

Estudios de Filosofía

ISSN 0121-3628

Junio 2017

n° 55

Contenido

Artículos

Presentación

Francisco Cortés Rodas

Descartes: filósofo de la moral

Julio Morales Guerrero

El método de análisis y síntesis y el descubrimiento de Neptuno

Sebastián Molina Betancur

La ética de la virtud y su lugar en la teoría ética

Jacob Buganza

Ciencia originaria de la vida: *sophrosyne*, en, mundo y *Dasein*

Juan José Garrido Perinián

Tentativas sobre Montaigne: Horkheimer y la función del escepticismo

Vicente Raga Rosaleny

Una relación sin poder: alteridad y ética del testimonio en Blanchot

Luis Antonio Ramírez Zuluaga

‘El caballero de la exactitud perversa’. El tiempo histórico y la discontinuidad histórica en el pensamiento de Michel Foucault

Osman Daniel Choque Aliaga

Emmanuel Levinas, el judaísmo y la idea de Dios

Mateo Navia Hoyos

“Un traje que viste ventajosamente a la virtud”. Elementos para una lectura materialista de la *Antropología en sentido pragmático* de Kant

Andrés Eduardo Saldarriaga Madrigal

Objetos matemáticos sensibles y objetos matemáticos inteligibles

Víctor Hugo Chica Pérez, Luis F. Echeverri, Edwin Zarrazola

Reseña

Sandel, Michael. *Justice*

Eguski Urteaga

Contenido

Artículos

Presentación

Francisco Cortés Rodas7

Descartes: filósofo de la moral

Julio Morales Guerrero.....11

El método de análisis y síntesis y el descubrimiento de Neptuno

Sebastián Molina Betancur.....30

La ética de la virtud y su lugar en la teoría ética

Jacob Buganza.....54

Ciencia originaria de la vida: *sophrosyne*, en, mundo y *Dasein*

Juan José Garrido Periñán.....68

Tentativas sobre Montaigne: Horkheimer y la función del escepticismo

Vicente Raga Rosaleny.....82

Una relación sin poder: alteridad y ética del testimonio en Blanchot

Luis Antonio Ramírez Zuluaga.....103

**‘El caballero de la exactitud perversa’. El tiempo histórico
y la discontinuidad histórica en el pensamiento de Michel Foucault**

Osman Daniel Choque Aliaga.....119

Emmanuel Levinas, el judaísmo y la idea de Dios

Mateo Navia Hoyos.....144

**“Un traje que viste ventajosamente a la virtud”. Elementos
para una lectura materialista de la *Antropología en sentido
pragmático* de Kant**

Andrés Eduardo Saldarriaga Madrigal.....162

Objetos matemáticos sensibles y objetos matemáticos inteligibles

Víctor Hugo Chica Pérez, Luis F. Echeverri, Edwin Zarrazola.....187

Reseña

Sandel, Michael. *Justice*

Eguski Urteaga.....206

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

REDALYC-Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

© 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: Imprenta. Universidad de Antioquia

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

Apartado 1226. Medellín. Colombia

Teléfono: 57 (4) 2195680

<http://institutedefilosofia.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:

Osmar Gaviria Rendón

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: imprenta@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
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

En esta versión N.º 55 de la Revista Estudios de Filosofía, presentamos al público, diez artículos que representan la producción investigativa en diferentes temáticas del campo filosófico.

Se recoge en primer lugar el trabajo de Julio Morales Guerrero, “Descartes Filósofo de la moral” que trata de mostrar la prioridad de la moral en Descartes en donde se parte de la unidad de la conciencia para abordar la diversidad de cosas y asuntos en los trabajos sobre el *Tratado de las pasiones* y el *Discurso del Método*, expresa que en Descartes no se distingue una filosofía práctica y otra especulativa y científica, sino que su teoría ética está integrada a su metafísica y su física, por la dependencia del obrar respecto del saber debido a que el fundamento de la certeza humana proviene de la perfección de Dios. En el artículo titulado “El método de análisis y síntesis y el descubrimiento de Neptuno”, Sebastián Molina nos habla sobre los métodos empleados por Newton en filosofía natural: el método de análisis consiste en descubrir las causas que originan los fenómenos desde su observación. Mientras que la síntesis devuelve el proceso y busca demostrar que tales causas, efectivamente, originan los fenómenos que queremos explicar y otros. Como se mostrará en el desarrollo del artículo, esta aplicación particular del método de análisis y síntesis se convirtió en uno de los fundamentos epistemológicos del newtonianismo de los siglos XVIII y XIX.

Jacob Buganza en su artículo sobre “La ética de la virtud y su lugar en la teoría ética”, llama la atención sobre la ética de la virtud que en sus más altos desarrollos, viene enmarcada en una teoría ética y no necesita completarse en otras teorías como sería el *pragmatismo*, el *emotivismo* o el *criticismo*. El autor encuentra fundamento para ello en la filosofía de la moral de Rosmini, quien afirma que en la ética de la virtud se da un marco más amplio que el solo virtuosismo del sujeto, también está complementada por el objeto.

Juan José Garrido, en su escrito “Ciencia originaria de la vida: *sophrosyne*, en, mundo y *Dasein*” ubicará, a través del pensamiento del joven Heidegger, los límites de la crítica platónica, precisamente, con Platón, a partir del intento heideggeriano de aprehender la cosa misma de la vida, liberada de toda mediación, toda *theoria*. Se trata de conjugar, en un mismo cuerpo, el concepto platónico de *sophrosyne* y el proyecto juvenil heideggeriano de la ciencia originaria de la vida. Para tal fin el autor tomará como punto de partida el diálogo platónico de *Cármides*.

Vicente Raga expone en su artículo de investigación, “Tentativas sobre Montaigne: Horkheimer y la función del escepticismo”, la cuestión del carácter esencial de la *Teoría Crítica* y la función del escepticismo desde las perspectivas de Montaigne y Horkheimer, teniendo en cuenta los rasgos principales del escepticismo: el carácter reaccionario y la defensa radical del individuo, que fueron elementos claves para el ascenso de la sociedad burguesa en tiempos de Montaigne y que son criticados por Horkheimer en su artículo “*Montaigne y la función del escepticismo*”.

El artículo de Luis Antonio Ramírez, “Una relación sin poder: alteridad y ética del testimonio en Blanchot” trae una reflexión desde la obra de Maurice Blanchot sobre el tema de una relación que no está mediada por el poder y desde la cual se intentará justificar que subsiste el compromiso de una reflexión ética sobre la alteridad, para luego plantear una *filosofía de la separación* y una *ética del testimonio*, para abrir diversos espacios de recepción de nuestro pasado, tratando de escuchar y visibilizar diferentes testimonios que fomenten el diálogo social, con la intención de superar la violencia que tantos colombianos han padecido.

Osman Daniel Choque, en su artículo “‘El caballero de la exactitud perversa’. El tiempo histórico y la discontinuidad histórica en el pensamiento de Michel Foucault” se centra en el tema de la discontinuidad en Foucault para plantear la hipótesis que puede existir un acercamiento al autor desde la mirada a partir de la reflexión de la discontinuidad. En un primer momento, analizará la herencia historiográfica del pensador francés; en un segundo momento, se describirá la discontinuidad histórica como una manera por la cual la historia puede entenderse como la aparición de quiebres y rupturas; finalmente, se intentará llevar el tema de la discontinuidad hasta los intereses investigativos de Foucault. El artículo presentado por Mateo Navia, “Emmanuel Levinas, el judaísmo y la idea de Dios” trabajará la noción de la idea de Dios en Emmanuel Levinas desde algunos términos filosóficos que clarifican la ética como filosofía primera, para indicar la idea de Dios como trascendencia que protege la separación entre el Mismo y el Otro.

En el sistema de la filosofía kantiana, Andrés Eduardo Saldarriaga, presenta el artículo, “‘Un traje que viste ventajosamente a la virtud’. Elementos para una lectura materialista de la antropología en sentido pragmático de Kant” presenta su investigación en la cual sostiene la tesis de que la *Antropología en sentido pragmático* expone de manera preeminente el aspecto material de la filosofía práctica en Kant. Por eso mismo es posible leer el texto en clave materialista como

reconstrucción de los modos reales de existencia de los individuos. El último artículo, “Objetos matemáticos sensibles y objetos matemáticos inteligibles”, Víctor Chica, analiza la noción de objeto matemático que tenían en la antigüedad clásica griega Platón y Aristóteles. Específicamente se trata de probar que es erróneo interpretar la doble connotación que esa noción exhibe en el pensamiento de Platón como expresión de una escisión ontológica que define dos tipos distintos de ‘objetos matemáticos’: los sensibles y los inteligibles.

Como reseña se presenta el libro *Justice* del filósofo político Michael Sandel y que está escrita por Eguski Urteaga, en la cual describen los tópicos relacionados con el concepto de justicia, tales como la ética, la moral, la política y las cuestiones importantes que afrontan los ciudadanos dentro de un debate racional.

Francisco Cortés Rodas
Director
Revista Estudios de Filosofía
Doi: 10.17533/udea.ef.n55a01

Descartes: filósofo de la moral*

Descartes: Moral philosopher

Por: Julio Morales Guerrero

G. I: Filosofía Práctica

Facultad de Ciencias Humanas

Universidad del Atlántico

Barranquilla, Colombia

E-mail: jmoralesguerrero@gmail.com

Fecha de recepción: 14 de marzo de 2016

Fecha de aprobación: 12 de julio de 2016

Doi: 10.17533/udea.ef.n55a02

Resumen. *Descartes se dedica a la ciencia con un fin práctico y no teórico, lo que permite verlo como un filósofo de la moral antes que como filósofo especulativo o de la ciencia. Su filosofía moral es una sola; pero siendo su moral perfectible, la expresa en el Discurso del método como pertrecho o aprovisionamiento del que viaja por la vida. En el Tratado de las pasiones, cuando se ha conquistado la conciencia de la libertad y es firme la resolución de usarla siempre y nunca perderla, toma la forma de moral de la generosidad y no ya de aprovisionamiento. La distinción que introduce entre “certeza moral” y “certeza más que moral” se refiere a la garantía de la verdad y no a verdades tenues y firmes para emplear en lo práctico y en lo teórico respectivamente.*

Palabras clave: *Descartes, certeza, moral, metafísica, voluntad*

Abstract. *Descartes is on science with a practical aim not a theoretical one; for this reason he is a moral philosopher rather than speculative. His moral philosophy was just one; and as his moral is perfectible, he expresses it as provisions for those who travel through life, in his book Discourse on the Method. This moral takes the form of ethics of generosity in the Passions of the Soul, when one has the feeling to dominate freedom and has the resolution to use it well, and never lose it. He introduces a distinction between “morally certain” and “more than morally certain” which refers to the guarantee of the truth, not to tenuous truth that we apply in daily life or to solid truth that we apply to theorize.*

Keywords: *Descartes, certainty, moral, metaphysics, will*

* El artículo hace parte de la investigación *Sobre Descartes*, producto del grupo de investigación “Filosofía Práctica” de la Universidad del Atlántico, Colombia.

Cómo citar este artículo:

MLA: Morales, Julio. “Descartes: filósofo de la moral”. *Estudios de Filosofía*, 55 (2017): 11-29.

APA: Morales, J. (2017). Descartes: filósofo de la moral. *Estudios de Filosofía*, 55, 11-29.

Chicago: Morales, Julio. “Descartes: filósofo de la moral.” *Estudios de Filosofía* n.º 55 (2017): 11-29.

En este artículo se quiere destacar el propósito práctico de Descartes, hacia el cual se orienta su dedicación a proveer a la ciencia los fundamentos sólidos que en su opinión le faltaban, y a hacer de la filosofía una sabiduría no limitada a la comprensión y contemplación de la verdad sino empleada para mejorar las condiciones de la existencia humana. Dicho propósito práctico se entiende en sentido ético y también técnico-instrumental, según lo declara el mismo Descartes en la carta que sirve de prefacio a *Los Principios de la Filosofía*.¹ Dice allí que todo el esfuerzo de la investigación especulativa y teórica que da lugar a la metafísica y a la ciencia debe conducir a constituir, en calidad de frutos, la medicina y la mecánica con la consiguiente invención de las artes, para prevenir y curar muchas enfermedades y disminuir el trabajo que cuesta a los hombres obtener los bienes útiles para la vida y, por ese camino, hacer esta más larga y menos penosa. Pero también, entre estos frutos y como el más excelente, se debe alcanzar “la más perfecta moral”, ya que sus preceptos estarán fundados en la verdad y no en opiniones probables.

La percepción del señalado propósito práctico se atenúa porque el estudio de la obra de Descartes se realiza casi siempre en la perspectiva de una fundamentación de la ciencia y la filosofía modernas. Pero no porque así lo expresen los estudiosos del cartesianismo, sino porque la dinámica misma de la investigación de su obra, abundante en asuntos filosófico-científicos y escasa en cuestiones morales, así lo determina. Como ejemplo que ilustra lo dicho puede citarse a Octave Hamelin, quien en su libro “*El Sistema de Descartes*” es explícito en señalar el interés de Descartes por la moral:

“A diferencia de la estética, a la moral sí se le ha asignado un lugar en la clasificación cartesiana de las ciencias. Para Descartes es la última y la más importante de las tres ciencias prácticas de las cuales las dos restantes son la mecánica y la medicina.”²

Sin embargo, solo unas diez de las casi 400 páginas del libro se dedican a la moral cartesiana. Con este fin ilustrativo puede notarse que las *Reglas para la dirección del espíritu* han sido estudiadas como si su contenido fuera exclusivamente epistemológico con algunos elementos de metafísica y no se repara lo suficiente en lo que hay en ellas de contenido práctico-moral, a pesar de que la primera regla allí

1 Cf. Descartes. *Los Principios de la Filosofía*, Traducción de Guillermo Quintás, Madrid, Alianza Editorial, 1981. En: *Œuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996. Tome IX II, 14. En adelante cito esta obra como AT. e indico el tomo en números romanos y la página en números arábigos. Es mía la traducción al español de todas las citas tomadas de esta obra y de las demás que están referenciadas en francés.

2 Hamelin, Octave. *El sistema de Descartes*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1949, p. 384.

propuesta declara el fin práctico de los estudios. En efecto, Jean Luc Marion nos ha aportado estudios sistemáticos sobre su metafísica y su teoría de las ciencias, pero no sobre su moral, sin que esto signifique que niegue el interés práctico que inspira a la obra cartesiana.³ A su vez, Étienne Gilson, refiriéndose a la ocupación de Descartes sobre temas de moral, dice: “Si Descartes ha extendido al problema del error la solución aportada por la Escuela al problema del pecado es pues sin duda por razones de orden interno y nacidas de las exigencias de su propio sistema”⁴ y explica Gilson que Descartes ha considerado el error como mal por consecuencia de introducir cierta modificación en el concepto del juicio de Santo Tomás, quien lo situaba como un acto del entendimiento, mientras Descartes ve en el juicio un acto de la voluntad, derivado de su consideración del entendimiento como facultad pasiva que recibe datos de la percepción. Sobre estos datos el entendimiento ejerce una especie de clasificación y discernimiento cuyos resultados son tomados por la voluntad que es facultad, no ya de discernir, sino de elegir. Es entonces la voluntad la que afirma o niega; en esta distinción fuerte entre entender y querer radica la asimilación del error al pecado.

Para la Escolástica el error consistía esencialmente en tomar lo falso por verdadero y de manera no sustancial se relacionaba con el pecado, en cambio con Descartes se extiende al acto de la voluntad que elige el mal por el bien. En estas circunstancias, dice Gilson, Descartes quiere “probar que Dios no nos ha condenado irremediamente y que habiéndonos creado capaces de equivocarnos nos ha conferido también el poder de no equivocarnos si somos firmemente resueltos a evitar el error.”⁵ Este problema de consecuencias teológicas y de marcado interés en la época en que vivió Descartes lo obliga a tratarlo y lo involucra en el dominio de la moral. Gilson dice que ese problema preciso no se lo había planteado Santo Tomás, si bien pensaba que el error es un mal pero no sentía la necesidad de dar una explicación especial para la justificación de la presencia del mal en el mundo, pues por definición el hombre está sujeto al error. Tanto para Santo Tomás como para los filósofos escolásticos el dominio propio del pensar humano no es lo cierto sino lo probable. Para Descartes, en cambio, prosigue Gilson, en vista de su familiaridad con las matemáticas, lo probable y lo falso se confunden y desea construir el modelo de la ciencia según la matemática en donde prevalecen las

3 Cf. Marion, Jean Luc. *Sur la Théologie Blanche de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009 y del mismo autor *Sur L'Ontologie Grise de Descartes*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1981; *Sur le Prisme Métaphysique de Descartes*. Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

4 Gilson, Étienne. *La liberté chez Descartes et la Théologie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1982, p. 271.

5 *Ibid.*

verdades necesarias. De esta manera, si bien dicho aquí demasiado brevemente, piensa Gilson que el discurrir de Descartes en el dominio moral ha sido una consecuencia de su preocupación por el error en las ciencias.

De otra parte y en concordancia con mi punto de vista, Nicolas Grimaldi se refiere al proyecto de Descartes así: “Sobre el sentido de su proyecto, varias veces afirmado y muy explícitamente definido, Descartes no nos permite duda alguna: consiste en *obrar*, es decir, en realizar nuestra voluntad en el mundo. La filosofía tiene entonces una vocación mundana. La búsqueda de la *verdad* es un asunto serio solamente porque es una condición indispensable de toda acción eficaz sobre la realidad.”⁶ Y también en apoyo de esta manera de ver la obra de Descartes cabe citar a Baillet: “La moral que estudia en el colegio no le fue enteramente inútil en lo sucesivo de su vida. Tal vez sea a los efectos de este estudio a los que deban reportarse los deseos que tuvo en los momentos de su irresolución de consagrar toda su vida a la ciencia de bien vivir con Dios y con el prójimo, renunciando a toda otra clase de conocimientos”.⁷

Dice Descartes en la primera de las *Reglas para la dirección del espíritu*⁸ que busca la verdad para dirigir mejor las acciones de la vida y también por el placer que se encuentra en la contemplación de la misma. Aunque ambos motivos son importantes y explicativos de su consagración a la búsqueda de la verdad, es ante todo su deseo de vivir bien lo que determina esa consagración. Además, porque el placer de la contemplación de la verdad es a su vez parte del buen vivir. Es razonable ver a Descartes más como un filósofo práctico que especulativo; si bien se le celebra principalmente por su filosofía teórica y no por su filosofía moral, algunos han pensado que esta última no la alcanzó a escribir debido a su muerte temprana y, escasamente, nos legó una “moral provisional”. O bien su moral definitiva es, como dice Hamelin, la contenida en la carta a Elisabeth del 4 de agosto de 1645.⁹ En realidad no se trata de una moral provisional y otra definitiva que no alcanzó a escribir, sino que esa que él denominó *par provision*, para indicar que al asumir la investigación de la verdad tenía que proveerse de una moral, es la moral de Descartes, y si tiene algún rasgo de provisionalidad es debido a que se va perfeccionando a lo largo de la vida, pues todo lo humano es perfectible. Dicho brevemente, la moral de Descartes es una sola, esencialmente

6 Grimaldi, Nicolas. “La dialectique du fini et de l’infini dans la philosophie de Descartes”. En: *Revue de métaphysique et de morale*, 1969(74), p. 22.

7 Adrien Baillet. *La Vie de Monsieur Descartes*, Paris, Daniel Horthemels, 1691, p. 24.

8 Descartes. *Reglas para la Dirección del Espíritu*. Traducción y notas de Juan Manuel Navarro Cordón Madrid, Alianza Editorial, 1996, p. 61.

9 Hamelin, Octave. *El Sistema de Descartes*, Buenos Aires, Losada, 1949, p. 384.

perfectible, que en 1637 la enuncia como máximas en calidad de pertrechos para vivir lo mejor que se pueda mientras se busca la mayor comprensión del mundo y de la vida; pero, en 1649 recibe el carácter de una moral de la generosidad porque entonces es firme la conciencia de la libertad y la decisión de no perderla y usarla bien, hasta afirmar que prefiere perder la vida antes que esa libertad manifiesta en el correcto uso de la razón.

Descartes expresa su insatisfacción con la ciencia de su época; dice que tenía extremo deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso para ver claro en sus acciones y marchar con seguridad en la vida (AT. VI 10). Lo dice inmediatamente después de declarar su preferencia por el razonamiento práctico de un hombre que ante las circunstancias ordinarias de la vida sabe que si se equivoca en sus cálculos y decisión pone en riesgo su propio pellejo, y de estimar en poco el razonamiento especulativo de alguien que en la tranquilidad de su gabinete no arriesga nada al juzgar erróneamente, pues solo busca aumentar su renombre; mientras que aquel se ve obligado a usar su razón para sortear una dificultad objetiva, este último lo hace por ociosidad o vanidad (AT. VI 9 y ss.).

Descartes está convencido de que el uso legítimo de la razón es para sobrevivir y mejorar la vida y no, como dice Aristóteles, para la contemplación desinteresada, que viene a ser otro fruto o aditamento del bienestar buscado.¹⁰ Considera que lo que se siente y experimenta en uno mismo es suficiente garantía de ser algo real y que lo dado en la evidencia no requiere de un discurso o razonamiento para demostrarlo. En esto sí sigue a Aristóteles,¹¹ tal es el caso de la libertad, que no necesita de pruebas porque está presente en cada uno.¹² Todos los hombres tienen un libre albedrío que experimentan como facultad de desear y de elegir o inclinarse a uno u otro lado. Incluso, sabiendo que rige en el mundo el reino de la necesidad, no se puede negar la libertad, porque contrariar lo evidente equivale a la locura. Aunque resulte contradictoria la coexistencia de la libertad humana y la necesidad o preordenación divina, es verdad que tenemos esa facultad de afirmar o negar una cosa o abstenernos de lo uno y de lo otro;¹³ así mismo, podemos querer lo

10 En oposición a Aristóteles, para quien el más elevado fin de la vida humana es la vida contemplativa, según lo dice en el capítulo 8 del libro X de la *Ética Nicomáquea*.

11 Aristóteles niega la tesis de los eléatas sobre la inmovilidad del Ser diciendo que no se necesita demostrar la existencia del movimiento porque es un hecho de experiencia.

12 Ver AT IX-B 41. También véase AT IX-A 148.

13 Descartes. *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Traducción de Jorge Aurelio Díaz, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2009, p. 464. AT. IX -I, 148. En la carta a Elisabeth del 3 de noviembre de 1645 dice: “Respecto del libre arbitrio, confieso que pensándolo en relación con nosotros mismos, tenemos que verlo como independiente; pero cuando pensamos en la potencia infinita de Dios, no podemos sino creer que todas las cosas dependen de él, y,

bueno o lo malo o lo imposible, incluso a sabiendas, porque aunque tengamos una fuerte e irresistible inclinación a decidimos por el bien y a afirmar lo verdadero,¹⁴ siempre se conserva una capacidad positiva de elegir por la cual se decide; como un rescoldo de indiferencia.¹⁵

La obra de Descartes puede verse como la ejecución de un plan para alcanzar la vida buena, pero que requiere superar la ignorancia mediante el uso adecuado de las facultades para conocer,¹⁶ por ser estas el legítimo y único recurso del hombre que no ha sido iluminado por la revelación divina para evitar el error que obstaculiza esta finalidad de bien vivir. La meditación frecuente y sostenida le ha proporcionado la convicción de que existen y deben emplearse reglas ciertas para garantizar que no se tome lo falso por verdadero, ni el mal por el bien; estas reglas indican el uso que corresponde hacer de las facultades intelectuales, cuyos actos conducen a la evidencia que proporciona la intuición, constitutiva de la experiencia pura del espíritu. Por consiguiente, la intuición es la fuente de la certeza y no requiere ni tiene otra instancia para ser corroborada; Aunque la demostración de la existencia de Dios busca eliminar el escrúpulo que persiste al respecto. Ya que en ausencia de plena certeza sobre la existencia de Dios como absolutamente veraz y bondadoso, no se podría estar seguro de la entera coincidencia entre el orden del Ser y el del Conocer.

Si la existencia de Dios garantiza la verdad de la evidencia presente y no solo la verdad constituida con apoyo en la memoria, se puede pensar que la certeza

en consecuencia, que nuestro libre arbitrio no está fuera de su dependencia. Pues implica contradicción decir que Dios ha creado los hombres de tal naturaleza, que las acciones de su voluntad no dependen de la suya, pues sería lo mismo que si uno dijera que su potencia es finita e infinita: finita, puesto que hay alguna cosa que no depende de él; e infinita, puesto que ha podido crear esta cosa independiente. Entonces, como el conocimiento de Dios no debe impedirnos estar seguros de nuestro libre arbitrio, puesto que lo experimentamos y lo sentimos en nosotros mismos, así el conocimiento de nuestro libre arbitrio no debe hacernos dudar de la existencia de Dios. Pues la independencia que experimentamos y sentimos en nosotros, y que basta para que nuestras acciones resulten elogiables o condenables, no es incompatible con una dependencia que es de otra naturaleza, según la cual todas las cosas están sujetas a Dios.” AT, IV, 332. También *Los Principios de la filosofía*. Parte I, art. 41. *Op. Cit.* p. 43. AT, IX –II, 42.

14 *Cf. Meditaciones*. Cuarta Meditación. AT, IX -I, 46.

15 *Cf. Carta a Mesland del 9 de febrero de 1645*. A T, IV, 173. Esta facultad se encuentra “no solo en relación con aquellos actos a los que no la impulsa hacia una parte más que a otra ninguna razón evidente, sino también en relación con todos los demás; de tal modo que cuando una razón muy evidente nos mueve hacia un lado, aunque, hablando moralmente, apenas podemos dirigirnos hacia el contrario, sin embargo, hablando absolutamente, podemos hacerlo. Pues siempre nos está permitido apartarnos de la percepción de un bien claramente conocido, o de admitir una verdad clara únicamente, con tal de que pensemos que es bueno atestiguar mediante esto la libertad de nuestro arbitrio”. La traducción del latín de este fragmento es de Jean Paul Margot en: *Estudios cartesianos*. *Op. Cit.* p. 147.

16 “Pues, no basta con tener bueno el espíritu, lo principal es aplicarlo bien”. Descartes. *Discours de la Méthode*. AT. VI, 2-3.

de estas verdades así garantizadas es la llamada por Descartes “más que moral”, mientras que sin esa garantía la verdad que alcanza la inteligencia humana por sí misma conduce a una “certeza moral”. Esta última relativa a nuestra estructura mental y limitada a la vida humana.

Ahora bien, con el fin de evitar todo perjuicio a la verdad, *suponiéndola menos cierta de lo que es, distinguiré dos tipos de certezas*. La primera es denominada moral, es decir, *suficiente para regular nuestras costumbres, o tan grande como la que tenemos acerca de las cosas de las que no tenemos costumbre de dudar* en relación con la conducta de la vida, aun cuando *sepamos que puede ser que absolutamente hablando, sean falsas...*¹⁷

La otra clase de certeza es la que tenemos cuando pensamos que no es en modo alguno posible que la cosa sea de otra forma a como la juzgamos. Esta certeza está fundada sobre un principio de la metafísica *muy asegurado y que afirma que, siendo Dios el soberano bien y la fuente de toda verdad, puesto que él es quien nos ha creado, es cierto que el poder o facultad que nos ha otorgado para distinguir lo verdadero de lo falso, no se equivoca cuando hacemos un uso correcto de la misma y nos muestra evidentemente que una cosa es verdadera*. (AT. VIII 327)

Descartes agrega que esta certeza “más que moral”, correspondiente a las verdades obtenidas con evidencia, se extiende a todo lo que alcance el conocimiento humano, cuando sabemos que Dios existe y es quien nos ha otorgado la facultad de conocer. Pero se notará que son las mismas verdades las que proporcionan lo que ha llamado “certeza moral” para el caso en que no se cuenta con ese “principio bien asegurado de la metafísica” que afirma la existencia de Dios. En breve: el ateo alcanza las mismas verdades que el creyente; solo que su certeza siempre será moral, mientras que la del creyente será “más que moral”. Conviene observar que la diferencia entre lo que califica Descartes de *moral* y de *más que moral* no se refiere a la exactitud o rigor del conocimiento, como se acostumbra a distinguir cuando se habla de ciencias del hombre y ciencias naturales. Además, en la época de Descartes no existía esa distinción entre ciencias naturales y ciencias sociales. En Descartes el conocimiento es de un mismo tipo en cuanto al rango de su veracidad, y aquí hace una distinción relativa a la garantía que puede respaldar a la verdad, en los mismos términos que ha dicho que las verdades reveladas son por definición

17 En este lugar correspondiente al artículo 205 de la cuarta parte de *Los Principios*, Guillermo Quintás, el traductor, ofrece la siguiente nota n° 149, de interés para apoyar lo que se sostiene sobre este asunto: En la edición latina se afirma “...*quamvis si ad absolutam Dei Potentiam referantur, sint incerta*” (“... aunque referidas a la potencia absoluta de Dios, sean inciertas”) (Descartes. *Principiorum Philosophiae*, 1644. Edición citada de 1995, p. 411. AT. VIII, 327, líneas 26 - 27)

más confiables que las obtenidas por el esfuerzo de la razón, sin que ello signifique que sean unas más verdaderas que otras. Para Descartes no hay verdades a medias. Una verdad es verdadera o no lo es. Esto es importante tenerlo presente para evitar el error de creer que discurre en la filosofía y la ciencia profiriendo verdades firmes y en cambio en el terreno de la moral con verdades tenues o a medias. Se ocupa de buscar la verdad científica para ponerla al servicio de la vida práctica y esta consideración debe ser tenida en cuenta para ver en las *Reglas para la dirección del espíritu* una motivación no limitada a intereses epistemológicos u ontológicos, sino también prácticos y en concordancia con sus otras obras.

Pareciéndole tan importante disponer de dicha certeza para la conducción de la vida, se determina a tomar por oficio o profesión la dedicación en la que ya se encuentra de cultivar su razón y buscar la verdad, según lo expresa como cuarta regla de su moral en la tercera parte del *Discurso*.¹⁸ Sin embargo, manifiesta su insatisfacción por la diversidad de opiniones acerca de un mismo asunto entre los filósofos y se dispone a examinar la idoneidad de la razón para obtener la verdad, lo que implica determinar sus alcances, límites y modo de operar y, consecuentemente, el buen uso de la misma. Este examen lo lleva a prescribir el método para conducirla bien en dicha investigación. A esta preocupación responde su obra *Reglas para la Dirección del Espíritu* y con ella inaugura una especialidad para la reflexión filosófica moderna que identificamos como una filosofía ocupada del sujeto del conocimiento.

Constata Descartes que la razón humana no es defectuosa, sino limitada y, aunque está presente en cada individuo, su buen uso requiere el hábito de ejercerla en todo tipo de actividad. Pero viendo que en este oficio de filósofo, donde buena parte de la existencia transcurre como vida teórica, es inminente la invasión del tiempo de obrar por el de deliberar; entonces se aprovisiona con una moral teñida de estoicismo y cristianismo que le evite dicho riesgo. Que su moral exhiba estos matices, es apenas comprensible por haber vivido en la primera mitad del siglo XVII.¹⁹

18 “Además de que las tres máximas precedentes no estaban fundadas más que sobre el deseo que yo tenía de continuar instruyéndome: pues habiéndonos dado Dios a cada uno una luz para discernir lo verdadero de lo falso, habría faltado a mi deber contentándome un solo momento con las opiniones de los otros si no me hubiera propuesto emplear mi propio juicio para examinarlas en el tiempo oportuno” Descartes. *Discours de la Méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1947, p. 27.

19 La nueva filosofía, que se forma a raíz del Renacimiento con independencia de la Escolástica y en oposición a ella, admite dosis más o menos grandes de racionalismo y entra a formar parte substancial de la Ilustración... Suele datarse del *Discours de la Méthode* (1637) el comienzo de esta filosofía nueva. Otros filósofos, influidos también por el Renacimiento, aunque católicos, se acercan al escepticismo y

Descartes busca la verdad, para que en las circunstancias ordinarias de la vida, donde prima la urgencia de la acción, las ocasiones de errar disminuyan, porque quien posee verdades firmes tiene más probabilidades de obrar con éxito. Pues, de acuerdo con la máxima de Epicuro, según la cual la infelicidad humana es causada por la ignorancia, el error proviene de ella y el conocimiento hace buena y robusta a la voluntad, es decir a la capacidad de elegir, que viene a ser la libertad. La diferencia entre el sabio y el ignorante consiste en que, en las acciones de la vida, el primero combate con sus propias armas, mientras que el segundo lo hace con armas prestadas al servirse de las pasiones en sus resoluciones y no de juicios verdaderos y firmes bien determinados por la razón; a estos últimos llama las propias armas.²⁰

No hay razón para creer que Descartes pensó tener verdades a medias o probables para usar en la vida práctica y verdades ciertas para la contemplación de la verdad, como lo sugiere la literatura contemporánea que discute sobre la cientificidad de las doctrinas morales.²¹ Pues sería una paradoja como aquella en la que Sócrates ha conducido a Polemarco al indagar sobre qué es la justicia, teniendo que aceptar que es útil para las cosas inútiles e inútil en los asuntos de utilidad (*República* 333d). Nada distinto estaría diciendo Descartes si se admite que las verdades que busca son para emplearlas en esa esfera de la vida donde no se trata de actuar sino solo de pensar, mientras que se conformaría con conjeturas y verdades probables para regir sus acciones.

La fuente de esa errónea interpretación debe verse, en primer lugar, en que Descartes, como se indicó antes, distinguió una “certeza moral” y otra “certeza más que moral” (AT. IX-B 323-324) para hacer ver que la verdad obtenida mediante nuestras facultades mentales correctamente utilizadas no puede extender su validez

agnosticismo en las verdades naturales, salvando, por su parte, las verdades dogmáticas con la certeza de la fe; pero de un agnosticismo se pasa pronto al otro. Tales como Miguel de Montaigne (1533 – 1632), Pedro Charron (1541 – 1603), Francisco Sánchez (1562 – 1632), de los cuales los dos primeros hablan como si desconocieran el pecado original, insinuando así una especie de naturalismo. ... Añádanse los que en Francia llamaban libertinos... menos metafísicos, menos filósofos que los anteriores, a veces simplemente epicúreos con matices estoicos, ... El católico Descartes (1596 – 1650) inicia con su duda metódica el racionalismo, sin quererlo, cuya doctrina desembocará lógicamente en el panteísmo de Spinoza y en el idealismo kantiano.” García Villoslada, Ricardo. *Historia de la Iglesia Católica*. Madrid, La editorial católica, Biblioteca de autores cristianos, 1951, Tomo IV, p. 295-296.

20 “Lo que nombro sus propias armas son juicios firmes y determinados respecto del conocimiento del bien y del mal, siguiendo los cuales ella ha resuelto conducir las acciones de la vida”. Descartes. *Les Passions de L’Ame*. Article 48. AT. XI, 367.

21 Sobre este punto conviene remitirse al capítulo cuatro de *Tras la Virtud* de Alasdair MacIntyre, en donde trata de situar el origen y las razones del discurso contemporáneo sobre la fundamentación racional de la moral. MacIntyre, Alasdair. *Tras la Virtud*, Barcelona, editorial Crítica, 2001, p. 56 y ss.

más allá de los límites de la lógica humana; lo que no impide pensar en una inteligencia que rebasa la nuestra, para la cual no rige la necesidad lógica. En esta otra instancia inteligente, las verdades obtenidas serían de una certeza absoluta, “más que moral”; es decir, no limitadas a la estructura de nuestra mente.²² Tal sería el caso de lo revelado por Dios o de algunas verdades matemáticas cuya necesidad se extendiera hasta el intelecto divino, lo que Descartes considera imposible si Dios ha sido el creador de esas verdades, puesto que las habría creado como un Rey crea leyes en su reino, cuya necesidad no se extiende hasta él mismo (AT. I 145).

La adecuada comprensión de la doctrina cartesiana de la creación de las verdades eternas, las cuales no obstante ser necesarias son creadas libremente por Dios, contribuye a clarificar el carácter científico que Descartes establece para “la más perfecta moral”. Porque de este aparente dilema entre necesidad y contingencia de las llamadas verdades eternas con las que nos encontramos en las matemáticas deriva la diferencia entre conocimiento teórico y práctico en cuanto se asimila la distinción relativa a la exactitud de los saberes a la necesidad y contingencia de las verdades, según correspondan al dominio de la naturaleza donde rigen las leyes causales o al de la vida humana regida por la libertad. Este sesgo asigna entonces a la verdad misma lo que solo debe ser atribuido al conocimiento particular de ciertos objetos, según que admitan o no modelos matemáticos para ser explicados.

El error de interpretación viene también porque, como Descartes reitera la distinción del plano de la búsqueda de la verdad y el de la conducta de la vida, se hace ligeramente una asociación, por la cual se emparejan la “certeza moral” con el plano de la conducta de la vida y la “certeza más que moral” con el de la búsqueda de la verdad, asociación que carece de fundamento y en ninguna parte Descartes la sugiere. O bien se cree que la sugiere en los citados artículos 205 y 206 de *Los principios*, porque allí dice de la “certeza moral” que es suficiente para regir nuestras costumbres. Pero se olvida que enseguida agrega que se trata de una certeza plena para la vida humana aunque considerada en absoluto pueda ser falsa; mientras que la otra clase de certeza que llama “más que moral” corresponde a verdades absolutas, es decir, para todo mundo posible y no solo respecto de la lógica que rige lo humano. También se desliza esa interpretación errónea porque Descartes dice que la prontitud con que debemos resolvernos a actuar en la vida

22 “Porque sin duda hay diferencia entre tener un conocimiento enteramente perfecto, de lo cual nadie puede estar nunca seguro si Dios mismo no se lo revela, y tener un conocimiento perfecto hasta el punto de que sepamos que no se ha vuelto imperfecto por ninguna abstracción de nuestro espíritu”. Descartes. *Meditaciones acerca de la filosofía primera*. Op. Cit. Respuestas a las cuartas objeciones. p. 493. AT. IX, 172.

práctica nos hace elegir apoyados en juicios dudosos que, habiéndolos adoptado, nos toca seguirlos como si fueran indudables, ya que, de no ser así, el terreno de la acción se vería invadido por el de la deliberación y faltaríamos a la máxima moral de no estar irresolutos.²³ Sin embargo, esto no quiere decir que Descartes tenga el designio de servirse de simples conjeturas para las acciones de la vida; solo dice que es lícito servirse de ellas en este terreno donde la urgencia de los asuntos recomienda actuar sin dilación (AT VII 375). Todo lo contrario, para evitar que eso suceda y guiarnos en la acción por juicios firmes y verdaderos hay que dedicarse a la búsqueda de la verdad. Es lo que, consecuentemente, ha hecho al elegir la filosofía por oficio o profesión, pues, por este medio espera “alcanzar todos los conocimientos de que es capaz el espíritu humano”. Brevemente dicho: no se trata de una prescripción, sino de una permisón; nos es permitido hacer uso de conjeturas para apoyar la acción porque las ocasiones de actuar no admiten dilación. Ante la crítica que Descartes recibe por resolverse a actuar apoyado en conjeturas probables se defiende diciendo:

Por lo demás, he sido obligado a hablar de esta resolución y firmeza relativa a las acciones, tanto por causa de que ella es necesaria para el reposo de la conciencia como para impedir que se me censure por haber escrito que para evitar la prevención es necesario una vez en la vida deshacerse de todas las opiniones recibidas antes en nuestra creencia: pues, aparentemente se me habría objetado que esa duda tan universal puede producir una grande irresolución y un gran desarreglo en las costumbres. De manera que me parece no haber podido usar de más circunspección de la que he hecho uso para situar la resolución, en tanto que ella es una virtud, entre los dos vicios que le son contrarios, a saber la indeterminación y la obstinación.²⁴

Se constata, entonces, que, como se dice proverbialmente, haciendo de necesidad virtud, en la conducta de la vida, cuando falta el anhelado conocimiento cierto nos valemos del conocimiento probable como si fuera cierto. Así, la segunda máxima de la moral expresada en el *Discurso* viene a mostrar que Descartes se propone obrar siempre apoyado en conocimientos indudables, pero sabiendo que no siempre se dispondrá de ellos, admite en esta máxima suplir lo deseable con lo apenas disponible para evitar encontrarse irresoluto.²⁵

Comentando el citado pasaje de Descartes, Gilson dice:

23 “Mi segunda máxima era de ser lo más firme y lo más resuelto que pudiera en mis acciones, y de no seguir menos constantemente las opiniones más dudosas, cuando me hubiera determinado a ellas, como si hubieran sido muy seguras” Descartes. *Discours de la Méthode, Op. Cit.*, p. 24

24 Carta de Descartes de marzo de 1638, (destinatario no conocido), AT. II, 35. Línea 19 y ss.

25 Esto lo reitera en su carta a la princesa Elisabeth del 6 de octubre de 1645: “mientras no se tenga una ciencia infinita para conocer perfectamente todos los bienes respecto de los cuales uno deba elegir en las diversas ocasiones de la vida, uno debe, me parece, contentarse con tener una mediocre de las cosas más necesarias” (AT IV 308).

La segunda máxima de la moral provisoria ... desde el punto de vista propio del *Discours*, no es más que una regla práctica, de la cual la respuesta precedente hace comprender: 1° que no es más que un precepto empírico, requerido para el uso de la vida, y al cual uno se resigna en ausencia de certitud teórica; 2° que ella no prejuzga en nada sobre la legitimidad teórica del partido que así hemos tomado; 3° que nosotros continuamos, durante el tiempo mismo de nuestra adhesión práctica a un partido, buscando una certeza teórica destinada a tomar el lugar de esta resolución práctica. Considerada desde el punto de vista de la moral definitiva, la voluntad de ser firme y constante en sus acciones subsiste, pero como todavía no nos sentimos en capacidad de determinar teóricamente lo que es necesario hacer, ella deviene la resolución de seguir inflexiblemente las órdenes de la razón sin dejarnos desviar por las pasiones.²⁶

Es característica de la vida humana, como la concibe Descartes, tener que actuar sin haber resuelto antes el problema de la verdad, y lo dice explícitamente a Elisabeth: “tampoco es necesario que nuestra razón nunca se equivoque”.²⁷ El hecho de prevenirse así contra la irresolución prueba su disposición a actuar apoyado en verdades bien fundadas, porque a falta de ellas la voluntad atenúa su firmeza y vacila para decidir, haciéndose necesario optar por esta segunda máxima. Se trata de salvar nuestra libertad, pues la firmeza de la resolución da cuenta de la mayor libertad de la acción y esa firmeza depende de la verdad del juicio en que se funda la voluntad que decide.²⁸ Entonces, ante la falta de certeza de la verdad se toma lo probable como si fuera verdadero, en cuyo caso se ha actuado lo más libremente que se ha podido, por consiguiente no habrá lugar al remordimiento aunque posteriormente se constate que la verdad era menos cierta de lo que se creyó.²⁹ La voluntad que se apoyó en lo que tomó por verdadero se determinó según la razón y por esto mismo es una buena voluntad.³⁰

Es, pues, en calidad de remedio como se aceptan verdades probables, como si fueran ciertas, pero esto no da lugar a pensar que lo dado como remedio cuando se es débil será el alimento para cuando se goce de plena salud. Esta consideración

26 Gilson, Etienne. En: *Discours de la Méthode, Op. Cit.*, p. 243.

27 Descartes a Elisabeth. 4 de agosto de 1645. Descartes. *Cartas sobre la Moral*. Traducción, introducción y notas de Elisabeth Goguel, La Plata, Editorial Yerba Buena, 1945, p. 82.

28 “Porque tampoco es necesario que yo, para ser libre, pueda ser llevado a cualquiera de las dos partes, sino que, por el contrario, cuanto más me inclino a una, ya sea porque entiendo en ella la evidencia de lo verdadero o de lo bueno, ya sea porque Dios ha dispuesto así lo íntimo de mi pensamiento, con tanta más libertad la elijo; y en verdad que nunca, ni la gracia divina ni el conocimiento natural, disminuyen la libertad, sino que más bien la aumentan y la corroboran.” Descartes. *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y las respuestas, Op. Cit.*, p.139. AT. IX, 46.

29 Cf. Tratado de las Pasiones. Art. 177.

30 “Cualquiera que haya vivido de tal forma que su conciencia no pueda reprocharle que haya dejado nunca de hacer todas las cosas que ha juzgado como lo mejor (que es a lo que aquí llamo seguir a la virtud), recibe de ello una satisfacción que es tan poderosa para hacerle feliz que ni los más violentos efectos de las pasiones tienen nunca poder suficiente para perturbar la tranquilidad de su alma.” Descartes. *Tratado de las pasiones*. Art. 148

pone de manifiesto el carácter perfectible de la moral cartesiana; la cual es una sola: al comienzo “imperfecta”, pero al final de la vida del filósofo ha de ser “la más perfecta moral”. Por esto mismo hay que ponderar en su verdadera importancia la cuarta máxima de la moral de provisión, conforme a la cual, como se ha dicho, decide dedicarse a cultivar su razón. En definitiva, la búsqueda de la verdad tiene un propósito moral. Es propio de la existencia humana que todo debe construirlo simultáneamente con su vida. El tiempo de otear y de obrar es el mismo, y ocurre como si uno tuviera que lavar su ropa con ella puesta.

Si persiste ese error de interpretación que distingue las verdades de la ciencia y las de la moral, se es conducido a pensar que Descartes ha cambiado su doctrina moral abandonando su *moral de provisión*, cuando se trata de una continuidad hacia la forma de la denominada moral de la generosidad. En la carta a Elisabeth del 4 de agosto de 1645 se constata que no ha mudado de moral (AT. IV 265). Ella sigue siendo la misma; mantiene sus mismos preceptos básicos, la nueva formulación de las reglas de la tercera parte del *Discurso* varían para el primer precepto porque habla de apoyarse más en la propia razón y menos en el consejo de otros. Cabe recordar que el primer precepto de la moral de provisión consiste en guiarse por el juicio de los más sensatos, pero si uno se dedica a la investigación de la verdad, con el tiempo se cuenta entre ellos y todo viene a parar en que se guía por uno mismo. De aquí surge el carácter generoso que Descartes describe en los artículos 153 y 154 del *Tratado de las Pasiones*:

Creo que la verdadera generosidad, la que hace que un hombre se estime en el más alto grado que legítimamente puede hacerlo, consiste, por una parte, en que sabe que no hay nada que le pertenezca realmente, sino esa libre disposición de sus deseos, ni que deba ser alabado o denostado sino por el buen o mal uso que haga de ella; y, por otra parte, en que siente en sí mismo una firme y constante resolución de usarla bien, es decir, de tener siempre la voluntad para emprender y ejecutar todas las cosas que juzgue mejores. En esto consiste seguir la virtud a la perfección.

*Los que tienen este conocimiento y este sentimiento de sí mismos, se convencen fácilmente de que todos los hombres también pueden tenerlo, porque en esto no hay nada que dependa de otros. Por eso nunca desprecian a nadie, y aunque a menudo ven cometer faltas a los demás, faltas que sacan a la luz sus debilidades, se muestran más proclives a excusarlos que a culparlos, y a creer que las cometen más por falta de conocimiento que por falta de buena voluntad.*³¹

Ahora bien, reconocer que cuando no se dispone de las verdades deseables para orientar las acciones, se echa mano de conjeturas como si fueran verdades, no equivale a una precariedad del designio moral sino de recursos. Tampoco se trata, como se indicó antes, de prescribir el uso de tales conjeturas para regir nuestras

31 Descartes. *Tratado de las Pasiones*, Art. 153 y 154.

acciones, sino solo de permitir las. La consideración de esta circunstancia y la experiencia de la libertad han llevado a Descartes a la firme distinción del plano de la búsqueda de la verdad y el de la conducta de la vida y a hacer de la irresolución una virtud en el primero y un vicio en el segundo, porque cuando en la búsqueda de la verdad no se percibe con suficiente claridad lo que es verdadero, se obra correctamente al abstenerse de juzgar, mientras que en las ocasiones de actuar que ofrece la vida se exige la decisión dentro de la oportunidad, pues la ocasión es constitutivamente contingente y la verdad duradera. Se trata, en últimas, de hacer el uso adecuado de la libertad que se perfecciona con el conocimiento. Esto es lo propio de la vida humana que se usa y se perfecciona.

La rectitud moral consiste en la disposición de hacer siempre lo mejor, y como la voluntad se fortalece con el conocimiento, la dedicación al estudio y a la ciencia adquiere un valor moral. Naturalmente, reconoce Descartes que con mejores recursos se facilita el ejercicio de la virtud, pero también ha hecho ver que un vaso pequeño, estando lleno se ha colmado igual que uno grande.³²

Para el propósito de mostrar la prioridad de la moral en Descartes, conviene observar que para él la virtud es una y no varias como se entendía desde la antigüedad. Aristóteles en la *Ética* a Nicómaco se refiere a distintas virtudes porque las concibe a partir de la consideración de la diversidad de cosas o asuntos de la vida que conducen a formar los correspondientes modos de ser o de obrar. En cambio Descartes, al partir de la unidad de la conciencia para abordar la diversidad de asuntos, encuentra que se trata de una única manera de ser que se prepara y perfecciona para tomar la correspondiente decisión en cada una de las circunstancias de la vida. Entonces la primera regla enunciada en las *Reglas para la dirección del espíritu*, donde se proclama la unidad de las ciencias bajo la forma de un precepto para la investigación de la verdad, viene a coincidir enteramente con su concepción unitaria de la virtud moral como potenciación o perfeccionamiento de la facultad de elegir, es decir, de la libertad.

Pero, nunca olvida Descartes la particular condición de la vida humana caracterizada por la exigencia de actuar dentro de la debida oportunidad, ya que el tiempo de aprender es el mismo de vivir, como lo refiere en su metáfora del que reconstruye la morada haciendo uso de cierta parte de los materiales de la casa a reconstruir y habitando en su propio terreno. En la misma dirección ejemplifica con el herrero que al inicio de su actividad toma una piedra como yunque y guijarros por martillo para fabricar sus propios instrumentos de labor. Solo después de dotarse a

32 Carta a Elisabeth del 4 de agosto de 1645. AT. IV, 264.

sí mismo de herramientas se dedica a fabricar para otros.³³ En consecuencia, declara que para actuar no es necesario resolver previamente el problema de la verdad: “Tampoco es necesario que nuestra razón nunca se equivoque; basta que nuestra conciencia atestigüe que no nos ha faltado resolución y virtud para ejecutar las cosas que hemos juzgado ser mejores” (AT. IV 267). Esto explica que sea perfectible su moral, porque determinándose la voluntad por el consejo de la razón, si esta última se cultiva, será cada vez más firme en su resolución, por consiguiente más libre la acción. En esta libertad radica nuestra semejanza con Dios. Así entiende Descartes el sentido de lo dicho en el *Génesis*, cuando se afirma que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza.³⁴

Parece que Descartes se hubiera detenido a pensar la diferencia substancial que tenemos con los animales, los cuales al nacer tienen ya aprendido todo lo que requieren saber para vivir, mientras que nosotros tenemos que aprenderlo mientras vivimos, por cuya razón nos equivocamos. Tal es la reflexión que hace cuando en la cuarta meditación, al constatar que Dios siempre hace lo mejor, se pregunta si será acaso mejor poder equivocarnos que no poderlo, ya que Dios nos ha creado de tal naturaleza que podamos equivocarnos y bien lo pudo evitar. Entonces se viene a caer en cuenta que los animales están previamente programados para conducirse según mecanismos establecidos por la naturaleza y nosotros somos enteramente dueños de la acción a falta de esa previa programación biológica. Tal circunstancia se expresa diciendo que poseemos libertad: podemos hacer o no hacer, dar o negar el asentimiento, porque el mecanismo instintivo no cubre sino una parte de nuestra vida. Aunque nos es permitido servirnos de lo que nos enseña la naturaleza, no debemos olvidar que también y ante todo disponemos de la razón, cuyos alcances son mayores. Es de conformidad con esta visión antropológica como discurre en el *Tratado de las Pasiones* haciendo ver que el conocimiento natural que nutre el saber expresado en las pasiones las hace buenas y útiles, pero falta regularlas por la razón.

En Descartes no se distingue una filosofía práctica y otra especulativa y científica, sino que su teoría ética está integrada a su metafísica y su física, por la

33 “Este método imita a aquellas artes mecánicas que no necesitan de la ayuda de otras, sino que ellas mismas enseñan cómo es preciso fabricar sus instrumentos. Si alguien, pues, quisiera ejercer una de ellas, por ejemplo la del herrero, y estuviese privado de todo instrumento, estaría ciertamente obligado al principio a servirse como yunque de una piedra en lugar de martillo, (sic) disponer trozos de madera en forma de tenazas, y a reunir según la necesidad otros materiales por el estilo...” Descartes. *Reglas para la Dirección del Espíritu, Op. Cit.*, Regla VIII. P. 103. A continuación el fragmento en latín como aparece en Adam y Tannery: “... ex. gr., *fabrilem vellet exercere, omnibusque instrumentis effect destitutus, initio quidem uti cogeretur duro lapide, vel rudi aliquâ ferri massâ pro incude, faxum mallei loco fumere, ligna in forcipes aptare, aliaque ejusmodi pro necessitate colligere: ...*” AT. X. 397.

34 Génesis. 1, 27.

dependencia del obrar respecto del saber y debido a que el fundamento de la certeza humana proviene de la perfección de Dios.³⁵ Precisamente, por este encadenamiento la cuestión moral está imbricada con la especulativa o teórica, porque el error es una imperfección y un mal,³⁶ que no puede ser explicado fácilmente siendo Dios perfecto y fuente de toda obra y perfección. En efecto, Dios, no solo no quiere el error, sino que puede evitarlo. Esta aporía no encuentra más respuesta que la incomprendibilidad de Dios debida a su infinitud y nuestra finitud. En Descartes Dios cumple una función epistemológica, pues no solo garantiza el bien, sino que es garantía de la verdad: el ateo nunca podrá estar seguro de la verdad más evidente. Es por esta razón por la que dilucidar la doctrina moral de Descartes nos obliga a recorrer, al menos en parte, el camino de su metafísica y en particular el problema del infinito que está involucrado en la idea de Dios.

