioso que la haga posible.

2. Gnoseología de la percepción: el mundo como representación cerebral

El gran desmarque epistemológico de Schopenhauer con respecto a su influyente Kant consistió en haber reformulado la intuición (*Anschauung*) segregándola de la mera sensación (*Eindruck*). La cuestión crucial es la siguiente: así como para Kant sentir equivale a intuir, y por tanto toda intuición es implícitamente sensible, para Schopenhauer no se da en rigor tal equivalencia. Su noción de intuición la liga inexorablemente a la *Eindruck*, desde luego, pero eso no significa que el acto intuitivo se identifique totalmente con la nuda sensación. Para Schopenhauer, intuir introduce un plus a la sensación, tanto que bien pudiera afirmarse que es una suerte de un “sentir con sentido”. Este sentido sería aquello que los elementos apriorísticos aportan a la nuda sensación, por lo que de momento nos bastaría con decir que intuir es algo así como intelectualizar la sensación, o que la intuición es una sensación intelectualizada, orientada en espacio y en tiempo; es la portadora de la percepción. El modo animal y humano de intuir es por tanto la percepción (*Wahrnehmung*); gracias a ella nos abrimos a un mundo objetivo, asignamos la afección (impresión, sensación) propia a una causa exterior; y esto, como acto inteligente que es, bien lo atestigua Schopenhauer al principio de *Sobre la visión y los colores*, donde pontifica, a modo de insignia, su concepto de intuición intelectual en su modalidad empírica:

Toda intuición es intelectual. Pues sin el *entendimiento* no llegaríamos nunca a la intuición, a la percepción o aprehensión de *objetos*, sino que nos quedaríamos en la mera sensación, que a lo sumo podría, en cuanto dolorosa o placentera, tener un significado en referencia a la voluntad, pero por lo demás sería una variación de estados vacíos de significado y nada que se asemejase a un conocimiento. (Schopenhauer, 2013: 47)

Con esta divisa se concede partida de nacimiento al ya clásico problema del conocimiento cassireriano, que Schopenhauer emparenta con su concepto de *Vorstellung*. Sólo en el mundo de la representación, es decir, un mundo en que la nuda afección subjetiva se ha tornado intuición objetiva, accedemos a un primer estadio cognoscitivo. Para conocer no basta con sentir; hace falta intuir. Y el intuir es lo que en puridad sostiene la percepción. A menos que el entendimiento ejerza su particular función causal conduciendo la *Eindruck* hacia su *Ursache* (causa), no obtendremos ninguna representación, no habrá desdoblamiento entre sujeto y objeto. Por eso afirma Schopenhauer que la neta sensación queda justipreciada “en referencia a la voluntad”, teniendo en cuenta que tal voluntad es lo que somos internamente, desde nuestro lado invisible para los demás pero vivenciado internamente por nosotros; y ni el placer (*Genuss*) ni el dolor (*Schmerz*) concomitantes podrían ser nunca objetivados, jamás llegarían a poseer un rango gnoseológico preciso por cuanto el entendimiento no interviene ahí para nada.

Al contrario de Kant, Schopenhauer sienta su gnoseología de la percepción sobre unas claras bases fisiológicas, lo que bien podrían haber compartido los psicólogos desde la segunda mitad del siglo XIX. Por ello, el filósofo de Danzig se pregunta por la linde que separa el sentir del percibir dentro de los seres orgánicos que habitan la naturaleza. *Grosso modo*, en el reino de los vivientes Schopenhauer sólo parece adjudicar facultad intuitiva a los seres humanos y a los cordados superiores, excluyendo según se desprende de su obra tanto a las plantas como a los animales inferiores (hoy día los catalogados como protozoarios, platelmintos, celenterados o poríferos). A nivel infimo, la planta es el primer ser vivo al que podría atribuírsele sensación, por cuanto se daría en ella la *excitabilidad o irritabilidad*, esto es, la capacidad de reaccionar ante unos estímulos externos sin tener por ello representación de ninguna clase. No en balde la planta constituye así el grado más bajo en que puede objetivarse a escala orgánica la voluntad de vivir; lo separa del animal la ausencia de representaciones intuitivas, y del ser humano, la ausencia tanto de estas como también de representaciones abstractas; de ambos, en resumidas cuentas, se distingue porque le falta la capacidad representativa: “aparece, por lo tanto, conciencia enteramente clara y neta de la existencia tanto propia como ajena, con la razón (facultad de los conceptos), facultad que eleva al hombre tan sobre el animal como a este le pone sobre la planta su representación meramente intuitiva” (Schopenhauer, 1970: 119). Ahora bien, y al igual que todo ente, el organismo vegetal sí que expresa una clara voluntad de vivir, evidenciada mediante su susceptibilidad a radiación solar en el proceso fotosintético, gracias

al cual sintetizan los nutrientes mediante los cloroplastos, cubriendo la necesidad alimenticia; así como se reproducen mediante polinización merced a la excitación de los pistilos.

En el apartado sobre “Fisiología vegetal” de *Sobre la voluntad de la naturaleza*, Schopenhauer cita un extracto perteneciente al volumen I de la *Histoire des progrès des sciences naturelles depuis 1789 jusqu’à ce jour*, escrita por Georges Cuvier y publicada en 1826, donde entresaca una puntualización pertinente para lo que aquí estamos tratando. Según cuenta Cuvier, para el fisiólogo francés Henri Dutrochet (1776-1847) “los movimientos de las plantas son espontáneos, esto es, dependientes de un principio interno que recibe inmediatamente el influjo de agentes exteriores. Y como siente escrúpulo en atribuir sensibilidad a las plantas, emplea en vez de esa palabra la de *nervimotilidad*” (Schopenhauer, 1970: 109).³ Junto con Schopenhauer, nosotros desharemos estos escrúpulos discuriendo que la planta no traspasa la facultad sensitiva, por más que fisiológicamente se le quiera presuponer una cierta moción pseudonerviosa a nuestro juicio sólo asumible desde una perspectiva metafórica. Así que, llámesele como se prefiera, *Eindruck* sería todo lo más a lo que podría aspirar el organismo vegetal. Asunto distinto y no poco interesante sería la cualidad de espontaneidad que Dutrochet le concedería.

La conclusión que aquí extraemos está así pues más que cantada: la planta siente, mas no percibe. Su incapacidad para percibir viene explicada por carecer de un entendimiento que le reporte *Vorstellungen*, o sea, por serle imposible construir un mundo objetivo. Por el contrario, todo su contacto con lo real es inconsciente y desprovisto de inteligencia; lo tangible para ella es la sensación del calor que excita sus hojas o de la humedad penetrando en sus raíces, pero siempre desde el puro desconocimiento, lo cual no quita para que igualmente exprese un impulso vital, un deseo traducible en la sobredicha espontaneidad, siendo así que esta no haría sino describir lo que como voluntad interna se nos hace manifiesto por fuera, bajo la representación intuitiva del espacio. (Schopenhauer, 1970: 109).

Comoquiera que fuese, está claro que desde el orden vegetal hacia abajo (los actuales reinos *plantae*, *fungi*, *protista*, *bacteria* y *archea* en la escala orgánica), no cabría advertir ningún indicio cognitivo como tal. Puesto que sólo con la actividad intuitiva en la que interviene la *Verstand* el ser vivo se construye un universo representacional, sólo a los animales (si bien no cualquier animal, sino concretamente quienes posean un sistema nervioso con un cerebro, entre los que destacan los cordados superiores) les está destinado el privilegio de conocer. Para

³ La cursiva es mía. La referencia también está disponible en la obra original con traducción al castellano (Buffon *et al.*, 1835: 176).

Schopenhauer, en lo animal el conocimiento y la conducta motivada expresan sus rasgos distintivos:

De ahí que el *conocer*, junto con el moverse por motivos condicionados por él, constituya el verdadero *carácter de la animalidad*, al igual que el movimiento por estímulos es el carácter de las plantas: pero lo inorgánico no posee más movimiento que el producido por causas en el sentido más estricto. (Schopenhauer, 1970: 24)

Lo inorgánico obviamente sólo puede explicarse adoptando una etiología fisicalista: cualquier cambio en el estado de la naturaleza inorgánica tiene su razón en una causa motriz que le ha dado lugar; así, por ejemplo, cuando un conjunto de piedras compuestas por calcita se expone a temperaturas muy altas e influyen en ellas la presión atmosférica o calorífica, metamorfosean a mármol, y por tanto cambian de estado según las condiciones ambientales y la índole metamórfica que aquellas piedras ostentan. Pero para comprender el comportamiento animal, precisamos mucho más que etiología fisicalista o incluso conductista; tendremos que presuponerle el poder representarse fenómenos y, con ellos, el poder conocerlos. Por si fuera poco, la misma voluntad que se esparce por todos los seres, orgánicos o inorgánicos, afecta de manera peculiar al organismo animal precisamente *qua* organismo, o sea, gracias a su dimensión corpórea y, más en concreto, gracias a su sistema neuronal; le afecta por cuanto su querer va encauzado hacia el conocimiento:

Establezco, pues, primeramente la voluntad, *como cosa en sí*, completamente originaria; en segundo lugar su mera sensibilización u objetivación, el cuerpo; y en tercer término el conocimiento, como mera función de una parte del cuerpo. Esta parte misma es el querer conocer (*Erkennenwollen*, la voluntad de conocer) objetivado (hecho representación), en cuanto necesita la voluntad para sus fines, del conocimiento. (Schopenhauer, 1970: 64).

Sea como fuere, hay algunos autores que no le conceden a la intuición el marchamo merecido, al decantarse por conectarla muy de lleno con el aprendizaje, la imitación, las costumbres recurrentes o el método por ensayo-error. Tal es el caso en nuestro país de José Luis Pinillos, quien a propósito de unos experimentos con chimpancés sostiene:

Tras los famosos experimentos de Köhler en Tenerife, durante la primera guerra europea, algunos psicólogos exageraron un poco el papel de la *Einsicht*, o intuición intelectual, con que chimpancés especialmente dotados parecían resolver de pronto ciertos problemas. Experiencias posteriores más controladas han mostrado, no obstante, que el tanteo y la experiencia previa, el azar y la observación de modelos humanos o de animales más viejos, facilitan en gran manera la aparición súbita de esos «destellos» o intuiciones repentinas de los animales. (Pinillos, 1993: 149).

Nosotros sin embargo no vamos a coincidir con esta postura. Cierto es que cuanto más experiencia acopiemos, mejor equipados iremos en el viaje de la vida. Pero el acto intuitivo no se “alcanza” a modo de recompensa tras haberse enriquecido

con la experiencia; toda intuición está bañada de intelección, y por tanto los elementos inteligentes que intervienen en cada una de nuestras intuiciones son decisivamente innatos. En el mismo tono se han expresado también los psicólogos alemanes de las formas a comienzos del siglo XX, entre cuyos representantes se hallarían Wertheimer, Köhler o Koffka. Y es que no dudaría un instante de que Schopenhauer habría hecho buenas migas con el paradigma gestáltico tan significativo para nuestra época, donde la percepción aventaja en el orden cognoscitivo a la simple sensación. Según la Psicología de la Forma o *Gestalt*, cuanto conocemos como objetivo del mundo es un todo perceptivo, que excede la simple adición entre las partes sensitivas.⁴ A finales del siglo XIX, la escuela asociacionista de Wundt, anticipándose al método experimental de la naciente psicología moderna, ya había distinguido claramente entre sentir y percibir: el átomo del conocimiento sería la sensación, que ningún significado aporta *per se*, mientras que la molécula o agregado de sensaciones lo constituiría la percepción. Esta manera quasi-mecánica de asociarse los estímulos entre sí impedía que en lo percibido hubiera algo más que lo que de por sí aportaban sus estímulos sensibles. Sin embargo, los psicólogos de la Forma confutaron esta postura: bajo lo que denominamos “percepción” se esconde la construcción mental de un conjunto de estímulos sensoriales que adquieren orientación significativa, ilegitimando la reducción de aquella a estos. Así, por ejemplo, cuando Schopenhauer advierte que en las ilusiones ópticas polarizadas nuestro entendimiento coliga un conjunto de estímulos visuales desde una orientación determinada, lo perspectiviza en un determinado *sentido*, y a esto es a lo que se refieren los psicólogos de la Gestalt cuando sostienen que toda percepción supone “con-figuración” mental de datos sensibles, incapaces por sí solos de aportar información significativa. El intuir un melocotón, verbigracia, presume así pues la actividad indispensable de un intelecto configurador al que se ordenan y por el que cobran sentido el peculiar color, la áspera textura o el encantador aroma que reconocemos en la fruta. Por ello Schopenhauer bien rubricaría el ideal gestáltico, subsumiendo la percepción bajo la categoría de intuición.

No en vano, Schopenhauer llega a citar unas interesantes reflexiones fisiológicas hechas por Flourens en *Opposition entre les tubercules et les lobules cérébraux*, de gran vigencia, como digo, por el parecido tan asombroso que muestra su explicación con los últimos resultados en neurociencia. Como el propio Flourens distingue y recoge Schopenhauer, que los globos oculares pierdan la susceptibilidad de recibir estímulos visuales (colores, figuras, etc.) no es lo mismo que perder la visión del objeto, puesto que una cosa es el *hecho sensorial* y otra bien distinta el *hecho cerebral* (Schopenhauer, 1980: 132). Alguien podría perder la visión objetiva

4 Para ahondar en el paradigma gestáltico, cfr. Koffka, 1973; o Ertel, Kemmler y Stadler (eds.), 1975.

de la realidad si sus lóbulos cerebrales fueran dañados, aun cuando quedara intacto el nervio óptico, la retina y el iris de sus ojos y siguiera recibiendo igualmente cualquier estímulo visual. La conclusión a todo esto no se haría esperar: “El percibir, y no el sentir, es, pues, el primer elemento de la inteligencia. La percepción es parte de la inteligencia, porque se pierde con la *inteligencia*, y por la ablación del mismo órgano, los *lóbulos* o los *hemisferios cerebrales*; y la *sensibilidad* no es parte suya.” (Idem)

En *Sobre la visión y los colores*, Schopenhauer trata más en concreto y sin escatimar pormenores sobre la percepción visual. El ojo, la visión y el espectro cromático son estudiados por el filósofo en este opúsculo que congratuló a su admirado Goethe. Y no sólo a Goethe llegó a llamar la atención esta obrita. Al parecer el oftalmólogo austríaco Anton von Rosas (1791-1855) fue claramente influido por la posición de Schopenhauer, tal y como este, acusándolo incluso de plagio, confiesa en su tesis doctoral (Ibíd: 101). Más aún, en 1830, Rosas llegaría a publicar la obra científica *Handbuch der theoretischen und practischen Augenheilkunde* (Rosas, 1829), donde recogería algunos de los supuestos que el de Danzig llegó a exponer en su tesis, mayormente los que afectaban al modo como la retina desintegraba el foco luminoso en los diversos colores que todos conocemos: el color resulta de la actividad nerviosa de la retina ante los estímulos luminosos que le llegan.

Pero de un modo y otro, lo que anticipa Schopenhauer sobre las funciones cerebrales es un respecto muy conectado con la representación, y que muestra con absoluta claridad que lo que un realista ingenuo o una persona en “actitud natural” estima absoluto, con entidad propia y subsistente aun cuando desapareciera toda conciencia sobre la faz de la tierra, no es más que un constructo generado por nuestra actividad neurológica. Sincopado en una frase: *que el mundo sea nuestra representación quiere decir, prima facie, que el mundo es representación de nuestro cerebro*. Lo que llamamos “objetos externos” o “fenómenos” no son sin más las impresiones que registra pasivamente nuestro aparato sensorial, sino elaboraciones que, a partir de los receptores que conforman nuestros cinco sentidos, produce nuestro cerebro.

Actualmente existe toda una teoría neurofisiológica que abona las tesis schopenhaueriana. En esquema, el proceso representativo empieza con 1) el impacto de estímulos externos (impresiones) sobre nuestros órganos exteroceptores (sentidos externos); 2) transmisión de la información sensorial a través del nervio óptico hasta nuestro sistema nervioso central; 3) elaboración vía circuitos neuronales, desde el primer impulso nervioso que llega al hipotálamo mediante los neurotransmisores,

de la “imagen” del objeto y proyección de la misma como representación externa. Una vez completado el proceso, tendremos ante nosotros el fenómeno; su intuición es justamente la facultad que permite este mismo proceso con increíble celeridad (Mora, 2005).

Una prueba científica fehaciente de lo que Schopenhauer defendiera hace poco menos de dos siglos la constituye la visión estereoscópica. En ella se explican varios procesos sumamente curiosos que acentúan la divisoria entre nuestra representación cerebral y lo situado fuera de ella. La visión estereoscópica plantea como cada globo ocular capta una imagen invertida que luego el cerebro se encarga de ajustar mediante un enfoque binocular,⁵ proporcionando así una sensación de tridimensionalidad al combinar la imagen derecha con el ojo izquierdo, y la imagen izquierda con el derecho.⁶ Si no fuera por este fenómeno bifocal, nuestro mundo representado apenas tendría que ver con el que visualizamos a diario.⁷ La intuición empírica agrega por tanto un plus de intelecto al bruto material capturado por los sentidos, y la visión estereoscópica se presenta *ad hoc* como un motivo coadyuvante a su adjetivación de “intelectual”.⁸

Hay otras razones por las que a Schopenhauer se le antoja ilegítimo identificar la sensación con la percepción elaborada por el cerebro. Los sentidos, frente al sensualismo de Locke y el de su epígono Condillac, adoptan un papel netamente pasivo en su pensamiento, sin representar nada de por sí ni otorgar significación

5 “Del aprendizaje de la intuición forma parte también el ver derechos los objetos, aun cuando su impresión se da invertida.” (Schopenhauer, 2013: 30)

6 “De ahí que, aun viendo con los dos ojos y recibiendo dobles impresiones, lo conozcamos todo simple: lo sentido doblemente se convierte en intuido simplemente: y ello, precisamente porque la intuición es intelectual y no meramente sensual.” (Ibid: 31).

7 Aquí entran en juego multitud de técnicas y mecanismos psiconeurales que posibilitan nuestra presente facultad visual. Baste con citar algunos mecanismos como la disposición de la iluminación, el juego entre luces y sombras, la superposición de imágenes, la diplopía fisiológica (impresión de cercanía con la imagen más grande y de lejanía con la más pequeña, siempre y cuando se ponga una junta a la otra) o la paralaje por movimientos; y técnicas como *cross eyed*, *parallel eyed*, el método anaglifo, el sistema Cromatek o el efecto Pulfritch, indispensables muchos de ellos para originar experiencias virtuales en 3-D (cada vez más desarrolladas en el cine y en los videojuegos). El fenómeno de la estereoscopia, tan de actualidad para nosotros, atrajo ya la atención del propio Schopenhauer en un contexto cognoscitivo algo más larvario (Cfr. Ibid: 33).

8 Poco aportaría aquí la sensación, más que —si acaso— para lo que Cassirer interpretó como una cierta “dirección” (por ella se orientan también las plantas sin en absoluto conocer nada de dónde se sitúan ni hacia dónde se dirigen) sin repercusión alguna a efectos gnoseológicos: “La sensación, en cuanto que le atribuimos una determinabilidad cualquiera dentro del espacio, queda limitada simplemente a la *superficie*; la percepción y la intuición añaden a la visión planimétrica la estereométrica, a la superficie la profundidad. La sensación nos suministra, en todo caso, un determinado concepto de la *dirección* en que se hallan los objetos, pero no la *distancia* a que se hallan ni, por tanto, el *lugar* que ocupan.” (Cassirer, 1957: 195).

alguna al percepto que fabrica el cerebro. Antes bien, Schopenhauer contempla en la nuda sensibilidad una mera prótesis estimuladora del cerebro, sin cuya actividad neuronal habría que descartar cualquier atisbo de representatividad o mundo significativo para un sujeto.⁹ La visión condillacista, heredada como hemos indicado de la lockeana, pretende sin embargo deducir la actividad anímica (introspección) desde la atención primaria a los sentidos; ellos imprimen en nuestra mente, informándola, todas y cada una de las ideas que somos capaces de concebir.¹⁰

Schopenhauer salvaguarda el carácter neutral de las afecciones visuales y auditivas, que caerían en el redil de los sentidos objetivos, mientras que concede al tacto, y sobre todo al gusto y al olfato, un estatuto más subjetivo, por cuanto su receptividad con respecto al objeto va siempre acompañada de las sensaciones concomitantes de placer y dolor. Esta postura es obviamente discutible, aunque el de Danzig se preocupe por aclarar que tal aserto tiene validez siempre y cuando consideremos la actividad sensorial en una franja estandarizada de acción. Desde el momento en que se arrojara sobre nuestros ojos un potente y cegador haz de luz se irritaría nuestra esclerótica, y otro tanto acontecería con nuestro oído ante un ascenso desmedido de los decibelios en derredor. Por lo demás, nada empece a que la vista y la audición nos informen de los objetos proyectados como externos sin el

9 “Los sentidos son simples prolongaciones del cerebro, por medio de las cuales este recibe de fuera (en forma de sensación) el material que elabora para la representación intuitiva.” (Schopenhauer, 2005: 55)

10 A imitación de la intencionalidad cartesiana, Condillac se ensimisma para, buscando y rebuscando en sus adentros, hallar el fundamento de la sucesión de nuestros pensamientos, sensaciones y juicios, así como de cualquier otra afección interna de nuestra psique. No debería extrañarnos en absoluto la conexión natural entre los sentidos y las afecciones mentales, porque biológicamente hablando cada organismo estaría preparado para transferir la información sensible hacia el entendimiento. Más que de que el ojo viera, se trataría de que, aprovechando que este posibilita la visión, nuestro “yo” consiguiera ver todo lo que hubiera ante sus ojos; y otro tanto se podría agregar de los demás sentidos. Sentidos e ideas se hallarían entonces insensiblemente fundidas. Es por eso por lo que escribe Cassirer: “la unidad de la persona presupone necesariamente la unidad del ser sensible, la existencia de una sustancia psíquica simple que, merced a las diferentes impresiones que se hacen sobre el cuerpo y sus diversas partes, se modifica múltiplemente. Por esto los sentidos, hablando con rigor, sino apenas la causa ocasional de todos nuestros sentimientos. No son ellos sino el alma la que siente con ocasión de los cambios que ocurren en los órganos corporales.” (Cassirer, 1984: 122). Efectivamente, esta “unidad del ser sensible” es la que suscribe Condillac como apriorística y generativa en el “yo”, y de cuya radicalidad se nutre la actividad psíquica; el ideólogo francés estima que el flujo de los estados anímicos vendría motivado por ciertos factores impulsivos y volitivos, más concretamente por dos: la necesidad y la inclinación. Esto nos hace considerar que nuestras ideas no son ni mucho menos inocentes ni desinteresadas; antes bien, el que ellas verdeen en nuestra conciencia se ve condicionado por tales motivos biológico que no tendría poco que ver con la teoría evolucionista darwiniana naciente casi un siglo después y, en esta misma medida, bien pudiera estar de acuerdo con ello Schopenhauer, quien desde luego respaldaba la hipótesis de que el individuo de a pie —salvo casos infrecuentes como el genio bohemio, el compasivo o el asceta— dirige su conducta guiándose por motivos interesados que favorecerían la autoprotección y perpetuación de la especie.

menor efecto colateral, ora agradable, ora desagradable; su radical indiferentismo ofrece suficientes pruebas de su rango objetivo (Ibid: 56).

De esta forma el cerebro, como agente orgánico central para la construcción del mundo objetivo, nos facilita las claves interpretativas básicas de su conocimiento (el del mundo): la mutua colaboración entre neurología y filosofía (en la cada vez más boyante *neurofilosofía*) se vuelve entonces indispensable toda vez que pretendamos abarcar con una mayor anchura de miras el grosor y riqueza de la percepción.

3. Conclusiones

Hasta aquí hemos visto que Schopenhauer adquiere una postura muy definida con respecto a la percepción. Sintetizando, así pues, el trasfondo psicologista que hallamos en Schopenhauer obedece a los siguientes puntos principales:

- 1) La percepción (*Wahrnehmung*) del objeto comporta la configuración innata que nuestro cerebro efectúa sobre las impresiones que reciben nuestros órganos sensoriales.
- 2) El objeto percibido no se explica por sí sólo mediante sus sensaciones constituyentes, sino que concita una legalidad apriorística (la decretada por nuestro entendimiento), que los psicólogos de la Forma reconvertirían en las “leyes de la Gestalt”, conforme a las cuales se organizaría aquél.
- 3) El proceso perceptivo, al radicar en la actividad cerebral y no poder prescindir por tanto de su soporte material, supera con creces los planteamientos estrictamente idealistas de Fichte o Hegel, sin abandonarse tampoco en brazos de Berkeley o Kant. Por más que el representacionismo schopenhaueriano arranque de estos últimos, para nuestro autor no puede obviarse el estudio de la fisiología y la neurología si queremos acercarnos a conocer empíricamente las diferencias entre la actividad perceptiva de unos organismos inteligentes y otros. La ventana hacia el naturalismo se abre, pues, aquí.
- 4) A consecuencia de todo ello, se colige que la representación animal y humana del mundo es fruto de las operaciones cerebrales, pues el cerebro es la cara objetivada de nuestro entendimiento y, sin él, ni siquiera podríamos llegar a percibir.

Por todo lo expuesto, se evidencia a las claras que el concepto de “sensación” debe sustituirse por el de “percepción” cuando hablamos de conocimiento empírico.

Pese a todo, muy difícilmente acertaría el intelecto a objetivar nada si no fuera por la sensación, máxime cuando esta nos entrega su rico y variopinto material; mas poco avanzaríamos si delegáramos todo nuestro poder cognitivo en ella; nos clausuraríamos tanto dentro de nuestra mismidad que jamás nos abriríamos hacia ningún mundo objetivo. Si bien ante ella nos encontramos con una condición necesaria para conocer un mundo externo, no basta por sí misma; precisaríamos además de un entendimiento. Es en la armoniosa conjunción entre entendimiento e impresión sensible donde gravita toda percepción. Y dado que poseemos asimismo un núcleo de actividad cerebral, donde se manifiesta lo que por dentro concebimos como entendimiento, el proceso cognoscitivo nos aboca sin remisión hacia la asunción de los mecanismos neurofisiológicos operantes en el acto perceptivo. Así es como, con gran acierto, Cassirer o Segala han calificado el pensamiento schopenhaueriano de una gnoseología radicada en los procesos fisiológicos y biológicos operativos en nuestro organismo (Cassirer, 1974; Segala, 2002) en tanto que regulado como todos los demás cuerpos por las mismas leyes de la naturaleza. Estas leyes, sin embargo, se originan por nuestro pensamiento discursivo, ya que cualquier investigador de la física no podría trabajar sin sus constructos abstractos, conceptos que extrae —y aquí se da el círculo vicioso— a partir de su experiencia fundamentalmente intuitiva, por la que conoce y se desenvuelve en su vida diaria. El mundo como representación intuitiva nos permite intuirnos en tercera persona como poseedor de cerebro —basta que nos hagan una trepanación—; el problema es que Schopenhauer contradiría entonces la prerrogativa idealista que a capa y espada parece esgrimir varias veces en su obra, al dejarse convencer por los adelantos de las ciencias naturales —hombre de sentido común y con gran fe y respeto a la ciencia— señalando hacia una simple parte intuida de la experiencia (el cerebro con su sistema nervioso) como lo que a su vez la hace factible. Pero, sea como fuere, desde su tesis doctoral deja claro que sin el *hecho cerebral* no podría admitirse con validez universal la perceptibilidad del mundo. Concluimos así que neurofisiología y psicología penetran a fondo esta peculiar gnoseología schopenhaueriana de la percepción, anticipando los logros de un paradigma holístico y gestáltico que pervive hasta nuestros días.

Bibliografía

1. Ávila Crespo, R. (1984). Metafísica y arte: El problema de la intuición en Schopenhauer. *Anales del Seminario de Metafísica*. (XIX), 149-167.

2. Buffon, G. L. L. *et al.* (1835) *Obras completas de Buffon, aumentadas con artículos suplementarios sobre diversos animales no conocidos de Buffon, por Cuvier*, tomo III, Barcelona, Biblioteca U. C. M.
3. Cassirer, E. (1957) *El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia modernas*, vol. III, México, Fondo de Cultura Económica.
4. _____ . (1984) *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica.
5. Ertel, S., Kemmler, L. & Stadler, M. (eds.) (1975) *Gestalt-theorie in der modernen psychologie*, Alemania, Dietrich Steinkopf.
6. Koffka, K. (1973) *Principios de psicología de la forma*, Buenos Aires, Paidós.
7. Mora, F. (2005) *Cómo funciona el cerebro*, Madrid, Alianza.
8. Pinillos, J. L. (1993) *La mente humana*, Madrid, Temas de Hoy.
9. Rosas, A. (1829) *Handbuch der theoretischen und practischen Augenheilkunde*, Wien, M. K.
10. Segala, M. (2002) La fisiología de Schopenhauer. En: Montesinos, J., Ordóñez, J. & Toledo, S. (eds.). *Ciencia y Romanticismo*, Gran Canarias, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia.
11. Schopenhauer, A. (1970) *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Trad. de Miguel de Unamuno, Madrid, Alianza.
12. _____ . (1980) *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Buenos Aires, Aguilar.
13. _____ . (2005) *El mundo como voluntad y representación*, introd., trad. y notas de Pilar López de Santa María, vol. II, Madrid, Trotta.
14. _____ . (2013) *Sobre la visión y los colores, seguido de la correspondencia con J. W. von Goethe*, introd., trad. y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta.
15. Wundt, W. (1874) *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig, Wilhelm Engelmann.

El arte de la *caccia*: el liderazgo de Ciro en Nicolás Maquiavelo *

Caccia's art: Cyrus's leadership in Niccolò Machiavelli

Por: Eugenia Mattei

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina
E-mail: eugeniamattei@gmail.com

Fecha de recepción: 16 de febrero de 2015

Fecha de aprobación: 17 de mayo de 2015

Doi: 10.17533/udea.ef.n52a07

Resumen. Este artículo busca analizar la figura de Ciro en la obra de Nicolás Maquiavelo. Para ello, se ofrece una sistematización de las menciones de Ciro en la obra maquiaveliana –*Discorsi y Il principe*– y luego los usos de Maquiavelo en función de sus propios interrogantes. De allí, se desprende una serie de aseveraciones sobre la relación entre líder y pueblo que sirven para complejizar la empresa teórica maquiaveliana.

Palabras clave: Ciro, Maquiavelo, pueblo, líder

Abstract. The main aim of this article is to analyze the figure of Cyrus in Niccolò Machiavelli's work. For this purpose, we will provide a systematization of mentions of Cyrus in Machiavelli's work –*Discorsi and Il Principe*–, so as to later tackle the specific uses Machiavelli gives to this figure based on his own queries. From that point, a series of assertions are derived about the relationship between the leader and the people, which are useful to delve into the Machiavellian undertaking.

Keywords: Cyrus, Machiavelli, people, leadership

* El artículo forma parte de la tesis de Maestría en Ciencia Política (*Instituto de Altos Estudios Sociales-Universidad Nacional de San Martín*) titulada “Nicolás Maquiavelo y los liderazgos. Los *exempla* de César Borgia, Moisés y Ciro” dirigida por la Dra. Claudia Hilb y la Dra. Gabriela Rodríguez.

Cómo citar este artículo:

MLA: Mattei, Eugenia. “El arte de la *caccia*: el liderazgo de Ciro en Nicolás Maquiavelo”. *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 111-139.

APA: Mattei, E. (2015). El arte de la *caccia*: el liderazgo de Ciro en Nicolás Maquiavelo. *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 111-139.

Chicago: Mattei, Eugenia. “El arte de la *caccia*: el liderazgo de Ciro en Nicolás Maquiavelo,” *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 111-139.

I. Introducción

“La caza será excelente, señores, si la divinidad lo quiere”

Jenofonte, *Ciropedia*

La obra más afamada de Niccolò di Bernardo dei Machiavelli es, sin dudas, *Il principe*. En ella nombra inúmeros príncipes y liderazgos históricos, míticos y contemporáneos al propio autor. No obstante, ¿qué nos dicen Maquiavelo cuando los menciona? ¿Por qué aparecen las mismas figuras en otra obra, como por ejemplo, en los *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*? Sin desconocer el reto, el objetivo general de nuestro artículo estará enmarcado en contribuir a elucidar cómo es el proceso de construcción de liderazgos en Maquiavelo.

Cuando comenzamos nuestra investigación y teniendo en cuenta la cantidad de líderes históricos y míticos que Maquiavelo nombra a lo largo de su obra, resolvimos acotar nuestro emprendimiento al tratamiento de una figura que aparece en reiteradas oportunidades en *Il principe* y en los *Discorsi*¹, *Ciro*, es decir, aquel líder que es llamado por nuestro autor como “príncipe nuevo”. En él, creíamos que sería posible hacer surgir los elementos que ilustrarían algún aspecto sobre los interrogantes que la obra habilita.

Así, nos interesaba abordar esta figura a partir de la intuición, asentada en lecturas previas, de que a partir de ellas podríamos visibilizar los liderazgos maquiavelianos, lo cual a su vez nos hacía pensar que tal vez, para entender la innovación y la singularidad de la empresa maquiaveliana, fuera necesario pensar en sus príncipes. Tras esta intuición, nos propusimos rastrear y analizar cada mención de esta figura; descubrimos, asimismo, en el análisis de las menciones que tendríamos que completar nuestra lectura con la *Ciropedia* de Jenofonte (1982) a quien Maquiavelo nombra. A medida que realizábamos este trabajo, descubríamos ejes, conceptos y problemas de la obra del autor italiano que fueron llevando a la formulación de las siguientes preguntas generales que, finalmente, guían nuestra investigación: ¿cómo se construyen los liderazgos en Maquiavelo? ¿Qué lugar ocupa el pueblo? ¿Qué conceptos e interrogantes ilustra la figura *Ciro*?

En la figura de *Ciro* edificada por Maquiavelo habitan diversos sedimentos. Hay un *Ciro* de Jenofonte, pero también el *Ciro* del propio Maquiavelo. Con sus

¹ Por más que el *corpus* teórico primario seleccionado es *Il principe* y los *Discorsi*, esto no implica que no hagamos referencia a otras obras de Maquiavelo (*La vida de Castruccio Castracani e Istorie Florentine*), sus textos literarios y las minutas de las misiones diplomáticas.

giros, sus citas incompletas y la disposición de los diferentes personajes, Maquiavelo hace que no resulte del todo transparente cuál es efectivamente su lectura. Lejos de ser azaroso, este modo corresponde a la intención de condensar en la figura de Ciro interrogantes más amplios. Ciro es un *exemplum* de liderazgo porque a través de él se comprenden problemas más amplios que afectan el modo en que Maquiavelo piensa y entiende la cosa política.

Para poder sistematizar cómo construye Maquiavelo este tipo particular de liderazgo a través de la figura de Ciro, es necesario dirigirse hacia dos frentes: primero, analizar meticulosamente las referencias que Maquiavelo hace de Ciro; segundo, ver cómo opera la lectura que Maquiavelo hace de Jenofonte en esas menciones. Estos dos aspectos se comprenden mutuamente, pues uno de los misterios que habita en la obra maquiaveliana es el papel central que ocupa Jenofonte, a diferencia de otros filósofos antiguos. Jenofonte es el autor clásico que más menciona Maquiavelo luego de Tito Livio, y se encuentra en un lugar mucho más visible que Platón, Aristóteles y hasta Cicerón mismo². Es por ello que, a diferencia de otros liderazgos como son César Borgia y Moisés, la figura de Ciro no debe interpretarse aisladamente: interrogar las menciones que realiza Maquiavelo de Ciro nos dirige, también, a las referencias en torno a Jenofonte.

El artículo se presentará del siguiente modo: en el primer apartado, analizaremos la figura de Ciro en *Il principe* y los *Discorsi*. En el segundo, detallaremos la lectura de Jenofonte. Para la tercera parte analizaremos cuál es la lectura de Maquiavelo del Ciro de Jenofonte, que tendrá como resultado, en efecto, el propio Ciro de Maquiavelo. Para finalizar, sistematizaremos los interrogantes y las características que se derivan de este tipo particular de liderazgo al que denominamos: *Il cacciatore*.

II. La figura de Ciro en *Il principe* y los *Discorsi*

La figura de Ciro está presente en tres capítulos tanto de *Il principe* como de los *Discorsi*. Las primeras dos menciones, al igual que la de Moisés, se encuentran en el capítulo VI de *Il principe*. En la primera, Ciro es el modelo de príncipe nuevo que funda un *nuovo ordine* con armas propias y virtud. En ese capítulo, es ubicado entre Moisés y Rómulo y, al igual que éstos, debe ser admirado. En la segunda, se lee:

2 Las menciones explícitas a Aristóteles y Platón sólo son dos, y ambas están en el tercer libro de los *Discorsi*: la de Aristóteles, en el capítulo XXVI, y la de Platón, en el capítulo VI. De Cicerón hay dos menciones explícitas en las que aparece con el nombre de Tullio y no como Cicerón, y ambas encuentran en los *Discorsi* (DI.IV; I., LIX). Hay otras referencias más indirectas a Cicerón en el mismo libro: I.IV; I.XVI; I.XXXIII; III. VI.

Fue necesario que Ciro hallase a los persas descontentos con el imperio de los medos, y a los medos, blandos y afeminados por la larga paz. (Maquiavelo, 2012: 28)

Del mismo modo que en la referencia a Rómulo, Moisés y Teseo, en esta cita Maquiavelo presenta un Ciro adjetivado: Ciro es un líder armado que se opone a aquella condición afeminada de los medos. Luego de mencionar a estos “grandes hombres”, entre los que se encuentra Ciro, Maquiavelo hablará sobre un “ejemplo menor”, pero que merece ser narrado. El autor refiere entonces a Hierón, una mención por demás enigmática:

A tan altos ejemplos yo quiero agregar un ejemplo menor, que no obstante habrá de tener una proporción con aquellos, y quiero que baste para todos los demás similares. Se trata de Hierón de Siracusa. Este, siendo un particular, se convirtió en príncipe de Siracusa; y de la fortuna no conoció otra cosa que la ocasión: porque cuando los siracusanos se encontraban oprimidos, lo eligieron su capitán; desde donde mereció ser erigido su príncipe. Y fue tanta su virtud, incluso en cuanto a su fortuna privada, que quien de él escribe dice “que nada le faltaba para reinar excepto un reino”. Este eliminó la vieja milicia, organizó una nueva, dejó las antiguas amistades, recogió nuevas, y como tenía amistades y soldados que eran suyos, pudo sobre esos fundamentos edificar todo el edificio: de manera tal que lo que tanto trabajo le costó conquistar, poco le costó mantenerlo. (Maquiavelo, 2012: 31)

Maquiavelo no define si se refiere al Hierón histórico, que vivió de 272 a 216 a.C., o al Hierón de Jenofonte (1984), ni tampoco indica que este ejemplo menor fue, en efecto, un tirano en Siracusa³, ambigüedades que trabajaremos cuando veamos los usos que Maquiavelo hace de las figuras.

Ciro vuelve a aparecer en el capítulo XIV: “Lo que concierne al príncipe en relación a la milicia”. El apartado comienza con una aseveración taxativa: los principales objetivos que debe tener todo príncipe son “[...] la guerra y los órdenes y la disciplina relativos a ella [...]” (Maquiavelo, 2012:75). Así Maquiavelo reafirma aquello que ya había dicho en el capítulo VI: la importancia de estar armado. Pero estar armado no implica solamente una cuestión belicosa; en tiempos de paz, se debe instruir el ejercicio de la guerra a través de la obra y de la mente. Con respecto a la primera, Maquiavelo sugiere que es necesario dedicarse a la caza, y con ella, habituar al cuerpo a los diferentes terrenos, observar los diferentes territorios. Por ejemplo, conocer muy bien la textura de Toscana puede conducir a poseer conocimiento sobre cómo es la disposición de otras regiones con similares características. Con

3 En el final de la dedicatoria a Zanabi Buondelmonti y Cosimo Rucellai en los *Discorsi*, Maquiavelo menciona al Hierón de Siracusa: “Además, los escritores alababan más a Hierón de Siracusa cuando era un particular que a Perseo de Macedonia cuando era rey, porque a Hierón para ser príncipe no le faltaba más que el principado, mientras que el otro no tenía nada de rey, excepto el reino. Gozad, pues, del bien o el mal que vosotros mismos habéis querido, y si queréis permanecer en ese error de que os agraden mis opiniones, proseguiré con el resto de la historia, según os he prometido [...]” (Maquiavelo, 2000: 26)

respecto a aquella gimnasia de la mente necesaria en torno a temas de la guerra, Maquiavelo aconseja leer las investigaciones de hombres excelentes. Es en este último aspecto en el cual aparece la figura de Ciro:

Pero en cuanto al ejercicio de la mente, el príncipe debe leer las investigaciones en las que pueda considerar las acciones de los hombres excelentes: ver cómo se han gobernado durante las guerras, examinar las razones de sus victorias y derrotas, para poder escapar de estas e imitar aquellas; y sobre todo debe hacer como hizo, por otra parte, todo hombre excelente, que se ha puesto a imitar si algún otro antes que él ha sido alabado y honrado por la gloria y ha mantenido siempre presentes las gestas y acciones de aquel; como se dice que Alejandro Magno imitaba a Aquiles, César a Alejandro y Escipión a Ciro. Y cualquiera que lea la vida de Ciro escrita por Jenofonte reconoce después en la vida de Escipión en qué medida esa imitación sirvió a su propia gloria, y en qué medida, en lo que hace a la castidad, afabilidad, humanidad y liberalidad, Escipión se ajustó a las cosas que Jenofonte escribió sobre Ciro (Maquiavelo, 2012: 78-79)

En reiteradas oportunidades, Maquiavelo organiza su pensamiento en oposiciones y pares. En torno a las oposiciones se encuentran la dialéctica entre virtud y fortuna y la tensión entre los *grandi* y el *popolo*. En los pares tenemos, por ejemplo, las figuras de Alejandro Magno y Aquiles, y, en este caso particular, Ciro y Escipión. Este último, siguiendo de cerca la prosa de Maquiavelo, era un hombre excelente que pudo imitar la grandeza y gloria de Ciro⁴, pero se trata no de cualquier gloria, sino de aquella descrita por Jenofonte. Más adelante, Maquiavelo agrega que Escipión imitó de Ciro su castidad, afabilidad, humanidad y liberalidad. Habrá que ver si el Ciro de Jenofonte y el de Maquiavelo se ajustaron, efectivamente, a estos calificativos (Maquiavelo, 2012).

La otra mención está presente en el capítulo XVI: “De la liberalidad y parsimonia”. La liberalidad, aquella cualidad que implica una generosidad para gastar y repartir bienes propios, contribuye a iluminar en qué consiste la imagen que el príncipe construye de sí en relación con el pueblo. Maquiavelo afirma que es mejor ser considerado miserable –y por lo tanto no liberal–, porque se genera una infamia, pero sin odio. En cambio, un príncipe liberal origina a la vez la infamia y el odio por parte del pueblo:

[...] para no verse forzado a convertirse en rapaz no debe preocuparse por incurrir en la fama de miserable, ya que éste es uno de esos vicios que lo hacen reinar. [...] Y con lo que no es tuyo o de tus súbditos puedes ser más generoso, como lo fueron Ciro, César y Alejandro. Porque gastar lo que es de otros, no quita reputación sino que, al contrario, te la aumenta; solamente gastar lo tuyo es lo que te perjudica. (Maquiavelo, 2012: 84-85)

4 Newell parte del horizonte en común que tienen Maquiavelo y Jenofonte para la comprender la cosa política. No obstante, esa comprensión común y tan cercana entre ambos es la que, según Newell (1988), habilita a Maquiavelo a refutarlo. Por más que estemos de acuerdo en esta argumentación, nos separamos de él cuando dice que en este capítulo no parece del todo claro a quién debe imitar Escipión: si la vida del Ciro histórico o la vida escrita por Jenofonte.

No hay que preocuparse, entonces, por la fama de miserabilidad. Como no se preocuparon por ella ni el Papa Julio II, ni el rey de Francia, ni Fernando el Católico. Pero si alrededor del príncipe se construye la fama de liberal, es decir, de ser generoso con aquellos bienes propios y los de sus súbditos, acaece el odio más profundo. Ciro, al igual que César y Alejandro, fue generoso, pero con lo ajeno, con aquello que le regalaban, no con sus riquezas ni con las de sus súbditos.

La última mención de Ciro en *Il principe* está presente en el afamado capítulo XXVI, el último del libro. Al igual que Moisés, Ciro es un ejemplo a imitar por aquellos que desean fundar nuevos órdenes y modos. Maquiavelo insiste en aquello que mencionó en el capítulo VI: la grandeza de su ánimo estuvo facilitada por lo oprimidos que se encontraban los persas. Si la grandeza de Moisés tuvo que ver con esa capacidad de pendular entre profesar y ejercer la violencia y, sobre todo, de mostrarse para el pueblo como el único representante legítimo de Dios, ¿en qué consiste la grandeza de Ciro?

Antes de comenzar con los *Discorsi*, cabe sintetizar lo expuesto hasta aquí. En *Il principe*, el líder persa aparece en cuatro oportunidades: la primera mención de Ciro (capítulo VI) es la que refiere a aquel ejemplo a ser imitado y que aspira a la gloria; la segunda (capítulo XIV) es la única mención que es acompañada con la fuente de Jenofonte; la tercera (capítulo XVI) entiende la reputación como un elemento fundamental para cualquier líder; la última (capítulo XXVI) es aquella en la cual Maquiavelo vuelve al argumento del comienzo: Ciro como el ejemplo a ser imitado.

Pasemos ahora a *Discorsi* II.2: “Con qué pueblos tuvieron que combatir los romanos, y qué obstinadamente defendían aquellos su libertad”, en el cual Maquiavelo no menciona la figura de Ciro, pero sí a Jenofonte. No obstante, como hemos mencionado al comienzo, es necesario reparar en ello, pues es a partir de Jenofonte que podremos encontrar elementos para seguir analizando la figura de Ciro. Ahora bien, el título adelanta dos grandes tópicos: el pueblo y la libertad, cuyo desarrollo se confirma, ya en el texto, cuando Maquiavelo dice: “Es fácil conocer de dónde le viene al pueblo esa afición a vivir libre, porque se ve por experiencia que las ciudades nunca aumentan su dominio ni su riqueza sino cuando viven en libertad” (Maquiavelo, 2000: 196) Maquiavelo menciona a Jenofonte en relación al escueto diálogo entre un poeta sabio llamado Simónides y el tirano Hierón. En la referencia al pequeño tratado de Jenofonte⁵, Maquiavelo ilustra el odio de los

5 La referencia a Jenofonte es la siguiente: “Y quien quiera confirmar esta opinión con multitud de razones diferentes, lea a Jenofonte en el tratado que tiene *De Tyrannide*. No hay que maravillarse, pues de que los antiguos pueblos persiguiesen con tanto odio a los tiranos y amasen a la vida libre, y

pueblos a la tiranía y luego, casi inmediatamente, recupera el conflicto de Corcira en Grecia durante la guerra del Peloponeso que tenía dividido al país en dos partidos: uno más popular, que favorecía a los atenienses, y el otro más aristocrático, que beneficiaba a los espartanos. En aquella ciudad se arrebató la libertad al pueblo, pero los demócratas, ayudados por los atenienses, pudieron encerrar a los nobles en una prisión y hacerlos morir “con diversos castigos ejemplares”.⁶

La narración de este episodio no es aleatoria, sino que conduce a Maquiavelo a interrogarse por la diferencia entre ese amor por la libertad que tenían los hombres antiguos y el que tienen los hombres modernos. La oposición la encuentra a través de la religión: esta glorifica a hombres contemplativos y desestima la búsqueda de honores mundanos, mientras que los hombres antiguos, al estimar los honores mundanos demasiado, eran mucho más audaces. A partir de esa interrogación en forma de oposición, podemos ubicar la figura de Ciro, que se encuentra, en efecto, del lado de los hombres antiguos por no ser un hombre contemplativo, sino más bien un líder, un fundador y un ejemplo a ser imitado. Es más: a esta contraposición entre hombres antiguos y modernos, donde los primeros eran más audaces, feroces y activos, y los otros, más afeminados y serviles, Maquiavelo agrega una contraposición entre la religión antigua y la moderna. Mientras la religión antigua ponía acento en la grandeza del ánimo y la fortaleza corporal, la moderna también habilitaba una interrogación por la fortaleza, pero no como un acto de fuerza, sino de aquello que el cuerpo sea capaz de soportar.

Recién diez capítulos después, en *Discorsi* II.12, luego de la mención de Jenofonte, Maquiavelo hace referencia a Ciro. Esta aparece en relación con qué disposición se debe adoptar si existe un temor a ser atacado. A través de este interrogante, Maquiavelo ubica el episodio donde Creso –último rey de Lidia– aconsejó a Ciro que fuera en busca de la reina Tamiri y le iniciara la guerra en su propio territorio, así podría arrebatárselo. Además, como afirma Maquiavelo más adelante, “quien asalta viene con mayor ánimo que quien espera, lo que da mayor

de que el nombre de la libertad fuese tan estimado por ellos, como demuestra lo que sucedió cuando Hierónimmo, fue asesinado en Siracusa que llegando las nuevas de su muerte a su ejército, que no estaba muy lejos, éste al principio comenzó a agitarse y a tomar las armas contra los asesinos, pero luego, oyendo que en Siracusa se gritaba “¡Libertad!”, halagado por el nombre, se aquietó, depuso la ira contra los tiranizadas, y pensó cómo se solía organizar la vida libre en aquella ciudad. Tampoco debe asombrarnos que los pueblos tomasen venganzas extraordinarias contra quienes les arrebatan la libertad” (Maquiavelo, 2000:197).

- 6 El pueblo termina accediendo al poder luego de encerrar a todos los nobles en una prisión y asesinarlos a través de crueles castigos. Este relato demuestra que el odio a la tiranía produce la espectacularización de la crueldad pero por parte del pueblo, y que este, en defensa de la libertad, parece alejarse de los ejemplos tumultuosos.

confianza al ejército. [...] Además de esto, sus soldados, al encontrarse en país extraño, se ven más necesitados de combatir, y *hacen de esa necesidad virtud*, como otras veces hemos dicho” (Maquiavelo, 2000: 127)⁷.

En el siguiente capítulo, el XIII, denominado “Si se pasa de baja a gran fortuna más que con el fraude que con la fuerza”, Maquiavelo comienza con una afirmación en primera persona:

Yo pienso que es certísimo que raras veces o nunca sucede que un hombre de pequeña fortuna llegue a un puesto importante sin hacer uso de la fuerza y el fraude, a no ser que aquella posición que ha alcanzado le haya sido donada o dejada en herencia. No creo que se den casos de que la fuerza sola sea suficiente, pero se verá en muchas ocasiones que el fraude, por sí solo, es bastante, como comprobará con claridad cualquiera que lea la vida de Filipo de Macedonia, la del siciliano Agatocles y muchos otros semejantes en las que hombres de ínfimo o bajo estado han alcanzado reinos o imperios enormes. (Maquiavelo, 2000: 230)

El fraude, entonces, se presenta como aquella capacidad de engañar necesaria para construir cualquier orden. Pero también, a medida que vamos avanzando, el fraude se torna antónimo de la violencia. Y es así como, dentro de este entramado, aparece nuevamente *Ciro*:

Jenofonte, en su vida de *Ciro*, muestra lo necesario que es engañar: considerando que la primera expedición que hizo *Ciro* contra el rey de Armenia estuvo llena de fraude y fue con engaños, y no por la fuerza, como logró ocupar ese reino, concluye, a la vista de tales acciones, que un príncipe que quiera hacer grandes cosas necesita aprender a engañar. Además, lo presenta engañando a *Ciaxes*, rey de los medos, su tío materno, en diferentes ocasiones, y demuestra que sin tales fraudes no hubiera alcanzado *Ciro* aquella grandeza a la que llegó. No creo que se encuentre nunca a nadie que, nacido en bajo estado, llegue a gran estado usando solo la fuerza abierta e ingenuamente, pero sí encuentran casos en que lo hace valiéndose únicamente el fraude, como hizo *Giovan Galeazzo* para arrebatarse el imperio y el estado de Lombardía a su tío, el señor *Bernabó*. (Maquiavelo, 2000: 230-231)

La vida de *Ciro*, según *Jenofonte*, implicó el ejercicio del fraude, más que el de la violencia pura. Así, con aquellos movimientos maquiavelianos de jugar a las duplicidades⁸, Maquiavelo reemplaza ahora la figura de *Ciro* por la de *Giovan*

7 En este capítulo, Maquiavelo realiza dos menciones de dos figuras que nos gustaría resaltar. La primera es *Escipión*, pues ya en el capítulo XIV de *Il principe* había dicho que *Escipión* imitó de *Ciro* su castidad, afabilidad, humanidad y liberalidad. La actual referencia a *Escipión* es para narrar la disposición de este, que para alejar la guerra de Italia asaltó África. La segunda es *Castruccio Castracani*, como una figura a la que “los florentinos no encontraban remedio”, porque él les hacía la guerra en casa. Este era *condottiero* de Lucca, una ciudad que jamás desistió de su institucionalidad republicana por más que fue rehén de guerra de papas, emperadores y de otras “repúblicas” toscanas, como Florencia y Siena.

8 En III.21 de los *Discorsi*, Maquiavelo hace operar, nuevamente, el juego de las duplicidades, pero entre las figuras de *Escipión* y *Aníbal*. El primero es el ejemplo de humanidad y piedad; el segundo, por el contrario, se caracterizó por un comportamiento de “crueldad, violencia, rapiña y toda clase de actos desleales”. No obstante, ambos llegaron al mismo resultado: conseguir el apoyo del pueblo. Y esto

Galeazzo para mostrar cómo ambos cultivaron el arte del engaño, lo que implicó hasta poder engañar a sus propios tíos: Ciaxares y el señor Bernabó, respectivamente.

Recién en *Discorsi* III.20, titulado “Un ejemplo de humanidad tuvo más poder con los faliscos que toda la fuerza romana”, se vuelve a mencionar a Ciro. Si en la anterior referencia Ciro aparecía asociado al uso del engaño, en este capítulo es presentado como ejemplo de lo “humano y afable”. Ahora bien: el capítulo no comienza con una referencia a Ciro, sino a Camilo. Este último se había dirigido a la ciudad de los faliscos con su ejército, y una vez instalado en el campamento se le acercó un maestro de la ciudad para entregarle los niños, para que la conquista de la ciudad fuera más fácil. Camilo rechazó esa entrega e hizo desnudar a aquel maestro, le ató las manos e impartió varas a los niños para que lo azotaran. Luego de realizar esto, los ciudadanos, muy agradecidos, le entregaron la ciudad. Por haber protegido a los niños, Camilo fue un ejemplo de humanidad, o también, aunque Maquiavelo no lo dice, por haber impartido un castigo con azotes puede ser pensado como un ejemplo de crueldad bien usada. Lo que Maquiavelo sí menciona es que hay conquistas que pueden resultar exitosas mostrando disposiciones de “humanidad, de piedad, de castidad o liberalidad”⁹. Luego de mencionar estas virtudes morales, Maquiavelo se dirige a Escipión, aquel que imitó a Ciro según el capítulo XIV de *Il principe*, porque también resulta un ejemplo del ejercicio de esas virtudes bondadosas¹⁰ que tienen como correlato situaciones afortunadas. He aquí el final del capítulo y la mención de la figura de Ciro que acaece de manera contigua a la de Jenofonte. Pues Jenofonte fue quien ha resaltado:

[...] Cuánta buena fama ganó Ciro por ser humano y afable, por no mostrarse en ninguna ocasión soberbio ni cruel, ni lujurioso, ni con ninguno de esos vicios que manchan la vida de los hombres. (Maquiavelo, 2000: 379)

pudo ser logrado por la virtud que tenían, que permitía ocluir los errores cometidos. Cuando parece llegar a una aseveración taxativa, con sus giros Maquiavelo vuelve a mitigar esa afirmación. Por más que Escipión y Aníbal fueran virtuosos y completamente diferentes, la bondad de Escipión tuvo un límite cuando los soldados de España se rebelaron y él se vio “obligado hacer uso de esa crueldad”. En un mismo sentido, la reputación de impío de Aníbal, al ejercer una excesiva crueldad, lo convirtió a los ojos del pueblo romano “en más odioso que ninguno de los enemigos que había tenido aquella república”, hasta el punto de “que lo hicieron morir”. Estos dos reveses ayudan a indagar en la no existencia en Maquiavelo de una naturaleza humana fija, sino que, más bien, como en Escipión y Aníbal, y también en Ciro, habitan duplicidades que pendulan entre la imagen de bondad y de crueldad, que se proyectan en el pueblo. Es más: en este capítulo se habla de reputación y de fama de bondadoso y cruel, pero jamás hay datos empíricos para sustentar esas acciones. (Maquiavelo, 2000: 379-382).

- 9 Es necesario recordar que estas virtudes son las mismas mencionadas en el capítulo XIV de *Il principe*, virtudes clásicas y morales.
- 10 Al respecto, Escipión “no consiguió tanta reputación en España con la toma de Cartago Nova como con el ejemplo de su castidad al devolver a su marido una mujer joven y bella, pues la fama de esta acción le ganó la amistad de toda España”. (Maquiavelo, 2000: 379).

Maquiavelo parece dar cuenta de la necesidad de virtudes morales y clásicas para cualquier orden. La humanidad, la afabilidad y, sobre todo, la no crueldad son afirmaciones taxativas que parecen alejarnos de los liderazgos que hemos tematizado. Habrá que dirigirnos a Jenofonte para discernir si efectivamente estos adjetivos le pertenecen a Ciro.

Finalmente, llegamos a la última referencia a Ciro en *Discorsi* III.22: “Que la dureza de Manlio Torcuato y el compañerismo de Valerio Corvino conquistaron para ambos la misma gloria”. Antes de nombrar a Ciro, Maquiavelo contrapone a aquellos capitanes romanos que ya mencionó en el título del capítulo: Manlio Torcuato y Valerio Corvino. El primero fue un cónsul y dictador romano en varias ocasiones. Valerio Corvino alcanzó el consulado por primera vez siendo muy joven, fue cónsul en seis oportunidades y también fue dictador. Ambos, entonces, fueron cónsules y dictadores, pero existía entre ellos una diferencia tajante. Mientras Manlio mandaba a sus soldados con mucha severidad –tanto que para obtener la obediencia de aquellos asesinó a su propio hijo–, Valerio –descendiente de Públicola, de quien recibió su popularidad– fue siempre más amable y nunca ofendió a nadie. A pesar de que eran muy distintos, ambos consiguieron el mismo efecto: lograron ser obedecidos. Cuando parecía que los dos personajes se encontraban en pie de igualdad por haber logrado lo mismo, Maquiavelo cambia de registro y se interroga cuál de estos dos procedimientos es más digno de alabanza:

Sin embargo, los que escriben sobre cómo debe comportarse un príncipe se inclinan más a Valerio que a Manlio y Jenofonte, al que antes he citado, al dar muchos ejemplos de la humanidad de Ciro se aproxima bastante a lo que Tito Livio cuenta de Valerio. (Maquiavelo, 2000: 385)

Si antes había hablado de la humanidad que poseía Ciro según el relato de Jenofonte, ahora emparenta al líder persa con aquel cónsul romano compasivo. Pero Maquiavelo no finaliza aquí:

Pero si hablamos de un príncipe, como hace Jenofonte, es conveniente que imitemos en todo a Valerio, olvidando a Manlio, porque un príncipe debe buscar en sus soldados y en sus súbditos la obediencia y el amor. La obediencia se logrará observando las leyes y siendo virtuosos; el amor lo conquistará con afabilidad, humanidad, piedad y otras dotes que tenía Valerio y que, según Jenofonte, adornaban a Ciro. (Maquiavelo, 2000: 387)¹¹

Valerio se parece al líder persa, pues posee, según estas líneas, las mismas virtudes que “adornaban a Ciro”. La apelación a las virtudes tradicionales en Maquiavelo nos puede dejar de producir perplejidad.

¹¹ Traducción ligeramente modificada.

El capítulo termina con la afirmación de que poseer la conducta de Valerio es útil para un príncipe y peligroso para un ciudadano, pues “perjudicaría a la patria y a sí mismo: a la patria, porque esos métodos preparan el camino a la tiranía; a sí mismo, porque la ciudad sospechará de su actuación y se verá obligada a asegurárselo, causándole daño. Y, por el contrario, afirmo que el proceder de Manlio sería nocivo para un príncipe, pero útil para un ciudadano y, sobre todo, para la patria, y raras veces tiene malas consecuencias para quienes lo practican, a no ser que el odio que su severidad despierta se vea acrecentado por las sospechas que pueda levantar su gran reputación, ganada por sus otras virtudes [...]” (Maquiavelo, 2000: 388).

Si el modo de actuar de Valerio, afable y humanitario, parece asemejarse al de Ciro, entonces, el liderazgo del persa, a diferencia del de Borgia y del de Moisés, parece ser el de un hombre bondadoso. Como hemos argumentado anteriormente, esta exhortación a las virtudes morales por parte de Maquiavelo llama nuestra atención. Por ello, es necesario dirigirnos a la *Ciropedia* de Jenofonte para ayudarnos a iluminar características de este enigmático personaje y, sobre todo, elucidar qué nos está diciendo Maquiavelo con sus sutiles – y lacónicas– menciones.

III. El Ciro de Jenofonte

La *Ciropedia* es una biografía de Ciro –el Grande, el fundador del Imperio Persa– escrita por Jenofonte. Existen importantes distancias entre el Ciro histórico y el Ciro que construye Jenofonte: Media fue subyugada por el engaño y la fuerza en tiempos de Astiages y no cedida voluntariamente a Ciro por Ciaxares, como dice Jenofonte, y la conquista de Egipto, en este mismo sentido, no fue consumada por el propio Ciro, sino por su hijo y sucesor, Cambises. Pero tampoco es mera ficción: dentro de la obra hay innumerables interrogantes alrededor de la figura de Ciro que abren, a su vez, resquicios para pensar la empresa de Maquiavelo. Para llegar a eso es necesario, entonces, leer a Jenofonte. Primero, porque Jenofonte es el autor antiguo, además de Tito Livio, más citado por Maquiavelo. Segundo, porque a través de la lectura de la *Ciropedia* podremos comprender, no sin tensiones, las numerosas referencias que realiza Maquiavelo de Ciro. Es decir, qué elementos recupera Maquiavelo de la lectura de Jenofonte, pero también cuáles son sus desplazamientos, críticas y omisiones. Por último, cómo a través de la figura de Ciro construida por Jenofonte podemos indagar hasta qué punto Jenofonte fue fuente de inspiración para lo escrito y pensado por Maquiavelo.

En el final del proemio de la *Ciropedia*, Jenofonte habla de Ciro de esta manera:

Nosotros, considerando que este varón es digno de admiración, nos pusimos a investigar cuál fue su linaje, qué dones naturales tuvo y qué clase de educación recibió para distinguirse tanto en el gobierno de los hombres. (Jenofonte, 1982:75)

El Ciro de Jenofonte era, al igual que el Moisés de Maquiavelo, un hombre digno de admiración. Y su historia merecía ser narrada. La *Ciropedia* de Jenofonte tiene ocho libros, y es el último capítulo del libro VIII el que ha suscitado innumerables controversias, al ser condenado por algunos editores como apócrifo¹². Respecto de la vida de Ciro, su educación fue impartida en dos sitios: en Persia y en Media. El primer régimen que Jenofonte describe en la *Ciropedia* es la república de Persia. Las leyes persas ordenaban que, desde el principio, los ciudadanos recibieran la educación que los alejara de “alguna acción ruin o vergonzosa” (Jenofonte, 1982: 79).

Cabe destacar un tema vital en Jenofonte –y, sobre todo, en Maquiavelo– que se menciona en este primer libro de la *Ciropedia*, pero que también será reiterado a lo largo de la obra, a saber: la cuestión de la caza. Cuando Jenofonte comienza a explicar sobre qué cosa útil deben aprender los efebos –aquellos muchachos que tienen entre quince y veinte años de edad–, se refiere inmediatamente a la caza “como actividad pública [...], porque es opinión general que este es el ejercicio más auténtico para el entrenamiento bélico” (Jenofonte, 1982:83). Ciro aprendió el arte de la caza con un excelente virtuosismo, según Jenofonte, “[...] eran evidentes sus diferencias con los niños de su edad por la rapidez con que aprendía sus deberes y por la perfección y valor con que hacía todo” (Jenofonte, 1982:88).

Pero la educación de Ciro continuó en Media, donde reinaba su abuelo Astiages. Al abordar esta nueva etapa de formación, Jenofonte comienza a narrar las particularidades de la personalidad de Ciro. El futuro líder era un niño “amante de la belleza y de los honores” (Jenofonte, 1982:90) y de una disposición muy generosa, ilustrada en aquel episodio que relata Jenofonte según el cual Ciro hizo distribuir trozos de carne que su abuelo le había regalado solo a él. Y, sobre todo, Ciro era un niño audaz que no se intimidaba por nada ni por nadie, y es por esa cualidad que solicitó ser el jefe de Sacas, el escanciador que era el favorito del rey Astiages. Hay un momento particular de este relato, que ocurre cuando Ciro decide quedarse en Media cuando su madre, Mandane, se disponía a volver con su marido a Persia, y Astiages le suplicó que dejara al niño. La madre le preguntó al niño cuál era su deseo. Ciro respondió que prefería quedarse porque era inferior a sus

12 Como, por ejemplo, figura en el estudio introductorio de la edición de Gredos.

camaradas en el caballo, y como esa situación lo fastidiaba mucho, podía aprender en Media de aquellos que cabalgaban bien. En este interesante diálogo, la madre lo interpela al preguntarle cómo es que pretende aprender en Media la virtud de la justicia si los maestros están en Persia. Es más, sobre el final, Mandane le advierte:

De modo que ten cuidado, no vaya ser que mueras de latigazos cuando estés ya en casa, si vuelves habiendo aprendido de tu abuelo en vez del poder del rey el del tirano, que, entre otras cosas, consiste en creer que el tirano debe poseer más que nadie. (Jenofonte, 1982:90)

Con estas palabras, Mandane marca una tajante diferencia entre Media y Persia. Y revela así que Astiages era un tirano. El interrogante que se decanta de esta afirmación es aquel que Mandane le dirige a su hijo: ¿cómo va a saber Ciro cuestiones de justicia estando en un lugar donde gobierna un tirano? Ciro le responde a su madre sobre el aprendizaje que tuvo a través del problema planteado entre dos niños por dos sacos: había un niño más pequeño que tenía un saco más grande y uno más grande que tenía un saco más pequeño. Ciro tuvo que explicar lo que para él era correcto: al pequeño le correspondía el saco más pequeño. Con esta aseveración, Ciro negaba la ley persa que prohibía quitar a alguien su propiedad por la fuerza. En el conflicto entre la ley persa y qué era justo y bueno, Ciro juzgó elegir lo que efectivamente era justo para él: un niño pequeño con un saco pequeño y uno grande con un saco grande. El episodio recordado por Ciro para argumentar el aprendizaje vivido termina con la confesión del castigo que recibió por juzgar mal. Con este relato, Jenofonte nos revela una enseñanza: el establecimiento de un criterio incuestionable de lo justo no está exento de problemas.

Ciro se queda por un tiempo en Media y, a medida que relata su crecimiento, Jenofonte va realizando una sutil pero importante modificación en la personalidad de aquel. Jenofonte dice que el líder persa se convierte en un Sacas para sí mismo. Sacas era un hombre allegado a Astiages que controlaba a las personas que se acercaban al rey. Ciro, “convirtiéndose en un Sacas para sí mismo”, da cuenta de cómo aquella personalidad, audaz e intrépida, comienza a ser reconfigurada en la de un hombre más cauto y dubitativo que se controlaba a sí mismo, sobre todo en aquellos momentos en que tenía que hablar con su abuelo.

Justo cuando parece establecerse este Ciro miedoso, Jenofonte vuelve hacia el episodio de la caza (Jenofonte, 1982:105). La cuestión de la caza es un punto fundamental en los interrogantes maquiavelianos que, como veremos más adelante, cuando hagamos referencia a los usos que realiza Maquiavelo de Ciro, muestra una nueva dimensión sobre el tema del engaño y su lazo con las acciones de un líder. Pero por más que la cuestión de la caza sea elemental en Maquiavelo, al igual que en Jenofonte, habrá que registrar la distancia entre ambos y observar cómo opera

en cada uno. Hay un salto entre lo dicho por Jenofonte en referencia a la caza y lo que escribe Maquiavelo. Es esta ambigüedad la que despierta perplejidad y la que, a su vez, nos ayudará a formularnos preguntas. Vayamos, por el momento, a este episodio sobre la cacería.

Jenofonte asevera que al darse cuenta Astiages del profundo deseo que poseía Ciro de salir de caza, lo dejó hacerlo. La caza, narra Jenofonte, siempre fue una actividad que le causó alegría y entusiasmo a Ciro y que implicaba un constante desafío para medir la propia fuerza con la de las fieras, rivalizar con ellas y dispararles con lanzas. Esta cuestión lúdica que implicaba la cacería comienza a enlazarse con la disposición a la guerra cuando, casi a continuación, Jenofonte menciona el ataque asirio a Media. Este episodio empieza con la manifestación del deseo del rey de los asirios, en vísperas de su boda, de salir de caza, deseo que luego se transfigura en la voluntad de saquear la tierra de los medos, pues “esta acción resultaría más lúcida que la de cazar y proporcionaría, según pensaba, gran cantidad de ofrendas para los sacrificios” (Jenofonte, 1982:106). Con el inminente ataque asirio al territorio medo, y al ver que los demás habían salido a defender la frontera, Ciro salió también con las mismas intenciones. Este desplazamiento no es una cuestión casual. La confusión que genera entre lo que es una mera actividad de cacería y lo que es propio de la guerra permite vislumbrar cómo se entrelazan ambas actividades. Jenofonte muestra cómo la destreza necesaria para la cacería se emparenta con aquella que debe exponerse en la guerra.

El relato continúa sobre este episodio de la guerra, y cuando menciona la aguda temeridad que Ciro logró mostrar, Jenofonte lo compara con un perro de pura raza que “falto de experiencia se precipita imprudentemente contra un jabalí” (Jenofonte, 1982:108). Este nuevo elemento es la animalidad asociada a una figura humana que también se encuentra presente en la obra de Maquiavelo¹³.

13 Hacemos referencia al Quirón presente en el capítulo XVIII de *El príncipe*:

[D]eben ustedes saber, entonces, que hay dos modos de combatir: uno con las leyes y el otro con la fuerza. El primero es propio de los hombres, el segundo de las bestias; pero, como muchas veces el primero no es suficiente, conviene recurrir al segundo. Por tanto, para un príncipe es necesario saber bien emplear a la bestia y al hombre. Esta parte ha sido ya enseñada a los príncipes, de manera encubierta, por los antiguos escritores, quienes escribieron cómo Aquiles y muchos otros aquellos antiguos príncipes fueron entregados para su crianza al centauro Quirón, para que los educara bajo su disciplina (Maquiavelo, 2010: 92).

El artículo de Diego Rosello (2013) titulado “La *wertud* maquiaveliana. El príncipe como centauro” ofrece una lectura para pensar el concepto de virtud en Maquiavelo desde la animalidad y desde la perspectiva derriana. En este sentido, Rosello piensa el concepto de virtud a través del poema inconcluso de Maquiavelo *El asno de oro*. En ese poema, el personaje principal, un joven vital amante de la libertad que huye de su casa, se encuentra en un bosque, en el cual conviven animales –que en realidad son hombres que han devenido animales– comandados por una figura femenina, una ninfa: Circe.

En la figura de Ciro habita esa misma duplicidad de la naturaleza humana y la naturaleza animal. Ciro es humano y, a la vez, perro de caza. La elección de Jenofonte de que sea un perro podría remitir a aquel mito fundacional de Roma en el que Rómulo y Remo son alimentados por la acción de una loba¹⁴. Pero también nos evoca en nosotros, lectores de Maquiavelo, indirectamente, a la zorra que está presente en el capítulo XVIII de *Il principe*, que, justamente, es aquel animal que se caracteriza por el arte del engaño y el solapamiento.

Al erigirse Ciro como protagonista de la victoria sobre los asirios, su nombre comienza a estar en boca de todos, en sus relatos y en sus canciones. Pero no solo por haber sido temerario y exitoso en la guerra, sino también por haber donado aquellos regalos que Astiages había dado a los súbditos. Luego de la larga e intensa estadía en Media, Ciro retorna a Persia y permanece un año más en las clases de los niños. Mientras tanto, en Media, Astiages muere y asume su hijo, Ciaxares. Una vez que Ciro se instala en Persia, Jenofonte narra una conversación que mantiene con su padre, Cambises:

–¿Quieres decir, padre, que para hacerse obedecer no hay medio más eficaz que aparecer más diestro que sus subordinados? –preguntó Ciro.

–En efecto –dijo Cambises–, eso digo.

–Y ¿cómo, padre, podría uno ofrecer rápidamente tal imagen de sí mismo?

–Hijo mío –contestó Cambises–, para aparentar ser diestro en lo relativo a los asuntos que quieras, no hay camino más corto que llegar a ser diestro en ellos. Cuando los examines uno a uno comprenderás que te digo la verdad. En efecto, si tú, no siéndolo, quieres aparentar ser un buen campesino, un buen jinete, un buen médico, un buen flautista o cualquier otra cosa, imagínate cuántos ardidés habrás de ingeniar para aparentarlo. Incluso si convencieras a mucha gente para que te alabaran con visas a adquirir fama, y te procuraras bellos equipos para cada uso de estos oficios, de momento engañarías, pero, poco después, cuando dieras en intentarlo, te revelarías además como un cumplido fanfarrón. (Jenofonte, 1982:132)¹⁵

14 En la *Ciropedia*, no solo hay una continua apelación al rol del perro, sino que además este, en determinados momentos, aparece como contrafigura de la liebre, que es siempre asociada, como la fortuna, a la condición huidiza: “Y para cazar la liebre, ya que come en la oscuridad de la noche y se esconde durante el día, criabas perras que por el olfato la encontrarán. Pero, como huía rápidamente en cuanto la encontraban, tenías adiestradas otras perras para que la atraparan a la carrera; y si se les escapaba también a éstas, como conocías sus vías de escape y a qué clase de sitios huían, las liebres eran atrapadas, que ya que en esos sitios extendías unas redes que no vieran, y la propia liebre, en la precipitación de la huida, caía y se enredada”. (Jenofonte, 1982:140).

15 En *Económico* de Jenofonte (1967), Sócrates refiere a la importancia de contar con habilidades específicas para la administración de la casa, así como se las requiere para otras tareas. En ese diálogo, hay una insistencia en la importancia de que ese dominio sea real, y también se menciona a Ciro como ejemplo del buen administrador doméstico, o económico, que para Jenofonte es un rasgo que tiene que tener todo “gentleman” que quiera dedicarse a la política. (Rodríguez, 2014).

En este diálogo, hay dos aspectos que es necesario sistematizar. Primero, Cambises le dice a Ciro que para dominar, o para que exista una creencia en su autoridad, es necesario parecer más capaz que los subordinados, lo que se logra a través de la construcción de una imagen de líder que dé cuenta de que es más avisado que el resto. Sin embargo, esas capacidades que se aparenta poseer no pueden ser muy diferentes de lo que se posee en realidad, pues se corre el riesgo de ser catalogado como un mero jactancioso. Luego de decirle a Ciro que, en efecto, la habilidad más relevante es lograr el amor de los soldados, Cambises asevera que es posible conseguirlo mediante la disposición a beneficiarlos, a mostrar que se comparte sus dichas, alegrías y desconsuelos. Estas disposiciones contribuyen a ganarse el afecto de los súbditos.

No obstante, es necesario poner en suspenso estas aseveraciones. Luego de que su padre afirma que el líder debe generar una apariencia de sí mismo, Ciro le pregunta cuál es el mejor medio para ser superior al enemigo. Cambises le responde que se “debe ser conspirador, disimulado, tramposo, mentiroso, ladrón, bandido y superior en todo a sus enemigos”. Cuando Ciro le replica que las enseñanzas que había aprendido cuando era niño contradicen aquello que ahora le aconseja, Cambises le responde:

–Entonces –preguntó Cambises–, ¿para qué aprendíais a tirar al arco, a disparar la lanza, a cazar jabalíes engañándolos con redes y fosas, y a ciervos con cepos y cuerdas? ¿Por qué no luchabais con leones, osos y leopardos en igualdad de condiciones, y siempre intentabais combatirlos con algún tipo de ventaja? ¿O no comprendes que todo eso son malicias, engaños, trampas y ventajas fraudulentas? (Jenofonte, 1982:135)

Estas interrogaciones se oponen, en efecto, a las enseñanzas impartidas a Ciro. Un líder debe saber engañar, en palabras de Cambises; es más: el engaño se aprende a través de aquellas prácticas de cacería que Ciro tanto adoraba. Así pues Jenofonte emparenta, a través de las palabras de Cambises, la lógica y los procedimientos presentes en la cacería con aquellas capacidades que tiene que tener un líder: saber engañar. Esa disposición al engaño, sin embargo, no implica pura perversidad:

–Así que, padre –dijo Ciro–, si es útil conocer ambas conductas: beneficiar y perjudicar a los hombres, se nos debían haber enseñado también ambas en el caso de los hombres (Jenofonte, 1982:136)

O como dice más adelante:

–Por Zeus –dijo Ciro–, ciertamente yo alardeo con mucha más satisfacción de los actos de generosidad que de los de estrategias.

–¿Cómo es eso posible? –preguntó Gobrias.

El arte de la caccia: el liderazgo de Ciro en Nicolás Maquiavelo

–Porque –contestó Ciro– hay que demostrar que con unas acciones se perjudica a los hombres y con otras se beneficia (Jenofonte, 1982:463).

Se debe saber beneficiar a los hombres. El liderazgo de Ciro, entonces, debe saber pendular en esa condición de engaño y beneficio entre los hombres. En el libro II, Ciro vuelve a Media para auxiliar a los medos frente a un ejército y se encuentra con su tío Ciaxares. Uno de los puntos importantes de este libro, que Maquiavelo recuperará no sin tensiones, es nuevamente el momento de la caza y la idea de simulación. Es decir, cuando Ciro proyecta atacar al armenio rebelde lo hace a través de la simulación de una caza:

Acto seguido, Ciro dijo lo siguiente:

–Si quisieras enviarme allí –comenzó–, después de entregarme el número de caballeros que te parezca apropiado, creo que, con la ayuda de los dioses, conseguiría que el armenio te envíe el ejército y te pague el tributo. Y, además, confío en que él vaya a convertirse en un amigo mejor para nosotros de lo que es ahora.

–También yo confío –replicó Ciaxares– en que aquella gente acuda más dócilmente a tu llamada que a la mía, pues sé de oídas que unos hijos suyos han sido compañeros tuyos de caza, de suerte que quizá volverían de nuevo a tu lado y, una vez sometida parte de ellos, todo saldría como nosotros queremos.

–Así que –dijo Ciro–, ¿no te parece que es conveniente mantener en secreto nuestros planes?

–En efecto –replicó Ciaxares–, así sería más fácil que alguno de ellos cayera en nuestras manos y, si nos movilizáramos contra ellos, se los cogería desprevenidos.

–Pues bien, escucha –dijo Ciro–, a ver si te parece bien lo que voy a decirte. A menudo yo, acompañado de un elevado número de persas, he cazado en la tierra próxima a la frontera entre tu país y Armenia y he llegado ya, otra vez, con algunos caballeros tomados de entre mis compañeros aquí.

–Si ahora hicieras algo parecido –dijo Ciaxares–, no serías visto con desconfianza, pero si las tropas que te acompañan se manifiestan mucho más numerosas que las que acostumbras a llevar de caza, esto ya sería sospechoso.

–Se puede inventar un pretexto –dijo Ciro–, que aquí mismo no es inverosímil, si se anuncia que yo quiero hacer una gran cacería y –prosiguió– yo te pediría caballeros públicamente.

–Tu idea es magnífica –dijo Ciaxares–, y yo no querré entregarte más de los suficientes, con la excusa de que tengo la intención de ir a las guarniciones próximas a Asiria, y realmente quiero ir allí para reforzarlas lo más posible. En cuanto tú hayas llegado con las tropas que tengas y hayas cazado durante dos días, yo te enviaría un número suficiente de caballeros e infantes tomados de entre las guarniciones reunidas bajo mi mando, con las cuales tu marcharías inmediatamente; y yo, con el resto del ejército, intentaría no estar lejos de vosotros para, si fuera oportuno, hacer mi aparición (Jenofonte, 1982: 180-181).

Esta extensa cita da cuenta de que, a diferencia de lo que al principio enseñaba Cambises a su hijo, el arte de simulación es un punto fundamental y edificante. Simular una caza de animales tiene el objetivo de no dejar en evidencia que a quien

en realidad iban a cazar era precisamente al rey armenio. Simular y aparentar, así son las palabras de Ciro a Crisantas: “Piensa que, como en una cacería, nosotros seremos los rastreadores y tú, el encargado de tender las redes” (Jenofonte, 1982:184).

El engaño y la simulación son dos aspectos que la figura de Ciro implica. Audaz y temerario son dos adjetivos que lo guardan. Sin embargo, estos aspectos y adjetivaciones nunca pueden ser del todo suficientes. Por ejemplo, Ciro perdonó la vida a aquellos que había conquistado, lo que le otorgó fama de benevolente y se asemejó, así, al trato que un padre tiene hacia un hijo:

Así habló Ciro, y tras él se levantó Crisantas, que habló como sigue: “Muchas veces, señores, en anteriores ocasiones, he pensado que un buen gobernante en nada se diferencia de un buen padre; pues los padres se preocupan de sus hijos para que nunca les falten bienes, y me parece que ahora Ciro nos aconseja la mejor manera de pasar una existencia feliz; pero aquello que me parece que ha demostrado con menos detalle del que hubiera sido necesario (Jenofonte, 1982: 426).

La imagen que se desprende de Ciro combina elementos variopintos: un líder benevolente y generoso, pero también aquel que engaña y mata. A través de estos elementos y disposiciones, la figura de Ciro tiene que buscar evitar el odio y la envidia:

Acto seguido, Ciro, que ya tenía deseos de organizar la ciudad como él consideraba conveniente para un rey, decidió hacerlo con ayuda de la opinión de sus amigos, porque pensaba aparecer en público rara vez y revestido de solemnidad para despertar la mínima envidia posible (Jenofonte, 1982:413).

Cuando esto resultó evidente, se dice que Ciro dijo: “¿Ves, Creso, como yo también tengo tesoros? Tú me invitas a hacerme envidiar y odiar por almacenarlos en mi palacio y a poner vigilantes al cargo de ellos y confiárselos bajo sueldo. En cambio, yo, haciendo ricos a mis amigos, creo tener en ellos tesoros y, al mismo tiempo, guardianes de mi persona y de nuestros bienes más dignos de confianza que si les pusiera vigilantes a sueldos”. (Jenofonte, 1982:445).

El odio y la envidia que se pueden generar tanto en los soldados como en el pueblo merecen ser evitados. A lo largo de los diferentes diálogos que Ciro mantiene con su padre, su tío o los súbditos, se vislumbra la importancia de construir una cierta reputación, una fama. Es una imagen que se desprende de él y que mediatiza las relaciones con los otros:

Yo, por mi parte, obedezco a los dioses y anhelo siempre más; pero, cuando consigo aquello que veo que sobrepasa mis necesidades, lo empleo en satisfacer las necesidades de mis amigos –y, al mismo tiempo que me enriquezco y beneficio a la gente, consigo su simpatía y amistad–, y obtengo como fruto de estas mercedes seguridad y buena fama, bienes que ni se echan a perder ni perjudican por exceso; por el contrario, la buena fama, cuando se extiende más grandiosa, hermosa y ligera de llevar resulta. (Jenofonte, 1982:445).

Es así que el liderazgo de Ciro pendula entre la benevolencia de otorgar beneficios por medio de riquezas a sus amigos (Jenofonte, 1982:443) y tropas (Jenofonte, 1982:476) y la disposición al engaño, oscilación que es explicada por Jenofonte a través de su doble educación impartida en Media y en Persia. Es un continuo desplazamiento que va desde un Ciro benevolente y generoso hacia uno estratega y gran maestro del engaño.

El epílogo del libro VIII está dedicado al final del imperio. Con la muerte de Ciro reaparece un problema fundamental que está inscripto en los liderazgos notables: el problema de la sucesión. En los albores de su inminente muerte, Ciro problematiza su angustia por la sucesión del trono y por la necesaria convivencia entre hermanos. Ya en Roma, por cierto, se había manifestado lo problemático que resultan los conflictos entre hermanos. Si bien el trono quedó para Cambises II, su hijo mayor, el imperio no pudo evitar su propia decadencia, como el revés que tiene toda vida: la muerte permanece ahí. El libro que había comenzado narrando el ascenso de Ciro y celebrando su excepcionalidad termina con la propia decadencia del Imperio Persa y la vislumbre de la irrespetuosidad y la cobardía. A diferencia de *Il principe*, que termina con un canto de exhortación, la *Ciropedia* finaliza con la desazón de la caída de un orden imperial.

IV. Ciro y Jenofonte. Los usos de Maquiavelo

En los dos apartados anteriores, hemos reparado en las citas al *exemplum* Ciro en *Il principe* y en los *Discorsi*, así como también en el modo en que aparece la figura de Ciro en el libro de Jenofonte. Tenemos, entonces, dos Ciros, que se entrelazan y se tensionan mutuamente.

Nos quedan por ver entonces los usos que hace Maquiavelo de aquellas presencias: ¿qué nos muestra la figura de Ciro de Jenofonte? ¿Por qué Maquiavelo realiza una referencia incorrecta a un episodio desarrollado en el libro II de la *Ciropedia*? Para poder responder a estas preguntas, es necesario articular esas menciones con conceptos edificantes de la obra de Maquiavelo. Así pues, conduciremos la presencia del *exemplum* Ciro, como hicimos con los anteriores tipos de liderazgos, a tres ejes que se desprenden del tratamiento de esas menciones: el engaño y la caza, las virtudes y las pasiones. Es a través de estos conceptos e interrogantes que alcanzaremos a aprehender la densidad del *exemplum* Ciro, pero también, como ya mencionamos, a indagar en el enigma que habita y habilita la propia obra maquiaveliana¹⁶.

¹⁶ Cabe destacar que estos ejes, en determinados momentos, se superponen por la afinidad que existe entre ellos.

La caza es el primer elemento que nos sirve para entrelazar estos dos Ciros, pues es en esta actividad detallada tanto por Jenofonte como por Maquiavelo donde podemos inquirir en los elementos que atañen a este tipo particular de liderazgo que ilustra Ciro. Hay dos capítulos que trabajan la cuestión de la caza: uno en *Il principe* y otro en los *Discorsi*.

En el capítulo XIV de *Il principe*¹⁷, Maquiavelo había sugerido que es necesario dedicarse a la caza para habituar el cuerpo a los diferentes terrenos. En Jenofonte, hemos resaltado en varias oportunidades cómo la caza era fuente de alegrías para el joven Ciro tanto en Persia como en Media. La caza, asevera Jenofonte, era una actividad pública, y “el rey es en ello, como en la guerra, su caudillo, y él mismo caza y cuida de que cacen los demás, porque es opinión general que este es el ejercicio más auténtico para el entrenamiento bélico” (Jenofonte, 1982:83). Para ambos, la caza es una destreza que debe practicar todo líder político que se jacte de tal, pues ella, como dice Jenofonte, genera hábitos y potencialidades que son provechosos en futuros tiempos bélicos, a saber: despertarse temprano, soportar el frío y el calor, atacar a fieras cuando afloren de imprevisto. Para Maquiavelo, en plena sintonía con Jenofonte, es necesario practicar la caza para tener un registro de las diferentes texturas que componen los territorios y generar así una mejor adaptación a aquel entorno por descubrir y, sobre todo, conquistar.

Respecto de los *Discorsi*, la caza aparece en el libro II.12, pero es una referencia extraña. Maquiavelo describe cómo le gustaba cazar a Ciro y, sobre todo, menciona la expedición que este realizó hacia Armenia, pero en ningún momento da cuenta de que el líder persa simuló esa caza para que sus enemigos no sospecharan su plan de conquista. Jenofonte había escrito: “Se puede inventar un pretexto, dijo Ciro, que aquí mismo no es inverosímil, si se anuncia que yo quiero hacer una gran cacería; y, prosiguió, yo te pediría caballeros públicamente”. Efectivamente, Maquiavelo hace mención en los *Discorsi* III.39 de este episodio narrado en el libro II de Jenofonte, pero ¿por qué esta omisión?

Frente a esta pregunta, se alza aquello que Maquiavelo había dicho en el capítulo XVIII de *Il principe*: “Que quien engaña encontrará siempre quien se deje engañar”. Con esto queremos decir que el arte del engaño no solo se puede adjudicar a Ciro o a otro líder, sino que también puede leerse como una autoalusión

17 Hacemos referencia al siguiente apartado del capítulo que fue, asimismo, fuente de inspiración para denominar a este tipo de liderazgo (*il cacciatore*): “Debbe per tanto mai lavare el pensiero da questo esercizio della guerra, en ella pace vi si deve piú esercitare che nella guerra; il che può fare in dua modi: l'uno con le opere, l' oltre con la mente. E, quanto alle opere, oltre al tenere bene ordinati et esercitati li sua, deve strare sempre in su le caccie, e mediante quelle assuefare el corpo a' disgi; e parte imparare la natura de' siti, e conoscere come surgono e' monti [...]” (Machiavelli, 1971:63)

a la práctica de escritura y de pensamiento del propio Maquiavelo. Es decir, en ningún momento Maquiavelo menciona cómo Ciro busca engañar a sus enemigos con la expedición hacia Armenia ni da cuenta de la puesta en escena de “ir de caza” cuando de hecho era una conquista. Es más: el título de ese capítulo –“Que un capitán debe conocer bien el terreno”– no se corresponde, en efecto, a la intención de las líneas. Podríamos aseverar, en este sentido, que el título más acorde se encuentra en el capítulo siguiente, el 40, que se llama: “Que emplear el engaño en la guerra es algo digno de alabanza”¹⁸. Este episodio parece mostrar, una vez más, que no hay una voluntad tan transparente de Maquiavelo; hay giros, desplazamientos, errores y omisiones deliberados. Es decir, que no mencione la farsa de ir de caza no es un error de interpretación de Maquiavelo. Como nos recuerda Strauss, los silencios de hombres importantes nunca son un hecho azaroso. El silencio da cuenta de la existencia de un asunto relevante en la empresa maquiaveliana. Y muestra, sobre todo en este caso particular, que la caracterización que hace Maquiavelo de Ciro en el capítulo XIV de *Il principe* –donde menciona su castidad, afabilidad, humanidad y liberalidad en relación con Escipión–, queda un poco más matizada cuando notamos la disposición hacia el engaño y la simulación.