Bibliografía

1. Adam, C. & Tannery, P. (Eds.) (1996). *Œuvres de Descartes*, Paris, Vrin.
2. Alquié, F. (1950). *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, P.U.F.
3. Aristóteles. (1985). *Ética a Nicómaco*, Trad. y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos.
4. _____. (1990). *Física*, Madrid, Planeta Agostini.
5. Baillet. A. (1691). *Vie de Monsieur Descartes*, Paris, Daniel Horthemels.
6. Descartes, R. (1641/2009). *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*, Trad. de Jorge Aurelio Díaz, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

35 Sobre esta indistinción del lenguaje científico y el moral es muy ilustrativo el siguiente texto de *El Mundo*:

“Es menester decir que solo Dios es el autor de todos los movimientos que hay en el mundo, en tanto que son y en tanto que son rectilíneos, pero que son las diversas disposiciones de la materia las que los convierten en irregulares y curvilíneos: del mismo modo que los teólogos nos enseñan que también es Dios el autor de todas nuestras acciones en tanto que son y en tanto que tienen alguna bondad, pero que son las diversas disposiciones de nuestras voluntades las que las vician”(AT. XI 46).

36 “Conozco así que el error en cuanto tal no es algo real que dependa de Dios, sino que solo es un defecto;... Sin embargo esto no me satisface todavía por completo; porque el error no es una pura negación. ... Y considerando la naturaleza de Dios, no me parece posible que me haya dado alguna facultad que sea imperfecta en su género.” (AT. IX-A 43-44).

7. _____ (1644/1995). *Los Principios de la Filosofía*, Intr., trad. y notas de Guillermo Quintás, Madrid, Alianza editorial.
8. _____ (1701/1983). *Reglas para la dirección del espíritu*, Intr., trad. y notas de Juan Manuel Navarro Cordón, Madrid, Alianza.
9. _____ (1945). *Cartas sobre la moral, con la correspondencia de Elizabeth de Bohemia, Chanut y Cristina de Suecia*, Intr., Trad. y notas de Elizabeth Goguel, La Plata/Buenos Aires/Tucumán, Editorial Yerba Buena.
10. _____ (1989). *El Mundo. Tratado de la luz*, Ed., Intr., trad. y notas de Salvio Turró, Madrid, Anthropos.
11. _____ (1994). *Tratado de las pasiones del alma*, Madrid, RBA.
12. _____ (1947). *Discours de la méthode*, Texte et commentaire par Étienne Gilson, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
13. _____ (1983). *Reglas para la dirección del espíritu*, Intr., trad. y notas de Juan Manuel Navarro Cordón, Madrid, Alianza editorial.
14. _____ (1994). *Tratado de las pasiones del alma*, Madrid, RBA editores.
15. _____ (1995). *Los Principios de la Filosofía*, Intr., trad. y notas de Guillermo Quintás, Madrid, Alianza editorial.
16. _____ (1996). *Œuvres de Descartes*, Publiées par Charles Adams et Paul Tannery, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
17. _____ (1989). *El mundo. Tratado de la luz*, Edición bilingüe, Intr., trad. y notas de Salvio Turró, Barcelona, Editorial Anthropos.
18. _____ (1992). *La Morale*, Textes choisis et présentés par Nicolas Grimaldi, Paris, J. Vrin.
19. _____ (2009). *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*, trad. de Jorge Aurelio Díaz, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
20. _____ (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Intr., trad. y notas de Vidal Peña, Editorial Alfaguara, Madrid.
21. _____ (1990). *El tratado del hombre*, trad. de Guillermo Quintás, Editorial Alianza, Madrid.

22. Gagnon, M. (1969). “Le rôle de la raison dans la morale cartésienne”, *Laval Théologique et Philosophique*, XXV, pp. 268-305.
23. García Villoslada, R. (Director y compilador: Francisco Montalbán) (1951). *Historia de la Iglesia Católica*, Madrid, La editorial católica.
25. Gilson, É. (1945). *Dios y la filosofía*, Trad. de Demetrio Náñez, Buenos Aires, Emecé.
26. _____ (1982). *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Vrin.
27. Gouhier, H. (1937). «Descartes et la vie morale», *Revue de métaphysique et de morale* (pp. 165-197).
28. _____ (1962/1978). *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin.
29. _____ (1973). *Essais sur le Discours de la méthode, la métaphysique et la morale*, Paris, Vrin.
30. Grimaldi, N. (1988). *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Paris, Vrin.
31. _____ (1969). “La dialectique du fini et de l’infini dans la philosophie de Descartes”, *Revue de métaphysique et de morale*. (74).
32. Guenancia, P. (2000). *Lire Descartes*, Paris, Gallimard.
33. Laporte, J. (1937). «La liberté selon Descartes», *Revue de métaphysique et de morale*, 101-164.
34. Long, A. (1977). *La filosofía helenística*, Madrid, Revista de Occidente.
35. Lucrecio (2008). *De la Nature*, Traduction du Latin au Français par José Kany-Turpin, Paris, Flammarion.
36. Margot, J.P. (2003). *Estudios cartesianos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
37. Menéndez Pidal, R. (1996). *El Siglo del Quijote*, Madrid, Espasa Calpe.
38. Mesnard, P. (1936). *Essai sur la Morale de Descartes*, Paris, Boivin.
39. _____ (1966). *Descartes ou le combat pour la vérité*, Présentation, choix de textes, bibliographie par Pierre Mesnard, Paris, Éditions Seghers.
40. Pavesi, P. *La moral metafísica. Pasión y virtud en Descartes*, Editorial Prometeo libros, Buenos Aires, 2008.

41. Platón (1992). *República*, Intr., Trad. y notas de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos.
42. Pujol, A. (1999). “La independencia de la teoría moral en Descartes”. En: *Descartes. Lo racional y lo real. Segundo congreso internacional de ontología celebrado bajo el patrocinio de la UNESCO*. Enra Honar Cuadernos de filosofía, Universidad autónoma de Barcelona, Editor Víctor Gómez Pin, Barcelona.
43. Rodis-Lewis, Geneviève (1970). *La Morale de Descartes* (1957), Paris, P.U.F.
44. Roger-Pol, Droit. (2008). Presentación del libro: Lucrèce. *De la Nature*, Traduction du Latin au Français par José Kany-Turpin, Paris, Flammarion.
45. Spaemann, R. (1972). «La morale provisoire de Descartes», *Archives de Philosophie*, 35, pp. 353-367.

El método de análisis y síntesis y el descubrimiento de Neptuno*

The method of analysis and synthesis and the discovery of Neptune

Por: **Sebastián Molina Betancur**

G.I: Conocimiento, filosofía, ciencia, historia y sociedad

Scuola di Studi Umanistici

Università degli Studi di Torino

Torino, Italia

E-mail: sebastian.molina@udea.edu.co

Fecha de recepción: 22 de mayo de 2016

Fecha de aprobación: 23 de julio de 2016

Doi: 10.17533/udea.ef.n55a03

Resumen. *El descubrimiento de Neptuno fue uno de los mayores logros de la astronomía del siglo XIX. Armados con las herramientas del cálculo y con las observaciones del movimiento anómalo de Urano, Adams y Le Verrier determinaron, independientemente, la posible ubicación y masa de un hipotético planeta, lo que llevaría a su descubrimiento observacional. En este artículo me propongo demostrar que los métodos empleados por estos estaban influenciados por el método de análisis y síntesis de Newton. Mostraré, además, algunos principios epistemológicos generales de la astronomía que se pueden extraer cuando consideramos estos métodos de investigación.*

Palabras clave: *análisis, síntesis, descubrimiento, demostración, observación, hipótesis*

Abstract. *The discovery of Neptune was one of the greatest achievements of nineteenth-century astronomy. Using nothing but calculus and some observations of the Uranus' anomalous motion, Adams and Le Verrier got to determine, independently, the possible place and mass of a hypothetical planet, which would produce its observational discovery. In this paper I will demonstrate that the methods used by these astronomers were influenced by Newton's method of analysis and synthesis. Considering this, I will also expose, that some astronomy's general epistemological principles could be deduced when we consider these investigation methods.*

Keywords: *analysis, synthesis, discovery, demonstration, observation, hypothesis*

* El artículo es parte del trabajo de investigación del Doctorado en Filosofía en la Università degli Studi di Torino y producto del grupo de investigación "Conocimiento, filosofía, ciencia, historia y sociedad" del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

Cómo citar este artículo:

MLA: Molina, Sebastián. "El método de análisis y síntesis y el descubrimiento de Neptuno". *Estudios de Filosofía*, 55 (2017): 30-53.

APA: Molina, S. (2017). El método de análisis y síntesis y el descubrimiento de Neptuno. *Estudios de Filosofía*, 55, 30-53.

Chicago: Molina, Sebastián. "El método de análisis y síntesis y el descubrimiento de Neptuno." *Estudios de Filosofía* n.º 55 (2017): 30-53.

Introducción

Los descubrimientos realizados por Newton en mecánica y óptica, tal como él mismo lo describe, fueron posibles gracias a su adaptación del método de análisis y síntesis de las matemáticas en su filosofía natural. Newton conoció este método por sus lecturas de la *Collectio* de Pappus, editada por Commandino en 1589¹ y a su inmersión en dos tradiciones que hacían uso de dicho método: la del *backlash* geométrico, que había sido encabezada en tierras británicas por Hobbes y Barrow; y la de la restauración del conocimiento de los antiguos.² Como vemos, Newton usó el método de análisis y síntesis, en principio, en el campo de las matemáticas. Esto con el propósito de demostrar la superioridad del análisis de la geometría antigua respecto al análisis del álgebra moderna. Como resultado de ello, Newton desarrolló el cálculo infinitesimal y su método de fluxiones. Sin embargo, entre los años 1703 y 1704, encontramos evidencia textual que prueba que Newton usó el método de análisis y síntesis como una herramienta para sus investigaciones en el campo de la filosofía natural.

La filosofía natural de Newton está permeada por el uso del método de análisis y síntesis, en la comprensión particular que Newton desarrolla de este gracias a su filosofía experimental. En este sentido, es posible determinar dos modos diversos de uso del método de análisis y síntesis en la obra de Newton. Por un lado, encontramos su aplicación en el campo de las matemáticas, en donde Newton retoma la tradición de los antiguos geómetras griegos. Por otro lado, encontramos la aplicación del método de análisis y síntesis en la filosofía natural. En este campo, Newton aplica este método como un procedimiento único compuesto de dos etapas. En la primera, a través de la observación de los fenómenos, se descubren las causas que los producen; mientras que, en la segunda, se demuestra matemáticamente que dichas causas producen los fenómenos estudiados. Este modo de comprender el método de análisis y síntesis ha llevado a diversos especialistas a sostener, a mi modo de ver de manera correcta, que es necesario distinguir entre la comprensión matemática y filosófico-natural del método de análisis y síntesis en la obra de Newton.³

Desde su comprensión matemática, Newton define el método de análisis y síntesis de la siguiente manera:

-
- 1 Como Whiteside señala, en realidad Newton conoce la edición de Commandino gracias a la reedición que en 1660 publica Manolessi. (Newton, 1976: 200).
 - 2 A propósito del modo en que Newton se vincula al ideal de la restauración de la *Prisca sapientia*, (Guicciardini, 2009: 291-327); (Orozco, 2009: 33-66).
 - 3 Esta distinción se trata de manera detallada en (Guerlac, 1973); (Guicciardini, 2009: 309-327); (Ducheyne, 2012: 3-52). Yo mismo me he referido a este tema en (Molina, 2014a).

Lo que Pappus describe aquí [los métodos de análisis y síntesis] es lo mismo que hacemos cuando, asumiendo lo desconocido como conocido y del mismo modo por un apropiado argumento ponemos algo conocido como desconocido, reducimos un problema a una ecuación; y entonces por ayuda de esa ecuación reversamos la secuencia yendo desde lo que es realmente conocido a lo que es realmente desconocido (Newton, 1976: 249-250).

El modo en que Newton caracteriza el método de análisis y síntesis es semejante a la manera en que lo hacían los antiguos geómetras griegos: en el análisis se parte de lo que se busca conocer, suponiéndolo como ya conocido y, relacionando consecuentes con antecedentes, llegamos hasta lo conocido. La síntesis, por su parte, devuelve el proceso, de manera que, partiendo desde lo que conocemos, buscamos llegar a aquello que es desconocido.

No obstante, cuando consideramos el método de análisis y síntesis de Newton desde su comprensión filosófico natural, encontramos que hay una redefinición del método en función de la observación de los fenómenos y del estudio de las causas que los originan.⁴ Así, según Newton, en filosofía natural, el método de análisis consiste en descubrir las causas que originan los fenómenos desde su observación. Mientras que la síntesis devuelve el proceso y busca demostrar que tales causas, efectivamente, originan los fenómenos que queremos explicar y otros. Como mostraré en el desarrollo de este artículo, esta aplicación particular del método de análisis y síntesis se convirtió en uno de los fundamentos epistemológicos del newtonianismo de los siglos XVIII y XIX.

Mi propósito en este artículo es tratar, precisamente, la influencia que tuvo este último enfoque del método en el descubrimiento de Neptuno. Así las cosas, en primer lugar, describiré el método de análisis y síntesis, tal como Newton lo formula en su *Opticks*, y mostraré que hay un empleo efectivo de él en su filosofía natural. Esto me permitirá explicar las afirmaciones de Newton respecto a la suficiencia de las demostraciones matemáticas para la determinación de la realidad de la fuerza como causa de los fenómenos del movimiento.

Una vez caracterizado el método que Newton empleó en filosofía natural, describiré algunos principios, creencias y metodologías que se institucionalizaron durante los siglos XVIII y XIX en el newtonianismo y que llegaron a ser fundamentales para el descubrimiento de Neptuno. En particular, mostraré que la creencia en la hipótesis de un planeta transuránico, que llevaría a Adams y Le Verrier a realizar los cálculos que posibilitaron el descubrimiento de Neptuno, se justificó epistemológicamente por el método de análisis y síntesis que se usó para postularla. Para hacer esto, expondré los métodos empleados por Adams y Le

4 Un estudio de la filosofía experimental de Newton puede encontrarse en (Shapiro, 2007).

Verrier para llegar a los cálculos que llevaron al descubrimiento observacional de Neptuno y mostraré que a ellos les subyace la estructura demostrativa del método de análisis y síntesis que Newton empleó en su filosofía natural.

A partir de este estudio de caso describiré algunos principios epistemológicos, creencias y métodos de demostración que se institucionalizaron en la astronomía matemática desde la obra de Newton. Por ejemplo, mostraré que en la astronomía matemática las hipótesis juegan un papel central en nuestras investigaciones acerca de la naturaleza. Mostraré, además, que dichas hipótesis se legitiman en la medida en que se fundamentan en demostraciones matemáticas y en observaciones de la naturaleza.

Teniendo en cuenta esta estructura argumentativa, comenzaré exponiendo el método de análisis y síntesis que Newton desarrolla en su filosofía natural. Para esto, retomaré las caracterizaciones que este realizó del método en la *Query* 31 de su *Opticks* y en el borrador de un prefacio planeado para la edición latina de esta obra. En un segundo momento, mostraré que la estructura argumentativa de los *Principia* evidencia el uso de este método en la filosofía natural de Newton. Posteriormente, describiré los métodos empleados por Adams y Le Verrier para llegar a los cálculos que posibilitaron el descubrimiento de Neptuno, con el propósito de mostrar que en ellos se evidencia el uso del método de análisis y síntesis. Finalmente, expondré algunos principios epistemológicos que se desprenden de este estudio de caso y que, a mi modo de ver, caracterizan algunas investigaciones que se realizan en el campo de las ciencias planetarias.

El método de análisis y síntesis en la filosofía natural de Newton

La primera referencia de Newton al método de análisis y síntesis en filosofía natural aparece en el borrador de un prefacio planeado para la edición latina de la *Opticks*, escrito probablemente entre 1703 y 1704. En él Newton se refiere al método en los siguientes términos:

Así como los matemáticos tienen dos métodos para hacer las cosas que ellos llaman resolución y composición y en todas las dificultades han recurrido al método de resolución antes de componer así al explicar los fenómenos de la naturaleza ambos métodos se usan y el que espera tener éxito debe resolver antes de componer (Ms. Add. 3970.3, f. 480v).

Lo primero que es importante resaltar de este fragmento es la equiparación que Newton realiza del método que él emplea en filosofía natural con el de los matemáticos. En filosofía natural, como en matemáticas, el empleo del método de análisis y síntesis debe tener un orden específico con el objetivo de lograr

demostraciones que sean satisfactorias en nuestro intento por estudiar los fenómenos: primero debe realizarse el análisis y luego la síntesis. Asimismo, encontramos allí una de las primeras variaciones que Newton introduce en el método de análisis y síntesis cuando se trata desde la filosofía natural: el método se ejecuta sobre los fenómenos naturales. Cuando se trata de la filosofía natural, Newton emplea el método de análisis y síntesis sobre entidades reales cuya existencia se prueba a través de la observación de los fenómenos y no sobre las entidades teóricas de las matemáticas. Este punto en particular es fundamental para comprender a qué se refiere Newton cuando en el “Escolio general” a los *Principia* afirma que la explicación que da del movimiento es “suficiente” para determinar la realidad de la fuerza que lo produce. A esto me referiré más adelante.

Tras haber señalado la necesidad de usar el método de análisis y síntesis en filosofía natural, Newton pasa a describir cómo se usa:

El método de resolución consiste en hacer experimentos y considerar todos los fenómenos de la naturaleza que se relacionan con el asunto que se tiene en manos y extraer conclusiones desde ellos y examinar la verdad de estas conclusiones por nuevos experimentos y arrojar nuevas conclusiones (si se permite) y así proceder alternativamente de experimentos a conclusiones y de conclusiones a experimentos hasta que se llegue a las propiedades generales de las cosas [...]. Entonces asumiendo estas propiedades como principios de la filosofía se puede explicar por ellas las causas de tales fenómenos como se sigue de ellos: este es el método de composición (Ms. Add. 3970.3, f. 480v).

En el pasaje anterior hay varios elementos que conviene tratar de manera detallada. En primer lugar, Newton vincula el análisis filosófico natural con la experimentación y la observación. El análisis es un procedimiento que se realiza a través de las observaciones y de los experimentos, desde los cuales podemos extraer unas conclusiones. Estas deben contrastarse a través de nuevos experimentos y observaciones, que se realizan con el propósito de establecer “las propiedades generales de las cosas”. A propósito de esto, Guicciardini afirma que esta procedencia y contrastación empírica de las conclusiones le permite a Newton sostener una estructura demostrativa en la que los principios, que son las conclusiones a las que se llega a partir de la observación, se deducen desde los fenómenos y no se inducen desde ellos (Guicciardini, 2009:24).

Así las cosas, la observación y la experimentación en la filosofía natural de Newton tienen un doble propósito, dependiendo del momento en que se realicen. Si se realizan comenzando la investigación de la naturaleza, descubrimos los principios particulares que actúan como causa de fenómenos particulares. Si se realizan luego del descubrimiento de estos principios, nos sirven para el establecimiento de su generalidad. En el primer caso, las observaciones y los experimentos tienen un

carácter tentativo, que pretende determinar las causas de los fenómenos; mientras que, en el segundo caso, las observaciones y experimentos tienen un carácter evaluativo, con el que se intenta establecer la generalidad causal de los principios.

Luego del análisis viene la síntesis, en la cual asumimos los principios descubiertos a través del análisis como ciertos y, desde ellos, explicamos los fenómenos. Es importante resaltar que durante la síntesis no aparecen la observación y los experimentos como en el análisis, sino, únicamente, una estructura demostrativa. Como veremos, las demostraciones, para Newton, adquieren validez en la medida en que se producen de manera matemática. Es decir, la etapa sintética del método en filosofía natural, consiste en demostrar, matemáticamente, que los principios descubiertos en la etapa analítica son las causas de los fenómenos.

Esta caracterización del método de análisis y síntesis se expone de manera más amplia en la *Query* 31 de la *Opticks*:

Por este modo del análisis podemos proceder desde los compuestos a los ingredientes, y desde los movimientos a las fuerzas que los producen; y en general, desde los efectos a las causas, y desde las causas particulares hacia otras más generales, hasta que el argumento termine en la más general. Este es el método de análisis. Y el de síntesis consiste en asumir las causas descubiertas y establecidas como principios, y por ellas explicar los fenómenos que proceden de ellas, y proveer las explicaciones (Newton 2003, 404-405).

Si en el prefacio borrador citado antes Newton afirma que con el análisis podemos establecer unas conclusiones respecto a los fenómenos, acá nos aclara que estas conclusiones son las causas que los originan. En este sentido, el método de análisis es un método de descubrimiento que nos permite llegar hasta las causas de las cuales no tenemos sino evidencia empírica indirecta, ya que las causas no las percibimos, pero sí percibimos los efectos que producen. Una vez conocidas, las establecemos como principios y, a partir de ellos, explicamos los fenómenos. Esto implica que las causas que se establecen como principios se generalizan aun antes de la síntesis.

Aunque Newton afirma que el método de análisis y síntesis lo ha empleado en la *Opticks*, este método también puede rastrearse en los *Principia*. Allí Newton, como él mismo explica en su “Prefacio al lector” de la edición de 1687, pretende explicar los fenómenos del movimiento postulando una fuerza que actúa como causa de los mismos. La fuerza se descubre por medio de los experimentos y las observaciones, lo que prueba el uso del análisis tal como Newton lo entendía. En dicho “Prefacio” Newton sostiene: “toda la dificultad de la filosofía parece consistir en que, a partir de los fenómenos del movimiento, investiguemos las fuerzas de la naturaleza y después desde estas fuerzas demostremos el resto de los fenómenos”

(Newton, 1987: 98). Los fenómenos del movimiento los conocemos a través de las observaciones que realizamos de los mismos, de tal suerte que la fuerza que se deduce como causa de los fenómenos se conoce antes de las demostraciones que se realizan de estos.

Esto implica que en los *Principia*, en sentido estricto, encontramos la demostración matemática del movimiento que se sigue si una fuerza se ejerce sobre un objeto, pero no su descubrimiento. En el caso de los libros I y II, dicho objeto es un punto matemático, de tal suerte que la demostración trata de explicar qué tipo de curva se describe si sobre este se ejerce una presión con un mecanismo de trazo. Una vez desarrolladas las demostraciones, las consecuencias se extrapolan al mundo en el libro III. Allí, considerando ya no puntos matemáticos, sino planetas, Newton explica qué movimientos se siguen si se aplica sobre ellos una fuerza. En los *Principia*, encontramos el tratamiento del movimiento de los cuerpos, cuando sobre ellos se ejerce una fuerza; fuerza que es conocida a través de la observación de los fenómenos y que, por este motivo, puede considerarse como real. Creo que solo en este sentido es posible entender los pronunciamientos de Newton en el “Escolio general”, agregado para la tercera edición de su *Magnum opus*, en los cuales pretende hacer una defensa de la realidad de la gravedad, aun cuando no se conoce la causa de ella. Allí Newton sostiene: “Y bastante es que la gravedad exista de hecho y actúe según las leyes expuestas por nosotros y sea suficiente para todos los movimientos de los cuerpos celestes y de nuestro mar” (Newton, 1987: 785). ¿Por qué puede asegurar Newton que la gravedad “existe de hecho”, aun cuando no ha sido posible para él descubrir cuál es la causa de ella? Porque la fuerza se descubre a través del análisis que se hace sobre la observación de los fenómenos y se demuestra matemáticamente en la etapa sintética.⁵ La determinación de la realidad de la fuerza depende, entonces, del empleo del método de análisis y síntesis.

A la luz de esta caracterización del método de análisis y síntesis podemos establecer algunas consecuencias que fueron fundamentales para el desarrollo de la astronomía matemática durante los siglos XVIII y XIX y, por lo tanto, para el descubrimiento de Neptuno. En primer lugar, podemos afirmar que el carácter observacional y experimental del análisis dota a las causas de realidad. Es decir, a pesar de que las causas no se observan en la naturaleza, la realidad de las mismas no se somete a discusión debido a que sus efectos son manifiestos. En el caso de Newton la fuerza gravitatoria se establece como principio porque sus efectos, los

5 En otro lugar he mostrado que esta afirmación de Newton implica una variación de los métodos explicativos tradicionales fundamentados en la causalidad y que tienen su origen en la tradición aristotélica (Molina, 2014b).

movimientos de los planetas, son observables. Ahora bien, la demostración de la realidad de la fuerza no solo depende del carácter empírico del análisis, porque el componente matemático de la demostración sintética garantiza la precisión en la descripción de los fenómenos; esto hace que se considere como verdadera la explicación que hacemos de ellos a partir de las causas que suponemos como reales. Si la etapa analítica se caracteriza por su componente observacional, la etapa sintética, lo hace por su recurso a los modelos matemáticos. En efecto, una vez se realiza la cuantificación del movimiento, podemos realizar demostraciones precisas que nos permiten constatar que una fuerza que actúa con una proporción cuantificable puede producir unos efectos particulares.

En segundo lugar, podemos concluir que el método de análisis y síntesis reivindica el papel de las hipótesis en la filosofía natural de Newton. Aunque este se manifestó abiertamente en contra de ellas, podemos ver que hay, al menos, dos tipos de hipótesis que para Newton son válidas en el campo de la filosofía natural: las hipótesis matemáticas y las hipótesis empíricas.⁶ Newton afirmó que las hipótesis no tenían cabida en su filosofía natural, en un intento por derrocar la validez epistemológica del método hipotético-deductivo sostenido por el cartesianismo. Sin embargo, las hipótesis que se desprenden de una matematización de la naturaleza o de una observación de los fenómenos son, no solo razonables, sino aceptables. La fuerza, por poner solo un ejemplo, es una hipótesis observacional que se desprende a partir de los fenómenos, pues, como se señaló previamente, la fuerza no es observable, sino que, a partir del movimiento, *suponemos* la existencia de una fuerza que lo causa. Dicha hipótesis adquiere validez epistemológica cuando la sometemos a una matematización. Así, una vez se ha descubierto la fuerza, procedemos a cuantificar su acción y si las descripciones matemáticas de los movimientos que se siguen de ella corresponden con los fenómenos, entonces, podemos concluir que ella actúa efectivamente en la naturaleza.

A la luz de estas conclusiones es posible afirmar que la observación y la experimentación en la filosofía natural de Newton, cuando se emplean en su propósito de llevarnos a generalizar o de contrastar empíricamente los enunciados teóricos, no están diseñadas para determinar la realidad de los principios descubiertos. Su realidad se establece por las observaciones que nos llevan a descubrirlos y por las demostraciones matemáticas que los dan como causas de los fenómenos. Lo que nos lleva a concluir que las observaciones posteriores no buscan determinar la realidad de las hipótesis o de las demostraciones, sino contrastar que los cuerpos

6 En (Shapiro, 2007) el lector puede encontrar una descripción más detallada del papel de las hipótesis en la filosofía natural de Newton.

cumplen las condiciones que se han postulado matemáticamente. Una vez se ha llegado a la etapa sintética demostrativa, se debe considerar las entidades que allí se estudian como reales y existentes en la naturaleza.

Análisis y síntesis en los métodos de Adams y Le Verrier⁷

Cuando consideramos las condiciones bajo las cuales Adams y Le Verrier realizaron los cálculos que llevaron al descubrimiento de Neptuno, tenemos que tener en cuenta los problemas en el cálculo de la órbita de Urano. William Herschel descubrió Urano en 1781 mientras buscaba con su telescopio estrellas dobles, intentando detectar una posible paralaje estelar. En esta búsqueda, Herschel encontró una estrella que se movía, lo que lo hizo pensar que se trataba de un cometa aún no descubierto. No obstante, como se probó posteriormente al observar su movimiento casi circular, se trataba de un nuevo planeta. Con la noticia del descubrimiento, Johann Bode encontró que el planeta había sido observado, al menos, en veinte ocasiones distintas antes de 1781, pero siempre había sido confundido con una estrella. A este conjunto de observaciones previas al descubrimiento se les llamó “observaciones antiguas”, en contraste con las “observaciones modernas”, posteriores a 1781. Para 1784, Fixlmillner, usando ambos grupos de observaciones, calculó una órbita que correspondía con el movimiento observado del planeta. Pero dicha correspondencia tan solo duró unos cuantos años, pues en 1788 las anomalías comenzaron a aparecer, calculándose errores cercanos a los 30”. Los cálculos de Fixlmillner no habían tenido en cuenta las perturbaciones que se generaban por la acción de Júpiter y Saturno. La determinación de la perturbación podía calcularse a través de la resolución del problema de los tres cuerpos que había sido uno de los asuntos más estudiados por la astronomía desde que Newton lo había considerado en el caso del sistema Luna-Tierra-Sol. Con el propósito de resolver este problema, la academia de París ofreció un premio para quien pudiera computar la órbita de Urano. Delambre fue quien se encargó de tal tarea, a partir del método que él mismo había desarrollado en su *Mécanique Céleste*. La órbita calculada por Delambre fue una mejora significativa respecto a aquella de Fixlmillner, pero su éxito predictivo duró apenas una década, pues para comienzos de 1800 los cálculos eran incompatibles con las observaciones.

7 Aunque en este punto doy por sentado que el newtonianismo ya se había asentado en Inglaterra y Francia para finales del siglo XVIII, ciertamente, esta consideración no deja de ser históricamente problemática, lo que se evidencia en los distintos estudios históricos que se han publicado recientemente respecto a la difusión del newtonianismo en Europa. Sin embargo, debido a que excedería por mucho los límites de este artículo, he preferido no referirme a los modos en que se difundió e institucionalizó el newtonianismo en Francia e Inglaterra en esta época; dejándolo así como un presupuesto. El lector interesado en este asunto puede encontrar algunas referencias en (Shank, 2008: 245-295), (Schliesser, 2013).

En 1821, Alexis Bouvard publicó unas nuevas cartas de la órbita de Urano, usando tanto las observaciones antiguas como las modernas. La conclusión a la que llegaría Bouvard a partir de la consideración de ambos conjuntos de observaciones representaría para él un problema difícil de resolver, y le daría pie a proponer, por primera vez, la hipótesis de la existencia de un planeta más allá de Urano que fuera el responsable de las anomalías observadas. Según Bouvard, la órbita calculada podía satisfacer las observaciones antiguas o las modernas, pero no ambas. Para resolver este problema, Bouvard optó por ignorar las observaciones antiguas y emplear para sus tablas tan solo las observaciones modernas, “sobre el fundamento de que unen el mayor número de probabilidades en favor de la verdad” (Grant, 1852: 165). Aunque había resuelto temporalmente el problema, él mismo había considerado que era necesario explicar por qué era imposible reconciliar las observaciones antiguas con las modernas en un solo cálculo de la órbita de Urano. A partir de esta consideración, Bouvard plantea por primera vez la hipótesis de la existencia de un objeto, del que no se tenía registro observacional alguno, pero que estaba ejerciendo una influencia gravitatoria en el movimiento orbital de Urano. En palabras de Bouvard: “dejo al futuro la tarea de descubrir si la dificultad de reconciliar los dos sistemas está conectada con las antiguas observaciones, o si depende de alguna causa extraña aún no percibida que pueda actuar sobre el planeta” (Grant 1852, 165). Y aunque las tablas de Bouvard serían una mejora respecto a las de Delambre, entre los años 1825 y 1832 una serie de errores comenzaron a desconcertar de nuevo a los astrónomos, pues para 1832 alcanzaban los 30’.

Diversas hipótesis surgieron con el propósito de resolver el problema del cálculo de la órbita, pero la que sostenía que las anomalías podían explicarse por la existencia de un planeta aún no descubierto fue la que más aceptación tuvo entre los astrónomos.⁸ Esta hipótesis fue planteada por Bouvard por primera vez en el texto recién referenciado y fue mantenida por personajes como Mary Somerville o Thomas Hussey.⁹ La creencia en la hipótesis de la existencia de un planeta más allá de Urano ganó progresivamente aceptación; y esto llevó a que, durante la década de 1840, se realizaran sendos intentos por calcular el lugar y la masa de un planeta más allá de Urano, del que no se tenía ninguna evidencia empírica directa.

Teniendo en cuenta el contexto de surgimiento de las investigaciones realizadas por Adams y Le Verrier y la manera progresiva en que se aceptó y difundió la hipótesis de la existencia de un planeta más allá de Urano, procederé a explicar los modos en que estos se enfrentaron al problema de las perturbaciones

8 Las razones por las cuales las demás hipótesis se desecharon pueden encontrarse en (Lyttleton, 1968: 215-250).

9 Cf. *R.A.S.*, 1846: 123; Somerville, 1846: 60.

en la órbita de Urano. Esto lo haré con el propósito de mostrar que en tales modos es posible rastrear el uso del método de análisis y síntesis tal y como Newton lo había aplicado en su filosofía natural. Comenzaré estudiando el método empleado por Adams.

Adams conoció el problema de Urano tras su lectura del reporte de 1831-1832 del progreso de la astronomía que Airy entregó en el *Report of the British Association*. Allí, Airy consignó las dificultades que Bouvard encontró en sus intentos por conciliar las observaciones antiguas de Urano con las observaciones modernas. Asimismo, la hipótesis de la existencia de un planeta perturbador llegó a Adams gracias a su lectura del texto de Somerville en el que se expone la posibilidad de llegar a calcular la ubicación y masa de un objeto que fuera el causante de las perturbaciones observadas en Urano, a partir de las perturbaciones mismas. En virtud de esto, Adams se propone como una tarea personal realizar los cálculos que podrían llevar al descubrimiento del planeta responsable del movimiento anómalo de Urano. Esto lo atestigua una entrada en su diario que data del 3 de julio de 1841:

Me he formado un designio al comienzo de esta semana, tan pronto como sea posible luego de graduarme, investigar las irregularidades en el movimiento de Urano, para encontrar si ellas pueden atribuirse a la acción de un planeta no descubierto más allá de él; y, si es posible, entonces determinar los elementos aproximados de su órbita, etc., que probablemente llevarán a su descubrimiento (Adams, 1896, xvii).

Para lograr satisfacer este propósito, la única evidencia empírica con la que Adams contaba era la perturbación que se producía en el movimiento orbital de Urano. En este sentido, para determinar cuánta era la perturbación producida, Adams debía tener a la mano la órbita más precisa que se pudiera de este. Considerando que las órbitas computadas habían resultado erróneas, la tarea de Adams debía comenzar con un nuevo cálculo de la órbita de Urano, lo que le permitiría, posteriormente, realizar los cálculos que entregarían las condiciones para determinar las características de un posible planeta perturbador. Teniendo esto en mente, Adams escribió a James Challis, director del observatorio de Greenwich, solicitándole todas las observaciones de Urano disponibles para computar una órbita mucho más precisa. El objetivo de Adams era reducir los errores en la tabulación de la longitud geocéntrica de Urano a errores en la longitud heliocéntrica. Tras recibir la carta, Challis escribió a Airy para obtener la información requerida por Adams. Dos días después, Airy envió las observaciones que poseía de Urano desde 1754 hasta 1830 y Adams comenzaría a trabajar en la determinación de una órbita más precisa del planeta. En septiembre de 1845, Adams comunicaría a Airy y a Challis los cálculos realizados, en los cuales exponía, además, la masa y ubicación del hipotético planeta que ejercía una influencia gravitatoria más allá de Urano:

El método de análisis y síntesis y el descubrimiento de Neptuno

De acuerdo con mis cálculos, las irregularidades observadas en el movimiento de Urano pueden explicarse al suponer la existencia de un planeta exterior, la masa y la órbita del cual es la siguiente:-

Distancia Media (asumida en cercanía a la ley de Bode)

38.4

Movimiento medio sideral en 365.25 días

1°30'9"

Longitud media, el 1ero de octubre de 1845

323°34'

Longitud del perihelio

315°55'

Excentricidad

0.1610

Masa (siendo la del Sol una unidad)

0.0001656 (*R.A.S.*, 1846: 129)

En esta misma carta, Adams afirma que si se considera la perturbación producida por un hipotético planeta que se encontrara en la ubicación predicha y tuviera las características mencionadas, el movimiento orbital teórico de Urano correspondería con todas las observaciones realizadas del planeta, incluyendo las observaciones antiguas. De esta manera, Adams realizó los cálculos que permitirían predecir la ubicación del planeta que ejerce una influencia gravitatoria en Urano. En este contexto, quiero detenerme en la consideración del método empleado por Adams para llegar a sus cálculos, distinguiendo dos aspectos que permiten ver el empleo del método de análisis y síntesis en ellos: por un lado, las condiciones del descubrimiento que muestran el estudio de efecto a causa; y, por otro lado, la demostración matemática que muestra que la causa explica con suficiencia los efectos percibidos.

Antes de considerar la manera en que Adams se enfrenta al problema del cálculo de la órbita de Urano, es necesario señalar el hecho de que este problema se enmarca en el problema más general de los tres cuerpos. Este problema surgió a partir de los estudios que Newton realizó, en los *Principia*, sobre la influencia gravitatoria del Sol sobre la Luna y las perturbaciones que se producían en el movimiento orbital de nuestro satélite por dicha influencia. A partir de allí, Newton concluyó que la gravedad es una propiedad de la materia, de tal suerte que cada partícula material atrae a otra. Esto significa que en sistemas de más de dos cuerpos, como el Sistema del Mundo, por ejemplo, la atracción gravitatoria debe ejercerse no solo desde un único centro de gravedad, el Sol en el caso del Sistema del Mundo, sino que cada cuerpo debe atraer a otro. El problema de los tres cuerpos se convirtió

en uno de los problemas centrales del newtonianismo y de la astronomía matemática y, aunque complejo, podía resolverse de forma aproximada considerando la masa, ubicación y distancia entre los planetas.

Sin embargo, en el caso de Urano la dificultad era mayor. En primer lugar, porque no se contaba con una órbita precisa del planeta, producto, como Adams demostró, de que no se había tenido en cuenta la perturbación producida por un hipotético planeta perturbador. Y, en segundo lugar, porque para poder determinar cuánta perturbación se producía, era necesario establecer a qué distancia, qué masa y qué lugar ocupaba exactamente el hipotético planeta. Este problema lo describe Grant de la siguiente forma:

Los errores de las tablas de Urano eran, entonces, atribuibles a dos causas distintas, debidas parcialmente a los errores de los elementos de la órbita del planeta, y parcialmente a la acción perturbadora de un planeta desconocido. Estas dos causas de error, aunque opuestas en su naturaleza, tenían ambas un origen común y sus efectos en esta explicación estaban tan completamente unidos, que era imposible investigarlos independientemente (Grant, 1852: 168-169).

Para resolver el problema del cálculo de la órbita de Urano, Adams empleó las observaciones proveídas por Airy para calcular una órbita tan precisa como fuera posible. Con ellas, Adams resolvió la primera de las dificultades, lo que le entregó datos suficientes para establecer con certeza que las anomalías observadas solo podían explicarse por la acción de un cuerpo perturbador. Esto muestra que hay un uso del método de análisis tal como Newton lo describió, pues se trata del descubrimiento de una causa a partir de sus efectos visibles en la naturaleza.

Este conjunto de observaciones empleado por Adams, entonces, pueden denominarse “observaciones de descubrimiento”. La característica fundamental de este tipo de observaciones es su carácter tentativo y exploratorio, que valida epistemológicamente las hipótesis lanzadas para resolver un problema que se tenga al estudiar la naturaleza. Lo que es importante tener en cuenta es que este conjunto de observaciones, que en el caso de Adams son las observaciones enviadas por Airy acerca de Urano, sustentan la estructura demostrativa matemática, en la medida en que, a partir de estas observaciones, se toman las mediciones necesarias para llevar a cabo la etapa sintética demostrativa del método. Estas observaciones, por lo tanto, determinan la realidad de las entidades con las que se trata en las demostraciones matemáticas.

Así, por ejemplo, en el caso de los *Principia* de Newton, como mencioné previamente, la fuerza que actúa como causa de los fenómenos del movimiento que se estudian en el texto, es deducida desde los fenómenos en una etapa analítica que

antecede al desarrollo de la estructura argumentativa del texto mismo. Para Adams, por su parte, el planeta que actúa hipotéticamente como causa de las perturbaciones en el movimiento orbital de Urano, puede considerarse como una entidad real durante el desarrollo de la demostración sintética. A partir de esto podemos concluir, entonces, que las entidades con las que tratan los modelos matemáticos en la física tienen una existencia condicionada a la posibilidad de cuantificar las “observaciones de descubrimiento” que llevan a formular hipótesis explicativas sobre la naturaleza. Pero este condicionamiento es temporal, pues, una vez se formula la hipótesis, esta se supone como dada y se procede a demostrar. Esto implica que cuando Adams se propuso demostrar matemáticamente la existencia de un planeta más allá de Urano, tenía argumentos consistentes para pensar que dicha hipótesis describía un estado de cosas en el mundo.

Bajo estas condiciones, podemos concluir que el procedimiento demostrativo matemático en la física no pretende determinar la realidad de las entidades con las que se está intentando explicar la naturaleza, sino que dichas entidades producen unos efectos cuantificables. En otras palabras, Neptuno era tan real para Adams como las perturbaciones en el movimiento orbital de Urano. Y, en este sentido, la demostración matemática debe dar cuenta de la perturbación, pero no de la realidad del agente perturbador. Esto lo podemos ver claramente cuando leemos la carta en la que Adams comunica sus hallazgos a Challis y Airy. En ella, tras describir las características del planeta perturbador, Adams demuestra que a partir de considerar un planeta con esas características, el movimiento teórico de Urano es reconciliable con su movimiento observado. Esto se ve, ciertamente, en la tabla que a propósito de esto Adams preparó, en la que, comparando los datos observacionales de la órbita de Urano desde 1690 hasta 1840 con la órbita que él había computado, se encontraban errores en la longitud inferiores a los 11’’.¹⁰

Estos resultados entregaron a Adams la certeza matemática de que las características predichas del hipotético planeta debían cumplirse en la realidad. La certeza matemática es, entonces, el criterio epistemológico fundamental durante la etapa demostrativa del método. En este sentido, las observaciones que confirmen la teoría dotan a la demostración matemática de correspondencia con la naturaleza, pero no de realidad. La realidad de las entidades que son tratadas matemáticamente está supeditada a las “observaciones de descubrimiento” y la certeza de las demostraciones está condicionada a un proceder matemático y a una correspondencia con este tipo de observaciones.

10 La órbita calculada para 1690 varía en 44’ .4’’ respecto a la observada, pero el propio Adams considera que esta sola diferencia no es tan significativa como para variar todo el cálculo (*R.A.S.*, 1846: 130).

Ahora bien, luego del empleo del método hay una etapa posterior que consiste en contrastar la teoría con la realidad en busca de correspondencia. Lo que resalta a partir del estudio de este caso histórico es que, en el caso de la astronomía matemática, las observaciones que se realizan después de las demostraciones no entran en el sistema demostrativo, sino que son herramientas de juicio y valoración de las teorías que tienen pretensiones cognitivas. A lo que me refiero, llevándolo a nuestro caso de estudio, es que cuando Adams solicita a Challis y Airy que, a partir de sus cálculos, se realice una búsqueda del planeta perturbador, lo que está solicitando es una valoración extrínseca de su teoría con base en criterios empíricos de contrastación. Esto supone que las “observaciones de contrastación” están por fuera de la estructura demostrativa y pretenden constatar que entre teoría y naturaleza hay una correspondencia.

En contraste con el carácter personal y privado de las investigaciones de Adams, las investigaciones de Le Verrier tenían un marcado componente social. La hipótesis de un planeta más allá de Urano tuvo difusión en Francia gracias a Benjamin Valz, director del observatorio de Marsella, quien en 1835 sugirió a François Arago, director del observatorio de París, que las anomalías observadas en el movimiento del cometa Halley podían explicarse en virtud de un planeta transurano —una hipótesis que ya había sugerido Clairaut en 1758—; recomendándole, entonces, dirigir una búsqueda del planeta. Asimismo, Arago conocía que esta hipótesis también podía explicar las perturbaciones observadas en el movimiento de Urano, gracias a que junto a él trabajaba Eugène Bouvard, quien se había encargado de difundir la hipótesis formulada por su tío, Alexis Bouvard, en 1821. Por estas razones, Arago, quien había promovido la carrera de Le Verrier como astrónomo en París, le solicitó que dejara a un lado las investigaciones que llevaba a cabo durante 1845 y se concentrara en el problema de Urano. Ante esta solicitud Le Verrier respondió:

Durante el curso de ese último verano [1845], M. Arago me ha aclarado que la importancia de esta cuestión impone un deber para todos los astrónomos de contribuir, con la mayor de sus capacidades, para la clarificación de ciertos puntos. En respuesta a su petición, abandoné, entonces, mis investigaciones sobre los cometas, de las que ya se han comunicado algunos fragmentos, para ocuparme completamente de Urano (Le Verrier, 1845: 1050-1051).

Tras explicar las razones que lo movieron a investigar las anomalías observadas en el movimiento de Urano, Le Verrier continúa su artículo caracterizando, brevemente, el método que empleó para demostrar matemáticamente que la hipótesis de la existencia de un planeta transurano tenía validez:

Para establecer con precisión la teoría de un planeta, cuyo movimiento es ya aproximadamente conocido, es necesario, primero, emprender una serie de observaciones

exactas y numerosas, repartidas en un intervalo de tiempo considerable. Es necesario, en segundo lugar, sobre la base de la gravitación universal, y teniendo en cuenta la influencia de todas las masas, investigar cuidadosamente la forma propia de las expresiones analíticas que representan en una época cualquiera las coordenadas del astro (Le Verrier 1845, 1051).

Esta declaración de Le Verrier relativa a su modo de proceder muestra la necesidad de determinar las causas de los fenómenos a partir de la observación de sus efectos visibles en la naturaleza. De acuerdo con ella, el establecimiento de la órbita de un planeta está condicionado a la recopilación de un número significativo de observaciones. Esto indica que hay un fundamento empírico en la determinación de las causas de los fenómenos naturales, lo que muestra el uso de un método de análisis semejante al de Newton. Asimismo, vemos que Le Verrier especifica lo que en Adams se da como supuesto: la necesidad de recurrir a la gravitación universal y la influencia conocida de las masas como elementos demostrativos.

De manera semejante a Adams, Le Verrier concluye su artículo mostrando que a partir de la consideración de un planeta más allá de Urano es posible computar una órbita que corresponda de una forma más precisa con las observaciones. Esto lo hace contrastando la posición teórica y la observacional entre 1790 y 1820, con errores de longitud inferiores a 1". Es importante señalar es que esta primera publicación de Le Verrier contiene, apenas, las consideraciones iniciales para lograr computar una órbita de Urano. Posteriormente, en 1846, Le Verrier publicaría un par de artículos más en los cuales se encuentran los cálculos del hipotético planeta perturbador. Cálculos que, a la postre, serían usados por Johann Galle para el descubrimiento visual de Neptuno. No obstante, como lo mencioné previamente, cuando me refería a las observaciones solicitadas por Adams a Airy y Challis, esta observación de Galle no entra en el sistema demostrativo de Le Verrier, pues la existencia fáctica del hipotético planeta no es una condición para el desarrollo del cálculo que llevó a Le Verrier a resolver el problema matemático del movimiento orbital de Urano. En otras palabras, lo que quiero resaltar es el hecho de que, tanto para Le Verrier como para Adams, la creencia en la existencia de un planeta más allá de Urano que produce una perturbación en su movimiento, está justificada a partir de la consideración de la perturbación misma. Al igual que para Adams, dentro del propio sistema demostrativo de Le Verrier, Neptuno tenía una existencia real, justificada por sus características calculadas.

Ciertamente, las demostraciones matemáticas no fueron en este caso histórico, ni pueden ser en general, pruebas suficientes para la determinación de la realidad de las entidades físicas que existan en la naturaleza. Sin embargo, como podemos ver, la determinación de la creencia en la existencia de estas entidades sí es justificable tan solo por las demostraciones matemáticas. Lo que quiero decir es que, en definitiva,

las demostraciones matemáticas, a partir del empleo del método de análisis y síntesis por parte de Newton en la filosofía natural, son pruebas suficientes para legitimar la creencia en una explicación particular acerca de los fenómenos observados en la naturaleza. Esto genera, en definitiva, confianza en la capacidad explicativa de nuestras teorías.

El método de análisis y síntesis en la astronomía: conclusiones generales

Tras haber caracterizado el método de análisis y síntesis tal como Newton lo emplea en su filosofía natural, y haber expuesto que en el descubrimiento de Neptuno se pueden rastrear los elementos propios de dicho método, es posible señalar algunas conclusiones generales a las que se puede llegar a través de este estudio histórico. Estas conclusiones exploran algunos fundamentos epistemológicos de la astronomía matemática en virtud de la influencia del newtonianismo en la práctica de esta disciplina durante los siglos XVIII y XIX. Asimismo, estas conclusiones, como se mostrará más adelante, se podrán extrapolar a las investigaciones actuales en astronomía.

Las conclusiones que esta investigación arroja pueden dividirse en dos grupos: por un lado, encontramos que la caracterización del método de análisis y síntesis justifica nuestra confianza en las explicaciones matemáticas respecto a la naturaleza. Esta conclusión da cuenta, simultáneamente, del papel que tiene la observación de la naturaleza en la astronomía matemática. Por otro lado, a partir del método demostrativo matemático, sostengo que es posible encontrar una revaloración a las hipótesis como un modo de explicación válido de la naturaleza. Esta conclusión me permitirá señalar que el fundamento matemático y observacional de las hipótesis las legitima epistemológicamente. Trataré, entonces, el primer grupo de conclusiones.

Como señalé más arriba, cuando consideramos el método de análisis y síntesis en la obra de Newton debemos tener en cuenta si se trata desde el enfoque matemático o desde el filosófico natural. Esta investigación se ha centrado fundamentalmente en este segundo enfoque, porque creo que la influencia del enfoque matemático es clara y puede encontrarse en casi cualquier estudio histórico del descubrimiento de Neptuno. Las reconstrucciones de los métodos empleados por Adams y Le Verrier realizadas por historiadores como Grant, Lyttleton o Linton, muestran con una amplia evidencia textual que los métodos usados por estos dos astrónomos se sirvieron del método de análisis matemático.¹¹ Sin embargo, el señalamiento de la influencia del método de análisis y síntesis desde la filosofía natural ha sido

11 Cf. Grant, 1852: 169; Lyttleton, 1968: 229; Linton, 2004: 376.

un asunto pasado hasta ahora por alto por los historiadores. Como apunté más arriba, cuando se considera desde la filosofía natural, Newton emplea el método de análisis y síntesis como un método de descubrimiento y demostración que permite explicar los fenómenos a partir de su observación. De acuerdo con este método, las explicaciones que damos de la naturaleza deben dar cuenta de los fenómenos como el resultado de una causa particular. En este sentido, considerando que la investigación de la naturaleza comienza con una observación de los fenómenos, el establecimiento de su causa debe ser la primera tarea del investigador. Dicha tarea se realiza a través de un procedimiento deductivo, que culmina con una inducción matemática que permite postular una causa como responsable de un conjunto amplio de fenómenos.

Así las cosas, el estudio de la naturaleza, a partir de la obra de Newton, comienza con una observación de la misma, con la pretensión de conocer las causas que originan los fenómenos que observamos en ella. Esta observación guiada causalmente, tiene un carácter tentativo y exploratorio y, de ninguna manera, puede considerarse como un elemento de prueba en las demostraciones. Se trata simplemente de una observación que permite al investigador concluir que hay una causa específica para un conjunto de fenómenos. No obstante, a pesar de que no hay un carácter demostrativo en esta primera observación de la naturaleza, esta permite la determinación de la realidad de las entidades que se emplearán posteriormente en las demostraciones. En otras palabras, las entidades con las que tratan las demostraciones matemáticas tienen un correlato en la realidad, que se conoce a partir de estas observaciones. En el caso del descubrimiento de Neptuno esto puede notarse con claridad, pues las demostraciones matemáticas tanto de Adams como de Le Verrier se basan en las observaciones que se realizan del movimiento orbital de Urano. En efecto, en el caso particular de Adams, éste solicita a Airy todas las observaciones de Urano que tenga a la mano para computar una órbita tan precisa como fuera posible. Con ellas Adams concluye que la hipótesis de un planeta perturbador que actúa como causa de las anomalías observadas en el movimiento hace que sea consistente la órbita computada a partir de las observaciones. En otras palabras, Adams valida epistemológicamente su hipótesis, gracias a que los cálculos realizados a partir de las observaciones justifican la posibilidad de la existencia de un planeta transuránico. Lo mismo puede decirse en el caso de Le Verrier.

A la luz de estas consideraciones podemos concluir, entonces, que la observación de los fenómenos posibilita no solo el desarrollo de los cálculos matemáticos que se llevan a cabo en la etapa demostrativa, sino la legitimación de las hipótesis que fundamentan dichas demostraciones. En términos generales, lo que Adams y Le Verrier descubrieron cuando tomaron las observaciones del movimiento

de Urano fue lo mismo que descubrió Newton cuando tomó las observaciones de los movimientos de los planetas en torno al Sol: que había una alta probabilidad de que la causa que habían postulado de manera hipotética como responsable de los fenómenos que habían visto, fuera, efectivamente, la causa de ellos. No obstante, en este punto, tanto en el caso de Adams y Le Verrier, como en el de Newton, la evidencia empírica tan solo es suficiente para legitimar la investigación de la naturaleza a partir de una causa supuesta, pero no para pensar que dicha causa es realmente la responsable de los fenómenos que se observan. En este punto se introduce la síntesis matemática como un procedimiento demostrativo que permite, primero, poner a prueba la hipótesis; y, segundo, en caso de superarla, postularla como una explicación válida para los fenómenos observados en la naturaleza.

En el caso de Newton, la batería matemático-demostrativa se aplica sobre el movimiento de los cuerpos en órbitas. Como mencioné más arriba, en los *Principia* la fuerza se supone como algo real y a partir de ella se demuestran los movimientos que se siguen si esta se ejerce. Primero, la demostración se realiza con puntos matemáticos y se consideran las curvas que se producen tras el ejercicio de una fuerza. Posteriormente, se extrapolan las consecuencias de este estudio del movimiento a los fenómenos naturales. Allí, dado el caso en que se observe un movimiento como el que se explicó previamente de manera matemática, podemos justificar nuestra creencia de que este debió producirse a partir del ejercicio de una fuerza semejante a la que se tuvo como supuesta en la primera parte de la demostración. En este sentido, Newton pasa de tratar el movimiento de puntos matemáticos en los dos primeros libros de los *Principia* a estudiar la trayectoria de los planetas en el libro III, con el propósito de mostrar que al observar la naturaleza encontramos un movimiento semejante al que se había descrito en aquellos libros. Así, en virtud de la demostración matemática, podemos concluir que la fuerza que se descubrió en el análisis que se hizo sobre las primeras observaciones es una fuerza que existe *realmente* en la naturaleza y de la cual el único referente empírico es su efecto visible en el mundo. Es decir, a pesar de que la fuerza no la vemos en la naturaleza, sí percibimos sus efectos y por lo tanto encontramos en ellos una validación epistemológica de las demostraciones matemáticas que han dado cuenta de su accionar.

En el caso de Adams y Le Verrier, las demostraciones matemáticas se fundamentan en la hipótesis de que hay un planeta transurano responsable de las perturbaciones observadas. Lo que debemos tener en cuenta es que en la etapa analítica de descubrimiento ya hemos justificado el uso de esta hipótesis para la demostración. Así las cosas, cuando Adams y Le Verrier predicen la ubicación y masa del hipotético planeta, lo que están haciendo, en realidad, es concluyendo

que, a partir de las perturbaciones observadas la única conclusión viable es que debe existir un planeta más allá de Urano que tiene unas características específicas. De esta manera, la determinación de la legitimidad de la hipótesis está supeditada, ciertamente, a las observaciones que la promovieron; pero, fundamentalmente, al desarrollo de una demostración matemática que permite validarla.

En definitiva, la conclusión que surge a partir de la consideración del método de análisis y síntesis tal como lo usaron Newton, Adams y Le Verrier, es que las investigaciones en la astronomía matemática están condicionadas por la observación de la naturaleza como fuente originadora de las hipótesis explicativas respecto al mundo, y por las modelizaciones matemáticas, como herramientas que validan dichas hipótesis. Lo que resalta de esta conclusión es el hecho de que para el astrónomo las entidades que postula en sus demostraciones matemáticas son reales, bajo cualquier circunstancia. En efecto, para el investigador de la naturaleza, si el resultado de la demostración matemática da cuenta efectivamente de los fenómenos estudiados, su hipótesis investigativa se valida epistemológicamente y, por este motivo, la creencia en ella se encuentra justificada.

Lo que es importante tener en cuenta, como lo he mostrado hasta acá, es que este modo de validación de las explicaciones de la naturaleza en la astronomía se legitima a partir de la institucionalización del método de análisis y síntesis empleado por Newton en la filosofía natural. En otras palabras, el éxito del newtonianismo produjo que el modo de proceder en el campo de la astronomía estuviera condicionado a la producción de demostraciones matemáticas precisas, pues, en últimas, las “observaciones de contrastación”, observaciones que se realizan después del proceso demostrativo y que no hacen parte de este, tan solo sirven para verificar que una teoría es cierta, pero no tienen utilidad alguna dentro de la etapa demostrativa. Esto no quiere decir que las “observaciones de contrastación” sean un elemento accesorio en la astronomía. Pero a la luz de esta investigación se puede concluir que estas observaciones, tienen una función epistemológica social más que investigativa. En efecto, estas observaciones permiten que alguien ajeno a la construcción de una teoría pueda validarla o refutarla, pero el juicio que se produce a partir de las “observaciones de contrastación” no hace parte de la teoría investigativa, sino de una determinación de la validez de nuestras teorías para explicar la naturaleza. En últimas, ante el desarrollo de una observación de contrastación exitosa, el astrónomo responsable de la teoría que llevó a realizar esa observación podría responder con toda tranquilidad: “¡ya lo sabía!”

Además de este componente epistemológico, que muestra el modo en que el método de análisis y síntesis se emplea en las investigaciones astronómicas, este

estudio de caso expone también la necesidad de una revaloración del papel de las hipótesis para la astronomía. Tal vez uno de los fragmentos más citados de Newton es su famoso: “*hypotheses non fingo*”, con el que cierra su “Escolio general” a los *Principia*. Esta afirmación tajante sentó el precedente de una epistemología que renegaba de las hipótesis como modos de explicación de la naturaleza, para elevar el valor de la investigación empírica sobre la misma. Muchos especialistas han reconsiderado este pronunciamiento de Newton, demostrando que este debe leerse a partir de las disputas de Newton con el mecanicismo de corte cartesiano y sus hipótesis metafísicas.¹²

No obstante, esta revaloración también puede evidenciarse cuando tratamos el asunto desde la astronomía matemática. Como podemos ver a partir del caso del descubrimiento de Neptuno, la postulación de hipótesis para explicar un fenómeno particular observado, puede llevarnos a explicaciones satisfactorias respecto al mundo. Pero no solo satisfactorias en la medida en que se llega a descubrimientos astronómicos, sino, además, porque a partir de las hipótesis es posible guiar las observaciones de la naturaleza y el desarrollo de una batería matemática cada vez más sofisticada para la resolución de problemas. Por ejemplo, en el caso del descubrimiento de Neptuno, ciertamente, el descubrimiento en sí mismo fue un resultado valiosísimo, pero el desarrollo de un modo de proceder inverso para resolver el problema de los tres cuerpos terminó siendo incluso más influyente que el descubrimiento en sí. En efecto, este modo de proceder se continúa usando en la actualidad en la búsqueda de planetas y de agujeros negros, por mencionar tan solo unos casos, lo que ha permitido llegar a unas explicaciones cada vez más precisas de los fenómenos naturales.¹³ Sin embargo, lo que es importante tener en cuenta, es que no se trata de cualquier tipo de hipótesis: las hipótesis que se legitiman son las que se encuentran justificadas en las observaciones y las demostraciones matemáticas.

En últimas, el desarrollo de la astronomía matemática está condicionado al empleo de las observaciones que se hacen sobre la naturaleza, las cuales permiten la elaboración de unas demostraciones matemáticas. En sentido estricto, en este punto se alcanza una suficiencia epistemológica para justificar la creencia de un astrónomo hacia una teoría: el investigador encuentra en la demostración matemática prueba suficiente para creer que *su* explicación de la naturaleza corresponde con lo que hay en ella. Las observaciones posteriores dotan de un componente social a la investigación misma, pues pone en la perspectiva de otros astrónomos una explicación de la naturaleza, lo que permite que esta sea evaluada para su aceptación

12 Una reconstrucción de las principales interpretaciones al respecto se encuentra en (Shapiro, 2007).

13 Cf. Linton, 2004: 397-436; Dick, 2013: 33-172.

o refutación. Este aspecto social de la investigación permite la depuración de hipótesis y hace que se deban tener en cuenta no solo los procedimientos de demostración, sino las audiencias de recepción y las teorías que son aceptadas en grupos sociales específicos.

Abreviatura usada

R.A.S.: Royal Astronomical Society.

Bibliografía

1. Adams, J. C. (1896). *The Scientific Papers of John Couch Adams*, William Grylls Adams (Ed.), Cambridge, Cambridge University Press.
2. Chapman, A. (1988). "Private Research and Public Duty: George Bidell Airy and the Search for Neptune", *Journal for the History of Astronomy* 19: 121-139.
3. Cohen, D. J. 2005. "Reasoning and Belief in Victorian Mathematics", Martin Daunton (Ed.). *The Organisation of Knowledge in Victorian Britain*, 139-158, Oxford, Oxford University Press.
4. Dick, S. J. (2013). *Discovery and Classification in Astronomy. Controversy and Consensus*, New York, Cambridge University Press.
5. Ducheyne, S. (2012). *The Main Business in Natural Philosophy. Isaac Newton's Natural-Philosophical Methodology*, New York, Springer.
6. Grant, R. (1852). *History of Physical Astronomy*, London, Herny G. Bohn.
7. Guerlac, H. (1973). "Newton and the Method of Analysis", *Dictionary of the History of Ideas*, 3: 378-391.
8. Guicciardini, N. (2009). *Isaac Newton on Mathematical Certainty and Method*, Cambridge, MA, MIT Press.
9. Hanson, N. R. (1962). "Leverrier: The Zenith and Nadir of the Newtonian Mechanics", *Isis* 53(3): 359-378.
10. _____. (1967). "An Anatomy of Discovery", *The Journal of Philosophy* 64(11): 321-352.
11. Holden, E. S. (1892). "Historical Note Relating to the Search for the Planet Neptune in England in 1845-6", *Publications of the Astronomical Society of the Pacific* 4(21): 21-23.

12. James, W. & Russell J. E. (1907). "Controversy about truth", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 4(11): 289-296.
13. Jones, H. S. (1947). *John Couch Adams and the Discovery of Neptune*, Cambridge, Cambridge University Press.
14. Lequeux, J. (2013). *Le Verrier – Magnificent and Detestable Astronomer*, New York, Springer.
15. Le Verrier, U. J. (1845). "Rapport sur des Tables Numériques du Mouvement héliocentrique de Mercure, calculées", *Compte Rendus de L'Académie des Sciences*: 316-320.
16. _____. (1846a). "Sur la Planète qui Produit les Anomalies Observées dans le Mouvement d'Uranus. – Détermination de sa Masse, de son Orbite et de sa Position Actuelle", *Compte Rendus de L'Académie des Sciences*: 428-438.
17. _____. (1846b). "Sur la Planète qui Produit les Anomalies Observées dans le Mouvement d'Uranus. Cinquième et Dernière Partie, Relative à la Détermination de la Position du Plan de l'Orbite", *Compte Rendus de L'Académie des Sciences*: 657-659.
18. _____. (1846c). "Comparaison des Observations de la Nouvelle Planète, avec la Théorie Déduite des Perturbation d'Uranus", *Compte Rendus de L'Académie des Sciences*: 741.
19. Lewens, T. (2005). "Realism and the Strong Programme", *The British Journal for the Philosophy of Science* 56(3): 559-577.
20. Linton, C. M. (2004). *From Eudoxus to Einstein. A History of Mathematical Astronomy*, New York, Cambridge University Press.
21. Lyttleton, R. A. (1968). *Mysteries of the Solar System*, Oxford, Oxford University Press.
22. Merton, R. K. (1957). "Priorities in Scientific Discoveries", *American Sociological Review* 22(6): 635-659.
23. Molina, S. (2014a). "Aspectos metodológicos de la demostración de la fuerza en los *Principia* de Newton", *Praxis Filosófica* 39: 67-92.
24. _____. (2014b). "La metodología de Newton y la demostración de la realidad de la fuerza", *Estudios de Filosofía* 50: 131-154.

25. Newton, I. (1976). *The Mathematical Papers of Isaac Newton*, D. T. Whiteside (Ed.), Cambridge, Cambridge University Press.
26. _____. (1987). *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Antonio Escotado (Trad.), Barcelona, Tecnos.
27. _____. (1999). *The Principia. Mathematical Principles of Natural Philosophy*. I. Bernard Cohen et al. (Eds.) Berkeley, University of California Press.
28. _____. (2003). *Opticks, or, A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections, and Colours of Light*, New York, Prometheus Books.
29. Orozco, S. H. (2009). *Isaac Newton y la reconstitución del palimpsesto divino*, Medellín, Universidad de Antioquia.
30. Pannekoek, A. (1953). The Discovery of Neptune, *Centaurus* 3: 126-137.
31. Shank, J. B. (2008). *The Newton Wars and the Beginning of the French Enlightenment*, Chicago, University of Chicago Press.
32. Shapiro, A. (2007). “La ‘filosofía experimental’ de Newton”, En *Estudios de Filosofía*, 35: 111-147.
33. Schliessser, E. (2013). “Newton and the Newtonianism in Eighteenth-Century British Thought”. James A. Harris (Ed.). *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth-Century*, Oxford, Oxford University Press, pp. 41-65.
34. Sheehan, W. & Thurber, S. (2007). “John Couch Adams’s Asperger Syndrome and the British Non-Discovery of Neptune”. *Notes and Records of the Royal Society of London* 61(3): 285-299.
35. Smith, R. W. (1989). “The Cambridge Network in Action: The Discovery of Neptune”, *Isis* 80(3): 395-422.
36. Somerville, M. (1846). *On the Connection of the Physical Sciences*, New York, Harper and Brothers.
37. Walker, S. C. (1853). “Investigations which led to the Detection of the Coincidence between the Computed Place of the Planet Leverrier, and the Observed Place of a Star Recorded by Lalande, in May, 1795”. *Transactions of the American Philosophical Society* 10: 141-153.

La ética de la virtud y su lugar en la teoría ética*

Virtue Ethics and its Place in Ethical Theory

Por: Jacob Buganza
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana
Veracruz, México
E-mail: jbuganza@uv.mx

Fecha de recepción: 2 de agosto de 2015
Fecha de aprobación: 11 de diciembre de 2015
Doi: 10.17533/udea.ef.n55a04

Resumen. *En este artículo, el autor busca poner de manifiesto cómo es que la ética de la virtud está enmarcada en una “teoría ética”, por lo cual no es necesario completarla con una teoría ética externa a ella, como serían el pragmatismo, el emotivismo o el criticismo. Ya la ética de la virtud posee una teoría ética que la vuelve consistente, y muestra de ello es la filosofía moral de Rosmini, que puede encuadrarse dentro de la tradición clásica de la filosofía moral.*

Palabras clave: *Ética de la virtud, voluntad, bien moral, oficio moral, ética*

Abstract. *In this article, the author seeks to show how the virtue ethics is framed in an “ethical theory”, so it is not necessary to complete it with an external ethical theory, as pragmatism, emotivism or criticism. Virtue ethics has an ethical theory that becomes consistent, and proof of this is the moral philosophy of Rosmini, which may fall within the classical tradition of moral philosophy.*

Keywords: *Virtue ethics, will, moral goodness, moral obligation, ethics*

* El artículo hace parte del proyecto de investigación “La actualidad de la ética clásica”, registrado en la Universidad Veracruzana de México.

Cómo citar este artículo:

MLA: Buganza, Jacob. “La ética de la virtud y su lugar en la teoría ética”. *Estudios de Filosofía*, 55 (2017): 54-67.

APA: Buganza, J. (2017). La ética de la virtud y su lugar en la teoría ética. *Estudios de Filosofía*, 55, 54-67.

Chicago: Buganza, Jacob. “La ética de la virtud y su lugar en la teoría ética.” *Estudios de Filosofía* n.º 55 (2017): 54-67.

1. Introducción

En su muy sugerente, bien planteado y llevado trabajo *Revisiones de la ética de la virtud*, Diana Hoyos recuerda la exigencia que indica que la ética de la virtud ha de complementarse con otras filosofías morales tales como el utilitarismo (James Rachels) y el kantismo (Faviola Rivera) para erigirse como una teoría completa de la moralidad. En este contexto, y luego de sintetizar con exactitud el contenido esencial del célebre diagnóstico (y no tanto remedio, en lo que habría que concordar con Hoyos) de Elizabeth Anscombe, afirma Hoyos siguiendo a Rachels que “sería más fructífero considerar esta teoría [la ética de la virtud] como parte de una teoría general, total o global de la moralidad, que incluya tanto una concepción de lo que es la acción correcta como de lo que es un carácter virtuoso”.¹ En otros términos, la ética de la virtud, que se inclina a considerar el carácter del agente, requeriría de una ética de la acción para complementarse, esto es, una ética de principios, como ha sido frecuentemente considerada la kantiana.

Empero, hay que decir que la ética de la virtud siempre ha estado presente en la historia de la filosofía, y justamente se ha entendido, en sus formas más refinadas, como complementando y siendo complementada por otros conceptos de gran calado moral, como son precisamente los “principios”, lo cual también permitiría librar el escollo marcadamente normativista de Hurtshouse. Por tanto, no parece ser cierto que la gran contribución de Anscombe a la filosofía moral haya sido “la de rescatar un tema [el de la virtud] que estuvo olvidado por siglos”.² Por el contrario, la ética de la virtud ha estado presente siempre de alguna manera, aunque fuera marginalmente, y como parte de una teoría general de la moralidad, como acontece en la filosofía escolástica y neo-escolástica. En este trabajo se buscará retomar la ética de la virtud en el marco que le establece un gran filósofo moral del siglo XIX, lamentablemente marginado en la historia de la ética. La solución de Antonio Rosmini, a nuestro juicio, es preciso retomarla y, ciertamente, replantearla en el contexto del debate contemporáneo. ¿Por qué razón? Nos parece que por colocar en sus justas dimensiones a la virtud moral y, en consecuencia, por hacer ver que la ética de la virtud no busca reducir todos los fenómenos morales a ella, sino que se requiere justamente de ese marco más amplio al que hacen referencia los filósofos hodiernos, como Maritain, MacIntyre y la propia Hoyos.

1 Hoyos, Diana, “Revisiones de la ética de la virtud”, *Estudios de filosofía*, No. 44, Universidad de Antioquía, (2011), p. 68. A propósito, también Cf. Hoyos, Diana, “Ética de la virtud: alcances y límites”, *Discusiones filosóficas*, VIII/11, Universidad de Caldas, (2007), pp. 109-127, donde analiza con cierto detalle, al final del trabajo, las posturas de MacIntyre y Nussbaum, que nosotros también tenemos presentes.

2 Hoyos, Diana, “Revisiones de la ética de la virtud”, p. 65.

2. La rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica

Antes de entrar de lleno en el marco dentro del cual se halla la noción ética de virtud, es preciso señalar que este esfuerzo se arroja bajo la consigna de la rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica. Dentro de esta rehabilitación, que va más allá de la esfera del solo aristotelismo, pues alcanza precisamente a la hermenéutica reciente, se distinguen dos grandes vertientes. La primera es caracterizada como el grupo de “fieles” aristotélicos que, frente a las nociones de deber y obligación moral, a las que consideran como desvinculadas de las necesidades humanas, pretenden recuperar la teoría de la virtud tal como la expusiera en su momento Aristóteles. Tal vez Alasdair MacIntyre sea quien mejor cuadre en esta caracterización que explicita Elsa González.³ Mas, con todo, no parece del todo justa con el filósofo escocés, pues aunque efectivamente rechaza la modernidad, no cae en la ingenuidad de proponer una ética completamente pre-moderna, pues de lo contrario sería superflua la distinción entre las virtudes, por ejemplo, heroicas y las medievales. Ciertamente *Tras la virtud* da esa impresión, pero en otros trabajos posteriores, especialmente en *Tres versiones rivales de la ética*, la postura de MacIntyre se vuelve más atenta a los aportes modernos y más, incluso, neo-tomista.

Por el otro lado, González sitúa a los “renovadores” de la filosofía práctica de Aristóteles. Según este grupo, es posible retomar a Aristóteles sin soslayar o abandonar por completo el proyecto moderno y el liberalismo. Ciertamente discrepan con el comunitarismo a la usanza pre-moderna, pero no deja de tener cierto artificio la distinción. Según González, autores como Nussbaum o Thiebaut se sitúan en esta línea. Así pues, para Nussbaum, por ejemplo, es preciso distinguir y definir las distintas “esferas” en las cuales se forja el “carácter” de los individuos, de suerte que las sociedades contemporáneas pueden incidir en tales esferas para promover, cada vez más, sociedades y relaciones justas. En este sentido, el concepto clásico aristotélico rector de εὐδαιμονία no es el único que debe tomarse en cuenta, sino sobre todo el de justicia, de guisa que Nussbaum sostiene “como meta la justicia (y no solo la felicidad, que será una parte de la primera) y la prudencia y virtud son caminos para alcanzarla”.⁴

Aunque no deja de ser, como se dijo, artificial la distinción de González, es posible preguntar en qué grupo de filósofos correspondería situar una filosofía moral tal como la de Rosmini. La pregunta es pertinente, pues podría pensarse

3 Cf. González, Elsa, “Una lectura actualizada de la ética aristotélica”, *Quaderns de filosofia i ciencia*, No. 37, (2007), p. 92.

4 Cf. *Ibid.*, p. 93.

que Rosmini simplemente se limita a repetir a Aristóteles (o a Santo Tomás) en temas de moral, y lo cierto es precisamente lo contrario. En otros términos, la ética rosminiana recupera la tradición de la ética de la virtud, pero la sitúa, a nuestro juicio, en su justa proporción al brindarle un marco ético general. ¿Cuál es, pues, este marco general al que nos referimos? Es lo que buscaremos exponer en lo sucesivo, haciendo referencias además a algunos representantes más contemporáneos de la ética de la virtud.

3. El bien moral como eje rector de la ética

Es frecuente olvidar que el eje rector de la ética al explicar la moralidad es el bien moral. ¿En qué consiste, en resumidas cuentas, este bien? Ciertamente se trata de una perfección a la cual está llamada una determinada potencia apetitiva, pues como bien reza la definición de bien de Aristóteles, “el bien es lo que todas las cosas anhelan”, o “apetecen”⁵. En esta definición aparece con claridad una correlación que es esencial para el bien, a saber, la perfección o lo anhelado o apetecido, y justamente la potencia para apetecer. Muchas veces se ha considerado con tino que Aristóteles, con esta definición, ya apunta al bien ontológico, del cual el bien moral vendría a caracterizar a un determinado bien que no es ya trascendental.

Es la idea que tiene Maritain al decir que el *bonum transcendente* se refiere a cualquier género de bien y, también, de apetito, pues todo ser apetece, sea a sí mismo o a otra cosa que lo perfeccione, sea esto de manera determinada o por determinarse (como en el caso de la libertad). Según Maritain, el bien es el ser en tanto que se ofrece al amor; y siendo el amor la manera en que se entiende cualquier tendencia apetitiva, se sigue que es el ser en cuanto se ofrece al apetito. “He aquí aun una nueva epifanía del ser: todo ser es metafísicamente bueno, es decir, apto para ser amado, para ser objeto de un amor, en la medida misma en que es. He aquí el bien que llamamos metafísico u ontológico y que es coextensivo con el ser”.⁶

Aunque Maritain mismo escriba que el bien connota esencialmente al amor o deseo, sería más propio decir al apetito, porque el deseo es un tipo de apetencia (básicamente sensible), y el amar es precisamente el acto propio del apetito, que en este caso equivale a apetecer. De todas maneras, este filósofo francés es consciente de que el bien no se puede definir propiamente, pues se trata de una noción primaria

5 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I, 1, *in principio*. El apetito se refiere, ciertamente, tanto al natural, como al sensitivo y el racional, Cf. Sellés, Juan Fernando, *Antropología para inconformes: una antropología abierta al futuro*, Rialp, 2006, p. 303.

6 Maritain, Jacques. *Lecciones fundamentales de la filosofía moral*, Trad. de María Mercedes Bergadá, Buenos Aires, Club de lectores, 1966, pp. 39-40.

o primigenia; mas sí puede expresarse justamente como amabilidad. Todo es metafísicamente digno de ser amado, aunque no lo sea así moralmente. Toda cosa “es una floración del ser, buena en sí, perfectiva de sí misma (y, por añadidura, de otras cosas), o bien es digna de ser amada por otra cosa, como perfectiva de otra cosa, porque esta cosa buena hace que otra cosa florezca en el ser”.⁷ Este “florecer” es precisamente el carácter esencial de toda entidad *in fieri*, es decir, en vías de ser. Para lograr su desarrollo o florecimiento, todo ente requiere actualizar sus potencialidades, por lo cual toda entidad es buena en sí y buena para el florecimiento de otra. Así, toda entidad, aunque sea inconscientemente, apetece al menos su ser; pero también toda entidad es susceptible de ser apetecida por otra.⁸ Por eso decíamos que el bien es definido por Aristóteles como aquello que apetece las cosas.

El bien moral, por su parte, depende de la noción trascendental de bondad. Empero, la tesis de la que parte la distinción entre el bien ontológico y el bien moral es que todo ente, toda cosa, es buena ontológicamente; empero, no toda cosa es moralmente buena. Por tanto, es patente que hay una distinción entre uno y otro tipo de bondad, ¿cuál es esta? El bien moral significa lo que es bueno bajo un cierto orden especial, y este orden especial se refiere a la “realización del ser humano”, a su “florecimiento”, como suele decirse en nuestros días especialmente a partir de la obra de MacIntyre.⁹ Esta realización del hombre tiene en cuenta el uso de su libertad y la persecución de su destino propio. El bien moral es un bien que conduce al hombre, en tanto agente precisamente moral (y especialmente libre) a lo que debe ser en cuanto tal.

Se trata, dice Maritain, de “un concepto *metafísico particularizado* en el orden ético, en la línea de la realización del ser humano; es por tanto un analogado particular de ese concepto análogo que es el bien ontológico o metafísico”.¹⁰ Ahora bien, esta distinción entre el bien ontológico y el moral no es una mera distinción lógica; se trata, a nuestro juicio, de una distinción real, esto es, “supone la irrupción de un dato nuevo, supone la experiencia moral. Pero sigue siendo ontológico en su naturaleza, es un bien ontológico particularizado”.¹¹ En este sentido, el tomismo subraya que si el bien es la plenitud del ser, entonces el bien moral, que es propio de la especie de los entes inteligentes (sobre todo del hombre), es precisamente la

7 *Ibid.*, p. 40.

8 En el marco de la discusión contemporánea, Cf. Berciano, Modesto. *Metafísica*, Madrid, BAC, 2012, pp. 92-94.

9 Cf. MacIntyre, Alasdair. *Tras las virtudes*, Trad. de Amelia Valcárcel, Barcelona, Crítica, 2004, (2a. ed.), 350pp.

10 Maritain, Jacques, *Op. cit.*, p. 42.

11 *Idem.*

plenitud de su ser en cuanto tal. ¿Qué es lo que perfecciona al hombre en cuanto tal? Justamente esta bondad moral, que viene a llevar a su plenitud al hombre *qua* hombre.

Santo Tomás habla expresamente de este asunto, pues dice que al hablar del bien y el mal inherente a las acciones humanas, se hace a la usanza del bien y el mal en las cosas, en los seres (*in rebus*); así pues, cada cosa “*habet de bono, quantum habet de esse*”.¹² Solo Dios, según esta filosofía, al poseer la plenitud del ser, posee la plena bondad. En cambio, las criaturas solo poseen la plenitud del ser que les es propia de acuerdo a su diversidad. En las criaturas, la plenitud del ser es parcial o deficiente (*aliquid deficit*). Esta tesis se aplica al hombre, para quien tener la plenitud del ser equivaldría a que todas sus potencias estuvieran absolutamente desarrolladas. Pero Santo Tomás incluye una cláusula que es, hay que decirlo, magistral: “*Quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate*”,¹³ pues es tesis clásica afirmar la convertibilidad del ser y el bien.¹⁴ Lo interesante resulta en ver cómo se afirma, primero, que la bondad de un ser resulta de la bondad de su ser, mientras que, en segundo lugar, se afirma que la plenitud de un ser resulta de la bondad que posee, de suerte que el mal es precisamente la carencia o falta de plenitud de un ente. Así, en el caso de la acción moral, resulta que la bondad viene a contribuir a la plenitud del ser del ente inteligente, esto es, del hombre. Y esto porque el bien y el mal de la acción se mide por la plenitud del ser o su defecto.¹⁵

En efecto, la acción es buena o mala moralmente si lleva o no a la plenitud del ser en cuestión, o sea, si conlleva a que la forma del ente en relación al cual se predica esta bondad o maldad se desarrolle de acuerdo con lo que es; y esta forma del hombre no es otra que su racionalidad.¹⁶ Mas esta racionalidad se determina todavía más cuando se considera que los actos humanos o acciones son precisamente algunos de los actos voluntarios (*aliqui actus dicuntur humani, in quantum sunt voluntarii*).¹⁷ ¿Por qué precisamente de la voluntad? Porque esta determina el fin al cual se dirige justa o injustamente la acción. A esto Santo Tomás le llama el “*objectum*” o fin de la acción, que equivale a la *intentio* que persigue la voluntad. Siendo así, se sigue lo que el *Doctor communis* afirma sin titubeo: “*Voluntas enim, cuius proprium obiectum est finis, est universale motivum respectu omnium potentiarum animae,*

12 Aquinatis, Thomae, *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 1c.

13 *Idem*.

14 Cf. Buganza, Jacob, *El ser y el bien*, Stressa, Edizioni Rosminiane Sodalitas, 2010, 116pp.

15 Cf. Aquinatis, Thomae, *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 2c.

16 Cf. *Ibid.*, q. 18, a. 5c.

17 Cf. *Ibid.*, q. 18, a. 6c.

quarum propria obiecta sunt obiecta particularium actuum".¹⁸ En consecuencia, es la voluntad, por la fuerza que tiene para mover a las otras potencias, la facultad a la que toca regir la actividad del hombre.

Antonio Rosmini define con mucha exactitud la voluntad con estos términos: "*La volontà è la facoltà di tendere in un oggetto conosciuto*",¹⁹ cuyo acto es precisamente la volición. Ahora bien, según esta filosofía, la voluntad puede perfeccionarse o florecer, como dirían Maritain y MacIntyre, de una manera muy particular, a saber, moralmente. Efectivamente, la voluntad es la potencia moral del hombre, es decir, es la potencia susceptible de ser buena o mala desde tal punto de vista. La voluntad es la potencia activa del alma racional, por lo cual el bien honesto es una actividad, de suerte que, si la potencia volitiva fuera meramente pasiva, no sería susceptible de recibir el *bonum honestum*. Mas, como hemos dicho, se trata de una potencia activa, y es la potencia susceptible de ser cualificada bien o mal moralmente.

Tradicionalmente se ha considerado así a la voluntad, a saber, como una potencia activa suprema que no se somete necesariamente a otras potencias, aunque estas últimas puedan influenciar de alguna manera sobre aquella, en especial al mostrarle el objeto de la volición, que será siempre un bien. En este sentido, es la voluntad, que pertenece al orden de la racionalidad, en cuanto imprime actividad, la potencia activa suprema del hombre. Por esto, puede decirse que, siendo la voluntad la potencia activa suprema del hombre, el bien que ella consiga será el que cualifique de manera más preclara al hombre, al sujeto racional, pues equivaldría al bien de su potencia activa suprema. Por lo mismo, se sigue que el bien moral no pertenece a la esencia de la voluntad y, por tanto, a la esencia del hombre; el bien y el mal moral son accidentales. Se trata, por ello, de una cualidad de la voluntad que adquiere precisamente por la actividad que ella realiza; en otros términos, la cualidad moral de la voluntad viene dictada por la bondad o maldad de sus actos.

Por ello, y en razón de la moralidad, que viene a ser la dimensión esencial del hombre,²⁰ la filosofía de Rosmini hace entrar en la definición de hombre expresamente a la voluntad. En las palabras de Evain, "*La volonté doit donc figurer explicitement dans la définition de l'homme. Ainsi est respectée la possibilité, pour l'homme, de poser des actes que l'intelligence ne domine pas entièrement: actes instinctifs, mais aussi actes libres. Rosmini conclut donc que c'est dans la*

18 *Ibid.* I-II, q. 18, a. 7c.

19 Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 501.

20 Cf. Blasco, Pedro Luis, "El desarrollo moral como desarrollo humano íntegro. Análisis ético y psicopedagógico", *Édoxa. Series filosóficas*, XXIII, UNED, (2009), p. 271-308.

volonté que reside en propre la personnalité de l'homme".²¹ Esto es, la moralidad, al consistir en la cualidad que adquiere la voluntad, y siendo esta la potencia activa suprema del hombre, viene a constituir el bien propio del hombre mismo, y lo que viene a cualificar personalmente.

Precisamente a partir de lo anterior se desprende que las maneras en que la voluntad se relaciona con sus buenos o malos actos es de dos tipos, según el rosminianismo, a saber: si se considera a la voluntad más o menos inclinada, esto es, más o menos ágil para producir actos buenos o malos morales, entonces se trata de los "hábitos" de la voluntad; o bien puede considerarse a la voluntad como ya en acto, como "ya puesta en su acto bueno o malo", y son precisamente estos los "actos morales". En suma, la voluntad, en relación a sus actos, puede considerarse o bien desde el punto de vista de sus hábitos o bien desde el de sus actos ya puestos.²² El bien honesto que puede hallarse en estos actos y hábitos tienen como causa a la voluntad y, en último término, tienen al hombre como a su sujeto. Por tanto, el hombre se perfecciona moralmente, es decir, florece como tal, a través de los actos y hábitos de la voluntad.

Pero cabe apuntar que no todo acto y hábito de la voluntad es susceptible de moralidad. En otras palabras, hay algunos actos y hábitos que no tienen relación con la moralidad. Ahora bien, para sintetizar el argumento, puede decirse que los hábitos morales dependen de los actos morales, pues todo hábito no es sino la disposición que se posee para realizar con agilidad ciertos actos, que en nuestro caso equivale a actos morales. Por tanto, conviene hablar simple y llanamente de actos morales. La filosofía moral rosminiana distingue, para diferenciar entre unos y otros actos, entre actos humanos y actos morales, y la mediación se halla en los actos voluntarios. La ética tradicional se contenta muchas veces con distinguir entre actos humanos y actos del hombre, pero los actos humanos son los que son propios del ser humano, y no todos estos actos son susceptibles de moralidad: "*Umano dicesi l'atto proprio dell'uomo: quello che l'uomo fa colle potenze che sono di lui solo, non comuni a' bruti*".²³ Por ejemplo, el acto del entendimiento, sin mediación de la voluntad, es también un acto humano, pues no es común con otros entes, esto es, con las bestias. Pero este acto no es moral, pues la voluntad no interviene en su actividad, sino solo en algunas ocasiones, con lo cual adquiriría cierta moralidad.

21 Evain, François, *Être et personne chez Antonio Rosmini*, Paris y Roma, Beauchesne y Università Gregoriana, 1981, p. 323.

22 Cf. Rosmini, Antonio, *Compendio de ética*, Trad. de J. Buganza, México, Universidad Veracruzana y Torres Asociados, 2014, n. 19.

23 *Idem.*, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 568.

Así pues, en el hombre, por hablar en general, se dan tres géneros de actos, a saber, los actos que acaecen en el hombre, que son los *actus homini*; los actos que son humanos, pero no voluntarios, como los actos del entendimiento; y los actos que pueden llamarse voluntarios.²⁴ De hecho, los actos humanos pueden ser vistos como el género, y los actos voluntarios como la especie (de otra especie son los actos intelectivos, aunque del mismo género). Ahora bien, no todo acto voluntario es susceptible de moralidad, como habíamos afirmado. Entonces, ¿en qué se diferencia el acto voluntario del acto moral? Si la voluntad es la potencia que tiende o apetece racionalmente al bien conocido, entonces es necesario hallar precisamente en el conocimiento la diferencia entre uno y otro tipo de actos. Pues bien, si el entendimiento puede conocer toda entidad, o a ello está llamado, entonces la voluntad puede apetecer cualquier género de entidad. Así pues, la voluntad, al relacionarse con cualquier género de entidad, halla su moralidad precisamente en la manera en que ella se relaciona con el objeto de su apetencia. Por tanto, la apetencia de la voluntad es buena si guarda con su objeto una relación de concordia, mientras que la apetencia de la voluntad es mala si se relaciona con su objeto disconformemente. En este sentido, para Rosmini los actos morales son otra especie de actos voluntarios, son actos “*eminentemente umani*”.²⁵

Sólo en el caso de que la cosa conocida, que es objeto de la voluntad, posea una cierta exigencia a ser reconocida como lo que es, es que se da el acto moral. Esto discrimina al acto voluntario en abstracto, y añade la distinción moral, pues sería absurdo, por ejemplo, que se exija moralidad a elegir voluntariamente entre tomar una taza de café o de té. Por ello, para que un acto sea propiamente moral, debe preceder al juicio una regla moral. De lo contrario, no se haría entrar la moralidad por ningún lado. Es necesario, entonces, que haya alguna exigencia moral, la cual se expresa mediante la ley que suele llamarse justamente “moral”. Por ello, en el acto moral se distinguen la voluntad y la ley moral. Empero, el acto moral también requiere del entendimiento, pues es este el capacitado para concebir a las cosas, justamente hacia las cuales se ejercita el deber. Por tanto, el acto moral requiere de la voluntad, la ley moral y el entendimiento. Lo que une a la voluntad con el entendimiento es precisamente la ley moral, que viene a compendiar la exigencia que una entidad tiene de ser reconocida como tal por la voluntad apetente.

Así pues, el bien moral es precisamente el bien de la voluntad que, ajustándose a la norma moral, actúa en consecuencia, sea mediante actos particulares y bien delimitados o determinados, y por tanto también a través de hábitos, una vez que se

24 Cf. Ídem., *Compendio de ética*, n. 26.

25 *Idem.*, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 574.

dispone a la voluntad a actuar de tal manera. Por eso tiene razón Rosmini cuando afirma que

La volontà è la potenza colla quale opera il soggetto intelligente: è con questa potenza ch'egli diventa autore delle sue azioni: senza di questa, può bene svolgersi in lui una lunga serie di fenomeni; ma tutti questi fenomeni che si svolgono e succedono in lui, qualunque siano, non hano ancora lui stesso per causa, s'egli non è intervenuto colla sua volontà [...] L'uomo non opera se non quando opera la sua volontà [...] Poiché adunque l'uomo non può essere moralmente buono, s'egli non è la causa, l'autore del bene morale che gli si attribuisce, che di lui si predica, e poiché la volontà è la potenza attiva dell'umana intelligenza; perciò il bene non è finalmente, che il bene oggettivo conosciuto dall'intelligenza e voluto dalla volontà.²⁶

4. El despliegue del bien moral: oficios y virtudes

El bien moral, como hemos dicho, se realiza a través de actos moralmente concordados con la norma moral. Estos actos, una vez que se instalan, por decirlo de alguna manera, en la voluntad del sujeto moral, lo disponen a actuar de acuerdo con cierta ordenación. Precisamente a esta disposición se le llama hábito, y cuando es precisamente concorde con la norma moral, adquiere el nombre de virtud.

En relación con los actos tomados en su particularidad, la ética clásica, al menos desde la Antigüedad, le ha llamado deberes u oficios. Los oficios equivalen, pues, a los deberes, tal como hoy suele entenderse este término, y se refieren primordialmente a los seres inteligentes o personas, aunque en la actualidad se ha pretendido que los oficios ensanchen su campo de aplicación, hasta alcanzar a entidades no inteligentes, como serían los animales y las plantas, por no decir que hasta la naturaleza inanimada o meramente inorgánica.²⁷ Empero, en vistas a la brevedad, es suficiente con entender que los oficios son acciones que se ejecutan hacia un ente inteligente en conformidad con su exigencia moral.

¿Por qué la ética clásica restringe los oficios hacia los entes inteligentes y no los expande hasta otras criaturas? Por la naturaleza misma de tales entes. En el caso de los entes inteligentes, de su propia naturaleza brota la exigencia moral de reconocerlos y tratarlos como tales, aunque a lo largo de la historia esto mismo ha tenido sus propios percances, como sucede con la esclavitud; en el caso de los entes

26 *Idem.*, *Principi della scienza morale*, Cap. IV, a. 6 [hay versión castellana de este libro, con el título de *Principios de la ciencia moral*, Trad. de J. Buganza, México y Madrid, Plaza y Valdés y Universidad Veracruzana, 2010, 174pp.].

27 Resulta clásico tener presente la crítica que Singer denuncia con el rótulo de “especismo”, Cf. Singer, Peter, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York, Harper Collins, 2009, 368pp. Aunque no estamos del todo de acuerdo con este autor, resulta indispensable conocer su pensamiento. Empero, no entra en nuestra discusión actual el definir si hay más objetos de los oficios morales más allá de las personas.

no-inteligentes, es verdad que poseen también la exigencia de ser reconocidos y tratados como tales, pero no existe la exigencia moral de tratarlos por encima de los entes inteligentes, y esto debido a la naturaleza que poseen.

La ética clásica considera que los entes inteligentes son distintos y, por tanto, las normas morales que han de regir la acción lo son igualmente; si el ente es el hombre, entonces las normas morales son distintas a si el ente es Dios, por ejemplo. De ahí que desde la Antigüedad se hable de oficios hacia Dios y hacia los hombres, y de entre estos últimos, oficios hacia uno mismo y oficios hacia los demás. Suelen llamarse los oficios hacia Dios con el nombre genérico de “religión”, y los oficios hacia el hombre con el nombre de “humanidad”. Nos interesa, en este momento, saber en qué consisten estos oficios de humanidad.

Es cierto que, desde el punto de vista del objeto, no hay diferencia entre los oficios hacia uno mismo y los oficios hacia los otros, pues en ambos casos el objeto es el hombre. Se trata de oficios del mismo género, por decirlo de alguna manera. La diferencia entre ambos oficios se origina por la relación que guarda el agente moral con uno y otro objeto, pues en el caso de los oficios hacia uno mismo el agente y el objeto es el mismo, a saber, uno mismo; y en el caso de los oficios hacia los otros se trata de diversas entidades. Pero no se trata de reducir los oficios hacia uno mismo en virtud de la valía del agente, sino del objeto. La máxima que afirma “perfeccionate a ti mismo”, o bien “cuida tu integridad moral”, es valiosa no en razón del agente, sino de objeto de la agencia. Expresa, en palabras de Rosmini, la “integridad del objeto”.²⁸ El sujeto, en este caso, tiene la obligación moral de responder al objeto, y lo debe hacer por la valía de este.

De esto último brotan los oficios de la propia perfección moral, al propio cultivo, tanto intelectual como físico, etcétera. Y como el objeto es el mismo, en cuanto naturaleza, en los otros hombres, surgen también los oficios a la perfección moral de los demás, así como a su promoción intelectual y física, etcétera. En relación a los otros rige especialmente la supererogación. Es lo que hoy suele llamarse “beneficencia”. Y esto en razón de que los oficios morales hacia los demás no se limitan a la sola justicia, o sea, a no dañar a los demás en lo que les es propio, que es lo mismo que prohibir hacer uso de ellos como simples medios y no considerarlos al mismo tiempo como fines. Los oficios morales, en su vertiente de beneficencia o supererogación, mandan ayudar al otro, lo cual se convierte, especialmente en nuestros tiempos, en una suerte de heroísmo moral, pues no resulta sencillo ayudar o promover el desarrollo de los demás, especialmente desde el punto

28 Cf. Rosmini, Antonio, *Compendio de ética*, nn. 336-337.

de vista de la moralidad. El asunto, ciertamente, resulta más complejo, pero lo que ha resultado indispensable es destacar que estos oficios responden al bien moral, al *bonum honestum*, en el cual se enmarca la ética de la virtud.

Efectivamente, los oficios responden sobre todo al objeto. Por ello es que la división de los oficios se obtiene, originalmente, por los diversos objetos, a saber, Dios y el hombre, y entre estos últimos uno mismo y los demás. La virtud moral, por su parte, se fincan en el sujeto, y de este obtienen su división originalmente, de suerte que los hábitos morales responden a las potencias morales que disponen de cierto modo al sujeto. Pero, como dijimos, la potencia moral es fundamentalmente la voluntad, es en la voluntad del sujeto donde encuentran su división los hábitos morales, y propiamente las virtudes morales son disposiciones de la voluntad del individuo. Lo que importa resaltar es que la ética de la virtud se da un marco más amplio que el solo virtuosismo del sujeto, sino que está complementada por el objeto. Sujeto y objeto son necesarios para una teoría ética satisfactoria, o sea, para obtener una ética que logre visualizar, en su justa dimensión, la experiencia moral del agente, pues esta lo implica a sí mismo (sujeto) y a diversidad de objetos.

El hábito moral es, efectivamente, una cualidad que adquiere la voluntad, y por tanto el sujeto, para obrar bien o mal moralmente. Y esto lo es en relación con la norma moral, que funge como guía o regla para la acción y, en su repetición, para la conformación del hábito. Siendo así, la virtud consiste en una cualidad por la cual la voluntad, y las potencias que a ella se subordinan, se dispone a obrar bien moralmente, lo cual equivale a decir que se dispone a obrar conforme a la norma moral. Para formar el hábito, es necesario que se realicen más o menos actos, y este más y menos depende de la cantidad de obstáculos a vencer para que nazca la cualidad preponderante en la voluntad del agente.

5. Conclusión

Tanto desde el punto de vista del oficio como de la virtud, en ambos casos se da y desarrolla el bien moral o bien honesto. Así que, como se logra ver, la ética de la virtud, en sus más finos desarrollos, no se da sin un marco conveniente, al que puede llamarse “teoría ética”. La ética de la virtud no es solo el estudio de las virtudes y la sola apuesta por ellas, sino que se estima que la virtud es la manera más conveniente de promover la moralidad, en cuanto consiste en una disposición que adquiere la voluntad para efectuar actos buenos moralmente, que es lo mismo que realizar el *bonum honestum*. No peca de ingenuidad la ética de la virtud, y no es necesario entremezclarla con otras filosofías morales, a menos que vengan a

aclarar en mayor medida la naturaleza del bien moral, de los oficios morales o de la norma moral. Solo así se puede asociar a otras filosofías como el criticismo, el utilitarismo o el pragmatismo.

Hemos buscado sostener en este trabajo que la ética de la virtud, en sus más altos desarrollos, viene enmarcada en una teoría ética. Nos parece que, en este sentido, habría que precisar las afirmaciones de Hoyos enunciadas al inicio de este texto, a saber, que no ha habido propiamente un descuido de la ética de la virtud; más bien ha tenido, en la modernidad, una menor preponderancia que otras teorías, y que en algunos casos se ve ensombrecida, como sucede en el emotivismo (aunque Hume mismo habla de las virtudes en varias de sus obras, y en especial en su *Enquiry*), el racionalismo y el criticismo. Pero también con el utilitarismo. Por otro lado, tampoco requiere la ética de la virtud que se construya, casi *ex nihilo*, una teoría ética que la enmarque, o bien que se le asocie a otras teorías éticas que la complementen.²⁹ Habría que distinguir aquí que la complementación, si viene a echar luz sobre la naturaleza del bien honesto, de la norma moral, de los oficios, o incluso de la felicidad,³⁰ es ciertamente bienvenida. Pero no es legítimo afirmar que la ética de la virtud requiere, a toda costa, y esto en razón de que no la poseyera ya, una teoría ética en la cual se halle encuadrada.

Bibliografía

1. Aquinatis, T. (1950). *Summa theologiae*, Torino, Marietti.
2. Blasco, P.L. (2009). “El desarrollo moral como desarrollo humano íntegro. Análisis ético y psicopedagógico”, *Éndoxa. Series filosóficas*, XXIII, UNED, p. 271-308.
3. Buganza, J. (2013). *Nomología y eudemonología*, Stressa, Edizioni Rosminiane Sodalitas, 302 pp.
4. _____. (2010). *El ser y el bien*, Stressa, Edizioni Rosminiane Sodalitas, 116 pp.
5. Evain, F. (1981). *Être et personne chez Antonio Rosmini*, París y Roma, Beauchesne y Università Gregoriana, 426 pp.

29 Algo que ya ha mostrado muy bien MacIntyre es que hay “rivalidades” en las teorías éticas, Cf. MacIntyre, Alasdair. *Tres versiones rivales de la ética*, Trad. de Rogelio Rovira, Madrid, Rialp, 1992, 294pp.

30 Cf. Buganza, Jacob. *Nomología y eudemonología*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stressa, 2013, 302pp.

6. González, E. (2007). “Una lectura actualizada de la ética aristotélica”, *Quaderns de filosofia i ciencia*, No. 37, p. 91-100.
7. Hoyos, D. (2011). “Revisiones de la ética de la virtud”, *Estudios de filosofía*, No. 44, Universidad de Antioquía, pp. 61-75.
8. _____. (2007). “Ética de la virtud: alcances y límites”, *Discusiones filosóficas*, VIII/11, Universidad de Caldas, pp. 109-127.
9. MacIntyre, A. (2004). *Tras las virtud*, Trad. de Amelia Valcárcel, Barcelona, Crítica, (2a. ed.), 350 pp.
10. _____. (1992). *Tres versiones rivales de la ética*, Trad. de Rogelio Rovira, Madrid, Rialp, 294 pp.
11. Maritain, J. (1966). *Lecciones fundamentales de la filosofía moral*, Trad. de María Mercedes Bergadá, Buenos Aires, Club de lectores, 239 pp.
12. Rosmini, A. (1981). *Antropología in servizio della scienza morale*, Roma, Città Nuova y Centro Internazionale di Studi Rosminiani, 590 pp.
13. _____. (2010). *Principios de la ciencia moral*, Trad. de J. Buganza, México y Madrid, Universidad Veracruzana y Plaza y Valdés, 174 pp.
14. _____. (2014). *Compendio de ética*, Trad. de J. Buganza, México, Universidad Veracruzana y Torres Asociados, 335 pp.
15. Sellés, J.F. (2006). *Antropología para inconformes: una antropología abierta al futuro*, Rialp, 670 pp.
16. Singer, P. (2009). *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York, Harper Collins, 368 pp.

Ciencia originaria de la vida: *sophrosyne*, en, mundo y *Dasein*. Acerca de Platón y Heidegger*

Original Science of Life: *sophrosyne*, in, world and *Dasein*. About Plato and Heidegger

Por: Juan José Garrido Perrián

G.I.: Ciencia, tecnología, sociedad y racionalidad práctica
Dpto. Metafísica, Corrientes Actuales de Filosofía, Ética y Política
Facultad de Filosofía
Universidad de Sevilla
Sevilla, España
E-mail: jjgarper@us.es

Fecha de recepción: 22 de mayo de 2015

Fecha de aprobación: 18 de octubre de 2015

Doi: 10.17533/udea.ef.n55a05

Resumen. Hemos intentado pensar, conjuntamente, los horizontes fenomenológicos de la *sophrosyne* platónica y la ciencia originaria de la vida heideggeriana, a fin de esclarecer la génesis de todo fenómeno. Para realizar tal tentativa, hemos tenido que realizar un análisis de las dimensiones ontológicas del *Dasein*, en su comportarse en-el-mundo. Por último, se ha evidenciado cómo el único modo de acceso a esta ciencia pre-teorética es la fenomenología, en una radicalización del principio de todos los principios.

Palabras claves: Heidegger, Platón, fenomenología, ciencia originaria de la vida, *Dasein*

Abstract. We have discussed the phenomenological horizons of the Platonic *sophrosyne* together with the original science of life of Heidegger, in order to clarify the origin of all phenomena. To make such an attempt, we have made an analysis of the ontological dimension of *Dasein*, in its behavior-in-the-world. Finally, it has become clear how the only way to access this pre-theoretical science is using the phenomenology, in a radicalization of the principle of all principles.

Keywords: Heidegger, Plato, phenomenology, original science of life, *Dasein*

* El presente artículo se desarrolla con el apoyo de un estipendio de investigación proporcionado por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (MECD), del Reino de España, en relación a la convocatoria FPU13/00375.

Cómo citar este artículo:

MLA: Garrido, Juan. "Ciencia originaria de la vida: *sophrosyne*, en, mundo y *Dasein*". *Estudios de Filosofía*, 55 (2017): 68-81.

APA: Garrido, J. (2017). Ciencia originaria de la vida: *sophrosyne*, en, mundo y *Dasein*. *Estudios de Filosofía*, 55, 68-81.

Chicago: Garrido, Juan. "Ciencia originaria de la vida: *sophrosyne*, en, mundo y *Dasein*." *Estudios de Filosofía* n.º 55 (2017): 68-81.

1. Prolegómenos: la necesidad de pensar a Platón.

En un tiempo de vanaglorias, nos creemos harto inteligentes para, de una forma rápida y eficiente, —casi ligeramente— criticar a Platón. Realmente es sorprendente cuán fácil se produce este hecho, cual si existiera solo una visión de Platón, y no, en cambio, muchos “platonos”.¹ Lo cierto es que es archiconocida la crítica hacia este como el padre de todo esencialismo (Cf. Lyotard, 2008). Estoy seguro que la posmodernidad no hubiera podido constituirse sin esta crítica férrea hacia el esencialismo, hasta el punto de que podríamos decir, por ventura, que toda posmodernidad es un intento hipertrófico de inversión del platonismo. Un platonismo que, *grosso modo*, ha de ser esencialismo, es decir, debe ser considerado como teoría omnimoda para todo lo ente. El esencialismo es toda aquella tendencia que parte del principio de que ha de haber un *principium* que regule y condicione a todo *principatum*. La posmodernidad lo ha denominado bajo el rótulo comercial de “grandes relatos de legitimación”, pues, entre otras cosas, han servido como comodín en un juego de cartas: para solventar la imposibilidad de una carencia que se supone estructural —ontológica—, es decir, la imposibilidad de que haya algo así como la Verdad, la Razón o el Ser. De suerte que para los posmodernos, la crítica al esencialismo viene de lejos, ejemplarizada en el *dictum* nietzscheano y agujereada por el pensamiento filosófico de Heidegger. Lo que sí es verdad es que, ciegos para el pensamiento de estos dos pensadores, la posmodernidad ha degenerado en un conformismo lacónico, rayano con el nihilismo, ya que parece que el ejercicio del pensar debe, para comenzar, despojarse del prejuicio de todo esencialismo, *mutatis mutandis*: del platonismo. Nuestra meditación, por lo pronto, no va a caer en la fragua infértil de la defensa de Platón —pues no es necesario—, en una tentativa refutadora para con la posmodernidad. No. Nuestra meditación intentará, a través del pensamiento del joven Heidegger, ubicar los límites de la crítica platónica, precisamente, con Platón, a través del intento heideggeriano de aprehender la cosa misma de la vida, liberada de toda mediación, toda *theoria*. El diálogo platónico que utilizaremos para este propósito es, sobre todo, *Cármides*, diálogo que hace justicia al carácter aporético que tiene la filosofía, resuelta a no resolver la hondura de la pregunta, pero, también, resuelta a no vanagloriarse en el necio camino de la ignorancia más supina.² Pasemos, pues, a pensar el diálogo platónico *Cármides*.

1 La obra platónica no es lineal ni homogénea. Alfred Edward Taylor, no obstante, sugiere que, estructuralmente, la obra platónica puede ser leída en base a 4 periodos (Cf. 2014: 29-31), pues el pensamiento platónico esconde muchas aristas, visiones e interpretaciones, muchas veces, no homogéneas.

2 Prueba de ello es el intento platónico de erigir un conocimiento basado en la *episteme*.

2. *Sophrosyne*: aporía como modo de ser.