Es necesario dirigirnos a *Discorsi* II.13, pues es ahí donde se encuentra que Maquiavelo celebra más el engaño que el uso de la fuerza. Este capítulo empieza con un “Yo pienso” [*Io stimo*], y a medida que avanza la lectura el uso del fraude comienza a desplazar al de la fuerza. Y en este desplazamiento la figura de Ciro –y la de Jenofonte– toma protagonismo: “Jenofonte, en su vida de Ciro –asevera Maquiavelo–, muestra lo necesario que es engañar” (Maquiavelo, 2012: 230). Es más: podemos asegurar que, según Maquiavelo, sin tales fraudes Ciro no hubiera alcanzado la grandeza que obtuvo. Y, sobre todo, Maquiavelo asevera que es difícil encontrar un gran estado “usando solo la fuerza abierta e ingenuamente”, pero que sí se encuentran casos que se valieron únicamente del fraude, como hizo Giovanni Galeazzo. Por más que Maquiavelo le asigne el arte del engaño a Jenofonte, a esta altura ya sabemos que *Il Machia* también hace uso de sus propios artilugios argumentales. Cuando hace una celebración del arte del engaño que debe tener un líder no demuestra, sin embargo, que esta sea una perversa manipulación de lo considerado real. Lo que viene a demostrar la disposición al engaño de Ciro –y,

18 Es así como Ciro, con el empleo de la astucia, muestra un procedimiento similar al de Epaminondas mencionado en el capítulo III.38: más que una actividad para enseñar las artimañas de la guerra, la caza opera como una empresa para simular intenciones. La mención más extensa a Epaminondas está en *Discorsi* I.21, donde relata cómo los tebanos fueron liberados por Pelópidas y Epaminondas. Después del acto de liberación, ambos se encontraron con una ciudad servil sin ningún tipo de hábito por la guerra. No obstante, Maquiavelo resalta que con su virtud pudieron someterla a la disciplina militar y marchar con ellos al encuentro de ejércitos espartanos. (Maquiavelo, 2000: 96).

podemos agregar, en la propia manera de escribir del propio Maquiavelo al ocultar referencias— es que la política tiene más que ver con el aparentar que con el ser. Con esto último no queremos decir que haya una tergiversación de aquello que se presenta como verdadera esencia; es decir, si decimos que la política —que se da entre los hombres— tiene que ver con el engaño es porque ella implica un juego de apariencias y representaciones que no remite a una esencia que opera como sustento. El engaño, reiteramos, no es la manipulación de lo real, cuya transparencia parecería estar fuera de duda¹⁹; es, más bien, una comprensión de lo que son las cosas políticas. Si Maquiavelo recuerda constantemente la importancia del aparecer, de lo peligroso de tener fama de liberal, es porque esa fama, reputación o apariencia siempre se construye en relación con la mirada de otro, que en el caso de Maquiavelo siempre es el pueblo.

A partir del problema de asimilar el engaño como tergiversación de lo real, es necesario dirigirnos a la tensión que detectamos entre las virtudes morales que Maquiavelo le asigna a Ciro y la disposición al engaño, que pertenece al orden de la apariencia. Esta tensión es la que sustenta el segundo eje en la figura de Ciro —y de Maquiavelo—: las virtudes. Habíamos mencionado que en el capítulo XIV Maquiavelo dijo que Escipión imitó a Ciro en su “humanidad, piedad, castidad o liberalidad”. Estas virtudes son aquellas mismas mencionadas en el capítulo XIV de *Il principe*, virtudes clásicas y morales. Es más: Escipión resulta un ejemplo del ejercicio de esas virtudes bondadosas que tienen como correlato situaciones afortunadas. Es en los *Discorsi* III.20 donde Maquiavelo menciona que hay conquistas que pueden resultar exitosas mostrando disposiciones hacia la humanidad y afabilidad. Estas adjetivaciones que le van a Ciro a través de su imitador, Escipión, generan una efectiva contradicción con lo que Maquiavelo había escrito en el capítulo XVI de *Il principe* “De la liberalidad y parsimonia”. Ser liberal, recordemos, es sumamente perjudicial para un príncipe, pues genera odio por parte del pueblo al gastar lo propio. Es mejor ser considerado miserable; es decir, generar una infamia, pero sin odio. Ciro, en este sentido, fue generoso, pero no con lo propio: siempre regalaba y donaba a sus compañeros y súbditos aquellas cosas que, a su vez, se le habían dado a él o que había quitado a los pueblos conquistados.

Los dos adjetivos anteriores, la afabilidad y la humanidad, no parecen asentarse de manera taxativa ni en el Ciro de Jenofonte ni en el del propio Maquiavelo. Ya sabemos que la afabilidad de Ciro queda patentizada en la etapa de su juventud, pero luego, cuando comienza a crecer, se vuelve un “Sacas para

19 Pierre Manent (1977) marca la tensión que prevalece entre la interpretación realista y la centralidad del engaño.

sí mismo”, mucho más retraído y menos afable. Su humanidad era un halo que recubría la figura de Ciro en la narración de Jenofonte. No obstante, como hemos mencionado, Ciro ejercía el arte de la simulación y el engaño y gracias a ello la voluntad de conquista se hacía asequible.

A pesar de esto, hay que ver qué ocurre con la siguiente afirmación de Maquiavelo: “Cuánta buena fama ganó Ciro por ser humano y afable, por no mostrarse en ninguna ocasión soberbio ni cruel, ni lujurioso, ni con ninguno de esos vicios que manchan la vida de los hombres” (Maquiavelo, 2012: 79). Esta aseveración y aquella que habla de virtudes morales de Ciro parecen contradecir lo que señalamos anteriormente (Skinner, 1998). Es un Maquiavelo que apela a las virtudes tradicionales y no a la *virtù* como aquella potencialidad de domar a la fortuna. Sin embargo, es importante notar que junto a la cadena de adjetivos que adornan la figura de Ciro está presente la noción de “fama”²⁰. Esta y la reputación son, en suma, las nociones que dan cuenta de cómo la apariencia se juega, siempre, en un *entre*, es decir, en un vínculo entre dos partes. Es más: cuando comparamos al Ciro de Maquiavelo con el de Jenofonte observamos que la celebración que hace el primero sobre la figura del líder persa se sustenta en pocas acciones empíricas, como si no fueran del todo importantes. La escueta referencia a hechos que sustenten la humanidad, la afabilidad y la castidad es aún más llamativa cuando sus argumentaciones están repletas de datos fácticos. Con esto queremos decir que, más que acciones fácticas que respalden lo afable, hay un elemento de lo imaginario, es decir, de la fama y el arte de aparecer frente a un otro que resulta fundamental para la construcción de un liderazgo.

Para pensar en cómo se construyen los liderazgos, es necesario dirigirse al tercer eje, a saber: las pasiones y la relación que se mantiene entre el pueblo y el líder a través de ellas. Para poder pensar esto, hay que abordar nuevamente el tratamiento que realiza Jenofonte sobre las pasiones, y luego analizar cuál es la operación que realiza Maquiavelo de ello. Jenofonte marcó en reiteradas oportunidades cómo Ciro trató de evitar el odio y la envidia. Recordemos el episodio citado en el anterior apartado en el que Ciro le menciona a Creso lo necesario de evitar la envidia y el odio, pues esos dos sentimientos, en efecto, dañan la reputación del líder. O, también, cómo la generosidad de Ciro siempre tomaba presencia con aquello que le regalaban a él y que no era de propiedad de sus súbditos. La generosidad y la preocupación de Ciro con sus súbditos, ya fuera con soldados o con compañeros, le otorgaron la fama de líder benevolente, aunque no sin tensiones, pues el Ciro

20 Al respecto: “Cuánta buena fama ganó Ciro por ser humano y afable, por no mostrarse en ninguna ocasión soberbio ni cruel, ni lujurioso, ni con ninguno de esos vicios que manchan la vida de los hombres” (Maquiavelo, 2000: 379)

de Jenofonte era un cazador, un *cacciatore*, no solo de animales, sino también de sus enemigos.

Al llegar a este punto, es decir, a la edificación de la imagen de líder benevolente, puede resultar conveniente notar algo que ocurre en el libro VIII de la *Ciropedia* que iluminará aún más la empresa maquiaveliana. Allí, Jenofonte relata de manera más taxativa el método de Ciro para conseguir la adhesión de los hombres. Es, pues, de suma importancia notar cómo Ciro solicitaba que en su mesa “se sirvieran siempre unos platos muy similares a los que él comía, y en cantidad suficiente para gran número de personas; y toda la comida presentada, excepto la que se sirvieran él y sus comensales, la distribuía entre aquellos de sus amigos a quienes quería demostrar su recuerdo o su amistad” (Jenofonte, 1982:439). La insistencia de Ciro, a través de Jenofonte, es sugerente. El acto de favorecer a los otros a través de compartir comidas y bebidas resultaba un recurso necesario y fundamental, por supuesto, para construir esa imagen. Esta descripción presente en el libro VIII muestra cómo la construcción de una imagen implica un acto performativo, una puesta en escena que involucra siempre a otros. Al decir imagen, lo que estamos argumentando es que las relaciones entre los hombres, apoyadas en las pasiones que se generan entre ellos y no en características inmanentes, se juegan en el orden de la representación, es decir, en el juego de miradas entre ellos.

Recordemos que en el capítulo XVI de *Il principe*, Maquiavelo problematiza el cálculo pasional que implica la construcción de un liderazgo. Señala cómo la generosidad con lo propio termina generando el odio de los súbditos. Es más, cuando Maquiavelo describe la personalidad de Ciro, lo caracteriza como aquel hombre generoso que logró evitar el odio de su pueblo. Gracias a esa fama de benevolente que se preocupaba por sus súbditos, pudo edificar una imagen de sí mismo que, a su vez, se desprendió de él hacia el pueblo: una imagen de líder bondadoso. Y, cabe reiterar, siempre es una imagen, porque de las cosas no se conoce más que su apariencia y, en este sentido, no hay una verdad de las cosas independiente de los juicios de los que les son externos.

Maquiavelo ha insistido en la importancia que reviste para un líder no generar odio en el pueblo, pues el acaecer de esa pasión no genera mediaciones: pone a las dos partes tan ensimismadas que las anula, es decir, no genera la distancia necesaria para poder ser visto y poder ver. El Ciro de Maquiavelo es el *exemplum* no solo de liderazgo, sino también de aquello. En Jenofonte, por momentos esto es mucho más claro. En Maquiavelo, como mencionamos anteriormente, al no sustentar sus aseveraciones con datos empíricos, parece más difícil detectarlo. No obstante, no solo en las menciones de Ciro o de Jenofonte que completamos con la lectura de

la *Ciropedia*, sino también en la contraposición que está presente en los *Discorsi* III.22 entre los cónsules romanos Valerio Corvino y Manlio hay elementos sobre este interrogante. Pues estos cónsules, tan diferentes entre sí, interrogan el circuito que habita entre el pueblo y el líder a través del juego de las pasiones. Luego de indagar sobre estas dos figuras que parecen contrapuestas nos dirigiremos a la mención de Ciro en el final del artículo para observar qué lugar ocupa.

Como hemos sistematizado en el anterior apartado, la figura de Valerio Corvino es ejemplificada como aquel capitán que buscó darles confianza a sus soldados (III.38), con un trato repleto de “doméstica familiaridad” (Maquiavelo, 2000: 382). A este excelente capitán se le opone otro también igual de excelente: Manlio Torcuato, quien, como afirmamos, se caracterizó por su severidad, y fue así como pudo obtener la obediencia de sus soldados. Una severidad que quedó demostrada cuando llegó a asesinar hasta a su propio hijo, e hizo así a su ejército más obediente. Valerio, por otro lado, jamás ofendió a nadie.

Cuando parece clara la oposición que existe entre ellos por los diferentes tratos que mantenían con sus súbditos, Maquiavelo los pone en el mismo nivel al decir que ambos obtuvieron el mismo resultado a favor de la república. Cada uno de ellos generó un tipo de lazo con sus tropas: uno a base del compañerismo (Valerio); el otro, a través del uso del temor y la fuerza (Manlio). Estas dos figuras que parecen contradictorias nos dicen algo sobre el lazo que se mantiene con los súbditos. Primero, si las dos son alabadas por igual es porque para Maquiavelo no hay una conducta buena en sí. Pero esto también indica que en determinadas circunstancias, cuando los hombres deben enfrentarse a un gran peligro, es necesario que haya un líder que sea capaz de otorgarles confianza y que renuncie, como dice Lefort (1986), al prestigio que le da la investidura de rango. Valerio fue un capitán popular y, sobre todo, fue virtuoso por tener el mérito de hacer olvidar a sus tropas que provenía de la casta patricia. O, como dice Maquiavelo en *Discorsi* III.22: “[...] pues no son los títulos los que hacen ilustres a los hombres, sino los hombres a los títulos” (Maquiavelo, 2000: 382-383). En aquella virtuosidad de hacer olvidar su origen patricio, Valerio –como contracara de Manlio– sirve para mostrar que a veces la disciplina severa no es suficiente, sino que hay algo más: se necesita lograr otro tipo de comunión, basada en la persuasión y la confianza.

Si habíamos puesto en suspenso aquellas virtudes que supuestamente “adornaban” la figura de Ciro para matizarlas a través de la idea de imagen y representación, y al observar cómo en él también estaban presentes las prácticas de la simulación y el engaño, podemos entonces encontrar en aquella contraposición entre Manlio y Valerio dos aspectos del propio Ciro: la severidad de liberador de

los persas y conquistador con la de aquel capitán del ejército que se posiciona siempre como un compañero de sus soldados. En el final del capítulo, Maquiavelo asevera que el Ciro de Jenofonte aparecía en las cualidades y dotes de Valerio, más precisamente en su “afabilidad, humanidad y piedad”. Pero si habíamos dicho que es necesario pensar en la fama de esas virtudes, en su representación, más que en ellas en sí mismas, y que hay otros elementos que conviven en el *exemplum*, es necesario no olvidar que Maquiavelo introduce a Manlio para hacer operar esa duplicidad (Manlio-Valerio) en la figura de Ciro. Volvemos sobre esto en nuestra conclusión del artículo.

Maquiavelo realiza constantes desplazamientos espaciales y temporales –de la antigua Roma a la Florencia del *quattrocento*–; omisiones deliberadas, como el rol fundador que tuvo Moisés en la religión; coloca títulos de capítulos que no corresponden al desarrollo del argumento, y presenta contradicciones deliberadas, como en el caso de las virtudes. Con esto queremos decir que en el pensamiento de Maquiavelo habitan de manera constante las duplicidades. Como en César Borgia, quien pendulaba entre el ejercicio de la crueldad y esa disposición de liberador de la Romagna, y en Moisés, con su liderazgo de profeta y aquel que pudo cometer infinitos asesinatos, en Ciro también están presentes esos dobleces. El liderazgo de Ciro se construyó en relación con otros –sus súbditos y su tropa–, pues pudo proyectar hacia ellos la imagen de un líder benevolente. Esto no es otra cosa que vislumbrar el poder representado sobre el otro²¹. En unos se proyecta la crueldad, y en otros, la bondad. Pero también a través de la simulación de la cacería, Ciro mostró cómo la política tiene que ver con el engaño, es decir, con las apariencias que conduce, en efecto, a una manera de comprender el vínculo político en tanto imaginario.

V. El liderazgo de Ciro: *il cacciatore*

En la obra maquiaveliana, insistamos, habita la duplicidad: virtud-fortuna, odio-temor, crueldad-bondad, persuasión-violencia, zorra-león, innovar-imitar. La figura de Ciro no es la excepción: como las dos caras que tenía el dios romano Jano, Manlio y Valerio representan las dos fisonomías del mismo Ciro. De un Ciro generoso y benevolente hacia el ejemplo de un Ciro que engaña, simula y ejerce

21 O en palabras de Jenofonte: “Y debemos diferenciarnos de los esclavos en la medida en que los esclavos sirven a sus amos en contra de su voluntad, en cambio nosotros, si pretendemos ser libres, debemos hacer voluntariamente lo que se revela de la mayor importancia”. (Jenofonte, 1984: 427).

su plan de conquista sin par. Ciro, como Jano y sus dos caras, expresa en él mismo esas duplicidades que hacen de él un ejemplo de liderazgo maquiaveliano y, sobre todo, deja una enseñanza del propio Maquiavelo. Con la simulación de ir de caza cuando en realidad se partía para conquistar a los armenios, el Ciro de Jenofonte se ubica como “el maestro del arte del engaño”. No obstante, esa es una primera lectura. Que Jenofonte sea, luego de Tito Livio, el autor antiguo que más cite Maquiavelo no quiere decir solo que de él aprendiera ese arte de la simulación. En una segunda y pormenorizada lectura, se descubre a Maquiavelo como el verdadero maestro del engaño, en tanto que en su escritura practica el engaño como una forma de autoalusión. En este sentido, a partir de la sistematización de las menciones que hace Maquiavelo de Ciro y el estudio de la *Ciropedia* de Jenofonte, podemos rastrear tres puntos como conclusiones de este artículo y, sobre todo, capturar cuál es la innovación maquiaveliana en torno a la figura del líder persa.

Primero, que Jenofonte haya sido el autor de la filosofía antigua más citado –junto a Tito Livio– tiene ahora más sentido. Maquiavelo aprendió de él muchas cosas: que la política tiene que ver con el engaño y las apariencias; la duplicidad en las caracterizaciones –recordemos que el padre de Ciro le enseña a su hijo a mentir, pero también en el mismo libro hay enseñanzas de las virtudes clásicas al propio Ciro–, y las alegorías a la animalidad –la perra de caza–, que poseen una clara reminiscencia a la idea del Quirón maquiaveliano presente en el capítulo XVIII de *Il principe*.

Sin embargo, Maquiavelo no se queda en reiterar las enseñanzas de Jenofonte. Un segundo aspecto de este capítulo es la oposición entre Maquiavelo y Jenofonte en torno a Ciro. Pero no se trata de enfrentar el realismo maquiaveliano con el supuesto utopismo de Jenofonte. Ni tampoco la celebración de la inmoralidad por parte del primero y la moralidad por parte del segundo. Ya hemos visto que el propio Jenofonte, a través de Cambises, le dio a Ciro enseñanzas “inmorales” y que Maquiavelo no sustenta las afirmaciones sobre Ciro a través de datos empíricos. Más bien, el uso que hace Maquiavelo del Ciro de Jenofonte, y que tiene como resultado un nuevo Ciro, ilumina problemas fundamentales en torno al poder y la cosa política. A través de la disposición a simular que el *exemplum* Ciro vehiculizó, Maquiavelo mostró que la política tiene que ver con un aparecer, con una puesta en escena –simular ir de caza, por ejemplo– y con un vínculo con el otro.

Por último, esa novedad del propio Maquiavelo sobre cómo piensa el poder deja por fuera cualquier comprensión instrumental de este. Cuando Maquiavelo

asevera: “No es que yo crea que no deban emplearse las armas y la fuerza, pero deben reservarse como último recurso, cuando los demás procedimientos no sean suficientes” (Maquiavelo, 2000: 263), está poniendo en escena esos “demás procedimientos” que implican, en efecto, el lazo con el otro en forma aparential y representativa.

En resumen, y cerca de sonar reiterativos, Ciro es un líder maquiaveliano y no un líder de Jenofonte que Maquiavelo recupera en sus narraciones, porque a través de su figura se condensan y se desprenden problemas fundamentales de su propia empresa. Pero, sobre todo, ver en Ciro un líder maquiaveliano implica reconocer cómo es el proceso de construcción de un eminente liderazgo que vincula al pueblo. Si la política tiene que ver con la apariencia, y los hombres, como señala Maquiavelo, juzgan por lo que ven y no por lo que tocan, la construcción de un liderazgo implica reconocer al sujeto popular, que, sin importar su necesidad ni su satisfacción —que en ningún ser humano jamás son absolutas—, puede ver y, a la vez, ser visto (o hacerse ver). Maquiavelo parece dar cuenta a través de Ciro del proceso de construcción de un liderazgo que no excluya —o al menos no tanto— al pueblo.

Bibliografía

1. Jenofonte, (1982). *Ciropedia*. Madrid: Gredos.
2. _____. (1984). *Obras menores*. Madrid: Gredos.
3. Lefort, (1986). *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.
4. Machiavelli, N. (1971). *Il Principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Milano: Feltrinelli.
5. _____. (2005). *Opere III*. Torino: Einaudi.
6. _____. (2013). *Il Principe*. Torino: Einaudi.
7. Maquiavelo, N. (1992). *El príncipe*. Madrid: Alianza.
8. _____. (2000) *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.
9. _____. (2009) *Historia de Florencia.*, Madrid: Tecnos.
10. _____. (2012) *El príncipe*, Buenos Aires: Colihue.
11. Rodríguez, G. (2014). Políticas del dinero y economía del liderazgo: Jenofonte, Maquiavelo y Hamilton. En Borisonik, H. (ed) “Papel pintado, reflexiones sobre

El arte de la caccia: el liderazgo de Ciro en Nicolás Maquiavelo

el dinero” *Perspectivas. Revista de análisis de Economía, Comercio y negocios internacionales*. Vol. 8, agosto de 2014. México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

12. Rosello, D. (2013) La wertud maquiaveliana. El príncipe como centauro. En Sazo Muñoz, D. (ed.). *La revolución de Maquiavelo. El Príncipe 500 años después*. Santiago de Chile: CAIP-UAI-RIL.
13. Skinner, Q. (1998). *Maquiavelo*. Madrid: Alianza.

Wittgenstein y el método de análisis por tipos proposicionales en *Sobre la Certeza**

Wittgenstein and the method of analysis by propositional types in *On Certainty*

Por: Víctor Hugo Chica Pérez

G.I. Conocimiento, filosofía, ciencia, historia y sociedad
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia
E-mail: vchica1@gmail.com

Fecha de recepción: 10 de marzo de 2015
Fecha de aprobación: 21 de mayo de 2015
Doi: 10.17533/udea.ef.n52a08

Resumen. *Mi objetivo en el presente artículo es ofrecer una reconstrucción de la mecánica del análisis filosófico que Wittgenstein lleva a cabo en Sobre la Certeza. Mostraré que allí el análisis se basa especialmente en el recurso a una amplia tipología proposicional, que sirve para evaluar y diagnosticar las proposiciones de Moore. Con este fin, primero, aclararé en qué sentido fallan las lecturas usuales de las cuestiones metodológicas en Sobre la Certeza. Segundo, me centro en la mecánica del análisis que se observa en los fragmentos 1-65, atendiendo específicamente al análisis de tres expresiones: “hay objetos físicos”, “yo sé que aquí hay una mano” y “aquí es imposible el error”. Tercero, paso a identificar las etapas del método y justifico en qué sentido el núcleo estratégico de dicha investigación es el cuadro de tipos proposicionales.*

Palabras Clave: *Wittgenstein, método, tipos proposicionales, sobre la certeza, análisis filosófico*

Abstract. *My purpose in this article is to provide a reconstruction of the mechanics of philosophical analysis that Wittgenstein carried out in “On Certainty”. I will show that this analysis is based, specifically, on an appeal to a wide propositional typology that serves to evaluate and diagnose Moore’s propositions. To this end, I shall first explain how common readings of the methodological issues in “On Certainty” fail. Secondly, I focus on the mechanics of analysis found in paragraphs 1 -65, specifically the analysis of three sentences: “There are physical objects”, “I know that there is a hand here” and “here the mistake is impossible”. Thirdly, I proceed to identify different stages of the method and justify in what sense the strategic core of such research is the table of propositional typologies.*

Keywords: *Wittgenstein, method, propositional types, on certainty, philosophical analysis*

* El artículo es resultado del proyecto de investigación “Reconstrucción del método analítico en Sobre la certeza de Ludwig Wittgenstein”. Fecha de inicio 01/01/2013. Fecha de finalización 01/02/2015. Estado del proyecto: concluido. Financiado por el CODI, acta 643 de 30/10/2012.

Cómo citar este artículo:

MLA: Chica, Víctor. “Wittgenstein y el método de análisis por tipos proposicionales en *Sobre la Certeza*”. *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 141-160.

APA: Chica, V. (2015). Wittgenstein y el método de análisis por tipos proposicionales en *Sobre la Certeza*. *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 141-160.

Chicago: Chica, Víctor. “Wittgenstein y el método de análisis por tipos proposicionales en *Sobre la Certeza*,” *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 141-160.

Estud.filos ISSN 0121-3628 n° 52. Diciembre de 2015. *Universidad de Antioquia* pp. 141-160

1. La polémica sobre el método

Wittgenstein mismo llegó a afirmar en una de sus conferencias en Cambridge, posiblemente la última del año académico 1932-1933,¹ que los problemas de los que él se ocupaba no eran nada nuevo, eran los mismos problemas que la tradición filosófica había enfrentado. Más bien, que él en realidad lo que ofrecía era un nuevo método, una nueva forma de enfrentarse con esos viejos problemas. Y ciertamente abundan los estudios dedicados a aclarar cuál es ese nuevo método que caracteriza y distingue el pensamiento wittgensteiniano del pensamiento filosófico tradicional. De hecho la mayor parte de los intérpretes coinciden sobre diversos aspectos característicos de ese método, aunque se enfatice en menor o mayor medida alguno de ellos, especialmente cuando la reflexión se centra en las *Investigaciones Filosóficas* (IF), donde Wittgenstein ofrece explícitamente aclaraciones y observaciones sobre su propia concepción del quehacer filosófico y sobre la manera como, según esa concepción, el filósofo debería llevar a cabo su tarea de análisis. Pero es interesante que no suceda lo mismo con los estudios dedicados a las últimas reflexiones de Wittgenstein, una colección de notas escritas entre mediados de 1949 y abril de 1951, publicadas luego bajo el título de *Sobre la Certeza* (SC). Existe, de hecho, una profunda divergencia entre los intérpretes a la hora de precisar los aspectos metodológicos de esa reflexión, agregando la circunstancia de que en dichas notas no aparece ninguna reflexión explícita por parte del mismo Wittgenstein en torno a las características del método de análisis filosófico que allí se pone en práctica.

1.1 Divergencias sobre el método y el ‘tercer Wittgenstein’

Se puede afirmar que entre los intérpretes existe un verdadero combate entre los que podrían denominarse entusiastas y detractores de un ‘tercer Wittgenstein’.² Según Moyal-Sharrock, una de las razones generales que la motivan a insistir en la necesidad de introducir un tercer Wittgenstein es la de resaltar “[e]l movimiento de Wittgenstein hacia un método más conservador de hacer filosofía” (Sharrock,

1 Según el testimonio de Moore (1983: 259).

2 La propuesta de un ‘tercer Wittgenstein’ es de Moyal-Sharrock (2004) y naturalmente ha contado con simpatizantes, contradictores e indiferentes. Entre los simpatizantes están Lawrence Goldstein, Avrum Stroll, Rom Harré y Hans-Johann Glock para mencionar algunos. Entre los detractores de la propuesta cabe destacar a P. Hacker, Alejandro Tomasini, Nuno Venturinha y Carlos Cardona. Y entre los indiferentes a la cuestión destaco principalmente a John H. Whittaker (2006) y Analiza Coliva, quien comenta: “*I am not entirely convinced of the utility of classifying Wittgenstein’s production into a specific number of phases, as there are continuities as well as changes throughout all his work. The counting will thus depend on what one focuses on...*” (2010: 228).

2009: 559).³ La misma autora en *Perspicuous Presentations* (2007) ofrece un panorama de las tesis centrales de los entusiastas del tercer Wittgenstein, relativas a los aspectos metodológicos de su producción tardía:

Los comentaristas han discernido en *Sobre la Certeza* ‘un cambio pronunciado en la actitud de Wittgenstein hacia formas constructivas y sistemáticas de hacer filosofía’ y una ‘pérdida de interés en la ‘finalidad terapéutica’ de la eliminación de “calambres mentales”’. Frongia y McGuinness (*Wittgenstein, Una guía bibliográfica*. 1994, 35). Hans-Johann Glock, [...], también señala que en vez de terapéutico y de ‘textura abierta’, el tercer Wittgenstein tiende a ser constructivo y directo. La forma más constructiva de Wittgenstein hacer filosofía se puede ver en el hecho y en el método de su respuesta a la epistemología de Moore en *Sobre la Certeza*. ... (Stéphane Chauvier, *Gramática wittgensteiniana y Filosofía de la mente*). Moyal-Sharrock (2009: 560).

A pesar de la insistencia sobre la presencia de un nuevo método, ninguno de los defensores del tercer Wittgenstein, incluyendo a Moyal-Sharrock, ofrecen una reconstrucción precisa de dicho método. De hecho el único intento decidido por detallar aspectos del método en SC es el de Stroll⁴ quien sugiere que el método de Wittgenstein posee tres aspectos distintivos: “En primer lugar, su conexión íntima con su concepción de la naturaleza de la filosofía; segundo, su manifestación en un estilo literario especial que es llamado “el texto roto”; y, finalmente, su objeto o finalidad, es decir, lo que Wittgenstein espera lograr con su uso” (Stroll, 1994: 83). Sobre el primer y el tercer aspecto no hay nada que agregar. Es evidente que el método, sea cual sea, está conectado con la concepción wittgensteiniana del quehacer filosófico, de la misma manera que con la finalidad del análisis. Stroll apela a una serie de numerales de las IF, que le sirven para enfatizar la manera como Wittgenstein contrapone su propia concepción de la filosofía con la filosofía tradicional y, parafraseando a Wittgenstein, enfatiza que la finalidad del análisis filosófico es disolver confusiones que surgen en torno a conceptos que intentamos comprender y que surgen porque los desligamos de los contextos en los que tienen lugar, llegando a paradojas y confusiones de las que ya no podemos salir, excepto mediante un atento examen de nuestras formas de expresión. En relación con el segundo aspecto, lo que Stroll llama ‘*the broken text*’, cabe aclarar que hace referencia al estilo fragmentario, aforístico y asistemático de la reflexión en SC. Caracteriza, según Stroll, “un estilo literario de escritura no sistemático, desordenado, inconexo, discontinuo, temáticamente interrumpido, y marcado por transiciones rápidas de un tema a otro” y “toma la forma de declaraciones

3 Las otras dos razones que aduce la autora son: “1. la necesidad de aislar y destacar la parte I del corpus posterior a las IF –particularmente la obra maestra que es *Sobre la Certeza* – de lo que se conoce muy globalmente como «el último Wittgenstein»; 2. La importancia de señalar que Wittgenstein, filosóficamente, ha ido más allá de las Investigaciones” (Sharrock, 2009: 559).

4 En el capítulo seis, *Finding the Beginning* (Stroll, 1994).

concisas, como máximas, apotegmas, aforismos, párrafos cortos, u otros tipos de fragmentos dispersos” (Ibíd.: 88), pero como advierte el mismo autor:

La noción del texto roto no debe ser ella misma identificada con cualquier método en particular, aunque una vez más en el caso de Wittgenstein su método y el uso del texto roto están enganchados. En este caso se podría pensar en el texto roto como un dispositivo o técnica especial usada para mejorar la eficacia de un cierto método. En tercer lugar, el método de Wittgenstein, utilizando la técnica del texto roto, está diseñado para ciertos propósitos específicos, principalmente para romper el control que ejercen modelos conceptuales sobre los filósofos, incluyendo aquellos atraídos al escepticismo (Ibíd.: 89).

Aunque la caracterización que hace Stroll sobre la forma como Wittgenstein consigna sus reflexiones es admisible, la cuestión sobre el método queda sin aclarar pues en ningún lugar explica en qué consiste propiamente ese método ligado al uso del ‘*broken text*’. En realidad Stroll no logra delimitar o caracterizar un método en SC pues no exhibe cuál es el mecanismo de análisis que allí opera.

Las imprecisiones a la hora de caracterizar el método en SC, junto con la ausencia de aclaraciones explícitas por parte de Wittgenstein, incide en que los críticos y detractores de la propuesta de un tercer Wittgenstein se opongan al argumento del giro metodológico en SC. Carlos Cardona (2011) ilustra bien este punto de vista cuando comenta críticamente los argumentos de Stroll en *Moore and Wittgenstein on Certainty*. Para Cardona, Stroll sugiere erróneamente que Wittgenstein está defendiendo tesis sustanciales que pueden definirse como una especie de fundacionalismo filosófico; posteriormente afirma que “estudiar la naturaleza de la imposibilidad de dudar acerca de una proposición de Moore es [...] el proyecto de Sobre la Certeza. Este es un proyecto que extiende las preocupaciones de IF y puede adelantarse con el mismo tipo de arsenal metodológico estipulado en IF” (Cardona, 2011: 90). Pero ¿cuál es ese arsenal metodológico?

Claro está que del lado de los detractores no hay ninguna intención de reconstruir los aspectos del método en SC, pues ellos asumen que es el mismo mecanismo de análisis que se caracteriza y se exhibe de distintas maneras en IF; son quienes proponen un giro metodológico los llamados a especificar las condiciones metodológicas de la investigación wittgensteiniana señalando sus diferencias con respecto a la forma del análisis en otras etapas del pensamiento del autor, específicamente con relación a las IF.⁵

5 En general la polémica se ha centrado sobre la idea de las proposiciones ‘bisagra’ o ‘eje’ y sobre el papel estratégico que juegan dichas proposiciones en SC. Los entusiastas del tercer Wittgenstein tratan estas proposiciones eje o bisagras como la máxima adquisición filosófica de Wittgenstein en SC, pues dicha categoría, según éstos, permite finalmente a Wittgenstein exhibir la esencia misma de nuestros múltiples juegos de lenguaje (Cf. Harré, 2008), algo que en las IF Wittgenstein no sólo se niega a formular, sino que explícitamente se opone a tal formulación. Los críticos del tercer Wittgenstein, en

1.2 La ausencia de aclaraciones sobre el método en SC

Stephen Mulhall (2004: 68) comenta que la ansiedad característica del Wittgenstein de las IF 108b-133, que se esfuerza por caracterizar y delimitar su propio método y estilo analítico, ha desaparecido por completo en SC; en las cerca de 20 anotaciones donde allí Wittgenstein alude al filósofo o a la filosofía no hay referencia alguna al problema del método de análisis, tampoco comentarios sobre la naturaleza de los problemas filosóficos. Y esa ausencia de aclaraciones por parte del mismo Wittgenstein en torno a los aspectos metodológicos que caracterizan su propia investigación en SC contribuye a la polémica entre simpatizantes y detractores del giro metodológico. Los entusiastas del tercer Wittgenstein, especialmente Stroll,⁶ insisten en que el hecho de que no haya interés alguno por parte de Wittgenstein en explicitar las condiciones metodológicas de su investigación, no implica que, metodológicamente, no haya nada diferente. La dificultad radica en que no se aclara qué es eso que funciona de manera diferente en el análisis con respecto, por ejemplo, a las IF. Pero en la línea interpretativa de los detractores, que no existan aclaraciones explícitas sobre el método es índice de que no hay nada nuevo que decir al respecto. Es frecuente el recurso de estos intérpretes a los fragmentos 89-133 de IF para caracterizar el método que opera en todos los escritos posteriores al *Tractatus*, como si estos constituyesen una especie de exposición oficial sobre las condiciones metodológicas del análisis filosófico.⁷ Sin embargo esta interpretación es problemática por dos razones. Primero porque esas anotaciones, más que detallar

general, consideran que en SC no se formula explícitamente la existencia de tal tipo de proposiciones. Si bien sobre este tema de las proposiciones bisagra no me ocuparé directamente, hacia el final de este artículo introduzco unas observaciones generales sobre el papel que desempeña dicha idea en el marco del método de análisis en SC.

6 Cf. Stroll, 1994: 80, 91.

7 Algunas de esas controvertidas y a la vez originales observaciones son las siguientes: “La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo. Pues no puede tampoco fundamentarlo. Deja todo como está” (124); “...el hecho fundamental es aquí: que establecemos reglas, una técnica, para un juego, y que entonces, cuando seguimos las reglas, no marchan las cosas como habíamos supuesto. Que por tanto nos enredamos, por así decirlo, en nuestras propias reglas. Este enredarse en nuestras reglas es lo que queremos entender, es decir, ver sinópticamente...” (125); “Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos *sinópticamente* el uso de nuestras palabras –a nuestra **gramática** le falta visión sinóptica– la representación sinóptica produce la comprensión que consiste en ‘ver conexiones’” (122); “No queremos refinar o complementar de maneras inauditas el sistema de reglas para el empleo de nuestras palabras. Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad *completa*. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer completamente. El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero... se muestra ahora un método con ejemplos y la serie de estos ejemplos puede romperse. Se resuelven problemas, se apartan dificultades, no un *único* problema. No hay un *único* método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias” (133).

un método de análisis, ofrecen es criterios generales para demarcar la naturaleza lingüístico-conceptual de los problemas filosóficos –de ahí, por ejemplo, la insistencia de Wittgenstein en la necesidad de diferenciar entre el tratamiento de una cuestión empírica y el de una cuestión lingüística o conceptual– a la vez que contribuyen a hacer explícitos algunos compromisos teóricos que acompañan dicha comprensión, los que sustentan la imagen del lenguaje que Wittgenstein mismo defiende y que caracteriza, por ejemplo, a través del recurso a analogías como la del ‘juego’ cuyo aprendizaje presupone la adquisición de reglas implícitas, contingentes en principio pero de aplicabilidad obligatoria una vez puesto en marcha el juego; o la de las ‘palancas de una cabina de locomotora’, donde la función de una parte sólo puede determinarse en relación con el resto del mecanismo. Por tanto esas observaciones más que detallar o caracterizar un método de análisis, caracterizan una manera de comprender el quehacer filosófico. La segunda razón por la cual es problemático interpretar los fragmentos 89-133 de IF como una exposición sobre el método es, siguiendo el estudio de Stephen Mulhall (2004), porque en estos pasajes hay fluctuaciones y cambios que no permiten hablar estrictamente de una perspectiva unívoca acerca del método o incluso de un único concepto de filosofía. Por ejemplo, los numerales 108b-133, escritos en 1931 tienen aún el tono fuerte, rígido y arrogante de las proposiciones del *Tractatus* en las que se pretende cualificar de una vez y para siempre la filosofía y su método. Estas observaciones, dice Mulhall, que muestran una ansiedad característica de quien pretende tener la última palabra, apelan además a un estilo retórico que da la impresión de estar en posesión de una visión pura y cristalina del método en filosofía, en contraste con una visión errónea y oscura, esa que acoge el paradigma de las ciencias naturales; en contraste los numerales del 89-108a, escritos en 1937, están claramente consignados en otro tono. Allí aparece la voz persuasiva y el estilo dialógico que se impone con la introducción de ‘la voz del interlocutor’ que caracteriza la parte inicial de las IF. Aquí, según Mulhall, Wittgenstein elude esa idealización de la filosofía y su método, y enfatiza el vínculo de su propio trabajo filosófico con la filosofía tradicional, al reconocer que él también intenta responder a la pregunta por la esencia del lenguaje, aunque no ve en ella algo oculto, sino algo que está ante nuestros ojos.⁸

Ante este panorama es pertinente intentar una caracterización del método en SC para, posteriormente, realizar un estudio comparativo con respecto a las IF y determinar si efectivamente existe un giro metodológico o no.

8 “—Pues si también nosotros en nuestras investigaciones tratamos de entender la esencia del lenguaje — su función, su estructura—, no es sin embargo esto lo que esta pregunta tiene a la vista. Pues ella ve en la esencia no algo que esté ya abiertamente de manifiesto y que se vuelva visible sinópticamente mediante una ordenación, sino algo que yace bajo la superficie. Algo que yace en el interior, que vemos cuando penetramos la cosa y que un análisis debe desenterrar” (IF 92).

2. El análisis de las proposiciones de Moore

Para reconstruir los aspectos metodológicos de SC es necesario determinar lo que constituye allí el objeto de análisis; sin duda alguna son las famosas proposiciones que Moore introduce en sus controvertidos trabajos ‘Prueba del Mundo Exterior (PME)’ 1939, y ‘Defensa del Sentido Común’ (DSC) 1925. En PME, Moore intenta responder al desafío del filósofo que pide una prueba de que existen cosas exteriores a nosotros, para lo cual Moore ofrece, no sólo una, sino una multitud de pruebas que involucran afirmaciones del tipo ‘aquí hay una mano’, o ‘ahí hay una pompa de jabón’ o ‘hay dos perros’; para Moore una sola de estas afirmaciones basta para probar que hay cosas exteriores a nosotros (*Cf.* Moore, 1983: 156 y ss.). En DSC, intenta caracterizar su propia filosofía, la del punto de vista del sentido común, exponiendo las tensiones que se dan entre este punto de vista y el de otros filósofos. Una de sus estrategias consiste en introducir una serie de afirmaciones bastante peculiares, respecto de las cuales, según Moore, todos nosotros reconocemos su verdad de forma indiscutible. Algunas de esas afirmaciones son: ‘yo sé que hay un cuerpo humano vivo que es mío’, ‘sé que mi cuerpo existió ayer’, ‘sé que hay otros cuerpos humanos que han nacido en algún momento’, ‘la tierra ha existido desde hace muchos años en el pasado’, etc. El punto de vista del sentido común es el que admite la verdad de esas proposiciones, aunque no se pueda explicar cómo llegamos a establecerla, y cualquier posición filosófica que sostenga que alguna de esas afirmaciones es falsa o parcialmente falsa, contradice el punto de vista del sentido común.

Si bien ambos textos tienen objetivos diferentes hay dos aspectos que llaman la atención de Wittgenstein en relación con las diversas proposiciones que utiliza Moore: en primer lugar, el énfasis de Moore en que ‘él sabe’, y de igual forma, cualquiera de nosotros sabe, todas esas cosas,⁹ “si sé que todas esas proposiciones son verdaderas, entonces considero indudable que también otros seres humanos han conocido proposiciones correspondientes” (Moore, 1983: 60). Por eso el texto de Wittgenstein, de principio a fin, se enfrenta con la cuestión sobre los problemas, aciertos y desaciertos de la manera como Moore hace uso de la expresión ‘saber’. Lo segundo que llama la atención de Wittgenstein son las proposiciones mismas que Moore elige como casos ejemplares de esas cosas que él sabe y, de manera semejante, todos sabemos con certeza, aunque no podamos decir cómo ni de dónde hemos obtenido un conocimiento de esas verdades. En relación con este último

⁹ *Cf.* SC 1, 6, 8.

punto el análisis de Wittgenstein intenta responder al menos a dos cuestiones fundamentales: ¿cuál es el empleo que Moore reclama para esas proposiciones? y ¿es correcto dicho empleo?

En lo que sigue procuraré aclarar los aspectos fundamentales del método con el cual Wittgenstein enfrenta y responde a estas preguntas. Para ello seguiré la estrategia que propone Edward Minar (2005), donde busca aclarar los aspectos fundamentales de la contraposición que Wittgenstein construye entre Moore y el escéptico. Su estrategia consiste en prestar atención a lo que acontece en los primeros numerales de SC, los que van del 1 al 65, los cuales se pueden considerar la primera etapa de toda la reflexión.¹⁰ La idea de Minar es que dicha contraposición, que aparecerá luego a lo largo de toda la reflexión, se entiende mejor si se comprende su génesis en esos primeros numerales. De forma semejante creo que en esa primera parte de SC se consolida y se exhibe el método de análisis que va a ser determinante en el resto de la reflexión, de ahí que profundizar en esos fragmentos es vital para esclarecer la naturaleza y las características del método. Lo que mostraré es que en los fragmentos 1 - 65 se aprecia cómo Wittgenstein formula de manera recurrente la pregunta por ‘el tipo de proposición’ para las distintas expresiones que requieren aclaración, y que una vez identificado el tipo al que pertenece cada enunciado, se ofrece un diagnóstico sobre las dificultades que conlleva la confusión de tipos que subyace al discurso del filósofo. El éxito de todo el análisis descansa en la posibilidad de dar una respuesta satisfactoria a la pregunta por el tipo de proposición para cada uno de los enunciados que se tornan problemáticos. Existen tres lugares clave donde aparece explícita la pregunta wittgensteiniana por el tipo de proposición. A continuación reconstruyo el análisis que tiene lugar en cada uno.

2.1 El análisis de ‘hay objetos físicos’

En el párrafo 35 aparece por primera vez la preocupación wittgensteiniana por el tipo de proposiciones con las que se enfrenta el análisis. En ese numeral Wittgenstein se ocupa de una proposición vinculada con lo que para Moore constituye uno de los desafíos intelectuales clásicos más problemáticos, el relacionado con la existencia del mundo externo; según Moore para probar dicha hipótesis, es necesario demostrar la existencia de objetos físicos. Y éste es el blanco del análisis, la expresión ‘hay objetos físicos’. Dice Wittgenstein: “pero, ¿no es posible imaginarse que no hay objetos físicos? No lo sé. De cualquier modo, ‘hay objetos físicos’ no tiene sentido ¿Sería una proposición empírica?—” lo cual se niega a continuación “La instrucción

¹⁰ Los numerales 1 - 65 corresponden a un solo manuscrito, más o menos continuo, el MS-172 páginas 5 a 24 escrito, según los editores, entre 1949 y 1950.