Por su estructura formal y temática, se piensa que el diálogo *Cármides* pertenece al periodo de los primeros escritos platónicos, donde se hace gala de la aporía y es Sócrates pleno protagonista de la acción. Sócrates, junto a *Critias*, impresionado por la belleza del efebo *Cármides*, se siente inclinado a entablar conversación con el joven, que es *kalos kai agathos*, la armonía perfecta. En las primeras líneas del texto, puede observarse la tendencia erótica que la presencia del joven causa a los que, en ese momento, dialogan, especificando cómo Sócrates, en sus enaguas, es perturbado, con “fuego” (Cf. Platón, 1985: 330).³ La erotización del saber expresada por Sócrates, será hartó importante, como se verá en los siguientes puntos de la meditación, cuando se comprenda cómo al *Dasein*, en tanto ente preñado de mundo (ser-en-el-mundo), le pertenece una “simpatía con la vida”⁴ [*Lebenssympathia*], es decir, una tendencia para con el “estado de apertura” [*Erschlossenheit*] del ser⁵ (Cf. Heidegger, 1967: 142-148).

Lo primero que llama la atención, en el texto platónico, es la imposibilidad de concretizar el significado de la expresión *sophrosyne*, a menudo, interpretada como “sensatez”. Aristóteles, un poco más tarde, la definió en oposición a “desenfreno” [*akratia*] (Cf. 1999: 248; 1985: 170-171, 201, 439 y 478). Realmente, debido a nuestro proceder fenomenológico, *prima facie*, no nos preocupan las diversas modulaciones significativas del término a lo largo de la tradición, sino que, al contrario, quisiéramos poner de relieve el carácter aporético del mismo. ¿A qué se debe que, entre tanto y tanto diálogo, los allí presentes no puedan lograr un acuerdo sobre *qué-es la sophrosyne*? ¿Qué es lo que hace que la *sophrosyne* sea, necesariamente, aporética? No en vano hay hasta 6 intentos por definir a esta en una significación particular, es decir, en vislumbrar un *principatum* que haga de *principium* para todos los casos posibles. Prueba de ello son las siguientes definiciones: una, la *sophrosyne* se define como tranquilidad (Cf. 1985: 338-339); dos, como timidez y pudor (Cf. *Ibid.*: 340); tres, Cármides auspiciado por algo que, en el pasado, Critias dijo, la define como “ocuparse de lo suyo” (Cf. *Ibid.*: 342); cuatro, en relación al “ocuparse de lo suyo”, es definida como “hacer”⁶ (Cf.

3 “...entonces, noble amigo, intuí lo que había dentro del manto y me sentí arder...”. Para todas las referencias de la obra platónica, utilizaremos la excelente traducción de la editorial Gredos, realizada por los profesores: Calonge Ruiz, Lledó Iñigo y García Gual.

4 Acerca de la simpatía por la vida: Cf. *infra.*, 3.1.

5 Esta tendencia, en *Ser y Tiempo*, tiene un nombre: pre-comprensión del *Dasein* con respecto al ser.

6 En este caso, se desconoce la naturaleza del hacer, si es “hacer” [*poiein*], “actividad” [*praxis*], “trabajo” [*ergasia*] o “lo hecho” [*poiema*].

Ibid.,: 343-344); cinco, a tenor de lo dictado por el Oráculo de Delfos: “conócete a tí mismo”, se esboza la posibilidad de que la *sophrosyne* sea saber de uno mismo (Cf. *Ibid.*: 348). También, de los demás⁷ (Cf. *Ibid.*: 349-350); y seis, la *sophrosyne* es apresada bajo la significación de ser algo útil y bueno (Cf. *Ibid.*: 358). Ninguno de los intentos de captar la esencia de la *sophrosyne* es válido, a pesar de que esta, por su carácter propio, sea una tarea excelsa, eximia, al ser considerada determinante para la felicidad (*eudaimonia*), esto es, para el cumplimiento de nuestro propio *telos*: “En cuanto a tí mismo, cuanto más sensato seas, tanto más feliz considérate” (*Ibid.*: 367-368). Decir felicidad, para Platón en particular, pero para el mundo mítico en general, es expresar el cumplimiento con nuestro propio ser. Este es el motivo de que la felicidad sea la meta de la vida humana. Pero, entonces, Platón, en un ataque de zozobra juvenil, ¿está apelando, en la medida en que no podemos saber *qué-es* la *sophrosyne*, a la imposibilidad de la felicidad? Quien haya leído algo de Platón, de sus diálogos, comprenderá cuán absurda es esta pregunta. La filosofía, precisamente, es el método más eficaz para la ardua tarea de la felicidad. Lo que hace de la *sophrosyne* sea un elemento indeterminado es, justamente, aquello que esta mienta. A diferencia de otras especulaciones acerca de útil o inútil, bueno o malo, bello o feo, la *sophrosyne* está indicando el *cómo* —más bien que el *qué*—, en una determinada circunstancia, soy sensato, prudente. El *qué*, la *quiddidad* de la *sophrosyne*, entonces, es la vida misma, la nuda vida.⁸ ¿Cuál es el objeto de la vida? ¿Podríamos determinar, poner en clausura, apresar, cuadrricular, en un *principatum*, a la vida misma? Más aún, y en clara referencia fenomenológica: cuando decimos soy sensato, siempre soy sensato “en” [*in*], esto es, en “referencia a algo” [*zu etwas*]: ¿cómo tenemos que entender este “en”? ¿Acaso el sensato no es “en-el-mundo” [*in-der-Welt*]? ¿Está la sensatez libre de toda intencionalidad?

Para contestar a estas preguntas, nos apoyaremos en las meditaciones que Martin Heidegger realizó entre los años 1919 y 1920 (Cf. 1999: 3-117 y 1993a), justo después de la *Gran Guerra*, en torno al proyecto de la *ciencia originaria de la vida*, porque, si de veras es la vida el “suelo” [*Boden*] donde se asienta la *sophrosyne*, y no determinamos este suelo, será imposible una comprensión cabal sobre tal *sophrosyne*.

7 La constitución de este significado será importante para nuestro propósito, sobre todo, en la relación de la *sophrosyne* como “saber de los saberes” y la heideggeriana “ciencia originaria de la vida” [*Urwissenschaft des Lebens*].

8 Este carácter de la vida será la pura “movilidad” [*Bewegtheit*]. Heidegger, para realizar tal aserto, se basa en la interpretación de la expresión griega “*kinesis ton bion*”. (Cf. 1993: 28 y 1976: 176).

3. Ciencia originaria de la vida: la *doxa* como suelo fundante.

Sería más fácil que, como sucede en la ciencia física, pudiéramos subsumir la vida en un “objeto” [*Gegenstand*] que centrara nuestro estudio y nos proporcionara un método específico.⁹ Así sería más fácil, elegir entre el método deductivo, inductivo e hipotético-deductivo. Pero sucede que al intentar la gesta de articular un objeto para la vida, zozobramos. Lo que quiere hacer Heidegger con la constitución de una “ciencia originaria de la vida” [*Urwissenschaft des Lebens*] es mostrar lo que es común a toda ciencia, la captación de cómo [*Wie*] se llega a determinar lo determinado, el ente particular. Esta ciencia, por tanto, será ciencia de un “ser universal” [*allgemeinen sein*], que no es erigido, como lo hizo parte de la tradición onto-teo-lógica, en un principio supremo, extemporáneo, sino que será un saber del saber,¹⁰ un saber que es común en la medida en que su fin es el de transparentar el suelo donde nace toda determinación óptica, toda cosa particular:

Esta ciencia originaria no será la ciencia de un ámbito temático singular, sino de lo que, a cada una de las ciencias, es común; no la ciencia de un ser particular, sino la de un ser universal. Sin embargo, este ser universal solo se puede recuperar inductivamente desde lo particular (Heidegger 1999: 26).¹¹

Esta advertencia última no es baladí, pues constituye el punto de arranque, y distanciamiento, en oposición a la tradición que Heidegger, en innumerables ocasiones, ha denominado como meta-física.¹² De lo que se trata con la ciencia originaria no es la postulación, como *ex nihilo*, de un principio regulador de todo ente, allende la historia y la propia facticidad del *Dasein*; antes al contrario, se trataría de, partiendo de la cotidianidad, que nos a-propia, hendir un horizonte de “aprehensibilidad” de las cosas que se presentan. Este horizonte, fenomenológico, en la medida en que se propone la tarea de describir lo que “se da” [*es gibt*], es común para todo ente, común para toda ontología regional. En este caso, con Platón, se trata de partir de la *doxa*, del tener una opinión con respecto a algo:

9 *Gegenstand* es unas de las traducciones al español de objeto. Para Heidegger *Gegenstand* viene a traducir la expresión latina *objectum* y se diferencia de *Objekt* en que *Objekt* es pensado como cualquier objeto temático, mientras *Gegenstand* es el objeto temático determinado previamente como *quiddidad*, puesto, predispuesto y a disposición del *subiectum*.

10 Platón, 1985: 350: “Digo, pues, añadió él, que, de entre todos los otros saberes, ella —la *sophrosyne*— es el único que lo es de sí misma y de todos los demás”.

11 “*Diese wird die Wissenschaft sein nicht von vereinzelteten Gegenstandsgebieten, sondern von dem, was jedem von ihnen gemeinsam ist, die Wissenschaft nicht von einem besonderen, sondern vom allgemeinen Sein. Dieses kann aber nur gewonnen werden aus dem Einzelnen, induktiv*”.

Existe una excelente traducción al español por Jesús Adrián Escudero (2005). Para la presente meditación, emplearemos nuestra propia traducción.

12 La metafísica es aquella disciplina que hace pasar por ser lo que no es más que ente (Cf. 1976b: 103-122).

Porque es manifiesto que, si la *sophrosyne* es algo tuyo, tendrás una cierta opinión de ella; pues, forzosamente, estando en tí, en el supuesto de que lo esté, te suministrará una cierta sensación de la que se alce alguna posible opinión sobre ella: o sea, sobre qué es y cuáles son las propiedades de la *sophrosyne*. ¿No te parece? (1985: 336).

Aceptar que, para saber, hay que partir de la opinión no debería ser azaroso. Presupone la “aceptación” [*Annahme*] de que el conocimiento se basa en un principio no-propio, sino trans-propio por la opinión general, por lo que, en *Ser y Tiempo*, es llamado *Das Man* (Cf. Heidegger, 1967: 126-130). Esto, además, nos pone en alerta ante las tentaciones sobre-teóricas que parte de la tradición filosófica ha tenido y, en concreto, nos permite mirar críticamente todas aquellas interpretaciones platónicas del primado del modelo de la *episteme* en toda génesis del saber. Que la génesis del saber sea la *doxa*, no significará que esta se conforme en ser mera opinión de algo —puro irracionalismo—, sino —y esta es nuestra interpretación— que es la *doxa* el suelo en donde se establece el conocimiento de la ciencia, de la *episteme*, que es siempre igual y universal, seguimos su definición, y no es negada en ningún momento, mucho menos por Platón. Heidegger lo tiene claro, al afirmar que, en verdad, el principio de toda ciencia no debería ser ni la *theoria* ni la *praxis*, sino lo “pre-teorético” [*Vor-theoretische*]:

Se ha de romper con esta hegemonía de lo teorético, pero no en la manera proclamada de un primado de lo práctico, ni, por este motivo, traer algo otro para que muestre los problemas desde una nueva perspectiva, sino porque lo teorético mismo y en cuanto tal hace retroceder a algo pre-teorético (Heidegger, 1999:59).¹³

Pero, ¿cómo hacer propio lo pre-teorético? ¿Qué consecuencias tiene partir del principio de que lo primero en la constitución del conocimiento es la *doxa*? ¿Es esto pre-teorético algo estático, inamovible, o tiene que ver con el carácter móvil que según Heidegger tiene la vida misma?

Pasemos a ver la constitución de este elemento vertebrado de lo pre-teorético, para ver si es posible una ciencia originaria de la vida.

3.1. ¿Cómo tenerse a sí mismo? La simpatía por la vida.

Dice Platón, en boca de Sócrates, que la *sophrosyne* ha de intentar hacer transparente la estructura de cada uno de nosotros, es decir, que debe asumir la tarea de la descripción de nuestro propio modo de ser: “¿O es que no crees que es un bien común para casi todos los hombres el que se nos haga transparente la estructura de cada uno

13 “Diese Vorherrschaft des Theoretischen muß gebrochen werden, zwar nicht in der Weise, daß man einen Primat des Praktischen proklamiert, und nicht deshalb, um nun mal etwas anderes zu bringen, was die Probleme von einer neuen Seite zeigt, sondern weil das Theoretische selbst und als solches in ein Vortheoretisches zurückweist”.

de los seres?” (Platón, 1985: 350). ¿No es esta la tarea más básica para la ciencia originaria de la vida? ¿Es que, acaso, podemos hacer propio nuestro modo de ser si no logramos realizar una verdadera crítica de la opinión? Está claro que, en este punto, tanto el Platón socrático como Heidegger, no están muy distantes. Ambos están esbozando el proyecto, en palabras existenciales, del “tenerme a mí mismo” [*Mich-selbst-haben*] (Cf. Heidegger, 1993a: 164). Se tendrá que ver, pues, qué sea el “tener” y el “sí mismo”, pero, antes, se ha de tener claro cómo la *sophrosyne* juega un papel importante en este sentido, pues ella será *soteria phroneseos*, la que “salvaguarda el entendimiento” (Platón, 1983: 414).¹⁴ Justamente, la *sophrosyne*, al igual que la ciencia originaria de la vida, tiene la función de dotar, a la innumerable multiplicidad de saberes, el suelo común que estructura la génesis de toda irrupción del ente particular. Esta es la forma que debe entenderse la significación de *sophrosyne* como saber del saber. A partir de ahí, tendremos que preguntarnos cómo se puede acuñar un saber, una ciencia, presentado como “fenomenología del sí mismo” [*Phänomenologie des Selbst*] (Cf. Heidegger, 1993a: 167), de lo que no puede ser, por su naturaleza, constreñido en un objeto particular: la vida. Para ello será menester dilucidar la estructura de lo pre-teorético, principio, según vimos en el punto anterior, del conocimiento. ¿Podríamos pensar lo pre-teorético como una estructura de algo que “está-(contra)-ahí” [*Gegenstand*], como una suerte de conglomerado ordenado de cosas, a saber: la tradición, la cultura, la historiografía, los monumentos más emblemáticos, etc.? No. Cuando, con Heidegger, se versa de lo pre-teorético, o pre-mundano, se está apuntado a un fenómeno estructural de nuestro propio modo de ser, que no pretende constituirse cual *cogito* cartesiano, esto es, como excepción fenoménica en el mundo, por cuanto se erige en tanto substancia que piensa sin mundo (Cf. Descartes, 2004). El sí mismo es el modo de ser que es propio del ser humano, a diferencia de los animales y las plantas, un sí mismo trans-propiado en la medida en que se constituye como lo otro, entiéndase, como la opinión que se tiene de algo, una opinión que es impuesta, heredada por la tradición. Heidegger lo ha denominado “circunmundo” [*Umwelt*]. ¿Es lo pre-teórico esta dimensión del circunmundo, esto es, aquella dimensión de lo heredado, propia de la *doxa*, que nos rodea en nuestra cotidianidad? Esta pregunta escinde un ambigüedad estructural de lo pre-teorético en Heidegger: lo que se nos presenta como lo “inmediatamente” [*unmittelbar*] dado, por ejemplo, la manzana que está encima de la mesa del comedor, no son sus colores, su forma, su peso o textura, o las formas cotidianas y respetuosas que yo tengo de comérmela, sino la manzana “de golpe” [*in einem Schlag*] (Cf. Heidegger, 1999: 71),¹⁵ la manzana en

14 “*Sophrosyne* es la salvaguardia del entendimiento [*sotéria phroneseos*] que acabamos de considerar”

15 Donde Heidegger pone el ejemplo de la cátedra. En este caso, el filósofo alemán quiere distanciarse de la actitud husserliana de la *epoché*, considerada por él como un modelo teórico, es decir, de “privación”

su horizonte mundano, la manzana que “mundeá” [*weltes*], es decir, la manzana preñada de mundo, en respuesta a un horizonte vital, hermenéutico. Nosotros vemos la manzana en una mesa en que nos comimos aquel maravilloso solomillo de cerdo ibérico, la mesa inagotable —como la magdalena de Proust— donde celebraste aquel cumpleaños, donde te regalaron aquel presente tan esperado. La referencia a la “mundaneidad” [*Weltlichkeit*] de la mesa, por tanto, muestra que lo pre-teorético es ese horizonte donde se gestan las formaciones fenomenológicas y hermenéuticas de nuestro mundo, de lo que se da. Nosotros, según Heidegger, profesamos una simpatía por ella, una tendencia hacia un “nexo-vital” [*Lebenszusammenhang*] (Cf. Heidegger, 1993a: 165).¹⁶

a. El sí mismo y el tener: ser-en-el-mundo.

“Ser-sí-mismo” y “tener” son dos ámbitos ontológicos que le competen, en exclusividad, al *Dasein*. La afirmación de que el ente que somos nosotros mismos, llamados otrora *animale rationale*, en tanto *Dasein*, es un caballo de batalla del propio Heidegger con la tradición, pero, en el contexto biográfico de 1919, supone un desafío contra los excesos teoréticos de la fenomenología,¹⁷ que Heidegger cree vislumbrar, sobre todo, en los usos de la *epojé* y la *reducción trascendental*.¹⁸

[*Ent-leben*] del fenómeno en devenir de la vida.

- 16 Seguramente, como comenta el Prof. Jesús Adrián Escudero, este “mundear” que utiliza Heidegger en 1919, esté claramente vinculado con el “Principio de determinación material de la forma” (Cf. 2010: 104-121) y Emil Lask (1923).
- 17 Hasta la época de *Ser y Tiempo*, esto es, desde el “entre” que va de 1919 a 1927, Heidegger, a través de los cursos de Friburgo y Marburgo, va gestando lo que será la analítica existencial del *Dasein*. El diálogo con Aristóteles —y Platón— se torna fundamental, porque Heidegger ve en las meditaciones de estos una vía de escape para las aporías de la fenomenología trascendental del propio Husserl, enclaustrada en la propia inmanencia del yo-trascendental. Heidegger quiere, por así decir, dilatar el campo de fenomenalidad de aquello que se da —y que para el propio Husserl constituía el *principio de todos los principios*— a través de la apropiación de las virtudes dianoéticas aristotélicas. Con Platón, como es sabido, se muestra más reacio. No obstante, el objetivo era elaborar, desde un sentido de la *praxis* como el propio e ineludible modo del ser del *Dasein*, una fenomenología de la facticidad, a saber, un pensamiento que se haga cargo del hecho de que lo primero para el ser humano es estar-ya-con-lo-otro, constituirse con-lo-ya-dado. Véase al respecto, para la apropiación heideggeriana de la filosofía de Aristóteles y Platón previa a *Ser y Tiempo*: (2005; 1993b; 1992; 1985 y 1976a). Sobre Husserl (1977: 51). Por último recomiendo el artículo de Jesús Adrián Escudero (2001:179-221).
- 18 El proceso fenomenológico de la *epojé* hace referencia a un cambio de actitud en el acceso a las cosas, principalmente, en contra de la actitud natural y psicologista que, de continuo, nos vemos absorbidos. Husserl la menciona por vez primera en 1905, en los *Seefelder Blätter* (Cf. 1966: 253).

La reducción era el reducto fenoménico que queda cuando se hace *epojé* del fenómeno en cuestión. Para Husserl, la reducción trascendental es el último nivel de la reducción, pues antes están: la reducción gnoseológica y eidética: Cf. 1977: 62-63 (reducción gnoseológica); 68 y 103-107 (reducción eidética); 98 y 1959: 71. (reducción trascendental). El objetivo, muy *grosso modo*, de la reducción trascendental es desvelar el papel constituyente, fundante, de la subjetividad trascendental.

La fenomenología, aún a sabiendas de lo que nos define es una tendencia hacia lo que está afuera, hacia lo otro llamado intencionalidad, según Heidegger, ha implementado un modelo epistemológico del saber, constituyéndose en un yo-trascendental, que piensa teleológicamente objetos, el mundo y las cosas. Así, lo dado es reducido al modelo epistemológico de un paradigma teleológico, lo que se presenta lo hace con las reservas del yo, inmanente, que está ahí, anclado en toda intuición fenomenológica. Con las palabras del propio Heidegger, la vida queda sometida y soterrada al mero “pro-ceso” [*Vorgang*], lo que “se da” [*es gibt*] es depauperado en su fuerza fenomenológica, en su darse de golpe, en su “mundear”. Por eso, se permite decir Heidegger que, con este modelo, la fenomenología se convierte en un saber “des-vivificador” [*Ent-leben*] (Cf. 1999: 74). La “vivencia” [*Erleben*] fenomenológica no es la de un yo, que piensa, articulador de noesis-noema, sino que estas —las vivencias— son “fenómenos de a-propiación, en tanto que viven de lo que les es propio y en tanto que la vida vive solo así” (*Ibid.*: 75).¹⁹ Lo que se nos da, lo hace al modo del “puñado de cosas” [*Haufen von Sachen*], cosas que están vivas, moviéndose, cambiando, y que, por nuestra estructura ontológica, nosotros, los seres humanos llamados *Dasein*,²⁰ estamos-ya-en-ellas.

Ahora bien, habría que preguntarnos, si la ciencia originaria de la vida, al igual que la *sophrosyne* como elemento que custodia, o salvaguarda, el saber, tiene como fin el transparentar nuestro propio ser, o en palabras de Heidegger, la tarea de dictar una fenomenología del sí mismo —cuyo dos eslabones son el esclarecimiento de eso que llamamos “sí mismo” y “tener”—, ¿no es necesario, pues, probar, dar cuentas, de tal experiencia que, como en el caso de la manzana antes mentada, hemos intentado nombrar bajo la cobertura del “mundear”? ¿Qué es lo que se está buscando con la ciencia originaria de la vida? Lo que se busca es lo “inmediato” [*unmittelbar*] dentro del horizonte de mediaciones que, para decirlo al modo fenomenológico, constituye la actitud natural:

El vivir del mundo circundante no es una contingencia, sino que radica en la esencia de la vida en y para sí; en cambio, solo en casos excepcionales estamos instalados en una actitud teórica... ¿Cómo vivo yo lo circundante? ¿Me es dado? No, puesto que lo circundante dado está ya afectado de teoría, está ya arrancado a empellones de mí, el yo histórico; el mundear ya no es algo primario. Dado es ya una silenciosa, insignificante, pero auténtica reflexión teórica impuesta a lo circundante. El darse es muy probable que sea ya una forma teórica. (Heidegger, 1999: 88-89).²¹

19 “*Die Erlebnisse sind Ereignisse, insofern sie aus dem Eigenen leben und Leben nur so lebt*”.

20 Habrá que tener en cuenta que el *Dasein* no es igual a lo que, en la tradición filosófica, se entiende como *animal rationale*. (Cf. 1976b: 313-364).

21 “*Das Umwelteleben ist keine Zufälligkeit, sondern liegt im Wesen des Lebens an und für sich; theoretisch dagegen sind wir nur in Ausnahmefällen eingestellt... Wie erlebe ich das Umweltliche, ist*

Esto lo puede decir Heidegger, porque, en consonancia con la percepción del hombre mítico, él no piensa al modo de la subjetividad (*subiectum*). Lo que nos define es el modo de ser del “comportarse”²² [*sich-verhalten*] con respecto a algo. En este sentido, podríamos decir que no se nos presenta, primero la manzana como un “objeto” [*Gegenstand*], ni mucho menos, vemos las cualidades geométricas de la manzana, sino que nosotros, en tanto que somos, estando-en-el-mundo, “estamos-ya” [*ist schon*] en el “mundear” de ella. Por decirlo así, estamos “familiarizados” [*Vertrautsein*] con ella. Es imposible, empero, imaginarse sin la manzana, o lo que es lo mismo: ser-sin-mundo. Hablar de “conciencia” [*Bewußtsein*] se hace esquivo y hasta complicado, pues de lo que se trata aquí es de pensar lo propio nuestro, la “mismidad” [*Selbstheit*], nuestro propio modo de ser, en base a este comportarse. La subjetividad, si es que cabe emplear este concepto, consistirá en inclinarse a horizontes mundanos, es decir, horizontes de tenencia de un determinado modo situacional, lo que, en palabras fenomenológicas, constituye la misma fenomenalidad (Cf. Heidegger, 1993a: 166). La indeterminación del objeto para con la ciencia originaria de la vida, *mutatis mutandis*, para la *sophrosyne*, es debida a que, precisamente, para poder ser, nosotros tenemos que pensarnos “en” un mundo. Este “en” es, a mi juicio, el prolegómeno de lo que posteriormente va a constituir, para Heidegger, el “ahí” [*Da*] del ser, y que englobará el rótulo esquivo de *Da-sein*. Este “en” es el horizonte de esta tenencia con respecto a la situación en la que se abre el mundo, la apertura del campo de fenomenalidad de las cosas. La simpatía de la vida es, por tanto, esta inclinación hacia esta apertura en tanto que nos comportamos “en” un mundo, no fuera ni dentro de él. Comportamos la simpatía.

b. ¿Cómo acceder al fenómeno de la ciencia originaria de la vida? Radicalizar el principio de todos los principios de la fenomenología.

A estas alturas de la meditación, podemos decir ya que el método de la ciencia originaria de la vida ha de ser la fenomenología. Precisamente, ante todo, porque de lo que se trata es de traer a presencia el “estado de apertura” [*Erschlossenheit*] del “darse” [*Gegebenheit*] mismo del ser. La hermenéutica,²³ para Heidegger, en

es mir gegeben? Nein, denn gegebenes Umweltliches ist bereits theoretisch angetastetes, es ist schon von mir, dem historischen Ich, abgedrängt, dases weite ist bereits nicht mehr primär. Gegeben ist bereits eine leise, noch unscheinbare, aber doch echte theoretische Reflexion darüber. Die Gegebenheit ist also sehr wohl schon eine theoretische Form”.

22 Este comportarse, constituyente de lo que en palabras actuales sería nuestra subjetividad o intersubjetividad, es definida en *Ser y Tiempo* en tanto disposición afectiva. (Cf. 1967: §§ 39, 40, 67, 69, 70 y 71).

23 Obviamente, esta hermenéutica es muy especial, por cuanto no abandona los prerequisites de toda fenomenología: el principio de todos los principios.

el modo de su proceder fenoménico, es la única capaz de abrir la situación en la que se abre el mundo, la vida. Heidegger dice esto al respecto:

Dondequiera se hace la vista gorda a la exigencia fundamental de la fenomenología de poner a un lado cualquier punto de vista. Este hacer la vista gorda es la insistente prueba para esto: que no se ha comprendido el propio sentido de la fenomenología. Si falta el enfoque fundamental del mirar a la cara de la fenomenología, todas las objeciones planteadas, por muy perspicaces y significativas que puedan ser, pierden su validez (1999: 109).²⁴

Y es que, para tomar correctamente la fenomenología, hay que atender a la misma vida, a lo abierto en el campo de fenomenalidad de lo que se da. ¿Cómo puedo abordar, entonces, con rigor, esta situación del “mundear” de la vida? En este caso, Heidegger sugiere que se acate el *principio de todos los principios* husserliano, que nos dice que hay que tomar: “todo lo que se da originariamente en la intuición... hay que tomarlo simplemente como se da” (Cf. Husserl, 1977: 54 y Cf. Heidegger, 1999: 132). Solo así, si realmente somos tan radicales como para acatar tal principio, la fenomenología “nos salvaguarda de los errores de cualquier teoría imaginable” (Heidegger, 1999:132). Justamente, ahora, la fenomenología, como la *sophrosyne* platónica, es la encargada de proporcionar la *salvaguarda del conocimiento*. ¿Por qué? Porque la “aprehensibilidad” de tal principio radical en torno a lo que se da, permite que se revele el cómo surge cualquier conocimiento, cualquier ontología regional, cualquier ciencia de un ente particular. En ese sentido, como se ha dicho, la ciencia originaria de la vida se determina como la *sophrosyne* platónica: dice lo que somos nosotros mismos, pues nosotros estamos “entregados a” [*Hingebenzu*] la donación fenomenológica, y por otro, constituye lo común a todo saber, el saber del saber, al considerar la génesis de todo lo que se da, los fenómenos particulares. Heidegger llega a radicalizar el principio husserliano en 1919 llegando a afirmar que “todo lo real puede mundear, pero no todo lo que munde necesita ser real” (1999: 110).²⁵ No se puede decir más claro: como lo inmediato de la vida misma, esto es, el “mundear” no está sujeto a un paradigma teórico, la pregunta por la realidad sobra, sobre todo, si entendemos por realidad el acto de “estar-ahí” [*Vorhandenheit*], la *efectuación*. Para el principio de todos los principios que atisba Heidegger en el “mundear”, le es indiferente si algo se ajusta a la adecuación de la existencia entendida como “realidad efectiva” [*Wirklichkeit*]. Lo que se abre es tan radical y distinto que no

24 “Überall ist die fundamentale Forderung der Phänomenologie übersehen, von allem Standpunkthafsten abzusehen. Dieses Übersehen ist der eindringliche Beweis dafür, daß der eigentliche Sinn der Phänomenologie nicht verstanden wird. Fehlt die rechte Grundeinstellung gegenüber der Phänomenologie, dann sind alle vorgebrachten Einwände, und mögen sie noch so scharfsinnig und bedeutsam sein, hinfällig”.

25 “Alles, was real ist, kann welten; nicht alles, was weltet, brouch real zu sein”.

presenta los caracteres “ónticos” del “estar-ahí”, ya que el modo de ser basado en la efectuación es singularmente para las cosas, los entes a los que no le pertenece la pregunta por el sentido del ser.²⁶ ¿No es la vida del ser humano otra cosa bien distinta que el efectuar de un ente concreto? Para Heidegger sí, sin lugar a dudas. La radicalidad del principio de todos los principios es la radicalidad por aprehender el propio modo de ser del *Dasein*, un modo de ser basado en el “comportarse hacia algo” [*Verhalten zu etwas*]. Se está poniendo, por tanto, en juego nuestro propio modo de ser, que compartimos con el “mundear” de las cosas, pues, como “ser-en-el-mundo”, no nos podemos constituir, ni pensar, sin este ámbito de relevancia que, aquí en nuestro texto, se ha denominado como “en”, “tener”. La “simpatía por la vida” que, desde el pensar platónico de la *sophrosyne*, se realza, constituyendo una fehaciente verdad: lo que somos es un modo de ser. De ahí nuestra imposibilidad de ajustarnos a una objetualidad.

4. Conclusiones.

Nuestra meditación es un intento arriesgado por conjugar, en un mismo cuerpo, el concepto platónico de *sophrosyne* y el proyecto juvenil heideggeriano de la ciencia originaria de la vida. Tal intento no responde a una decisión azarosa del autor, sino a la evidencia de que ambos conceptos hacen referencia a una misma realidad: hacerse cargo de cómo aparecen las cosas, por un lado, y, por otro, ambas expresiones le conciernen dilucidar cómo acontece la génesis de cualquier ciencia, que entendemos en tanto ciencia positiva o particular: la física, la psicología, la geografía, etc. Aunque se antoja esquivo —y quizás paradójico— intentaremos resumir en los siguientes puntos lo alcanzado:

En los diálogos platónicos, sobre todo en los primeros, se deja muy en claro que el objeto de la *sophrosyne* es la propia vida. ¿Cuál es el objeto de conocimiento para la ciencia originaria? La misma vida. Asimismo, esta ciencia originaria, tiene que hacerse cargo del “ser universal” [*allgemeinen sein*], es decir, intentar esclarecer lo común a todo saber. Por otro lado, resulta que la vida, por su condición fenomenológica, no puede ser aprehendida según los criterios epistemológicos de toda objetualidad. ¿Cómo se esclarece, entonces, el fenómeno de la vida? Para ello, antes, es menester dilucidar los fenómenos situacionales del “en” y mundo.

También, se piensa, con Heidegger, que para poder determinar cómo aparece todo saber —finalidad de la ciencia originaria—, antes, se debe poner en

26 Los entes que no son *Da-sein*.

claro la estructura del ente que se pregunta por esa misma ciencia: el *Dasein*. La “subjetividad” del *Dasein*, lo que es el *Dasein*, es definida en tanto “comportarse” [*sich-verhalten*].

Finalmente, el “en”, entendido como suelo para toda fenomenalidad, ha de pensarse como lo que Heidegger denomina en tanto “pre-teorético” [*Vor-theoretische*]. ¿Cuál es el método, esto es, el único camino de acceso para la ciencia originaria de la vida? La fenomenología, en concreto, en el uso radical del *principio de todos los principios*.

Bibliografía

1. Aristóteles. (1999). *Retórica*, Madrid, Gredos.
2. _____. (1985). *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*, Madrid, Gredos.
3. Adrián, J. (2010). *La idea de la Filosofía y el problema de la concepción de mundo*, Barcelona, Herder.
4. _____. (2001). “El joven Heidegger: asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, núm. 3, pp. 179-221, disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM0101110179A/16493>.
5. Descartes, R. (2004). *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa-Calpe.
6. Heidegger, M. (2005). *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. Gesamtausgabe, II. Abteilung, *Band 62*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
7. _____. (1999). *Zur Bestimmung der Philosophie*. Gesamtausgabe, II. Abteilung, *Band 56/57*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
8. _____. (1993a). *Grundprobleme der Phänomenologie (WS 1919/1920)*. Gesamtausgabe, II. Abteilung, *Band 58*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
9. _____. (1993b). *Grundbegriffe der antiken Philosophie*. II. Abteilung, *Band 22*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
10. _____. (1992). *Plato: Sophistes*. Gesamtausgabe, II. Abteilung, *Band 19*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.

11. _____. (1985). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 61, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
12. _____. (1976a). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 21, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
13. _____. (1976b). *Wegmarken*. Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 9, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
14. _____. (1967). *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer.
15. Husserl, E. (1977). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. *Husserliana XIX/I*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
16. _____. (1974). *Formale und transzendente Logik*. *Husserliana XVII*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
17. _____. (1966). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein*. *Husserliana X*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
18. _____. (1959). *Erste Philosophie, Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. *Husserliana VIII*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
19. Lask, E. (1923). "Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre", En: *Gesammelte Schriften II*, Tübingen: J. C. B. Mohr.
20. Lyotard, F. (2008). *La posmodernidad explicada a niños*, Barcelona, Gedisa.
21. Platón. (1985). *Diálogos I*, Madrid, Gredos.
22. _____. (1983). *Diálogos II*, Madrid, Gredos.
23. Taylor, A. D. (2014). *Platón*, Madrid, Tecnos.

Tentativas sobre Montaigne: Horkheimer y la función del escepticismo*

Attempts on Montaigne: Horkheimer and the function of skepticism

Por: **Vicente Raga Rosaleny**

G.I.: Conocimiento, filosofía, ciencia, historia y sociedad

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

E-mail: vicente.raga@udea.edu.co

Fecha de recepción: 22 de marzo de 2016

Fecha de aprobación: 14 de junio de 2016

Doi: 10.17533/udea.ef.n55a06

Resumen. *En 1938 Max Horkheimer publicaba un artículo titulado “Montaigne y la función del escepticismo” en el que intentaba clarificar y criticar la función del escepticismo en su tiempo, cercano a la II Guerra Mundial. Según Horkheimer, dos son los rasgos esenciales del escepticismo: el carácter reaccionario y la defensa radical del individuo; ambos fueron elementos claves en el ascenso de la sociedad burguesa en los tiempos de Montaigne y, en ese sentido, su actitud escéptica fue progresista. Sin embargo, en la época de Horkheimer estos rasgos eran, como la propia posición escéptica, reaccionarios y la única alternativa válida frente al peligro de los estados autoritarios sería la Teoría Crítica, que recogía y superaba el momento escéptico. Nuestro artículo pretende cuestionar el carácter esencial de ambos rasgos y por ese camino la interpretación que del escepticismo brinda en su artículo Horkheimer.*

Palabras clave: *reaccionarismo, escepticismo, individuo, teoría crítica, Montaigne*

Abstract. *In 1938 Max Horkheimer published an article entitled “Montaigne and the Function of Skepticism” trying to clarify and criticize the role of skepticism at his times, close to World War II. According to Horkheimer there are two essential features of skepticism: radical reactionarism and defense of individuals. Following the German philosopher both were key elements in the rise of bourgeois society in Montaigne’s epoch and, in that sense, his skepticism was progressive. However, at the time of Horkheimer both traits were, as the skeptical position, reactionaries, and the only valid alternative to the danger of authoritarian states would be his own Critical Theory. Our paper aims to question the essential character of both traits and, at the same time, the interpretation of skepticism provided in Horkheimer’s article.*

Keywords: *reactionarism, skepticism, individual, critical theory, Montaigne*

* El artículo está vinculado al proyecto de investigación inscrito en el SUI de la Universidad de Antioquia titulado “¿Montaigne escéptico? Por una relectura de las bases epistémicas de la Modernidad” (2015-5843).

Cómo citar este artículo:

MLA: Raga, Vicente. “Tentativas sobre Montaigne: Horkheimer y la función del escepticismo”. *Estudios de Filosofía*, 55 (2017): 82-102.

APA: Raga, V. (2017). Tentativas sobre Montaigne: Horkheimer y la función del escepticismo. *Estudios de Filosofía*, 55, 82-102.

Chicago: Raga, Vicente. “Tentativas sobre Montaigne: Horkheimer y la función del escepticismo.” *Estudios de Filosofía* n.º 55 (2017): 82-102.

Tentativas sobre Montaigne: Horkheimer y la función del escepticismo

Solo aquel que tiene que vivir en su alma estremecida una época que, con la guerra, la violencia y las ideologías tiránicas, amenaza la vida del individuo y, en esta vida, su más preciosa esencia, la libertad individual, sabe cuánto coraje, cuánta honradez y decisión se requieren para permanecer fiel a su yo más íntimo en estos tiempos de locura gregaria (...)

(Zweig, 2008: 11).

Estamos por entero hechos de pedazos, y nuestra textura es tan informe y variada que cada pieza, cada momento, desempeña su papel. Y la diferencia que hay entre nosotros y nosotros mismos es tanta como la que hay entre nosotros y los demás

(Montaigne, 2007: II, 1, 488).

Ahora bien, las leyes mantienen su crédito no porque sean justas, sino porque son leyes.

Este es el fundamento místico de su autoridad; no tienen otro

(Montaigne, 2007: III, 13, 1601).

El artículo de Horkheimer *Montaigne y la función del escepticismo*, publicado originalmente en el número VII de la *Zeitschrift für Sozialforschung* de 1938,¹ refleja claramente las circunstancias históricas en que se elaboró.²

Ciertamente, como señaló Abromeit (2011: 396), el texto por una parte recoge los intereses previos del primer Horkheimer, todavía vivamente comprometido con el estudio de la génesis del individuo burgués, modelado por las fuerzas del capitalismo emergente en la Modernidad temprana. Y asimismo, por otra parte, el artículo anticipa nociones como las de “razón subjetiva” o “razón instrumental”, que encontramos en su *Crítica de la razón instrumental* o en la obra escrita conjuntamente con Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, y conceptos como el de “*Führerstaat*”, entendido como la forma más característica del capitalismo en la época del autor, que adelanta argumentos presentes en sus textos *Los judíos y Europa* o *Estado autoritario*.

Sin embargo, lo que verdaderamente evidenciaba el artículo mencionado era la preocupación de Horkheimer ante la inclinación de las democracias

1 Esta revista de investigación sociológica era el órgano de difusión de la Teoría Crítica del Instituto de Investigación Social al que estaba adscrita la Escuela de Frankfurt liderada por Theodor L. W. Adorno y Max Horkheimer. La revista se mantuvo con ese nombre bajo la dirección de este último de 1932 a 1938, se publicó tan solo el primer año en Alemania, debido al ascenso del nacionalsocialismo, y aparecieron los restantes números en París, hasta que con la mudanza del Instituto a Nueva York y su vinculación con la Universidad de Columbia, tanto este como la revista cambiaron de nombre.

2 Citaremos el texto de Horkheimer por la traducción disponible en el volumen titulado *Historia, metafísica y escepticismo* (Horkheimer, 1995), cuya referencia completa puede encontrarse en la bibliografía al final de este artículo.

occidentales a reconocer y tolerar los emergentes Estados fascistas de Italia y España, con Mussolini y Franco a la cabeza, así como el irresistible ascenso del nacionalsocialismo de Hitler y sus tendencias expansionistas, que pronto condujeron a la II Guerra Mundial (1939-1945).

Como deja clara la correspondencia de Horkheimer en esa época, la “neutralidad” de los países democráticos de Occidente respecto a los movimientos fascistas podía ser leída de manera muy pesimista, como síntoma de una situación todavía más grave y que tendía a internacionalizarse. El temor del autor alemán, que hoy en día podemos leer con cierta distancia, pese a que existen otros riesgos y síntomas con los que trazar intranquilizadores paralelismos, era que tales formas autoritarias de gobierno llegasen a ser la manera característica de organizar un Estado, en el estadio de desarrollo del capitalismo alcanzado en su época. En ese sentido, el diálogo con el pensador renacentista francés Michel de Montaigne y con su particular reapropiación de la actitud escéptica de la Antigüedad tardía, sirvió al teórico crítico para pensar la agitada situación política de su tiempo.

Así, como veremos en un primer momento, al exponer los elementos principales de su artículo, el texto de Horkheimer se dirigía no tanto al Renacimiento y su recuperación del pensamiento antiguo como al entorno profundamente anti-civilizatorio de los Estados autoritarios de su tiempo, donde la retirada escéptica al interior de un egoísta y descomprometido yo es entendida como profundamente ilusoria (Zepp, 2013: 89). De acuerdo con la interpretación del pensador alemán, la actitud de los gobiernos y ciudadanos de las democracias occidentales, tolerantemente escéptica con el fin de todas las libertades que presupone el fascismo, tan solo podía conducir a una catástrofe de magnitudes realmente mundiales.

Ahora bien, aun cuando el diagnóstico de Horkheimer tiene sin duda una gran relevancia histórica, dado que puso el dedo en la llaga en cuanto a los retos y amenazas que enfrentaban las democracias occidentales en ese momento y apuntó certeramente al colapso de barbarie en el que se precipitaría la civilización burguesa muy poco después, cabe preguntarse sobre la precisión y profundidad de su análisis teórico. Así, en un segundo momento, y teniendo en cuenta la insatisfacción del propio autor con el desarrollo de sus argumentos a la hora de mostrar cómo el Estado autoritario hace del escepticismo una posibilidad ilusoria y, en última instancia, reaccionaria, trataremos de criticar su lectura al menos por lo que respecta a dos nociones supuestamente “esenciales” para el escepticismo, a saber: su carácter reaccionario y su defensa de una individualidad egoísta y solipsista.

Nuestro texto, pues, vuelve tentativamente sobre Montaigne para tratar de ahondar en la función que Horkheimer atribuye al escepticismo, tanto en el mundo antiguo y moderno como, especialmente, desde una perspectiva conceptual, en el contemporáneo. Nuestro objetivo será modesto, iluminar la actitud escéptica antigua y moderna para contribuir no tanto a precisar el pensamiento de Horkheimer, como a la valoración de su acercamiento y apropiación dialéctica del escepticismo en el seno de la más temprana Teoría Crítica.

1. Montaigne y la función del escepticismo

Como apuntábamos previamente, el objetivo primario del texto de Horkheimer, *Montaigne y la función del escepticismo*, es el de describir el resurgimiento y transformación del escepticismo. El mismo autor nos indica que en dos períodos de la historia, la Antigüedad tardía y el Renacimiento, el escepticismo filosófico tuvo representantes ilustres (Horkheimer, 1995: 139), debido probablemente a las dificultades en el orden social que se presentaron en ambos períodos, caracterizados como momentos de transición y, por ello mismo, semejantes en distintos aspectos pese a sus diferencias y la distancia temporal.³

No es gratuito hablar de dificultades e inestabilidad social. Montaigne nació en 1533 y durante la mayor parte de la segunda mitad del siglo XVI las guerras de religión (1562-1598) entre protestantes hugonotes y católicos asolaron el sur de Francia (en realidad, Montaigne no llegó a ver el final del conflicto, logrado gracias al edicto de Nantes que promulgó el rey convertido al catolicismo Enrique IV, dado que murió en 1592).

De hecho, tales guerras, hasta completar un número de ocho, se caracterizaron por su gran crueldad y el fanatismo desplegado por ambas partes (Langer, 2005: 13). A las masacres, que tuvieron su pináculo en la matanza de la noche de San Bartolomé (24 de Agosto de 1572),⁴ se sumó la inestabilidad económica generada

3 Ciertamente, no parece casual que el escepticismo antiguo tenga sus orígenes en los inicios del período helenístico, tras consumarse la disolución de la *polis* en territorio griego y con la emergencia de los inestables reinos de los diádocos, los generales de Alejandro Magno que se repartieron su extenso imperio tras la inesperada muerte de este en 323 a. C. Como veremos seguidamente, la inestabilidad social será la pauta también en los inicios de la Europa moderna temprana y volvió a serlo en el momento en que Horkheimer componía su texto.

4 La reina madre, Catalina de Médici, había invitado a varios líderes hugonotes a la boda que iba a celebrarse en París entre Margarita de Valois, hermana de Carlos IX, y Enrique de Navarra (principal representante de los protestantes franceses y futuro Enrique IV). Terminada la ceremonia,

por una expansión temprana acompañada de una gran movilidad de los estamentos sociales, y la crítica a las instituciones o poderes establecidos, como la monarquía (tan cuestionada como defendida en su legitimidad precisamente en relación con el hondo conflicto religioso y civil que se desarrolló durante el Renacimiento en Europa).⁵

En ese marco socio-político en el que transcurrió la vida de Montaigne, durante los tempestuosos años de gestación de las monarquías absolutas, emergió también una nueva clase de burgueses gentilhombres, la flamante nobleza de toga o administrativa a la que pertenecía Montaigne y cuyo espíritu social, de acuerdo con Horkheimer, plasmó de manera eminente el pensador francés.⁶

Así, en respuesta a los horrores y el fanatismo dominantes en las guerras civiles y religiosas del siglo, el escepticismo burgués de Montaigne habría aconsejado una suerte de migración o retiro interior, en la moderada esfera del propio interés. Ante las horribles situaciones planteadas en el momento histórico en el que le tocó vivir, lo mejor, de acuerdo con Montaigne, era cuestionar cualquier tipo de aseveración absoluta y refugiarse en un egoísmo morigerado. Adicionalmente, Montaigne, como renovador del escepticismo antiguo, se presentaba como una suerte de negociador entre los bandos en conflicto, teniendo un destacado papel en la disminución del tono beligerante en las relaciones entre la corona francesa católica, con sus múltiples facciones (entre las que se situaba Montaigne, como católico moderado, en el partido de los “políticos”), y los reprimidos nobles hugonotes.

Sin embargo, como el propio pensador alemán señala (Horkheimer, 1995: 145), ya en tiempos antiguos la gente formuló diversas objeciones al escepticismo.

el rey tomó la decisión de eliminar a algunos nobles hugonotes sobre los que recaía la sospecha de sedición, pero la noticia se difundió y llegó al pueblo, que inflamado por predicadores católicos decidió iniciar una masacre general en París, que luego se extendió contra las comunidades de hugonotes de otras ciudades importantes de Francia.

- 5 Para un buen panorama general, que muestra la conexión entre *Los ensayos* de Montaigne y los acontecimientos políticos y sociales de su época, puede consultarse Nakam, 1984. En cuanto al contexto histórico de las guerras de religión se encuentra sucintamente expuesto en Jouanna, 1996 y Holt, 1995, entre otros.
- 6 Montaigne era un noble de escaso abolengo, su bisabuelo Ramón Eyquem vendedor enriquecido, compró el terreno y título de Montaigne en 1477. Esta era una trayectoria social muy habitual entre los “burgueses” con éxito en el comercio, la banca o la magistratura, que se alejaban gradualmente de los negocios y, tras unas generaciones, se transformaban en nobles con plenos privilegios fiscales y sociales. A menudo sufrían el rechazo de la gran y empobrecida aristocracia tradicional de corte militar, ya que estos eran habitualmente nobleza de toga, cargos administrativos, pero no fue sino hasta el siglo XVII cuando volvieron a trazarse rígidas fronteras sociales. Sobre la familia de Montaigne, su infancia y educación puede leerse con provecho Trinquet, 1972.

Y así, según el pirronismo,⁷ el escéptico podía vivir de acuerdo con las apariencias o fenómenos, rechazando tan solo elevar estas al estatuto de conocimiento y verdad. Pero para diversos pensadores antiguos, entre ellos algunos tan destacados como Aristóteles,⁸ en lo que se conoce como crítica de la *apraxia*, el escéptico no podría actuar, dado que carece de creencias sobre las que basar las acciones de su vida cotidiana. El escepticismo, siguiendo estas observaciones, sería invivible.

Sea como fuere, los escépticos tenían respuesta para tales objeciones, al declarar que podían vivir bien “sin opiniones”, siguiendo las costumbres, las leyes, las enseñanzas recibidas y los sentimientos naturales, esto es, las apariencias, sin pronunciarse sobre su verdad o corrección definitivas (Sexto, 1993: I, 17, 23).⁹ Pero tal respuesta, completamente válida también en el caso de Montaigne, fue interpretada por Horkheimer como una toma de partido del espíritu burgués por la conservación de un orden necesario para el intercambio comercial y la estabilidad política.

Así, frente a lo que aseveraron críticos como Kant o Hegel,¹⁰ el escepticismo no habría sido un movimiento subversivo, sino hondamente reaccionario en su defensa de la moderación y la tolerancia. El régimen absolutista ascendente en la

7 Pirrón de Elis fue el mítico fundador de una de las corrientes escépticas más relevantes de la Antigüedad, aunque apenas sabemos nada de su vida y no dejó nada escrito (véase Chiesara, 2007: 133ss). Sería Enesidemo quien inició de manera destacada la reivindicación de su radical propuesta en Alejandría, ya en el siglo I a. C., pero es el compilador Sexto Empírico (ca. 160-210 d. C.), de quien apenas tenemos tampoco noticia, el único autor de la corriente escéptica pirrónica del que conservamos obras enteras. La importancia de Sexto Empírico para el pensamiento europeo de la Modernidad temprana fue enorme, ya que desde que su obra se tradujo al latín en el Renacimiento dio lugar a una “crisis pirrónica” con profundas consecuencias en la historia del pensamiento (al menos si hacemos caso de la interpretación clásica de Popkin, 2003).

8 Como nos indica en su *Metafísica* (Aristóteles, 1994: 1008b11-12), es necesario tener razones para actuar y así poder llevar una vida aceptable, pero esto le sería imposible al escéptico radical que, supuestamente, pone en cuestión tanto la teoría como la esfera de la praxis.

9 Al menos en la versión pirrónica del escepticismo, ya que la otra corriente principal en la Antigüedad, la académica, abogaba por unos criterios de acción tendentes a lo razonable (*eulógon*) o lo verosímil (*pithanón*). Este movimiento, surgido en la Academia de Platón de la mano del escolarca Arcesilao de Pitana en el siglo III a. C., se extendería gracias a su disputa con el dogmatismo estoico bajo la dirección de Carnéades de Cirene, y concluiría su recorrido de la mano de Filón de Larisa, último director escéptico de la Academia y maestro de Cicerón ya en el siglo I a. C. Para información de primera mano sobre esta corriente puede consultarse Agustín, 2009 y Cicerón, 1990, en cuanto a fuentes secundarias, de entre la multiplicidad de estudios vale la pena destacar en español el de Román, 2007.

10 El primero introduce su filosofía crítica como una respuesta a la amenaza escéptica renovada en la obra de Hume que le despertó de su sueño dogmático (Kant, 1999: 29, véase también Kant, 2002). El segundo empezó interesándose en el escepticismo al hilo del debate con Gottlob Ernst Schulze, un crítico escéptico de la filosofía de Kant que también alcanzó al joven Hegel (Hegel, 2006a), aunque terminaría integrando la *skepsis* en su sistema (Hegel, 2006b: 308ss).

Modernidad temprana fue defendido de manera clara, debido a que garantizaba la pervivencia de la propiedad burguesa y el escepticismo, antiguo y moderno, se habría caracterizado por el cuidado del *statu quo*, es decir, por un reaccionarismo esencial.

Pero, aun así, el escepticismo de Montaigne es progresista, de acuerdo con la valoración de Horkheimer, dado que la moderación resulta ser en su caso la virtud suprema y la libertad de conciencia es valorada como una condición para la paz social. Frente a la agitación política del protestantismo o la violencia del catolicismo ultramontano, la propuesta de Montaigne permitió que la sociedad burguesa se abriera paso. Más aún, el contenido positivo de la *skepsis* del pensador francés sería el individuo, otro rasgo esencial en la descripción del movimiento escéptico realizada en el artículo que nos ocupa (Horkheimer, 1995: 159). Y en ese sentido, reconocido incluso por Hegel,¹¹ la importancia concedida al sujeto, que depende ahora de sus solas fuerzas, supone un avance y un aporte positivo del escepticismo moderno, tal y como quedó plasmado en *Los ensayos* del perigordino.

Pese a esto, de acuerdo con el sociólogo alemán, el concepto de individuo escéptico se agota en el yo aislado, esto es, incurre en una suerte de egoísmo y, en últimas, se ve amenazado por el solipsismo. En ese sentido, cabe decir que aun con todo lo progresista que pudiera resultar el escepticismo en la Modernidad temprana, finalmente tanto el reaccionarismo como el individualismo mostrarían su peor rostro. La tolerancia, el “humanismo” de Montaigne, su proverbial rechazo de la crueldad: “Por mi parte, ni siquiera he sido capaz de ver sin disgusto perseguir y matar un animal inocente que carece de defensa y que no nos causa ningún mal” (Montaigne, 2007: II, XI, 622), eran un mero ornato, sin una sólida base teórica, sin compromiso moral alguno.

Aquí reside quizá el aporte más interesante, y polémico, del artículo de Horkheimer a la interpretación histórico-conceptual del escepticismo. En el ensayo del pensador alemán se asevera que en el siglo XX se produjo un cambio en la función del escepticismo, de modo que del carácter progresista que revestía en los escritos de Montaigne, en la Modernidad temprana, pasó a tener en las sociedades del capitalismo avanzado un tinte claramente reaccionario.

En el período que va de 1870 a 1900 se fue disolviendo el liberalismo clásico, articulado en torno al mercado libre por teóricos como Adam Smith, en el campo económico, o John Locke, en el de la política. Con la desaparición de este

11 Véase, por ejemplo, Hegel, 2006b: 183ss y también los primeros párrafos (§ 5 y 11-21) de Hegel, 1988.

y la emergencia del capitalismo monopolista, según Horkheimer, el significado del escepticismo se fue modificando. La *skepsis* perdió así su carácter progresista, sumándose a la defensa de una ideología que perpetuaba el sufrimiento y la dominación, degenerando en última instancia en formas de colectivismo totalitario (Abromeit, 2011: 398).

Siguiendo un argumento que requeriría de un desarrollo mayor sostiene Horkheimer que bajo las formas del Estado autoritario, que promueven los fascismos propios del capitalismo de su época, no es posible que los individuos desarrollen sistemáticamente el tipo de *ego* bien asentado del que depende esencialmente la propuesta escéptica (Horkheimer, 1995: 172). De acuerdo con el autor alemán, la personalidad es un producto social y bajo el Estado totalitario desaparece la posibilidad de acción recíproca de que depende el yo para existir más allá de la mera abstracción o conceptualización.

Así, bajo la égida de los fascismos resulta una ilusión la búsqueda de refugio seguro en la interioridad o intimidad que Montaigne propuso para los tiempos de oscuridad. La libertad de juicio de que requiere el escepticismo vitalmente solo puede obtenerse, según Horkheimer, en el seno de una libertad social, amplia, extendida, imposible de postular bajo los Estados autoritarios.

Más aún, el escepticismo con su esencial reaccionarismo abocaba a sus cultivadores de las democracias occidentales, en el momento en que el pensador alemán escribía su texto, a la aceptación conformista del Estado autoritario, llegando incluso a un cinismo que no esperaba ninguna mejora o cambio en ese estado de cosas anti-civilizatorio. O como dice taxativamente Horkheimer, la paz que firma hoy el escepticismo con el orden autoritario no es expresión de una praxis humanista, sino la renuncia a ella. Y más claramente aun, poco más adelante: “la tolerancia escéptica hacia la libertad de conciencia se convierte en conformidad con el régimen de la policía secreta” (Horkheimer, 1995: 175).

Sin embargo, aunque la transformación del escepticismo de mentalidad humanista (propio de la Modernidad temprana), en puro conformismo, respondía, de acuerdo con el pensador alemán, a la modificación de los principios económicos que subyacían a la sociedad, no todo estaba perdido. Para Horkheimer lo mejor del escepticismo, sus aspectos progresistas, quedarían abarcados en una variante de la dialéctica hegeliana, la contenida en el estilo de la Teoría Crítica, representada por la escuela de Frankfurt, de la que el sociólogo alemán era el ejemplo más depurado.

De este modo, el papel que en un momento determinado representó el escepticismo, en la época de Montaigne, debía desempeñarlo ahora la Teoría

Crítica, descrita por el autor como una suerte de “humanismo activo” (Horkheimer, 1995: 195). Se trataba de criticar no solo los aspectos ideológicos, aceptando el *statu quo* social, sino de poner en cuestión las formas de vida que bajo los Estados autoritarios hacían sucumbir a la humanidad, esforzándose en transformarlas en sentido racional. E igualmente, en lugar de retrotraerse a un efímero yo, el momento escéptico, crítico, debía volcarse en una actividad histórica concreta. Teniendo la felicidad como principio, la Teoría Crítica de Horkheimer se propone en su artículo como superación del escepticismo mediante la actividad revolucionaria que, pese a las dificultades, se deja guiar por el “tenaz interés en un futuro mejor” (Horkheimer, 1995: 200).

2. Crítica de la crítica y defensa escéptica del escepticismo

La temprana formulación de la Teoría Crítica, que enmarca el texto de Horkheimer, tanto como las difíciles circunstancias históricas en que fue compuesto, se postula aquí como una superación dialéctica del escepticismo, que conserva lo mejor de este, su aspecto crítico progresista, desechando su reaccionarismo e individualismo ya en el siglo XX. Y es que, siguiendo al pensador alemán, cuando defiende al individuo, el escepticismo acepta las condiciones sociales que lo hacen posible, en este caso, la forma del Estado autoritario en el que desemboca ineludiblemente la sociedad burguesa.

Pero, ¿es esto así? Y aún en el caso de que lo fuese, cabe preguntarse: ¿son realmente rasgos esenciales del escepticismo el reaccionarismo y la individualidad solipsista? Más aún, si concedemos, por mor del argumento, que el escepticismo acepta esa forma tardía reaccionaria de la sociedad burguesa que tanto pesimismo inspiraba a Horkheimer, ¿acaso no lo hace en la misma medida que cualquiera al ejercer su pensamiento en ese tipo de sociedad como, por ejemplo, el teórico crítico?

Si esto fuese así, la única diferencia entre una filosofía como la que práctica Horkheimer y el modo de vida escéptico, consistiría en que la primera no se hace esa objeción a sí misma, sino tan solo a los otros (o al menos al escepticismo). De este modo, podemos criticar a la Teoría Crítica de manera escéptica diciendo que el escepticismo es lo mismo que esta, pero con menos ilusiones (Marquard, 2012: 62), o al menos con un discurso menos confiado en las propias capacidades a la hora de lograr esa frágil felicidad que nos espera en un futuro mejor, cuando el mal quede completamente aniquilado gracias a la revolución.

Aunque, si nos detenemos en los supuestos rasgos esenciales del escepticismo, y en sus posibles consecuencias nocivas, la existencia de estos, al menos en las

descripciones del escepticismo moderno, parecen innegables. Empezando por el reaccionarismo, se ha llegado a aseverar, por ejemplo, que la actitud escéptica de *Los ensayos* es necesariamente reaccionaria e incluso quietista (Hiley, 1988: 24), pero tal interpretación también podría extenderse a la *skepsis* del mundo antiguo.

Después de todo, Montaigne retomó muchos de los elementos del escepticismo de la Antigüedad tardía. Y en ese sentido, su reapropiación de la *skepsis* le condujo a cuestionar las convicciones de sus contemporáneos en ciencia o religión, y a atenerse a las costumbres y leyes vigentes en su sociedad, tal y como anteriormente vimos que aconsejaba Sexto Empírico como guías para la vida (Tizziani, 2014: 209).

Tal posición política moderada, con la adscripción no dogmática al catolicismo imperante en su época, ciertamente subrayaba los elementos sociales y políticos del pirronismo, pero no dejaba de reproducir la reglas para vivir de acuerdo con las apariencias promulgadas por Sexto Empírico en los pasajes mencionados y, en ese sentido, parece que Horkheimer tenía razón al atribuir al escepticismo en general un carácter netamente reaccionario.

En realidad, tales críticas han vuelto con fuerza en los últimos tiempos y, al hilo de un debate iniciado por el estudioso del escepticismo antiguo Myles Burnyeat, quien volvió sobre la afirmación de que el escepticismo es invivible (Burnyeat, 1997: 25ss), diversos teóricos se han volcado sobre los problemas morales y políticos de la *skepsis* antigua. De este modo, Annas (Annas, 1998: 193ss) y Nussbaum (Nussbaum, 1994: 280ss), entre otras, han señalado que el escepticismo quizá sea posible teóricamente, pero no deja de ser inmoral.

Especialmente Martha Nussbaum ha puesto de manifiesto la que es quizá la crítica más dura contra el escepticismo en el plano político. Así, de acuerdo con esta:

Cuán profundamente egoísta, de hecho solipsista, es el programa escéptico [...]. Si la filosofía solamente es capaz de hacer que el individuo practicante se sienta en calma, entonces los enemigos de Sócrates tendrían razón: la filosofía es una forma peligrosa de auto-indulgencia, que subvierte la democracia y sus maestros son corruptores de los jóvenes (Nussbaum, 2000: 194).

Tan severa es la crítica, que Nussbaum llega a decir que los escépticos colaborarían con un Hitler, dado que no pueden comprometerse con verdades moralmente elevadas que se lo impidan, lo cual, de algún modo, nos devuelve a las acusaciones proferidas por Horkheimer en contra del escepticismo de su tiempo.

Sin embargo, como adelantábamos anteriormente, tales críticas se hacen eco de otras mucho más venerables, emitidas directamente contra los escépticos de tiempos antiguos y a las que estos, con Sexto Empírico a la cabeza, trataron

de responder. Así, en un bien conocido pasaje de su obra *Contra los dogmáticos*, encontramos la siguiente reflexión:

[...] Porque si cae alguna vez en poder de un tirano y se ve obligado a hacer algo abominable, o no se someterá a lo que se le ordena y elegirá voluntariamente la muerte, o bien, por evitar los tormentos, hará lo que se le manda, y de este modo [...] elegirá una cosa y se apartará de la otra, que es precisamente lo que hacen quienes están convencidos de que existe algo rechazable y algo elegible. Está claro que, cuando dicen estas cosas, no comprenden que el escéptico no vive según la razón filosófica [...], sino según la observación no filosófica, que le permite elegir unas cosas y rechazar otras. Y si se ve obligado por un tirano a hacer algo prohibido, elegirá una cosa, si acaso, y rechazará otra con ayuda de su prelación ligada a leyes y costumbres ancestrales; y, en comparación con el dogmático, sin duda soportará la adversidad más fácilmente, porque, fuera de estas cosas, no tiene, como tiene aquél, ninguna opinión añadida (Sexto Empírico, 2012: XI, 164ss).

Dicho esto, parece que lo que desagrade a Nussbaum es tener que confiar en un “tal vez”, guiado por la costumbre, los sentimientos o el instinto, para tomar un camino y no otro. La pensadora norteamericana quiere que quien caiga en manos de un tirano se comporte como un héroe, en nombre de la justicia y el derecho (Laursen, 2009: 136). De hecho casi podemos exagerar o caricaturizar la crítica y decir que el escéptico no sería un amigo fiable, en caso de que el tirano le exigiese la delación de sus compañeros, dado que en ausencia del compromiso con un proyecto moral elevado no sería difícil que escogiese la traición para escapar al castigo físico.

Pero que el escéptico colabore con un tirano, o un dictador fascista, basándose en sus sentimientos, impulsos instintivos o costumbres no es algo que propiamente pueda atribuírsele a este de manera exclusiva. En muchas ocasiones la práctica de actos heroicos ha corrido a cargo de hombres muertos de miedo que actuaron así por adiestramiento, instinto o algún tipo de emoción momentánea (Bourke, 1999: 124). No deja, pues, de ser una cuestión empírica, para nada obvia, si los que tienen elevados principios filosóficos y compromisos morales de largo aliento actúan de mejor manera, que quienes se dejan llevar por las leyes, la costumbre o la naturaleza.

De todos modos, por este camino hemos encontrado una respuesta a la aseveración de Horkheimer relativa al carácter esencialmente reaccionario del escepticismo en general. Y es que resulta claro, por lo que llevamos dicho, que la costumbre y la legalidad vigente en una sociedad son guías para la acción del escéptico, pero no las únicas. También los sentimientos o instintos sirven de ayuda, y en ocasiones pueden conducirnos en contra de lo que marquen las leyes de un tiempo y lugar determinados. Y además, aun cuando las costumbres,

los sentimientos o los impulsos naturales condujeran al escéptico a cumplir con los designios del tirano, o del dictador fascista, sigue siendo cierto que tendría una razón menos para hacerlo que los dogmáticos (que han sido mayoritarios entre las escuelas de pensamiento de todos los tiempos, así como en los diversos estamentos sociales y políticos): no lo harán en nombre de la verdad de elevados principios filosóficos o de relevantes compromisos morales, en pos del tenaz interés en un futuro mejor.

Volvamos ahora sobre *Los ensayos* de Montaigne y la importancia de las normas consuetudinarias en ellos. Sin duda el pensador francés concibe la costumbre como un pilar fundamental de la vida humana:

El principal efecto de su poder es sujetarnos y aferrarnos hasta el extremo de que apenas seamos capaces de librarnos de su aprisionamiento, y de entrar en nosotros mismos para discurrir y razonar acerca de sus mandatos. [...] Los pueblos criados en la libertad y el autogobierno consideran monstruosa y contranatural cualquier otra forma de gobernarse. Los que están habituados a la monarquía piensan igual. Gracias a la costumbre todo el mundo está satisfecho del lugar donde la naturaleza lo ha fijado (Montaigne, 2007: I, XXII, 138-139).

Más aún, cualquier tipo de innovación le parece censurable, probablemente porque la historia, el depósito de los acontecimientos pasados, nos muestra que los cambios repentinos casi siempre han sido nocivos para la paz social. Desde ahí ciertamente plantea su posición moderada, de rechazo a las novedades introducidas por los hugonotes en Francia y, en general, por la Reforma:

Es muy dudoso que pueda encontrarse un beneficio tan evidente en cambiar una ley aceptada, sea la que fuere, como daño hay en modificarla. Un Estado es, en efecto, como un edificio hecho de diferentes piezas ajustadas entre sí con una unión tal que es imposible mover una sin que el cuerpo se resienta (Montaigne, 2007: I, XXII, 144).

Cabe decir incluso que el ser humano difícilmente puede vivir sin la fuerza inercial de la costumbre. Su carácter, las instituciones sociales e incluso la legalidad vigente se deben a ese proceso acumulativo espontáneo y, en última instancia, carente de justificación racional:

En cierta ocasión, tenía que justificar uno de nuestros usos, que se admite con resuelta autoridad a mucha distancia en torno nuestro. Como no quería limitarme a establecerlo, según suele hacerse, por la fuerza de las leyes y los ejemplos, sino indagando sin cesar hasta su origen, encontré su fundamento tan endeble que a punto estuve yo mismo de concebir disgusto por él, yo que había de confirmarlo en otros (Montaigne, 2007: I, XXII, 140).

De un modo u otro, la costumbre mantiene unida a la sociedad, nos proporciona los medios de comunicación indispensables y, finalmente, atenaza los desvaríos del errante espíritu humano.

Sin embargo, Montaigne no es un pasivo receptor de las costumbres, leyes y hábitos. De hecho, como se ha indicado agudamente (Curley, 2005: 25), sus prácticas y descripciones por lo que respecta a la religión católica están lejos de la sumisión total a la ortodoxia, dejándose llevar por impulsos y sentimientos, como el rechazo a la crueldad, tan fuertes como la costumbre. Más aún, puede decirse que en el pensador francés hay una tensión entre la recomendación de las costumbres y la defensa de la libertad de juicio, que le permite a uno pensar por sí mismo, caracterizadora de *Los ensayos* (Langer, 2001: 223).

Probablemente es esa tensión fructífera, y no tanto un craso reaccionarismo, lo que, en sintonía con el escepticismo antiguo, caracteriza la obra del autor bordelés. La apertura de Montaigne a lo distinto y distante en el tiempo (con su atención al mundo clásico griego y romano) y en el espacio (con su interés por los indígenas del Nuevo Mundo) son sintomáticas de su aceptación flexible de las costumbres, hábitos y leyes, guías adecuadas para la vida humana que no busca verdades dogmáticas más allá de los fenómenos, pero que tampoco constituyen lazos férreos para el individuo gracias a su variedad y variabilidad constante:

El juicio humano extrae una maravillosa claridad de la frecuentación del mundo. Estamos contraídos y apiñados en nosotros mismos, y nuestra vista no alcanza más allá de la nariz. [...] Este gran mundo, que algunos incluso multiplican como especies bajo un género, es el espejo en el que debemos mirarnos para conocernos como conviene (Montaigne, 2007: I, XXV, 201-202).

Y este carácter abierto del escepticismo antiguo y moderno, su combinación de costumbres, leyes, instintos y sentimientos, entre otros, como guías fiables, pero no infalibles de la conducta humana, contrasta nuevamente no solo con la descripción esencialista de la *skepsis* que Horkheimer ofrecía en su texto, sino con la rigidez de su propuesta temprana. La Teoría Crítica, tal y como se formula en el artículo del pensador alemán, puede leerse como una suerte de filosofía de la historia universal, con un camino de dirección única para la humanidad que alcanzaría la redención de este mundo, la felicidad futura, mediante una revolución ineludible (Marquard, 2012: 63).

El problema de tales propuestas, frente al aperturismo y tolerancia escépticos, es que sus buenas intenciones, a saber la liberación de la sociedad moderna de sus represiones, fascistas en este caso, han desembocado en diversas ocasiones en muy malos resultados: la perpetuación y aumento de tales represiones mediante la supresión de las libertades modernas. La crítica del individuo que, como supuestamente hace el escéptico: se refugia en lo suyo y se hurta a la gran mejora

del mundo, conduce a su eliminación en tanto que elemento contrarrevolucionario. Como hábilmente ha señalado Marquard, el estadio universalista en que se alcanza el fin de la historia, quizá la felicidad anhelada por Horkheimer, es la noche en la que todos los hombres son pardos (Marquard, 2012: 63). Esto es, el sacrificio final, exigido por la actitud revolucionaria de tendencias filosófico-sociológicas como las que enmarcan el texto del pensador alemán, es el del individuo.

Y esto nos conduce al otro supuesto rasgo esencial del escepticismo, su individualismo moderadamente egoísta y, en última instancia, su actitud tendente al solipsismo. Siguiendo a Horkheimer, y teniendo en cuenta lo dicho sobre la atención moderada y flexible a las costumbres como estrategia de preservación de la individualidad, parecería ser este un aspecto nuevamente innegable de la actitud escéptica general. Pero si esto fuera así, nos encontraríamos con un elemento que quizá en otros momentos, como en la Modernidad, fue positivo, progresista, pero que hoy requeriría de una revisión para no incurrir en el solipsismo de que le acusa el pensador alemán.

Sin embargo, al menos por lo que respecta al escepticismo clásico, resulta dudoso que podamos atribuirle una noción fuerte de sujeto. Sin necesidad de recurrir a la bien conocida argumentación hegeliana sobre la tragedia de Antígona (Hegel, 2006b: 569ss), ni introducirnos en complejas discusiones acerca de la noción de individuo o persona en el mundo antiguo, cabe reseñar cómo en la interpretación principal del escepticismo, liderada por el anteriormente mencionado Burnyeat, la ausencia de tal noción fuerte es uno de los rasgos diferenciadores decisivos del escepticismo antiguo respecto del moderno.

Como destaca Burnyeat, aun cuando las diversas estrategias escépticas planteadas en las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes tienen su correlato en el mundo antiguo, los argumentos de la *skepsis* clásica nunca alcanzaron el grado de generalidad que logra la duda sobre la existencia del mundo externo de la última estrategia escéptica cartesiana (Burnyeat, 1982: 25). De acuerdo con este, sería la ausencia de una idea fuerte de sujeto en el mundo clásico, que incluye también al cuerpo como parte de lo externo en contraste con el ego más íntimo, trazando así una frontera radical entre exterioridad e interioridad, lo que explica que los antiguos jamás concibieran un argumento escéptico tan radical.¹²

12 Existen, por supuesto, voces discordantes, como destacadamente la de Gail Fine (Fine, 2003: 192), que considera mucho más cercanas las variedades escépticas antigua y moderna, también por lo que respecta a la noción de sujeto, pero son minoritarias y, pese a la sutileza de sus argumentos, cuentan con escasos partidarios.

Sea como fuere, dejando de lado la idea de sujeto fuerte, o de individuo amenazado de solipsismo, en el escepticismo antiguo, con lo que este rasgo supuestamente esencial perdería ya parte de su generalidad, queda todavía en pie que en el caso de Montaigne, el más extensamente expuesto en el ensayo de Horkheimer, la noción de individuo es central. *Los ensayos*, se dirá sin asomo de duda, son tentativas sobre el sujeto Montaigne.

Esto no resulta casual, al menos desde finales de la Edad Media se produjo una eclosión de interés por el yo,¹³ que terminó de madurar en el Renacimiento, y al tiempo que se difundían diversas formas artísticas de expresión individual, también se desarrollaron nuevas maneras de plantearse la cuestión acerca de quién es ese yo sobre el que los retratos y autorretratos, estatuas, vidas, biografías, cartas y demás obras se interrogaban. La peculiaridad de la pregunta por el yo demandaba formas diversas e innovadoras de preguntarse por este, modos distintos de hacer filosofía, y en ese marco surgió lo que hoy en día conocemos como el género ensayístico (Llinas, 2006: 60).

Así, desde la perspectiva del ensayo, la filosofía no se presenta como un discurso que busca alcanzar algún tipo de verdad externa, sino como una práctica que se devuelve hacia el sujeto y aspira a convertirse en un ejercicio de formación del yo. En la obra de Montaigne parece darse ese giro de manera paradigmática y por ello se dice que el único tema de *Los ensayos*, pese a la variedad y dispersión aparente, es Montaigne mismo: “dado que precisamente escribo sobre mí, y sobre mis escritos, lo mismo que sobre mis restantes acciones; que mi tema se vuelve sobre sí mismo” (Montaigne, 2007: III, XIII, 1596-1597). El pensador francés escribe el libro, y este lo constituye, es consustancial a su autor:

Al moldear en mí esta figura, he tenido que arreglarme y componerme tan a menudo para reproducirme, que el modelo ha cobrado firmeza y en cierta medida forma él mismo. Al representarme para otros, me he representado en mí, con colores más nítidos de los que antes tenía. No he hecho más mi libro de lo que mi libro me ha hecho a mí —libro consustancial a su autor [...] (Montaigne, 2007: II, XVIII, 1003).

Sin embargo, no deja de ser llamativo que el yo de los ensayos no sea del tipo unificado y sólido, sede de toda certidumbre, al que la Modernidad, al menos desde Descartes, nos tiene acostumbrados:

¿Quién no ve que he tomado una ruta por la cual, sin tregua y sin esfuerzo, marcharé mientras queden tinta y papel en el mundo? [...] ¿Y cuándo acabaré de representar la

13 La noción de individuo puede tener uno de sus orígenes remotos en el pensamiento del autor medieval Pedro Abelardo, y así, como símbolo de un cambio socio-político y económico, cabe interpretar la exhortación al conocimiento de uno mismo propia de los escritos éticos de este autor (véase Montoya, 1996: 37ss).

continua agitación y mutación de mis pensamientos, sea cual fuere la materia sobre la que recaigan, si Diomedes llenó seis mil libros con la gramática como único objeto? [...] Yo ahora y yo hace un momento somos dos (Montaigne, 2007: III, IX, 1409, 1437).

Aunque, ciertamente, nadie que lea *Los ensayos* puede dejar de caer en cuenta de la presencia constante de una instancia enunciativa en primera persona, de la exploración primordial del sentido que la identidad personal pueda tener en cada uno de los ensayos: “Me estudio a mí mismo más que cualquier otro asunto. Ésta es mi metafísica, ésta es mi física” (Montaigne, 2007: III, XIII, 1602).

De cualquier modo, puede que sea por una cuestión tan fortuita como la inexistencia en la época de Montaigne de un nombre común para designar al yo, que solo se popularizará a partir de Descartes, con lo que este se presenta disgregado en múltiples, contradictorias y mudables instancias (Maclean, 1996: 70). O bien es posible que se deba a algo tan relevante como la propia actitud escéptica de base que tienen *Los ensayos*, muy bien dispuestos a plantearse la pregunta por el yo, pero asimismo abocados a suspender el juicio en cuanto a su respuesta: “Pero nuestra condición comporta que el conocimiento de lo que tenemos entre manos esté tan alejado de nosotros, y tan por encima de las nubes, como el de los astros” (Montaigne, 2007: II, XII, 801). En cualquier caso, lo cierto es que se echa en falta una noción sólida, sustancial, esencial, del individuo en la obra del pensador bordelés.

En el texto de Montaigne, pues, aunque se apunta a lograr un retrato o pintura del yo:

Vi un día, en Bar-le-Duc, que le presentaron al rey Francisco II, para honrar la memoria del rey René de Sicilia, un retrato que había hecho de sí mismo. ¿Por qué no es también lícito para cualquiera pintarse con la pluma como él se pintaba con el lápiz? (Montaigne, 2007: II, XVII, 986-987).

Esa unidad anhelada, que daría respuesta a la pregunta por la identidad, no se logra positivamente: “No pinto el ser, pinto el tránsito” (Montaigne, 2007: III, II, 1202). El libro recoge facetas de un posible yo, pero ni siquiera esa identidad escrita, la condición humana, equivale al yo vivo que tiene experiencias y escribe sobre ellas en *Los ensayos*, y en ese sentido, la individualidad, entendida como una sustancia susceptible de incurrir en solipsismo, recibe una respuesta escéptica o nunca pasa de ser un interrogante: “¿quién soy yo?”¹⁴

14 Hacemos alusión aquí a la famosa medalla conmemorativa que Montaigne mandó realizar para sí y en la que por un lado podía verse una balanza equilibrada y, por el otro, una divisa escéptica: “¿Qué sé yo?”, que bien puede modificarse en el sentido en el que lo hemos hecho, dado el interés central de Montaigne por el yo en su obra.

Así pues, frente a lo que pretende Horkheimer en su artículo, la identidad en la obra del escéptico Montaigne no se constituye mediante el recurso al ensimismamiento solitario, el yo no se convierte en un fetiche, sino que es un yo en cuarentena, un anti-fetiche (Marquard, 2012: 63). En realidad, ni en el escepticismo antiguo, ni en el moderno, cabe vislumbrar como un rasgo necesario la concepción de un individuo fuerte, moderadamente egoísta y solipsista en último término, sino que este, como el reaccionarismo, es un aspecto flexible, lábil y, en última instancia, contingente.

3. Conclusión

Comenzamos nuestro texto con una cita del libro sobre Montaigne que, a modo de testamento, nos legó el novelista y ensayista austriaco, Stefan Zweig poco antes de levantar la mano contra sí mismo lejos de su tierra, y de cualquier esperanza, en los mismos tiempos de oscuridad que rodearon la elaboración del artículo de Horkheimer *Montaigne y la función del escepticismo*. Escogimos el fragmento del encendido discurso biográfico de Zweig precisamente porque, en contraste con la crítica que el sociólogo alemán vierte contra el escepticismo recuperado por Montaigne y aplicado en su época, para el autor austriaco esta figura escéptica era el único consuelo posible, debido al paralelismo que es posible establecer entre el destino de su tiempo y el de los años oscuros de la barbarie tecnificada de la II Guerra Mundial (Zweig, 2008: 14ss).

Sin embargo, a diferencia de lo que asevera Zweig en ese mismo fragmento, y el propio Horkheimer en su texto, a nuestro juicio la relevancia de Montaigne para el mundo contemporáneo no reside, positiva o negativamente, en su defensa a ultranza del individuo, ni tampoco en su compromiso con las costumbres y tradiciones recibidas. De ahí las otras citas que acompañan la apertura de nuestro escrito.

No es posible negar, claro, la tenaz búsqueda del yo que recorre *Los ensayos*, ni se puede silenciar la personalísima voz de Montaigne que resuena en todos ellos y conduce siempre cualquier tema a la pregunta por la propia identidad. Sin embargo, el yo que emerge de la actitud escéptica de Montaigne no se parece mucho a aquel egoísta moderado y aquejado de cierto solipsismo que describe Horkheimer, elevando el rasgo (frente a las evidencias antiguas y modernas) a característica esencial de cualquier escepticismo.

En lugar de asemejarse a un ego como el anti-escéptico *cogito* cartesiano, el yo por el que se interroga Montaigne se parece mucho más al protagonista de

la famosa novela de Musil, *El hombre sin atributos*, y quizá más que Horkheimer, haya sido alguien poco afecto a la propuesta de Montaigne (“su tonto proyecto de describirse” (Pascal, 1998: 780))¹⁵ como Blaise Pascal, quién más tempranamente haya logrado caracterizar la peculiaridad de su retrato:

“¿Qué es el yo?

Un hombre que se asoma a la ventana para ver a los que pasan; si yo paso por ahí, ¿puedo decir que él se ha asomado para verme? No, pues él no piensa en mí en particular; pero el que ama a alguien por su belleza, ¿lo ama? No, pues la viruela, que matará la belleza sin matar a la persona, hará que no le ame más. Y si me ama por mi juicio, por mi memoria, ¿me ama a mí? No, pues yo puedo perder esas cualidades sin perder mi yo. ¿Dónde está, pues, ese yo, si no habita ni en el cuerpo ni en el alma? ¿Y cómo amar el cuerpo o el alma si no es por estas cualidades, que son las que hacen el yo, puesto que son perecederas? Porque, ¿amaríamos la sustancia del alma de una persona, en abstracto, y algunas cualidades que ella posee? Esto no es posible y sería injusto. No se ama, pues, jamás a nadie, sino a sus cualidades solamente. [...]” (Pascal, 1998: 688).

Y lo mismo sucede por lo que respecta al supuesto reaccionarismo escéptico. Claramente Montaigne fue un reaccionario, pero este rasgo, que en su esencialidad conduce finalmente al escepticismo a un conformismo cínico con el *statu quo*, difícilmente cuadra con el carácter abierto y multiforme de las opiniones y juicios de Montaigne, con su libertad, que le permite tomar de las costumbres más variadas para no verse prisionero de los prejuicios de su sociedad, quizá indispensables para configurar al sujeto en su carácter inercial, pero asfixiantes cuando se absolutizan.

El rechazo de la crueldad y las críticas a las costumbres más viciosas de su tiempo, por contraste con el carácter y conducta de los antiguos o de la alteridad coetánea, los “salvajes”, no es, claramente, un mero ornato o capricho en el pensador francés:

No me enoja que señalemos el bárbaro horror que hay en tal acción, pero sí que juzguemos bien acerca de sus faltas y estemos tan ciegos para las nuestras. Creo que hay más barbarie en comerse a un hombre vivo que en comerlo muerto; en desgarrar, con tormentos y torturas, un cuerpo lleno aún de sensibilidad, hacerlo asar cuidadosamente, hacer que lo muerdan y maten perros y cerdos —como lo hemos no solo leído sino visto recientemente, no entre viejos enemigos, sino entre vecinos y conciudadanos, y, lo que es peor, bajo pretexto de piedad y religión—, que en asarlo y comerlo una vez muerto (Montaigne, 2007: 285-286).

Así, si ni el reaccionarismo craso, ni el individualismo a ultranza, se pueden atribuir esencialmente al escepticismo, como hemos tratado de mostrar, al menos al atender a sus configuraciones antiguas y modernas más destacadas, parece que la propuesta del artículo de Horkheimer no se sostiene. Ciertamente el suyo fue

15 Aunque las citas de Pascal proceden de una traducción, referenciada en la bibliografía al final de este texto, seguimos la convención de citar conforme a la numeración de la primera edición de su obra por Lafuma.

un análisis históricamente muy relevante, pero como tentativa sobre Montaigne, como ensayo que trata de captar la función del escepticismo en sus tiempos, y quizá todavía en los nuestros, se queda teóricamente algo corto y por ello la crítica a su formulación temprana de la Teoría Crítica como alternativa al escepticismo resulta necesaria, siquiera sea para invitar, escépticamente, a una suspensión del juicio al respecto de su valor y función actuales.

Bibliografía

1. Abromeit, J. (2011). *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge, Cambridge University Press.
2. Agustín de Hipona (2009). *Contra los académicos*, Madrid, Ediciones Encuentro.
3. Annas, J. (1998). "Doing without Objective Values: Ancient and Modern Strategies". En: Everson, Stephen (Ed.) (1998) *Companions to Ancient Thought*, vol. 4, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 193-220.
4. Aristóteles (1994). *Metafísica*, Madrid, Gredos.
5. Bourke, J. (1999). *An Intimate History of Killing*, Londres, Granta Books.
6. Burnyeat, M. F. (1997). "Can the Skeptic Live His Skepticism?" En: Burnyeat, Myles; Frede, Michael (Eds.) (1997) *The Original Sceptics: A Controversy*, Indianapolis, Hackett, pp. 25-57.
7. Burnyeat, M. F. (1982). "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed", *The Philosophical Review*, No. 91/1, pp. 3-40.
8. Chiesara, M. L. (2007). *Historia del escepticismo griego*, Madrid, Siruela.
9. Cicerón (1990). *Cuestiones académicas*, México, UNAM.
10. Curley, E. (2005). "Skepticism and Toleration: the Case of Montaigne", *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, No. 2, pp. 1-33.
11. Fine, G. (2003). "Subjectivity, Ancient and Modern". En: Inwood, Brad; Miller, Jon (Eds.) (2003) *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 192-231.
12. Hegel, G. W. F. (2006a). *Relación del escepticismo con la filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva.

13. _____. (2006b). *Fenomenología del espíritu*, Valencia, Pre-textos.
14. _____. (1988). *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa.
15. Hiley, D. (1988). *Philosophy in Question: Essays on a Pyrrhonian Theme*, Chicago, University of Chicago Press.
16. Holt, M. P. (1995). *The French Wars of Religion, 1562-1629*, Cambridge, Cambridge University Press.
17. Horkheimer, M. (1995). “Montaigne y la función del escepticismo” En: Horkheimer, Max (1995) *Historia, metafísica y escepticismo*, Barcelona, Altaya, pp. 139-201.
18. Jouanna, A. (1996). *La France du XVe siècle 1483-1598*, Paris, PUF.
19. Kant, I. (2002). *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara.
20. _____. (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, Istmo.
21. Langer, U. (2005). “Montaigne’s Political and Religious Context”, en: Langer, Ullrich (Ed.) (2005) *The Cambridge Companion to Montaigne*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 9-26.
22. _____. (2001). “Justice légale, diversité et changement des lois: de la tradition aristotélicienne à Montaigne”, *BSAM*, No. 21/22, pp. 219-226.
23. Laursen, J. Ch. (2009). “Escepticismo y política”, *Revista de estudios políticos*, No. 144, pp. 123-142.
24. Llinàs, J. Ll. (2006). “Los *Essais* como escritura filosófica y la pregunta por la identidad personal”, *Daimon. Revista de Filosofía*, No. 37, pp. 59-71.
25. Maclean, I. (1996). *Montaigne philosophe*, Paris, PUF.
26. Marquard, O. (2012). *Individuo y división de poderes*, Madrid, Trotta.
27. Montaigne, M. de (2007). *Los ensayos*, Barcelona, Acantilado.
28. Montoya, J. (1996). “Pedro Abelardo y el descubrimiento del individuo en el siglo XII”, en: Ayala, Jorge (Ed.) (1996). *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Zaragoza, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza, pp. 37-49.

29. Nakam, G. (1984). *Les Essais de Montaigne miroir et procès de leur temps: Témoignage historique et création littéraire*, Paris, Nizet.
30. Nussbaum, M. (2000). "Equilibrium: Scepticism and Immersion in Political Deliberation", *Acta Philosophica Fennica*, No. 66, pp. 171-197.
31. _____. (1994). *The Therapy of Desire*, Princeton, Princeton University Press.
32. Pascal, B. (1998). *Pensamientos*, Madrid, Cátedra.
33. Popkin, R. H. (2003). *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, New York, Oxford University Press.
34. Román, R. (2007). *El enigma de la Academia de Platón. Escépticos contra dogmáticos en la Grecia clásica*, Córdoba, Berenice.
35. Sexto Empírico (2012). *Contra los dogmáticos*, Madrid, Gredos.
36. _____. (1993). *Esbozos pirrónicos*, Madrid, Gredos.
37. Tizziani, M. (2014). "Nada que temer de ese pensamiento: Montaigne, pirronismo y reforma", *Ideas y valores*, No. 63/156, pp. 207-221.
38. Trinquet, R. (1972). *La jeunesse de Montaigne: ses origines familiales, son enfance et ses études*, Paris, Nizet.
39. Zepp, S. (2013). "Max Horkheimer: Montaigne und die Funktion der Skepsis", en: Berg, Nicolas; Burdorf, Dieter (Eds.) (2013) *Textgelehrte. Literaturwissenschaft und literarisches Wissen im Umkreis der Kritischen Theorie*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 81-90.
40. Zweig, S. (2008). *Montaigne*, Barcelona, Acantilado.

Una relación sin poder: alteridad y ética del testimonio en Blanchot*

A no power relation: Alterity and the ethics of testimony in Blanchot

Por: Luis Antonio Ramírez Zuluaga
G.I.: Cultura, violencia y territorio – CVT
Instituto de Estudios Regionales–INER
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia
E-mail: lantonio.ramirez@udea.edu.co

Fecha de recepción: 11 de marzo de 2016
Fecha de aprobación: 28 de mayo de 2016
Doi: 10.17533/udea.ef.n55a07

Resumen. *Este artículo desarrolla una reflexión teórica sobre cómo aparece en la obra de Maurice Blanchot una forma de relación que no está determinada por el poder. Se expone inicialmente el modo en que dicha forma de relación emerge en el pensamiento literario de Blanchot, para luego plantear sus repercusiones en una dimensión ética en la que, por un lado, se esboza una “filosofía de la separación” en donde la alteridad es pensada a partir de una disimetría relacional y, por otro lado, se postula una “ética del testimonio” desde la cual se asume la responsabilidad de testimoniar por quienes han padecido una desgracia extrema.*

Palabras clave: *pensamiento literario, relaciones humanas, alteridad, ética, responsabilidad, testimonio*

Abstract. *This paper develops a theoretical reflection on how a way of a non-determined relation by power appears in Blanchot's works. First, it shows the way such type of relation emerges in Blanchot's literary thought, then it sets out its repercussions on an ethical dimension where, on one hand, a “philosophy of separation” is outlined—there, alterity is thought from a relational dissymmetry—and, on the other, an “ethics of testimony” is proposed—from which the responsibility of testifying for those who have suffered an extreme disgrace is assumed.*

Keywords: *literary thought, human relations, alterity, ethics, responsibility, testimony*

* El artículo hace parte de la fase de revisión teórico-conceptual de la investigación “El mal moral y el perdón como una posible respuesta ética ante el daño”, de la cual el autor es co-investigador. La investigación está adscrita al centro de investigaciones del INER (grupo “Cultura, violencia y territorio”) y es apoyada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia; es financiada por el CODI (acta 647 del 17 de septiembre de 2013), con fecha de inicio del 18 de diciembre de 2013 y finalizada el 18 de diciembre de 2016.

Cómo citar este artículo:

MLA: Ramírez, Luis. “Una relación sin poder: alteridad y ética del testimonio en Blanchot”. *Estudios de Filosofía*, 55 (2017): 103-118.

APA: Ramírez, L. (2017). Una relación sin poder: alteridad y ética del testimonio en Blanchot. *Estudios de Filosofía*, 55, 103-118.

Chicago: Ramírez, Luis. “Una relación sin poder: alteridad y ética del testimonio en Blanchot.” *Estudios de Filosofía* n.º 55 (2017): 103-118.

Introducción

En la obra de Blanchot la literatura es pensada y presentada como una experiencia que se sustrae a todo dominio y que al mismo tiempo se orienta hacia un espacio donde ya no habría relaciones de poder. Se puede incluso afirmar que este tema aparece en su obra como uno de los elementos más singulares de su reflexión sobre la literatura y el arte; pero hay que añadir además que la aproximación que hace a esta temática no está vinculada únicamente con la literatura y el arte, sino también con una reflexión más amplia sobre el espacio de las relaciones humanas en general. Es así que desde finales de los años 50, buscando pensar “la cuestión literaria”, ya se preguntaba: “¿qué nos puede enseñar la obra de arte que pueda aclararnos sobre las relaciones humanas en general?” (Blanchot, 1992: 37); según él, la obra de arte tendría la capacidad de atraernos a “un punto donde, agotado el aire de lo posible, se ofrece la relación desnuda que no es un poder, que precede incluso toda posibilidad de relación” (Blanchot, 1992: 37), y ello con un lenguaje o una manera de comunicación que no se presenta bajo la forma del poder. Es a partir de esta perspectiva que para él:

es necesario rescatar en la obra literaria el lugar donde el lenguaje sigue siendo relación pura [relation sans pouvoir – relación sin poder], ajena a cualquier dominio y a cualquier servidumbre, lenguaje que también habla sólo a quien no habla para tener ni para poder, ni para saber ni para poseer, ni para convertirse en amo y dominarse a sí mismo (Blanchot, 1992: 41).

Valga advertir que el cuestionamiento y el planteamiento que hace Blanchot sobre la posible existencia de una relación sin poder, no lo lleva a la necesidad de construir una teoría del poder, sino, más bien, a empeñarse en la exigencia de mantener un rechazo al poder como imperativo ético en la relación con el otro. Tal imperativo implica, no obstante, un doble *a priori* de la comprensión del poder: en tanto medio para ejercer la autoridad o la dominación sobre los hombres y como posibilidad de cambiar o de edificar el mundo. Contra esa primera comprensión del poder hay permanentemente en él un rechazo radical, tratando de alejarse de toda tradición y función autoritaria del poder desde la cual unos hombres buscan dominar a otros; mientras que con respecto a la segunda se empeña constantemente en tratar de abrir un cuestionamiento por el que se perfila la exigencia de la literatura de responder a lo imposible, a lo que está por fuera de la posibilidad y del poder.

Es de anotar además que aquella reflexión sobre el habla literaria que se orienta hacia una relación que no sería de poder, se convierte también en una manera de interpelar el pensamiento para que se pronuncie según una medida diferente de la del poder; Blanchot se cuestiona entonces: “¿cuál sería esa otra medida? Quizá precisamente la medida de lo otro [*autre*], de lo otro en cuanto otro, y ya no ordenado según la claridad de lo que lo adapta a lo mismo” (Blanchot, 2008:

55). Se trata de la exigencia a partir de la cual la literatura y la filosofía —en una tendencia no sistemática— se confían a la tarea de escrutar otra alternativa, otro desafío, que se opone “a toda palabra cierta que decide, a toda realidad triunfante que se proclame, a toda declaración unilateral, a cualquier verdad substancial, a todo saber tradicional —de un modo general a toda habla fundada en una relación de poder” (Blanchot, 2001: 80).

Tal alternativa consiste en la búsqueda de otro tipo de relación: una relación de discontinuidad, de infinitud y de extrañeza donde se anuncia otro espacio fuera de la unidad y del poder; es en este sentido que, bajo la forma de una conversación ficticia, Blanchot invita la filosofía a pensar el planteamiento de una relación disimétrica, una relación sin poder:

— La dignidad única de la relación que se me propone en la filosofía de conversar con lo que sería lo desconocido y que, en todo caso, escapa de mi poder (sobre el cual no tengo posesión), consiste en una relación de tal índole que ni yo ni el otro dejemos de estar, en esta misma relación, preservados contra todo lo que identificaría al otro conmigo o me confundiría con el otro o nos alteraría a ambos en un término medio: una relación absoluta en el sentido de que la distancia que nos separa no habrá disminuido, por el contrario, se habrá producido y mantenido absolutamente en esta relación. (Blanchot, 2008: 65).

Ahora bien, cuando Blanchot reflexiona sobre la posibilidad de una relación sin poder, no permanece en un pensamiento confinado únicamente a una supuesta intransitividad de la literatura o a una abstracción pura de la filosofía; él continuará profundizando esa reflexión en una dimensión ética donde la relación con el otro preserva siempre la exigencia de alejarse del poder, relación que corresponde a una distancia irreducible y que “representa aquello que, del hombre al hombre, escapa del poder humano” (Blanchot, 2008: 86), relación en la que irrumpe lo desconocido, lo inaccesible, sugiriendo que “el prójimo se revela ante mí como lo que está absolutamente fuera y por encima de mí, no porque fuese el más poderoso, sino porque, allí, cesa mi poder” (Blanchot, 2008: 69).

La frase anterior es parte de un comentario que Blanchot hace sobre la noción de “rostro” en Lévinas; para este último el rostro del otro es una interpelación al respeto que le debo, tanto desde una visión onto-teológica —en la cual el otro está más cerca de Dios que yo—, como desde un humanismo de la alteridad en donde prima la responsabilidad ante la vulnerabilidad y la precariedad del otro, impidiéndome erguirme ante él de una manera poderosa y amenazadora.¹ Ha sido justamente Lévinas uno de los pensadores que ha advertido la emergencia del tema

¹ Para ahondar en la noción de “rostro” que desarrolla Lévinas pueden consultarse en particular dos textos: *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (2002), capítulo 3 “rostro y exterioridad” (Lévinas, 2002: 201–261) y *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1987), el capítulo III “sensibilidad y proximidad” (Lévinas, 1987: 117–162).

del impoder o del no-poder en el pensamiento literario de Blanchot, señalando que la escritura literaria sería “la inverosímil marcha de un poder que, llamado en cierto momento inspiración, «vira» en no-poder” (Lévinas, 2000: 38). Por su parte Blanchot, como se verá a continuación, mantendrá una fuerte interlocución con el pensamiento de la alteridad que suscita Lévinas²; en lo que aquí concierne, se intentará profundizar particularmente en las concepciones de Blanchot sobre el impoder y su concatenación con una reflexión ética en el campo relacional.

La alteridad: una “filosofía de la separación”

En el transcurso del siglo XX, y particularmente con relación a acontecimientos específicos como el holocausto, surge la urgencia de repensar una ética en la que prevalezca la responsabilidad y el cuidado del otro. Es en tal contexto que aparece la singularidad de un pensamiento como el de Lévinas (1993) acerca de la alteridad, afirmando el carácter primigenio de la ética con respecto a la ontología, es decir, la prevalencia del pensamiento sobre la existencia del otro para dar fundamento al pensamiento del ser. La ética que emerge desde esta visión sugiere así una nueva geometría de las relaciones humanas, postulando una disimetría en la que responsabilidad por el otro debe primar.

En la interlocución que Blanchot sostuvo con Lévinas a través de diversos textos, él intentará profundizar en las posibles consecuencias éticas de esa relación disimétrica con el otro, pero poniendo constantemente de relieve la particularidad de una relación en la que el poder no intervendría. Uno de los textos en los que Blanchot dialoga con el pensamiento de Lévinas para su planteamiento de una relación sin poder es “La relación del tercer género (hombre sin horizonte)”, incluido en *La conversación infinita*, libro que consta de otros textos en los que resuena también el pensamiento de Lévinas³. Allí Blanchot comienza por diferenciar este tipo de relación de la implicada en la “dialéctica” donde la relación tiende a la unidad (el Uno) y de la conocida como “fusión mística” en la cual el yo se une sin mediación al otro, para convertirse en lo Mismo. Después, por yuxtaposición a estas dos formas de relación, caracteriza la “relación del tercer género” como una relación

2 Para ampliar los diferentes intercambios que Blanchot tuvo con Lévinas respecto de una reflexión ética sobre la alteridad pueden consultarse los textos derivados del coloquio organizado en noviembre de 2006 en París y que fueron editados en un libro que lleva el mismo título del evento al que se alude: *Emmanuel Lévinas–Maurice Blanchot, penser la différence* (Hoppenot y Milon, 2008).

3 Ver los artículos “Conocimiento de lo desconocido” (Blanchot, 2008: 63–74) y “Lo indestructible” (Blanchot, 2008: 157–174), este último sobre el pensamiento judío y la situación de los judíos en los campos de concentración durante el régimen nazi.

múltiple⁴ y disimétrica en la cual cada participante permanece siempre como “el otro” (*l'autre*) de la relación, no volviéndose lo “Mismo” ni enaltecándose en “la unidad de lo Único”. Según Blanchot: “ese otro (*autre*) que se juega en la relación del tercer género, ya no está en uno de los términos, no está ni en uno ni en otro, no siendo otra cosa que la relación misma, relación de uno con otro que exige la infinitud.” (Blanchot, 2008: 92).

Es aquí donde reaparece la pertinencia del pensamiento de Lévinas para quien el prójimo (*autrui*) debe ser siempre considerado “por mí, como más cerca de Dios que yo” (Blanchot, 2008: 73);⁵ en cuanto a Blanchot, este intentará pensar de nuevo esta disimetría considerando el prójimo (*autrui*) como el que está “próximo a lo que no puede serme próximo: próximo a la muerte, próximo a la noche y, con certeza, tan repulsivo como todo lo que me viene de estas regiones sin horizonte” (Blanchot, 2008: 90). Así, en su pensamiento la disimetría será mantenida bajo el aspecto de una “doble ausencia infinita” en la que el prójimo (*autrui*) no es “ni otro yo, ni otra existencia, ni una modalidad o un momento de la existencia universal, ni una supraexistencia, dios o no-dios, sino lo desconocido en su distancia infinita” (Blanchot, 2008: 95).

Esa disimetría de la relación es sostenida por Blanchot a lo largo de toda *La conversación infinita* como una “filosofía de la separación” con la cual concibe “el otro” como “lo otro” (*l'autre*), lo desconocido,⁶ lo completamente extraño que se revela en el prójimo (*autrui*) y que designa en él la infinita distancia en la que es menos el límite que la inidentificable extrañeza a partir de la cual la relación no se reduce a una comprensión —reducción de lo otro a lo Mismo—, sino que queda como una separación irreducible que deja entre *mí* y el prójimo (*autrui*) un intervalo inconmensurable. Al respecto escribe Blanchot:

4 Blanchot se refiere a una “relación múltiple” queriendo denotar con ello que “lo Uno no la determina, relación móvil–inmóvil, innumerable e innumerable, no indeterminada sino indeterminante, siempre cambiando de sitio a falta de sitio, y dando la impresión de atraer–repeler a cualquier “Yo” para que salga de su lugar o de su papel, que sin embargo él debe mantener, convertida en nómada y anónima en un espacio–abismo de resonancia y de condensación” (Blanchot, 2008: 85).

5 Respecto de la visión general que el pensamiento judío tiene de lo divino, Blanchot dirá también: “lo que debemos al monoteísmo judío no es la revelación del único Dios, sino la revelación del habla como el lugar donde los hombres se mantienen en relación con lo que excluye de toda relación: lo infinitamente Distante, lo absolutamente Ajeno” (Blanchot, 2008: 163).

6 Ver particularmente los artículos “Conocimiento de lo desconocido” y “Mantener la palabra” en *La conversación infinita* (Blanchot, 2008: 63–82). Es necesario señalar que en esta “filosofía de la separación” no se tiene la esperanza de alcanzar a través del otro una relación prodigiosa, como una suerte de revelación o de liberación, sólo es la afirmación de lo desconocido en todo su poder de extrañeza y de desapropiación.

estoy decididamente separado del prójimo [*autrui*], si el prójimo [*autrui*] debe considerarse como lo esencialmente distinto de mí; pero también, por esta separación que la relación con el otro [*autre*] se me impone como desbordándome infinitamente: una relación que me relaciona con lo que me supera y se me escapa en la medida misma en que, dentro de esta relación, estoy y sigo estando separado (Blanchot, 2008: 67).

Lo que separa deviene pues un modo de relación que se (in)determina por la inaccesibilidad del *yo* al prójimo (*autrui*) —y viceversa—; la relación reenvía así a una interrupción o a una efracción que la vuelve una separación infinita, constituida por un espaciamiento que no tiene horizonte delimitado o que tiene como horizonte el *afuera*, el *afuera* que se hace presente en la proximidad del prójimo en tanto otredad completamente inaccesible. La noción de *afuera* que concibe Blanchot comporta un tipo de relación donde cada participante se borra ante una distancia que permanece como un intervalo insuperable, como la imposibilidad misma de la relación, “la imposibilidad que se hace relación”, que es “la relación con el Afuera”, “*la pasión del afuera*” (Blanchot, 2008: 57). Es a través de la separación que la relación con el prójimo se convierte en acontecimiento del *afuera*, en deslizamiento hacia la dispersión en un *afuera* no divino: espacio de lo desconocido que hay entre los seres humanos, espacio de la “comunidad” del *afuera* en tanto que distancia sin la medida común entre el *yo* y el prójimo (*autrui*). Esta “comunidad” es la experiencia de la distancia insuperable entre “nosotros”, llevando nuestras relaciones al espacio errante del *afuera* donde no nos encontramos, donde vamos fuera de todo encuentro.⁷ El *afuera* es lo impersonal de cualquier relación, el espacio de la comunidad anónima donde la diferencia no designa a nadie, ella se sustrae a los términos implicados en la relación y se conjuga en lo *neutro*, en una doble ausencia que dice “ni lo uno ni lo otro, [sino] el vacío del entre—dos, un intervalo que siempre se ahonda y al ahondarse se hincha, esto es, la nada como obra y movimiento” (Blanchot, 2008: 7).

La alteridad expresada en la disimetría relacional no se queda pues en una comprensión del otro en tanto prójimo (*autrui*), sino que se mantiene bajo la nominación de lo *neutro* donde se juega la ambigüedad de la proximidad y del

7 En esta “comunidad” del *afuera* incluso el vínculo de la amistad hace parte de la división disimétrica de la relación, como atestiguan estas palabras de Blanchot que aparecen en tres de sus libros: “la amistad no es un don, una promesa, la generosidad genérica. Relación inconmensurable de uno con otro, ella es unión con lo exterior dentro de su ruptura e inaccesibilidad” (Blanchot, 1990: 31); “La amistad, esa relación sin dependencia, sin episodio y donde, no obstante, cabe toda la sencillez de la vida, pasa por el reconocimiento de la extrañeza común...” (Blanchot, 2007: 266); y finalmente, este precepto que condensa toda su visión ética de la amistad, “Amistad: amistad para el desconocido sin amigos” (Blanchot, 1994: 164).

alejamiento de lo otro (*autre*) en tanto que manifestación de la extrañeza: “«¿Pero lo neutro no es lo que hay más cerca del Otro?» — «Pero también lo más alejado» — «lo Otro está en neutro, incluso si nos habla como el Prójimo, hablando entonces en virtud de la extrañeza que lo hace inidentificable y siempre exterior a lo que lo identificaría»” (Blanchot, 2008: 395).⁸

Si el cambio que opera desde el pensamiento de Lévinas consiste en pasar de la preeminencia del ser al otro (de la ontología a la ética), en Blanchot se continuará en una dimensión ética en la que el otro se conjuga en lo neutro, haciendo persistir en las relaciones humanas el trazo de la extrañeza que se presenta como “la relación con lo desconocido que es el don único del habla” (Blanchot, 2008: 271).⁹ Del ser al otro y del otro a lo neutro, tal es la transición y la ruptura que opera en el pensamiento ético de Lévinas y Blanchot; pero mientras que para el primero la preeminencia del otro se manifiesta en la sensibilidad del “rostro”, para el segundo el otro conjugado en lo neutro resulta ser una concesión del habla, donde resuena y se preserva la separación como la garantía de una palabra que debe mantenerse, que debe afirmarse “esencialmente plural”, sin subordinación ni reciprocidad; aquí hay que preguntarse entonces:

¿Cómo puede afirmarse la búsqueda de un habla plural, que no esté fundada en la igualdad y la desigualdad, ni en el predominio y la subordinación, ni en la mutualidad recíproca, sino en la disimetría y la irreversibilidad, de manera que, entre dos hablas, siempre esté implicada una relación de infinidad como el movimiento de la significación misma? (Blanchot, 2008: 8).