‘A es un objeto físico’ se la damos sólo a quien todavía no comprende el significado de ‘A’ o el de ‘objeto físico’. Por tanto se trata de una instrucción sobre el uso de las palabras...” (SC 36). Estipular que “hay objetos físicos” no es una proposición empírica, alerta sobre lo erróneo de suponer para dicha expresión, por ejemplo, un valor de verdad, esto es, suponer que es posible decidir a favor o en contra de ella, o que exista de hecho una vía de verificación para tomar esa decisión. Junto a esto la observación de que toda expresión con sentido donde se haga un uso correcto del concepto ‘objeto físico’ es una instrucción sobre el uso de las palabras, contribuye a establecer lo que Wittgenstein mismo en el parágrafo 36 denomina el carácter lógico del concepto ‘objeto físico’. En el *Tractatus* un concepto lógico, como significado, proposición, objeto, etc., es una noción que pertenece al marco conceptual que se propone para caracterizar nuestro lenguaje, sus reglas y sus partes, etc.¹¹ Aquí en SC la idea no es muy diferente.¹² Decir que una mesa o un perro son objetos físicos no dice nada sobre la mesa o el perro, esta afirmación ayuda es a comprender la gramática de las palabras mesa, perro o mano, esto es, a determinar los juegos de lenguaje a los que pertenecen esas nociones. Esta parte del análisis denuncia lo ilegítimo que subyace a la estrategia de Moore cuando asume erróneamente que ‘hay objetos físicos’ es una tesis o hipótesis susceptible de verificación, para la cual es válido ofrecer como prueba una mano, un perro o una planta y dicha asunción tiene su origen en que la expresión ‘hay objetos físicos’, es semejante a expresiones

11 Así como Stroll (1994: 104) muestra que podemos comprender la idea de sinsentido en SC de forma análoga a como la define Wittgenstein en el *Tractatus*, puede entenderse la idea de objeto físico en SC de forma análoga a como se entiende también en el *Tractatus*, como un concepto lógico. Allí lo que determina el carácter lógico de un concepto es su papel en la caracterización o delimitación de nuestro propio lenguaje. De la misma forma en SC Wittgenstein advierte que si nosotros construimos proposiciones gramaticales con nociones como color, medida, objeto físico, etc., dichas proposiciones constituyen herramientas para delimitar la gramática de ciertas expresiones, no para describir el mundo de la experiencia. Se sugiere introducir el artículo [la] porque determina específicamente un sustantivo concreto: la experiencia.

12 Stroll sugiere que Wittgenstein estipula el carácter gramatical de todas las proposiciones de Moore, y en general muchos intérpretes parecen aceptar sin más la sugerencia de Stroll (Cf. Moyal-Sharrock, 2004: 90; Coliva, 2010: 113). Debo insistir en que difiero de esta interpretación pues, en mi opinión, Wittgenstein no sugiere en ningún lugar que la expresión ‘hay objetos físicos’ pueda concebirse como una proposición gramatical y es incorrecto derivar el carácter gramatical de la expresión por la negación de su carácter empírico. El parágrafo 37 de SC también puede dar claves para entender la observación de Wittgenstein, pues él dice que tanto para el realista como para el idealista, dicha afirmación no es obviamente un sinsentido, esto muestra en parte que Wittgenstein no está jugando con una noción especial de sinsentido, un concepto técnico, como sugiere Moyal-Sharrock (2004: 90). Es igualmente problemático el supuesto de que Wittgenstein hace un uso técnico de la expresión sinsentido en este contexto. Una posible objeción es que para una proposición gramatical podemos imaginar un contexto en el que la expresión sirve como una pieza de instrucción sobre una parte de nuestro lenguaje, a un niño, o a quien no lo domina, lo que es evidente para casos como ‘el rojo es un color’, o ‘las sensaciones son de cada cual’. Pero es imposible articular el mismo escenario para la expresión ‘hay objetos físicos’.

como ‘hay mamíferos voladores’, que puede ser controlada por distintas vías y de la que puede decirse finalmente, es verdadera o es falsa. Wittgenstein será bastante insistente sobre el hecho de que no puede encontrarse un juego de lenguaje efectivo, esto es, un escenario en nuestra praxis lingüística ordinaria, donde esa afirmación tenga lugar, y eso es índice de que la afirmación “‘hay objetos físicos’ es absurda”. Y si la afirmación es absurda carecen de sentido tanto la expresión de duda sobre ella como la prueba.¹³

2.2 El análisis de la expresión “yo sé...”

Luego de denunciar que la reflexión de Moore es motivada por un malentendido, el de intentar dar respuesta a la pregunta que se formula sobre una expresión errónea, y de invalidar cualquier pretensión de especular en torno a una posible prueba que satisfaga las exigencias de quien formula dudas sobre la proposición ‘hay objetos físicos’, Wittgenstein centra su interés en la expresión ‘yo sé que esta es mi mano’, la que Moore usa para responder al desafío del escéptico. Según Wittgenstein el ‘yo sé...’ que introduce Moore para ésta y las demás afirmaciones, como garantía de que efectivamente conocemos con toda certeza la verdad de esas proposiciones, es bastante extraño. Wittgenstein dice que Moore utiliza abusivamente (*missbraun*) la expresión ‘yo sé’, ya que introduce para ella un uso totalmente distinto al que la expresión tiene en contextos ordinarios donde es claramente significativa. El primer paso en esta etapa del análisis consiste en reconstruir múltiples contextos en los que introducimos la expresión ‘yo sé...’, por ejemplo, yo sé que hay una mesa en tal habitación, yo sé que $12 \times 12 = 144$ o yo sé que el rojo es un color. Si bien el estudio de estos casos revela que todas estas expresiones pertenecen a juegos de lenguaje diferentes, uno empírico, otro aritmético y otro gramatical, no obstante hay rasgos comunes como el hecho de que en dichos escenarios la afirmación de saber puede acompañarse legítimamente de una prueba, de declaraciones relativas a cómo se sabe lo que se afirma –aunque en cada caso sea de un tipo distinto. Que esto pueda hacerse explícito está ligado a la posibilidad de expresar dudas igualmente legítimas en torno a esas afirmaciones, y si la duda puede tener lugar es porque se concibe y se concede también la posibilidad del error. Así pues, prueba, duda y error son nociones vinculadas a estos juegos de lenguaje donde tiene lugar la expresión de saber. La dificultad con las proposiciones de Moore es que, como él

13 En palabras de Stroll “el criticismo de Wittgenstein es que Moore ha fallado al formular la pregunta correcta, pues no es ¿qué tipo de prueba habría que dar? sino ¿qué tipo de dudas son esas?” Y por eso es que su prueba no ha tenido éxito al hacer frente a las objeciones que sus oponentes han presentado al realismo. Para Stroll lo que Wittgenstein muestra aquí finalmente es que la prueba de Moore “es por ello no sólo inútil, sino también carente de contenido cognitivo” (1994: 103).

mismo afirma reiteradamente en DSC, no podemos explicar cómo sabemos esas cosas ni cómo hemos llegado a reconocer la verdad de esas afirmaciones,¹⁴ pero a la vez sabemos que en esas proposiciones no puede haber error, todos sabemos que son absolutamente verdaderas. La crítica de Wittgenstein es clara en 243: “Se dice ‘sé’ cuando se está en condiciones de dar razones apropiadas. ‘Sé’ está vinculado a la posibilidad de demostrar la verdad. Si alguien sabe algo... se puede poner esto de manifiesto. Pero si lo que cree es de tal tipo que las razones que puede dar no son más seguras que su aserción, no puede decir que sabe lo que cree.” En este sentido es claro que el uso que hace Moore de la expresión ‘yo sé...’ es erróneo y de ahí el interés de Wittgenstein en exhibir qué problemas subyacen y conducen a ese uso particular que Moore hace de la expresión. A continuación transcribo el núcleo de éste análisis.

Ahora bien, ¿no podría concebirse “Yo sé que aquí hay una mano, (...no solo lo supongo...)” como una proposición gramatical”? (Y, por lo tanto, no temporal.)-- Pero, en ese caso, ¿no es como ésta: Sé que veo rojo, no sólo lo supongo? ¿Y no es la consecuencia “de modo que hay objetos físicos” similar a la consecuencia: “de modo que hay colores”? (SC 57).

Si concebimos el ‘Yo sé...’ como una proposición gramatical es obvio que el ‘Yo’ no puede ser importante. Lo que, en el fondo, quiere decir es ‘No hay, en este caso, nada como una duda’ o ‘la expresión ‘No lo sé’ carece aquí de sentido’... Por supuesto de ello se sigue que ‘Yo sé que esto es una mano...’ tampoco tiene sentido (SC 58).¹⁵

Quiero ordenar un poco las ideas que Wittgenstein expresa de forma compleja.¹⁶ Lo que él dice es que si se admite que la afirmación ‘yo sé que esto es

14 “Creo que todos nos encontramos en esa extraña situación consistente en *conocer* muchas cosas que no están totalmente fundadas. Sin embargo, no sabemos *cómo* las conocemos; es decir, no sabemos en qué consiste ese fundamento” (Moore, 1985: 60).

15 Quiero llamar la atención sobre éste difícil fragmento en el que explícitamente se sugiere que es posible considerar la proposición de Moore ‘yo sé... esto y lo otro’ como una proposición gramatical, según sugiere Moyal-Sharrock la proposición “yo sé...” es gramatical. Pero según Wittgenstein si esa expresión es gramatical el “yo sé” es superfluo y es claro que Moore no pretende hacer un uso gramatical de ‘ahí hay una mano’ ni de ‘yo sé que ahí hay una mano’. Dicha lectura induce a graves errores en la interpretación de análisis wittgensteiniano pues se borra la diferencia entre ‘esto es una mano’ y ‘yo sé que esto es una mano’.

16 Stroll (1994: 113) también ofrece una reconstrucción tentativa del argumento. Los puntos principales de divergencia con mi interpretación son los siguientes:

- [“Yo sé que aquí está mi mano” es tomada por Moore como un enunciado empírico. Pero como hemos visto en el párrafo 55, esta observación implica “Hay objetos físicos”. Como este último, según hemos visto en la primera parte, no tiene sentido, entonces tampoco la primera.] Considero que Wittgenstein en ningún lugar afirma que “Yo sé que aquí hay una mano” no tenga sentido. Es una expresión que podría ser gramatical, pues lo erróneo no es la expresión sino el uso que Moore está haciendo de ella.
- [Pero decir que es absurdo deja abierta la posibilidad de que sea una proposición gramatical, que se utiliza para describir la lógica de “dudar” y por lo tanto para hacer una observación lógica. Por lo tanto, no debe tomarse temporalmente (es decir, como una proposición empírica, como piensa

una mano' es una proposición gramatical, inmediatamente se revela que o el 'yo sé' es una expresión superflua porque "yo sé..." no tendría otro uso más que "algo parecido a: puedo utilizar enunciados como 'tengo dolor en esta mano' o 'esta mano es más débil que la otra'..." (SC 371), es decir, no habría diferencia entre afirmar 'esto es una mano', y afirmar 'yo sé que esto es una mano', puesto que 'esto es una mano' funcionaría claramente como expresión normativa en contextos como la enseña a un niño por primera vez el lenguaje, o a un extranjero del castellano. Pero si no se está haciendo un uso gramatical, como de hecho no lo está haciendo Moore, lo que confirma el hecho de que Moore pretende significar con ella 'aquí es imposible la duda' o 'aquí no hay nada como un error', la expresión 'yo sé...' es, en realidad, una expresión errónea.¹⁷ Wittgenstein considera que Moore lo que quiere decir cuando afirma que todo ser humano sabe todas esas cosas, es que tales proposiciones son incuestionables para cualquiera, que en condiciones normales ninguno duda de que 'hay otros seres humanos', 'la tierra ha existido desde hace mucho', o de que 'esto es una mano'.

Pero ¿de dónde viene este uso que Moore hace de la expresión 'yo sé'? Según Wittgenstein el uso que hace Moore de esta expresión es análogo al uso de expresiones como 'yo creo', 'yo estoy seguro' y 'yo dudo'. Wittgenstein argumenta al respecto: "El punto de vista de Moore viene a ser el siguiente: el concepto 'saber' es análogo a los conceptos creer, conjeturar, dudar, estar convencido, en tanto que la afirmación 'yo sé...' no puede constituir un error." (SC 21) La semejanza entre 'yo sé que mi cuerpo también existió ayer', y 'yo estoy seguro de que hay otras personas además de mi', conduce a Moore erróneamente a determinar que el 'yo sé' expresa un estado individual peculiar, el que podríamos denominar 'certeza',

Moore). (O.C., 57)] El razonamiento de Stroll es totalmente erróneo, que una proposición no sea empírica abre la posibilidad de que sea gramatical o absurda, pero que sea absurda no conduce a que sea gramatical.

- [Pero en ese caso es como "Yo sé, no sólo estoy suponiendo, que estoy viendo rojo". De esta proposición se sigue "Hay colores". "Hay objetos físicos" es entonces como "Hay colores". Se sigue de "Yo sé que aquí está mi mano" (O.C., 57)] Stroll interpreta erróneamente el pasaje, pues la analogía de Wittgenstein pretende hacer explícito lo absurdo de extraer como consecuencia 'hay objetos físicos' de la afirmación 'yo sé que ahí hay una mano'. Wittgenstein afirma que si 'hay objetos físicos' se deriva de 'aquí hay una mano', tal procedimiento sería análogo a derivar 'hay colores' de una afirmación como 'esta mesa es café', pero tal derivación es ilegítima.
- ["yo sé, etc." por lo tanto constituye una observación lógica, es decir, que sirve como una proposición gramatical sobre el uso de ciertas palabras. (O.C., 59)] Hay una imprecisión en la forma como Stroll delimita las categorías 'proposición lógica' y 'proposición gramatical'. Los dos tipos son distintos y no deben confundirse en el análisis.

17 Moyal-Sharrock, a partir de este numeral, imputa de forma errónea a Wittgenstein una asimilación de las expresiones 'proposición gramatical', 'proposición lógica' y 'proposición bisagra', por una generalización indebida de algunos rasgos compartidos, como la carencia de bipolaridad, etc.

que él presume es el mismo para cualquier ser humano que considere alguna de las afirmaciones de su lista de verdades del sentido común. Pero, como se indicó, la expresión de saber pertenece a un juego de lenguaje donde también tienen lugar expresiones de duda, donde se admite el error y la prueba, y que por tanto presuponen condiciones públicas para validar o sancionar, por ejemplo, las afirmaciones de que se sabe esto o lo otro. Esto nos lleva al tercer momento.

2.3 El análisis de “aquí no puede haber error”

Para la expresión “aquí no puede haber error” también se formula la pregunta acerca del tipo de proposición: “¿qué tipo de proposición es ‘no puedo equivocarme al respecto o ahí no puede haber error’?” y a esto se responde en 51: “Debería ser una proposición de la lógica. Pero se trata de una lógica distinta a la habitual porque lo que enseña no lo enseña por medio de proposiciones. - Es una proposición lógica dado que describe, precisamente, la situación conceptual.” Para entender el sentido de esta observación hay que tener en cuenta la advertencia del mismo Wittgenstein con relación al concepto de lógica. Para los problemas que nos ocupan, la lógica no se entiende como un estudio de las condiciones formales que subyacen a todo uso con sentido del lenguaje, sino como una serie o conjunto de descripciones orientadas a caracterizar o delimitar nuestros juegos de lenguaje, “[t]odo lo que describe el juego de lenguaje pertenece a la lógica” (SC 56), aquí lo que se describe es entonces una práctica. Así ‘describir una situación conceptual’ quiere decir describir el escenario complejo en el que usamos un concepto o una expresión en el marco de un juego de lenguaje específico. Decir que *no puede haber error* en que ‘esto es una mano’, o en que ‘mi cuerpo también existió ayer’, o en que ‘hay otros seres humanos’, nos ayuda a entender que esas afirmaciones no constituyen una descripción de una parte de nuestra experiencia, sino que esas expresiones sirven como trasfondo de tales descripciones. Por ejemplo, cuando formulamos explicaciones, justificaciones, dudas, razones, sobre hechos, situaciones o experiencias donde estén involucrados cuerpos humanos, manos humanas, o cosas semejantes a manos como ‘esa mano es más grande que esta’, ‘esta mano está herida’, ‘me duele esta mano’, etc., que ‘esto es una mano’ es algo que no se pone en duda, más aún, ni siquiera se menciona, es un presupuesto que subyace a todas esas afirmaciones. Si nuestro lenguaje es como una red donde se conectan y coordinan expresiones, con acciones, gestos y prácticas de índole diversa, describir un juego de lenguaje es mostrar conexiones, trazar límites, reconocer regularidades propias de nuestra práctica lingüística ordinaria. La expresión ‘aquí no hay error’ o ‘aquí no hay nada como una duda’, se introduce para trazar un límite entre las

afirmaciones que funcionan como descripciones y las que sirven como punto de apoyo o fundamento para esas descripciones.

3. Las etapas del método

Hasta aquí he mostrado que la pregunta por el tipo proposicional es fundamental desde los primeros párrafos de SC. Y es justamente dicha pregunta la que pone en evidencia el recurso de Wittgenstein a un esquema o cuadro 'tipológico', como herramienta de análisis para evaluar los aciertos y desaciertos relativos al rol que Moore reclama para sus expresiones. A continuación adoptaré un esquema en tres pasos para caracterizar el mecanismo de análisis por tipos proposicionales: 1) la construcción de un cuadro o esquema tipológico; 2) la evaluación de la expresión problemática en términos de la tipología construida; 3) el diagnóstico sobre la expresión problemática.

3.1 La construcción del cuadro o esquema tipológico

La estrategia de clasificar proposiciones por tipos aparece tempranamente en el pensamiento de Wittgenstein. En el *Tractatus logico-philosophicus*, según aclara el mismo autor en el prólogo, la meta del análisis es trazar límites a las expresiones, sin embargo en el *Tractatus* la delimitación de los tipos proposicionales es resultado de la aplicación de un método específico, el del análisis lógico-sintáctico, que conduce al reconocimiento de la famosa triada: proposiciones con sentido (Sinn), carentes de sentido (Sinnlos), y absurdas (Unsinn).¹⁸ Será sólo hasta las IF que aparecerá una estrategia de análisis filosófico donde se recurre a un esquema tipológico como herramienta para el análisis. La diferencia en relación con SC está en que el esquema tipológico que se introduce en las IF está constituido únicamente por dos categorías, las de proposición empírica y proposición gramatical,¹⁹ introducidas específicamente en los párrafos 251 y 295 con el fin de aclarar algunas expresiones

18 Las proposiciones con sentido son las que describen hechos o situaciones, las proposiciones carentes de sentido, como las tautologías o las contradicciones, no describen nada, pertenecen a la lógica, y las absurdas son combinaciones ilegítimas de símbolos, como el caso de 'Sócrates es idéntico'. Los intérpretes denominados 'resueltos' sostienen que Wittgenstein delimita sólo dos tipos de proposiciones, las proposiciones con sentido y los absurdos, pero aquí dicha polémica es irrelevante, pues tal delimitación es consecuencia del análisis, no la herramienta para el análisis.

19 Gordon Baker (2004: 263) identifica tres tipos diferentes de proposiciones en IF, las empíricas, las gramaticales y las que él denomina 'figuras' o 'imágenes' como "la posibilidad de movimiento debe ser más bien como una sombra del movimiento mismo" (IF 94); "Mientras le hablaba, yo no sabía qué ocurría dentro de su cabeza" (IF 427); etc., pero Baker no concibe el recurso a estas tipologías como un mecanismo de análisis específico.

problemáticas como “las sensaciones son privadas” y “sólo yo puedo saber si tengo dolor”. Según Wittgenstein existe una inclinación en filosofía a tomar esas afirmaciones, que son ‘gramaticales’ en tanto expresan reglas sobre conceptos o palabras, como si fueran ‘empíricas’, esto es, como si describieran hechos o situaciones del mundo natural.²⁰ En SC se introducen otros tipos proposicionales y el esquema se torna altamente complejo, además el análisis por tipos aparece como eje de toda la reflexión desde sus inicios. Ahora bien, en SC no se dice nada sobre la génesis de dicha tipología, y excepto para el caso de las proposiciones lógicas, no hay criterios explícitos ni aclaraciones sustanciales para definir los distintos tipos proposicionales. Además de los dos tipos ya definidos, ‘proposición gramatical’ y ‘proposición empírica’, se agregan cuatro adicionales que dan forma al cuadro tipológico completo. Este cuadro lo componen, junto con los dos tipos anteriores, las categorías de ‘proposición lógica’, ‘proposición que describe la imagen del mundo’, ‘proposición metodológica’, y las controvertidas ‘proposiciones ejes o bisagras’.²¹ Sobre los tipos ‘proposición empírica’ y ‘proposición gramatical’ no incluye ninguna precisión, posiblemente por el tratamiento que de ellos se hace a lo largo de los numerales mencionados de las IF. La categoría de proposición lógica es la única que se introduce a través de una especie de definición, en los párrafos 51 y 56, según se vio previamente en el análisis de la expresión “aquí no puede haber error”. El caso de las ‘proposiciones que describen la imagen del mundo’ es especial. Para este tipo proposicional Wittgenstein introduce expresiones modelo en lugar de formular una definición, los cuales utiliza como guía para trazar los límites del tipo proposicional. Wittgenstein usa dos casos: ‘hemos pasado toda la vida sobre, o muy cerca de, la superficie de la tierra’ (93), y ‘nuestro cuerpo nunca ha desaparecido para volver a aparecer enseguida’ (101), y agrega una metáfora, la

20 Para un estudio minucioso sobre la forma como se delimitan estos dos tipos proposicionales en el pensamiento de Wittgenstein remito al análisis *Grammatical Propositions* de Barbara Shmitz (2006). Según la autora son tres las características fundamentales de las proposiciones gramaticales: 1) están exentas del juego con los valores de verdad, ya que no pueden ser confirmadas o descartadas por medio de la experiencia; 2) describen una práctica; 3) son esclarecedoras de nuestros conceptos y expresiones.

21 Uno de los esfuerzos más decididos por aclarar la idea de proposición eje o bisagra es el de Moyal-Sharrock (2004). La autora defiende que existen diversos tipos de ejes o bisagras, culturales, biológicos, familiares, etc., y que dichos ejes tienen la forma de creencias tácitas o implícitas que se muestran en nuestra manera de actuar pero que no se expresan, al menos ordinariamente, en forma de enunciados o proposiciones. Piénsese en el caso de expresiones como ‘las cosas no desaparecen cuando nadie las mira para volver a aparecer enseguida’ o ‘todos tenemos un cuerpo’, etc. Sin embargo una de las dificultades de la interpretación de Moyal-Sharrock es la confusión entre este tipo de proposiciones con las proposiciones lógicas y las gramaticales (Cf. Moyal-Sharrock, 2004: 91). La confusión se debe a que la autora generaliza estos tipos de expresiones a partir de una característica común, la de “no ser verificables por la experiencia”, lo que conlleva a que no se pueda determinar que sean verdaderas o falsas. Esta generalización suprime las diferencias que, como se ha visto, Wittgenstein introduce entre las proposiciones gramaticales y las lógicas.

de la corriente de un río y su sustrato, asimilando esas proposiciones que describen nuestra imagen del mundo al sustrato del río que, puede decirse, está fijo o estático en relación con la multiplicidad de proposiciones ligadas a nuestras formas de vida particulares, las cuales cambian y fluyen como el agua del río sobre aquel trasfondo fijo; Wittgenstein también ofrece en el párrafo 95 una analogía entre estas proposiciones y los mitos sugiriendo que las proposiciones que describen nuestra imagen del mundo tendrían, de forma análoga a un mito, una función semejante a las de las reglas de un juego, que están para regular una práctica y se aprenden sin necesidad de reglas explícitas. En el caso de las proposiciones metodológicas ni siquiera hay indicios claros acerca de los criterios que definen este tipo proposicional, que se introduce en el párrafo 318. Wittgenstein argumenta que no siempre hay una delimitación clara entre una regla y una proposición empírica, pues a veces ambas tienen la misma forma, como es el caso de “esto es una mano”. Y lo mismo sucede con las proposiciones en el seno de un método y aquellas que sirven para caracterizar el método. El caso que Wittgenstein propone es el de la expresión “la pregunta ni siquiera se plantea”, para el caso de una proposición como ‘las cosas no desaparecen cuando nadie las mira’. ¿Qué tipo de expresión es “la pregunta ni siquiera se plantea”? Puede servir tanto para caracterizar un método, el método de la duda, como para instruir a alguien sobre cómo hacer preguntas legítimas al interior de un juego de lenguaje específico. En síntesis, es posible afirmar que la tipología proposicional de SC constituye un marco analítico sin precedentes en el pensamiento del autor, pues en estas reflexiones Wittgenstein involucra de forma simultánea una amplísima gama de ‘tipos proposicionales’, algunos nuevos y otros viejos, articulando así una valiosa herramienta para el análisis de las proposiciones de Moore a lo largo de toda la reflexión.

3.2 Evaluación de las expresiones problemáticas

Sobre cómo se aplica el cuadro tipológico no hay reglas estrictas ni criterios exclusivos. Como se vio en la sección previa, Wittgenstein recurre a múltiples estrategias a lo largo de los primeros numerales de SC con el fin de lograr una clasificación tipológica adecuada de las distintas expresiones que se ponen a prueba. Por eso es importante no perder de vista la distinción entre el método de análisis en sentido estricto y las múltiples estrategias de las cuales Wittgenstein se sirve para operar con el esquema de tipos proposicionales.²² Entre esas estrategias

22 Hago énfasis en esta distinción ya que algunas interpretaciones, como la de Stroll, confunden ambos componentes. Es pertinente aquí la reflexión de Stephen Hilmy en el apartado, *Matters of method and matters of style*, donde advierte que aunque ambos elementos están ligados, se puede afirmar que las cuestiones de estilo son secundarias y extrínsecas a su método de análisis filosófico (Cf. Hilmy, 1987:

que permiten determinar si una expresión pertenece o no a alguno de los tipos proposicionales se encuentran, entre otras, el estudio de casos reales o imaginarios de aplicación de las expresiones; el ejercicio de comparación de diversos juegos de lenguaje; la construcción de proposiciones modelo de los tipos proposicionales para comparar su gramática con la de las expresiones problemáticas, etc. Algunas de esas estrategias se aplican a lo largo del análisis de las tres expresiones que se trataron previamente, por ejemplo: en el análisis de ‘hay objetos físicos’ Wittgenstein desafía a imaginarse que no hay objetos físicos, de la misma manera en que podría imaginarse, por ejemplo que no hay gatos blancos. Ese ejercicio de la imaginación revela que no podemos establecer criterios para determinar una situación específica en la que dicha proposición pueda ser falsa, es decir, parecer que siempre es verdadera. Esto conduce al reconocimiento de que dicha expresión, al estar al margen del juego con los valores de verdad, no puede ser caracterizada como una proposición empírica, por lo cual tampoco puede ser una hipótesis susceptible de verificación. En el análisis de ‘sé que aquí hay una mano’ la estrategia es muy diferente; Wittgenstein propone comparar las afirmaciones sobre la mano, y sus consecuencias, con afirmaciones sobre los colores, y sus consecuencias, con el fin de ayudarnos a reconocer, primero, que ‘hay objetos físicos’ no es una consecuencia de la afirmación ‘ahí hay una mano’ y, segundo, que ‘yo sé que ahí hay una mano’ no es una proposición gramatical. En efecto, si alguien afirma que sabe que ve algo rojo no se sigue, como consecuencia, la afirmación de que ‘existen los colores’; cuando mucho podríamos concluir que el que habla ‘ve un color’. En este caso se aprecia con mayor claridad cuál es la conexión gramatical entre las palabras ‘rojo’ y ‘color’ pues el que usa correctamente la palabra ‘rojo’ reconoce que ésta delimita uno de los ‘colores’, de la misma manera que quien hace uso de la palabra ‘mano’ sabe que ésta cuenta como un objeto físico. En el tercer momento, el análisis de ‘no puede haber error en que aquí hay una mano’, Wittgenstein introduce una definición, la del tipo ‘proposición lógica’. Esta definición es aquí la guía para determinar que dicha afirmación sirve como descripción de un juego de lenguaje, aquel donde intervienen expresiones sobre el cuerpo humano, y no como descripción de una situación empírica o de un estado mental particular.

3.3 Diagnóstico sobre la expresión problemática

Una vez se identifica el ‘tipo proposicional’ al que pertenece la expresión que es objeto del análisis, Wittgenstein expone las dificultades que subyacen a los usos

15). Aquí, de forma semejante, las estrategias para determinar el tipo proposicional de las distintas expresiones varían, no son esenciales al método, no lo definen ni lo caracterizan.

erróneos de dicha expresión por parte del filósofo y además propone una posible vía de solución a dichas dificultades. Así, en el primer momento, al determinar que la expresión ‘hay objetos físicos’ no pertenece a ningún tipo, Wittgenstein advierte que es una expresión completamente absurda, por eso sugiere desecharla. Si no podemos hacer nada con esa expresión, no tiene sentido tampoco formular preguntas y respuestas sobre ella, lo que invalida inmediatamente el esfuerzo de Moore por responder al desafío del escéptico usando dicha expresión como una hipótesis que puede probarse de manera satisfactoria. En el segundo momento, en relación con la expresión ‘yo sé que ahí hay una mano’, el diagnóstico es que el “yo sé” no sirve para expresar, como pretende Moore, certeza objetiva. Por tanto es una expresión errónea, pues la afirmación completa “yo sé que esto es una mano” no está vinculada a un contexto gramatical ni tampoco empírico, en los cuales esa afirmación puede ser legítimamente significativa. La sugerencia de Wittgenstein, en este caso particular, es *sustituir* la expresión ‘yo sé’ por otra que muestre correctamente lo que Moore pretende, como ‘no puede haber error’ formando así la expresión ‘no puede haber error en que ahí hay una mano’, pues lo que él pretende es ofrecer un modelo de una expresión cuya verdad sea indudable para cualquiera, como “*esto* (con el ademán demostrativo) es una mano”. En el tercer momento, la sugerencia es tomar la afirmación de Moore modificada ‘no puede haber error en que aquí hay una mano’ como la descripción de un juego de lenguaje, y no como una hipótesis que se puede verificar o como la expresión de un estado mental particular, el de certeza. Que la expresión describe un juego de lenguaje quiere decir que caracteriza y hace explícitas las condiciones públicas y compartidas que delimitan el uso de expresiones relativas, por ejemplo, a ciertas partes del cuerpo humano. Esto invalida la pretensión de usar la expresión como la descripción o manifestación de un estado individual peculiar, el de certeza, ya que según el diagnóstico de Wittgenstein la proposición de Moore no expresa, de hecho, algo que sabemos, que *esto* es una mano, sino algo que sirve como fundamento de los juegos de lenguaje donde hay referencias, por ejemplo, a manos o cosas semejantes a manos.

Conclusión

He procurado reconstruir algunos de los aspectos fundamentales del método de análisis en SC, cuyo eje es el recurso de Wittgenstein a una amplia y compleja tipología proposicional que propone con el fin de responder a la necesidad particular de entender los problemas que conlleva el recurso de Moore a unas expresiones bastante peculiares, como “yo sé que esto es una mano”. Dicha tipología no constituye una delimitación definitiva y completa de las múltiples expresiones

que dan forma a nuestro lenguaje ordinario. En IF 68 Wittgenstein nos recuerda que siempre que trazamos límites entre nuestros conceptos y nuestras expresiones es con una finalidad determinada. Por eso la tipología proposicional no se debe considerar cerrada o concluida, está abierta para incluir nuevos tipos o suprimir los que se tornen problemáticos pues de lo que se trata es de reconocer distintos usos que conciernen a nuestros propios conceptos y expresiones, que se tornan confusos cuando colocamos las palabras en contextos filosóficos. Admitir este carácter abierto de la tipología proposicional permite una lectura alternativa de uno de los problemas más difíciles y polémicos para los intérpretes de SC, el relativo al estatus de las proposiciones denominadas ‘eje o bisagra’. Desde la perspectiva de las tipologías proposicionales no hay inconveniente en admitir que Wittgenstein introduce la idea de ‘proposición bisagra’ como parte del marco para el análisis y el esclarecimiento de las expresiones de Moore sin necesidad de suponer, como Moyal-Sharrock (2004), que se trata de una tesis filosófica, en el sentido convencional, en contra del escepticismo. Pero este es un problema que supera los alcances de esta reconstrucción sobre el método.

Finalmente, la pregunta sobre si hay o no un nuevo método no puede plantearse en esos términos. En mi opinión hay aspectos nuevos y aspectos viejos, por lo que las posiciones de defensores y detractores del tercer Wittgenstein con respecto al método son ambas insuficientes y es preferible, en este caso, una perspectiva conciliadora, ya que hay tanto aspectos viejos como nuevos.

Bibliografía

1. Baker, G. (2004). *Wittgenstein's Method, Neglected Aspects*. K. Morris (Ed.). New York: Blackwell.
2. Cardona, C. (2011). ¿Es Wittgenstein un fundacionalista? *Ideas y Valores*, LX (146): 73-95.
3. Coliva, A. (2010). *Moore and Wittgenstein. Scepticism, Certainty and Common Sense*. London: Palgrave-Mcmillan.
4. Engelmann, M. (2013). *Wittgenstein's Philosophical Development: Phenomenology, Grammar, Method, and the Anthropological View*. New York: Palgrave Macmillan.
5. Harré, R. (2008). Grammatical Therapy and the Third Wittgenstein. *Metaphilosophy*, 39 (4-5): 484-491.

6. Hilmy, S. (1987). *The Later Wittgenstein*. Oxford: Blackwell.
7. Minar, E. (2005). On Wittgenstein's Response to Scepticism: The Opening of On Certainty. En: D. Moyal-Sharrock & W. H. Brenner (Comps.), *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. (pp. 253-274). New York: Palgrave Macmillan.
8. Moore, G. E. (1983). *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Carlos Solís (Trans.). Barcelona: Orbis.
9. Morris, K. (2004). *Wittgenstein's Method Neglected Aspects. Essays on Wittgenstein by Gordon Baker*. Oxford: Blackwell.
10. Moyal-Sharrock D. (2009). Introduction to Proceedings Issue of The Third Wittgenstein. *Philosophia*, 37 (4): 557-562.
11. _____. (2004). *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. New York: Palgrave Macmillan.
12. _____. (2007). *Perspicuous Presentations: Essays on Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. New York: Palgrave Macmillan.
13. Mulhall, S. (2004). Philosophy's Hidden Essence. PI 89–133. En: E. Ammereller & E. Fischer (Eds.). *Wittgenstein at Work, Method in the Philosophical Investigations*. London: Routledge.
14. Stroll, A. (1994). *Moore and Wittgenstein On Certainty*. Oxford: Oxford University Press.
15. Shmitz, B. (2006). Grammatical Propositions. En: M. Kober (Ed.), *Deepening our Understanding of Wittgenstein*. New York: Rodopi.
16. Whittaker, J. (2006). Wittgenstein's On Certainty: There – like our Life – Rush Rhees; The Third Wittgenstein: The Post-investigations Works – Danièle Moyal-Sharrock; Understanding Wittgenstein's On Certainty – Edited by Danièle Moyal-Sharrock. *Philosophical Investigations* 29 (3): 287–300.
17. Wittgenstein, L. (1988a). *Investigaciones filosóficas*. (IF). México: UNAM.
18. _____. (1988b). *Sobre la Certeza*. (SC). Barcelona: Gedisa.

Una introducción a la recepción y adaptación de la estética romántica en el Ecuador decimonónico: la influencia de Herder y la estética romántica de lo sublime en la literatura y la pintura de paisaje*

An introduction to the reception and adaptation of the romantic aesthetic in the nineteenth-century Ecuador: the influence of Herder and the romantic aesthetic of the sublime in the literature and landscape painting

Por: **Xavier Puig Peñalosa**
Facultad de Filosofía y CC.EE
Universidad del País Vasco
País Vasco, España
E-mail: xavier.puig@ehu.es

Fecha de recepción: 6 de noviembre de 2014

Fecha de aprobación: 4 de mayo de 2015

Doi: 10.17533/udea.ef.n52a09

Resumen. *Las nuevas propuestas románticas aportadas sobre todo por los numerosos viajeros (científicos, exploradores, artistas, técnicos, hombres de negocios, etc.) que arribaron al Ecuador –principalmente a partir del primer tercio del siglo XIX– mediante textos (teóricos y/o literarios posteriormente algunos traducidos al español), láminas, fotografías, etc., supusieron un paulatino cambio en el gusto estético-artístico neoclásico vigente. Al tiempo, hubo una adaptación sincrética entre aquellos postulados y las propias idiosincrasias locales (costumbres, creencias, tradiciones, formas vida, etc.) que hallará su mayor concreción en las ideas de Herder y su, en parte, ulterior aplicación al tema de la naturaleza y, más particularmente, en la representación plástica y literaria del paisaje autóctono desde las categorías estéticas de lo sublime romántico. Así mismo, dichas formas de representación servirán simbólicamente para afirmar y construir el proyecto unitario de nación (ecuatoriana). Por ello y desde esa óptica, se abordará, en este ensayo, su repercusión en los campos de la pintura y la literatura.*

Palabras clave: Herder; Estética Romántica; Paisaje; Literatura; Ecuador; siglo XIX

Abstract. *New romantic proposals made above all by numerous travelers (scientists, explorers, artists, technicians, businessmen, etc.) who arrived to Ecuador - mainly from the first third of the 19th century - through text (theoretical or literary subsequently some translated to the Spanish), films, photographs, etc., accounted for a gradual change in the existing neoclassical esthetic-artistic taste. At the time, there was a syncretic adaptation among those postulates and the local idiosyncrasies (customs, beliefs, traditions, forms life, etc.) that found its greatest specificity in the ideas of Herder and in part, its implementation of the themes of nature and, more particularly, in the plastic and literary representation of the romantic native landscape from the aesthetic categories of the sublime. Likewise, these forms of representation would symbolically affirm and build the unitary project of nation (in Ecuador). Therefore, and from that standpoint, its impact mainly in the fields of painting and literature will be addressed in this essay.*

Keywords: Herder; Romantic aesthetics; landscape; Literature; Ecuador; 19th century

* El artículo hace parte de la investigación titulada: “Rafael Troya: estética y pintura de paisaje”. Universidad Técnica Particular de Loja, en Loja (Ecuador).

Cómo citar este artículo:

MLA: Puig, Xavier. “Una introducción a la recepción y adaptación de la estética romántica en el Ecuador decimonónico.” *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 161-180.

APA: Puig, X. (2015). Una introducción a la recepción y adaptación de la estética romántica en el Ecuador decimonónico. *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 161-180.

Chicago: Puig, Xavier. “Una introducción a la recepción y adaptación de la estética romántica en el Ecuador decimonónico,” *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 161-180.

Estud.filos ISSN 0121-3628 n° 52. Diciembre de 2015. *Universidad de Antioquia* pp. 161-180

Los rígidos cánones y normativas que el neoclasicismo estético –de raíz ilustrada– había impuesto en la creación artística (predominio de la razón/idea/verdad sobre las meras apariencias, jerarquización de los géneros, observancia de las reglas, estimación de la “claridad” y la “simplicidad” como expresión del “buen gusto”, etc.) como alternativa a los excesos barrocos, serán fuertemente cuestionados a mediados del siglo XIX por las nuevas propuestas románticas. Éstas, aportadas sobre todo por los numerosos viajeros (científicos, exploradores, artistas, técnicos, hombres de negocios, etc.) que arribaron al Ecuador –principalmente a partir del primer tercio de dicho siglo– mediante textos (teóricos y/o literarios posteriormente algunos traducidos al español), láminas, fotografías, etc., supusieron un paulatino cambio en el gusto estético-artístico neoclásico vigente, en favor del romántico.¹

Y a este respecto, conviene aclarar varias cuestiones. En primer lugar, la recepción en el Ecuador del Romanticismo fue bastante tardía, pues este

¹ Ingente es el número de publicaciones actuales y que bajo diversos formatos (estudios científicos, memoria de viajes, diarios, informes diplomáticos, militares o económicos, relatos, etc.) realizaron en su día los numerosísimos extranjeros que a partir de ese período –y antes–, arribaron, tanto a Latinoamérica como especialmente al Ecuador. Así, referido al Ecuador y exclusivamente en el ámbito histórico-cultural y especialmente en el de la memorialística, muy seleccionadamente y por su indudable interés, véase Toscano, Humberto. *El Ecuador visto por los extranjeros: viajeros de los siglos XVIII y XIX*, Cajica, Puebla (México), 1960; Lara, Darío. *Viajeros franceses al Ecuador en el siglo XIX*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1972; Lisboa, Miguel María. [1843-44/1852-54]. *Relación de un viaje a Venezuela, Nueva Granada y Ecuador*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1992; MacFarlane, Thomas. *Hacia los Andes: notas de viaje a América del Sur (1876)*, Abya-Yala, Quito, 1994; Spruce, Richard. [1908]. *Notas de un botánico sobre el Amazonas y los Andes: apuntes de los viajes por el Amazonas y sus tributarios, el Trombetas, Río Negro, Usupés, Casiquiari, Pacimoni, Huallaga y Pastaza: también por las cataratas del Orinoco, a lo largo de la cordillera de los Andes ecuatorianos y peruanos y por las costas del Pacífico durante los años 1849-1864*, Abya-Yala, Quito, 1996; Whympfer, Edward. [1893]. *Viajes a través de los majestuosos Andes del Ecuador*, Abya-Yala, Quito, 1994, 2ª. edición; Hassaurek, Friedrich. [1867]. *Cuatro años entre los ecuatorianos*, Abya-Yala, Quito, 1997, 3ª. edición; Avendaño, Joaquín de. [1859 y 1861]. *Imagen del Ecuador: economía y sociedad, vistas por un viajero del siglo XIX*, Introducción y organización documental de Leoncio López-Ocón Cabrera, Corporación Editora Nacional, Quito, 1985; Terry, Adrian R. [1834]. *Viajes por la región ecuatorial de América del Sur, 1832*, Abya-Yala, Quito, 1994; Simson, Alfred. [1877]. *Viajes por las selvas del Ecuador y exploración del río Putumayo*, Abya-Yala, Quito, 1993; Kolberg, Joseph. [1897]. *Hacia el Ecuador. Relatos de viaje*, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, 1977; Pierre Francois, Padre. *Viaje de exploración al oriente ecuatoriano 1887*, Abya-Yala, Quito, 1998; Osculati, Gaetano. [1854]. *Exploraciones de las regiones ecuatoriales. A través del Napo y de los Ríos de las Amazonas. Fragmento de un viaje realizado en las dos Américas en 1846-47-48*, Abya-Yala, Quito, 2000 (consúltese la web –en italiano–: <http://www.codazzi.mitreum.net/es/figura/gaetano.php>); Botasso, Juan (compilador). *Los Salesianos y la Amazonia (Relatos de Viajes, 1893-1909)*, Tomo I, Abya Yala, Quito, 1993; Espada Marcos, Jiménez de la, Martínez, Francisco de Paula, Almagro, Manuel y Isern, Juan [1928] *El Gran Viaje* [Comisión Científica del Pacífico –española–, 1862-65], Abya-Yala/Agencia Española de Cooperación. Internacional, Quito, 1998 (consúltese las web: www.csic.es/cbic/BGH/espada/pagina.htm. y www.pacifico.csic.es).

movimiento ya estaba periclitando en Europa (se comenzaba a imponer con fuerza el impresionismo y, un poco más tarde, el realismo y/o naturalismo), cuando arribó al país. En segundo lugar y muy fundamentalmente, el Romanticismo halló su mayor implantación en la literatura, ya que en el propio terreno del pensamiento y/o de las ideas, la escolástica seguía muy vigente y ello condicionó y determinó sobremanera los propios conceptos originales del movimiento; no obstante y como enseguida se verá:

El movimiento romántico en el Ecuador puso al descubierto sus implicaciones no sólo literarias sino también políticas, al establecer contacto con problemáticas de corte nacionalista que entendieron al pueblo como un organismo vivo, animado por una especie de espíritu peculiar, que se expresaba a través del idioma, las costumbres, la religión, el derecho, las instituciones y la literatura de un pueblo (Paladines, 1990: 146).

Al tiempo, otros aspectos del neoclasicismo siguieron vigentes y se hibridaron con los del romanticismo. Y en tercer lugar, hubo una adaptación sincrética entre aquellos postulados y las propias idiosincrasias locales (costumbres, creencias, tradiciones, formas vida, etc.), resultando de ello una muy peculiar forma “romántica” como enseguida se comentará. Además, cabe añadir que en esta recepción,² se solapan tanto algunas ideas correspondientes al primer romanticismo como a las del segundo, así como a las marcadas diferencias según países (Inglaterra, Alemania, Francia, Italia y España) aunque, cabría matizar, que muy principalmente se conoce en Latinoamérica y el Ecuador al romanticismo europeo –sobre todo el literario– mediante el pensamiento y traducción francesa, bien por la llegada de numerosas publicaciones, bien por los viajes que realizaron a Francia diversos intelectuales y/o artistas de la época.

Si líneas arriba apuntaba el peculiar sincretismo de la recepción romántica en el Ecuador, ésta hallará en sus diversas facetas (pensamiento, pintura y literatura) su mayor concreción en las ideas de Herder y su, en parte, ulterior aplicación al tema de la naturaleza y, más particularmente, en la representación plástica y literaria del paisaje autóctono desde las categorías estéticas de lo sublime romántico.

Efectivamente y siguiendo los postulados más historicistas del alemán J. G. Herder,³ a saber, la determinación del espíritu de los pueblos (*Volkgeist*) como

2 Para una *Estética de la recepción*, véase la compilación de ensayos del mismo título de Warning, Rainer (ed.). *La Balsa de la Medusa*, Visor, Madrid, 1989; el clásico trabajo de Jauss, Hans Robert. *Experiencia estética y hermenéutica literaria: ensayos en el campo de la experiencia estética*, Taurus, Madrid, 1986 [traducción parcial del original alemán] e, Iser, Wolfgang. *El acto de leer*, Taurus, Madrid, 1987.

3 El movimiento romántico (*Sturm und Drang* –“Tormenta e ímpetu”–) en el último cuarto del siglo XVIII, reivindicará una nueva filosofía de la historia que, en contra de los postulados ilustrados al respecto (historia universal basada en la idea de progreso y a partir de criterios absolutos y evolutivos de carácter netamente eurocéntrico –escala comparativa entre pueblos, culturas y/o naciones– y, en

verdadero forjador de la(s) Historia(s), se valorará a la naturaleza autóctona, a su extrema variedad y riqueza (climatológica, geológica, botánica, zoológica, etc.) como una recuperación de lo propio y, por tanto, de afirmación de lo nacional. Y en el mismo sentido, también se valorará la variedad de usos y costumbres, tradiciones, lenguajes, razas, etc. como parte forjadora de la (propia) historia y, por tanto y así mismo, de la fundamentación –diacrónica y sincrónica– y reconocimiento del hecho nacional. En consecuencia:

“No pertenecemos a la Nación por un acto político de libre elección, sino siempre por algunas de esas determinaciones históricas [climatología, lenguajes, usos y costumbres, etc.]; no ingresamos a ella, sino que la integramos y, además (...), no como individuos singulares, sino como seres sociales, como miembros de una estructura mediadora que es la sociedad civil. La Nación es una configuración orgánica emergente de la sociedad, pero más amplia y compleja que ésta, porque reúne otros valores y principios (Agoglia, 1988: 45).

Y ello, qué duda cabe, entronca y refuerza, tanto la conciencia como la perspectiva constructiva del estado nacional garciano.

Así, la vivencia y el sentimiento estético de la naturaleza y dada su intrínseca

relación a ello, la creencia en el concepto de “hombre en general”, hallará su sentido en función del conocimiento particular de cada pueblo y/o cultura en cada período específico de su propia historia y basado en sus respectivos parámetros. Por ello, no puede hablarse de una Historia Universal de la Humanidad (ni de “hombre en general”), si no de múltiples “historias”, diferentes y, fundamentalmente, inconmensurables entre sí. A su vez, la autonomía de cada “historia”, está determinada por factores netamente intrínsecos y entre los que destaca muy especialmente el entorno geográfico de cada uno de ellos que, en la constante interrelación evolutiva de aquélla(s) mediante un *principio vital* que se modifica internamente a sí mismo –autorregulación– para una mejor adecuación a las circunstancias exteriores, constituye así su propio “carácter nacional” (Herder denomina “*fuerza genética*” a la causa de la diversidad humana dependiente del clima); es decir y en palabras del propio autor, el “espíritu de los pueblos” (*Volksgeist*). De ello se deduce, la profunda simbiosis entre el contexto geofísico (por ejemplo, el sentimiento ante el paisaje propio) y el particular “carácter nacional” y, en consecuencia, la historia de cada pueblo y/o cultura. Y a su vez, aquéllas “historias” se interrelacionan orgánicamente con la Naturaleza mediante cada *pueblo* particular, ahora entendida ésta como *natura naturans*, es decir, como principio generador de todo lo existente. Finalmente y en relación a este último concepto añadir que, aunque en un principio Herder lo asociaba con Dios, paulatinamente lo irá reemplazando por una suerte de panteísmo naturalista.

Véase de Herder, Johann Gottfried von. [1774]. *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad. Contribución a otras muchas contribuciones del siglo*, en *Obra Selecta*, Traducción y notas de Pedro Ribas, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1982, pp. 273-367 y, muy especialmente, [1784-1791] *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1959.

Finalmente, señalar que el libro *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* citado, llegó al Ecuador en traducción francesa y prologado por Edgar Quinet que incidía sobremanera en el determinismo humano por el medio físico, “preludiando una interpretación generalizada de las culturas y de los “genios” nacionales [...] a partir del clima y el ambiente geográfico”, en Agoglia, Rodolfo. *Pensamiento Romántico Ecuatoriano*, Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional, Quito, 1988, 2ª. ed., pág. 39.

especificidad, tanto histórica como formal, no podrá ser representada bajo los cánones europeos, si no que buscará unas formas propias en su plasmación artística. Por ello, se puede afirmar que por primera vez en el Ecuador, asistimos a la fundamentación de unas poéticas nacionales que buscan, a partir de los modelos románticos europeos, sus propios caminos de expresión para, además, poder proyectarse como cultura propia en el ámbito universal.

Autores como Juan León Mera, Juan Montalvo, Elías Laso, Federico González Suárez, Remigio Crespo Toral, Luis A. Martínez, Jesús Quijada, César Alfonso Pástor, Angel Modesto Paredes, Ricardo Larraín y Bravo, Anastasio Viteri, Aurelio Espinosa Pólit y José María Vargas,⁴ comparten en sus escritos, más allá de los lógicos matices propios, la mayoría de las propuestas herderianas sobre su visión de la historia universal, los pueblos y sus razas o, el paisaje propio como forjador de las naciones, el carácter de éstas y, por tanto, sus propias historias, aunque y como también señalaba líneas arriba, tamizadas por una profunda fe católica que, en última instancia y a través de su escolasticismo y dogmática, trascendentalizaba teológica y/o providencialistamente sus respectivos pensamientos en la mayoría de ellos.⁵

En los anteriores términos y por su importancia e influencia en toda una generación de literatos ecuatorianos, cabe destacar el ensayo de Juan León Mera ¿Es posible dar un carácter nuevo y original a la poesía sudamericana?, perteneciente

4 No todos los autores citados se corresponden con la época descrita pues, en algunos casos, se prolonga hasta entrado el siglo XX; no obstante, he valorado la pertinencia de su inclusión porque y además de su incuestionable importancia, suponen la diacronía histórica del pensamiento romántico ecuatoriano. Así y en el caso de los seis primeros autores, se hallará una interesante antología de textos, así como una brillante introducción tanto al Romanticismo en general como al Romanticismo ecuatoriano en particular, en Agogliá, *Op. cit.* En el mismo sentido y para los siete autores restantes, véase Prieto Castillo, Daniel, Estudio Introductorio y Selección, *Pensamiento Estético Ecuatoriano*, Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional, Quito, 1986. Y también y en el mismo sentido, puede consultarse la antología *Teoría del Arte en el Ecuador*, Estudio Introductorio de Edmundo Ribadeneira, Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional, Quito, 1987; no obstante dicho título, conviene precisar que más que una *teoría del arte* al uso, se trata, más bien, de diversos cortos artículos referidos a poesía, música, arquitectura, pintura e historia del arte –principalmente– y escritos por una serie de autores del siglo XIX y XX (por ejemplo, Juan León Mera, Honorato Vázquez, Remigio Crespo Toral, Quintiliano Sánchez, Manuel J. Proaño y un largo etcétera), pero que no llegan a desarrollar en ningún caso, un corpus teórico y/o un desarrollo conceptual sistemático que pueda abocar a una(s) teoría(s) artística(s). En definitiva, resultan más bien pensamientos sueltos sobre diversos aspectos y/o cuestiones artísticas.

5 Por ejemplo, será el escrito apologetico *El genio del Cristianismo* [1802] del francés Francois-René de Chateaubriand, uno de los libros más leídos y referenciados por los escritores románticos ecuatorianos; véase el estudio que le dedica Federico González Suárez *Chateaubriand* (Cf. Agogliá, 1988: 321-335). Sobre la citada obra de Chateaubriand, véase la edición *El genio del cristianismo*, Traducción de M. M. Flammant. Ciudadela Libros, Madrid, 2008 (varias edit.).

a su libro “Ojeada Histórico Crítica sobre la poesía ecuatoriana” de 1868.⁶ En este ensayo, Mera hace suyos los postulados herderianos sobre la organicidad relacional entre el ser humano y las leyes de la naturaleza/universo:

El poder del ingenio, de las ciencias y de la ambición humana, escolla y se rompe al tropezar con las leyes superiores que reglan y gobiernan las infinitas partes del universo: leyes ocultas y misteriosas, y que están por lo mismo lejos de la comprensión y del poder del hombre, por más que la sabiduría le eleve sobre sus semejantes y éstos le proclamen semidiós... (pág. 69).

Al tiempo, también señalará la decisiva importancia de los “localismos” geográficos para justificar el determinismo que éstos ejercen en la diversidad cultural y racial humana, eso sí, en clave teológica:

En la variedad de la naturaleza está la variedad del hombre. Este, llamado rey de la creación, es a su vez esclavo de cierta fuerza oculta que hay en la misma creación y que le gobierna de manera absoluta e irresistible. Si él abate las selvas, aplana los montes y se burla de las ondas del océano, las selvas, los montes y los mares le dan ideas, caracterizan su índole, forman su vida, y éste es la fuerza a que no puede resistir, y le obliga a ocupar un punto determinado y fijo en el mundo (pág. 70).

Y a aquéllos determinismos, se sumarán como factores secundarios que inciden en la constitución de sus irreductibles especificidades, los plurales usos y costumbres, tradiciones, creencias, etc. de los diferentes pueblos: “otras causas (...) que contribuyen a establecer la variedad entre los hombres considerados como seres racionales y pensadores. Tales causas son las religiones, las historias y las costumbres” (pág. 70).

No obstante y para Mera, serán las costumbres el factor más importante en la fundamentación de la identidad de los pueblos, ya que aquellas y en definitiva, se constituyen en su moral y, lo que es más importante para un romántico, en su espíritu:

Las costumbres son los rasgos típicos de los pueblos y forman su aspecto material y moral; son una especie de espíritu, si se me permite la expresión, que pone en movimiento todos los resortes del organismo individual y social con tal fuerza y poder que su operación, si

6 Las referencias (citas y paginación al final de éstas) a este ensayo de Juan León Mera se encuentran en la antología de Agoglia (1988: 68-80). La importancia de Juan León Mera en la construcción de “lo nacional” desde una perspectiva romántico-herderiana y mediante la literatura (especialmente de la poesía, tan cara a los románticos europeos), ha sido acentuada por Paladines (1990:227-232): “En 1868 se editó *Ojeada Histórico Crítica sobre la poesía ecuatoriana*, obra de Juan León Mera (1832-1894), en la cual quedaron grabadas las claves que sobre lo “americano” y lo “nacional”, no sólo él, sino toda una corriente habría de nutrirse, al compartir sus planteamientos a lo largo del país y del siglo XIX, Remigio Crespo Toral, González Suárez, Julio Zaldumbide, Miguel Riofrío...” (pág. 228); en definitiva, esta obra supuso un cambio absolutamente radical en la literatura ecuatoriana de su tiempo.

Una introducción a la recepción y adaptación de la estética romántica en el Ecuador...

alguna vez se modifica, es sólo por el constante trabajo de los siglos que ruedan sobre las naciones (pág. 72).

A tenor de lo citado y una vez enunciadas esas irreductibles especificidades de los pueblos, y en la reivindicación de una literatura verdaderamente autóctona (“americana” y, por ende, ecuatoriana) y que prescindiera de las influencias foráneas (europeas principalmente), Mera afirmará que “la literatura es el pueblo; si en el estilo se refleja el carácter íntimo del individuo, en la literatura aparece entera el alma de la sociedad” (pág. 73).

En definitiva, el autor entiende que –como otros literatos y pensadores de su generación–, la literatura y además de creativa, debe ser ante todo “pedagógica”, es decir, servir a través de sus propuestas artísticas, a la concienciación en la (necesaria) construcción de la nación –identidad– ecuatoriana.⁷

También abordarán muchos de los autores anteriormente reseñados y desde esa óptica religiosa citada, otros temas importantes como las relaciones entre belleza y verdad, el arte y la filosofía, el sentimiento y conocimiento estético, lo moral y lo religioso, etc. Y, siquiera apuntar, la importancia que por vez primera adquiere en el Ecuador (y en el resto de Latinoamérica) el género del ensayo, ya que éste facilitaba un tipo de escritura mucho más personal y/o subjetiva, a la vez que no sujeta a determinados cánones narrativos, permitiendo así poder abordar con una mayor amplitud uno de sus principalísimos temas: el *ser* del ser humano.⁸

Igualmente constatar que surgen a partir de esta época y por primera vez en el país, numerosos estudios referidos casi exclusivamente a la historiografía autóctona y, siendo obra cumbre, la magna *Historia General de la República del Ecuador* (1890-1903) en siete volúmenes de Federico González Suárez.⁹

En esta reivindicación del paisaje autóctono,¹⁰ merece destacarse el ámbito

7 O como escribe Paladines (1990: 132): “La identificación romántica del tercer estado y en general de todos los grupos y estamentos sociales en la categoría “pueblo” y esta a su vez en la de “nación”, universal integrador, formado y articulado ya no a partir de grupos opuestos sino más bien unificados bajo un solo gobierno, una sola constitución y un solo derecho y administración comunes. La unidad indiferenciada reemplazó de este modo a la desintegración diferenciada de tiempos de la ilustración y asumió dentro sí, según su criterio, las múltiples divergencias existentes”.

8 Para estas cuestiones, véase Paladines (1990: 322-331).

9 Además, González Suárez fundó la “Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos” (1909) que, en 1920, devendría en la “Academia Nacional de Historia”. *Idem* nota anterior y con abundantes reseñas bibliográficas, pp. 343-368.

10 Por ejemplo y todavía tardíamente (1908), en el divulgado ensayo de Federico González Suárez *Hermosura de la Naturaleza y sentimiento estético de ella*, leemos: “No sólo curioso, sino interesante, sería un estudio acerca de los poetas y prosadores americanos que en sus producciones literarias se han manifestado verdaderamente americanos, mediante la genuina expresión del sentimiento de la Naturaleza

de la creación literaria –prosa y poesía– ya que, su alto y cuidado valor descriptivo-visual de la naturaleza (“*ekfrático*”, diría), conectaba con el (nuevo) gusto romántico-nacionalista imperante, procurándole así una muy amplia difusión entre el público de la época. Además y particularmente la literatura, gozaba de mucha demanda entre las clases “ilustradas” del segundo tercio del siglo XIX en el país.¹¹

Efectivamente, una de las novelas más famosas en su época –y aún mucho después– fue *Cumandá* (1879 en su primera edición) de Juan León Mera,¹² colaborador del Presidente Gabriel García Moreno tras un inicial rechazo a su gobierno. En ella y además de la pareja protagonista (Carlos y Cumandá), cobra especialísima importancia y en el sentido herderiano ya descrito (conformación

propia y característica del Nuevo Mundo en que cada autor haya vivido. ¡Qué chocante es el empleo de la mitología greco-latina en las poesías americanas!... Si describen sitios, lugares, paisajes americanos, deben describirlos con sus rasgos propios, con sus colores naturales, para que la poesía sea nacional, y no exótica y ficticia”, Est. Tipográfico “Sucesores de Rivadeneyra”, Madrid, 1908, pp. 61-62. Destacar que en el último capítulo (Cap. IV) de dicha publicación y titulado “*Descripciones naturales*”, pp.99-132, el uso de los términos pintoresco (variedad, cambio, novedad, abundancia, encanto, etc.) y sublime (grandioso, grandeza, solemne, aterrador, terrorífico, inmensidad, etc.) a propósito de las descripciones geológico-geográficas y de la fauna y flora del Ecuador, son constantes. Finalmente, informar que existen ediciones más contemporáneas de esta obra en –entre otras– Prieto Castillo (1986: 191-242) y Agoglia (1988: 265-319); en esta última edición con más escritos antologizados de González Suárez.

Para las relaciones entre arte, literatura e identidad nacional, véase Kennedy-Troya, A. *Paisajes Patrios. Arte y literatura ecuatorianos de los siglos XIX y XX*, en *Idem* (coord.), (2008: 83-107).

- 11 Los literatos románticos españoles (Zorrilla, Espronceda, Bécquer, Larra, Campoamor, etc.) y franceses (Victor Hugo, Chateaubriand, etc.) fueron profusamente leídos en el Ecuador; véanse los diversos ensayos de otros tantos autores que componen el volumen coordinado por Araujo Sánchez, Diego. *Historia de las literaturas del Ecuador; Literatura de la República, Volumen III, 1830-1895*, Universidad Andina Simón Bolívar-Corporación Editora Nacional, Quito, 1987/2002, especialmente pp.55-124.
- 12 *Cumandá* [1879], edición preparada por Diego Araujo Sánchez (con importante bibliografía al respecto), LIBRESA, Quito, 1985 y, el interesante estudio de Raúl Vallejo, *Juan León Mera* en Araujo Sánchez, Diego (1987/2002:207-254). Sobre sus pensamientos acerca de las artes, véase *Conceptos sobre las artes* [1894] en Ribadeneira (1987:291-321). Una antología de textos en *Juan León Mera, Pensamiento Fundamental*, Estudio, Selección y Notas de Vallejo Corral, Raúl, Corporación Editora Nacional, Quito, 2006. Una visión “cartográfica” de las diversas facetas de Juan León Mera –escritor, ensayista, periodista, etc.– en la publicación colectiva correspondiente al congreso “La producción de Juan León Mera: una visión actual” en Pazos Barrera, Julio (editor), *Juan León Mera. Una visión actual*, Pontificia Universidad Católica del Ecuador/Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador/Corporación Editora Nacional, Quito, 1995. También puede consultarse de León Pesántez, Catalina. *Hispanoamérica y sus paradojas en el ideario filosófico de Juan León Mera*, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador/Abya-Yala/Corporación Editora Nacional, Quito, 2001. Para la polémica que sostuvo Mera con el Presidente José María Plácido Caamaño en 1886 y otras cuestiones, véase de Barrera-Agarwal, María Helena. *León americano. La última gran polémica de Juan León Mera*, Casa de la Cultura Ecuatoriana “Benjamín Carrión” Núcleo del Tungurahua, Ambato/Sur Editores, 2013 y, Vega y Vega, Wilson C. *Juan León Mera íntimo. Correspondencia familiar del autor del himno nacional 1848-1889*, Edit. Nuestro Guayaquil, Quito, 2007. Finalmente, señalar que las citas reproducidas en el texto y con fecha y paginación al final, son las correspondientes a esta edición de la novela.

de caracteres propios de los pueblos, etc.), el paisaje selvático. Además, éste se convierte en modelo a imitar (*mimesis*) por las artes:

En este laberinto de la vegetación más gigante de la tierra, en esta especie de regiones suboceánicas, donde por maravilla penetran los rayos del sol, y donde sólo por las aberturas de los grandes ríos se alcanza a ver en largas fajas el azul del cielo, se hallan maravillosos dechados en que pudieran buscar su perfección las artes que constituyen el orgullo de los pueblos cultos (1985: 47).¹³

Y es que para Mera, esa naturaleza es intrínsecamente armónica, idealmente bella y solo es alterada esa armonía por la presencia colonizadora del ser humano (“salvaje” u occidental). Al tiempo, su percepción *sentimental* procura una vivencia de sublimidad contemplativa, mística, ya que es la vía más pura para el encuentro con Dios:

Y cierto, una vez coronada la cima, se escapa de lo íntimo del alma un grito de asombro: allí está otro mundo; allí la naturaleza muestra con ostentación una de sus fases más sublimes: es la inmensidad de un mar de vegetación prodigiosa bajo la azul inmensidad del cielo [...] en la que se mueve el espíritu de Dios (1985: 44).¹⁴

En un contexto político distinto (la revolución liberal de Eloy Alfaro en 1895)¹⁵ y cronológicamente más tardío, conviene resaltar la figura del político, escritor, pintor y senderista Luis A. Martínez Holguín por su conocida y divulgada única novela impresa *A la costa* (1904),¹⁶ además de algunos de sus escritos

13 Me permito señalar que en la página anterior—la 46—de esta edición y en un largo párrafo, Mera describe pormenorizadamente y casi en los mismos términos, la fundamentación del sujeto moral kantiano (en la *Análisis de lo sublime* de éste—ver apartados 25, 26 y 27, y especialmente 28 y 29 en la “Crítica del Juicio”, 1989:149-169) merced al apriorismo que como idea de la razón supone nuestra conciencia suprasensible.

14 Siquiera señalar que, a lo largo de la novela, las descripciones que sobre la naturaleza realiza Mera son numerosísimas, tanto en lo que respecta al mundo vegetal como al animal, además del geológico y de determinados fenómenos meteorológicos y atmosféricos. Además y en todas ellas, cabe resaltar el alto valor *ekfrático* desarrollado.

15 Para este período, véase el documentado estudio y con amplia bibliografía de Ayala Mora, Enrique. *Historia de la Revolución Liberal Ecuatoriana*, Corporación Editora Nacional, Quito, 2002, 2ª edición. Así mismo y del mismo autor como editor (volumen colectivo), *Nueva Historia del Ecuador, Época Republicana III, Cacao, capitalismo y Revolución Liberal*, Volumen 9, Corporación Editora Nacional, Quito, 1988. También resulta muy interesante el trabajo de Paz y Miño Cepeda, Juan José *Eloy Alfaro. Políticas Económicas*, Ministerio de Coordinación de la Política Económica, Quito, 2012; y también en relación a dicho período, el imprescindible trabajo de Ortiz Crespo, Gonzalo. *La incorporación del Ecuador al mercado mundial. La coyuntura socioeconómica, 1875-1895*, Corporación Editora Nacional, Quito, 1988. Más monográficamente, puede consultarse Castillo Illinworth, Santiago. *La Iglesia y la Revolución Liberal. Las relaciones de la Iglesia y el Estado en la época del Liberalismo*, Banco Central de Ecuador, Quito, 1995.

16 Luis A. Martínez. *A la costa* [1904], Edición preparada por Diego Araujo Sánchez, LIBRESA, Quito, 1989. En realidad, esta novela la dictó a su esposa un par de años antes de su primera edición, mientras estaba convaleciente en Piura (Perú) de una grave enfermedad (paleneuritis malaria). Los

recogidos en *Andinismo, Arte y Literatura*¹⁷ dada su visión preeminentemente romántica de la naturaleza en estos últimos.

Así y en la primera, sería erróneo calificar de romántica a esta obra a pesar de numerosos atisbos en ese aspecto, sino más bien como la primera novela realista en la historia de la literatura ecuatoriana. No obstante, tanto por su extraordinaria calidad literaria como y en lo que respecta particularmente a su narrativa sobre la naturaleza, entiendo que algunos comentarios al respecto, pueden resultar útiles en este apartado.

Luis A. Martínez establece una clara dicotomía (no solo física, si no fuertemente simbólica) entre el paisaje andino, el de la meseta andina y el de la costa. El primero es presentado así: “Atrás dejaba la bruma plomiza, el cierzo destemplado, la desnuda y triste cordillera, el gemido melancólico del viento entre rocas peladas o en las gramíneas marchitas del páramo” (1989: 175). Al tiempo, este paisaje corresponde simbólicamente y en función de la trama narrativa de la obra, a un pasado descorazonador y sin esperanza de futuro, regido por el reaccionarismo político, la hipocresía clerical, la determinante moral católico-conservadora y la extendida y provocada pobreza –cuando no, miseria– en un amplio sector de la población.

Por el contrario, la meseta andina es descrita en su transición geográfica y simbólica hacia la costa, como un lugar de sosiego y de reencuentro con la naturaleza (y con uno mismo). Y a este respecto, notorio es el capítulo XVI de la novela; por ejemplo y entre otros, se lee:

Los campos de la admirable meseta andina, estaban entonces cubiertos de tiernas mieses. Las abundantes lluvias de abril habían dado un nuevo impulso a la fertilidad de la incansable tierra (...) El verde pálido de la cebada en flor, ondeando a la brisa de la mañana, formaba

textos citados y su paginación corresponden a los de esta edición. Para el contexto histórico-artístico y la propia novela, puede consultarse al respecto, *Historia de las literaturas del Ecuador, Literatura de la República, Volumen IV, 1895-1925*, Julio Pazos Barrera coordinador del volumen, Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Nacional, Quito, 1987/2002. También, el interesante artículo de Sinardet, Emmanuelle *A la costa de Luis A. Martínez: ¿la defensa de un proyecto liberal para Ecuador?* *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* [en línea] 1998, 27 (Sin mes):[Fecha de consulta: 24 de abril de 2014]. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12627205> ISSN 0303-7495; Pachano Lalama, Rodrigo. *El pintor de la soledad*, Editorial Pío XII, Ambato, 1975; Jurado Noboa, Fernando *Luis A. Martínez*, Banco Central del Ecuador, Quito, 2010; Balarezo D, Julio E. *Conozcamos a Luis A. Martínez*, Ilustre Municipalidad de Ambato, Ambato, 2009; Cobo Barona, Mario. *Luis A. Martínez: el arte de vivir y morir*, Quito, Imprenta Flores, Quito, 2003; Arias, Augusto. *Luis A. Martínez*, Imprenta del Ministerio de Gobierno, Quito, 1937 y, la sentida semblanza del gran escritor ecuatoriano Calle, Manuel J. [1917]. “Don Luis A. Martínez” en *Biografías y semblanzas*, Imprenta Nacional, Quito, 1921, pp. 227-257.

17 Luis A. Martínez. *Andinismo, Arte y Literatura* [1899, 1900 y 1906], Ediciones Abya-Yala/Agrupación Excursionista “Nuevos Horizontes”, Quito, 1994.

el cinturón alegre de los cerros, coronados de paja, ora aceitunada, ora gris, ora amarillenta. Allá en un oscuro barranco boscoso, escarmenado jirón de nieblas blancas, se desvanecía lento al beso del sol matutino, y de las chozas y caseríos que animan el inmenso territorio, se levantaban ligeras columnas de humo que se evaporaban y confundían en el cielo azul y profundo de la mañana (1989: 130).¹⁸

Finalmente y a partir de la segunda parte de la novela, el paisaje de la costa desde su inicial descubrimiento por el protagonista en Babahoyo, su descenso por el río Guayas en un vapor fluvial hasta su arribo a Guayaquil, el fuerte calor húmedo y el incesante tráfico de la ciudad y, posteriormente la selva tropical (y sus virulentas tormentas), son descritos no solo con una espléndida profusión de detalles, sino que, simbólicamente, representan la esperanza en una nueva vida para aquél mediante la intensa y profunda experiencia estética que le proporciona la contemplación de ese nuevo paisaje:

La imaginación, cuando es herida por lo bello, deja de cavilar en las tenebrosas cavidades del odio o del escepticismo, y goza con un rayo de sol hiriendo una nube, con una gramínea nacida al pie de una roca, con una gota de agua que centellea suspendida en una hoja, o con el murmullo de un torrente, o el lamento de la brisa entre las selvas [...] Salvador [el protagonista de la novela] tenía la intuición de haber vivido, no sabía decir cuándo, en ese paisaje, de haber formado parte de esa naturaleza, de haber sido parte de esa vida [...]. En todo el organismo sentía un bienestar indefinido, inexplicable, algo como el principio de la embriaguez de vinos generosos. El calor tórrido del medio día, en vez de causarle mortificación, causábale placer intenso, la sangre circulaba más ardiente, el cerebro era un mar de ideas nuevas; y un loco deseo de moverse, de gritar, de agitarse, invadió todo su ser (1989:174-175).¹⁹

18 Este mismo capítulo finaliza con el siguiente párrafo que recuerda muy vivamente los paseos pintorescos del siglo XVIII y su consiguiente goce estético como afirmación de la propia identidad: "...recorría durante largas horas las soledades andinas. En estas alturas, rodeado de la inmensa poesía de los páramos, era otro hombre, otro ser diverso, más imaginativo, más valiente, si cabe, y más dueño de sí mismo. Nada le gustaba tanto como trepar a uno de esos picos resquebrajados por las intemperies de los siglos, y dominar desde allí, sobre un dosel de nieblas, la confusión sublime de cordilleras, valles solitarios y gigantes nevados. En cada lagunilla, en cada mancha de bosquecillos negros, en cada roca, en cada hilera encontraba la poesía de la verdad, la poesía de la naturaleza; y no está fingida y académica cantada por poetas enfermos de vaciedad e impotencia. Luciano tenía, ¡cosa rara! Para su organismo moral fuerte y atrevido, una innata afición a los paisajes solitarios y agrestes en medio de los cuales su imaginación encontraba goces múltiples y desconocidos" (1989: 136).

19 Un poco más adelante y muy en consonancia con el pensamiento de Heráclito se lee: "Sí, allí estaba la vida, esa exuberante vida, prodigiosa, mágica, nacida al beso amoroso del sol fecundo que incuba millones incontables de vegetales gigantes y de seres que se mueven por todas partes. Sí, allí estaba la vida, la creación incansable que no deja una pulgada de tierra abandonada por el hombre sin cubrirla con una planta, ni una hoja sin un insecto. Pero allí estaba también la muerte, que no es más que una transformación de la vida. La creación y la destrucción, la vida y la muerte activas, incansables, eternas" (1989: 177-178). Para la cuestión heracliteana citada, véase de Pániker, Salvador. *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Anagrama, Barcelona, 1992, pp. 80-86.



Luis A. Martínez, **Babahoyo** (s/f)
Óleo/lienzo, 108 x 171 cm.
Museo Provincial Casa del Portal, Ambato.

En definitiva, el inusitado protagonismo –físico/geográfico, simbólico y hasta “moral”– que la naturaleza adquiere en numerosas y prolijas partes de la novela, la erigen así y a pesar de su marcada influencia en el ser humano, en protagonista mudo e indiferente de los avatares de aquél; su reino es –literalmente– otro, aunque parece presidir el destino de los humanos...

Dicho lo anterior, sin embargo y en algunos de los escritos recopilados en la publicación antológica *Andinismo, Arte y Literatura* ya citada, el autor muestra netamente su romanticismo frente/con la naturaleza a partir del sentimiento sublime que ésta le procura. Así y en *Ascensión a la cima del Tungurahua* –el 6 de febrero de 1900– se lee:

Difícil es describir lo indescriptible, y lo es más cuando no se encuentran términos para la comparación. La primera sensación que mi alma experimentó al presentarme delante del enorme abismo, fue la del completo estupor y asombro. Una mezcla de admiración sin límites, de entusiasmo, y, ¿por qué no decirlo?, de

impotencia. Mi paleta de artista era inútil delante de esa manifestación sublime de las fuerzas de la creación. Mi pluma era más deficiente aún para describir lo informe y caótico de esa resurrección del mundo primero (1994: 28).²⁰

Para concluir dicho escrito con las siguientes palabras: “y bueno es aspirar, mediante la contemplación de lo sublime y lo bello, a subir a las regiones de ideal” (1994: 32)

Pero donde será más patente su romanticismo, es en su creación pictórica ya que –y a pesar de que él considera que “el paisaje no debe ser solo una obra de arte, sino un documento pictórico-científico”²¹– su representación del paisaje obedece a las pautas de lo sublime romántico; es decir, a partir de una esmerada descriptiva realista-científica de los macizos, nevados, rocas, árboles, plantas, celaje, etc. y que tan bien conocía por sus múltiples y constantes ascensiones, proyecta ese peculiar *sentimiento* sobre la naturaleza (las grandes vistas panorámicas en profundidad, el punto de vista elevado, el protagonismo de los ingentes macizos, la composición de la obra en suma, más el uso de la luz y de los tonos cromáticos, etc.),²² constituyendo así una obra profundamente sublime y que apela constantemente a la experiencia estética de lo Absoluto (Dios), tal y como su coetáneo Rafael Troya hará en muchas de sus obras paisajísticas.

La sensación que produce la costa es indefinible: da la idea de la inmensidad; y el hombre se ve chico, miserable, al lado de esa naturaleza tan potente... [...]. Es necesario ver el objeto para comprender lo grande, lo bello, lo magnífico, lo rico de esta maravilla que Dios ha colocado en los trópicos... La selva cansa pronto, porque uno se siente como aplastado por ella (1994: 41).

20 Y en este mismo escrito y un poco más adelante (pág. 31) se lee: “En estas alturas, y admirando las maravillas de la creación, se palpa la grandeza y poderío de Dios y la pequeñez de nuestras obras; la fuerza creadora sin límites, y lo vano y pequeño de nuestras filosofías...”.

21 Tomado de su cortísima y sucinta “*Autobiografía*” que escribió muy poco antes de su fallecimiento. También y justo antes del párrafo citado en el texto, se lee: “¿Algo sobre arte? No pertenezco a ninguna escuela; soy profundamente realista y pinto la naturaleza tal como es y no como enseñan los convencionalismos”; para ambas citas, 1994: 12.

22 En un artículo escrito en 1897 titulado “La pintura de paisaje en el Ecuador” y publicado en la *Revista de Quito* (1898), fundada por el mismo junto a su amigo el escritor y periodista Manuel J. Calle, leemos: “El mérito de un cuadro de paisaje, consiste en la fiel y exacta reproducción de la naturaleza, pero con su *misma alma* (...) No es sólo una servil imitación, rasgo á rasgo, no es una fotografía; es un algo más, más libre; en las brochadas que llenan la tela hay un poco del alma del artista, un soplo divino, conservado y fijado por el lápiz y los colores”, *Revista de Quito*, Quito, Volumen I, 23 de Marzo de 1898, Núm. XII, pág. 389.



Luis A. Martínez, **A la costa** (1904)
Óleo/lienzo, 48 x 88 cm.
Col. María Luis Quevedo
Fuente: Kennedy-Troya, A. (coord.) (2008:87)



Luis A. Martínez, **Chimborazo desde Occidente**
Óleo/lienzo, 98 x 68 cm.
Museo Provincial Casa del Portal, Ambato.

“...y mi alma se despertaba entonces a las sublimes emociones que brotan de los grandes espectáculos de la naturaleza” (1994: 43).



Luis A. Martínez, **El réquiem** (1908)

Óleo/lienzo, 79 x 105 cm.

Museo Nacional del Banco Central del Ecuador, Quito.

Comentario: esta obra fue realizada tras el fallecimiento de la esposa del artista y muy poco antes de su propio deceso.

Llegué a la roca, testigo mudo de mis ilusiones antiguas, tan puras y tan ricas; y de allí, cansado, triste, preocupado, tendí mi vista por el inmenso panorama [...]. Pero en vez del entusiasmo enloquecedor de antes, solo encontré en mi alma el vacío, mezclado a una profunda tristeza [...]. El fuego de artista, de poeta, de soñador, estaba apagado, y al revolver las cenizas no encontraba nada, a no ser hastío de vivir una vida vacía y miserable (1994: 46).

Conclusivamente y en este estudio introductorio que únicamente pretende aportar algunas claves interpretativas en la recepción del Romanticismo en el Ecuador, cabría afirmar la importancia para la creación –sobre todo simbólica– de una conciencia unitaria y diferenciada de nación, del fundamental rol que el pensamiento herderiano ejerce al respecto, así como su plasmación plástica y literaria en una estética de lo sublime (romántica), tamizada en ambos casos por los propios *formalismos* y/o idiosincrasias locales. Así y en esas dos manifestaciones artísticas, los conceptos y formas representacionales que el nuevo *gusto* emergente

propicia y constituye, hallan sus fundamentos en la necesidad de *visualizar* un marco propio y común y, por tanto, peculiar a la par que homogéneo de lo nacional (“patria”); y es en este sentido que serán propiciadas e instrumentalizadas por el poder político. Esta apropiación supondrá, históricamente y entre otras cuestiones, la invisibilización de cualquier problemática social (explotación laboral y de género, discriminación y/o exclusión del *corpus social* de los indígenas, etc.) o política (corrupción institucional, elecciones restringidas y/o amañadas, rol de ejército en la vida política, etc.), a la par que la hegemonía de una nueva mentalidad ascendente, a saber, aquella que define a la burguesía liberal (agroexportadora y financiera principalmente) bajo la retórica de las ideas/fuerza de civilización, progreso y libertad. Por ello, el nuevo “artista romántico” y que en principio suponía la liberación de un pasado colonial y/o neocolonial (éste último entendido como modelo europeo a seguir) en la búsqueda de un arte nacional propio, será mostrado –salvo contadísimas excepciones– como vehículo creador, representacional y simbólico, del “paisaje patrio”, es decir, de una exclusiva y excluyente “forma de vida” (valores, ideas, cosmovisión, lenguaje, status, etc.) ligada a la nueva clase emergente.

Bibliografía

1. Agoglia, Rodolfo (1988), 2ª. ed., *Pensamiento Romántico Ecuatoriano*, Quito, Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional.
2. Arias, Augusto (1937) *Luis A. Martínez*, Quito, Imprenta del Ministerio de Gobierno.
3. Araujo Sánchez, Diego Coordinador del volumen (1987/2002), *Historia de las literaturas del Ecuador; Literatura de la República, Volumen III, 1830-1895*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-Corporación Editora Nacional.
4. Avendaño, Joaquín de [1859 y 1861] (1985) *Imagen del Ecuador: economía y sociedad, vistas por un viajero del siglo XIX*, Introducción y organización documental de Leoncio López-Ocón Cabrera, Quito, Corporación Editora Nacional.
5. Ayala Mora, Enrique (Editor) (1990) *Nueva Historia del Ecuador; Época Republicana II, Perspectiva general del siglo XIX*, Volumen 9, Quito, Corporación Editora Nacional.
6. _____ (2002) segunda edición, *Historia de La Revolución Liberal Ecuatoriana*, Quito, Corporación Editora Nacional.

7. Balarezo D, Julio E. (2009) *Conozcamos a Luis A. Martínez*, Ambato, Ilustre Municipalidad de Ambato.
8. Barrera-Agarwal, María Helena (2013) *León americano. La última gran polémica de Juan León Mera*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana “Benjamín Carrión” Núcleo del Tungurahua, Ambato/Sur Editores.
9. Botasso, Juan (compilador) (1993), *Los Salesianos y la Amazonia (Relatos de Viajes, 1893-1909)*, Tomo I, Quito, Abya-Yala, Quito.
10. Calle, Manuel J. [1917] (1921) “Don Luis A. Martínez” en *Biografías y semblanzas*, Quito, Imprenta Nacional, pp. 227-257.
11. Castillo Illinworth, Santiago (1995) *La Iglesia y la Revolución Liberal. Las relaciones de la Iglesia y el Estado en la época del Liberalismo*, Quito, Banco Central de Ecuador.
12. Cobo Barona, Mario (2003) *Luis A. Martínez: el arte de vivir y morir*, Quito, Imprenta Flores.
13. Chateaubriand, Francois-René de [1802] (2008) *El genio del cristianismo*, Traducción de M. M. Flammant, Madrid, Ciudadela Libros.
14. Espada Marcos, Jiménez de la, Martínez, Francisco de Paula, Almagro, Manuel y Isern, Juan [1928] (1998) *El Gran Viaje* [Comisión Científica del Pacífico –española-, 1862-65], Quito, Abya-Yala/Agencia Española de Cooperación. Internacional, (consúltese las web: www.csic.es/cbic/BGH/espada/pagina.htm. y www.pacifico.csic.es.)
15. González Suárez, Federico [1908] (1908) *Hermosura de la Naturaleza y sentimiento estético de ella*, Madrid, Est. Tipográfico “Sucesores de Rivadeneyra”.
16. Hassaurek, Friedrich [1867] (1997) 3ª. edición, *Cuatro años entre los ecuatorianos*, Quito, Abya-Yala.
17. Herder, Johann Gottfried von [1774] (1982) *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad. Contribución a otras muchas contribuciones del siglo*, en *Obra Selecta*, Traducción y notas de Pedro Ribas, Madrid, Ediciones Alfaguara, pp. 273-367.
18. _____ [1784-1791] (1959) *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Buenos Aires, Editorial Losada.

19. Iser, Wolfgang (1987) *El acto de leer*, Madrid, Taurus.
20. Jauss, Hans Robert (1986) *Experiencia estética y hermenéutica literaria: ensayos en el campo de la experiencia estética*, Madrid, Taurus [traducción parcial del original alemán].
21. Jurado Noboa, Fernando (2010) *Luis. A. Martínez*, Quito, Banco Central del Ecuador.
22. Kant, Manuel [1790] (1989) 4ª. edición “*Analítica de lo sublime*”, §25, § 26, § 27 y especialmente § 28 y § 29, en la *Crítica del Juicio*, Traducción y Prólogo de Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, pp. 149-169.
23. Kennedy-Troya, Alexandra (2008) “Paisajes Patrios. Arte y literatura ecuatorianos de los siglos XIX y XX”, en ídem (coord.), *Escenarios para una patria: Paisajismo Ecuatoriano 1850-1930*, Quito, Museo de la Ciudad, pp. 83-107.
24. Kolberg, Joseph [1897] (1977) *Hacia el Ecuador. Relatos de viaje*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
25. Lara, Darío (1972) *Viajeros franceses al Ecuador en el siglo XIX*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana.
26. León Pesántez, Catalina (2001) *Hispanoamérica y sus paradojas en el ideario filosófico de Juan León Mera*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador/Abya-Yala/Corporación Editora Nacional.
27. Lisboa, Miguel María [1843-44/1852-54] (1992) *Relación de un viaje a Venezuela, Nueva Granada y Ecuador*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
28. MacFarlane, Thomas (1994) *Hacia los Andes: notas de viaje a América del Sur (1876)*, Quito, Abya-Yala.
29. Martínez, Luis A. [1897] “La pintura de paisaje en el Ecuador” en *Revista de Quito*, Quito, Volumen I, 23 de Marzo de 1898, Núm. XII, pp. 385-394.
30. _____ [1904] (1989) *A la costa*, Edición preparada por Diego Araujo Sánchez, Quito, LIBRESA.
31. _____ [1899, 1900 y 1906] (1994) *Andinismo, Arte y Literatura*, Quito, Ediciones Abya-Yala/Agrupación Excursionista “Nuevos Horizontes”.
32. Mera, Juan León [1879] (1985) *Cumandá*, edición preparada por Diego Araujo Sánchez, Quito, LIBRESA.

33. _____ [1894] (1987) *Conceptos sobre las artes* en “Teoría del Arte en el Ecuador”, Ribadeneira, Edmundo (Estudio Introductorio), Quito, Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional, pp. 291-321.
34. Ortiz Crespo, Gonzalo (1988) *La incorporación del Ecuador al mercado mundial. La coyuntura socioeconómica, 1875-1895*, Quito, Corporación Editora Nacional.
35. Osculati, Gaetano [1854] (2000) *Exploraciones de las regiones ecuatoriales. A través del Napo y de los Ríos de las Amazonas. Fragmento de un viaje realizado en las dos Américas en 1846-47-48*, Quito, Abya-Yala, (consúltese la web –en italiano-: <http://www.codazzi.mitreum.net/es/figura/gaetano.php>).
36. Pachano Lalama, Rodrigo (1975) *El pintor de la soledad*, Ambato, Editorial Pío XII.
37. Paladines, Carlos (1990) *Sentido y trayectoria del pensamiento ecuatoriano*, Quito, Ediciones del Banco Central del Ecuador.
38. Pániker, Salvador (1992) *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Barcelona, Anagrama, pp. 80-86.
39. Paz y Miño Cepeda, Juan José (2012) *Eloy Alfaro. Políticas Económicas*, Quito, Ministerio de Coordinación de la Política Económica.
40. Pazos Barrera, Julio (editor), (1995) *Juan León Mera. Una visión actual*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador/Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador/Corporación Editora Nacional.
41. _____ Coordinador del volumen, (1987/2002) *Historia de las literaturas del Ecuador, Literatura de la República, Volumen IV, 1895-1925*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Nacional.
42. Pierre Francois, Padre (1998) *Viaje de exploración al oriente ecuatoriano 1887*, Quito, Abya-Yala.
43. Prieto Castillo, Daniel, (1986) Estudio Introductorio y Selección, *Pensamiento Estético Ecuatoriano*, Quito, Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional.
44. Simson, Alfred [1877] (1993) *Viajes por las selvas del Ecuador y exploración del río Putumayo*, Quito, Abya-Yala.

45. Sinardet, Emmanuelle (1998) *A la costa de Luis A. Martínez: ¿la defensa de un proyecto liberal para Ecuador?*, consultado el 24 de abril de 2014, *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* [en línea] 1998, 27 (Sin mes): Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12627205>>ISSN0303-7495. (pp. 285-307).
46. Spruce, Richard [1908] (1996) *Notas de un botánico sobre el Amazonas y los Andes: apuntes de los viajes por el Amazonas y sus tributarios, el Trombetas, Río Negro, Usupés, Casiquiari, Pacimoni, Huallaga y Pastaza: también por las cataratas del Orinoco, a lo largo de la cordillera de los Andes ecuatorianos y peruanos y por las costas del Pacífico durante los años 1849-1864*, Quito, Abya-Yala.
47. Terry, Adrian R. [1834] (1994) *Viajes por la región ecuatorial de América del Sur, 1832*, Quito, Abya-Yala.
48. Toscano, Humberto (1960) Estudio y selección de, *El Ecuador visto por los extranjeros: viajeros de los siglos XVIII y XIX*, Puebla, Cajica.
49. Vega y Vega, Wilson C. (2007) *Juan León Mera íntimo. Correspondencia familiar del autor del himno nacional 1848-1889*, Quito, Edit. Nuestro Guayaquil.
50. Warning, Rainer (ed.) (1989), *Estética de la recepción*, Madrid, La Balsa de la Medusa, Visor.
51. Whymper, Edward [1893] (1994) 2ª. edición, *Viajes a través de los majestuosos Andes del Ecuador*, Quito, Abya-Yala.