A partir de la yuxtaposición de “la relación del tercer género” con respecto a lo Uno y lo Mismo, se puede presentir que la afirmación de un habla plural no corresponde ni a la búsqueda de la unidad ni a la esperanza de una fusión benevolente, sino siempre a la confirmación de esa cesura que hace que el otro sea preservado en la distancia de la separación. Ese tipo de habla Blanchot la caracteriza como la “que de antemano está precisamente siempre destinada (disimulada también) en la exigencia escrita” (Blanchot, 2008: 101). La afirmación de un habla plural pasa por la escritura en tanto que experiencia de una relación con el otro donde lo que se impone es lo neutro de la escritura: la relación “con lo que se excluye de toda relación” (Blanchot, 1994: 35); es en la exigencia de la escritura donde el lenguaje se mantiene como un habla plural:

⁸ Las cursivas y el texto en manera de diálogo aparecen en el original.

⁹ Al respecto, dice también: “hablamos a partir de la diferencia que hace que, al hablar, diframos de hablar” (Blanchot, 2008: 39). Luego escribe además: “El habla dice esto: distancia y diferencia infinitas, distancia que se acredita en la propia habla y que la mantiene fuera de toda impugnación, de toda igualdad y de todo comercio” (Blanchot, 2008 : 81).

habla impersonal, errante, continua, simultánea, sucesiva, en la que cada uno de nosotros, bajo la falsa identidad que se atribuye, recorta o proyecta la parte que le toca, *rumor transmisible hasta el infinito en ambos sentidos*, procesión que, al no detenerse, reserva cierta posibilidad de comunicación (Blanchot, 2008: 422).

Esta posibilidad de la comunicación es garantizada por la transparencia de la escritura declinada en nombre de lo neutro, bajo la forma de una atención infinita, sin reciprocidad, dirigida a lo que es completamente diferente, lo que desplaza la posición del sujeto —sea *yo*, sea el prójimo (*autrui*)— y que deja un ser desprendido, cediendo ese lugar del desprendimiento al acogimiento de lo otro, de lo neutro. Este acogimiento, esta exposición a lo neutro, comienza justamente por la pérdida del poder de hablar en primera persona, cuando aquel que habla, que escribe, ha devenido una figura neutra: él; sin embargo, esto no deriva en glorificación o rebajamiento del otro —como tampoco del *yo*—, sino en la apertura de ese espacio neutro que exige que para mantener la palabra, hay que “hablar sin poder” (Blanchot, 2008: 82).¹⁰ Blanchot resume esta experiencia de la alteridad y del habla —que se aleja de todo discernimiento dialéctico y trascendental—, de la siguiente manera:

El prójimo [*autrui*], si es más alto, también es más bajo que yo, pero es siempre otro [*autre*]: el Distante, el Extranjero. Mi relación con él es una relación de imposibilidad, que se escapa del poder. Y el habla es esta relación donde aquél a quien no puedo alcanzar viene como presencia en su verdad inaccesible y ajena [...] el habla es la relación sin medida común del prójimo [*autrui*] conmigo, relación donde el habla no es para mí un medio de conocimiento o una manera de ver, de tener o de poder y, añadido ahora: tampoco una manera de hablar de igual a igual (Blanchot, 2008: 80).

Así, puede inferirse que la búsqueda de un habla plural concuerda con la afirmación de un modo de relación que se sustrae a la unidad, a la igualdad, a toda comprensión reduccionista y a toda palabra fundada en una relación de poder. El habla plural sólo puede ser pensada desde una medida que “no se enuncia en términos de poder” (Blanchot, 2008: 86); esa medida es la que es preservada en la distancia del otro en tanto que *otro* —lo desconocido— y que es nombrada por Blanchot como “relación del tercer género”, relación de infinitud fundada a partir de la disimetría y de la irreversibilidad.

10 “el Otro habla aquí en esa presencia de habla que es su única presencia, habla neutra, infinita, sin poder” (Blanchot, 2008: 275). En este sentido, Blanchot escribe también: “lo otro habla. Pero cuando lo otro habla, nadie habla, pues lo otro, que hay que tener la pretensión de no honrarlo con una mayúscula que lo fijaría en un sustantivo de majestad, como si tuviera alguna presencia substancial, acaso única, no es precisamente nunca solamente lo otro, es más bien ni uno ni otro, y el neutro que lo marca lo retira de ambos, así como de la unidad, estableciéndolo siempre fuera del término, del acto o del sujeto donde pretende ofrecerse” (Blanchot, 2008: 495).

Una ética del testimonio

En la disimetría relacional cada quien deja entonces al otro como desconocido, en su alteridad impenetrable. Esta característica de la postura de Blanchot con respecto a las relaciones humanas es incluso llevada por él hasta la relación sin poder que se tiene con quien ha padecido lo intolerable. Es el caso de sus reflexiones sobre la humillación padecida por los judíos en los campos de concentración durante el régimen nazi y donde, según él, la desgracia sufrida ha tenido la particularidad no sólo de despojar de toda relación consigo mismo, sino también de toda relación de poder: “El hombre de los campos de concentración está en el extremo mismo de la impotencia. Todo el poder humano está fuera de él, así como está fuera de él la existencia en primera persona, la soberanía individual, la palabra que dice «Yo»” (Blanchot, 2008: 169).¹¹

Tal hombre —a quien el sufrimiento le hizo perder el poder de hablar en primera persona, cayendo así en lo irreductible y encontrándose excluido del lenguaje de la insurrección y de la esperanza que ella abre— no se encuentra en un tipo de relación esclavo–amo con quien causa su desgracia, pues éste no es el dueño de esa relación que ya no depende del dominio y que tampoco se mide por el poder. La presencia silenciosa de quien sufre frente a aquel que provoca su desgracia es una “presencia que ningún poder, por formidable que sea, podrá alcanzar” (Blanchot, 2008: 169–170).¹²

11 En este mismo sentido, Blanchot escribe: “El sufrimiento es sufrimiento cuando ya no es posible sufrirlo y, debido a ello, en este no–poder no es posible dejar de sufrirlo [...] se trata, antes que de aquel estado paroxístico en que el yo grita y se desgarrá, de un sufrimiento como indiferente, y no sufrido, y neutro (un fantasma de sufrimiento), si a quien está expuesto precisamente el sufrimiento le priva de este «Yo» que le haría sufrirlo” (Blanchot, 2008: 55–56). Luego, dice además: “el hombre completamente desgraciado, el hombre reducido por la abyección, el hambre, la enfermedad, el miedo, llega a ser lo que ya no tiene relación consigo, ni con quien fuere, una neutralidad vacía, un fantasma errante en un espacio donde no ocurre nada, alguien vivo que ha caído por debajo de las necesidades” (Blanchot, 2008: 223).

12 Al respecto escribe además Blanchot: “El hombre que sufre y el hombre desgraciado o sometido a la miseria se han vuelto ajenos a la relación amo–esclavo [...] El esclavo tiene la suerte de tener un amo; el amo es hoy en día eso a lo que se sirve, será mañana eso contra lo que podría alzarse. Hay esclavos sin amos, cuya esclavitud es tal que han perdido todo dueño, toda relación con el amo, toda esperanza por tanto de manumisión [liberación], así como toda posibilidad de rebeldía. Cuando se ha perdido el amo, porque se ha vuelto sin nombre, un puro poder irresponsable, inencontrable, ya la situación es extremadamente difícil, pero las potencias abstractas aún pueden ser nombradas, lo más lejano y lo más inasible se llama un día Dios, y la omnipotencia de Dios acaba por ofrecer la ocasión de una lucha decisiva. Mucho más grave es la esclavitud que es la ausencia del esclavo, la servidumbre de las sombras, ella misma aparentemente tan liviana como una sombra, allí donde el destino carece de peso y de realidad” (Blanchot, 2008: 223–224).

A este respecto, Blanchot no busca elaborar una nueva teorización de la relación entre el sufrimiento y la crueldad; para él, el imperativo será más bien el testimonio y la responsabilidad ante quien ha vivido una desgracia absoluta. La situación extrema del sufrimiento designa para él la manifestación de un escollo tanto para el pensamiento como para la producción de un saber; por un lado, el pensamiento ya no puede ser concebido como un ejercicio de dominación, pues “pensar la desgracia es conducir el pensamiento hacia este punto en que el poder ya no es la medida de lo que hay que decir y pensar” (Blanchot, 2008: 153), y por otro lado, la producción de un saber puede resultar contraproducente ya que “el saber, que llega hasta lo horrible para saberlo, revela el horror del saber, el bajo fondo del conocimiento, la complicidad discreta que lo mantiene en relación con lo más insoportable del poder” (Blanchot, 1990: 73–74).

Ahora bien, ese escollo que subsiste para el pensamiento y la producción de un saber no conlleva a una abdicación con respecto a una posible aproximación al sufrimiento del otro, sino que incita a una forma de respuesta en la que reaparece la búsqueda de un lenguaje donde irrumpe el habla plural de lo neutro que pasa por la escritura. Es en esta búsqueda que se inscribe el texto denominado la *Escritura del desastre* (Blanchot, 1990) en el cual el *desastre* es concebido como una forma irrecuperable del “pensamiento del afuera”, allí donde la escritura se dirige hacia un afuera des-astroado —sin astro—, con una escritura que destruye la escritura misma: escritura fragmentaria que se vive bajo la forma de un habla neutra que, ante el sufrimiento del *otro*, excluye el *yo* de todo dominio, incluso del que consistiría en fundar un saber.

El *desastre* sobreviene como lo que separa del poder —“solo el desastre pone a distancia el dominio” (Blanchot, 1990: 11)— y, además, como “la inminencia que gratifica, la espera del no-poder” (Blanchot, 1990: 17). Con el *desastre* adviene la forma más claudicante, pero también la más desposeedora o desobligante del impoder: “desprendido de todo, incluso de su desprendimiento” (Blanchot, 1990: 18) dirá Blanchot en medio de *La escritura del desastre*. No obstante, este desprendimiento no es la obtención de un reposo o de la iluminación de una conciencia, es más bien lo que deja fluir el impoder y el anonimato del *desastre*. A esto Blanchot lo denomina “paciencia” y, de una manera más general, “pasividad” —algunas veces, las hace alternar: “paciencia de la pasividad” o “pasividad de la paciencia”—, términos que van a implicar aún el movimiento desobstante del desprendimiento de sí mismo —el “arrancamiento de sí a sí mismo” (Blanchot, 1990: 20).¹³

13 Con relación a la paciencia y al desprendimiento de sí que ella conlleva, Blanchot escribe: “la paciencia

De la pasividad difícilmente se puede conformar un discurso o dar cuenta de ella, poniéndose así como aquello que interrumpe la razón y el habla; sin embargo, pese a que el discurso sobre la pasividad le es necesariamente infiel, existe al menos la posibilidad de recuperar o de evocar, de una manera aproximativa, algunos trazos por los cuales ella se sustrae siempre a ser dominada por un discurso o un saber exacto:

La pasividad: podemos evocar situaciones de pasividad, la desdicha, el aplastamiento final del estado concentracionario, la servidumbre del esclavo sin amo, caído por debajo de la necesidad, el morir como inatención al mortal desenlace. En todos estos casos, reconocemos, aunque fuese por un saber falsificador, aproximado, unos rasgos comunes: el anonimato, la pérdida de sí, la pérdida de cualquier soberanía, pero también de toda subordinación, la pérdida de la permanencia, el error sin lugar, la imposibilidad de la presencia, la dispersión (la separación). (Blanchot, 1990: 22).

Todos estos rasgos de la pasividad están relacionados con situaciones extremas, experiencias desmesuradas que están muy cerca de lo invivible y relacionándose con la exigencia no dialéctica de lo neutro, que en el caso del *desastre* “no tiene lo último por límite” (Blanchot, 1990: 31). En esta perspectiva, la pasividad sólo es la discreción de la tarea infinita de lo neutro que no tiene incluso la muerte por término o que no hace de la muerte una salida; este es justamente uno de los sentidos de lo neutro y de su forma de lenguaje: “Lo neutro, la dulce interdicción del morir, allí donde, de umbral en umbral, ojo sin mirada, el silencio nos lleva a la proximidad de lo lejano. Habla todavía por decir más allá de los vivos y de los muertos, *que testifica por la ausencia de atestación*” (Blanchot, 1994: 107).¹⁴

Cuando el sufrimiento y la muerte de alguien han tenido ya lugar, quien lo testimonia habla desde esta forma de lo neutro que es lo infinito del morir, allí donde ya no existe una voz que podría responder. Ante esta ausencia de respuesta, no se trata de responder en lugar de quien ha desaparecido o no tiene ya la capacidad de hablar, sino de dejarle todo el lugar para que su ausencia sea indicio de una respuesta. En este habla neutra que “testimonia por la ausencia de testimonio”, la tarea de la pasividad —que no es una prescripción ordenada por alguien— retoma todo su carácter desposeedor y desoblignante, deviniendo una “pasividad sin sujeto”:

ya me ha retirado no sólo de mi parte voluntaria, sino de mi poder de ser paciente: *puedo* ser paciente porque la paciencia no ha gastado en mí ese yo en que me retengo” (Blanchot, 1990: 19); después, dice también: “con la paciencia, me encargo de la relación con lo Otro del desastre que no me permite asumirlo, ni tampoco siquiera seguir siendo yo para sufrirlo. Con la paciencia, se interrumpe toda relación mía con un yo paciente” (Blanchot, 1990: 19).

14 En *La conversación infinita* reaparece este sentido de lo neutro como un “empeñarse en el «presente» infinito de la muerte imposible de morir, presente hacia el que manifiestamente se orienta la experiencia del sufrimiento, que no nos deja ya tiempo para ponerle un término, aunque fuere muriendo, habiendo perdido también la muerte como término” (Blanchot, 2008: 56).

el don de una “amistad inmemorial” (Blanchot, 1990: 31),¹⁵ amistad de un ser que se interrumpe a sí mismo para velar por la ausencia del otro y que conmociona aquella forma de vida ligada a la existencia personal, abriéndola a la pasividad que libera de todo apego y dejando sólo una *subjetividad sin sujeto* expuesta a la exterioridad. Blanchot expone esta *subjetividad sin sujeto* desde la interlocución que mantiene con Lévinas:

Lévinas habla de la subjetividad del sujeto; si se quiere mantener esta palabra —¿por qué? mas ¿por qué no?— tal vez sería preciso hablar de una *subjetividad sin sujeto*, el lugar herido, la desgarradura del cuerpo desfallecido ya muerto del que nadie pudiera ser dueño o decir: yo, mi cuerpo, aquello a que anima el único deseo mortal: deseo de morir, deseo que pasa por el morir impropio sin sobrepasarse en él. La soledad o la no interioridad, la exposición a lo exterior, la dispersión fuera de clausura, la imposibilidad de mantenerse firme, centrado — el hombre desprovisto de género, el suplente que no es suplente de nada” (Blanchot, 1990: 32–33).

La carencia que denota el “sin” de esa *subjetividad sin sujeto* de la que habla Blanchot no designa una abdicación del *yo* para acceder al otro en una supuesta universalidad de la muerte; ese “sin” corresponde a una forma de ceder el lugar del sujeto al vacío de la ausencia del otro, haciéndose él mismo ausencia: “un yo que ha dejado de ser yo [es quien] responde por lo ilimitado del desastre” (Blanchot, 1990: 19). Se trata de una ética del cuidado del otro donde no subsiste de manera oculta el heroísmo o la exaltación del *yo*, sino la forma, quizá demasiado intrascendente, bajo la cual la responsabilidad de la *subjetividad sin sujeto* sólo es la intervención de un “singular provisional”. En esta responsabilidad ética que toma a cargo el desamparo absoluto del otro, *yo* no soy imprescindible, pues lo que el otro invoca es un auxilio que cualquiera —un “singular provisional”— puede prestar:

Que el otro sólo signifique el recurso infinito que le debo, que sea el grito de socorro sin término al que nadie más que yo pudiera responder, no me hace irremplazable, y menos todavía el único, sino que me hunde en el movimiento infinito de servicio en que no soy más que un singular provisional, un simulacro de unidad: no puedo sacar justificación alguna (ni por valer ni por ser) de una exigencia que no está dirigida a una peculiaridad, que no le pide nada a mi decisión y me excede de todas maneras hasta desindividualizarme (Blanchot, 1990: 25).

Esta responsabilidad alcanza toda la amplitud de la disimetría de la relación con el otro, salvo que esta vez toda posible comprensión filosófica será trastocada para poner de antemano una obligación ética; en este sentido, hay que reconocer

15 “cuando lo otro se refiere a mí de tal modo que lo desconocido en mí le responda en su sitio, esta respuesta es la *amistad inmemorial* que no me deja elegir, no se deja vivir en lo actual: la parte de la pasividad sin sujeto que se brinda, el morir fuera de sí, el cuerpo que no pertenece a nadie, en el sufrimiento, en el goce narcisistas” (Blanchot, 1990: 31).

que lo expresado por Blanchot acerca de esa responsabilidad ante quien sufre y muere es quizá lo que su amigo Lévinas ya le había enseñado:

la responsabilidad extrema que hace de nosotros el servidor, incluso el rehén, revelándonos la asimetría entre el Tú y el yo. Yo sin yo que ya no tiene la suficiencia de su subjetividad, que intenta deshacerse de lo que él es y hasta del ser, no para una *ascesis* puramente personal, sino para intentar reunir la obligación ética que reconozco en el rostro y en la invisibilidad del rostro que no es la figura, sino la debilidad del prójimo expuesto a la muerte... (Blanchot, 2006: 154–155).

Ahora bien, hay que señalar que en Blanchot, incluso si es esencial afirmar la atención infinita de esa *subjetividad sin sujeto* que en la pasividad vela por la ausencia del otro, también es necesario que esa atención se mantenga en guardia para rechazar la “voluntad asesina” de un poder intolerable; al respecto, Blanchot escribe:

la persecución que me abre a la paciencia más larga y es en mí la pasión anónima, no solamente tengo que responder por ella, cargando con ella fuera de mi consentimiento, sino que también he de responderle con la negativa, la resistencia y la lucha, volviendo al saber (volviendo, si es posible —porque puede que no haya retorno), al yo que sabe, y que sabe que está expuesto, no al Otro, sino al “Yo” adverso, a la Omnipotencia egoísta, la Voluntad asesina” (Blanchot, 1990: 24).

Puede que la espantosa dominación que provoca sufrimiento y muerte revele lo absoluto del impoder, pero cuando el impoder es llevado por lo ilimitado del *desastre* no queda entonces únicamente la responsabilidad ética de una *subjetividad sin sujeto* a la que se impone la pasividad, sino también el cuidado ético de mantenerse separado del poder, rechazándolo firmemente. Es por esto que, además de la pasividad, es necesario preservar también el recurso al rechazo siempre bajo la forma de una exigencia ética, ya no como un “habla neutra”, sino como un “habla justa” por la cual se mantiene aún la responsabilidad y la justicia que se debe al otro, “con una atención activa que expresa menos la preocupación por sí mismo que la preocupación por los otros” (Blanchot, 2003: 56).

Conclusiones

La disimetría relacional en la que no opera el poder surge en Blanchot desde su pensamiento literario, pero simultáneamente se convierte también en un elemento que se articula a la exigencia ética de lo *neutro* en tanto forma de relación con lo otro: lo otro como manifestación de una abscisa en donde deja de existir todo poder personal. Es en ese horizonte que subsiste el compromiso de una reflexión ética sobre la alteridad en la cual se plantea una forma de relación que no está determinada por la medida del poder.

Esa cualidad de una relación sin poder es la que también aparece en la “ética del testimonio” que toma a cargo el padecimiento de quienes han sido objeto de la arbitrariedad y la violencia de un poder; se trata de una ética en la que la responsabilidad es la manifestación de una *subjetividad sin sujeto* dispuesta a convertirse en vigía de esa ausencia de sentido producida por un execrable ejercicio del poder, para que ello no se repita y para mantener el cuidado de una alteridad a la cual se le debe un sentido de justicia que permita recuperar la dignidad de quienes han padecido lo intolerable.

Frente a la amplia tarea ética de testimoniar (ya sea como testigo directo o como *testimoniante*¹⁶), resulta esencial la necesidad de adquirir un sentido singular de responsabilidad en el que no se trata de responder en lugar de quienes ya no están, sino de ser los vigías de esa ausencia producida, abandonando el lugar cómodo de la indiferencia y posibilitando la apertura de espacios y lenguajes para el testimonio que permitan escuchar o hacer resonar la memoria y la ausencia de quienes ya no están. Es la producción de diversos lenguajes y escenarios del testimonio lo que puede empezar a esbozar respuestas, que no son las respuestas de las personas ausentes o las respuestas que se dan en el lugar de ellas, sino los lenguajes y los espacios que se abren y dejan que la ausencia misma empiece a resonar y a bosquejar una forma de respuesta o, más bien, de responsabilidad ante quienes han padecido lo irreparable.

Esta tarea no consiste en una prescripción que deba ser ordenada por alguien, sino en el desprendimiento infinito que conlleva lo irreparable del sufrimiento; especie de conciencia de lo irreparable en la que se afirma el compromiso de evitar la reiteración, en el presente, del horror ya acaecido. Al respecto, Adelaida Barrera Daza (*s.f.*, 14) subraya la necesidad de “mantener los acontecimientos de extrema violencia y dolor precisamente como extremos, como inaceptables, y no permitir que se conviertan en una normalidad o en una costumbre cuyo recuerdo deje de producir sorpresa, extrañamiento, desconcierto”. Esta voluntad de ser el vigía de lo inadmisibile, para que no se repita, debe llevar a que “los testimonios, las narraciones y representaciones del sufrimiento padecido por las víctimas [sean] capaces de despertar una indignación informada en los ciudadanos” (De Gamboa y Herrera: 2012, 216). En esta perspectiva, la exigencia ética de la responsabilidad

16 La utilización del término *testimoniante* se remite a la diferenciación que hace Elsa Blair al definir el testimonio como una “narración que da alguien de un hecho, según el caso, sería el testigo o el testimoniante” (Blair: 2008, 89); Blair diferencia entre el “testigo–víctima–sobreviviente, que da cuenta del hecho desde su propio lugar y el testigo–delegativo [el testimoniante], quien narra para contar la palabra del otro” (Blair: 2008, 94).

que toma a cargo el dolor del *otro* tiene como correlato un sentido de justicia que se expresa mediante una atención activa que busca garantizar la no-repetición y el cuidado de los otros ante el resurgimiento de lo intolerable.

El deber de dar testimonio se entiende así como un deber ético, pero también como un deber de hacer justicia. Mas el sentido de justicia que se invoca no es tanto el de la venganza, sino el de la memoria de las víctimas. Aquí se puede inferir el sentido que hoy prolifera del testimonio como acto de memoria en el que se narran acontecimientos pasados para que, como lo plantea Hanna Arendt (1992), las víctimas puedan velar porque sus sufrimientos no sean condenados al olvido. Dar testimonio es también una manera de rechazar el ultraje de la violencia padecida, una manera de que el dolor hable y procurar con ello algún tipo de justicia.

En nuestro contexto nacional, hoy más que nunca resulta fundamental acudir a una “ética del testimonio” para brindar justicia a las víctimas del conflicto armado que hemos padecido hace tantas décadas; ello con nuestro compromiso de garantizar, como sociedad, que no se sigan repitiendo hechos tan abominables como masacres, desapariciones forzadas, secuestros, etc. Para jalonar esta visión transformadora de nuestra realidad, debemos abrir diversos espacios de recepción y reflexión de nuestro pasado, tratando de escuchar y visibilizar diferentes testimonios que puedan alimentar el diálogo social con la intención de superar la violencia que tantos compatriotas han padecido.

Bibliografía

1. Arendt, H. (1992). *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa.
2. Barrera Daza, A. (Sin fecha). “Los retos del testimonio ante una aporía ética”. Publicado por: Grupo de investigación *Ley y Violencia* de la Universidad de los Andes. [En línea] recuperado en marzo de 2015 en: <https://grupoleyviolencia.uniandes.edu.co/Web/documentos/adelaidestimonio.pdf>
3. Blanchot, M. (1990). *La escritura del desastre*, trad. de Pierre de Place, Caracas, Monte Ávila Editores.
4. _____. (1992). *El libro que vendrá*, trad. de Pierre de Place, Caracas, Monte Ávila Editores.
5. _____. (1994). *El paso (no) más allá*, trad. de Cristina Peretti, Barcelona, Paidós.

6. _____. (2001). Lo extraño y el extranjero, *Archipiélago*, Barcelona, vol. 49, Noviembre–Diciembre, pp. 80–86.
7. _____. (2003). *Los intelectuales en cuestión*, trad. de Manuel Arranz, Madrid, Tecnos.
8. _____. (2007). *La Amistad*, trad. de J. A. Doval Liz, Madrid, Trotta.
9. _____. (2006). *Escritos políticos*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.
10. _____. (2008). *La conversación infinita*, trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena Libros.
11. Blair, E. (2008). Los testimonios o las narrativas de la(s) memoria(s), *Estudios políticos*, Medellín, vol. 32, enero–junio, pp. 85–115.
12. De Gamboa Tapias, C. y Herrera Romero, W. (2012). Representar el sufrimiento de las víctimas en conflictos violentos: alcances, obstáculos y perspectivas, *Revista Estudios Socio–Jurídicos*, Bogotá, vol. 14 (1), enero–junio, pp. 215–254.
13. Hoppenot, E. y Milon, A. (Ed.). (2008). *Emmanuel Lévinas Maurice Blanchot, penser la différence*, Paris, PUF.
14. Lévinas, E. (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Barcelona, Sígueme.
15. _____. (1993). *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, España, Pre-Textos.
16. _____. (2000). *Sobre Maurice Blanchot*, Madrid, Trotta.
17. _____. (2002). *Totalidad e Infinito*, trad. de Daniel E. Guillot, Barcelona, Sígueme.

‘El caballero de la exactitud perversa’. El tiempo histórico y la discontinuidad histórica en el pensamiento de Michel Foucault*

‘The gentleman of the perverse accuracy’.
The historical time and the historical discontinuity
in the thought of Michel Foucault

Por: Osman Daniel Choque Aliaga
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales
Universidad de san Buenaventura
Bogotá, Colombia
E-mail: junker.odca@gmail.com

Fecha de recepción: 24 de mayo de 2016
Fecha de aprobación: 12 de julio de 2016
Doi: 10.17533/udea.ef.n55a08

Resumen. Sin duda, el tema de la discontinuidad ha llegado a acaparar la atención de un buen número de investigadores que se dedican a reflexionar en torno a la filosofía del pensador francés. Posar ahora la mirada en el tema de la discontinuidad promete abrir una veta nueva de análisis y quizá permita revalorar el alcance de sus aportes filosóficos. Para tal tarea, vamos en un primero momento a acercarnos a la noción de historia en el pensamiento foucaultiano para a partir de ahí estudiar el desenvolvimiento que dicha noción tiene con la continuidad y la discontinuidad. Luego, nos detendremos a estudiar el método genealógico para desentrañar si es posible analizar el tema de la discontinuidad a la luz de la genealogía. ¿Será posible mirar el tema de la discontinuidad como un rasgo propio del pensamiento del filósofo francés? Responder esta pregunta es la tarea que este trabajo pretende llevar a fin.

Palabras clave: discontinuidad, arqueología, genealogía, historia, Foucault, filosofía

Abstract. Undoubtedly, the topic of the discontinuity has gone so far as to capture the attention of a good number of investigators who devote themselves to reflect concerning the philosophy of the French thinker. To place now the look in the topic of the discontinuity promises to open a new analysis seam and perhaps allow to revalue the scope of its philosophical contributions. For such a task, we are going in the first moment to approach the history notion in the thought of foucault from here on to study the development that the above mentioned notion has with the continuity and the discontinuity. Then, we will stop to study the genealogical method to unravel if it is possible to analyze the topic of the discontinuity in view of the genealogy. Will it be possible to look at the topic of the discontinuity as a proper feature of the thought of the French philosopher? To answer this question is the task that this work tries to take to end.

Keywords: discontinuity, archaeology, genealogy, history, Foucault, philosophy

* El artículo hace parte de la investigación sobre Michel Foucault de la Maestría en Filosofía Contemporánea de la Universidad san Buenaventura.

Cómo citar este artículo:

MLA: Choque, Osman. “‘El caballero de la exactitud perversa’ . El tiempo histórico y la discontinuidad histórica en el pensamiento de Michel Foucault”. *Estudios de Filosofía*, 55 (2017): 119-143.

APA: Choque, O. (2017). ‘El caballero de la exactitud perversa’. El tiempo histórico y la discontinuidad histórica en el pensamiento de Michel Foucault. *Estudios de Filosofía*, 55, 119-143.

Chicago: Choque, Osman. “‘El caballero de la exactitud perversa’ . El tiempo histórico y la discontinuidad histórica en el pensamiento de Michel Foucault.” *Estudios de Filosofía* n.º 55 (2017): 119-143.

Introducción

“Todo pensamiento es un pensamiento discontinuo”
G. Canguilhem

El interés por el tema de la discontinuidad nació a partir de unas lecturas prematuras acerca de Foucault. Este interés se fue acrecentando tras leer a la vez a los comentaristas del pensador francés. A partir de ambas lecturas descubrí que era imposible tildar, como se sabe, bajo una sola perspectiva el itinerario de su pensamiento y a ello había que unir su abundante preocupación investigativa. Me percaté de que existía un recorrido y me serví de dos nociones: continuidad y discontinuidad. No fue posible, por aquel entonces, pensar que dichos pasos giraban bajo una continuidad. Pensé por ello que la noción de discontinuidad era posible aplicarla hasta lo que por el momento mis lecturas me ofrecían: ¿Un Foucault de inicios de los años sesenta interesado por la literatura comentando a Sade, Flaubert, Bataille y Blanchot?, ¿un Foucault interesado en la historia de los discursos de saber?, ¿un Foucault interesado por la política que termina en una analítica del poder?, ¿un Foucault que tiene en mente la preocupación ética?

Todo lo anterior fue encaminando gradualmente el interés por el tema que ahora presento. Ahora bien, existe una discontinuidad en toda la trayectoria. Los muchos intereses que su pensamiento reflejaba acaparó mucho mi atención para ceñirme al tema de la discontinuidad y de esa manera intentar comprender su pensamiento y sobre todo qué se movía tras la idea de su pensamiento como algo que por el momento parecía discontinuo.

La primera dificultad que salió al paso era aclarar lo que pretendía con el uso de la noción de discontinuidad. Es decir, cómo debía entender esa noción y qué uso debía darle sirviendo de lo que hasta entonces mis lecturas me ofrecían. Para ello formulé aventuradamente dos preguntas: ¿Se trataba de Foucault como un pensador discontinuo? O ¿Un Foucault como un pensador del pensamiento de la discontinuidad? En definitiva, ¿un pensamiento discontinuo o un pensamiento de la discontinuidad? La primera pregunta no se mantuvo por mucho tiempo presente: era inadecuado pensar que Foucault es un pensador discontinuo como si se tratara de que sus pensamientos son incoherentes, algo así como una irregularidad o una inconstancia. La segunda pregunta no sufrió la misma suerte que la primera. Plantear la hipótesis que podemos acercarnos a Foucault posando la mirada que su reflexión se trata algo así como un pensamiento de la discontinuidad aclaró el camino de este escrito en la medida que era posible acercarnos a sus investigaciones como

una reflexión de la discontinuidad. La hipótesis o la línea de trabajo a la que este escrito se ciñó era definitivamente llevar a cabo una reflexión del pensamiento de la discontinuidad en él inscrita.

La relación compleja entre la continuidad y la discontinuidad recibió, a nuestro juicio, bastantes luces. En el año de 1980, Jacques Leonard publica una notable crítica a la manera de elaborar trabajos históricos por parte del pensador francés. Esta notable crítica apareció como libro bajo el título: *El polvo y la nube*, en cuyo texto también fue incluida la respuesta del propio Foucault. Leonard reclama, entre otras cuestiones, constantemente a Foucault el uso abusivo de los periodos y, de esa manera, el recorrido bastante apresurado entre siglos sin detenerse en cuestiones minuciosas propias de un historiador que para Leonard resultan determinantes. Foucault, no sin cierta ironía, caricaturiza la postura de su detractor llamándola como “el caballero de la exactitud”. (Leonard, 1982: 38). Esta confrontación de ideas, a nuestro parecer, da bastantes luces para nuestro trabajo. Leonard, es el historiador continuista paciente, sobre todo; Foucault es el historiador discontinuista. ¿De qué manera? Los reproches de Leonard son, por ejemplo, la falta de rigor cronológico, percepción confusa del objeto tratado, etc. Todo lo anterior puede resultar comprensible siempre y cuando la intención del historiador sea analizar un periodo. Foucault, por su parte, subraya que su trabajo no es detallar un periodo sino analizar un problema. “Quién quiere tratar un problema, surgido en un momento determinado, debe seguir otras reglas: elección del material en función de los datos del problema; focalización del análisis sobre los elementos susceptibles de resolverlo; establecimiento de las relaciones que permiten esta solución” (Leonard, 1982: 42). Entonces de eso se trata: el “caballero de la exactitud perversa” buscará a la luz de la historiografía reclamar la exactitud objetiva de los hechos, mientras que el historiador, que es Foucault, se detendrá en el polvo disperso que circula por el aire. Un acercamiento entre una manera continua de analizar la historia frente a una visión discontinua de la misma. Para profundizar la relación que líneas arriba mencionamos vamos a guiar este trabajo de la siguiente manera: en un primer momento, analizaremos la herencia historiográfica del pensador francés; en un segundo momento describiremos la discontinuidad histórica como una manera por la cual la historia puede entenderse como la aparición de quiebres y rupturas; finalmente, intentaremos llevar el tema de la discontinuidad hasta los intereses investigativos de Foucault, teniendo en mente que bajo esta intuición, o pretensión quizá, se esconde una novedosa manera de comprender su pensamiento.

1. La continuidad histórica: ¿Foucault como historiador?

La historia tradicional, es decir, el análisis histórico de corte hegeliano, agrupaba bajo sí todos los sucesos para darles un significado o una explicación, un *telos*. Para Hegel, la historia debía desembocar en un sentido superior que dé sentido a todo lo que contiene. Este tipo de análisis fue el que con demasiada frecuencia se ha venido elaborando sin interrupción las postrimerías del siglo XX. Con la aparición de la Escuela de los Annales el horizonte se hace más amplio. La historiografía toma a su alcance otros elementos que no estaban previstos por la historiografía tradicional. El análisis que lleva a cabo la Escuela toma en primer lugar la vida del individuo desde las acciones más corrientes hasta las acciones donde sea posible analizar espacios de acción más complejos. Dicha tarea fue posible con la ayuda de ciencias más especializadas. Es decir, el objeto de estudio de la Escuela centra su análisis en la vida individual y colectiva y en las ciencias que analizan esos movimientos que se producen en una sociedad. No es suficiente hacer la historia “de” un individuo. Ahora se hace la historia “a partir de varias y en comunión con” otras ciencias.

¿Cuál es el fin del anterior análisis por parte de la Escuela de los Annales? Evitar la historiografía a la que hicimos alusión, la cual tenía la visión acerca de la historia como una descripción de los sucesos o de las acciones de un grupo determinado. Aquella resaltaba una relación bastante fuerte con su pasado y su futuro: una historia, sobre todo, lineal y progresiva. El análisis de un suceso, para la historiografía antes citada, ponía el acento en la relación gradual, compacta y sobre todo coherente de hechos históricos. Por ello, el análisis que desarrolla como contrapartida la Escuela de los Annales supera ese tipo de primacía o preponderancia por parte del análisis histórico convencional cuando elaboraba su visión acerca de la historia. El análisis histórico convencional admite que la historia que se extrae de un determinado grupo está fundada en la relación coherente entre los hechos del pasado con el futuro ¿Qué es la historia para ésta última sino la descripción de sucesos que guardan una estrecha y notable relación entre su pasado y su futuro?

La Escuela, como mencionábamos hace un momento, abre el espectro histórico. Asume dentro de sus análisis la vida del individuo y las ciencias que estudian las relaciones del individuo con la sociedad. No es la vida del individuo, del grandioso, del conquistador y del rey la que describe en sus análisis sino la del individuo en su quehacer diario, en la pequeñez de sus emociones. Hablar, en ese sentido, de la vida del individuo y sus diversas relaciones con el mundo haciendo uso de otras ciencias, tanto humanas como sociales, supera definitivamente el análisis histórico convencional, tradicional que siempre ha resaltado partir de una

sola ciencia: la histórica, y que la ha llevado a efectuar análisis sobre un grupo de manera bastante unilateral. ¿Cómo se escribía la historia de corte hegeliano? A partir de los grandes relatos; una sola descripción histórica; un solo método para estudiar las circunstancias de un individuo o de un pueblo. En esto se resumen el análisis histórico continuo: la consecución histórica ininterrumpida de los hechos históricos.

Ahora bien, para comprender la novedad de la Escuela de los Annales¹ de manera plausible nos serviremos de un aporte de gran envergadura de parte de uno de sus representantes más significativos: Fernand Braudel.

F. Braudel distingue tres planos, momentos en la historia, es decir, habla de un proceso tripartito. Un primer momento hace referencia a los hechos que duran poco, hechos cortos, fugaces, que no abarcan largos tiempos cronológicos. El segundo momento trata de los momentos medios, es decir, de duración un poco más prolongada, aunque en el fondo se trate de hechos que bien pueden ser llamados procesos relativamente cortos con alguna intención de prolongación (meses, años, etc.). El tercer momento hace referencia a tiempos prolongados que recorren siglos o más. Braudel analizará, a partir de lo anterior, fenómenos históricos que se han formado y continúan haciéndolo en tiempos de “corta, media y larga duración”. Es decir, que, al dividir los momentos o periodos, un registro escrito de la historia mostró que no existe una única forma de describir la historia. El sentido, permítanme usar este término, de la historia se encuentra en espacios más profundos, en capas más ocultas y no es posible encontrar dicho sentido a partir solo de la convencional manera de hacer historia; por lo cual, tomando fundamentalmente la división tripartita, Braudel analiza otros elementos que ayuden a entender los espectros de la historia, es decir, abarca la visión oculta de la historia, y también la manera cómo es posible adentrarse a esa visión oculta. En el fondo es una invitación a ensanchar la mirada de la historia haciendo cada vez mayor los espacios de análisis. Todo lo anterior se refleja en su libro *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en tiempos de Felipe II* (1949), estudio donde es posible apreciar diversas explicaciones de la historia, detalles de la división tripartita: los momentos de “corta, media y larga duración”. Este libro mostró los diversos momentos del Mediterráneo y del mundo

1 La Escuela de los Annales ha tenido tres momentos en su desarrollo. Un primer momento se inicia con la publicación de la revista *Annales de Historia Económica* hasta la muerte de uno de sus fundadores, M. Bloch, asesinado en la II Guerra Mundial. Luego, este movimiento será guiado, en su segundo momento, por L. Febvre cuya batuta pasará a manos de F. Braudel. En el tercer momento el enfoque temático es más ambicioso, de tal manera que sus investigaciones se ocupan de diversos temas en relación con la nueva comprensión de la historia, dando paso a la llamada historia de las mentalidades, a diversos análisis sobre las culturas, y a la aparición de una historia que pasa de la descripción lógica a la descripción narrativa. En este recorrido adquiere especial importancia el pensamiento de Fernand Braudel.

mediterráneo, los hechos que han tenido una duración corta como los tiempos de cosechas, también las producciones agrícolas o sociales que abarcaron alrededor de un año y, por otro lado, las formas de pensamiento que han prevalecido en una época. Es decir, si un historiador realiza la tarea de describir sucesos históricos debe mostrar, además de los hechos puntuales y principales que son más urgentes, la minuciosidad de cuanto sucedió en días, en meses y en épocas: ha desentrañado las capas ocultas que estaban escondidas en la historia. Además de ello, Braudel hace uso de otras ciencias, método tan característico de la Escuela de los Annales, como lo son la geografía y las diversas ciencias humanas y sociales que a su juicio es menester integrar en el análisis.

Lo hasta aquí planteado explica la novedad de la Escuela de la Annales y el punto metodológico en que discrepa y se aleja de la tradicional forma de hacer historia. La continuidad histórica poco a poco se fue mermando de la conciencia de una gran parte de historiadores para dar inicio a un nuevo foco que empezaba a brillar.

Lo que cabe rescatar para nuestro interés es la intensión de la Escuela. Ella terminó explicando la historia como una narración continua. Entonces, ¿para qué estos rodeos antojadizos si determinamos que la Escuela es también otro intento de perseguir un *telos* definitivo? A pesar de que la Escuela privilegia los procesos de larga duración y que estos pueden ser vistos como otra forma de describir la historia, la cual termina siendo una historiografía de manera continua y lineal, la importancia crucial del trabajo de la Escuela radica en el intento, pionero y aunque débil, de elaborar una crítica a la antigua forma de historia y a su novedad para elaborar un nuevo análisis histórico.

Por otro lado, es imposible negar que la trayectoria de Foucault estuvo inspirada y marcada por la Escuela de los Annales (Revel, 2009; Morey, 2014; Eribon, 1992). Ahora bien, ¿en qué consistió dicha relación? ¿Fue Foucault un heredero fiel de esa Escuela? ¿Existen en sus trabajos historiográficos elementos que evidencian esa herencia y qué alcances tienen? ¿Fueron principios teóricos o más bien herramientas lo que tomó el pensador francés? Es importante clarificar estas preguntas pues tocan el meollo de nuestro trabajo en la medida que podrán explicar el lugar que ocupa la noción de continuidad en los análisis históricos de Foucault y, de esa manera, relacionarla con el tema de la discontinuidad. Por todo ello, hablemos entonces de la relación Foucault y la Escuela de los Annales.

Foucault reconoce que la Escuela de los Annales es un movimiento sumamente importante que ha mostrado una nueva forma de ver las cosas, es

decir, ha mostrado que además de tomar en consideración los análisis propiamente históricos es preciso servirse de otras herramientas para el análisis, incursiones en otros campos que hasta entonces no habían sido percibidos ni mucho menos tomados como fuentes importantes para la historiografía. La intuición de parte de la Escuela radica en un intento devastador de encontrar las capas ocultas en donde se halla una determinada información para describir la historia. Es decir, la Escuela toma en consideración todos los elementos materiales como una fuente para rastrear y buscar en ellas dichas capas. Foucault llamó elementos materiales a la relación que nace de un individuo con la sociedad que le rodea; término que ha sido llamado por el pensador francés 'civilización material' (Cf. Foucault, 1969: 3-4). En ese sentido, la ambición de esta Escuela fue reunir y tratar los diversos aspectos del individuo en todas sus manifestaciones culturales y analizar el rol del mismo en todos sus alcances dentro de una sociedad. Frente a ese avance novedoso de la Escuela de la Annales, el pensador francés se mostró muy interesado. Sin embargo, ese interés fue poco a poco mermando hasta el punto de que hubo una notable separación respecto de la manera cómo la Escuela trató la historiografía. ¿En qué radica dicha separación?

Dicha separación radica en el método que adoptó la Escuela. Un método que lleva el rasgo oculto de un interés continuo. La Escuela no contempla que la historia sea el desenlace de unos quiebres que están ocultos, sino que la historia es el sonido tranquilo y melodioso; elabora un tipo de parcelación de los sucesos, pero de tipo continuo. El pensador francés se inclinó más bien en desentrañar capas y que estas sean profundas pensando que quizá pertenezcan a un posible sistema o pertenezcan a una lógica. Foucault, años posteriores, afirmará que los grados de discurso que están ocultos no deben ser tomados de manera lineal, continua y coherente como fueron tratados por la Escuela.

Otra razón de su alejamiento radica en el objeto de estudio. El objeto de la Escuela reunía una vasta cantidad de elementos y materiales escritos. El uso de estos materiales, para Foucault, es un descubrimiento muy genuino y tal es el mérito de en la Escuela: son textos que no habían sido tomados en cuenta antaño. Foucault dará un paso más. Los textos para él son un tipo de archivo. Como lo pensó Foucault, la cuestión fundamental es encontrar aquello que está más oculto. El problema fundamental fue que la Escuela omitió el recurso al archivo para sus análisis. ¿Qué es un archivo para Foucault? "Llamaré archivo, no la totalidad de los textos que una civilización ha conservado, y tampoco el conjunto de las huellas que se han podido salvar de su desastre, sino el juego de las reglas que determinan en una cultura la aparición y la desaparición de los enunciados" (1970: 88). A partir de lo anterior resulta comprensible el desapego de Foucault hacia la Escuela; en

adelante será el archivo la herramienta prioritaria de Foucault para llevar a cabo un análisis histórico. ¿Cómo entender la postura de Foucault en ese sentido y su trabajo historiográfico? ¿De qué herramientas debe servirse el historiador para su trabajo? Existe un distanciamiento fundamental en el uso que dieron ambos a la noción de documento. El tema del documento no tuvo un análisis especial por parte de la Escuela. Foucault, por su parte, llevó a cabo una crítica al tema del “documento”. Foucault dice al respecto:

El documento no es, pues, ya para la historia esa materia inerte a través de la cual trata ésta de reconstruir lo que los hombres han hecho o dicho, lo que ha pasado y de lo cual sólo resta el surco: trata de definir en el propio tejido documental unidades, conjuntos, series, relaciones. Hay que separar la historia de la imagen en la que durante mucho tiempo se complació y por medio de la cual encontraba su justificación antropológica: la de una memoria milenaria y colectiva que se ayudaba con documentos materiales para recobrar la lozanía de sus recuerdos; es el trabajo y la realización de una materialidad y documental (libros, textos, relatos, registros, actas, edificios, instituciones, reglamentos, técnicas, objetos, costumbres, etc.) que presenta siempre y por doquier, en toda sociedad, unas formas ya espontáneas, ya organizadas, de remanencias. El documento no es el instrumento afortunado de una historia que fuese en sí misma y con pleno derecho memoria-, la historia es cierta manera, para una sociedad, de dar estatuto y elaboración a una masa de documentos de la que no se separa (1969: 10).

Lo que entiende Foucault por documento es bastante amplio, “libros, textos, relatos, registros, actas, edificios, instituciones, reglamentos, técnicas, objetos, costumbres, etc.”, y no se resume sólo en los análisis con base en el recurso de las ciencias humanas y sociales: instrumentos que la Escuela usó para el trabajo historiográfico. Como lo manifiesta Foucault pensando en los aportes positivos, pero aún de corta mirada, de parte de la Escuela:

[...] los historiadores disponen de instrumentos de una parte elaborados por ellos, y de otra parte recibidos: modelos del crecimiento económico, análisis cuantitativo de los flujos de los cambios, perfiles de los desarrollos y de las regresiones demográficas, estudio del clima y de sus oscilaciones, fijación de las constantes sociológicas, descripción de los ajustes técnicos, de su difusión y de su persistencia. Estos instrumentos les han permitido distinguir, en el campo de la historia, capas sedimentarias diversas; las sucesiones lineales, que hasta entonces habían constituido el objeto de la investigación, fueron sustituidas por un juego de desgajamientos en profundidad. De la movilidad política con lentitudes propias de la “civilización material”, se han multiplicado los niveles de análisis: cada uno tiene sus rupturas específicas, cada uno comporta un despiece que sólo a él pertenece; y a medida que se desciende hacia los zócalos más profundos, las escansiones se hacen cada vez más amplias. Por detrás de la historia atropellada de los gobiernos, de las guerras y de las hambres, se dibujan unas historias, casi inmóviles a la mirada, historias de débil declive: historia de las vías marítimas, historia del trigo o de las minas de oro, historia de la sequía y de la irrigación, historia de la rotación de cultivos, historia del equilibrio obtenido por la especie humana, entre el hambre y la proliferación (1969: 3-4).

El trabajo de Foucault irá por otros caminos a partir de su predilección por los documentos ocultos, olvidados los mismos en las bibliotecas y enterrados bajo el espesor del polvo que los cubre. Digámoslo de una vez: por su predilección por el archivo. Foucault tiene una noción del archivo bastante peculiar. Particularmente no entendía el archivo como un conjunto de informaciones que describen e informan paciente y minuciosamente todo cuanto hizo un individuo, o grupo de individuos; informaciones depositadas y guardadas en un edificio cualquiera; ni menos aún se trata de textos escritos en un lenguaje enigmático y secreto catalogados en grandes e interminables estantes. Para el pensador francés el archivo puede considerarse como un “código”, un código capaz de explicar y determinar el porqué de la aparición de un hecho como tal. Foucault dirá acerca del archivo:

Por este término [el archivo], no entiendo la suma de todos los textos que una cultura ha guardado en su poder como documentos de su propio pasado, o como testimonio de su identidad mantenida; no entiendo tampoco por él las instituciones que, en una sociedad determinada, permiten registrar y conservar los discursos cuya memoria se quiere guardar y cuya libre disposición se quiere mantener. Más bien, es por el contrario lo que hace que tantas cosas dichas, por tantos hombres desde hace tantos milenios, no hayan surgido solamente según las leyes del pensamiento, o por el solo juego de las circunstancias, por lo que no son simplemente el señalamiento, al nivel de las actuaciones verbales, de lo que ha podido desarrollarse en el orden del espíritu o en el orden de las cosas; pero que han aparecido gracias a todo un juego de relaciones que caracterizan propiamente el nivel discursivo; que en lugar de ser figuras adventicias y como injertadas un tanto al azar sobre procesos mudos, nacen según regularidades específicas: en suma, que si hay cosas dichas –y éstas solamente–, no se debe preguntar su razón inmediata a las cosas que se encuentran dichas o a los hombres que las han dicho, sino al sistema de la discursividad, a las posibilidades y a las imposibilidades enunciativas que éste dispone (1969: 219).

Entonces de eso se trata: el recurso al archivo saca a la luz un “sistema de discursividad” en el que se encuentran los individuos o una sociedad. Los “libros, textos, relatos, registros, actas, edificios, instituciones, reglamentos, técnicas, objetos, costumbres, etc.”, no muestran la vida oculta de un individuo o de una sociedad, sino que estas hacen fundamentalmente referencia a un “sistema de discursividad”; todos los documentos que podemos utilizar o extraer de la vida de un determinado grupo social están imbricados en un sistema. Un sistema que los supera, que está por encima de ellos y que determina sobre todo las circunstancias por las cuales un discurso se ha convertido como tal y ha determinado su aparición. Es decir, no es la función del archivo revelar la comprensión e información de historias ocultas ante nuestros ojos², sino mostrar cuáles han sido las reglas que

2 En ese sentido, Castro nos recomienda la prudencia que hemos de tener al hablar acerca del archivo y lo que este pretende determinar. “No se puede describir exhaustivamente el archivo de una sociedad o

han hecho posible que un discurso siga existiendo a través de la historia. Un sistema que es fundamentalmente discontinuo en cuanto que no pertenece a una relación anterior o no es el resultado de un pretérito en sentido causal. El tema de la discontinuidad emerge a partir de la atención a los sistemas de discursividad. La cuestión de la continuidad irá poco a poco perdiendo fuerza, aunque su uso sea hasta necesario. Sin la estricta filiación a la Escuela, el pensador francés forjará y encontrará otro acceso para analizar la historia. Para Foucault la historia no posee un *telos* intocable, grandioso ni posee el estatuto de verdad indiscutible. El recurso al archivo será el método del que se servirá el pensador francés para llevar a cabo su análisis histórico.

Todo este intento de apoyarse, pero de superar la intuición de la Escuela de los Annales en su novedoso acercamiento a la historiografía, se vio en una de sus primeras obras: *La historia de la locura en la época clásica*. En esta obra analiza el desenvolvimiento de los discursos acerca de la locura que a partir del siglo XVIII ha mostrado, gradual y fundamentalmente, la historia de la psiquiatría, lo que hoy se entiende como psicopatología mental. Para llevar a cabo esa investigación, Foucault recurre al archivo como herramienta importante para reconocer los discursos de saber sobre la locura, por un lado, y las prácticas que la sociedad utilizó sobre los llamados locos. En ese sentido, esta obra muestra la concepción de historia que tuvo Foucault: la historia de los archivos, o dicho con más propiedad, la historia de los discursos de saber fundamentados en el archivo. Foucault mostró la diferencia entre los documentos escritos y los archivos, cuya diferencia plasma la relación de la continuidad con la discontinuidad. Los documentos escritos manifiestan momentos claves y coherentes de la historia y, por su parte, la discontinuidad muestra los problemas que aparecieron en ese momento. El acceso a ambas partes de un principio muy diferente. En el primer caso, a partir de los documentos escritos, podría pensarse que basta un estudio más o menos detallado para retener la idea fundamental de un determinado periodo, y con ello, uno se hace al conocimiento histórico. En cambio, a partir del recurso al archivo en el estudio histórico se trata de una describir un desenvolvimiento distinto de la historia. Foucault siempre se caracterizó como historiador meticuloso. La tarea del historiador que llevó a cabo fue la larga, paciente, detallada labor de revisar todo cuanto es posible saber acerca de un determinado problema. En su texto *Nietzsche, la genealogía de la historia*, hablando acerca de la genealogía, dirá: “La genealogía es gris, meticulosa

de una civilización. El umbral de existencia del archivo está fijado por lo que separa nuestros discursos de lo que ya no podemos decir. Por ello, el archivo concierne a algo que es nuestro, pero no a nuestra actualidad” (Castro, 2004: 35).

y pacientemente documental. Trabaja con pergaminos embrollados, borrosos, varias veces reescritos” (2000: 11). Pues bien, lo que quiere plasmar la cita anterior es la actitud que debe tomar el historiador y que tomó Foucault, frente a una cuestión histórica. ¿Qué esconde dicha actitud paciente, meticulosa y pacientemente documental? Lo que esconde es querer explicar un hecho continuo a partir de todas las imbricaciones históricas que han hecho posible, digámoslo una vez más, su desenvolvimiento discontinuamente. La historia que se nutre de la información en torno del archivo podría muy bien parecerse a una malla; en cuanto que todos los conocimientos, los saberes, los discursos de saber, etc., están entretreídos. Pues bien, el historiador, para Foucault, debe mostrar cómo están entretreídos los saberes en una sociedad: una actitud continua. En efecto, la meticulosidad del historiador que representa Foucault es la mirada ambiciosa de comprender un conjunto de historias, de rasgos, de explicaciones, de discursos y prácticas: una actitud discontinua; en suma, una historia del archivo, la cual será cada vez mucho más extensa, detallada y minuciosa. La continuidad es una herramienta útil y sobre todo necesaria para el análisis histórico. Sin embargo, no puede tornarse como un elemento central y neural. Pero no nos adelantemos en desarrollar esta compleja relación. Más adelante explicaremos este ir y venir entre ambas nociones. Ahora bien, para comprender realmente el uso de la continuidad en los trabajos de Foucault debemos recurrir a un acercamiento hacia lo que el pensador francés entendía por discontinuidad. ¿Cómo entendió el tema de la discontinuidad?