La antropología de Alfred Kroeber como epistemología morfológica *

The Anthropology of Alfred Kroeber as Morphological Epistemology

Por: **José Manuel Osorio**

Estudios Generales Ciencias y

Estudios Generales Letras

Pontificia Universidad Católica del Perú

Lima, Perú

E-mail: osoriotjm@gmail.com/a20043274@pucep.edu.pe

Fecha de recepción: 14 de noviembre de 2014

Fecha de aprobación: 11 de abril de 2015

Doi: 10.17533/udea.ef.n52a10

Resumen. *La tesis del artículo es que el estudio de la morfología o fenomenología naturalista de Goethe puede servir como guía de lectura de la antropología de Alfred Kroeber. El estudio comparativo entre la fenomenología naturalista de Goethe y la antropología de Kroeber nos servirá para darle unidad y sentido a las reflexiones metodológicas sobre los conceptos de historia y patrón (pattern) en la investigación etnográfica del norteamericano.*

Palabras clave: *Goethe, Kroeber, Morfología, Ciencia, Antropología*

Abstract. *The main thesis of the article is that Goethe's morphology can serve as a reading guide to Alfred Kroeber's anthropology. Specifically, the comparative study will help the reader by providing unity to Kroeber's methodological reflections on the concepts of history and pattern in Alfred Kroeber's oeuvre.*

Keywords: *Goethe, Kroeber, Morphology, Science, Anthropology*

* El artículo hace parte del proyecto de investigación sobre "Ciencia del siglo XIX" En la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cómo citar este artículo:

MLA: Osorio, José. "La antropología de Alfred Kroeber como epistemología morfológica". *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 181-196.

APA: Osorio, J. (2015). La antropología de Alfred Kroeber como epistemología morfológica. *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 181-196.

Chicago: Osorio, José. "La antropología de Alfred Kroeber como epistemología morfológica," *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 181-196.

Introducción

La intención del trabajo será utilizar la morfología o fenomenología naturalista de Goethe como guía de lectura del proyecto histórico-antropológico de Alfred Kroeber. El estudio comparativo nos servirá para darle unidad y sentido a las reflexiones metodológicas sobre los conceptos de historia y patrón en la investigación etnográfica del antropólogo norteamericano.

Procederemos de la siguiente manera. El trabajo estará dividido en dos partes. En la primera se verá brevemente en qué consiste, cuál es el objeto de estudio y cuál es la finalidad del análisis morfológico de la naturaleza en los trabajos científicos de Goethe. En la segunda parte se estudiará qué entiende Kroeber por investigación histórica, cultura y el concepto de patrón (*pattern*). El objetivo de la segunda parte será mostrar que la epistemología y metodología de Kroeber no solo están profundamente influenciadas por la morfología naturalista goethiana, sino que *de facto* la perspectiva metodológica del etnógrafo norteamericano y la investigación antropológica que lleva a cabo desde sus escritos son morfológicas.

I. Goethe

Johann Wolfgang von Goethe es conocido, sobre todo en los círculos académicos italianos y españoles, como una de las figuras poéticas más importantes del siglo XVIII. Sin embargo, en los últimos 30 años la producción científica de Goethe, quien fue un entusiasta estudioso de la naturaleza, está siendo recuperada, estudiada y revalorada. Hoy en día la opinión académica sobre el trabajo científico de Goethe (a pesar de que, como indica Smith, la historia de la recepción intelectual e influencia de la obra naturalista de Goethe está aún por ser escrita) (Smith, 2000: 319) es altamente original y provocador, a pesar de que no fue comprendida del todo en su momento. Esta opinión se fundamenta en el hecho de que Goethe no solo concibió una metodología científica alternativa, denominada “empirismo delicado” (*zarte Empirie*) (Goethe, 1995: 307) y en abierta oposición a la reinante perspectiva científica de su tiempo (cuantitativa, mecanicista y causal) (Seamon, 1998: 1), sino que además esbozó muchos de los temas que la tradición fenomenológica husserliana elaborará a inicios del siglo XX.

Si se tiene en cuenta, entonces, la naturaleza altamente original de los escritos científicos de Goethe, en especial sus reflexiones metodológicas en *Metamorfosis de las plantas* y *Teoría del color*, el rol que Goethe ocupa en la historia de la ciencia debe ser seriamente repensado. La originalidad metodológica de la que

hablamos es apreciable principalmente en el uso de los conceptos de *método*, *morfología* y *Urphänomen* en la obra del alemán. En esta primera parte del trabajo nos encargaremos de estudiar estos conceptos con la intención de mostrar en qué consiste el enfoque metodológico de Goethe y qué se estudia con éste.

Para poder comprender la originalidad de Goethe es necesario poner sus reflexiones teóricas en el contexto histórico en el cual se inscriben. *Grosso modo*, el procedimiento científico tradicional, tal como es explicado por Kant en *La crítica de la razón pura*, consiste en la reducción de los fenómenos sensibles naturales mediante principios categoriales trascendentales. Es decir, el científico, al estudiar la naturaleza, implanta categorías a la naturaleza reduciendo su complejidad a unidades inteligibles y cuantificables. De esa manera, el científico puede medir, descubrir leyes y predecir el comportamiento de la naturaleza. Sin embargo, Goethe creía que la forma tradicional de hacer ciencia natural, cuya finalidad, a través de la experimentación y la comprobación técnica, es la explicación de las leyes causales de lo orgánico, en realidad limitaba futuros descubrimientos y turbaba la claridad de la mente del investigador (Goethe, 1971: 2). En este sentido, Goethe pensaba que el mayor peligro al hacer ciencia (al menos como esta se entendía en el siglo XVIII) estaba en que al imponerle una categoría científica al fenómeno natural con el objetivo de explicarlo, el fenómeno natural resultaba eliminado (Goethe, 1995: 275).

Ahora, ¿qué se entiende por *eliminación*? Goethe cree que el proceder científico ortodoxo oculta el fenómeno tal como es en sí mismo tras una categoría y que el científico, al ocuparse ya no del fenómeno mismo, ha transformado radicalmente lo orgánico y, consecuentemente, lo ha borrado de su mente. Eliminación, en este sentido, pues, significa la supresión de la multiplicidad cualitativa del fenómeno mismo que resulta, aunque sea como un subproducto, de la traducción de la naturaleza al lenguaje científico. En el fondo, las reflexiones epistemológicas de Goethe pueden entenderse como una advertencia acerca de la ciega y desmedida confianza en el poder deductivo de la razón: al basar las investigaciones científicas exclusivamente en ella perdemos de vista el fenómeno en sí (Zajonc, 1998: 20), nos volvemos ciegos y, en el proceso de hacerlo, volvemos muda a la naturaleza: “*Nature becomes mute under torture. Its true answer to an honest question is: ‘Yea, yea; nay, nay: Whatsoever is more than these cometh of evil’*” (Heitler, 1998: 64).

Goethe recomienda un camino metodológico diverso al de la ciencia de su tiempo. La ciencia debe ocuparse de la naturaleza tal como ella es en sí misma sin reducirla o traducirla a otro lenguaje. Es decir, no debe implantarle ninguna

categoría reduccionista que haga desaparecer el objeto de nuestra comprensión: “[*The student*] should form to himself a method in accordance with observation, but he should take heed not to reduce observation to mere notion, to substitute words for this notion, and to use and deal with these words as if they were things” (Zajonc, 1998: 24). El estudioso de la naturaleza debe evitar a toda costa reducir la naturaleza y ocuparse de conceptos abstractos y categorías analíticas como si ellos fuesen reales y existentes por sí mismos. Esta, sin duda, es una tarea difícil, pero con el tiempo y el apropiado entrenamiento el estudiante podrá evitar esta práctica científica (*Ibid.*: 24). Por el contrario, el investigador debe ocuparse de la naturaleza de la forma opuesta como lo ha hecho usualmente la ciencia: “*Natural objects should be sought and investigated as they are and not to suit observers, but respectfully as if they were divine beings*” (Goethe, 1971: 2). De manera análoga al viejo *motto* de la fenomenología husserliana (*Zurück zu den Sachen selbst!*), lo que propone Goethe es en el fondo una ciencia que vuelva a las cosas mismas, en este caso, a la naturaleza misma.

En este punto, sin embargo, debemos preguntarnos ¿qué se gana con este nuevo enfoque naturalista? La finalidad de la ciencia, tal como la entiende Goethe, y la respuesta a la pregunta que nos acabamos de hacer, no consta en el descubrimiento de las leyes que gobiernan la naturaleza, sino en la comprensión de los fenómenos mismos. La ciencia tradicional, al ocuparse de la naturaleza mediante categorías trascendentales y a través de instrumentos científicos genera, en opinión de Goethe, un *divorcio* entre el ser humano y la naturaleza. Como Emerson escribirá varios años después en *Nature*, la naturaleza, en la concepción científica de la modernidad, ha sido entendida como un *not me* o como un otro radicalmente distinto. La naturaleza no solo es algo extraño al yo, sino que, en tanto no es idéntica con la humanidad, es posible controlarla, modificarla y transformarla. Pero en opinión de Goethe, como en la de Emerson, entre el ser humano y la naturaleza no hay sino continuidad e identidad. Ser humano y naturaleza son partes de un mismo *continuum*. Para descubrir el sentido de los fenómenos, la riqueza cualitativa que ellos exhiben (Hensel, 1998: 74), y para superar el abismo que la ciencia moderna impone sobre los seres humanos en su relación con la naturaleza, se debe renunciar al uso de instrumentos científicos, pues ellos solo colaboran a distorsionar la comprensión de la naturaleza: “*The human being in himself, when he makes use of his healthy senses, is the greatest and most precise physical instrument that can exist, and just this is the greatest evil of modern physics: that one has as it were divorced the experiments from man, and wants to know nature only in that which artificial*

instruments show, to limit and prove thereby what nature can accomplish” (Ibid.: 74). El ser humano, como indica el pasaje citado, solo requiere de la capacidad de sus sentidos, especialmente la vista, para poder estudiar la naturaleza.

Entonces, en vez de recurrir a la observación científica mediada por el lente del microscopio, por ejemplo, Goethe recomienda la “simple” observación de la naturaleza, pues toda mirada en sí ya es teórica: “*Every act of seeing leads to consideration, consideration to reflection, reflection to combination, and thus it may be said that in every attentive look on nature we already theorize.*” (Zajonc, 1998: 24). La tesis de Goethe, al afirmar que “lo supremo es reconocer que todo hecho es ya teoría”, es que toda contemplación, incluso la más sencilla y desinteresada científicamente, se encuentra ya estructurada teóricamente en alguna medida. Si toda visión es teórica, es decir, si toda observación empírica se da desde un presupuesto específico racional, entonces, como afirma Zajonc, “*Goethe valued the rational as well as the empirical dimension of science. He sought to bring the rational element consciously into science, but not as an autonomous activity operating upon observation. Rather, he endeavored to imbue seeing itself with the rational*” (Ibid.: 24). Además, como indica Amrine, si toda visión es teórica, entonces toda teoría no será puesta a prueba a partir de axiomas lógicos deducidos de una hipótesis abstracta; al contrario, la teoría será puesta a prueba a partir de la contemplación directa de los fenómenos, porque ellos son inteligibles por sí mismos (Amrine, 1998: 37).

El resultado de esta nueva forma de hacer ciencia es llamado por Goethe “empirismo delicado”: “*There is a gentle empiricism that makes itself in the most intimate way identical with its objects and thereby becomes actual theory. This heightening of the spiritual powers belongs, however, to a highly cultivated age*” (Zajonc, 1998: 25). Como ya se había mencionado líneas arriba, la finalidad de la ciencia, según Goethe, no es la explicación de los fenómenos, sino *la comprensión empática* de la naturaleza. Además, con esta forma de empirismo Goethe cree que es posible desvanecer el hiato o el abismo que existe entre el sujeto cognoscitivo y objeto de conocimiento típico de las ciencias cuantitativas. Con la ayuda de la intuición interna (*innere Anschauung*), el observador será capaz de alcanzar el sentido de cada fenómeno natural. De hecho, la epistemología de Goethe está construida sobre la base de la capacidad cognoscitiva de este tipo especial de percepción, llamado *aperçu*, que es capaz de traer hacia nuestra atención el patrón o la esencia de los fenómenos naturales: “*Everything in science depends on what one calls an aperçu, on becoming aware of what is at the bottom of the phenomena. Such becoming aware is infinitely fertile*” (Ibid.: 26).

Goethe llamará a esta nueva forma de hacer ciencia *morfología*. La disciplina morfológica, tal como es definida por Goethe mismo, es la ciencia que “pretende tan sólo exponer y no explicar... la teoría de la forma, de la formación (*Bildung*) y de la transformación de los cuerpos orgánicos” (Goethe, 2007: 48-49). La botánica imperante en tiempos de Goethe era la de Carl Linnaeus (1707-1778). En el sistema de Linnaeus las plantas eran clasificadas de acuerdo a su relación con otras plantas en especies, géneros y reino. En tanto método empírico, la taxonomía de Linnaeus ordena características externas —el tamaño, número y ubicación de los órganos individuales— como rasgos genéricos. Según Goethe en la *Metamorfosis de las plantas*, el problema de la metodología de Linnaeus es que este sistema es incapaz de dar razón de la variabilidad y dinamicidad de los órganos de las plantas. Es por esta razón que Goethe considera necesario buscar un método alternativo:

To be sure, I recognized the necessity of this [Linnaean] procedure which had as its goal the discussion of certain external plant phenomena, according to general agreement and the elimination of all phenomena that are uncertain and difficult to represent. Nevertheless, when I attempted an accurate application of the [Linnaean] terminology, I found the variability of organs the chief difficulty. I lost courage to drive in a stake, or to draw a boundary line, when on the self-same plant, I discovered first round, then notched, and finally almost pinnate stems, which later contracted were simplified turned into scales, and at last disappeared entirely (Smith, 2000: 324).

Goethe, entonces, llega a la conclusión de que es necesario reemplazar la perspectiva de Linneo, de carácter estático y enfocado en los aspectos externos de las plantas, sobre todo en el aspecto reproductivo, por una nueva perspectiva que pueda hacer comprensible el aspecto dinámico y secuencial de la naturaleza orgánica (*Ibid.*: 325). Goethe descubre que debajo de la multiplicidad y variabilidad de formas de los órganos de las plantas es posible encontrar los procesos regulares de formación y mutación. A través del “delicado empirismo” que caracteriza su método, Goethe cree posible describir la lógica interna que gobierna los procesos de transformación de las plantas, llamada *metamorfosis*: los procesos que van de lo complejo a lo simple y de lo simple a lo complejo. Con ello se consigue una descripción de las leyes de crecimiento y desarrollo de la vegetación.

La perspectiva morfológica pueda dar cuenta de manera holística del proceso vital mismo de las plantas. Ella no se ocupa de clasificar taxonómicamente o de clasificar las plantas a partir de criterios externos, sino de comprender intuitivamente el patrón esencial o el proceso que regula la transformación de las plantas. Como indica Jensen, el objetivo de la morfología de Goethe es el de “*Intuiting the inner working of nature itself, whole and entire. Since all organisms undergo a common succession of internal forms, we can intuitively uncover within these changes*

an imminent ideal of development” (Ibid.: 324). Los conceptos de “formación” (*Bildung*) y “metamorfosis” que se utilizan en esta metodología evidencian la intención de Goethe no solo de resaltar el carácter dinámico de la naturaleza –la descripción del ciclo de vida de lo orgánico–, sino, de igual forma, de la identidad interna (*innere Identität*) de aquellos procesos mismos. En el caso de las plantas, por ejemplo, la constitución interna de cada una de ellas sigue siendo idéntica a pesar del hecho de que en las distintas fases de su crecimiento, sus partes y órganos sean distintos. A pesar de que desde una perspectiva diacrónica la planta es exteriormente diversa, en esencia, ella siempre es hoja, desde el inicio de su desarrollo hasta el final de este: “*Everything is leaf and through this simplicity the greatest diversity becomes possible*” (Ibid.: 326). En una carta a Herder de mayo de 1787, Goethe afirma el lugar que la hoja ocupa dentro del sistema de desarrollo de la planta: “*It had occurred to me that in the organ of the plant which we ordinarily designate as leaf, the true Proteus lay hidden, who can conceal and reveal himself in all forms. Forward and backward, the plant is always only leaf*” (Ibid.: 326). La tarea de la morfología, entonces, es la identificación de este substrato y la descripción e intuición de los procesos de transformación que sufre lo orgánico.

La perspectiva morfológica tiene como objetivo y objeto el substrato o forma lógica que regula los procesos orgánicos de las plantas, el cual es llamado *Urphänomen*, el fenómeno primigenio. Este fenómeno primigenio no es pensado por Goethe como la reificación o hipostatización de los atributos comunes de una multiplicidad de fenómenos. El patrón o substrato que estudia la morfología no es el resultado de un proceso de abstracción inductivo cuyo material es la multiplicidad fenoménica. No se llega al *Urphänomen* a través de una epagogé. En otras palabras, el fenómeno primigenio no es una unidad conceptual abstraída de la multiplicidad (Cf. Bortoft, 1996: 247-289). El problema con una unidad categorial es que ella, al ser el resultado de un proceso de inducción, elimina la diversidad y particularidad de los fenómenos individuales. Al abstraer lo que hay de común en lo múltiple con miras a alcanzar una *Vorstellung* universal que abarque la multiplicidad, de facto eliminamos lo particular y específico que cada fenómeno natural exhibe. En otras palabras, solo se llega a un universal cancelando lo diferente. Este es el procedimiento lógico, de carácter eminentemente inductivo, que caracteriza a las ciencias tradicionales y contra el cual Goethe discute. Por el contrario, si se quiere preservar la diferencia, pero sin renunciar a alcanzar una unidad cognoscitiva, se debe mirar la naturaleza de otra forma, con una lógica distinta.

Goethe explica qué es este *Urphänomen*:

[T]he circumstances which come under our notice in ordinary observation are, for the most part, insulated cases, which with some attention, admit of being classed under general leading theoretical rubrics which are more comprehensive and through which we become better acquainted with certain indispensable conditions of appearances in detail. From henceforth everything is gradually arranged under higher rules and laws, which, however, are not to be made intelligible by words and hypotheses to the understanding merely, but, at the same time, by real phenomena to the senses. We call these archetypal phenomena (*Urphänomen*), because nothing appreciable by the senses lies beyond them, on the contrary, they are perfectly fit to be considered as a fixed point to which we first ascend, step by step, and from which we may, in like manner, descend to the commonest case of everyday experience” (Zajonc, 1998: 25).

Según Goethe, entonces, nada yace más allá de la naturaleza misma, no hay un *topos uranos* donde resida el conocimiento y la verdad. Por el contrario, los fenómenos naturales, tal como son ellos en sí mismos, son todo lo que se nos presentan ante la vista y nuestros sentidos están capacitados para conocerlos. Tal como explica Bortoft en *The Wholeness of Nature*, Goethe busca que miremos la naturaleza de una forma nueva en la cual la unidad a la cual llegamos, lejos de excluir las diferencias, lejos de ser una idea platónica (al menos como se la entiende en los diálogos intermedios), las preserve. Se trata de llegar a una unidad múltiple o una multiplicidad unitaria, un patrón que pueda dar cuenta de la dinamicidad de los fenómenos naturales sin dejar él mismo una unidad: “*Moreover, an archetypal phenomenon (Urphänomen), is not to be considered as a principle from which manifold consequences result; rather it is to be seen as a fundamental appearance within which the manifold, is to be held*” (*Ibid.*: 26). Como ya hemos visto, a diferencia del enfoque de las ciencias del siglo XIX, la morfología de Goethe no trata al patrón que el investigador descubre como una unidad desde la cual deducir los casos particulares ni como una ley que los rige. En esa medida, la morfología no busca las causas históricas de los fenómenos ni de las unidades abstractas: “*...man in thinking errs particularly when inquiring after cause and effect; the two together constitute the indissoluble phenomenon*” (Zajonc, 1998: 26), “*It is rightly said that the phenomenon is a consequence without a ground, an effect without a cause*” (*Ibid.*: 26). La morfología está interesada en comprender el fenómeno natural como una totalidad, sin dividirlo y tratar cada parte como una entidad ontológicamente distinta de la otra.

En el caso botánico, el estudio morfológico conduce a Goethe a postular una *Urpflanze*, una unidad puramente lógica y arquetípica que reúne en sí misma la simultaneidad y diversidad de los procesos de transformación que la hoja experimenta:

I must confess to you that I am very close to discovering the secret of the creation and organization of plants.... The Urpflanze is to be the strangest creature in the world-Nature herself shall be jealous of it. With such a model...

it will be possible to invent plants ad infinitum. —They will be strictly logical plants—that is to say, even though they may not actually exist they could exist—they would not be mere picturesque or poetic shadows or dreams, but would possess an inner truth and necessity— (Smith, 2000: 327).

El fenómeno primigenio, la planta primigenia por ejemplo, es “an ultimate which cannot itself be explained, which is in fact not in need of explanation, but from which all that we observe can be made intelligible” (Seamon, 1998: 4). De manera similar a Hegel, el *Urphänomen*, el patrón, el fenómeno primigenio, es un universal concreto, porque es una unidad que abarca la multiplicidad sin destruirla y que se alcanza solo al final del estudio y la comprensión del movimiento total de lo natural (Amrine, 1998: 39). Por eso, tanto Goethe como Hegel¹ consideran, en lenguaje usual del romanticismo alemán, que el *Urphänomen* es un objeto divino: “the Divine, which reveals Itself in *Urphänomene*, physical and moral, behind which it dwells, and which proceed from It”². El fenómeno primigenio es un universal real, no abstracto ni separado del río de la multiplicidad sensible; es percibido como una realidad concreta y simbólica a la vez porque comprende la totalidad. Mediante la combinación de empirismo e intuición, entonces, parece ser posible penetrar la naturaleza misma y alcanzar su esencia.

Recapitulando las características más importantes de la epistemología de Goethe, recapitulación que a su vez nos servirá para comprender en qué sentido las reflexiones metodológicas de Alfred Kroeber se pueden considerar como morfológicas, podemos afirmar que la morfolología de Goethe es la ciencia que busca alcanzar, a través de la contemplación paciente e intuitiva de la naturaleza, un patrón que reúna de manera sintética y harmónica la plasticidad y dinamicidad de los procesos de lo orgánico sin sacrificar la particularidad y originalidad de cada momento temporal de la naturaleza. La morfolología de Goethe busca aprehender la naturaleza tal como ella es en sí misma, describirla, comprender su sentido y sus cambios sin reducirla a categorías científicas.

II. Kroeber

Alfred Kroeber, como Goethe, se interesó desde muy temprana edad por el estudio de la naturaleza (Kroeber, 1968: 57, 89). Como indica Wolf (1981: 37), Kroeber fue criado en la tradición germánica de intereses histórico-naturales y desde niño se le enseñó a preparar herbaria, coleccionar escarabajos y mariposas e ir al parque a

1 En el caso de Hegel, la figura de lo universal concreto equivale a Jesús.

2 Tomado de Blunden, A., “The *Urphänomen* and the Absolute” [sitio en internet], disponible en: <http://home.mira.net/~andy/works/religion.htm>. (s.f.).

explorar minerales y fósiles. En sus artículos académicos, desde aquellos escritos en el inicio de su vida académica hasta los más tardíos y escritos cerca del retiro de la vida profesional, Kroeber hace uso de y demuestra una profunda erudición en las ciencias naturales, especialmente en asuntos botánicos y biológicos. La similitud con respecto al mismo tipo de formación cultural recibida por ambos autores no pasaría de ser una simple curiosidad biográfica si no fuese por el hecho de que esta formación naturalista moldeó en ambos *no solo* los intereses académicos que cada uno tendría de adulto, sino aún y más importante *la forma* específica de ocuparse de aquellos. En el caso de Goethe, como ya hemos visto, su formación e intereses naturalistas lo llevaron a reformular el modo en el cual se debe hacer ciencia natural. En el caso de Kroeber, el interés naturalista en el cual fue formado lo llevó a buscar adaptar los métodos de la ciencia naturales, con especial énfasis la “delicada epistemología” de Goethe, a la investigación histórica y antropológica.

En esta segunda parte del trabajo nos ocuparemos de estudiar las reflexiones teóricas antropológicas de Kroeber y las similitudes metodológicas que existen entre la morfología de Goethe y la etnografía de Kroeber. Como se anunció en la introducción, el propósito de esta segunda sección no será tanto la de escribir la historia de la recepción de la obra de Goethe en la de Kroeber, pues esta recepción se encuentra medida por la influencia de Spengler (*Cf.* Smith, 2000: 321) en la obra del antropólogo norteamericano, también profundamente influenciada por la morfología goethiana, sino de comprender, a partir de las categorías goethianas arriba estudiadas, el intento de Kroeber de fundar una antropología histórica descriptiva, una disciplina que se ocupe de describir y comprender el sentido de los patrones culturales desde una perspectiva antropológica.

La perspectiva morfológica de Kroeber puede comenzar a apreciarse desde sus primeros trabajos. El más importante de sus trabajos de juventud es *The Superorganic* de 1917 publicado en *American Anthropologist*. Kroeber, ya desde este temprano artículo, se encuentra interesado, en primer lugar, en distinguir clara y formalmente los procedimientos científicos de las ciencias naturales de las ciencias humanas: en su opinión, la diferencia entre un sistema explicativo y el otro, el orgánico y el cultural, es tan clara que inclusive un niño o un salvaje la tiene presente (*Cf.* Kroeber, 1975: 48). En líneas generales, la diferencia esencial radica en que solo en el mundo humano existe cultura. En esa medida, y este será un tema recurrente en la obra de Kroeber, el objeto de las ciencias sociales, en especial la antropología y la historia, será la cultura, o también llamado lo superorgánico. En segundo lugar, el antropólogo norteamericano busca, como lo estuvo Goethe, estudiar y comprender los procesos de desarrollo y transformación de la cultura.

En el artículo de 1917, Kroeber sostiene que: “el proceso del desarrollo de la civilización es, claramente, de acumulación: lo antiguo se mantiene, a pesar del nacimiento de lo nuevo. En la evolución orgánica, por regla general, la introducción de nuevos rasgos sólo es posible mediante la pérdida o modificación de los órganos o facultades existentes” (Kroeber, 1975: 49). La cultura, a diferencia de lo orgánico, se desarrolla por acumulación. Los procesos acumulativos, sin embargo, no hunden sus causas en procesos biológicos ni genéticos; el desarrollo cultural, entonces, es independiente de la evolución orgánica o biológica. Al trazar la diferencia entre el desarrollo cultural y la evolución orgánica, Kroeber no solo ataca la tesis del neo-darwinismo, como indica Remotti (*Cf.* 1974: XII), sino indica también cuál debe ser el objetivo de la disciplina histórica-antropológica: estudiar los procesos por los cuales la cultura se transforma.

Ahora bien, las causas de lo culturalmente nuevo, de lo que se acumula en la cultura, no son evidentes para el lector del ensayo del norteamericano. La cultura, dice Kroeber, no se crea a partir de las grandes personalidades individuales que existen dentro de un grupo cultural específico, por ejemplo, los artistas, inventores o grandes políticos –Kroeber estaría en contra de la forma de hacer historia de Jacob Burckhardt–, sino por ella misma. La cultura es una entidad autónoma e independiente que causa, ella misma, su propio desarrollo (*Cf.* Kroeber, 1975: 79). La antropología no se ocupa de estudiar el aporte concreto de las personalidades individuales, sino la civilización o cultura misma en su aspecto dinámico y transformativo. Si bien en sus artículos más tardíos Kroeber dejará de pensar la cultura como una entidad autónoma *per se* y pasará a pensarla *como si* fuese una entidad independiente (Kroeber, 1968: 111), la concepción de la cultura como una entidad de orden superior, independiente y esencialmente distinta que los planes orgánico, psicológico o mental será un tema recurrente en toda su obra. La concepción de lo cultural como una instancia distinta y separada de lo orgánico le permitirá a Kroeber enfocar exclusivamente su metodología histórica en el estudio de lo cultural dejando de lado, como veremos en los siguientes párrafos, las preocupaciones causales o evolucionistas que reinaban en su época (*Cf.* Remotti, 1974: XII-XIII).

Ahora, ¿cómo se debe estudiar el proceso de acumulación de la cultura?, ¿cómo debe el antropólogo ocuparse de lo superorgánico? Ya que lo social o cultural es de un orden cualitativamente diverso que lo orgánico, le corresponderá respectivamente una epistemología diversa. Kroeber lo explica de la siguiente manera:

Los procesos de la actividad civilizadora nos son casi desconocidos. Los factores que determinan su funcionamiento están por dilucidar. Las fuerzas y principios de las ciencias mecánicas pueden, de hecho, analizar nuestra civilización; pero, al hacerlo, destruyen su esencia y nos dejan sin ninguna comprensión de lo que perseguíamos. Por el momento el historiador puede hacer poco más que describir. Rastrea y relaciona lo que parece muy alejado; equilibra; integra; pero realmente no explica ni transmuta los fenómenos en nada distinto. Su método no es mecanicista... (Kroeber, 1975: 83).

Aquí, *in nuce*, puede apreciarse el método fenomenológico de Kroeber. Con la ayuda de otros artículos incluidos en *The Nature of Culture* será posible reconstruir con mayor precisión el método morfológico de Alfred Kroeber a partir del análisis de este pasaje.

En primer lugar, como el pasaje lo indica, el método histórico es descriptivo (o pictórico) y no explicativo. Es decir, la historia no busca las causas, orígenes o inicios de la cultura ni leyes mecánicas que rigen de los procesos culturales (Cf. Kroeber, 1968: 80). De igual modo, recomienda Kroeber, la historia no debe abstraer ni generalizar (*Ibid.*: 71). El objetivo de la historia es distinto: ella busca, en líneas generales, describir los procesos culturales, integrar los fenómenos socioculturales de la historia en una unidad y reconstruirlos en una síntesis (*Ibid.*: 63, 71). El historiador o antropólogo tiene como meta, entonces, trazar las relaciones y los nexos que unen a los fenómenos para darles unidad y lo hace de la siguiente manera: el historiador infiere relaciones de significado, da un juicio y obtiene un patrón, una estructura o un diseño de las interconexiones harmónicas que unen a los fenómenos (*Ibid.*: 79). En *White's View of Culture*, Kroeber llama a la entidad que la historia construye como su objeto de estudio *pattern* (*Ibid.*: 114), que, utilizando el esquema causal aristotélico, equivaldría a la causa formal de los procesos culturales. En otras palabras, y sobre esto volveremos más adelante, al estudiar el desarrollo y la transformación de la cultura, el antropólogo, como sostiene Kroeber en *The Concept of Culture in Science*, busca con ello encontrar *patterns of events* de la cultura, su significado y su valor (*Ibid.*: 125). El antropólogo debe conceptualizar (*conceptualize*) y no abstraer la historia para comprender su significado y sentido.

En segundo lugar, la antropología procede descriptivamente para así poder evitar el peligro que caracteriza los enfoques naturalistas; tal como Goethe lo afirmó en su momento, este peligro radica en la eliminación y transformación de la esencia de los fenómenos culturales. La historia humana, como Kroeber indica en *The Possibility of a Social Psychology*, es infinitamente rica y compleja. Esta complejidad abarca no solo el aspecto cuantitativo, en tanto los hechos históricos son casi infinitos, sino también el aspecto cualitativo, pues cada fenómeno cultural es un hecho histórico único e irrepetible. Pero al reducir un fenómeno cultural a una categoría científica se corre el riesgo de no preservar su infinita riqueza cualitativa.

Este movimiento metodológico, el cambio de una perspectiva explicativa a una descriptiva con la finalidad de aprehender el objeto en su unicidad y particularidad, hace recordar a la morfología de Goethe. El enfoque científico, si es aplicado a la cultura, destruye (*destroys*) los fenómenos. Al buscar extraer de ellos leyes o principios generales se elimina su particularidad. Si no se debe reducir un fenómeno cultural a otro de orden inferior, cosa que Kroeber recomienda constantemente en sus artículos metodológicos (*Ibid.*: 66, 69), entonces la cultura se debe comprender a partir de otros elementos culturales, los que necesariamente serán del mismo orden (*Ibid.*: 69). Con ello se busca, y este es el criterio de validación de una conclusión histórica, que los fenómenos se ajusten (*fit*) e integren ellos mismos en la totalidad de los descubrimientos históricos (*Ibid.*: 71). Tal como lo afirmó Goethe en su momento, los fenómenos, según el antropólogo, deben ser puestos unos juntos a los otros de tal manera que ellos se adapten de manera natural y no de acuerdo a una hipótesis científica que responda a los intereses del investigador. Kroeber explica que los resultados de la descripción histórica consistirán en una *síntesis* que no elimine la cualidad intrínseca de los fenómenos culturales que se dan en el tiempo y en el espacio (*Ibid.*: 70). La meta de la epistemología kroeberiana, por tanto, es la comprensión de la esencia de los fenómenos culturales a partir de otros fenómenos culturales (*Ibid.*: 54, 66).

En tercer lugar, el método histórico-antropológico de Kroeber tiene como finalidad el descubrimiento y el estudio de patrones culturales (*Ibid.*: 127). Pero, ¿en qué consisten y qué son estos patrones de cultura? En palabras de Kroeber, los patrones culturales son “*the more pervasive and permanent forms assumed by a specific mass of cultural content, and they tend to spread from one society to others. In short, basic patterns are nexuses of culture traits which have assumed a definite and coherent structure. Which function successfully, and which acquire major historic weight and persistence*” (*Ibid.*: 92). Como indica Wolf (*Cf.* 1981: 44), se debe pensar estos patrones culturales no como las leyes de causalidad, sino como las leyes de variación formal de la cultura. Por ejemplo, los patrones culturales se pueden apreciar con mayor facilidad en el caso del estilo y la moda femenina (*Cf.* Kroeber, 1968: 127). Los estudios de Kroeber sobre los cambios en la moda femenina revelan el interés del antropólogo en descubrir los patrones o las leyes de variación (*Cf.* Wolf, 1981: 44). Kroeber sostiene que, en un caso que podría ser tomado del estudio de Goethe sobre las mutaciones de las plantas, las modificaciones cíclicas, que van hacia adelante y hacia atrás en el estilo y la forma, forman un patrón particular (*Ibid.*: 45). Estos, sin embargo, no son los únicos tipos de patrones culturales que Kroeber cree que existen. En la cultura, sobre todo aquellas sociedades bien documentadas como el judaísmo o el hinduismo, son apreciables

diferentes tipos de patrones o fenómenos recurrentes: por un lado, existen patrones culturales pasajeros y accidentales, como el totemismo o el animismo, pero, por el otro, hay aquellos que son constantes en el tiempo, como el matrimonio, la familia, el abecedario, etc. En ambos casos, los estudios antropológicos de Kroeber se enfocan en el reconocimiento, delimitación y caracterización de los patrones y de los cambios que se dan a su interior (*Ibid.*: 46), pues ellos son considerados como los marcos (*frames*) en los cuales el cambio puede tener lugar. Se busca identificar un patrón no con la intención ni de reificarlo ni de deducir las leyes de formación causales, sino de utilizarlo como una categoría lógica que permita entender por igual la identidad y la diferencia de los fenómenos culturales a través del tiempo. En esa medida se puede afirmar que los patrones de cultura, en tanto son el objetivo de la investigación antropológica, son el *locus* de lo cualitativo, de lo singular y único que hay en cada momento histórico y en cada cultura o sociedad (*Cf.* Kroeber, 1968: 330). Los patrones, si bien no recurrentes ni cíclicos, pues eso está por ser probado (*Ibid.*: 27), expresan el valor de una cultura y, por ello, son un fin en sí mismo. Si bien Kroeber dejó sin explicar en detalle el sentido de *value* en sus obras, en *Roster of Civilizations and Culture* de 1962, el antropólogo norteamericano llegó a indicar en qué consistiría la naturaleza de los valores culturales: ellos son el ámbito de lo estético y de lo puramente intelectual, de lo moral, y de la creatividad (*Ibid.*: 9-10). Los patrones culturales, en otras palabras, expresan los valores originales de cada civilización, la cualidad y el aporte específico de cada una de ellas a la historia universal. Los valores culturales, entonces, son los rasgos característicos y distintivos de cada cultura. Una vez que se entiende qué es y qué expresa un patrón se puede comprender en su total dimensión la constante advertencia de Kroeber por evitar el uso de metodologías causales en el estudio de la cultura. Al utilizar las mismas categorías analíticas para explicar lo cultural, cualquier enfoque materialista y explicativo reducirá y convertirá en lo mismo todo aporte cultural sin considerar que cada fenómeno cultural no solo es históricamente distinto del otro, sino valorativamente original e irreplicable.

III. Conclusiones

¿Cuáles son los motivos por los cuales se puede decir que la antropología de Kroeber es morfológica? El vínculo entre la morfolología naturalista de Goethe y la de Kroeber hunde sus raíces en similitud metodológica que Kroeber encuentra entre la biología y la antropología. Los procesos culturales, en opinión de Kroeber, se encuentran más cerca de la historia natural que de las ciencias sociales, porque las ciencias naturales se enfocan en el aspecto cualitativo antes que en el cuantitativo (Kroeber

1968: 57, 81). Esto, sumado a la formación naturalista del joven Kroeber, lo llevó a basar sus reflexiones metodológicas en un conjunto de metáforas naturalistas como crecimiento, desarrollo, transformación y patrón (*Ibid.*: 87). Kroeber, sin embargo, en ningún momento pierde de vista que esta es una similitud y que las metáforas biológicas deberán ser reinterpretadas en el ámbito del estudio de la cultura. Se puede decir que la perspectiva antropológica de Kroeber es morfológica en sentido goethiana en tanto la vinculación entre una disciplina y la otra lo lleva a realizar un estudio histórico-descriptivo de los procesos y transformaciones culturales cuya finalidad es la identificación y aprehensión del aspecto cualitativo de los fenómenos, es decir, de los patrones básicos que rigen el movimiento de la cultura. Además, pero sin hacerlo explícito, Kroeber, como Goethe, busca establecer una nueva forma de hacer ciencia social que pueda dar cuenta de los fenómenos mismos, tal como ellos son, sin transformarlos, pero al mismo tiempo conservando su unidad en la diversidad. Ambos buscan una ciencia que se ocupe del desarrollo transformativo, de lo orgánico en un caso y de la cultura en el otro, pero que al mismo tiempo permanezca estáticamente descriptiva (*statically descriptive*) (*Ibid.*: 71). El concepto de patrón básico surge a partir de la exigencia metodológica de preservar la cualidad de los fenómenos y la vez dar razón de su transformación. Es decir, de hacer comprensible la identidad interna de los fenómenos. Ellos equivalen, salvando las distancias, a los fenómenos primigenios de los estudios naturalistas del alemán, pues tanto los patrones como el *Urphänomen* expresan la cualidad irreducible de la naturaleza orgánica o social.

Bibliografía

1. Amrine, F. (1998) "The Metamorphosis of the Scientist", en: *Goethe's Way of Science. (s.l.), (s.e.)*.
2. Blunden, A., "The *Urphänomen* and the Absolute" [sitio en internet], disponible en: <http://home.mira.net/~andy/works/religion.htm>. (s.f.).
3. Bortoft, H. (1996) *The Wholeness of Nature: Goethe's Way Toward a Science of Conscious Participation in Nature*, Aurora: Lindisfarne Press.
4. Goethe, J. W. (1971) *Goethe's Color Theory*, "Cautions for the Observer", editado por R. Matthaei, New York: van Nostrand Reinhold.
5. _____ (1995) *Scientific Studies (Goethe: The Collected Works, Vol. 12)*, traducción de Douglas Miller, Princeton: Princeton University Press.

6. _____ (2007) *Teoría de la naturaleza*, traducción de Diego Sánchez Meca, Madrid: Tecnos.
7. Heitler, W. (1998), “Goethean Science”, en: *Goethe's Way of Science. (s.l.), (s.e.)*.
8. Kroeber, Alfred. (1975) “Lo superorgánico”, en: *El Concepto de Cultura: Textos fundamentales*, edición de J. S. Kahn y traducción de Antonio Desmots, Barcelona, Anagrama.
9. _____ (1968) *The Nature of Culture*, Chicago, The University of Chicago Press.
10. Remotti, F. (1974) “Introduzione all’edizione italiana”, en: Kroeber, A., *La natura della cultura*, traducción de Pier Giovanni Donini, Bologna, Società editricie il Mulino.
11. Seamon, D. (1998) “Goethe, Nature, and Phenomenology: An Introduction”, en: *Goethe's Way of Science: A Phenomenology of Nature*, editado por David Seamon & Arthur Zajonc, Albany, State University of New York Press.
12. Smith, Jonathan Z. (2000) “Acknowledgments: Morphology and History in Mircea Eliade’s “Patterns in Comparative Religion” (1949-1999), Part 1: The Work and Its Contexts”, en: *History of Religions*, Vol. 39, No. 4.
13. Wolf, E. (1981) “Alfred L. Kroeber”, en: *Totems and Teachers. Perspectives on the History of Anthropology*, editado por Sydel Silverman, Nueva York: Columbia University Press.
14. Zajonc, A. (1998) “Goethe and the Science of His Time”, en: *Goethe's Way of Science. (s.l.), (s.e.)*.

**Discutir palabras / discutir posturas.
Sobre “Arte & Publicidad. La estrategia de la sustitución”.
Respuesta a Inmaculada Murcia***

**Discussing words / discussing positions.
On “Art & Advertising. The strategy of substituting”.
Response to Inmaculada Murcia**

Por: Javier González Solas
Universidad Complutense de Madrid
Madrid, España
E-mail: javiergsolas@telefonica.net

Fecha de recepción: 2 de junio de 2015
Fecha de aprobación: 24 de junio de 2015
Doi: 10.17533/udea.ef.n52a11

De manera fortuita he conocido recientemente una réplica de Inmaculada Murcia, publicada en 2011 en la Revista Estudios de Filosofía de la Universidad de Antioquia, a un artículo mío publicado doce años antes en el número seis de la revista Área Cinco de la Universidad Complutense. Creo que esta distancia temporal no es importante y que el tema tratado sigue vigente, quizás incluso más que entonces.

La Revista Estudios de Filosofía tiene la gentileza de aceptar unos comentarios (2000 palabras), no suficientes para practicar un diálogo fructuoso pero sí para aclarar los puntos que me parecen más importantes.

Ante todo, considero un honor haber sido objeto de lectura y de atención, aunque, en este caso, para catalogar mi artículo como paradigmático de los principales errores de la relación entre el arte y la publicidad.

Sin embargo, pienso que mi texto, más que entendido como erróneo (lo cual ciertamente hubiera merecido una buena y deseable reprimenda), por alguna

Cómo citar este artículo:

MLA: González Solas, J. “Discutir palabras/discutir posturas. Sobre “Arte & Publicidad. La estrategia de la sustitución. Respuesta a Inmaculada Murcia”. *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 197-202.

APA: González Solas, J. (2015). Discutir palabras/discutir posturas. Sobre “Arte & Publicidad. La estrategia de la sustitución. Respuesta a Inmaculada Murcia. *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 197-202.

Chicago: Javier González Solas. “Discutir palabras/discutir posturas. Sobre “Arte & Publicidad. La estrategia de la sustitución. Respuesta a Inmaculada Murcia,” *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 197-202.

Estud.filos ISSN 0121-3628 n° 52. Diciembre de 2015. *Universidad de Antioquia* pp. 197-202

razón, que luego sugeriré, parece no haber sido entendido en su conjunto ni en su propósito. Por eso pienso que la contestación, en todo caso legítima, de algunos temas parciales y a veces descontextualizados de mi escrito resultan distractivos de ese propósito central.

Conforme iba leyendo el artículo de la profesora Murcia me iba sintiendo menos preocupado por él, aun apreciando el carácter erudito del tratamiento de algunos asuntos y otros elementos interesantes de su escrito de los que sin duda he disfrutado. Sin embargo, es sabido que incluso en la literatura académica hay suficientes autores y ejemplificaciones casuísticas citables para respaldar cualquier posición que se quiera defender, pero eso no facilita una confluencia intelectual útil, ya que tanto los autores como las tesis pueden clasificarse en grupos a veces poco conciliables, como indicaré.

Podría ser ilustrativo volver a leer mi artículo después de leer el de la profesora Murcia, para constatar el desvío de fondo, que luego me permitiré interpretar como interesado, y no exactamente desde el punto de vista individual, intelectual o teórico. Creo que también la sola lectura atenta y desprejuiciada de su escrito permite constatar ciertos términos o giros claramente “marcados” o cargados, no deducibles sin más de mi texto. Por ejemplo, en mi escrito se utilizan por separado los términos contemplar y ensimismar —o derivados de ambos— pero nunca se unen en “contemplación ensimismada”, que es cosecha propia de la autora, y determina un significativo desvío del sentido. El término “obsoleto” al que se me acerca (la peor descalificación posible hoy), resulta muy sonoro, pero no creo que se pueda sostener si se lee todo mi texto.

Hablar de “en contra de lo que sostiene Solas...” referido a “la vanguardia artística”, resulta otra atribución que puede parecer conveniente, pero resulta tan gratuita como la de que “Solas es preso del prejuicio idealista de la novedad”, que me condena a la mazmorra de la inconsciencia, incompatible con mi supuesta obsolescencia.

En estos y otros ejemplos de supuesta argumentación el autor replicado queda realmente como un retardatario o nostálgico rezagado (“eso a lo que Solas se aferra”) frente al valor de “lo actual”. Es cierto que esas expresiones pueden deberse a fórmulas retóricas rituales, por las que muchos nos dejamos llevar a veces, pero también da la sensación de que la profesora Murcia ha rediseñado mi artículo a su medida, creando un adversario cómodo y a la altura de sus argumentos (a pesar de

que algunos de ellos y varios de sus autores citados abonarían mi posición). Por una parte, los entrecuillados anteriores pueden quedar invalidados ya desde dentro de mi propio texto. Y por otra, podría entrar a contrarreplicar sus argumentos sobre el placer estético, la libertad del arte o la originalidad... pero, aunque el diálogo podría ser interesante y fructífero, el espacio concedido no lo permite. Apunto solo que sus argumentos podrían haber sido precisamente el motivo de mi escrito, aquellos que mi artículo pretendía desactivar. Se diría que mi propósito de invalidar ciertos tópicos hubiera sido rebatido con esos mismos tópicos de manera literal y mecanicista. Otra cosa sería si yo conseguí mi propósito o no, pero, ciertamente, no me reconozco en sus réplicas, y este método especular podría terminar convirtiendo el posible diálogo en un bucle automático e interminable, un diálogo de sordos.

En *Arte & Publicidad. La estrategia de la sustitución*, el subtítulo expresa claramente la intención fundamental del autor. Pese a que mi argumentación pudo en parte ser tan escueta, insuficiente o ingenua, que incitase a una contraoferta, pienso que —a la vista de la citada réplica—, puedo seguir sosteniendo en general lo expuesto en mi artículo, y que la divergencia es más un problema de posicionamiento y de elección que de errores.

Me gustaría creer que desde la fecha de este artículo, un poco primerizo y de ocasión, mis ideas y escritos han ido ganando en precisión, a la vez que han ido desarrollando aspectos complementarios del mismo tema, e incluso han ido modificando algunas posturas del inicio, así como afinando apreciaciones y argumentaciones. Al mismo tiempo he intentado complejificar cualquier definición, completando las esencialistas, más convencionales y cómodas, con definiciones procedentes del análisis histórico, y por fin con definiciones institucionalistas, de corte pragmático, para terminar teniendo en cuenta los tres tipos, en una visión poliédrica. De este modo pienso que se pueden lograr suficientes acercamientos al objeto de discusión como para obviar algunos malentendidos de lenguaje, no solo cuando se pretende una definición de arte —a la que la autora parece renunciar, a pesar de que las notas que le atribuye son bastante concretas—, sino también a sus categorizaciones y grados, evitando así las posibles mixtificaciones entre arte y artes, estética y estéticas, arte y estética, decoración y adorno, creatividad y kitsch (mejor con Giesz que con Greenberg), o entre usos y prácticas, entre filosofía, sociología y antropología del arte, o entre “mundos” y “círculos” del arte, (en términos de Danto y Dickie), etc. Es decir, una mínima precisión o convención terminológica aún no conseguida, para que la diferenciación nos haga menos manipulables.

En varios artículos sobre los campos próximos de la publicidad y del diseño he ido desarrollando diversos aspectos parciales y complementarios. Por ejemplo, en *Kitsch y Publicidad*; *Heráldica, historia y postmodernidad*; *Diseño mono o plurifuncional*; *Creatividad y metacreatividad*, *Proxémica de la publicidad televisiva*, *El Diseño es un cuento: cómo nos contamos la historia del diseño*; *Las instituciones frente a la estetización de la sociedad*; *Lujo tópico y distópico*; *El arte como souvenir del mundo del arte*; *Grupo 13: publicitarios entre el arte y el diseño*, y, a modo de diagnóstico de la situación actual, *Antes del diseño*, en 2014, donde planteo algunas cuestiones generales previas que serían apropiadas para esta ocasión. Esa viene a ser mi gramática, de la que *Arte & Publicidad* fue el inicio. Casi ninguno de esos artículos tiene un propósito predominantemente teórico sino divulgativo y de aplicación sistemática de diversas teorías a prácticas o procesos concretos. Con esto no pretendo hacer una exhibición de trabajos, sino ofrecer la comprobación de que mi postura, sostenida en el tiempo, no es ni ha sido la que Inmaculada Murcia parece haber entendido. Por supuesto, buena parte de estos textos existían ya en el momento en que la autora escribía su contraataque, pero esto no cambia el hecho de que mi artículo pudiera ser ya inteligible en los términos expresados en él, ni de que el contenido de la réplica pareciera ahorrar lo dicho en un enemigo prefigurado o deseado. En cualquier caso, pienso que no soy un contendiente adecuado para hacer méritos derrotándole.

Entonces ¿dónde, a mi juicio, estaría la divergencia de fondo, por la que los mismos autores o los mismos términos son interpretados en sentidos tan divergentes? Porque autores citados por la profesora Murcia, tales como Benjamin, Bourdieu o Williams, no son mis mismos autores. Ni su publicidad es la que yo sufro. Ni afirmo en principio que lo que sostiene la profesora Murcia no sea cierto, pero no es mi certeza. ¿Es posible que no sea Kant quien centre el interés de la discusión, sino la publicidad? La inicial supuesta mayor competencia de la autora en el terreno filosófico ¿parecería haber opacado un interés particular o corporativo cuando habla de la publicidad?

Lo que intento aquí no es un juicio de intenciones, sino deconstruir un discurso. Mi ensayo de respuesta breve y provisional tomaría dos caminos. El primero llevaría a preguntar por qué resulta impensable un ataque a algo que parece haberse establecido ya como base, no solo de nuestro sistema socio-económico-político, sino de una nueva episteme, de nuestra forma de pensar el mundo. El segundo señalaría la apropiación del lenguaje, seguida de su perversión, por parte

de instancias hegemónicas, hasta el punto de que el pensamiento gestionado por ellas ha podido establecerse como un valor a la vez de uso y de cambio (sin mediar crítica del valor), homologable con lo que, en una versión vulgarizada y también pervertida, se ha llamado “lo postmoderno”, clasificable como una “lógica cultural” del mismo sistema aludido. De manera más clara: el mercado y sus argumentos parecen haberse transformado en la forma final de un naturalismo postmoderno, en el que el objeto material (en términos clásicos) podría ser “visto como” lo que el dogma de cada sujeto le inspirase en cada momento, como p. e., ver la publicidad como arte (muy lejos del *détournement* o de la transfiguración de lo banal), pervirtiendo a su vez la famosa subjetividad kantiana de tipo societario (más allá de la estética de la recepción).

Este planteamiento se correspondería con el recurso a autores específicos (los llamados por Gramsci “intelectuales orgánicos”, término que yo actualizo), y con otros autores subjetivamente interpretados (“vistos como”: por ejemplo, el sujeto que Benjamin prefigura no es precisamente el sujeto de la publicidad). En terrenos como la televisión, la publicidad o el diseño —integrados, sin más, en lo que nuestra autora denomina “cultura popular”, ya desmontada en su epicentro, Las Vegas, por autores como Bruce Bégout o Simón Marchán—, podrían citarse algunos autores de ese tipo. Por ejemplo, Colin Campbell (con su bien usufructuado *Ética romántica* y el espíritu del moderno consumismo), o Giovanni Cutolo, Gilles Lipovetsky, Francesco Morace, Tom Peters, Achille Bonito..., incluso Michel Maffesoli, en sus excesos verbales al detractor lo moderno. A los que muy posiblemente podría añadirse Noël Carroll, (su oposición a Pierre Bourdieu es significativa), tan citado por la profesora Murcia. Es una pequeña lista improvisada y desigual, tal vez injusta y peligrosa por no explicada, o porque no debiera atribuirse a los autores el uso que se ha hecho de sus escritos, pero espero que ninguno de ellos se sienta molesto en la compañía en que los sitúo. En los usuarios de estos autores, cierta erudición (o simple acumulación de citas) puede también distraer del acto ilocucionario, de la posición desde la que se habla, porque todo autor es portador de un “inconsciente político”.

Y la pregunta realista podría ser ¿a quién interesa? *Cui prodest?*, que decía Séneca. Porque como ni la filosofía ni el arte son construcciones autónomas, la labor de la intelectualidad orgánica resulta perfectamente coherente y productiva para un sistema que promete la liberación de aquella moderna y estigmatizante “conciencia de siervo”, para ofrecer, sin más procesos intermedios, una reconfortante utopía

postmoderna de protagonismo “popular”. No pretendo identificar a la autora con este discurso, sino aclarar que este era el mío, y no otro.

¿Por qué cuando se discuten ciertas prácticas sentimos que se nos quita el suelo bajo nuestros pies? ¿Se trataría de un síndrome de Estocolmo? Pero ¿existe algún interés por encima de nuestra obligación analítica y crítica? Si no, es difícil comprender que, justo cuando se dice que el arte se relativiza, se liquida (licúa) y se hace fútil, se intente integrar en él a la publicidad.

Tal vez una respuesta sencilla la diera ya Johann Heinrich Füssli en su profético aforismo: “El arte en una estirpe religiosa produce reliquias, en una guerrera trofeos, en una comercial, artículos de comercio”, en cuyo caso el arte de hoy sería ya sólo una mercancía y, por lo tanto, la publicidad bien pudiera ser equiparable al arte, representarlo o incluso sustituirlo. La contradicción no se ha ideologizado en antinomia, como es habitual, sino en identidad de contrarios.

COLABORADORES

Maximiliano Basilio Cladakis. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (Argentina). Docente en la Universidad de San Martín en la cátedra de Filosofía de la Cultura. Su proyecto de investigación posdoctoral se encuentra avalado por el CONICET del cual es becario desde abril de 2010. Trabaja problemáticas acerca de la fenomenología francesa, esencialmente en las obras de Jean Paul Sartre y de Maurice Merleau-Ponty. Publicaciones: Ontología e intersubjetividad desde el debate Sartre-Merleau-Ponty. En: *Devenires*, No XIII, 25-26 (2012); Experiencia y a-filosofía: una aproximación a la lectura merleau-pontyana del pensamiento de Hegel. En: *Investigaciones fenomenológicas*, No 9, (2012); Intersubjetividad y negatividad en la Crítica de la razón dialéctica. En: *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol VI, (2012).

E-mail: maxicladakis@yahoo.com.ar

Luisa Posada Kubissa. Doctora en Filosofía y Profesora Titular del Departamento de Filosofía de Teoría del Conocimiento, Estética e Historia del Pensamiento de la Universidad Complutense de Madrid. Pertenece al Consejo del Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM, y ha sido directora del Título Propio “Magister en Estudios de las Mujeres” de la Universidad Complutense de Madrid entre 2005 y 2008. Publicaciones: *Sexo y Esencia. De esencialismos encubiertos y esencialismos heredados* (Madrid, Horas y horas, 1998); *Celia Amorós* (Madrid, Editorial del Orto, Biblioteca de Mujeres, 2000); *Razón y Conocimiento en Kant* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2008); *Sexo, vindicación y pensamiento. Apuntes de teoría feminista* (Madrid, Huerga y Fierro, 2012). *Filosofía, crítica y (re)flexiones feministas* (Madrid, Fundamentos, en prensa); *Feminismo y Multiculturalismo* (co-edición con Celia Amorós, Madrid, Instituto de la Mujer, 2007); y *Pensar con Celia Amorós* (co-edición con Marián López Fdez. Cao, Madrid, Fundamentos, 2010).

E-mail: lposada@filos.ucm.es

Cristian Eduardo Benavides. Doctor en Filosofía y profesor en la cátedra de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Es becario investigador del CONICET. Es miembro del Centro de Filosofía Clásica (CEFIC) perteneciente al Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Forma parte en la actualidad de dos Proyectos de Investigación: “La crisis de la contemporaneidad como experiencia especulativa: Parte VI: Vivencia mystica” y “La filosofía como fundamento de sentido: la fenomenología”. Publicaciones: “La libertad en el idealismo trascendental de Fichte según la interpretación de Cornelio Fabro”. En *Philosophica* 41 (2013),

pp. 211-227; “La causalidad divina y el obrar de la creatura según la exégesis de Cornelio Fabro”. En *Estudios Filosóficos* 63 (2014), pp. 141-152.

E-mail: *cristianeduardobenavides@yahoo.com.ar*

Andrés Saldarriaga Madrigal. Doctor en Filosofía por la Christian-Albrechts-Universität (Kiel, Alemania). Docente del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Integrante del grupo de investigación de Filosofía Política. Publicaciones: Persona. Categoría fundamental y desafío práctico. En: *Estudios de Filosofía*, No. 39, (2009); El sujeto activo. Antropología política en Amartya Sen. En: *Eidos*, No. 13, (2010).

E-mail: *eduardo.saldarriaga@udea.edu.co*

José Antonio Cabrera Rodríguez. Doctorado y profesor investigador de la Universidad de Sevilla. Hace parte del grupo de investigación Filosofía y Cultura contemporánea. Publicaciones: Reseñas sobre Antropología y utopía de Francisco Rodríguez Valls. En *Thémata* (2011); y *T. Nagel, la mente y el cosmos*. En: Siglo XXI (2015).

E-mail: *jcabrera7@us.es*

Eugenia Mattei. Becaria de doctorado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), profesora de la Carrera de Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires. Secretaria de Redacción de la Revista Argentina de Ciencia Política. Publicaciones: Una *pietosa crudeltà*: la figura de César Borgia en Nicolás Maquiavelo. En: *IDAES*, No 15 (2015); La búsqueda de la felicidad en la república moderna: Alexander Hamilton y Thomas Jefferson en conflicto por Maquiavelo. En: *Anacronismo e Irrupción*, Vol 3, No 4 (2013). La república en conflicto: Un lectura del republicanismo moderno de Montesquieu al Federalista. En: *Reflex*, No 4, Vol 1 (2012).

E-mail: *eugeniamattei@gmail.com*

Víctor Hugo Chica Pérez. Filósofo, Magister en Filosofía y estudiante de Doctorado en Filosofía del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Actualmente se desempeña como profesor en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Intereses de investigación: filosofía analítica del lenguaje, lógica y filosofía de la lógica. Miembro del grupo de investigación *Conocimiento, filosofía, ciencia, historia y sociedad*.

E-mail: *vhical@gmail.com*

Xavier Puig Peñalosa. Doctor en Filosofía y CC.EE por la Universidad del País Vasco/EHU. Profesor en el área de Estética y Teoría de las Artes en la Facultad de Filosofía y CC.EE de la misma Institución. Publicaciones: Sobre el Arte y su(s) Historia(s): un ensayo. En: *Ausart Journal For Research In Art*, Vol, 2 No 2 (2014); *A modo de prólogo...sin final*. En: *Petroglifos De Loja: Registro y Aplicación en Arte y Diseño* (2014).

E-mail: xavier.puig@ehu.eus

José Manuel Osorio. Licenciado y magíster en Filosofía por la PUCP con una tesis sobre teleología en los diálogos intermedios de Platón. Actualmente trabaja como profesor contratado en la sección Filosofía en Estudios Generales Ciencias y Estudios Generales Letras en la PUCP.

E-mail: a20043274@pucp.edu.pe

Javier González Solas. Docente especialista en comunicación institucional, jubilado de la Universidad Complutense de Madrid. **Áreas de interés:** Arquitectura, Diseño Audiovisual, Diseño Gráfico, Diseño Industrial, Diseño Web, Publicidad, Urbanismo, Comunicación, Diseño de Interiores, Branding, Tecnología. Publicaciones: Antes del diseño. En: *Icono* 14, Vol. 12, No 1, (2014); Ciudad escrita. Número y letras sobre la ciudad. En: *Arte y Ciudad: Revista de Investigación*, No 3 2013; El espacio público como lugar político del diseño y del arte. En: *Arte y Ciudad: Revista de Investigación* No 2, (2012).

E-mail: javiergsolas@telefonica.net

NOTA A LOS COLABORADORES

La Revista Estudios de Filosofía publica preferentemente contribuciones que provengan de investigaciones en los diferentes campos de la Filosofía, así como artículos que aporten a la discusión, el esclarecimiento, la actualización o la interpretación de problemas filosóficos. Se aceptan contribuciones en otros idiomas. Es de suma importancia que los artículos enviados cumplan los siguientes requisitos:

1. Entrega

Envíe a la Revista dos ejemplares del artículo en papel, a la vez que una copia en soporte electrónico en CD o en archivo adjunto, a la dirección electrónica de la revista.

2. Datos imprescindibles

- Si el artículo enviado hace parte de una investigación formalizada institucionalmente, indique en una nota al pie de página el título del proyecto, el código institucional (si tiene), la fase de desarrollo y la entidad o entidades que lo financian.
- El artículo debe ir precedido por un resumen de máximo 150 palabras en el que se describan el contenido y la tesis central del artículo, además de 4 a 8 palabras clave para identificar los temas sobre los que versa. Escrito en Times New Roman 12, a doble espacio y grabado en formato .doc o rtf.
- Al final del artículo debe ir la bibliografía, en la cual irá numerado cada título.
- En hoja separada, toda colaboración debe aportar una breve biografía intelectual del autor, que no exceda 100 palabras, en la que aparezcan los siguientes datos: nombre y apellidos del autor, nacionalidad, fecha de nacimiento; filiación institucional completa (universidad, dependencia, grupo de investigación); estudios realizados (títulos obtenidos, institución); libros y artículos publicados recientemente; áreas de especialización; e-mail y dirección postal.

3. Formatos para las referencias bibliográficas

La Revista se rige únicamente por el modelo de citación de año-paréntesis. En el cuerpo del artículo se hace la referencia entre paréntesis indicando el apellido

del autor, el año de publicación de la obra y el número de página, p. ej. (Nietzsche, 1973: 20).

Cuando se citan obras de un mismo autor publicadas el mismo año, la diferencia se indica mediante una letra minúscula, en cursiva, adjunta al dato de año, p. ej. (Gutiérrez, 1999*a*). Cuando sea necesario repetir referencias a una misma obra, se usan de nuevo los paréntesis para repetir los datos de autor, año o página, según sea necesario.

El formato de referencias bibliográficas, que debe incluirse al final del artículo, se rige por el siguiente orden, puntuación y resalte tipográfico:

- **Libros**

Nietzsche, F. (1973) *Así habló Zaratustra*, Trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.

- **Artículos de revistas**

García, C. (1985) El problema de la virtud en Platón, *Pensamiento Filosófico*, Caracas, vol. 12 (4), agosto, pp. 45-60.

- **Capítulos de libros o colaboraciones en obras colectivas:**

Gutiérrez, A. (1999) La cuestión del juicio determinante en el pensamiento de Kant. En: Arboleda, M. (ed.). *El pensamiento de Kant en la reflexión filosófica contemporánea*, Madrid, Tecnos. (Si son tres autores o menos se deben citar completos; si son más, se cita sólo el primero y se añade la expresión *et al.*).

- **Recursos electrónicos:**

Pritzker, T. J. An early fragment from central Nepal [sitio en internet]. *Ingress Communications*, disponible en: <http://www.ingress.com/~astanart/pritzker.html>. Acceso el 31 de julio de 1995.

4. Recepción, evaluación y aceptación de contribuciones

- La evaluación de los artículos es anónima. El Consejo Editorial de la Revista selecciona a los jurados de un amplio grupo de prestigiosos filósofos colombianos y extranjeros que cubre todas las áreas de la Filosofía.
- La Revista informará a su debido tiempo los resultados de las evaluaciones de los artículos.

- Con autorización del autor, la Revista realizará cambios editoriales cuando sean necesarios.
- El autor recibirá tres ejemplares de cortesía del número de la Revista en la que aparezca su contribución, más diez separatas de su artículo.

Las colaboraciones deben ser enviadas a la siguiente dirección postal:

Revista Estudios de Filosofía
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Calle 67 No 53-108. Bloque 12, oficina 434
Apartado 1226
Medellín-Colombia
E-mail: revistafilosofia@udea.edu.co; estudiosdefilosofiaudea@gmail.com

Números 40 de diciembre de 2009 a 51 de junio de 2015

Índice acumulativo por palabra clave

Nº	Título	Palabra clave
47	Las notas sobre Klee heredadas de Heidegger	<i>Acaecimiento-apropiador</i>
44	Naturaleza del acto liberador del delirio zambrano: acción esencial, evidencia y despertar	<i>Acción esencial</i>
47	Teatro, formación y vida en el Wilhelm Meister de Goethe	<i>Actor</i>
41	Espacio modal y universales estructurales máximos	<i>Actualismo</i>
40	Acerca de la primacía del ΧΩΡΙΣΤÓN en la sustancia aristotélica. El comentario de Alejandro de Afrodisia a <i>Metafísica V, 8, 1017b 23-26</i> .	<i>Alejandro</i>
40	Alejandro de Afrodisia Intérprete del <i>De Anima</i> de Aristóteles	<i>Alejandro</i>
40	Alejandro de Afrodisia como Intérprete de la noética aristotélica	<i>Alejandro</i>
40	El aristotelismo de Alejandro de Afrodisia en la cultura del comentario	<i>Alejandro</i>
40	Alejandro y Aristóteles en torno a la causalidad motriz del alma	<i>Alejandro</i>
40	La causa de la acción humana según Alejandro de Afrodisia, <i>Mantissa 23 y de fato 15</i>	<i>Alejandro</i>
40	La recepción de la teoría aristotélica del azar en el <i>De Fato</i> de Alejandro de Afrodisia	<i>Alejandro</i>
40	Alejandro de Afrodisia y el problema de la instrumentalidad de la lógica. Notas sobre <i>in A. Pr.2, 22-33</i>	<i>Alejandro</i>
40	Alma, impulso y movimiento según Alejandro de Afrodisia	<i>Alejandro</i>
40	Las Quaestiones III 2 y 3 de Alejandro de Afrodisia y el problema de la alteración sensitiva	<i>Alejandro</i>
45	Medicina preventiva y dietética del alma en los tratados morales de Galeno sobre las pasiones	<i>Alma</i>
40	Alejandro y Aristóteles en torno a la causalidad motriz del alma	<i>Alma</i>
42	Dietética y Moral. Medicina y Filosofía en la antigüedad helenística	<i>Alma</i>
40	Las Quaestiones III 2 y 3 de Alejandro de Afrodisia y el problema de la alteración sensitiva	<i>Alteración</i>

50	El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteana de 1796/1797	<i>Alteridad</i>
50	Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana	<i>Alteridad</i>
42	Educación y democracia	<i>Álvaro Uribe</i>
43	La ambigüedad de la existencia en Merleau-Ponty	<i>Ambigüedad</i>
48	La América indígena según Clarence Finlayson	<i>América</i>
41	El problema de la amistad en la moral	<i>Amistad</i>
46	El mito dialógico. Un análisis conversacional del diálogo filosófico	<i>Análisis conversacional</i>
50	Animales y medio ambiente. Problemas de responsabilidad	<i>Animales</i>
42	Charles Darwin y la ética: de la sociabilidad a la moralidad	<i>Animales humanos</i>
44	Revisiones de la ética de la virtud	<i>Anscombe</i>
48	Revisión de Crisipo de la teoría estoica del destino	<i>Argumento Perezoso</i>
40	Alejandro y Aristóteles en torno a la causalidad motriz del alma	<i>Aristóteles</i>
40	La causa de la acción humana según Alejandro de Afrodisia, <i>Mantissa</i> 23 y <i>de fato</i> 15	<i>Aristóteles</i>
40	La recepción de la teoría aristotélica del azar en el <i>De Fato</i> de Alejandro de Afrodisia	<i>Aristóteles</i>
40	La causalidad del motor inmóvil según Pseudo Alejandro	<i>Aristóteles</i>
40	Alma, impulso y movimiento según Alejandro de Afrodisia	<i>Aristóteles</i>
40	Las Quaestiones III 2 y 3 de Alejandro de Afrodisia y el problema de la alteración sensitiva	<i>Aristóteles</i>
41	El problema de la amistad en la moral	<i>Aristóteles</i>
41	¿Puede orientarnos hoy Aristóteles? La cuestión de "la vida buena" desde la ética del discurso	<i>Aristóteles</i>
48	El mito y la música como referencias contra-aristotélicas en El nacimiento de la tragedia	<i>Aristóteles</i>
48	La forma como sujeto: ¿un desliz de Aristóteles? <i>Eídos</i> como sujeto y garante de la identidad	<i>Aristóteles</i>
40	Acerca de la primacía del ΧΩΡΙΣΤÓN en la sustancia aristotélica. El comentario de Alejandro de Afrodisia a <i>Metafísica V, 8, 1017b</i> 23-26.	<i>Aristóteles</i>
40	Alejandro de Afrodisia como Intérprete de la noética aristotélica	<i>Aristóteles</i>
44	¿Arte o publicidad? Argumentos para defender el carácter artístico de la publicidad	<i>Arte</i>

44	¿Arte o publicidad? Argumentos para defender el carácter artístico de la publicidad	<i>Arte de masas</i>
44	Artefactos técnicos: ¿cuál es el enfoque más adecuado?	<i>Artefactos técnicos</i>
47	Otra vuelta de tuerca sobre Dennett y la hermenéutica artefactual: tensiones y aporías	<i>Artefactos técnicos</i>
41	La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant	<i>Autocomprensión existencial</i>
46	Fichte- G. H. Mead: el orden de la intersubjetividad práctica	<i>Autoconciencia</i>
41	La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant	<i>Autodeterminación</i>
41	¿Puede orientarnos hoy Aristóteles? La cuestión de "la vida buena" desde la ética del discurso	<i>Autoengaño</i>
41	La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant	<i>Autorrealización</i>
45	Teleología y teología en Edmund Husserl	<i>Axiología</i>
40	La recepción de la teoría aristotélica del azar en el <i>De Fato</i> de Alejandro de Afrodisia	<i>Azar</i>
47	Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida	<i>Azar</i>
48	La América indígena según Clarence Finlayson	<i>Bartolomé de Las Casas</i>
43	Kant, Baudelaire y la ruptura del ideal neoclásico de la belleza humana	<i>Baudelaire</i>
43	Kant, Baudelaire y la ruptura del ideal neoclásico de la belleza humana	<i>Belleza humana</i>
43	Kant, Baudelaire y la ruptura del ideal neoclásico de la belleza humana	<i>Belleza ideal</i>
47	Teatro, formación y vida en el Wilhelm Meister de Goethe	<i>Bildungsroman</i>
50	Atención, referencia e inescrutabilidad	<i>Campbell</i>
41	La justicia económica ante la vuelta a la economía de la gran depresión	<i>Capitalismo financiero</i>
48	Causalidad, invariancia y sistematicidad en el neokantismo de Ernst Cassirer	<i>Cassirer</i>
40	Alejandro y Aristóteles en torno a la causalidad motriz del alma	<i>Causa</i>
50	<i>Corporealismo</i> y causalidad en la Estoa antigua: un enfoque desde un modelo no-matemático	<i>Causa</i>
40	La causalidad del motor inmóvil según Pseudo Alejandro	<i>Causalidad</i>
48	Causalidad, invariancia y sistematicidad en el neokantismo de Ernst Cassirer	<i>Causalidad</i>
41	Lenguaje y reconocimiento: una perspectiva heideggeriana	<i>Cercanía</i>

50	El espacio controversial de los sistemas complejos	<i>Ciencias de la complejidad</i>
43	La propuesta hermenéutica como crítica y como criterio del problema del método	<i>Ciencias Sociales</i>
44	La hermenéutica y los métodos de investigación en ciencias sociales	<i>Ciencias sociales</i>
42	El concepto kantiano de ciudadanía	<i>Ciudadanía</i>
42	Educación y democracia	<i>Ciudadanía</i>
43	Kant, Baudelaire y la ruptura del ideal neoclásico de la belleza humana	<i>Clasicismo</i>
43	La ambigüedad de la existencia en Merleau-Ponty	<i>Cogito</i>
47	La pervivencia de la duda en la posteridad de Descartes	<i>Cogito</i>
42	Rawls: construtivismo e justificação coerentista	<i>Coherentista</i>
48	La América indígena según Clarence Finlayson	<i>Colonia</i>
40	El aristotelismo de Alejandro de Afrodisia en la cultura del comentario	<i>Comentario</i>
49	Lo sagrado, lo cómico y el Zen: una mirada a la poesía de Issa Kobayashi	<i>Cómico</i>
46	El Teatro en Hegel	<i>Comprensión</i>
46	Fichte- G. H. Mead: el orden de la intersubjetividad práctica	<i>Comunicación</i>
49	Sobre la identidad del sujeto en la institucionalización de las teorías científicas	<i>Comunidad científica</i>
44	Concepto, palabra y límite: un análisis de las observaciones kantianas referidas al uso e interpretación de términos filosóficos	<i>Conceptos</i>
42	Charles Darwin y la ética: de la sociabilidad a la moralidad	<i>Conciencia moral</i>
48	Finalidad y uniformidad: el problema de las regularidades empíricas en el contexto del idealismo trascendental kantiano	<i>Condiciones de la experiencia</i>
46	El Teatro en Hegel	<i>Configuración</i>
43	Los léxicos como síntomas de la existencia de los sujetos en el universo de la web	<i>Conocimiento</i>
48	La América indígena según Clarence Finlayson	<i>Conquista</i>
45	Teleología y teología en Edmund Husserl	<i>Constitución</i>
46	Técnica y tecnología: el dilema del sujeto racional en la sociedad de consumo	<i>Consumo</i>
49	Mundos reales, mundos posibles y el préstamo léxico. Una propuesta a la pluralidad del mundo real	<i>Contacto de lenguas</i>
44	Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad	<i>Continuidad</i>
42	El contractualismo moderno y la culpa política	<i>Contractualismo</i>

46	Fraternidad y mujeres. Un ensayo de historia conceptual	<i>Contractualismo</i>
48	La filosofía sin filosofía de Alberto Caeiro	<i>Cosa</i>
44	¿Qué es ver?	<i>Cosas</i>
42	Precauciones para una crítica a la teoría de la justicia de J. Rawls	<i>Crítica</i>
42	Dietética y Moral. Medicina y Filosofía en la antigüedad helenística	<i>Cuerpo</i>
43	La ambigüedad de la existencia en Merleau-Ponty	<i>Cuerpo</i>
50	Corporealismo y causalidad en la Estoa antigua: un enfoque desde un modelo no-matemático	<i>Cuerpo</i>
50	El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteana de 1796/1797	<i>Cuerpo</i>
42	El contractualismo moderno y la culpa política	<i>Culpa</i>
42	¿Adiós a la democracia? Un análisis de las propuestas de paz en el gobierno de Álvaro Uribe Vélez y su incidencia en las instituciones democráticas	<i>Cultura ciudadana</i>
46	El Teatro en Hegel	<i>Cultura de la reflexión</i>
42	Charles Darwin y la ética: de la sociabilidad a la moralidad	<i>Darwin</i>
45	Datos, fenómenos y teorías	<i>Datos</i>
41	La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant	<i>Deber</i>
42	¿Adiós a la democracia? Un análisis de las propuestas de paz en el gobierno de Álvaro Uribe Vélez y su incidencia en las instituciones democráticas	<i>Debilidad democrática</i>
50	Deconstrucción y teología negativa. El juego entre <i>différance</i> y diferencia ontológica	<i>Deconstrucción</i>
49	Los marcos doctrinales y la apertura fenomenológica. Vías de la exploración kantiana	<i>Deducción trascendental</i>
40	La causa de la acción humana según Alejandro de Afrodisia, <i>Mantissa</i> 23 y <i>de fato</i> 15	<i>Deliberación</i>
44	Naturaleza del acto liberador del delirio zambraniano: acción esencial, evidencia y despertar	<i>Delirio</i>
46	El desorden de las cosas y el problema de la demarcación	<i>Demarcación</i>
46	El desorden de las cosas y el problema de la demarcación	<i>Demarcación</i>
42	Educación y democracia	<i>Democracia</i>

50	La metodología de Newton y la demostración de la realidad de la fuerza	<i>Demostración</i>
47	Otra vuelta de tuerca sobre Dennett y la hermenéutica artefactual: tensiones y aporías	<i>Dennett</i>
50	El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteana de 1796/1797	<i>Derecho</i>
42	El concepto kantiano de ciudadanía	<i>Derechos</i>
41	La justicia económica ante la vuelta a la economía de la gran depresión	<i>Derechos humanos</i>
50	Deconstrucción y teología negativa. El juego entre <i>différance</i> y diferencia ontológica	<i>Derrida</i>
44	Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad	<i>Desgaste</i>
46	El maestro Eckhart: Filosofía y Mística	<i>Desierto</i>
44	Naturaleza del acto liberador del delirio zambraniano: acción esencial, evidencia y despertar	<i>Despertar</i>
44	Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad	<i>Destiempo</i>
44	Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad	<i>Destino</i>
45	Primeros desarrollos de la teoría estoica del destino	<i>Destino</i>
48	Revisión de Crisipo de la teoría estoica del destino	<i>Destino</i>
40	La causa de la acción humana según Alejandro de Afrodisia, <i>Mantissa</i> 23 y <i>de fato</i> 15	<i>Determinismo</i>
48	Revisión de Crisipo de la teoría estoica del destino	<i>Determinismo</i>
41	La universalidad de la metáfora en el arte	<i>Diáfora</i>
47	Cartas filosóficas: desde la amistad y con sencillez	<i>Diálogo</i>
46	El mito dialógico. Un análisis conversacional del diálogo filosófico	<i>Diálogo filosófico</i>
46	El mito dialógico. Un análisis conversacional del diálogo filosófico	<i>Diálogo socrático</i>
45	La cuestión del colorido en la pintura: Hegel frente a Goethe y Diderot	<i>Diderot</i>
42	Dietética y Moral. Medicina y Filosofía en la antigüedad helenística	<i>Dietética</i>
50	Deconstrucción y teología negativa. El juego entre <i>différance</i> y diferencia ontológica	<i>Diferencia ontológica</i>
50	Deconstrucción y teología negativa. El juego entre <i>différance</i> y diferencia ontológica	<i>Différance</i>

42	Charles Darwin y la ética: de la sociabilidad a la moralidad	<i>Dignidad</i>
42	El concepto kantiano de ciudadanía	<i>Dignidad</i>
44	Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad	<i>Discontinuidad</i>
43	Los léxicos como síntomas de la existencia de los sujetos en el universo de la web	<i>Discurso</i>
47	La pervivencia de la duda en la posteridad de Descartes	<i>Discurso</i>
44	¿Arte o publicidad? Argumentos para defender el carácter artístico de la publicidad	<i>Distracción</i>
41	La función de la doctrina heraclítica en el Teeteto	<i>Doctrina Heraclítica</i>
42	Rawls: construtivismo e justificação coerentista	<i>Doctrinas</i>
47	Los modos de dominación en la socio-antropología de Bourdieu. Esbozo de una crítica	<i>Dominación</i>
47	Teatro, formación y vida en el Wilhelm Meister de Goethe	<i>Drama moderno</i>
44	La concepción objetiva de la substancia en la Crítica de la razón pura de Kant	<i>Dualidad</i>
47	La pervivencia de la duda en la posteridad de Descartes	<i>Duda</i>
46	El maestro Eckhart: Filosofía y Mística	<i>Eckhart</i>
42	Educación y democracia	<i>Educación</i>
50	El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteana de 1796/1797	<i>Egoísmo</i>
41	La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant	<i>Elección</i>
43	Ricoeur: de la fenomenología a la hermenéutica de las emociones	<i>Emociones</i>
44	Artefactos técnicos: ¿cuál es el enfoque más adecuado?	<i>Enfoque dual</i>
45	Datos, fenómenos y teorías	<i>Enfoque semántico</i>
41	El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto	<i>Envilecimiento</i>
47	Cartas filosóficas: desde la amistad y con sencillez	<i>Epicuro</i>
41	La universalidad de la metáfora en el arte	<i>Epífora</i>
49	Sobre la identidad del sujeto en la institucionalización de las teorías científicas	<i>Epistemología</i>
47	Cartas filosóficas: desde la amistad y con sencillez	<i>Epístola</i>
42	Rawls: construtivismo e justificação coerentista	<i>Equilibrio reflexivo</i>
41	Lenguaje y reconocimiento: una perspectiva heideggeriana	<i>Ereignis</i>

45	Medicina preventiva y dietética del alma en los tratados morales de Galeno sobre las pasiones	<i>Error</i>
45	La heteronimia: una ontología poética sin metafísica	<i>Escritura</i>
41	La justicia económica ante la vuelta a la economía de la gran depresión	<i>Escuela regulacionista</i>
41	Espacio modal y universales estructurales máximos	<i>Esencias individuales</i>
50	El espacio controversial de los sistemas complejos	<i>Espacios controversiales</i>
49	Mundos reales, mundos posibles y el préstamo léxico. Una propuesta a la pluralidad del mundo real	<i>Español</i>
44	Naturaleza del acto liberador del delirio zambrano: acción esencial, evidencia y despertar	<i>Esperanza</i>
46	El maestro Eckhart: Filosofía y Mística	<i>Esposeimiento</i>
44	La concepción objetiva de la substancia en la Crítica de la razón pura de Kant	<i>Esquema trascendental</i>
50	El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteana de 1796/1797	<i>Estado</i>
42	¿Adiós a la democracia? Un análisis de las propuestas de paz en el gobierno de Álvaro Uribe Vélez y su incidencia en las instituciones democráticas	<i>Estado comunitario</i>
42	Democracia deliberativa: opinión pública y voluntad política	<i>Estado Democrático de derecho</i>
43	Kant, Baudelaire y la ruptura del ideal neoclásico de la belleza humana	<i>Estética</i>
50	Corporealismo y causalidad en la Estoa antigua: un enfoque desde un modelo no-matemático	<i>Estoa</i>
40	Alejandro de Afrodisia y el problema de la instrumentalidad de la lógica. Notas sobre <i>in A. Pr.2, 22-33</i>	<i>Estoicismo</i>
43	Teísmo y panteísmo en la teología de Epicteto: ¿Es el lenguaje personalista una estrategia pedagógica?	<i>Estoicismo</i>
45	Primeros desarrollos de la teoría estoica del destino	<i>Estoicismo antiguo</i>
47	Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida	<i>Estructura</i>
50	Realismo Estructural y Estructuralismo Metateórico	<i>Estructuralismo metateórico</i>

42	Nietzsche: la vida y su devenir concebidos como una mujer. Consecuencias ético-políticas para las relaciones entre filosofía y psicoanálisis	<i>Eterno retorno</i>
42	El contractualismo moderno y la culpa política	<i>Ethos</i>
44	Modernidad y parrhesía. Michel Foucault y la cuestión de la resistencia como éthos	<i>Ethos, resistencia</i>
49	Michel Foucault y la gramática del poder y de la libertad	<i>Ética</i>
50	Animales y medio ambiente. Problemas de responsabilidad	<i>Ética</i>
41	La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant	<i>Ética de la convicción</i>
41	La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant	<i>Ética de la responsabilidad</i>
44	Revisiones de la ética de la virtud	<i>Ética de la virtud</i>
41	¿Puede orientarnos hoy Aristóteles? La cuestión de "la vida buena" desde la ética del discurso	<i>Ética del discurso</i>
44	Revisiones de la ética de la virtud	<i>Ética kantiana</i>
41	El problema de la amistad en la moral	<i>Eudaimonial</i>
48	Revisión de Crisipo de la teoría estoica del destino	<i>Eventos codestinados</i>
45	Medicina preventiva y dietética del alma en los tratados morales de Galeno sobre las pasiones	<i>Exceso</i>
43	Los léxicos como síntomas de la existencia de los sujetos en el universo de la web	<i>Existencia</i>
43	La ambigüedad de la existencia en Merleau-Ponty	<i>Existencia</i>
50	Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo)	<i>Existencia</i>
43	Lo trágico y los destinos del Desasosiego	<i>Experimentación</i>
41	La universalidad de la metáfora en el arte	<i>Expresión</i>
43	Lo trágico y los destinos del Desasosiego	<i>Expresión</i>
45	Teleología y teología en Edmund Husserl	<i>Facticidad</i>
42	Dietética y Moral. Medicina y Filosofía en la antigüedad helenística	<i>Facultades</i>
45	Medicina preventiva y dietética del alma en los tratados morales de Galeno sobre las pasiones	<i>Falsa opinión</i>
46	El desorden de las cosas y el problema de la demarcación	<i>Falsabilidad</i>
45	Primeros desarrollos de la teoría estoica del destino	<i>Fatalismo</i>
48	Revisión de Crisipo de la teoría estoica del destino	<i>Fatalismo</i>
43	La ambigüedad de la existencia en Merleau-Ponty	<i>Fenomenología</i>

43	Ricoeur: de la fenomenología a la hermenéutica de las emociones	<i>Fenomenología</i>
47	Los modos de dominación en la socio-antropología de Bourdieu. Esbozo de una crítica	<i>Fenomenología</i>
47	Aportaciones para una fenomenología hermenéutica de la mística	<i>Fenomenología</i>
49	Los marcos doctrinales y la apertura fenomenológica. Vías de la exploración kantiana	<i>Fenomenología</i>
50	Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo)	<i>Fenomenología</i>
45	Datos, fenómenos y teorías	<i>Fenómenos</i>
50	El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteana de 1796/1797	<i>Fichte</i>
40	Alejandro de Afrodisia y el problema de la instrumentalidad de la lógica. Notas sobre <i>in A. Pr.2</i>, 22-33	<i>Filosofía</i>
45	La heteronimia: una ontología poética sin metafísica	<i>Filosofía</i>
48	La filosofía sin filosofía de Alberto Caeiro	<i>Filosofía</i>
49	Los marcos doctrinales y la apertura fenomenológica. Vías de la exploración kantiana	<i>Filosofía</i>
46	El problema de la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia	<i>Filosofía colombiana</i>
43	El “sacerdote asceta” y el sacro-dominio del valor. Nietzsche y la genealogía de la moral	<i>Filosofía contemporánea</i>
44	Concepto, palabra y límite: un análisis de las observaciones kantianas referidas al uso e interpretación de términos filosóficos	<i>Filosofía crítica</i>
44	Artefactos técnicos: ¿cuál es el enfoque más adecuado?	<i>Filosofía de la tecnología</i>
42	Del objeto de la retórica	<i>Filosofía del lenguaje</i>
46	El problema de la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia	<i>Filosofía española</i>
46	El problema de la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia	<i>Filosofía latinoamericana</i>
44	La concepción objetiva de la substancia en la Crítica de la razón pura de Kant	<i>Filosofía trascendental</i>
48	Finalidad y uniformidad: el problema de las regularidades empíricas en el contexto del idealismo trascendental kantiano	<i>Finalidad</i>
47	Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida	<i>Finitud</i>

43	Fundamentos de la antropología metafísica de Clarence Finlayson	<i>Finlayson</i>
48	La América indígena según Clarence Finlayson	<i>Finlayson</i>
40	Acerca de la primacía del ΧΩΡΙΣΤÓN en la sustancia aristotélica. El comentario de Alejandro de Afrodisia a <i>Metafísica V, 8, 1017b 23-26</i> .	<i>Forma</i>
48	La forma como sujeto: ¿un desliz de Aristóteles? <i>Eidos</i> como sujeto y garante de la identidad	<i>Forma (εἶδος)</i>
47	Teatro, formación y vida en el Wilhelm Meister de Goethe	<i>Formación</i>
44	¿Arte o publicidad? Argumentos para defender el carácter artístico de la publicidad	<i>Fórmula</i>
49	Michel Foucault y la gramática del poder y de la libertad	<i>Foucault</i>
44	Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad	<i>Fracaso</i>
46	Fraternidad y mujeres. Un ensayo de historia conceptual	<i>Fraternidad</i>
50	La metodología de Newton y la demostración de la realidad de la fuerza	<i>Fuerza</i>
47	Otra vuelta de tuerca sobre Dennett y la hermenéutica artefactual: tensiones y aporías	<i>Función técnica</i>
47	La pervivencia de la duda en la posteridad de Descartes	<i>Fundamento</i>
45	La regla hermenéutica como sistema de significación y producción de texto	<i>Gadamer</i>
45	Medicina preventiva y dietética del alma en los tratados morales de Galeno sobre las pasiones	<i>Galeno</i>
43	El "sacerdote asceta" y el sacro-dominio del valor. Nietzsche y la genealogía de la moral	<i>Genealogía</i>
50	La metodología de Newton y la demostración de la realidad de la fuerza	<i>Geometría</i>
41	Lenguaje y reconocimiento: una perspectiva heideggeriana	<i>Ge-Stell</i>
48	La América indígena según Clarence Finlayson	<i>Ginés de Sepúlveda</i>
41	La justicia económica ante la vuelta a la economía de la gran depresión	<i>Globalización</i>
42	Nietzsche: la vida y su devenir concebidos como una mujer. Consecuencias ético-políticas para las relaciones entre filosofía y psicoanálisis	<i>Goce</i>
45	La cuestión del colorido en la pintura: Hegel frente a Goethe y Diderot	<i>Goethe</i>
41	¿Puede orientarnos hoy Aristóteles? La cuestión de "la vida buena" desde la ética del discurso	<i>Habermas</i>

43	La Lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena	<i>Hegel</i>
45	La cuestión del colorido en la pintura: Hegel frente a Goethe y Diderot	<i>Hegel</i>
47	Aportaciones para una fenomenología hermenéutica de la mística	<i>Heidegger</i>
50	Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo)	<i>Heidegger</i>
47	Otra vuelta de tuerca sobre Dennett y la hermenéutica artefactual: tensiones y aporías	<i>Hermenéutica</i>
42	Del objeto de la retórica	<i>Hermenéutica</i>
43	El “sacerdote asceta” y el sacro-dominio del valor. Nietzsche y la genealogía de la moral	<i>Hermenéutica</i>
43	Ricoeur: de la fenomenología a la hermenéutica de las emociones	<i>Hermenéutica</i>
43	La propuesta hermenéutica como crítica y como criterio del problema del método	<i>Hermenéutica</i>
44	La hermenéutica y los métodos de investigación en ciencias sociales	<i>Hermenéutica</i>
46	Los fundamentos de una política de la justa memoria	<i>Hermenéutica</i>
47	Aportaciones para una fenomenología hermenéutica de la mística	<i>Hermenéutica</i>
45	La heteronimia: una ontología poética sin metafísica	<i>Heteronimia</i>
46	Los fundamentos de una política de la justa memoria	<i>Historia</i>
46	El Teatro en Hegel	<i>Historicidad</i>
44	El conjuro de las imágenes: Aby Warburg y la historiografía del alma humana	<i>Historiografía del arte</i>
45	La regla hermenéutica como sistema de significación y producción de texto	<i>Hjelmslev</i>
43	La Lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena	<i>Hobbes</i>
49	El concepto de técnica en Homero	<i>Homero</i>
50	Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana	<i>Hospitalidad</i>
41	El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto	<i>Humanismo</i>
42	Charles Darwin y la ética: de la sociabilidad a la moralidad	<i>Hume</i>
46	El maestro Eckhart: Filosofía y Mística	<i>Humildad</i>
49	Lo sagrado, lo cómico y el Zen: una mirada a la poesía de Issa Kobayashi	<i>Humor</i>