2. La discontinuidad histórica

En el año de 1968, Foucault publica *Las palabras y las cosas*. En ese libro habla de “arqueología” (como dice el subtítulo de *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*) para referirse al método por el cual aborda dicha historia, ya que pretende revelar las formas epistemológicas que en una época determinada rigen la organización y aparición de todos los discursos científicos que pasan luego a formar parte de un conocimiento como tal. En ese sentido, el pensador francés entiende las *epistemes* como las condiciones de posibilidad, inspirado en sus lecturas de Kant, ocultas que intervinieron para la emergencia de tales discursos. Las formas epistemológicas, o *episteme*, son la ciencia de aquello que determina los temas, los problemas, los debates intrínsecos de una época. En ese orden de ideas, lo que descubre Foucault es que la historia de los discursos de saber estaría caracterizada por una sucesión de *epistemes* que cada época histórica caracteriza por su propia y única *episteme*. La *episteme* es, entonces, “el conjunto de relaciones

capaces de unir, en una época dada, las prácticas discursivas que dan lugar a figuras epistemológicas, a ciencias, y eventualmente a sistemas formalizados” (Foucault, 1969: 250). Y, ¿quien sabe todo ello?, ¿quien puede delimitar los alcances de una *episteme*?, ¿quién puede analizar la conciencia de un momento histórico? Foucault responde: “la conciencia de la *episteme* es privilegio del arqueólogo” (Burgelin-Revault-Amiot, 1970: 151). Por lo tanto, el arqueólogo que es Foucault nos ofrece un estudio de las *epistemes* de los siglos mencionados: la *episteme* del renacimiento, de la época clásica y de la modernidad. Lo que busca Foucault con dicha descripción es añadir elementos a la idea de continuidad histórica, es decir, la idea de una historia acumulativa de acontecimientos históricos que discurre lineal y unidireccionalmente y que describe un progreso. La novedad que trae *Las palabras y las cosas* radica justamente en determinar que no existe “una” sola historia homogénea que recorriendo varios periodos encuentre y describa el progreso de un periodo al siguiente. No es un proceso que, abarcando las tres *epistemes*, describa un discurso horizontal que avanza de forma apacible y absoluta.

¿Qué sucede entre cada *episteme*, es decir, en el paso de una a otra, del renacimiento a la época clásica y de esta a la modernidad? Foucault no describe el paso o qué sucede para que de una *episteme* se pase a otra. O, ¿cómo puede pasar una *episteme* hacia otra? *La arqueología* no da la explicación de ese proceso (Cf. Burgelin et al.). Pero, ¿qué separa a un periodo de otro si no la misma *episteme*? Foucault explica la *episteme* como un espacio de dispersión. “un juego simultáneo de remanencias específicas” (Aaron-Foucault, 2008: 50). Es posible ver con más claridad la diferencia de un periodo a otro, en donde una *episteme* puede cambiar o mutarse; pero no por qué se dan de ese modo dichos cambios. ¿Realmente podemos hablar acerca del tema de la discontinuidad?

Alrededor del año 1969, Foucault tuvo una entrevista con el sociólogo Raymond Aron. Este último lanzó la siguiente pregunta, “¿en qué estructura de pensamiento, o en qué *episteme*, se encuentra usted?”. Foucault responde:

En primer término, la discontinuidad. La discontinuidad es, por supuesto, un problema muy grave, y bien sabe usted que es un problema que se les plantea a los historiadores. El problema de la periodización se plantea en la historia económica, en la historia social. No hay razón para que los historiadores de las ideas estén retrasados desde el punto de vista metodológico con respecto a los historiadores de la economía o de las sociedades. En el campo de las ideas se plantean problemas de periodizaciones y esta periodización es relativa al nivel en el que nos colocamos y al objeto que se elige.... Tengo la vanidad de haber establecido, creo que por primera vez, la continuidad sincrónica, las relaciones de simultaneidad que había entre campos epistemológicos tan diferentes como el estudio del lenguaje, el estudio de la economía y el estudio de la biología. Compré una discontinuidad al precio de una continuidad o a la inversa, como usted prefiera. (Aaron-Foucault, 2008: 22)

La opinión de Foucault dada a Aaron sirve de manera directa para comprender la relación entre continuidad – discontinuidad. Repitamos nuestra pregunta anterior: ¿por qué nos inclinamos a pensar que Foucault es un “discontinuidista”? La respuesta es clara: Foucault se encuentra en la estructura del pensamiento de la discontinuidad. Sin embargo, como él mismo lo reconoce, la discontinuidad es un problema; un problema que se plantea fundamentalmente a los historiadores, ¿en qué sentido? Los historiadores, por lo general, han tratado de borrar, de olvidar la discontinuidad, en cuanto que ellos, al describir los cortes históricos y tratar así la relación de un periodo a otro, piensan que existe una relación continua entre los mismos, omiten que exista un espacio, una ruptura carente de relación. El intento de los historiadores, por lo tanto, es borrar la discontinuidad, mostrar, por el contrario, que existe una lógica interna que lleva de un periodo necesariamente al siguiente; pretenden superar la discontinuidad determinando una continuidad subyacente. Ahora bien, ¿a qué se refiere Foucault al decir “continuidad sincrónica”?, ¿cómo se entiende su afirmación de que “compré una discontinuidad al precio de una continuidad”? Para responder ambas cuestiones debemos remitirnos al análisis de la *episteme* que hemos descrito. En la *episteme* moderna, Foucault describe el desenvolvimiento de la biología, la economía, etc. A primera vista, estas ciencias no tienen relación alguna una con otra. Sin embargo, el hallazgo de Foucault, su “continuidad sincrónica”, es haber determinado que entre estas ciencias es posible situar alguna relación en la manera en que producen conocimientos; es decir, la manera o la forma como produce el conocimiento la biología se asemeja a la manera como es producida por la economía: entre estas ciencias existen reglas, quizá puentes, que actúan, según Foucault, de manera invisible. Por otro lado, esta continuidad interna que aparece en una *episteme* a raíz de las distintas ciencias y sus respectivas y peculiares relaciones son distintas y totalmente diferentes si son comparadas entre una *episteme* a otra: existe una radical discontinuidad en la manera de producir conocimientos entre las tres *epistemes* del siglo XVI al XIX.

¿Qué hace entonces el arqueólogo ante la historia? Su tarea consiste en explicar la manera en que durante un determinado tiempo – siglos XVI-XIX –, han sido ordenados los conocimientos, han caído en el orden los diferentes discursos: sus variaciones, y a partir de ello la manera en cómo llegaron a dar paso a saberes diferentes (del análisis del lenguaje se llegó a la lingüística), todo visto a través del prisma de las condiciones históricas de posibilidad que han hecho posible su nacimiento. En todo ello, el arqueólogo tiene otra tarea más importante: las apariciones, las novedades, los cambios de un tema a otro no deben ser descritos en

sus respectivos análisis históricos, es decir, el arqueólogo no elabora un esquema en donde cada aparición de un discurso siga al anterior, no es una historia de las apariciones sistemáticas discursivas, ya sean continuas o discontinuas; sino que la tarea del arqueólogo consiste en identificar los *a priori* históricos, gracias a los cuales “pudieron aparecer las ideas, se constituyeron las ciencias, las experiencias pudieron reflexionarse en filosofías, se formaron las racionalidades quizá para pronto soltarse y desaparecer” (1968: 7). Pues bien, lo que hace el arqueólogo es una suerte de “excavación” de un campo epistemológico, de una *episteme* que, analizando sus condiciones de posibilidad, saque a la luz las razones por las cuales ella misma se ha formado de esa manera y no de otra.

Entonces, lo que Foucault evita es el análisis lineal de los saberes (como lo presentan las ciencias o la historia convencional), en donde la historia de los saberes sea descrita de manera creciente y movida hacia una paulatina perfección de los mismos, asumiendo como consecuencia de lo anterior, un *telos* último. A lo que le llevan sus intereses como arqueólogo, en cambio, es al análisis de la profundidad de los espacios epistémicos, siempre ordenados en cuanto que así fueron constituidos en una *episteme*, que rigen y condicionan los cambios, en los discursos teóricos como prácticos, de los discursos o saberes. En ese sentido, Foucault demuestra su alejamiento respecto a la lógica de los análisis históricos convencionales. Entonces, la historia “no es histórica”, no es devenir continuo, es, al contrario, una historia sin *telos*, sin tiempo lineal (*Cf.* Descombes); para el pensador francés es una historia que describe los “espacios” del saber, las configuraciones de determinadas *epistemes* pero no las vincula en un proceso global y unidireccional. Entonces de eso se trata: la arqueología es el resultado de la explicación de las condiciones de posibilidad de un saber.

Las palabras y las cosas realiza entonces un análisis de la historia en donde no es posible ver la historia como el despliegue racional de un devenir histórico, pasando del renacimiento y terminando en la modernidad. En cambio, el lugar donde podemos situar a la historia descrita en la *arqueología de las ciencias humanas* sería en el análisis de los “espacios”, los suelos en donde han nacidos los discursos que han trazado los límites, para identificar los cambios, los altibajos siempre inexplicables a la descripción. Todos los discursos de una época, para Foucault, se deben estudiar “fuera de todo criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas” (1968: 7). Los discursos, lejos de ser una descripción coherente de hechos históricos que explique por sí mismo su desenvolvimiento, deben ser descritos, por lo tanto, a la manera de la suma paciente de hechos parciales que no buscan ser universales.

3. Foucault, un pensador de la discontinuidad

El método del primer momento del trabajo de Foucault es el arqueológico. ¿Cómo trabaja el método arqueológico? Es decir, ¿cómo lleva a cabo sus análisis, qué caminos sigue al pretender describir sus investigaciones acerca de la historia? El libro *La arqueología del saber* como muchos estudiosos lo han dicho, es la descripción de la puesta en práctica de las investigaciones llevadas a cabo por el pensador francés (Castro, 1995; Morey, 2014; Díaz, 2014; Dreyfus, 2001). Foucault dice: “(La arqueología) se inscribe en ese campo en el que se manifiestan, se cruzan, se entrelazan y se especifican las cuestiones del ser humano, la conciencia y el sujeto” (1969: 26-27). Entonces, ¿qué pretende la arqueología? Buscar y diagnosticar los diferentes cambios y rupturas por el cual se han constituido los discursos de saber. J. Francois Bert, por su parte, dice: “el problema consistía para Foucault en saber cómo reagrupar elementos lo suficientemente emparentados como para que se esclarecieran mutuamente, pero también lo suficientemente heterogéneos como para permitir la deducción de un sistema de relación válido” (Burgelin et al.: 29). En ese sentido, el método que expone *La arqueología del saber* es de alguna manera la *comparación*: comparar elementos comunes y diferentes para que a partir de ellas mismas se describa un sistema válido. Si bien la biología, la economía y la lingüística “aparentemente” no tenían contacto en el siglo XIX, la arqueología permitió componer un sistema de relación válido, más allá de las aparentes rupturas, simultaneidad o continuidades sincrónicas. Habría que preguntar a Foucault acerca de “la manera en que afirmaba la discontinuidad fundamental entre dos configuraciones de saberes” (Aaron-Foucault, 2008: 44). Pues una historiografía que pretenda analizar la relación de una *episteme* a otra, es decir, el paso que une ambas, siempre será una actividad infecunda: las *epistemes* no tienen relación una junto a la otra. La *distinción*, entonces, es uno de los elementos claves del método arqueológico en cuanto diferencia saberes.

Ahora bien, lancemos la pregunta: ¿de qué manera se configura el método arqueológico frente a una *episteme*? Digamos: el arqueólogo tendrá que reunir una vasta información de documentos acerca de un periodo; la tarea del arqueólogo consistirá en leer y releer todo cuanto a su alcance sea posible: es un erudito en cuanto a los todos los saberes; luego del estudio, inicia el trabajo de selección: reorganiza un determinado tema a partir de la información recolectada. La búsqueda del tema o el enunciado, “acontecimiento extraño, indudablemente (...) porque está ligado por una parte a un gesto de escritura o a la articulación de una palabra” (1969: 46), que está entre sus intereses arqueológicos. Luego se llevaría a cabo el análisis de dicha división: qué temas emergen en cuanto a un grado de importancia:

“lo que hace posible el conjunto de la *episteme* (...) es, ante todo, la relación con un conocimiento del orden” (1968: 78). Se trata en cuestión, “buscar un fundamento en esas figuras del saber en las que participan, y que constituyen la novedad radical de la época del hombre: las figuras que aparecen y las que inician su crepúsculo en la historia” (1969: 116). ¿Qué sucede con un tema que está presente de manera gradual pero no primordial? Aquí la tarea del arqueólogo es señalar la diferencia o subordinación. Existen temas o discursos que han pasado de un lado a otro en la historia, no por ser discursos que no se relacionaban en ese entonces, sino porque existían otros discursos antes que ellos, o existían los primeros en menor grado (Cf. 1969: 50-64). Otro momento del método arqueológico es el análisis de los documentos de manera libre y fortuita.

¿En qué sentido se torna la discontinuidad como rasgo del método arqueológico? En primer lugar, Foucault ha tomado la historia de las ciencias humanas como un tema arqueológico; los discursos de saber, en una perspectiva histórica a partir de la arqueología, “un método de análisis histórico liberado del tema antropológico” (1969: 26). Desde la *episteme* renacentista a la *episteme* moderna el lenguaje ha cambiado, se ha mutado, de tal manera que es pertinente decir que cada época ha tenido una noción más o menos clara de lo que era posible hablar: la idea que se tuvo del lenguaje y en el que se construyó un saber, “hace emerger en su pureza el espacio donde se despliegan los acontecimientos discursivos (...) para describir, dentro y fuera de él, los juegos de relaciones” (*Ibid.*: 41). Cabe aquí resaltar que desde el renacimiento hasta la modernidad la intención con la que trabajó la historiografía era la de “ordenar” los saberes: en el renacimiento se dio por la *semejanza* (para no confundir que una cosa tenga semejanza con otra, este tiempo define cuatro modos: la conveniencia, la emulación, la analogía y la simpatía); en la época clásica se ordenaron los saberes mediante la *representación*. Y la modernidad manejará el espacio inconsciente, el espacio del saber donde el lenguaje no dice nada de sí misma, sino que este conocimiento está orientado hacia una ciencia: todo nuestro saber está determinado por un lenguaje que lo controla, lo educa, lo rige y lo determina.

La discontinuidad entonces va más allá de ser una simple brecha que separa dos espacios o momentos históricos. Ella se sitúa en cada separación de hechos o sucesos, analiza aquello que la desvincula con el precedente, su tarea es la de la comparación, “sólo se la puede establecer comparando”. Toda la tarea del historiador, entonces, es una tarea discontinua implícitamente: “el uso reglado de la discontinuidad para el análisis de las series temporales” (Foucault, 1969: 278).

Si hemos venido describiendo la continuidad y la discontinuidad como rasgos simultáneos de la historia, ¿no será posible ver la continuidad como lo visible y la discontinuidad como lo invisible de esa historia?, ¿será extravagante insinuar que la continuidad puede ser analizada como lo consciente y la discontinuidad como lo inconsciente?

Según Canguilhem, el trabajo de Foucault fue descubrir el inconsciente de los discursos de Occidente que estaba detrás de todo el saber de la sociedad moderna: “Pero sus respuestas mordaces a objeciones a menudo rutinarias, no sólo constituían una defensa, sino también, las más de las veces, la iluminación fulminante de sus incursiones en el inconsciente de los conocimientos, de sus preguntas y respuestas” (Burgelin et al.: 77). La historia, en ese sentido, es el proceso consciente: las continuidades no parceladas, los largos encadenamientos, los análisis prolongados de los hombres, de sus palabras y de sus gestos. Y la discontinuidad es el proceso inconsciente: estudia las razones siempre ocultas, oscuras, por las cuales es posible mirar todo ese espacio, todo ese horizonte continuo, todo ese amanecer de la conciencia, toda la historia totalizadora que a partir de ella emana. La sospecha del inconsciente ante la conciencia se confirma una vez más: “cuando la historia no ofrece bastante seguridad, es al devenir del pensamiento, de los conocimientos, del saber, es al devenir de una conciencia siempre próxima de sí misma (...) que se pide salvar lo que debe ser salvado” (Allouch, 2007: 226).

En una entrevista titulada Verdad y poder (*Verité et pouvoir*), dice el pensador francés acerca de la discontinuidad:

Una edición del “Petit Larousse” que acaba de aparecer dice: “Foucault: filósofo que funda su teoría de la historia en la discontinuidad”. Esto me dejó boquiabierto. Sin duda no me expliqué suficientemente en *Las palabras y las cosas*, pese a que hablé mucho sobre ello. Me parece que en ciertas formas empíricas del saber como la biología, la economía política, la psiquiatría, la medicina, etc., el ritmo de las transformaciones no obedecía a los esquemas dulces y continuistas del desarrollo, tal y como habitualmente se piensa. (1999b: 43)

Nos vamos a referir ahora al tema de la discontinuidad, no sólo como rasgo de la historia, sino como rasgo de la genealogía. Esa misma de proceder, con algunos matices por parte de Foucault, también se verá reflejado en el periodo genealógico. ¿De qué manera?

Foucault fue un lector atento y meticuloso de Nietzsche. Cuatro años (1964-1968) de lecturas sistemáticas acerca del pensador alemán lo llevaron a indagar en aquello que serviría a sus investigaciones: la genealogía nietzscheana y la voluntad de saber. En el año de 1970 Foucault publica *Nietzsche, la genealogía*,

la historia, texto donde se ve claramente su simpatía y su apropiación de los contenidos nietzscheanos. Para Revel, la genealogía reúne el gran aporte de las investigaciones de Foucault y en ese método es posible encontrar una línea capaz que recorra todo el pensamiento foucaultiano. El análisis de la historia conecta con la genealogía en tres ámbitos: “(...) una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la verdad, que nos permite constituirnos como sujetos de conocimiento; en nuestras relaciones con un campo de poder, que nos permite constituirnos como sujetos actuantes sobre los otros, y en nuestras relaciones con la moral” (Revel, 2009: 72). En la etapa arqueológica, la preocupación de Foucault estaba puesta en la relación de los discursos de saber con la verdad; en la etapa genealógica, estudia las relaciones entre individuos que son relaciones de dominio; en la etapa ética, la preocupación se centra en la constitución del sujeto ético. En la etapa arqueológica, tanto como en la etapa genealógica y en la etapa ética existe una preocupación que va directamente relacionada con la historia (*Historia de la locura, Vigilar y castigar e Historia de la sexualidad*), con la mirada de sospecha que pone el pensador francés al elaborar los análisis históricos. Se trata, como lo percibió Revel, de miradas genealógicas.

En el método genealógico la intención de Foucault continúa siendo la misma que Nietzsche: interrogar la historia, evitar y omitir el manejo de las fuentes eruditas a partir de un sujeto fundante, sino continuar en el uso de las fuentes de la periferia, de los “discursos mediocres” dirá Foucault. Es decir, sus preocupaciones investigativas continúan moviéndose en el campo de la historia: no existe, sólo en ese sentido, cambio alguno entre el proceso arqueológico y genealógico. Ahora bien, cuando Foucault lleva a cabo su análisis genealógico tiene en mente un punto clave, un punto de inicio, un punto de partida: el presente. Se trata de que a partir del método genealógico se pueda ahondar de manera más profunda en la comprensión del presente, saber por qué somos del modo como somos hoy.

El análisis genealógico de Nietzsche inicia a partir del uso de la noción del origen, del *Ursprung*, entendido como el análisis del inicio, del comienzo. La genealogía nos enseña que al llevar a cabo el análisis genealógico buscamos el origen de las nociones, de los conceptos; pero no porque se piense que existe una cortina y bajo ella una esencia, un *telos* en proceso gradual de perfeccionamiento, una verdad que espera ser descubierta. La genealogía se propone, a partir del origen, encontrar la invención, la *Erfindung*. Nietzsche juega con esas palabras: ahí donde la filosofía occidental pensó encontrar el *Ursprung* él pone la *Erfindung*. Con el análisis genealógico caemos en cuenta de que nuestra historia, ya sea la historia de un concepto, de una palabra o de una práctica es fundamentalmente el producto del

accidente, de la violencia de la exterioridad que nace en la eventualidad, o dicho en palabras de Nietzsche, las “fuerzas de la lucha”. En ese sentido cabe muy bien recordar la cita de Foucault: “La genealogía es (...) pacientemente documentalista”, es decir, que para encontrar la *Erfindung* se debe tener conocimiento de todos los avatares, las confluencias, las condiciones y, además, las circunstancias en las que, ya sean una práctica discursiva como tal o una práctica, emergieron. Foucault matizará aún más esta cuestión diciendo que el cuerpo genealógico está formado por el saber “pequeño”, el saber de la gente, los “mediocres” (local, regional, discontinuo): “Se trata en realidad de hacer entrar en juego saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretendería filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en orden de un conocimiento verdadero” (2000: 22).

¿En qué consiste la genealogía foucaultiana? Consiste en evitar tres cosas: la historia monumental, donde los recuerdos valen más que las acciones; la añoranza del pasado no debe reinar en el presente; otro aspecto es que la historia se ha acostumbrado a fijar rostros, a fijar sujetos, a preferir identidades olvidando con ello que la identidad debe destruirse; finalmente, la verdad que ha cargado la historia debe iniciar su declive, de la misma manera que la razón que ha sustentado la verdad.

El pensador francés con el método genealógico se acercó a las diversas y abundantes manifestaciones del poder. El trabajo genealógico de Foucault fue ahondar cada vez más en la “peculiaridad” de nuestro presente: las relaciones entre individuos, relaciones que son cuestiones políticas las cuales tienen que ver con el poder. En el presente damos por supuesto, para Foucault, que somos individuos esclavizados o mejor, controlados, al poder y al saber.

A partir de lo expuesto hasta ahora es posible notar un símil entre la arqueología y la genealogía. Pues, el trabajo genealógico llevado a cabo por Foucault esconde unos rastros arqueológicos en cuanto que son análisis discursivos. El trabajo genealógico foucaultiano fue la búsqueda de la noción de *Erfindung*, la invención de los discursos, a “la solemnidad de origen es necesario oponer, siguiendo un buen método histórico, la pequeñez meticulosa e inconfesable de esas fabricaciones e invenciones” (Foucault, 1995: 21). Ahora bien, Nietzsche, como dijimos, puso el énfasis en la moral. Foucault pondrá el acento en los discursos (¿es posible hacer a un lado a la arqueología?), en los discursos de saber que se encuentran en lugares olvidados, lugares donde sea posible hallar la huella, el rastro no en miras de una continuidad histórica como si los discursos esperasen dormidos para una vez despiertos perpetuar la línea horizontal. “La genealogía no

pretende remontar el tiempo para establecer una gran continuidad” (Nietzsche, 2005: 27). La discontinuidad que emerge del método genealógico pretende remontar el tiempo de manera discontinua. La genealogía foucaultiana tiene matices del trabajo arqueológico en cuanto que señala con más fuerza las rupturas, las discontinuidades de la historia, de la historia acerca de los discursos de saber, la verdad de los discursos de saber. No es tarea de la genealogía, en el análisis de los discursos de saber y de las prácticas de control, tranquilizar sus elementos, regular y apaciguar los discursos que están en pugna mediante incongruencias, diferencias, etc., o sobre todo dar armonía a discursos que están dispersos o no tienen relación coherente sino su tarea se ancla en la dispersión y el movimiento azaroso.

Hay, quizá, una pregunta que no tocamos hasta este momento, ¿existe una relación entre el tema de la discontinuidad y la genealogía? Efectivamente existe una notable relación. Pues, el trabajo genealógico llevado a cabo por Foucault es discontinuo. El trabajo genealógico foucaultiano fue la búsqueda de la noción de *Erfindung*, la invención de los discursos, a “la solemnidad de origen es necesario oponer, siguiendo un buen método histórico, la pequeñez meticulosa e inconfesable de esas fabricaciones e invenciones” (Foucault, 1995: 21). Las invenciones, según lo vimos, nunca se dan en el plano continuo siempre son cuestiones que evitan caer en una cadena coherente como si todo fuera una serie de sucesos totalmente ordenados. No persiguen una razón que guíe sus hechos, al contrario, se trata de un análisis discontinuo donde prima la procedencia. Ahora bien, Nietzsche, como dijimos, puso el énfasis en la moral. Foucault pondrá el acento en los discursos, en los discursos de saber que se encuentran en lugares olvidados, lugares donde sea posible hallar la huella, el rastro no en miras de una continuidad histórica como si los discursos esperasen dormidos para una vez despiertos perpetuar la línea horizontal. “La genealogía no pretende remontar el tiempo para establecer una gran continuidad” (Nietzsche, 2005: 27). La discontinuidad que emerge del método genealógico pretende remontar el tiempo de manera discontinua. La genealogía foucaultiana es discontinua en cuanto que señala con más fuerza las rupturas, las discontinuidades de la historia, de la historia acerca de los discursos de saber, la verdad de los discursos de saber. El trabajo genealógico pretende dar a la historia un “espíritu danzante”, un movimiento discontinuo, un movimiento a los discursos que han estado dormidos en el plácido y cómodo sueño del mundo onírico como verdades intocables e incuestionables. Entonces de eso se trata: la genealogía es discontinua, pues, no busca una meta en la historia ni un origen que dé sustento al análisis histórico, ni tampoco pretende alcanzar un *telos*; cuando la genealogía lleva a cabo un análisis histórico no pretende encontrar ni buscar un pasado concatenado, no ve la historia como el resultado de un proceso continuo, se trata más bien del

juego de la procedencia y de la aparición de la emergencia, de la *Herkunft* y de la *Entstehung* como rasgos del método genealógico foucaultiano.

¿En qué medida la discontinuidad se nos presenta como un rasgo del poder tal como es visto por Foucault? El pensador francés no percibe el poder como el ejercicio al cual haya que otorgarle una sola denominación; el poder para él es un ejercicio plural. El poder tiene muchos rostros y formas de control por las que se manifestó en los siglos precedentes. La analítica del poder hecha por Foucault avanza siglo tras siglo, llega a la conclusión, finalmente, que en el siglo XX se ejerce un tipo de poder denominado por él disciplinario. Este es una manera de entender el poder. En un segundo momento, debemos considerar que existe, según Foucault, una forma de ejercer el poder cuya analítica varía de acuerdo a las características propias de cada periodo, de cada discurso y de cada institución. El poder no lo posee nadie, ni es la propiedad o la potestad de alguien en particular ni tiene que ver sólo con el ejercicio del rey o el soberano, ni el control del Estado: el poder es una forma de ejercicio que no se reduce a las anteriores explicaciones que hacían descansar el poder en un sujeto o instancia central desde la cual emanan sus efectos. En *El poder, una bestia magnífica*, dice Foucault (2012): “No hay, pues, un foco único del que todas ellas salgan como si fuera por emanación, sino un entrelazamiento de relaciones de poder que, en suma, hace posible la dominación de una clase social sobre otra, de un grupo sobre otro” (42). Ahora bien, ¿cómo entiende el poder el pensador francés? Dice Foucault (1991b): “El poder, en realidad, son unas relaciones, un conjunto más o menos coordinado de relaciones” (132). El poder para Foucault son relaciones de fuerza, es decir, lucha de fuerzas. Sucede que para el pensador francés el poder es una suerte de fuerzas que se contraponen, una red de relaciones de tal manera que dichas fuerzas se resisten unas de otras.

En una entrevista de 1972 titulada “*Los intelectuales y el poder*” dice Foucault acerca de la discontinuidad: “Es posible que ahora las luchas que se están llevando a cabo, y además estas teorías locales, regionales, discontinuas que se están elaborando en estas luchas y que hacen cuerpo con ellas, es posible que esto sea el comienzo de un descubrimiento de la manera en que el poder se ejerce” (1990a: 85). Las luchas discontinuas, en cuanto objeto y método, serán los caminos por donde el poder deba ejercerse y sobre todo deba, como vimos, analizarse.

Conclusión

El impulso final para asumir esta investigación radicó en la importancia creciente que bastantes autores le han otorgado al tema de la discontinuidad (Morey, 2014;

Deleuze, 1987; Castro, 2004; Revel, 2014). El tema de la discontinuidad tan crucial que ayuda a comprender el pensamiento del filósofo francés. Se trata en definitiva que este tema compromete el itinerario de su pensamiento, por un lado y, por otro, la manera como pensaba Foucault.

¿Qué sucede con el tema de la discontinuidad en el periodo arqueológico? El tema de la arqueología resultó tomando más complejidad a raíz de, por ejemplo, las nociones que Foucault va perfeccionando (archivo, *episteme*), y por otro, la nueva manera de analizar la historia (arqueológico). Con el tema de la discontinuidad pudimos describir que los discursos de saber tienen características para nada continuas (basta detenerse en la brecha inexplicable entre la época del renacimiento y la época clásica o en la brecha de la época clásica a la moderna cuyo tema describe el “inconsciente del saber”; en ese sentido también como Foucault lo entendía cada *episteme* revela el nacimiento de un saber como también su ocaso: ¿qué sucede con la muerte del hombre? Ciencias que nacieron alrededor del siglo XVIII se toparon con el hombre, pues para Foucault, no existía. Fue gracias a la psicología como ciencia del siglo XIX que el hombre fue puesto en escena como objeto, es decir, empieza a existir. Las ciencias humanas surgen cuando aparece el hombre como ser positivo, con el tiempo estas ciencias se legitimizaron, es decir, tuvieron una categoría. Ciencias como la lingüística, psicoanálisis y la etnología (disuelven al hombre) y que la discontinuidad, por medio de la arqueología, era introducida de manera más optimista en la historiografía. En efecto, el tema de la discontinuidad sin lugar a dudas ocupa un lugar importante en el pensamiento de Foucault, de manera particular en el periodo arqueológico.

¿De qué manera está presente el tema de la discontinuidad en el momento genealógico? Para responder esta pregunta y siguiendo lo anterior, es decir, la urgencia de plasmar una línea invisible que conecte ambos periodos, vamos a servirnos de algunas ideas: la importancia de la noción de archivo y la influencia determinante de Nietzsche y del método genealógico.

¿Qué descubrió Foucault en la noción de archivo? Cuando Foucault utiliza la noción de archivo se percató que estos tienen una relación con el pasado. El archivo por lo tanto tiene la característica de sacar a la superficie todo el entramado que estaba presente en los discursos en el pasado. Sin embargo, el pensador francés se percató que, en el archivo, en estos elementos del pasado, también existe una huella secreta del presente. El uso del método genealógico responde a la necesidad de sacar a la superficie la verdad de si estos archivos tienen algún origen; como se sabe la genealogía pone su acento en describir los momentos de invención de los discursos; por ello la genealogía buscará ese punto de inicio de los archivos.

Entonces de eso se trata: los archivos no son sólo discursivos, sino que también ellos poseen “huellas de la existencia”.

¿Qué relación existe entre Foucault y Nietzsche?, ¿se trata de un préstamo conceptual?, ¿una filiación total? Como es ya conocido, en cuestiones de filiación filosófica, Foucault nunca fue un hijo de alguien pues él siempre manifestó su peculiaridad. Sin embargo, Foucault nunca se desprendió de Nietzsche. Lo cita constantemente a partir de los años setenta resaltando y refiriéndose a él como a un instrumento. ¿Qué tipo de instrumento? Un instrumento discontinuo. ¿Qué genealogía está presente en Foucault? El horizonte que pretendimos seguir en el trabajo fue aclarar detalladamente el tipo de genealogía presente en Foucault para así determinar el campo conceptual que toma prestado de Nietzsche. Como vimos este préstamo es el de la genealogía inspirada fundamentalmente en *La genealogía de la moral*. En Foucault este tipo de genealogía le sirvió para elaborar una crítica a la historia suprahistórica, entendida como unidad, como relato cerrado y tranquilizador. En este escrito pretendimos dejar claro el método genealógico, pues tras una lectura atenta llegamos a la conclusión que el método genealógico es discontinuo totalmente. La genealogía discontinua pretende analizar la historia a partir de su singularidad histórica frente a la monumentalidad histórica. Dicha genealogía saca a la superficie que la historia no es el proceso coherente, tranquilizador, objetivo de hechos que caminan pacíficamente partiendo de un punto de inicio siguiendo una línea coherente y progresiva que termina en un *telos*.

Estas apreciaciones deben llevarnos sin duda a posar la mirada ahora en el periodo ético para analizar, por ejemplo, la biopolítica o el poder pastoral, por medio de la resistencia y el tema de la libertad: dos cuestiones que siempre han llamado bastante la atención. Por ejemplo, si sólo hay resistencia cuando existe libertad, ¿de qué manera se postula la libertad frente al poder? ¿cómo la libertad puede manifestarse en qué momento o en qué acto o cómo resultado de qué acciones o se trata de una manifestación azarosa, es decir, discontinua?

Bibliografía

1. Aron, R., Foucault, M. (2008). *Diálogo: Raymond Aron y Michel Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión.
2. Allouch, J. (2007). *El psicoanálisis, ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*. El cuenco de plata: Buenos Aires.

3. Braudel, F. (1981). *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
4. Burgelin, P., Revault, O., Amiot, M. (1970). *Análisis de Michel Foucault*. Buenos Aires: Tiempo contemporáneo.
5. Castro, E. (1995). *Pensar a Foucault*. Buenos Aires: Biblos.
6. Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
7. Descombes, V. (1982). *Lo mismo y lo otro*. Madrid: Cátedra.
8. Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
9. Díaz, E. (2014). *La filosofía de Michel Foucault*, Buenos Aires: Biblos.
10. Dreyfus, H., Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y de la hermenéutica*. Nueva visión: Buenos Aires.
11. Eribon, D. (1992). *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama Foucault, 1968:
12. Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI. (Trad. E. Frost).
13. _____. (1969). *Arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI. (Trad. A. Garzón del Camino).
14. _____. (1990a). *Microfísica del poder*. Barcelona: La Piqueta. (Ed. y Trad. de J. Varela y F. Álvarez Uría).
15. _____. (1991b). *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta. (Ed. y Trad. de J. Varela y F. Álvarez Uría).
16. _____. (1995). *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa: Barcelona. (Trad. E. Lynch).
17. _____. (1999b). *Estrategias de poder*. Tomo II. Barcelona: Paidós. (Trads. Fernando Álvarez y Julia Varela).
18. _____. (2000). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Madrid: Pre-textos.
19. _____. (2012). *El poder una bestia magnífica*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores. (Trad. Horacio Pons).

'El caballero de la exactitud perversa'. El tiempo histórico y la discontinuidad histórica...

20. Leonard, J. (1982). *El polvo y la nube*. Barcelona: Anagrama.
21. Morey, M. (2014). *Lectura de Foucault*. Madrid: Taurus.
22. Nietzsche, F. (2005). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
23. Revel, J. (2009). *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Nueva visión.

Emmanuel Levinas, el judaísmo y la idea de Dios*

Emmanuel Levinas, Judaism and the idea of God

Por: Mateo Navia Hoyos

G. I: Prácticas, saberes y representaciones en Iberoamérica

Departamento de Historia

Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín

Medellín, Colombia

E-mail: ultimaetra@gmail.com

Fecha de recepción: 7 de marzo de 2016

Fecha de aprobación: 12 de junio de 2016

Doi: 10.17533/udea.ef.n55a09

Resumen. *En este artículo se plantea que la noción filosófica de Emmanuel Levinas la idea de Dios ofrece una respuesta a la discusión sobre la relación entre Levinas y el judaísmo. Para ello se presentan algunos planteamientos de comentaristas e intérpretes, se exponen datos biográficos del autor y de sus lecturas formativas —bíblicas, literarias y filosóficas—, y se alude a algunos términos filosóficos que clarifican la ética como filosofía primera, para indicar la idea de Dios como trascendencia que protege la separación entre el Mismo y el Otro.*

Palabras clave: *Levinas, Judaísmo, ética, Dios, mismo, otro*

Abstract. *This article arises that the philosophical notion of Emmanuel Levinas the idea of God offers a response to the discussion on the relationship between Levinas and Judaism. So are some approaches to interpreters and commentators, biographical data of the author and his formative readings —Biblical, literary, and philosophical— are exposed, and refers to some philosophical terms which clarify the ethics as first philosophy, to indicate the idea of God as a transcendence that protects the separation between the Same and the Other.*

Keywords: *Levinas, Judaism, ethics, God, same, other*

* El artículo hace parte de la producción del grupo de investigación “Prácticas, saberes y representaciones en Iberoamérica” de la Universidad Nacional de Colombia. Una versión preliminar de este texto, correspondió a la conferencia magistral “Emmanuel Levinas y el judaísmo”, presentada en la Universidad Católica de Colombia, en Bogotá, en octubre de 2014.

Cómo citar este artículo:

MLA: Navia, Mateo. “Emmanuel Levinas, el judaísmo y la idea de Dios”. *Estudios de Filosofía* 55 (2017): 144-161.

APA: Navia, M. (2017) Emmanuel Levinas, el judaísmo y la idea de Dios. *Estudios de Filosofía*, 55, 144-161.

Chicago: Navia, Mateo. “Emmanuel Levinas, el judaísmo y la idea de Dios.” *Estudios de Filosofía* n.º 55 (2017): 144-161.

[N]o puede haber judaísmo sin Dios, la Torá e Israel. Sin “Israel” existiría un “monoteísmo” abstracto y una “Torá” en el cielo, pero no existirían en la tierra ni Dios ni la Torá. Sin la “Torá” no habría un vínculo entre “Dios” e “Israel”. Y sin “Dios” no habría judíos o serían (como tantas veces ellos lo quisieron) una nación como otras
(Fackenheim, 2007: 49)

Introducción

Desde hace algunos años se ha ido desplegando una conversación, a veces incluso discusión y debate, en torno a la relación entre Emmanuel Levinas y el judaísmo. Esto porque, como sabemos, Levinas era judío y filósofo. Sin embargo, lo central ha sido responder si la formulación ético—filosófica levinasiana está o no enraizada a fuentes hebreas.

Al respecto se referirán seis intérpretes de distintas procedencias, indicando sus planteamientos puntuales. En el caso español, Alberto Sucasas, propone leer

la escritura filosófica de Levinas como un *palimpsesto*, es decir, como un texto múltiple en el que se dan cita dos niveles de sentido. El uno, discurso filosófico patente o manifiesto, constituye el *fenotexto*; el otro, oculto o secreto, pero matriz silenciosa del primero, representa el *prototexto*. Así, la *infraestructura* textual, oculta como los cimientos del edificio o las raíces de la planta, proporcionaría el sustrato bíblico—talmúdico (prototexto) del discurso filosófico (fenotexto), justificando el uso de la expresión *filosofía judía* (Sucasas, 2002: 153).

En la estela dejada por Sucasas, Julia Urabayen subraya, citando al propio Levinas, que las referencias bíblicas son tan solo ilustración de lo filosófico. Cito:

Levinas desarrolla un estudio del judaísmo basado en la lectura de la Tora desde el Talmud y a ello consagra gran parte de su actividad y de su tiempo, pero esta dimensión de su obra no es la propiamente filosófica: aunque son inseparables, al dedicarse a la filosofía, lo que toma de su religión son las verdades universales y compartibles, y entonces las trata y estudia desde el punto de vista de la razón: «la filosofía no puede fundarse en la autoridad de la Biblia. Ambas deben ser independientes tanto en el habla como en la escritura. Lo bíblico sólo puede ser considerado una ilustración»¹ (Urabayen, 2008: 112).

En contraste, la italiana Irene Kajon plantea una sumatoria de las fuentes, la filosófica y la hebrea, también citando a Levinas:

“Si el *Talmud* no es filosofía —Levinas escribe— sus rasgos son fuente eminente de aquella experiencia de la cual se nutren los filósofos”.² Leer así el *Talmud* implica buscar en él problemas universales y verdad, lo cual da al filósofo materia de reflexión. Los acontecimientos que el filósofo encuentra en la vida como acontecimientos humanos significativos, aparecen en el *Talmud* filtrados por el examen y la discusión; al análisis

1 Nota al pie: E. Levinas: *La huella del otro*, trad. Cast. De D. Guillot, México, Taurus, 2001, p. 98.

2 Nota al pie: E. Levinas, *Quatre lectures talmudiques* cit., pág. 12.

fenomenológico del filósofo, que opera con sus propios métodos, se suma el análisis filosófico que conserva la referencia a su objeto que es el mismo texto talmúdico en su modo de proceder, de interpelar y exponer (Kajon, 2007: 237).

Tomando distancia, pero encontrando una instancia que le ha permitido ser citada de manera frecuente por los intérpretes y comentaristas que se han pronunciado sobre Levinas y el judaísmo, la francesa Catherine Chaliel plantea: “La doble fidelidad que invoca —a la fuente hebrea y a la fuente griega— no autoriza al lector de su obra [la de Levinas] a realizar semejante partición jerárquica” (Chaliel, 2004: 283).

En otro extremo, el estadounidense Hilary Putnam, discute diversos aspectos del planteamiento levinasiano, e indica que “abreva de fuentes y temas judíos, y paradójicamente, [...] universaliza el judaísmo” (Putnam, 2004: 60). Esto, en contravía, diría Putnam, del judaísmo, pues no es una religión que haga “proselitismo religioso” (García, 2006: 37).

Y finalmente, el inglés Simon Critchley, planteará que Levinas “[e]ra filósofo y judío” (Critchley, 2004a: 33), escribiendo la conjunción “y” en cursiva, para separar la *doble fidelidad* ya indicada por Chaliel, y acentuar que si el mismo Levinas confesaba que su propósito consistía en “traducir la Biblia al griego”, con lo cual “se refería a volcar el mensaje ético del judaísmo en el lenguaje de la filosofía”, Critchley indicará que “lo esencial aquí es el acto de traducción” (Critchley, 2004a: 33).

Hasta aquí algunas de las interpretaciones planteadas por comentaristas e intérpretes sobre la relación entre Levinas y el judaísmo, las cuales se retomarán al final de este artículo luego de los apartados: “Levinas: judío y filósofo”, y “Algunos apuntes sobre el planteamiento levinasiano”.

1. Levinas: judío y filósofo

Levinas nació judío. En palabras de Critchley: “La familia Levinas pertenecía a la comunidad judía más numerosa e importante de Kovno,³ en la que, como más adelante recordaría Levinas, «ser judío era tan natural como tener ojos y orejas»” (Critchley, 2004b: 316). Por consiguiente, Levinas era judío porque nació de una madre judía, siendo esta una definición, además de la conversión, “que da la Halajá, el conjunto tradicional de leyes o doctrina judía” (Fackenheim, 2005: 53).

3 En este punto es importante realizar una clarificación histórica. Levinas nació en 1905, de acuerdo con el calendario juliano, por ser parte dicho territorio de la Rusia zarista; por tanto, en la época el nombre de la ciudad no era Kovno sino Kaunas.

Durante sus años de niñez, Levinas entró en contacto con múltiples libros, pues su padre era propietario de la librería “Prospect–Nicolas”. Sin empleados, nos cuenta Salomon Malka, “él mismo se ocupa[ba] de las ventas de libros o de material escolar, y se cuida[ba] de proporcionar la mejor educación a sus hijos [...] —Emmanuel, Boris y Aminadab—” (Malka, 2006: 23). La familia era, continúa Malka, “en efecto, tradicionalista, practicante. [Iban] a la sinagoga. [Comían] *kasher* [Levítico, 11]. Respeta[ba]n el *shabbat* [Génesis, 2]. Y celebra[ba]n las fiestas judías. [Era] un ambiente religioso, sin excesos, en la tradición lituana, donde la vida judía establec[ía]e el ritmo de la vida cotidiana” (Malka, 2006: 23).

Y si bien de aquellos años Levinas decía tener pocos recuerdos, llegó a narrar que Lituania era “el país del conocido Gaon de Vilna, del siglo XVIII, el último gran talmudista de genio. Las formas intelectuales más abiertas a la cultura general y la civilización moderna, que ya se imponían en mi tiempo, no pudieron borrar el prestigio de ese pasado” (Poiré, 2009: 50–51).

Pero ¿qué significa, aún de manera general, ser judío? Cuando se revisan síntesis o incluso libros de la historia del judaísmo, es usual encontrar la explicación según la cual el judaísmo corresponde a la historia de un pueblo que posee una religión tribal y familiar fundamentada en la Torá, es decir, la “ley” o la “enseñanza” del libro de Dios, esto es, los primeros cinco libros de la Biblia (Cfr: Smart, 2000: 116–117). Sin embargo, al margen de los detalles de una historia que comenzó después del 2000 a. C., (Cfr: Eliade, 1990: 209) y que se comenta no solo a partir de la Biblia sino del Talmud, el judaísmo es la historia de un pueblo que se fundamenta “en el famoso tríptico que pretende ser una verdadera triada o ‘trinidad’ judía: el Dios de Israel, el pueblo de Israel y la Torá de Israel” (Boyer, 2008: 15).

Explicación que es relevante porque señala tres aspectos nodulares que deberían ser abordados en la vida y la obra de Emmanuel Levinas en relación con el judaísmo, en una investigación de más largo aliento, pero que en este artículo se restringe a la idea de Dios.

De un alcance más general, el mismo Levinas refiere qué quiere decir “judaísmo”. Cito:

La palabra “judaísmo” se refiere, en nuestra época, a conceptos muy diversos. Ante todo, designa una religión —un sistema de creencias, ritos y prescripciones morales, fundados en la Biblia, el Talmud, la literatura rabínica, a menudo combinados con la mística o la teosofía de la cábala—.

[Pero también...]

significa una cultura —resultado o fundamento de la religión, pero contando con un devenir propio—. A través del mundo —e incluso en el Estado de Israel— los judíos

la reivindican sin fe ni prácticas religiosas. Para millones de israelitas asimilados a la civilización ambiente, el judaísmo no puede ni siquiera decirse cultura: es una sensibilidad difusa, hecha de algunas ideas y recuerdos, de ciertas costumbres y emociones, de una solidaridad con los judíos perseguidos por su condición de tales (Levinas, 2004a: 115).

Continuando con la presentación biográfica de Levinas, puede indicarse que en 1923 viajó a estudiar filosofía a Estrasburgo (Francia). Como le respondió en una entrevista a François Poirié: A Francia: “¡Porque es Europa!” (Poirié, 2009: 54), y a Estrasburgo: por ser “la ciudad más próxima a Lituania” (Poirié, 2009: 54).

En otra entrevista, a Philippe Nemo, le contó:

Allí, a los dieciocho años, encontré cuatro profesores a los que está unido en mi espíritu un prestigio incomparable: Charles Blondel, Maurice Halwachs, Maurice Pradines y Henri Carteron. [...] En contacto con esos maestros se me revelaban las grandes virtudes de probidad intelectual y de inteligencia, pero también de claridad y de elegancia de la universidad francesa. Iniciación a los grandes filósofos Platón y Aristóteles, Descartes y los cartesianos, Kant ¡Nada aún de Hegel, en esos años veinte, en la facultad de letras de Estrasburgo! Pero eran Durkheim y Bergson quienes me parecían particularmente vivos en la enseñanza y en la atención de los estudiantes (Levinas, 2000: 27–28).

Sin embargo, sería por sugerencia de Gabrielle Peiffer que Levinas comenzaría a leer a Edmund Husserl, de quien llegaría a publicar una traducción al francés de sus *Meditaciones cartesianas*, algunos artículos, y un libro titulado *La teoría fenomenológica de la intuición*, durante las décadas de 1920 y 1930.

Más aún, como lo cuenta Alberto Sucasas: “El deseo de ampliar su formación fenomenológica [condujo] a Levinas a Friburgo [Alemania], donde asist[ió] durante dos semestres (1928–1929) a los últimos seminarios que Husserl impart[ió] antes de su jubilación. El tema de los cursos [fue] la psicología fenomenológica (1928) y la constitución de la intersubjetividad (1928–1929)” (Sucasas, 1998: 15).

En dicho viaje, Levinas, diciéndolo “en lenguaje de turista, tuv[er] la impresión de que fu[er] a ver a Husserl y encontr[er] a Heidegger” (Poirié, 2009: 60); en quien halló a un filósofo que

en la palabra «ser» [despertó] su «verbalidad», lo que en ella es acontecimiento, el «pasar» del ser. Como si las cosas y todo lo que es «llevasen un tren de ser», «desempeñasen el oficio de ser» [...] Mientras que Husserl todavía proponía —o parecía proponer— un programa trascendental a la filosofía, Heidegger definía claramente la filosofía con respecto a los otros modos de conocimiento como «ontología fundamental» (Levinas, 2000: 36).⁴

4 Relación de Levinas con la fenomenología, a la cual el lector puede acercarse con el libro de Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, donde se encuentran artículos como “La obra de Edmund Husserl”, “Martin Heidegger y la ontología” y “Reflexiones sobre la ‘técnica fenomenológica’” (Cfr: Levinas, 2005).

Entre 1940 y 1945, Levinas comenzó a escribir *De la existencia al existente* durante su cautiverio, —pues había sido capturado como prisionero de guerra durante la segunda guerra mundial. El libro fue publicado en 1947, y con él, puede decirse, ingresó propiamente a la filosofía, pues propuso allí una reflexión sobre el *hay* (*il y a*) que se contraponía al *hay* (*es gibt*) heideggeriano. A su vez, en dicho libro, quedó planteada una intersubjetividad anterior al “acontecimiento mismo de la presentación del existente y el Otro, donde el Otro abre el tiempo para señalar el más allá del ser, el cual, a su vez, refiere una región distinta del yo, del existente” (Navia, 2009a: 49). Con otras palabras, en *De la existencia al existente* aparece “[e]l Yo subordinado al *otro*” de manera clara, lo cual había sido ya esbozado en un artículo escrito antes de la guerra en 1935, intitulado *De la evasión*.

Después de la guerra, Levinas empezó a asistir a los Coloquios de intelectuales judíos organizados por la sección francesa del Congreso judío mundial,⁵ conoció a su maestro Monsieur Chouchani,⁶ comenzó a dirigir La Alianza Israelita Universal de París y la Escuela Normal Israelita Oriental, donde estuvo hasta 1961, cuando presentó *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* “como Tesis de Doctorado en Letras” (Levinas, 2004b: 271–272), e inició su docencia de filosofía en Poitiers. Luego regresó a París en 1967 para enseñar en la Universidad de París–Nanterre, y finalmente entre 1976 y 1984 perteneció a La Sorbona. Importa recordar que Levinas publicó en 1974 *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, y en 1982 *De Dios que viene a la idea*, otras de sus obras filosóficas fundamentales.

Con lo anterior, se ha presentado *grosso modo*, a través de biógrafos y el mismo Levinas, el hecho de que fue judío y filósofo, e incluso se han ido introduciendo algunos apuntes sobre su planteamiento. Lo biográfico es, por supuesto, su marca exterior, la cual, al decir de Alberto Sucasas, es irrelevante, pues “[e]staríamos ante una categoría historiográfica neutra (es decir, insignificante) desde el punto de vista teórico” (Sucasas, 2002: 118–119), cuando se indaga su relación con el judaísmo, a través de establecer las fuentes hebreas presentes en su filosofía. Sin embargo, tal rodeo parece no debe demeritarse, pues el mismo Levinas reconoce sus distintos referentes, aunque no logre precisar las transiciones, o si se quiere las superposiciones que aparecen en sus escritos. Cito a Levinas:

Muy pronto la Biblia, los primeros textos filosóficos de la universidad, después de un vago resumen de psicología en la escuela secundaria y una rápida lectura de algunas

5 *Cuatro lecturas talmúdicas y De lo sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, son dos libros en los que se recogen las participaciones de Levinas en dichos coloquios, entre 1963 y 1967; y 1969 y 1975, respectivamente (Cfr: Levinas, 1996 y 1997).

6 Sobre el maestro Chouchani, remito al lector a la biografía escrita por Salomón Malka (Cfr: Malka, 2007), y a una reseña del libro que publiqué (Cfr: Navia, 2008).

páginas sobre el «idealismo filosófico» en una «Introducción a la Filosofía». Pero, entre la Biblia y los filósofos, los clásicos rusos —Puschkin, Lemonotov, Gogol, Turgeniev, Dostoievski y Tolstoi, y también los grandes escritores de la Europa occidental, y en especial, Shakespeare. [...] ¿es una preparación para Platón y para Kant, inscritos en el programa de la licenciatura en filosofía? Se requiere tiempo para darse cuenta de las transiciones (Levinas, 2000: 24–25).

Transiciones, superposiciones, o como también puede decirse, traducciones —entendiéndose con ello los tránsitos— entre Grecia y Jerusalén, entre Ulises y Abraham, entre lo hebreo y lo occidental. Vuelcos que pueden captarse de un modo más claro cuando se introduce uno en su planteamiento de la ética como filosofía primera, y de la primordialidad del Otro respecto al Yo, comprensibles a partir de su alejamiento de la ontología.