42	Dietética y Moral. Medicina y Filosofía en la antigüedad helenística	<i>Humores</i>
44	Revisiones de la ética de la virtud	<i>Hursthouse</i>
45	Teleología y teología en Edmund Husserl	<i>Hylética</i>
44	¿Qué es ver?	<i>Idea</i>
47	El proyecto de una fenomenología trascendental no idealista	<i>Idealismo metodológico</i>
47	El proyecto de una fenomenología trascendental no idealista	<i>Idealismo trascendental</i>
45	Teleología y teología en Edmund Husserl	<i>Idealización</i>
49	Sobre la identidad del sujeto en la institucionalización de las teorías científicas	<i>Identidad</i>
42	El contractualismo moderno y la culpa política	<i>Identidad política</i>
41	Lenguaje y reconocimiento: una perspectiva heideggeriana	<i>Identidad-diferencia</i>
46	El mito dialógico. Un análisis conversacional del diálogo filosófico	<i>Ideología del diálogo</i>
49	El concepto de técnica en Homero	<i>Iliada</i>
47	La pervivencia de la duda en la posteridad de Descartes	<i>Imagen</i>
47	Las notas sobre Klee heredadas de Heidegger	<i>Imagen</i>
43	Lo trágico y los destinos del Desasosiego	<i>Imaginación</i>
41	El problema de la amistad en la moral	<i>Imparcialidad</i>
40	Alma, impulso y movimiento según Alejandro de Afrodisia	<i>Impulso</i>
50	Corporealismo y causalidad en la Estoa antigua: un enfoque desde un modelo no-matemático	<i>Incorpóreo</i>
49	Sobre la identidad del sujeto en la institucionalización de las teorías científicas	<i>Individualismo</i>
50	Atención, referencia e inescrutabilidad	<i>Inescrutabilidad de la referencia</i>
47	La pervivencia de la duda en la posteridad de Descartes	<i>Infinito</i>
44	Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad	<i>Instante</i>
44	Naturaleza del acto liberador del delirio zambraniano: acción esencial, evidencia y despertar	<i>Intemporalidad</i>
46	Fichte- G. H. Mead: el orden de la intersubjetividad práctica	<i>Interacción</i>
41	Lenguaje y reconocimiento: una perspectiva heideggeriana	<i>Interpelar-corresponder</i>
43	El “sacerdote asceta” y el sacro-dominio del valor. Nietzsche y la genealogía de la moral	<i>Interpretación</i>
46	Fichte- G. H. Mead: el orden de la intersubjetividad práctica	<i>Intersubjetividad</i>

44	¿Qué es ver?	<i>Intuición</i>
48	Causalidad, invariancia y sistematicidad en el neokantismo de Ernst Cassirer	<i>Invariancia</i>
49	Lo sagrado, lo cómico y el Zen: una mirada a la poesía de Issa Kobayashi	<i>Issa Kobayashi</i>
42	El contractualismo moderno y la culpa política	<i>Jaspers</i>
50	Deconstrucción y teología negativa. El juego entre <i>différance</i> y diferencia ontológica	<i>Juego</i>
48	El concepto de sagacidad: su función en el método de la filosofía	<i>Juicio</i>
42	Precauciones para una crítica a la teoría de la justicia de J. Rawls	<i>Justicia</i>
46	Los fundamentos de una política de la justa memoria	<i>Justicia</i>
41	La justicia económica ante la vuelta a la economía de la gran depresión	<i>Justicia global</i>
42	Rawls: construtivismo e justificação coerentista	<i>Justificación</i>
44	Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad	<i>Kairós</i>
43	Kant, Baudelaire y la ruptura del ideal neoclásico de la belleza humana	<i>Kant</i>
44	La concepción objetiva de la substancia en la Crítica de la razón pura de Kant	<i>Kant</i>
48	El concepto de sagacidad: su función en el método de la filosofía	<i>Kant</i>
48	Finalidad y uniformidad: el problema de las regularidades empíricas en el contexto del idealismo trascendental kantiano	<i>Kant</i>
48	Causalidad, invariancia y sistematicidad en el neokantismo de Ernst Cassirer	<i>Kant</i>
49	Los marcos doctrinales y la apertura fenomenológica. Vías de la exploración kantiana	<i>Kant</i>
42	Democracia deliberativa: opinión pública y voluntad política	<i>Legitimación del Estado</i>
44	Concepto, palabra y límite: un análisis de las observaciones kantianas referidas al uso e interpretación de términos filosóficos	<i>Lenguaje</i>
45	La heteronimia: una ontología poética sin metafísica	<i>Lenguaje</i>
43	Los léxicos como síntomas de la existencia de los sujetos en el universo de la web	<i>Léxico</i>
47	Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida	<i>Ley de conservación</i>

47	Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida	<i>Ley de transformación</i>
42	El contractualismo moderno y la culpa política	<i>Liberalismo</i>
49	Michel Foucault y la gramática del poder y de la libertad	<i>Libertad</i>
44	Concepto, palabra y límite: un análisis de las observaciones kantianas referidas al uso e interpretación de términos filosóficos	<i>Límites del conocimiento</i>
45	La heteronimia: una ontología poética sin metafísica	<i>Literatura</i>
42	El contractualismo moderno y la culpa política	<i>Locke</i>
45	La regla hermenéutica como sistema de significación y producción de texto	<i>Lotman</i>
43	La Lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena	<i>Lucha</i>
47	Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida	<i>Materia</i>
48	La forma como sujeto: ¿un desliz de Aristóteles? Eidos como sujeto y garante de la identidad	<i>Materia</i>
50	La metodología de Newton y la demostración de la realidad de la fuerza	<i>Mecánica racional</i>
44	Modernidad y parrhesía. Michel Foucault y la cuestión de la resistencia como éthos	<i>Mecanismos de sujeción</i>
50	Animales y medio ambiente. Problemas de responsabilidad	<i>Medio ambiente</i>
41	La universalidad de la metáfora en el arte	<i>Medio artístico</i>
46	Los fundamentos de una política de la justa memoria	<i>Memoria</i>
43	La ambigüedad de la existencia en Merleau-Ponty	<i>Merleau-Ponty</i>
43	Fundamentos de la antropología metafísica de Clarence Finlayson	<i>Metafísica</i>
45	Teleología y teología en Edmund Husserl	<i>Metafísica</i>
41	La universalidad de la metáfora en el arte	<i>Metaforización artística</i>
48	El concepto de sagacidad: su función en el método de la filosofía	<i>Methodenlehre</i>
48	El concepto de sagacidad: su función en el método de la filosofía	<i>Método de investigación</i>
50	La metodología de Newton y la demostración de la realidad de la fuerza	<i>Metodología</i>
43	La propuesta hermenéutica como crítica y como criterio del problema del método	<i>Metodologías de investigación</i>
44	La hermenéutica y los métodos de investigación en ciencias sociales	<i>Metodologías de investigación</i>

44	¿Qué es ver?	<i>Mirada</i>
47	Las notas sobre Klee heredadas de Heidegger	<i>Mirada</i>
41	Lenguaje y reconocimiento: una perspectiva heideggeriana	<i>Mismidad</i>
46	El maestro Eckhart: Filosofía y Mística	<i>Mística</i>
47	Aportaciones para una fenomenología hermenéutica de la mística	<i>Mística</i>
48	El mito y la música como referencias contra-aristotélicas en El nacimiento de la tragedia	<i>Mito</i>
41	Espacio modal y universales estructurales máximos	<i>Modalidad</i>
43	Kant, Baudelaire y la ruptura del ideal neoclásico de la belleza humana	<i>Modernidad</i>
44	Modernidad y parrhesía. Michel Foucault y la cuestión de la resistencia como éthos	<i>Modernidad</i>
41	El problema de la amistad en la moral	<i>Moral</i>
43	El “sacerdote asceta” y el sacro-dominio del valor. Nietzsche y la genealogía de la moral	<i>Moral</i>
41	Reflexiones cartesianas sobre el bien moral	<i>Moral definitiva</i>
43	Fundamentos de la antropología metafísica de Clarence Finlayson	<i>Muerte</i>
47	Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida	<i>Muerte</i>
41	El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto	<i>Muerte de Dios</i>
49	Mundos reales, mundos posibles y el préstamo léxico. Una propuesta a la pluralidad del mundo real	<i>Muisca</i>
42	Nietzsche: la vida y su devenir concebidos como una mujer. Consecuencias ético-políticas para las relaciones entre filosofía y psicoanálisis	<i>Mujer</i>
46	Fraternidad y mujeres. Un ensayo de historia conceptual	<i>Mujeres</i>
49	Mundos reales, mundos posibles y el préstamo léxico. Una propuesta a la pluralidad del mundo real	<i>Mundo real</i>
41	El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto	<i>Mundo roto</i>
41	Espacio modal y universales estructurales máximos	<i>Mundos Posible</i>
49	Mundos reales, mundos posibles y el préstamo léxico. Una propuesta a la pluralidad del mundo real	<i>Mundos posibles</i>
48	El mito y la música como referencias contra-aristotélicas en El nacimiento de la tragedia	<i>Música</i>

41	Lenguaje y reconocimiento: una perspectiva heideggeriana	<i>Mutua pertenencia</i>
43	Fundamentos de la antropología metafísica de Clarence Finlayson	<i>Nada</i>
45	La heteronimia: una ontología poética sin metafísica	<i>Nada</i>
46	El maestro Eckhart: Filosofía y Mística	<i>Nada silente</i>
44	¿Qué es ver?	<i>Naturaleza</i>
48	La filosofía sin filosofía de Alberto Caeiro	<i>Naturaleza</i>
50	Animales y medio ambiente. Problemas de responsabilidad	<i>Naturaleza</i>
44	Artefactos técnicos: ¿cuál es el enfoque más adecuado?	<i>Naturaleza dual de los artefactos técnicos</i>
41	La justicia económica ante la vuelta a la economía de la gran depresión	<i>Neoliberalismo</i>
43	El “sacerdote asceta” y el sacro-dominio del valor. Nietzsche y la genealogía de la moral	<i>Nietzsche</i>
48	El mito y la música como referencias contra-aristotélicas en El nacimiento de la tragedia	<i>Nietzsche</i>
40	Alejandro de Afrodisia Intérprete del <i>De Anima</i> de Aristóteles	<i>Noética</i>
40	Alejandro de Afrodisia como Intérprete de la noética aristotélica	<i>Noética</i>
46	El maestro Eckhart: Filosofía y Mística	<i>Nombres divinos</i>
42	Educación y democracia	<i>Normatividad</i>
47	Otra vuelta de tuerca sobre Dennett y la hermenéutica artefactual: tensiones y aporías	<i>Normatividad</i>
45	Datos, fenómenos y teorías	<i>Nuevo experimentalismo</i>
47	Los modos de dominación en la socio-antropología de Bourdieu. Esbozo de una crítica	<i>Objetividad</i>
42	Del objeto de la retórica	<i>Objeto</i>
46	El Teatro en Hegel	<i>Obra de arte</i>
47	Las notas sobre Klee heredadas de Heidegger	<i>Obra de arte</i>
49	Los marcos doctrinales y la apertura fenomenológica. Vías de la exploración kantiana	<i>Obra de arte</i>
44	Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad	<i>Ocasión propicia</i>
49	El concepto de técnica en Homero	<i>Odisea</i>
46	Los fundamentos de una política de la justa memoria	<i>Olvido</i>
45	La heteronimia: una ontología poética sin metafísica	<i>Ontología</i>
47	Aportaciones para una fenomenología hermenéutica de la mística	<i>Ontología</i>

42	Democracia deliberativa: opinión pública y voluntad política	<i>Opinión pública y voluntad política</i>
44	Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad	<i>Oportunidad</i>
44	¿Arte o publicidad? Argumentos para defender el carácter artístico de la publicidad	<i>Originalidad</i>
46	El maestro Eckhart: Filosofía y Mística	<i>Oximoron</i>
44	Concepto, palabra y límite: un análisis de las observaciones kantianas referidas al uso e interpretación de términos filosóficos	<i>Palabras</i>
43	Teísmo y panteísmo en la teología de Epicteto: ¿Es el lenguaje personalista una estrategia pedagógica?	<i>Panteísmo</i>
44	Modernidad y parrhesía. Michel Foucault y la cuestión de la resistencia como éthos	<i>Parrhesía</i>
42	Democracia deliberativa: opinión pública y voluntad política	<i>Participación</i>
45	Medicina preventiva y dietética del alma en los tratados morales de Galeno sobre las pasiones	<i>Pasión</i>
41	Reflexiones cartesianas sobre el bien moral	<i>Pasiones</i>
43	Ricoeur: de la fenomenología a la hermenéutica de las emociones	<i>Pasiones</i>
44	¿Arte o publicidad? Argumentos para defender el carácter artístico de la publicidad	<i>Pasividad</i>
47	Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida	<i>Paul Valéry</i>
48	La filosofía sin filosofía de Alberto Caeiro	<i>Pensamiento</i>
50	El espacio controversial de los sistemas complejos	<i>Pensamiento complejo</i>
44	¿Qué es ver?	<i>Pensar</i>
42	Educación y democracia	<i>Persona</i>
43	Teísmo y panteísmo en la teología de Epicteto: ¿Es el lenguaje personalista una estrategia pedagógica?	<i>Personalismo</i>
45	La cuestión del colorido en la pintura: Hegel frente a Goethe y Diderot	<i>Pintura</i>
41	La función de la doctrina heraclítica en el Teeteto	<i>Platón</i>
49	Mundos reales, mundos posibles y el préstamo léxico. Una propuesta a la pluralidad del mundo real	<i>Pluralidad de mundos</i>
42	Democracia deliberativa: opinión pública y voluntad política	<i>Pluralismo político</i>
49	Michel Foucault y la gramática del poder y de la libertad	<i>Poder</i>

43	Lo trágico y los destinos del Desasosiego	<i>Poema</i>
44	El conjuro de las imágenes: Aby Warburg y la historiografía del alma humana	<i>Polaridad</i>
42	El contractualismo moderno y la culpa política	<i>Política</i>
49	Michel Foucault y la gramática del poder y de la libertad	<i>Política</i>
47	El proyecto de una fenomenología trascendental no idealista	<i>Posibilidad ideal</i>
47	El proyecto de una fenomenología trascendental no idealista	<i>Posibilidad real</i>
42	Rawls: construtivismo e justificação coerentista	<i>Posición original</i>
43	Los léxicos como síntomas de la existencia de los sujetos en el universo de la web	<i>Pragmatismo</i>
	Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo)	<i>Preciencia</i>
50	La forma como sujeto: ¿un desliz de Aristóteles? <i>Eidos</i> como sujeto y garante de la identidad	<i>Predicación</i>
48	La regla hermenéutica como sistema de significación y producción de texto	<i>Prejuicio</i>
45	Lenguaje y reconocimiento: una perspectiva heideggeriana	<i>Pre-sentimiento</i>
41	Mundos reales, mundos posibles y el préstamo léxico. Una propuesta a la pluralidad del mundo real	<i>Préstamo léxico</i>
49	Precauciones para una crítica a la teoría de la justicia de J. Rawls	<i>Presupuestos</i>
42	La recepción de la teoría aristotélica del azar en el <i>De Fato</i> de Alejandro de Afrodisia	<i>Primer motor</i>
40	La causalidad del motor inmóvil según Pseudo Alejandro	<i>Primer motor</i>
40	Revisión a la interpretación de G. Evans de la teoría semántica fregeana (Evans' 'Frege' Revisited)	<i>Principio de composicionalidad</i>
42	Revisión a la interpretación de G. Evans de la teoría semántica fregeana (Evans' 'Frege' Revisited)	<i>Principio de contexto</i>
42	Finalidad y uniformidad: el problema de las regularidades empíricas en el contexto del idealismo trascendental kantiano	<i>Principios regulativos</i>
48	Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida	<i>Proliferación</i>
47	La función de la doctrina heraclítica en el Teeteto	<i>Protágoras</i>
41		

42	¿Adiós a la democracia? Un análisis de las propuestas de paz en el gobierno de Álvaro Uribe Vélez y su incidencia en las instituciones democráticas	<i>Proyecto de paz de Álvaro Uribe Vélez</i>
40	La causalidad del motor inmóvil según Pseudo Alejandro	<i>Pseudo Alejandro</i>
40	Alejandro de Afrodisia Intérprete del <i>De Anima</i> de Aristóteles	<i>Psicología</i>
40	Alejandro de Afrodisia como Intérprete de la noética aristotélica	<i>Psicología</i>
40	Alma, impulso y movimiento según Alejandro de Afrodisia	<i>Psicología</i>
42	Dietética y Moral. Medicina y Filosofía en la antigüedad helenística	<i>Psicología moral</i>
44	¿Arte o publicidad? Argumentos para defender el carácter artístico de la publicidad	<i>Publicidad</i>
47	Teatro, formación y vida en el Wilhelm Meister de Goethe	<i>Público</i>
46	El Teatro en Hegel	<i>Público teatral</i>
50	Atención, referencia e inescrutabilidad	<i>Quine</i>
45	Teleología y teología en Edmund Husserl	<i>Racionalidad</i>
46	Técnica y tecnología: el dilema del sujeto racional en la sociedad de consumo	<i>Racionalidad</i>
46	El problema de la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia	<i>Rafael Gutiérrez Girardot</i>
42	Rawls: constructivismo e justificación coerentista	<i>Rawls</i>
42	Precauciones para una crítica a la teoría de la justicia de J. Rawls	<i>Rawls</i>
46	Técnica y tecnología: el dilema del sujeto racional en la sociedad de consumo	<i>Razón</i>
48	El concepto de sagacidad: su función en el método de la filosofía	<i>Razón</i>
49	Los marcos doctrinales y la apertura fenomenológica. Vías de la exploración kantiana	<i>Razón</i>
45	Primeros desarrollos de la teoría estoica del destino	<i>Razón divina</i>
43	Los léxicos como síntomas de la existencia de los sujetos en el universo de la web	<i>Realidad</i>
48	La filosofía sin filosofía de Alberto Caeiro	<i>Realidad</i>
50	Realismo Estructural y Estructuralismo Metateórico	<i>Realismo científico</i>
50	Realismo Estructural y Estructuralismo Metateórico	<i>Realismo estructural</i>
50	Realismo Estructural y Estructuralismo Metateórico	<i>Realismo estructural epistémico</i>

50	Realismo Estructural y Estructuralismo Metateórico	<i>Realismo estructural óntico</i>
46	El problema de la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia	<i>Recepción</i>
43	La Lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena	<i>Reconocimiento</i>
46	Fichte- G. H. Mead: el orden de la intersubjetividad práctica	<i>Reconocimiento</i>
50	El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteana de 1796/1797	<i>Reconocimiento</i>
42	Revisión a la interpretación de G. Evans de la teoría semántica fregeana (Evans' 'Frege' Revisited)	<i>Referencia (bedeutung)</i>
42	Charles Darwin y la ética: de la sociabilidad a la moralidad	<i>Regla de oro</i>
45	La regla hermenéutica como sistema de significación y producción de texto	<i>Regla hermenéutica</i>
48	Finalidad y uniformidad: el problema de las regularidades empíricas en el contexto del idealismo trascendental kantiano	<i>Regularidades empíricas</i>
41	El problema de la amistad en la moral	<i>Relaciones interpersonales</i>
41	La función de la doctrina heraclítea en el Teeteto	<i>Relativismo</i>
42	Nietzsche: la vida y su devenir concebidos como una mujer. Consecuencias ético-políticas para las relaciones entre filosofía y psicoanálisis	<i>Repetición</i>
41	La universalidad de la metáfora en el arte	<i>Representación</i>
47	La pervivencia de la duda en la posteridad de Descartes	<i>Representación</i>
47	Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida	<i>Reproducción</i>
50	Animales y medio ambiente. Problemas de responsabilidad	<i>Responsabilidad</i>
42	Del objeto de la retórica	<i>Retórica</i>
43	Ricoeur: de la fenomenología a la hermenéutica de las emociones	<i>Retórica</i>
46	Los fundamentos de una política de la justa memoria	<i>Ricoeur</i>
49	El concepto de técnica en Homero	<i>Saber</i>
41	El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto	<i>Sabiduría</i>
48	El concepto de sagacidad: su función en el método de la filosofía	<i>Sagacidad</i>

49	Lo sagrado, lo cómico y el Zen: una mirada a la poesía de Issa Kobayashi	<i>Sagrado</i>
42	¿Adiós a la democracia? Un análisis de las propuestas de paz en el gobierno de Álvaro Uribe Vélez y su incidencia en las instituciones democráticas	<i>Seguridad democrática</i>
42	Charles Darwin y la ética: de la sociabilidad a la moralidad	<i>Selección natural</i>
42	Revisión a la interpretación de G. Evans de la teoría semántica fregeana (Evans' 'Frege' Revisited)	<i>Semántica</i>
47	Cartas filosóficas: desde la amistad y con sencillez	<i>Séneca</i>
48	La filosofía sin filosofía de Alberto Caeiro	<i>Sensación</i>
40	Las Quaestiones III 2 y 3 de Alejandro de Afrodisia y el problema de la alteración sensitiva	<i>Sensación</i>
44	¿Qué es ver?	<i>Sensaciones</i>
43	Lo trágico y los destinos del Desasosiego	<i>Sensaciones</i>
42	Revisión a la interpretación de G. Evans de la teoría semántica fregeana (Evans' 'Frege' Revisited)	<i>Sentido (sinn)</i>
42	El concepto kantiano de ciudadanía	<i>Sentido común</i>
42	Charles Darwin y la ética: de la sociabilidad a la moralidad	<i>Sentido moral</i>
44	¿Qué es ver?	<i>Sentir</i>
43	Fundamentos de la antropología metafísica de Clarence Finlayson	<i>Ser</i>
44	¿Qué es ver?	<i>Ser</i>
45	La heteronimia: una ontología poética sin metafísica	<i>Ser</i>
42	Revisión a la interpretación de G. Evans de la teoría semántica fregeana (Evans' 'Frege' Revisited)	<i>Significado</i>
41	La universalidad de la metáfora en el arte	<i>Símbolo</i>
44	El conjuro de las imágenes: Aby Warburg y la historiografía del alma humana	<i>Símbolo</i>
42	Charles Darwin y la ética: de la sociabilidad a la moralidad	<i>Simpatía</i>
47	Las notas sobre Klee heredadas de Heidegger	<i>Simplicidad</i>
50	El espacio controversial de los sistemas complejos	<i>Sistemas complejos</i>
48	Causalidad, invariancia y sistematicidad en el neokantismo de Ernst Cassirer	<i>Sistematicidad</i>
41	Reflexiones cartesianas sobre el bien moral	<i>Soberano bien</i>
46	Técnica y tecnología: el dilema del sujeto racional en la sociedad de consumo	<i>Sociedad</i>

49	Sobre la identidad del sujeto en la institucionalización de las teorías científicas	<i>Sociología del conocimiento científico</i>
47	Cartas filosóficas: desde la amistad y con sencillez	<i>Sócrates</i>
43	La ambigüedad de la existencia en Merleau-Ponty	<i>Subjetividad</i>
45	La cuestión del colorido en la pintura: Hegel frente a Goethe y Diderot	<i>Subjetividad</i>
46	El Teatro en Hegel	<i>Subjetividad</i>
44	La concepción objetiva de la substancia en la Crítica de la razón pura de Kant	<i>Substancia</i>
43	Los léxicos como síntomas de la existencia de los sujetos en el universo de la web	<i>Sujeto</i>
46	Técnica y tecnología: el dilema del sujeto racional en la sociedad de consumo	<i>Sujeto</i>
48	La forma como sujeto: ¿un desliz de Aristóteles? <i>Eidos</i> como sujeto y garante de la identidad	<i>Sujeto</i>
49	Sobre la identidad del sujeto en la institucionalización de las teorías científicas	<i>Sujeto de conocimiento</i>
48	La forma como sujeto: ¿un desliz de Aristóteles? <i>Eidos</i> como sujeto y garante de la identidad	<i>Sustancia (οὐσία)</i>
40	Acerca de la primacía del ΧΩΡΙΣΤÓN en la sustancia aristotélica. El comentario de Alejandro de Afrodisia a <i>Metafísica V, 8, 1017b 23-26</i>.	<i>Sustrato</i>
46	El Teatro en Hegel	<i>Teatro moderno</i>
47	Teatro, formación y vida en el Wilhelm Meister de Goethe	<i>Teatro nacional alemán</i>
46	Técnica y tecnología: el dilema del sujeto racional en la sociedad de consumo	<i>Técnica</i>
49	El concepto de técnica en Homero	<i>Técnica</i>
46	Técnica y tecnología: el dilema del sujeto racional en la sociedad de consumo	<i>Tecnología</i>
50	<i>Corporealismo</i> y causalidad en la Estoa antigua: un enfoque desde un modelo no-matemático	<i>Tensión</i>
43	Teísmo y panteísmo en la teología de Epicteto: ¿Es el lenguaje personalista una estrategia pedagógica?	<i>Teología</i>
46	El maestro Eckhart: Filosofía y Mística	<i>Teología negativa</i>
50	Deconstrucción y teología negativa. El juego entre <i>différance</i> y diferencia ontológica	<i>Teología negativa</i>
50	Atención, referencia e inescrutabilidad	<i>Teoría relacional de la atención</i>
42	Revisión a la interpretación de G. Evans de la teoría semántica fregeana (Evans' 'Frege' Revisited)	<i>Teoría semántica fregeana</i>
45	Datos, fenómenos y teorías	<i>Teorías</i>

45	La regla hermenéutica como sistema de significación y producción de texto	<i>Texto</i>
	Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo)	<i>Tiempo</i>
50		
44	Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad	<i>Tiempo acrónico</i>
44	Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad	<i>Tiempo cíclico</i>
44	Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad	<i>Tiempo cronológico</i>
44	Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad	<i>Tiempo justo</i>
	Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana	<i>Tolerancia</i>
50		
46	El problema de la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia	<i>Tradicón</i>
48	El mito y la música como referencias contraristotélicas en El nacimiento de la tragedia	<i>Tragedia</i>
43	Lo trágico y los destinos del Desasosiego	<i>Trágico</i>
47	Las notas sobre Klee heredadas de Heidegger	<i>Transformación</i>
47	El proyecto de una fenomenología trascendental no idealista	<i>Trascendental</i>
41	¿Puede orientarnos hoy Aristóteles? La cuestión de "la vida buena" desde la ética del discurso	<i>Tugendhat</i>
46	El desorden de las cosas y el problema de la demarcación	<i>Unidad de la ciencia</i>
46	El desorden de las cosas y el problema de la demarcación	<i>Unidad metodológica</i>
41	Espacio modal y universales estructurales máximos	<i>Universales</i>
44	Revisiones de la ética de la virtud	<i>Utilitarismo</i>
46	El maestro Eckhart: Filosofía y Mística	<i>Vacio</i>
44	¿Qué es ver?	<i>Ver</i>
48	La filosofía sin filosofía de Alberto Caeiro	<i>Ver</i>
45	La heteronimia: una ontología poética sin metafísica	<i>Verdad</i>
47	Teatro, formación y vida en el Wilhelm Meister de Goethe	<i>Vida</i>
47	Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida	<i>Vida</i>
42	Nietzsche: la vida y su devenir concebidos como una mujer. Consecuencias ético-políticas para las relaciones entre filosofía y psicoanálisis	<i>Vida</i>
41	¿Puede orientarnos hoy Aristóteles? La cuestión de "la vida buena" desde la ética del discurso	<i>Vida buena</i>

42	¿Adiós a la democracia? Un análisis de las propuestas de paz en el gobierno de Álvaro Uribe Vélez y su incidencia en las instituciones democráticas	<i>Violencia política</i>
47	Los modos de dominación en la socio-antropología de Bourdieu. Esbozo de una crítica	<i>Violencia simbólica</i>
43	Los léxicos como síntomas de la existencia de los sujetos en el universo de la web	<i>Virtualidad</i>
41	El problema de la amistad en la moral	<i>Virtud</i>
41	Reflexiones cartesianas sobre el bien moral	<i>Virtudes</i>
46	El maestro Eckhart: Filosofía y Mística	<i>Voluntad divina</i>
44	El conjuro de las imágenes: Aby Warburg y la historiografía del alma humana	<i>Warburg</i>
46	El problema de la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia	<i>Xavier Zubiri</i>
49	Lo sagrado, lo cómico y el Zen: una mirada a la poesía de Issa Kobayashi	<i>Zen</i>
40	Parra Paris, Lisímaco. <i>Estética y modernidad. Un estudio sobre la teoría de la belleza de Immanuel Kant</i>	
40	Franco Restrepo Vilma Liliana. <i>Orden contrainsurgente y dominación</i>	
41	Carvajal Godoy, Johman. <i>El desarrollo del pensamiento moderno: la filosofía de la naturaleza de Descartes</i>	
43	Paul Ricoeur. <i>Vivo hasta la muerte, seguido de Fragmentos</i> , trad. Horacio Pons.	
43	De Westfalia a Cosmópolis. Soberanía, ciudadanía, derechos humanos y justicia económica global. Francisco Cortés Rodas, Felipe Piedrahíta Ramírez.	
47	Sánchez de la Torre, Ángel. <i>Hesíodo (siglo VIII a.C.)</i>	
47	Ruiz Gutiérrez, Adriana María. <i>La violencia del derecho y la nuda vida</i>	
51	Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 2: El extante de la muerte)	<i>Heidegger</i>
51	Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 2: El extante de la muerte)	<i>Fenomenología</i>
51	Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 2: El extante de la muerte)	<i>Existencia</i>

51	Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 2: El extante de la muerte)	<i>Tiempo</i>
51	Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 2: El extante de la muerte)	<i>Preciencia</i>
51	Reflexiones en torno al concepto de Religión	<i>G.W. F. Hegel</i>
51	Reflexiones en torno al concepto de Religión	<i>Religión</i>
51	Reflexiones en torno al concepto de Religión	<i>Cristianismo</i>
51	Reflexiones en torno al concepto de Religión	<i>Intelectualismo</i>
51	Reflexiones en torno al concepto de Religión	<i>Voluntarismo</i>
51	La soberanía como responsabilidad y los fundamentos del nuevo intervencionismo humanitario	<i>Soberanía</i>
51	La soberanía como responsabilidad y los fundamentos del nuevo intervencionismo humanitario	<i>Intervención</i>
51	La soberanía como responsabilidad y los fundamentos del nuevo intervencionismo humanitario	<i>Injerencia humanitaria</i>
51	La soberanía como responsabilidad y los fundamentos del nuevo intervencionismo humanitario	<i>Huevo humanitarismo</i>
51	La soberanía como responsabilidad y los fundamentos del nuevo intervencionismo humanitario	<i>Guerra fría</i>
51	Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica	<i>Hermenéutica</i>
51	Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica	<i>Modernidad</i>
51	Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica	<i>Conocimiento</i>
51	Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica	<i>Tecnicismo</i>
51	Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica	<i>Verdad</i>
51	Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica	<i>Método</i>
51	Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica	<i>Aprendizaje</i>
51	La distinción entre acto y movimiento en Metafísica IX 6	<i>Acto</i>
51	La distinción entre acto y movimiento en Metafísica IX 6	<i>Movimiento</i>

51	La distinción entre acto y movimiento en Metafísica IX 6	<i>Pasaje</i>
51	La distinción entre acto y movimiento en Metafísica IX 6	<i>Actividad</i>
51	La distinción entre acto y movimiento en Metafísica IX 6	<i>Metafísica</i>
51	Paul Valéry: el nacimiento del mundo estético y artístico	<i>Paul Valéry</i>
51	Paul Valéry: el nacimiento del mundo estético y artístico	<i>Sensibilidad</i>
51	Paul Valéry: el nacimiento del mundo estético y artístico	<i>Estética</i>
51	Paul Valéry: el nacimiento del mundo estético y artístico	<i>Placer estético</i>
51	Paul Valéry: el nacimiento del mundo estético y artístico	<i>Inutilidad</i>
51	Paul Valéry: el nacimiento del mundo estético y artístico	<i>Arte</i>
51	The Principle of Primal Order in the ritual healing techniques in the community of San Rafael (Andean Philosophy)	<i>Filosofía andina</i>
51	The Principle of Primal Order in the ritual healing techniques in the community of San Rafael (Andean Philosophy)	<i>Principios filosóficos</i>
51	The Principle of Primal Order in the ritual healing techniques in the community of San Rafael (Andean Philosophy)	<i>Técnicas de curación</i>
51	The Principle of Primal Order in the ritual healing techniques in the community of San Rafael (Andean Philosophy)	<i>Estermann</i>
51	An editorial history of Newton's regulae philosophandi	<i>Isaac Newton</i>
51	An editorial history of Newton's regulae philosophandi	<i>Principia mathematica</i>
51	An editorial history of Newton's regulae philosophandi	<i>Regulae philosophandi</i>
51	An editorial history of Newton's regulae philosophandi	<i>Metodología científica</i>

estudios políticos

N.º 46, Medellín, enero-junio de 2015

ISSN 0121-5167

Editorial

Las relaciones internacionales de la guerra civil siria a partir de un enfoque regional: hegemonía y equilibrio en Medio Oriente

The International Relations of Syrian Civil War from a Regional Approach: Hegemony and Balance in the Middle East
Rafat Ahmed Ghotme, Ingrid Viviana Garzón, Paola Andrea Cifuentes

¿Una revolución pacífica y armada? Cambio, conflicto, violencia social y política durante la revolución bolivariana de Venezuela, 1989-2006

A Pacific and Armed Revolution? Change, Struggle, Social and Political Violence During the Venezuela Bolivarian Revolution, 1989-2006
José Ignacio Ponce López

La Ley de Migraciones 25 871: un caso de democracia participativa en Argentina

Migrations Law 25 871: A Case Study of Participatory Democracy in Argentina
Leiza Brumat, Rayen Amancay Torres

El papel de las políticas públicas de migración y retorno en Colombia en el marco de la crisis económica mundial: los casos del Eje Cafetero, Cali, Medellín y Bogotá

The Role of Public Policies on Migration and Return in Colombia in the Context of the Global Economic Crisis: The Case of the Eje Cafetero, Cali, Medellín and Bogota
Maria Rocio Bedoya Bedoya

Comunidades negras rurales de Antioquia: discursos de ancestralidad, titulación colectiva y procesos de "aprendizaje" del Estado

Black Rural Communities of Antioquia: Discourses of Ancestrality, Collective Land Titling and the Learning Processes of the State

Marta Isabel Domínguez Mejía

Aproximación a un modelo de comunicación para el desarrollo y la paz en contextos vulnerables

An Approach to a Communication Model for Development and Peace in Contexts of Vulnerability
Gladys Toro Bedoya

Sección temática: Pregrado en Ciencia Política Universidad de Antioquia, 2004-2014. "Una década de pensamiento crítico y compromiso social".

Presentación

Deiman Cuartas Celis

Contribuciones de la teoría política posestructuralista al desarrollo de la Ciencia Política y el análisis sociopolítico y crítico

Contributions of the Post-Structuralist Political Theory to the Development of Political Science and Sociopolitical and Critical Analyses
Hernán Fair

Max Weber y el concepto de lo político. La ética guerrera y la necesidad de la culpa

Max Weber and the Concept of the Political. The Warrior Ethics and Necessity of Guilt
Luciano Nosetto

Los estudios del comportamiento del elector en América Latina: un análisis bibliográfico de los casos de México, Argentina, Chile y Colombia, 2000-2010

Voter Behavior Studies in Latin America: A Literature Review of the Cases of Mexico, Argentina, Chile and Colombia, 2000-2010
John Fredy Bedoya Marulanda

La red de política pública de TIC en Colombia. Actores reguladores y principales operadores

The Network of Public Policy for ICT in Colombia. Regulators Actors and Major Operators
Raúl Andrés Tabarquino Muñoz

Diálogos de paz Gobierno-FARC-EP y las oportunidades para la paz en Colombia

Peace Talks in Colombia: The "End of the Armed Conflict" and the Possibilities for Peace
Carlos Andrés González Muñoz

Atipicidades del proceso de paz con las Milicias Populares de Medellín

Unusualness of the Peace Process with the Milicias Populares de Medellín
Leslie Paz Jaramillo, Germán Darío Valencia Agudelo

Instituto de Estudios Políticos
Universidad de Antioquia

46

Correspondencia canje y suscripciones: Apartado Aéreo 1226, Medellín, Colombia. Tel.: (4)219 5690
Fax: (4)219 5960. revistaestudiospoliticos@udea.edu.co
<http://revistaestudiospoliticos.udea.edu.co>
http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_serial&pid=0121-5167&lng=es&nrm=iso

IDEAS Y VALORES

REVISTA COLOMBIANA DE FILOSOFÍA

VOLUMEN LXIV · NÚMERO 158

AGOSTO DE 2015

ARTÍCULOS

La frontera entre lo humano y lo inhumano como problema hermenéutico

ENVER JOEL TORREGROZA LARA

Legalidad empírica y realidad efectiva

HERNÁN PRINGE

El verde vacila en pintar hojas ¿El rojo aceptará pintar sangre? La literatura y el compromiso en Sartre y Adorno

CLAUDIA MARÍA MAYA

Hegel normativista. La prioridad de la práctica, la autoconciencia como logro social y como sujeto de estados normativos en el cap. IV de la *Fenomenología del espíritu*

EDUARDO ASSALONE

Estrategias terapéuticas e intelectualismo en el *De ira* de Séneca

RODRIGO SEBASTIÁN BRAICOVICH

La crítica de Kant al eudemonismo político en *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, aber taugt nicht für die Praxis*

FIGIELLA TOMASSINI

Hacia una revisión del antropocentrismo kantiano. Argumentos para una consideración ética de la naturaleza (orgánica) según la "Crítica de la facultad de juzgar teleológica"

NATALIA ANDREA LERUSSI

La dimensión teleológica del azar en *Física* II 4-6: un ensayo de reconstrucción e interpretación

IVÁN DE LOS RÍOS

De la posibilidad a la necesidad en el ámbito de la acción. Sopesando las lecturas deterministas e indeterministas de Aristóteles

LAURA LILIANA GÓMEZ ESPÍNDOLA

La tópica urbana de la ciudad contemporánea

EDUARDO SOUSA GONZÁLEZ Y JORGE ALBERTO ÁLVAREZ BERRONES

Nietzsche y la biopolítica: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico

VANESSA LEMM

TRADUCCIÓN

RESEÑAS

DIÁLOGOS

DISCUSIÓN



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

SEDE BOGOTÁ

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA



REVISTA COLOMBIANA DE FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

ISSN 0124-4620

Vol. XV - Nº. 30

2015 Enero - Junio

Número especial de Filosofía de la Biología

Contenido

Editorial

Gustavo A. Silva C.

Hacia una agenda social de la Filosofía de la Biología

*Asociación Iberoamericana de Filosofía
de la Biología - AIFIBI-*

Contra la concepción estadística de la teoría de la selección natural

Gustavo Caponi (Brasil)

Contexto, estado actual y replanteo del debate

internalismo vs. externalismo en las teorías de la evolución biológica

Eugenio Andrade (Colombia)

La norma global y la fractura ecológica

Federico di Pasquo (Argentina)

Cooperación humana, reciprocidad y castigo. Un enfoque evolutivo

Gustavo A. Silva C. (Colombia)

Las explicaciones sobre el comportamiento social:

entre la administración y la generación de beneficio

Irma Bernal & Maximiliano Martínez (México)

El papel del comportamiento animal en la evolución.

Reflexiones desde la teoría de sistemas en desarrollo y la biosemiótica

Yusleni Fierro & Eugenio Andrade (Colombia)



UNIVERSIDAD **EL BOSQUE**

ISSN 2011-0324

CS

Estudios sobre Latinoamérica y el Caribe
con perspectiva global

No. 15
Enero - Abril, 2015

Estudios sobre Feminismos y Género

www.icesi.edu.co/revista_cs
Facultad de Derecho y Ciencias Sociales
Universidad Icesi



Artículos

[Mauricio Pulcino]

Cuando *Oliver se dio un beso con otro niño, con su mejor amigo, Dick*.
Lenguajes literarios y lenguajes violentos dirigidos a jóvenes
LGBTQ en el sistema escolar

[Jéssica Limberger y Ilana Andretta]

Novas problemáticas sociais: o uso do crack em mulheres e a
perspectiva de género

[Anni Marcela Garzón Segura]

¿Podemos seguir hablando de “la mujer” como sujeto del discurso
feminista?: Reflexiones a la luz de los discursos de padres separados

[Isabel Cristina Jaramillo Sierra y Helena Abiari]

“Family” as a legal concept

[Manuel Ricardo Pinzón]

Madres comunitarias: un caso paradigmático de la forma en que el
derecho produce identidades

[Diana Marcela Méndez]

The impact of Economic liberalization on Gender equality
in Colombia

[María Eugenia Ibarra Melo]

Choosing to comply with the U.S.-India civil nuclear agreement.
Factors leading to state compliance

[Yolanda Martínez y Saleta de Salvador]

Reclamos de autodesignación identitaria a través del espejo
mediático

[Andrés Felipe Castelar]

Liderazgo de mujeres en el Valle del Cauca: cotidianidades y
tensiones entre lo público y lo privado

Reseñas

[Yuliana Leal]

Hannah Arendt: filosofía, política y totalitarismo



Calle 18 No. 122-135, Cali-Colombia | Teléfono: 555 2334 | Fax: 555 1441

No. 40

Nueva Serie
Enero - Junio
2015

Praxis Filosófica

Spinoza on freedom,
individual rights and public power
Modesto Gómez-Alonso

Las formas de la imaginación en Kant
William Álvarez Ramírez

La interpretación de Sharon Ann Lloyd de la teoría
política de Thomas Hobbes
Oswaldo Plara

Matemática y física en el *Timeo* de Platón
Henar Lanza González

Le problème des universaux chez Thomas d'Aquin,
vu avec des lunettes analytiques
Alejandro Pérez

Caracterizando el Desacuerdo lógico
Diego Tajer

Sobre el concepto de Recursión y sus usos
Sergio Mota

Ideología y crítica en Michel Foucault
Mauro Benente

Foucault, lo real, la filosofía
Antonio Rodríguez

Departamento de Filosofía | ISSN 0120-4688 | ISSN digital 2389-9387





Imprenta
Universidad de Antioquia

Teléfono: (574) 219 53 30. Telefax: (574) 219 50 13
Correo electrónico: imprenta@udea.edu.co
Impreso en junio de 2015

**REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFÍA
SUSCRIPCIÓN**

Nombre:
C.C. o NIT:
Dirección de recepción:
Teléfono: Ciudad:
Suscripción del (los) número(s) Fecha:
Email:
Firma:

Forma de suscripción:

Cheque Giro N° Banco: Ciudad:
Giro Postal o Bancario N° Efectivo:
Valor de la suscripción anual —2 números— Colombia \$27.000 / Exterior US\$25

NOTA

- Las suscripciones con cheques de plazas distintas a la de la consignación deben adicionar \$1000 para la transferencia bancaria.
- **Consignaciones Nacionales:** Todo pago se hace a nombre de la Universidad de Antioquia, **Revista Estudios de Filosofía**, y puede hacerse en la cuenta de ahorros Bancolombia 1053-72295-22 en **todas** las oficinas del País; y enviar el comprobante de consignación a la dirección indicada.
- **Consignaciones Internacionales:** Acérquese al banco de su confianza y realice una **transferencia bancaria internacional**. Debe incluir el valor de la revista, el flete y los costos de trámite de moneda extranjera. Los datos necesarios para la transferencia son:

CITIBANK NEW YORK
Dirección Banco Internacional: 111 Wall Street New York, N. Y. 10103- USA
Cuenta en el Citibank N. Y.: 3006658
ABA: 021000089
Swift: CITIUS 33
Banco Pagador BANCOLOMBIA COLOMBIA
Cuenta corriente No. 180010779 Universidad de Antioquia
Dirección Banco Local: Cra.50 No.50-14 Medellín-Colombia
SWIFT: COLOCOBM
CHIPS UID: CHOO5211
Beneficiario final: Universidad de Antioquia NIT: 890.980.040

Luego envíe el documento original de la transferencia a la dirección abajo especificada, con todos sus datos para el despacho de la revista (*Nombre, cédula, dirección, teléfono, ciudad, material adquirido*).

Correspondencia y suscripciones:

Universidad de Antioquia
Instituto de Filosofía
Bloque 12, oficina 434
Recepción de correspondencia: calle 70 No. 52 - 21 ZIP: 050010
Apartado 1226 - teléfono 57 (4) 219 56 80 - fax 57 (4) 219 56 81
E-mail: revistafilosofia@udea.edu.co
Medellín – Colombia