2. Apuntes sobre el planteamiento levinasiano

Quienes interpretan y comentan la obra de Levinas, suelen comenzar con la anterioridad del rostro del Otro respecto al Mismo, porque tal precedencia anuncia la ética como filosofía primera. A su vez, que la ética sea la filosofía primera, acentúa el rompimiento de Levinas con la ontología, y por ende con la teoría, en tanto plantea que la *inteligibilidad* conduce a la *totalidad*, y ello no hace más que empañar, e incluso erradicar, la trascendencia.

No obstante, cuando se atiende la insistencia de Levinas en la separación radical entre el Mismo y el Otro, puede advertirse la distancia de la proximidad en la cual el Otro aparece, y con la cual se establece, a su vez, la subjetividad del Mismo. Una subjetividad que, como plantea en *Totalidad e infinito*, está fundada en la idea de lo infinito (Cfr: Levinas, 2002: 52).⁷ Pero faltaría aún preguntar, ¿qué quiere decir que la subjetividad esté fundada en la idea de lo Infinito?

⁷ Desde las páginas iniciales del Prefacio de *Totalidad e infinito*, Levinas menciona la fuerte impresión que le ocasionó la oposición a la idea de totalidad presente en *Die Stern der Erlösung (La estrella de la redención)* de Franz Rosenzweig. Al respecto, resulta oportuno remitir al lector a Cohen, 1994, y plantear, con Alberto Sucasas, que las nociones bíblicas aludidas por Rosenzweig: Creación, Revelación y Redención, vinculadas a la relación Dios–mundo, la Revelación Dios–hombre, y la Redención hombre–mundo, respectivamente, permiten incursionar en derroteros con los cuales puede desentrañarse la escritura *prototextual* que yace bajo la escritura *fenotextual* levinasiana (Cfr: Sucasas, 2006; Navia, 2009b). En palabras del propio Rosenzweig: “En efecto, al haber reconocido en Dios al Creador y al Revelador, y en el mundo, ante todo, a la criatura, y en el hombre, ante todo, al alma amada, por encima de todo *quizá* consta ahora que Dios está arriba. [...] Y con la misma necesidad con la que en el triángulo antemundano está Dios arriba, tiene, en el triángulo del mundo, que estar la Redención abajo, y confluendo en ella las líneas que parten de la Creación y de la Revelación” (Rosenzweig, 1997: 310).

Como se indicó más arriba, la trascendencia rompe la *totalidad*, y por tanto, se relaciona con la idea de lo Infinito, en tanto separa al Mismo y al Otro, impidiendo que se engloben o totalicen los términos. Por ende, para que se de la trascendencia no puede introducirse ningún intermediario porque podría obstaculizar la relación—el encuentro— entre el Mismo y el Otro. Por ello, dice Levinas que la trascendencia tiene esto de notable: “la distancia que expresa —a diferencia de toda distancia— entra en la *manera de existir* del ser exterior. Su característica formal —ser otro— es su contenido” (Levinas, 2002: 59). La estructura que se anuncia corresponde entonces a la instalación de una posición eminente e irreductible del Otro, y de una subjetividad separada que se encuentra en el punto de partida.⁸

Para Levinas, los términos de la relación no pueden acoplarse ni sistematizarse desde fuera, la relación debe sustraerse de cualquier *tercer término* que pudiera comprenderla, pues los traicionaría como particulares. De este modo, Levinas consigue defender la unicidad irreductible y radical de los elementos, siendo la trascendencia la encargada de mantener la separación entre los términos, sin privarlos de su alteridad.

Con lo anterior, Levinas formula una *intención trascendente* que les permita al Mismo y al Otro, que se encuentren “relacionados”, sin introducir un concepto que pudiese restablecer una unidad o identidad. Para ello, reconfigura la conceptualización sobre la relación, introduciendo el término *religión*. Dice el autor: “Proponemos llamar religión a la ligadura que se establece entre el Mismo y el Otro, sin constituir una totalidad” (Levinas, 2002: 64). *Religión*, del latín *relligio–religionis*, Levinas la refiere desde su acepción *religatio–religatio*, que quiere decir “la acción que se lleva a término en la ligadura”. Así, con su explicación etimológica —o filológica si se quiere— Levinas traslapa una relación que se encuentra “en relación” sin totalizarse, conservando dos movimientos simultáneos: la separación y la juntura. Una relación que mantenga estas dos características permite que se proteja la alteridad del Otro como imposible de convertirse en objeto, y como un existente único que le es trascendente al Mismo.

8 En *Dios, la muerte y el tiempo*, Levinas lo dice con otras palabras: “En el análisis cartesiano de la idea de infinito, se encuentran siempre los dos tiempos: 1.º Dios es el *cogitatum* de una *cogitatio*; existe la idea de Dios; 2.º Dios es aquello que significa lo no contenible por excelencia, lo que sobrepasa toda *capacidad*. De este modo hace estallar, la realidad objetiva de Dios, su realidad formal de reflexión; y es quizá eso lo que, por adelantado, trastoca la validez universal y el carácter original de la intencionalidad”. Y más adelante, continúa: “Todo ocurre como si la negación incluida en el *in*–finito no significase una negación cualquiera sino precisamente la idea de infinito, es decir, el infinito *en* mí. Como si el psiquismo de la subjetividad despertada equivaliese al infinito en lo finito. Como si —y no es ningún juego de palabras— hubiese que comprender el *in* del infinito, a la vez, como un *no* y como un *en*” (Levinas, 1998: 254–255).

Así, la trascendencia del Otro inscribe entonces un movimiento que no se consuma, pero que reitera y se perpetúa. Dice Levinas en *Trascendencia y altura*: “Ni la noción de lo demasiado grande, ni la de lo demasiado misterioso dan cuenta de él, sino las nociones de altura y trascendencia” (Levinas, 2006: 97). Por tanto, la altura y la trascendencia aproximan al Otro con el infinito en tanto desborda siempre cualquier determinación intentada. El llamado viene entonces de la altura del Otro, y la recepción del mensaje solo es posible si se está sustraído del plano del ser. Rompimiento del ser que permite la relación–religión–ligadura, en su separación y juntura, que es conseguido por la idea de lo Infinito, que no reposa, sin embargo, en el Mismo, sino en el Otro. En palabras de Levinas: “La idea de lo infinito no parte pues de Mí, ni de una necesidad en el Yo que mide exactamente sus vacíos. En ella, el movimiento parte de lo pensado y no del pensador” (Levinas, 2002: 85). La idea de lo infinito es entonces desproporción y desmesura, y consigue sugerir, por tanto, un pensamiento desproporcionado y desmesurado, esto es, que desborda y rebasa al pensamiento teórico, e incluso, al pensamiento fenomenológico de la intencionalidad, dice Levinas, mediante el Deseo. Así, llega a decir el autor: “El Deseo mide lo infinito, porque es medida en tanto que es imposibilidad misma de medida”, y añade, “[l]a desmesura medida por el Deseo es rostro” (Levinas, 2002: 85), el cual, continúa, “contra la ontología contemporánea, aporta una noción de verdad que no es el develamiento de un Neutro impersonal [*intermediario* o *tercer término*], sino una *expresión*” (Levinas, 2006: 74–75).

De este modo, puede comprenderse que la alusión al rostro corresponde a la respuesta de Levinas a la ontología, pues con su significación especial, se enmarca como *anterioridad filosófica del ente sobre el ser*, “siendo” expresión absoluta y radical de la *exterioridad*. Cito a Levinas: “La noción de rostro [...] [s]ignifica la anterioridad filosófica del ente sobre el ser, una exterioridad que no recurre al poder ni a la posesión, una exterioridad que no se reduce, como en Platón, a la interioridad del recuerdo, y que sin embargo salvaguarda al yo que la recibe. Permite finalmente describir *la noción de lo inmediato*” (Levinas, 2006: 75).

Noción de lo inmediato que alude específicamente al encuentro entre el Mismo y el Otro, mencionado por Levinas como *cara–a–cara* o *frente–a–frente*, esto es, la misma *religión–ligadura*, pero subrayando que el rostro del Otro implica una resistencia, un cuestionamiento al Mismo, porque la idea de lo Infinito se produce en él.

Lo infinito paraliza el poder con su resistencia infinita al homicidio, que, duro e insuperable, brilla en el rostro del otro, en la desnudez total de sus ojos, sin defensa, en la desnudez de la apertura absoluta de lo Trascendente. Ahí hay una relación, no con una resistencia mayor, sino con algo absolutamente *Otro*: la resistencia del que no presenta resistencia:

la resistencia ética. La epifanía del rostro suscita esta posibilidad de medir lo infinito de la tentación de homicidio, no solamente como una tentación de destrucción total, sino como una imposibilidad —puramente ética— de esta tentación y tentativa (Levinas, 2002: 212).

El infinito que brilla en el Rostro del Otro abre la trascendencia y resiste desde la vulnerabilidad con su ausencia de defensa, pero ¿cómo se logra tal protección? Continúa Levinas:

Si la resistencia al asesinato no fuese ética sino real, tendríamos de ella una *percepción* con todo lo que en la percepción se vuelve subjetivo. Permaneceríamos en el idealismo de una *conciencia* de la lucha y no en relación con el Otro, relación que puede convertirse en lucha, pero desborda ya la conciencia de la lucha. La epifanía del rostro es ética. La lucha con la que este rostro puede amenazar *presupone* la trascendencia de la expresión. El rostro amenaza de lucha como una eventualidad, sin que esta amenaza agote la epifanía de lo infinito, sin que formule la primera palabra (Levinas, 2002: 212–213).

Lo fundamental corresponde entonces a instaurar la relación como anterior a la lucha, pues si el rostro abre la trascendencia y se pasa en él la idea de lo infinito, la relación implanta una anterioridad ética privilegiada respecto a la lucha, que podría, sin embargo, suceder.

En síntesis, haber introducido algunos términos y nociones centrales del planteamiento levinasiano, con los cuales se ha mencionado la separación radical entre el Mismo y el Otro, la *religión* como relación y separación, y, de manera destacable, la trascendencia que protege la unicidad y alteridad de los términos por su articulación con la idea de lo infinito que aparecen en el Rostro del Otro, nos acercan a la ética como filosofía primera formulada por Levinas. Formulación que intenta apartarse de la posible remisión a una construcción teórica. Esto es, que, para *decirse*, rompe con la ontología, con el plano del ser, indicando una anterioridad incluso previa a la emergencia de la filosofía.

La demarcación de la anterioridad se convertirá entonces para Levinas en una noción recurrente, luego de que fuese en *Totalidad e infinito* donde realizó su presentación más concisa mediante la ubicación de la idea de lo infinito. Para ello, se basó en la “Tercera meditación” de René Descartes, y en tan solo dos páginas logró presentar su interpretación sobre la idea de lo infinito que protege la trascendencia de la relación entre el Mismo y el Otro.

De su lectura, indica Levinas:

Si, en una primera etapa, Descartes toma una conciencia indudable de sí por sí, en una segunda etapa —reflexión sobre reflexión— percibe las condiciones de esta certeza. Esta certeza se debe a la claridad y a la distinción del *cogito*, pero la certeza es buscada a causa de la presencia de lo infinito de este pensamiento finito que sin esta presencia ignoraría su finitud (Levinas, 2002: 224).

Según Levinas, la apelación del *cogito* al infinito le sirve a Descartes para apoyar la certidumbre de su existencia y, de ese modo, el sujeto cartesiano logra aprehenderse mediante aquel punto de vista exterior. El proceso de constitución del *cogito* consigue reconocer su finitud mediante la presencia de la substancia infinita, sin embargo, y esto es central en la lectura de Levinas, cuando Descartes apunta que “no debo creer que no percibo lo infinito por una verdadera idea, sino sólo por la negación de lo finito, tal como percibo el reposo y las tinieblas por la negación del movimiento y de la luz” (Descartes, 2003: 41) se equivoca, en la medida en que lo importante corresponde a que lo infinito se encuentra radicalmente separado del *cogito*. Es decir, no es que el ser finito se comprenda como negación de lo infinito, sino que el ser finito logra reconocer que lo infinito se extiende y aleja en la distancia. De este modo, para Levinas el relevante descubrimiento cartesiano consiste en presentar una separación radical entre los términos. De un lado, el infinito que se extiende en la distancia y, de otro, el finito que se sabe separado.⁹

En esta perspectiva, estamos de acuerdo con la interpretación de Patricio Peñalver cuando afirma en su texto “Descartes y Levinas en contexto”: “La idea de infinito, que Descartes “emplea” para explicar la relación entre el yo finito y el Dios infinito (y así, para “demostrar” la existencia de éste), juega en el texto de Levinas un papel muy distinto: *el de aquello que explica la relación original con el otro, la relación social original*” (Peñalver, 2001: 233).

De un modo semejante, puede apoyarse esta interpretación en una importante consideración de Bernard Williams en su texto *Descartes: el proyecto de la investigación pura*:

9 Lectura de Descartes realizada por Levinas, que dista de la emprendida por Husserl en sus *Meditaciones cartesianas*. Pues mientras Levinas se concentra en la relación que Descartes plantea entre Dios y el *cogito*, Husserl se detiene en la suspensión del *cogito* de Descartes, para plantear la relevancia del *yo trascendental*. Dos citas permiten mostrar lo anterior claramente: “esta *ἐποχή* fenomenológica, o este «poner entre paréntesis» el mundo objetivo, no nos coloca, pues, frente a una pura nada [...] La *ἐποχή* es, puede también decirse, el método radical y universal por medio del cual me aprehendo como un yo puro, con la vida de conciencia pura que me es propia, en la cual y por medio de la cual el mundo objetivo entero es para mí, y es precisamente tal como es para mí” (Husserl, 1996: 62). Y más adelante: “Mediante la *ἐποχή* fenomenológica, reduzco mi yo humano y natural y mi vida psíquica—el reino de mi *propia experiencia psicológica*— a mi yo fenomenológico–trascendental, al reino de la *experiencia fenomenológica–trascendental del yo*. El mundo objetivo que para mí existe, que para mí ha existido y existirá siempre, y que siempre puede existir, con todos sus objetos, saca, he dicho antes, todo su sentido y su valor de realidad, aquel que en cada caso tiene para mí, de mí mismo, *pero de mí en cuanto soy el yo trascendental*, el yo que surge únicamente con la *ἐποχή* fenomenológico–trascendental” (Husserl, 1996: 68).

[S]u idea de Dios no es aquella de un ser infinito de manera puramente negativa, es decir, un ser tal que no podemos concebir los límites de su excelencia, sino de un ser realmente infinito del cual *sabemos* que no hay límites a su excelencia o, como en algún otro lugar propone la distinción, la excelencia de Dios no es indefinidamente sino *infinitamente grande* (*Princ.* i 26 y ss., para una explicación diferente de estos términos véase I *Rep.*: VII 113, HR2 17) (Williams, 1995: 141).

Si bien Descartes señala la imposibilidad de comprender o de acercarse a Dios como substancia infinita, es decir, la imposibilidad del conocimiento teórico que podemos tener sobre esta idea, Levinas recuperará el descubrimiento de una relación que deja atrás lo teórico, e instala la *trascendencia*. La interpretación de Levinas consiste en afirmar que Descartes ha descubierto en la relación entre la substancia infinita y el ser finito, la existencia de una *relación trascendente* que describe la *situación* entre el Yo y el Otro. Relación que debe entenderse como un Yo finito separado del Otro, y un Otro trascendente radicalmente separado del Yo. La *situación* del Yo y el Otro, considerada de este modo, funda para la intersubjetividad un tratamiento que no permite alguna resolución teórica, ni que los términos de la relación sean englobados.

Escribe Levinas en *Totalidad e infinito*: “La relación con lo infinito, en la doble estructura de lo infinito presente a lo finito, pero también fuera de lo finito, ¿no es extraña a la teoría?” (Levinas, 2002: 224). Pues, del doble movimiento generado por la presencia de lo infinito, la relación escapa a la teoría en tanto su *separación* señala una distancia que no es posible ajustar. En otras palabras, Levinas resalta de la meditación cartesiana, que Descartes no lleva a término una constitución de lo infinito, permitiendo, de esta manera, que quede una puerta abierta. Es decir, el infinito al no ser asumido como un objeto o como un ente del cual la tematización podría aspirar a una verdad o presentación objetiva, logra escapar a las reducciones intentadas por la teoría. La posibilidad de la relación entre dos libertades se hace efectiva. El logro cartesiano, dice Levinas, consiste en el descubrimiento de una “*alteridad total*, irreductible a la interioridad y que, sin embargo, no violenta la interioridad” (Levinas, 2002: 225).

De este modo, cuando Descartes dice: “Y no importa que yo no comprenda lo infinito, o que hay en Dios otras innumerables cosas que no puedo comprender de ningún modo, y quizás ni siquiera vislumbrar con el pensamiento; pues es propio de lo infinito el que yo, que soy finito, no lo comprenda” (Descartes, 2003: 42), Levinas asume esta explicación para la descripción del Otro que participa de la relación. El Otro es infinito, trascendente, y por tanto, mi comprensión teórica nunca logrará reducirlo. El Otro se resiste a mi aprehensión, escapa, se aleja, me es siempre exterior.

Lo infinito, trascendente o extraño pensados no como objetos sino como aquello que desborda los límites, solicita del pensamiento otras categorías, las cuales Levinas formula como *pensar mejor o más que pensar*.

La idea del infinito asumida por Levinas debe entenderse entonces como excedencia, desmesura y desbordamiento del contenido del Otro, pues solo en la medida en que el Otro sea asumido como trascendente, como *absolutamente separado* del Yo, puede iniciarse un posible diálogo. No hablo con el Otro como otro Yo, hablo con el Otro porque es Otro. *Pensar o más que pensar*, contener más de lo que es posible contener alude a una subjetividad que no es solo identidad o interioridad, no refiere un ser existente solo en el mundo; contener más de lo que es posible contener alude a una subjetividad que, fundada en la idea del infinito, es apta para entablar una relación con otro trascendentemente Otro, a quien es posible hablarle.

Levinas reiterará en sus libros posteriores a *Totalidad e infinito* esta comprensión sobre la idea de lo infinito captada en Descartes. Así, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (de 1974), escribe: “El infinito afecta al pensamiento y lo destruye, al mismo tiempo, lo afecta destruyéndolo y, con ello, lo llama. Lo sitúa de nuevo en su lugar y, de ese modo, lo pone en su sitio: lo despierta” (Levinas, 1987: 258). Participación positiva del infinito que genera una dislocación en la estructura del Yo, pues revuelve y disloca su posición, la despierta. Despertar del Yo que proviene del Otro, de su llamado, de su voz que deja traslucir la presencia de lo infinito. Más aún, en *De Dios que viene a la idea* (de 1982), la idea de lo infinito en Descartes vuelve a ser mencionada, pero directamente relacionada como meditación sobre la idea de Dios. Dice Levinas:

En su meditación sobre la idea de Dios, Descartes ha diseñado el extraordinario recorrido de un pensamiento que llega hasta la ruptura del *yo pienso*, con un rigor inigualable. Aun cuando piensa en Dios como en un ser, piensa en Él como en un ser eminente o como en un ente que es de manera eminente [...] Descartes mantiene aquí un lenguaje sustancialista al interpretar la desmesura de Dios como un superlativo del existir. Pero no es ahí donde reside para nosotros su insuperable aportación. Lo que aquí nos importa no son las pruebas de la existencia de Dios, sino la ruptura de la conciencia que no es una represión en el inconsciente sino un despejarse o un despertar que sacude el «sueño dogmático» que dormita en el fondo de toda conciencia que reposa sobre el objeto (Levinas, 2001: 94–95).

En esta perspectiva, se trata, de nuevo, de introducir la trascendencia, el más allá del ser, tanto con la idea de lo infinito, como con la introducción de la anterioridad. Sobre lo infinito, dice Levinas: “[E]l *in* de lo Infinito significa[ra] a la vez el *no* y el *en*” (Levinas, 2001: 96), esto es, que lo infinito de la idea de Dios le dice *no* al yo, pero se dice, al tiempo, *en* el yo. Y sobre la anterioridad:

Se trata, por tanto, de una idea que significa con una significatividad anterior a la presencia, a toda presencia; anterior a todo origen en la conciencia y, de esta manera, an-árquica, accesible en su huella; una idea que significa con una significatividad más antigua de entrada que su exhibición, que no se agota en el hecho de exhibirse, que no obtiene su sentido de su manifestación, que rompe así con la coincidencia entre el ser y el aparecer en la que reside el sentido o la racionalidad para la filosofía occidental, que rompe la sinopsis; una idea más antigua que el pensamiento memorable que la representación retiene en su presencia (Levinas, 2001: 97).

Con esto se logra una estocada capital, la inclusión del sentido de la idea de Dios, que no sucede por su nombramiento porque sería todavía representación en la *gesta del ser*; sino idea de Dios que *se dice* y se mantiene en su ambigüedad, en su inverosimilitud como trascendencia. En palabras de Levinas: “Si la intelección del Dios bíblico —la teología— no alcanza el nivel del pensamiento filosófico, no se debe a que piensa a Dios como ente sin explicitar previamente el «ser de este ente», sino porque, al tematizar significa de una manera inverosímil [...] lo más allá del ser, la trascendencia” (Levinas, 2001: 87). Pero una trascendencia que sobrevuela la noción misma del Rostro del Otro, en tanto, continúa Levinas:

Dios no es simplemente el «primer otro» (*autrui*), «otro por excelencia» o «el absolutamente otro», sino un otro (*autre*) diferente del otro (*autri*); otro de otra manera, otro con una alteridad previa a la alteridad del otro, previa a la obligación ética para con el prójimo, y diferente a cualquier prójimo, trascendente hasta la ausencia, hasta su posible confusión con el trajín del *hay* [Nota al pie: Huella de un pasado que jamás fue presente (y, sin embargo, ausencia que todavía perturba)] (Levinas, 2001: 103).¹⁰

Con esta última vinculación, a saber, que Dios es trascendente antes que el otro, *con una alteridad previa a la alteridad del otro, hasta la ausencia, hasta su posible confusión con el trajín del hay*, se cierra un círculo, si así puede decirse, que se abrió cuando se planteó al inicio de este artículo, que Levinas ingresó a la filosofía al contraponer el *hay (il y a)* al *hay (es gibt)* heideggeriano, planteando la precedencia de una intersubjetividad anterior a la presentación del existente y el Otro, siendo el Otro el que abría el más allá del ser. El salto, desde *De la existencia al existente* de 1947 hasta *De Dios que viene a la idea* de 1982, corresponde, podría decirse, a haber encontrado una anterioridad que, valga la redundancia, es anterior

10 En *Dios, la muerte y el tiempo*, volvemos a encontrar estas alusiones a Dios como Otro diferente de los Otros, y a la *trascendencia hasta la ausencia*; cito: “Dios no es simplemente el primer otro, sino que es distinto a los otros, otro de otra manera, otro con una alteridad previa a la alteridad de los otros, a la constricción ética al prójimo. Diferente, por tanto, de cualquier prójimo. Y trascendente hasta la ausencia, hasta su posible confusión con el barullo del *hay*”; y más adelante, continúa: “Para que esta fórmula —«trascendente hasta la ausencia» no se quede en fórmula—, era preciso restituirla a la significación de toda la intriga ética, a la comedia divina en la que se implica la responsabilidad, y sin la cual la palabra Dios no habría podido surgir” (Levinas, 1998: 263–264).

a la intersubjetividad, al Otro, al Rostro, a saber, la idea de Dios. Noción que proviene, como ya se planteó, de la teología, pero que Levinas hace ingresar a la filosofía, *diciendo* la idea de Dios sin nombrar —al innombrable: D... Restricción del nombramiento que tiene su explicación, a saber, si es nombrado es trasladado a la inmanencia, y esta produce la muerte de su trascendencia. Cuando se pronuncia o escribe Dios, ancla como Dicho, encalla; por eso, solo en su ausencia permanece y participa, diría Levinas, haciendo estallar la razón cuya pretensión consiste en apresar el aparecer.

Conclusión

En síntesis, en este artículo se plantea que Levinas estuvo embarcado durante su vida, en el esfuerzo constante por introducir en sus escritos la trascendencia a través de diversas nociones. Sin embargo, dado que la trascendencia suele esfumarse cuando se introducen los términos y nociones, por su inmanencia, su región solo puede permanecer, en su ausencia, en el *decir* que implica decirla cada vez, como la primera vez, de otro modo, pero diciéndola. Verbalidad de la trascendencia que deja atrás la verbalidad del ser que descubrió Levinas en su juventud al leer a Heidegger, y que hace comprensible la interpretación de Derrida sobre la obra de Levinas cuando dice: “Se pliega con la insistencia infinita de las aguas contra una playa: retorno y repetición, siempre, de la misma ola contra la misma orilla, en lo que, sin embargo, resumiéndose cada vez, todo se renueva y se enriquece infinitamente” (Derrida, 1989: 114).

Repetición, pero nunca igual, que puede incluso relacionarse con su biografía. Pues Levinas, parece, no fue filósofo y judío como plantea Critchley, sino judío y filósofo. Su nacimiento, y con ello haber estado acompañado por la Biblia y el Talmud desde sus primeros años, asegura una fidelidad que solo los judíos reconocen. Pero también, separación entre sus publicaciones filosóficas y religiosas en editoriales distintas, que sin embargo se transfieren en lo esencial, la anterioridad y primordialidad de la ética, y la misma idea de Dios que introduce Levinas en la filosofía, a sabiendas del estallido que produce.

La *doble fidelidad* planteada por Charlier zanja las discusiones posibles en tanto asegura lo innegable, el hecho de que la obra de Levinas mantiene a referencias una y otra fuente, la filosófica y la hebrea. No obstante, cuando Urabeyen plantea que Levinas *trata y estudia las verdades universales y compartibles de la religión judía desde el punto de vista de la razón*, parece omitir el estallido que producen nociones como, entre otras, la idea de Dios.

Idea de Dios que, considero, es de las más potentes en Levinas, si se comprende que él consigue sustraerla de la teología para introducirla en la filosofía, interrumpiendo el ser, la inmanencia, pero interviniendo lo que acontece en el ser y en la inmanencia, porque porta la trascendencia que mantiene la separación entre el Mismo y el Otro, sin privarlos de su alteridad.

Trascendencia de la idea de Dios que, anterior a la trascendencia del Otro, anuncia la anterioridad del *heme aquí*, en el *decir*, en la trascendencia pura donde ocurre la vida de *nosotros*, con Dios o en su ausencia....

Bibliografía

1. Boyer, A. y M.R. Hayoun (2008). *La historiografía judía*, Trad. de Paula López Caballero, México, Fondo de Cultura Económica.
2. Chalier, C. (2004). *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Trad. de María Pons Irazazábal, Barcelona, Herder.
3. Cohen, R. A. (1994). *Elevations. The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*. Chicago/London, The University of Chicago Press.
4. Critchley, S. (2004a). Introducción. En: Levinas, E. *Difícil Libertad. Ensayos sobre el judaísmo*. Trad. de Nilda Prados, Buenos Aires, Lilmod.
5. Critchley, S. (2004b). Epílogo. Emmanuel Levinas. Un inventario dispar. En: Barroso Ramos, M. y D. P. Chico (Eds.) *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Madrid, Trotta.
6. Derrida, J. (1989). Violencia y Metafísica. En: *Escritura y diferencia*, Trad. de Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos.
7. Descartes, R. (2003). *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Trad. de E. López y M. Graña, Madrid, Gredos.
8. Eliade, M. (1990). Judaísmo. En: *Diccionario de las religiones*, Buenos Aires, Paidós.
9. Fackenheim, E. L. (2005). *¿Qué es el judaísmo? Una interpretación para nuestra época*, Trad. de Mariana Kosmal, Buenos Aires, Lilmod.
10. García, M. del R. (2006). *Historia de las religiones*, Colombia, Intermedio Editores, del Círculo de Lectores.

11. Husserl, E. (1996). *Meditaciones cartesianas*, Trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica.
12. Levinas, E. (1987). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Trad. de Antonio Pintor Ramos, Salamanca, Sígueme.
13. Levinas, E. (1994). *Cuatro lecturas talmúdicas*, Trad. Miguel García-Baró, Barcelona, Riopiedras.
14. Levinas, E. (1997). *De lo sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Trad. Soedade López Campo, Barcelona, Riopiedras.
15. Levinas, E. (1998). *Dios, la muerte y el tiempo*, Texto fijado, notas y epílogo de Jacques Rolland, Trad. María Luisa Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra.
16. Levinas, E. (2000). *Ética e infinito. Una entrevista de Philippe Nemo*, España, Machado Libros.
17. Levinas, E. (2001). *De Dios que viene a la idea*, Trad. de Graciano González R.–Arnáiz y Jesús María Ayuso, Madrid, Caparrós.
18. Levinas, E. (2002). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Trad. de Daniel E. Guillot, Salamanca, Sígueme.
19. Levinas, E. (2004a). Judaísmo. En: *Difícil Libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Trad. de Nilda Prados, Buenos Aires, Lilmod.
20. Levinas, E. (2004b). Signatura. En: *Difícil Libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Trad. de Nilda Prados, Buenos Aires, Lilmod.
21. Levinas, E. (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Trad. Manuel E. Vázquez, España, Síntesis.
22. Levinas, E. (2006). *Trascendencia y altura*, Trad. de Antonio Domínguez, Madrid, Trotta.
23. Malka, S. (2006). *Emmanuel Levinas. La vida y la huella*, Trad. de Alberto Sucasas, Madrid, Trotta.
24. Malka, S. (2007). *Monsieur Shoshani. El enigma de un maestro del siglo XX*, Trad. Alberto Sucasas, Buenos Aires, Lilmod.
25. Navia Hoyos, M. (2008). Periplos de un biógrafo. Reseña de “Monsieur Shoushani de Salomón Malka, *Riff-raff: revista de pensamiento y cultura*, España, Universidad de La Rioja, 37.

26. Navia Hoyos, M. (2009a). Emmanuel Levinas: entre la cautividad y la filosofía, *Co-herencia*, Medellín, Universidad EAFIT, vol. 6 (11), julio–diciembre.
27. Navia Hoyos, M. (2009b). Epílogo al libro de Alberto Sucasas: Levinas: lectura de un palimpsesto, *Daimon: Revista de filosofía*, Murcia, vol. 46.
28. Peñalver, P. (2001). *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Levinas*, Madrid, Caparrós.
29. Poirié, F. (2009). *Emmanuel Levinas. Ensayo y conversaciones*, Trad. de Miguel Lancho, Madrid, Arena.
30. Putnam, H. (2004). Levinas y el judaísmo. En: Levinas, E. *Difícil Libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Trad. de Nilda Prados, Buenos Aires, Lilmod.
31. F. Rosenzweig (1997). *La estrella de la redención*, Trad. Miguel García-Baró, Salamanca, Sígueme.
32. Smart, N. (ed.) (2000). Judaísmo. *Atlas mundial de las religiones*, Alemania, Könnemann Verlagsgesellschaft.
33. Sucasas, A. (1998). Autopercepción intelectual de un proceso histórico. Emmanuel Levinas: esbozo biográfico. En: Nogueira, Á. D. Emmanuel Levinas. Un compromiso con la Otredad, *Pensamiento ético de la intersubjetividad*, Barcelona, Antrophos, vol. 176, enero–febrero
34. Sucasas, A. (2002). *Memoria de la ley. Ensayos sobre pensamiento judío*, España, Riopiedras.
35. Sucasas, A. (2006). *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Buenos Aires, Lilmod.
36. Urabayen, J. (2008). Las huellas del judaísmo en la filosofía de Emmanuel Levinas. En: Alonso Martos, A. (ed.) *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*, Universitat de Valencia, Valencia.
37. Williams, B. (1995). *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, Trad. de Laura Benítez, México, Universidad Autónoma de México.

“Un traje que viste ventajosamente a la virtud”
Elementos para una lectura materialista de la *Antropología*
en sentido pragmático de Kant*

“A suit that advantageously dress virtue”
Elements for a materialist reading of anthropology
in a pragmatic sense of Kant

Por: Andrés Eduardo Saldarriaga Madrigal
G. I.: Filosofía Política (GIFP)
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia
E-mail: eduardo.saldarriaga@udea.edu.co

Fecha de recepción: 6 de febrero de 2014
Fecha de aprobación: 2 de mayo de 2014
Doi: 10.17533/udea.ef.n55a10

Resumen. *El artículo presenta la Antropología en sentido pragmático como una obra en la que se manifiesta de manera clara el contenido “material” de la filosofía práctica de Kant. Dicho contenido tiene la peculiaridad de no ser algo arbitrario sino parte fundamental de la filosofía práctica considerada como totalidad, como reunión de crítica y sistema. En este sentido se propone una lectura materialista del texto.*

Palabras clave: *antropología pragmática, antropología fisiológica, materialismo, cosmopolitismo, ciudadano*

Abstract. *The article presents Anthropology in pragmatic sense as a work in which clearly manifests the content “material” of practical philosophy of Kant. Such content has the peculiarity of being somewhat arbitrary but essential part of practical philosophy considered as a whole, as critical and meeting system. In this respect a materialistic reading of the text proposed.*

Keywords: *pragmatic anthropology, physiological anthropology, materialism, cosmopolitanism, citizen*

* 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). El artículo recoge los resultados de Saldarriaga Madrigal 2015 y debe ser leído como su continuación.

Cómo citar este artículo:

MLA: Saldarriaga, Andrés. ““Un traje que viste ventajosamente a la virtud””. Elementos para una lectura materialista de la *Antropología en sentido pragmático de Kant*. *Estudios de Filosofía* 55 (2017): 162-186.

APA: Saldarriaga, A. (2017). “Un traje que viste ventajosamente a la virtud”. Elementos para una lectura materialista de la *Antropología en sentido pragmático de Kant*. *Estudios de Filosofía*, 55, 162-186.

Chicago: Saldarriaga, Andrés. ““Un traje que viste ventajosamente a la virtud””. Elementos para una lectura materialista de la *Antropología en sentido pragmático de Kant*.” *Estudios de Filosofía* n.º 55 (2017): 162-186.

“Un traje que viste ventajosamente a la virtud”. Elementos para una lectura materialista...

El mundo es el substrato y el escenario donde tiene lugar la interpretación de nuestra habilidad. Él es el suelo sobre el cual nuestros conocimientos son adquiridos y aplicados. Pero para que pueda realizarse en el ejercicio aquello, de lo cual el entendimiento dice que debe suceder, se debe conocer la constitución del sujeto, sin lo cual lo primero no es posible.

(Die Welt ist das Substrat und der Schauplatz, auf dem das Spiel unserer Geschicklichkeit vor sich geht. Sie ist der Boden, auf dem unsere Erkenntnisse erworben und angewendet werden. Damit aber das in Ausübung könne gebracht werden, wovon der Verstand sagt, daß es geschehen soll: so muß man die Beschaffenheit des Subjectes kennen, ohne welches das erstere unmöglich wird. [Geografía física. AA IX: 158])

Introducción

La *Antropología en sentido pragmático* constituye una parte importante de la doctrina moral kantiana en cuanto puede ser leída como ilustración del concepto de libertad, y más exactamente como exposición del uso real del mismo. De hecho, la obra puede ser vista como una doctrina de los signos sensibles de la moralidad, como una semiótica de la libertad.¹ Indicaciones externas a la obra permiten formular una valoración similar: el lugar de la *Antropología* dentro del *corpus* kantiano también se puede determinar siguiendo la indicación inicial de la *Metafísica de las costumbres* según la cual a la crítica había de seguir el sistema (Kant, 2008: 5 / AA VI: 205). Por sistema se ha de entender aquí la aplicación de los principios formulados en las obras críticas o de fundamentación. La aplicación de dichos principios completa la filosofía práctica en tanto da cuenta —de manera general— de las condiciones bajo las cuales los principios formales y abstractos de la moralidad se ponen en práctica en circunstancias concretas. La aplicación tiene como contenido, pues, el aspecto material de la vida moral del individuo. Según esto, la *Antropología* haría parte del sistema, el cual sólo se puede levantar sobre los fundamentos de la crítica. La tesis del presente artículo es que la *Antropología en sentido pragmático* expone de manera preeminente el aspecto material de la filosofía práctica en Kant. Por ello mismo es posible leer el texto en clave materialista, es decir, como reconstrucción de los modos reales de existencia de los individuos. Utilizaré tres “herramientas” en el desarrollo del argumento: 1) la noción de antropología fisiológica; 2) la idea de una teoría de la intersubjetividad, y 3) el concepto de ciudadanía como núcleo de una antropología política en Kant. De acuerdo a esto divido el artículo en tres apartados: en primer lugar abordaré la construcción de la antropología pragmática en contraposición a la noción de antropología fisiológica; en segundo lugar presentaré la antropología pragmática como elemento de una teoría de la intersubjetividad en

1 Véase Saldarriaga Madrigal 2015. p.p. 63–93.

Kant; y en tercer lugar tematizaré el aspecto problemático del contenido material en el concepto de ciudadano, en cuanto problema de una probable antropología política vinculada al enfoque pragmático. En este último apartado plantearé la necesidad de complementar el enfoque pragmático con lo que denominaré una “antropología materialista”.²

I.

La *Antropología en sentido pragmático* tematiza de manera general la existencia material del ser humano. Al tener semejante objeto, la antropología pragmática se revela como una ciencia necesaria, y su utilidad se puede apreciar en las obras que intentan delinear el sistema, así como también en la formulación de explicaciones más amplias, como por ejemplo en la reconstrucción de una teoría de la intersubjetividad en Kant. Pero al mismo tiempo este aspecto material genera dificultades teóricas que quedan sin resolver y que tampoco pueden ser resueltas dentro de las coordenadas del enfoque pragmático tal como Kant lo planteó —como sucede en la teoría kantiana sobre la ciudadanía, según se verá más adelante.

Por “aspecto material de la existencia humana” no se debe comprender sólo el aspecto fisiológico de la vida humana: el aspecto material, la materialidad del ser humano, hace referencia al complejo constituido por las condiciones materiales biológicas y sociales de la vida humana, condiciones que comprenden tanto la corporalidad de los individuos como los modos materiales de su coexistencia. El término “materialidad” no debe confundirse por ello con las funciones orgánicas del cuerpo humano. La materialidad de la existencia humana no se deja reducir a la existencia del hombre como fenómeno, sino que más bien incluye las funciones orgánicas del ser humano dentro del contexto mucho más amplio de las actividades materiales de los individuos, de sus relaciones sociales, de sus prácticas culturales, y, en fin, en el horizonte general de la vida producida por los mismos individuos. Con el término “materialidad” se quiere recoger —o por lo menos esbozar— la complejidad, variabilidad y riqueza de la *vida encarnada* de los hombres. La vida biológica es, así, apenas un elemento de la vida encarnada.³

2 Establecer un vínculo entre el carácter utópico–normativo de la antropología pragmática de Kant (carácter que se encuentra resumido en el ideal de una comunidad moral humana como piedra de toque para la crítica de toda comunidad humana real), y el enfoque histórico–crítico de una antropología materialista heredera de Feuerbach, Marx y Engels (algo que en el presente artículo sólo puedo sugerir), es cuestión que tal vez pueda llevarse a cabo en el marco de una “antropología dialéctica”, pieza teórica que Adorno y Horkheimer, al final del prólogo de 1944 a *Dialéctica de la Ilustración*, anunciaron como “objeto de futuro trabajo” pero que nunca llegó a realizarse (véase Adorno & Horkheimer, 2009: 57).

3 Odo Marquard ha denominado a la totalidad del horizonte material de la existencia humana “mundo de la vida”, y sugiere, además, que el surgimiento de la antropología como disciplina académica se debe precisamente al interés de la filosofía moderna en la constitución de dicho mundo. Cito en extenso:

“Un traje que viste ventajosamente a la virtud”. *Elementos para una lectura materialista...*

Ahora bien, una antropología concebida desde el punto de vista pragmático estudia al ser humano desde la perspectiva de la autonomía moral. Estudia lo que el hombre hace, o puede y debe hacer de sí mismo. Este hacer de sí mismo está dirigido por el principio de la autonomía moral y delimitado por la idea de la dignidad innata del hombre en cuanto persona. La filosofía moral no se encarga de ello ya que su función, desde el punto de vista de una división del trabajo filosófico, es meramente crítica, es decir, de fundamentación y de establecimiento de límites. El fundamento que se pone es el principio de la autonomía moral y el límite que se establece se encuentra en la idea de una libertad bien ordenada. La filosofía

“La *Antropología en sentido pragmático* es el testimonio clásico sobre la importancia central del giro al mundo de la vida para la génesis de la antropología filosófica. Aparece en 1798 como publicación de una lección. Kant pronunció esa lección tras el semestre de invierno 1772/73, con la intención manifiesta de “convertir la antropología [...] en una disciplina académica ordinaria”, como escribe en 1773 a Marcus Herz. Pero justo en esa carta, donde Kant informa primero de su antropología, aparece también la expresión “crítica de la razón pura” por segunda vez en la obra de Kant en general. Kant la usó por primera vez en 1772, el año en que comienza la lección de antropología. Esa simultaneidad demuestra lo siguiente: la aparición de la antropología en Kant está relacionada con aquella fase avanzada de las tesis de su obra crítica tardía, pero principal, a la que ya se acomoda la formulación de su título. De hecho, esos primeros años setenta forman precisamente aquel periodo en que el filósofo vincula por primera vez la crítica de la metafísica de sus escritos de 1763 con la crítica de la ciencia natural incluida en su *Dissertatio* de 1770, y que con ello adopta por primera vez el punto de vista completo de la crítica de la razón. El giro de Kant hacia la antropología está pues relacionado con la formación del punto de vista de la crítica de la razón según el cual la metafísica de la escuela tradicional sólo se ocupa de “cosas mentales”, mientras que las ciencias matemáticas de la naturaleza sólo se ocupan de “fenómenos”. Por tanto, el mundo de la vida humana que no se puede reducir a la totalidad sin realidad del “mundo del entendimiento” ni a la realidad sin totalidad del “mundo de los sentidos” —es decir, ese mundo que (como dice Kant en su lección de antropología) “debe seguir a la escuela”, al que pertenece, entre otros, lo que llamamos el “gran mundo” y que se “tiene” y se “conoce” mientras uno “participa en su juego” y se ve obligado a comportarse de modo “prudente” y “necesita para tal fin cierto conocimiento del ser humano”—, como decía, ese mundo de la vida también exige una teoría filosófica: por eso mismo, justo cuando con la incipiente crítica de la razón se torna claro que la metafísica de la escuela tradicional y las ciencias matemáticas de la naturaleza no son capaces de proporcionar esa teoría del mundo de la vida, la “antropología” deviene necesaria como su nuevo órgano filosófico. Por esa razón, Kant también define la antropología filosófica de un modo central como “conocimiento del mundo”, que no cabe alcanzar ni por el pensamiento metafísicamente puro, ni por el experimento científicamente exacto, sino sólo —como dice Kant— por la “experiencia cotidiana” y el aprovechamiento de ciertas “fuentes” y “medios auxiliares de la antropología”: él mencionaba el “trato con los habitantes de la ciudad o del campo”, “el viajar”, “la lectura de crónicas de viaje” y como colofón “la historia universal, las biografías e incluso obras de teatro y novelas”. [...] En esta apertura a lo novedoso y a la riqueza de la experiencia, en esa apertura a los otros, se funda no sólo la proximidad a la moralística (*Moralistik*) y a la estética, la protesta contra la “escuela” y la voluntad de “divulgación” que inspira a las antropologías, sobre todo en la época de Kant y en el romanticismo, sino también la naturaleza concreta y atractiva de la antropología tardía, incluso de la más favorable a los *a priori*. Todo eso y algo más documenta el hecho que tratamos en principio aquí: la antropología filosófica se establece —de manera ejemplar en Kant— en el curso del “giro al mundo de la vida”; es una “filosofía del mundo de la vida” (Marquard, 2007: 137).

moral sólo ofrece una fórmula para realizarse: el imperativo categórico. La manera concreta de realizar dicho mandato no es su tema. Ése es el tema específico de una antropología en sentido pragmático. De esta manera la antropología pragmática se muestra como un elemento necesario dentro del sistema de la moralidad en Kant.

Por estar basada en la idea de la autonomía moral, la antropología pragmática tiene como núcleo la idea del actuar libre, entendido éste, de una parte, como acción racional del individuo sobre sí mismo y, al mismo tiempo, como acción racional compartida. El elemento de la racionalidad está garantizado —y al mismo tiempo constituido por— la realización práctica de la moralidad. El enfoque pragmático de la antropología filosófica en Kant se centra, en suma, en la idea de la libertad humana, pero desde el punto de vista de su realización material.

Sin embargo, no todo en el ser humano es libertad. Una antropología basada *exclusivamente* en la idea de la autonomía pierde de vista fácilmente el papel determinante de la naturaleza (entendida tanto como naturaleza “natural” pero también como naturaleza socialmente generada) sobre el individuo. O lo que es lo mismo: pierde lo que la naturaleza hace del hombre. Pero es precisamente la antropología fisiológica la que se ocupa de todo aquello que la naturaleza hace sobre el ser humano. Es así como se puede establecer una diferencia complementaria: si la antropología fisiológica describe un estado de cosas, la antropología pragmática prescribe un estado ideal. Mientras que la antropología fisiológica expone al ser humano en sus condicionamientos, la antropología pragmática lo muestra a la luz de sus posibilidades. Cada una, separada de la otra, estudia un ámbito específico de la existencia humana. Conjugados, estos dos ámbitos constituyen lo que de manera general se ha denominado aquí la materialidad de la existencia humana.

Parece claro, entonces, que la antropología pragmática, o por lo menos su idea, se construye a partir de una oposición inicial: la oposición entre naturaleza y libertad. Si el hombre participa de estas dos esferas (llamémoslas así, aunque no hay propiamente una esfera de la libertad como sí hay una de la naturaleza: hay actos libres, que tienen lugar en el único *espacio* posible, en la esfera de la naturaleza), entonces se necesita dividir la ciencia que lo describe en dos disciplinas. De ahí la definición inicial de la *Antropología*. Allí la antropología fisiológica se define como la ciencia encargada de estudiar al hombre según lo que la naturaleza hace de él. Pero la naturaleza no sólo hace algo sobre el hombre: el hombre mismo es naturaleza. No resulta fácil establecer una línea divisoria completamente clara entre lo que la naturaleza hace del hombre y lo que el hombre hace de sí mismo: condicionamientos humanamente generados se presentan como hechos naturales, y condiciones naturales de la naturaleza humana son modificadas por el hombre.

Por lo pronto, se debe considerar qué se nombra cuando se habla de “lo que la naturaleza hace del hombre”. El significado más general de esta expresión (sin entrar en la polémica de los límites entre naturaleza e historia) se refiere a todo aquello con que el hombre está dotado por naturaleza: pasiones, facultades, disposiciones (como la razón, incluso). Toda la *Antropología* está orientada a ilustrar la manera en que el hombre puede hacer algo con aquello que la naturaleza ha hecho de él, es decir, cómo éste puede operar sobre su constitución natural a partir de principios prácticos. En este punto se manifiesta el sentido instrumental de lo pragmático: actuar de modo pragmático, actuar libremente, es disponer sobre algo, dominar algo. El desarrollo negativo de este poder pragmático se define en la propia *Antropología* como inclinación al dominio sobre el arbitrio de otro.⁴ En su versión estrictamente moral, lo pragmático sigue conservando este elemento de señorío y de disposición, pero no se orienta hacia la dominación de otros sino hacia el auto-dominio. Por ello, dice Kant en el prólogo a la *Antropología*, el conocimiento pragmático del hombre se dirige “a lo que él, como ente que actúa libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo” (Kant, 2010a: 11 / AA VII: 119).

El riesgo inmanente de una antropología fisiológica es el reduccionismo; el de una antropología pragmática, el idealismo. Una antropología filosófica no reduccionista debe contener tanto el momento fisiológico como el pragmático en su descripción del ser humano —si bien tal vez no según una clasificación tan estricta y una nomenclatura tan definida por lo menos sí como horizontes permanente y necesariamente vinculados entre sí. Aquí se encuentra una de las características metodológicas de la antropología pragmática en Kant (y uno de sus límites también): la pretensión de constituirse en ciencia total del ser humano sin una consideración directa de la naturaleza fisiológica del hombre.

La antropología pragmática es formulada por Kant como radicalmente distinta, e independiente, de la antropología fisiológica. Sin embargo, el proyecto de una descripción ideal de la existencia humana sólo es posible si previamente se conoce la base material, fisiológica en este caso, sobre la cual dicho ideal es posible. Es verdad que el objetivo de la antropología pragmática es la auto-apropiación racional del individuo, y que ello es un proyecto moral, pero no es menos cierto

4 Esta inclinación de los seres humanos al poder con el fin de tener influencia sobre los otros, dice Kant, “es la que más se aproxima a la razón técnico-práctica, es decir, a la máxima de la prudencia [*Klugheitsmaxime*]. Pues apoderarse de las inclinaciones de otros seres humanos, para poder dirigirlos y determinarlos de acuerdo con las intenciones de uno, es casi tanto como estar en posesión [*Besitz*] de otros, como meros instrumentos de la voluntad propia. No es maravilla que el afán de alcanzar tal poder [*Vermögen*] de tener influencia sobre otros llegue a ser una pasión.” (Kant, 2010a: 251s. Traducción modificada / AA VII: 271).

que las posibilidades de un proyecto sólo se pueden determinar a partir del reconocimiento de los condicionamientos a que dicho proyecto está sometido. Considerado el hombre como totalidad, como unión de naturaleza y razón, el componente pragmático sólo se puede desarrollar coherentemente en relación —en relación tensa si se quiere— con el componente fisiológico. La división de los saberes posibilita en ciertos casos la independencia, y sería pensable una antropología fisiológica que, como parte de la biología aplicada al ser humano, no dependería de un enfoque pragmático como su necesario correlato práctico. Pero el mismo grado de autonomía teórica no vale para la antropología pragmática, pues ella es impensable sin su correlato material. Así, el hecho de que gran parte de la *Antropología* esté dedicada a la descripción de la estructura natural del ser humano prueba, a despecho de la declaración de independencia que establece Kant de entrada para la antropología pragmática, la necesidad e inevitabilidad del enfoque fisiológico.

Para la construcción de una antropología pragmática es pues no sólo importante sino también necesaria una antropología fisiológica. Una antropología fisiológica en sentido crítico observa lo que las condiciones naturales hacen del hombre, y su correlato normativo lo constituye la antropología pragmática. Sin desarrollar primero una antropología fisiológica en el sentido de una teoría de la naturaleza que rodea y que constituye al hombre, no se logra determinar ni el ámbito de acción ni los obstáculos a vencer por parte de la antropología pragmática.

Aquí se debe precisar un punto importante, a saber: la reducción naturalista de lo fisiológico. Con ello me refiero a la idea que subyace a la distinción kantiana entre lo fisiológico y lo pragmático, como ámbitos de influencia sobre el ser humano: en el primero se encuentra la influencia de la naturaleza sobre el hombre; en el segundo, la del hombre sobre sí mismo. Según esta división, los factores condicionantes se pueden atribuir o bien a la naturaleza (en sentido biológico), o bien a la razón (en sentido moral). Considero que habría una tercera fuente de determinación, similar a la naturaleza en su fuerza, y a la razón en su origen humano. Este tercer término se podría resumir, de manera muy apretada, bajo la noción de unas condiciones materiales de la existencia humana *socialmente* producidas. Kant describe en la *Antropología* los descarríos de la naturaleza humana como debidos a la falta de cultura, o a la falta de voluntad (en sentido moral) pero nunca, o casi nunca, como producidos por las relaciones sociales en las cuales viven los individuos. Ejemplo de ello es la pugna contra la antropología fisiológica y la contradicción interna que, bajo la figura del ciudadano pasivo, aparecerá en su antropología política.

Una antropología filosófica debe contener estos momentos y articularlos en una teoría del hombre, matizando así la fuerte y quizá demasiado confiada separación entre naturaleza y razón. Pero ello implicaría una comprensión más amplia de la antropología fisiológica que la que ofrece el texto kantiano. Según una comprensión amplia, el enfoque fisiológico de la antropología relativizaría y presentaría como históricamente condicionadas algunas circunstancias de la naturaleza humana, mientras que otras las presentaría como producto de la naturaleza natural del ser humano; por su parte el enfoque pragmático —elemento normativo de la antropología filosófica— permitiría evaluar críticamente las descripciones fisiológicas. El componente fisiológico de la existencia humana, comprendido en sentido amplio, nombraría todo aquello que, siendo distinto al uso práctico de la razón, condiciona al hombre, mas no sólo en cuanto éste es un ser natural, sino principalmente en cuanto se trata de un ser influenciable. Ésta es la razón por la cual lo fisiológico no agota su sentido en lo meramente biológico. “Fisiológico” sería, entonces, otra palabra para la heteronomía. El enfoque fisiológico podría ofrecer de esta manera una antropología de la no libertad, una antropología de la heteronomía. Como sucede en la formulación de la tercera antinomia con el concepto de libertad, el término pragmático no se comprende sin su contrario, esto es, sin el concepto de lo fisiológico.

La antropología fisiológica describe al hombre como fenómeno, y sin esta descripción no se puede comprender la totalidad de la existencia individual. Siendo el ser humano inteligencia, su descripción como fenómeno permite ubicarlo en una existencia específica y completa —o incompleta, dependiendo del punto de vista que se asuma.⁵ Por otro lado, la idea de que la naturaleza hace algo del hombre tiende a ocultar el hecho de que el hombre es producto también de circunstancias históricas. El concepto de naturaleza no se puede reducir a la dotación natural o al sistema de instintos que nos definen como seres pertenecientes al reino animal, sino que debe comprenderse como conjunto de fuerzas externas al hombre que lo condicionan.

Problemático resulta ser, además, el hecho de que muchas de las llamadas “fuerzas externas” no son totalmente ajenas y extrañas al hombre: muchas de estas

5 Ya en la *Crítica de la razón pura* Kant reconoce, de un lado, la necesidad sistémica del enfoque fisiológico (o del carácter empírico, como se le denomina allí), pero, al mismo tiempo, la ambigüedad teórica que se genera a partir de ello. El problema se manifiesta con especial agudeza en la pregunta por la libertad: “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 / B578).

fuerzas son condicionamientos generados por el accionar de los mismos individuos.⁶ Lo que la antropología fisiológica de Kant quiere ver resumido en la noción de una naturaleza humana biológicamente considerada, debe ser ampliado, incluso allí en el texto kantiano, en el sentido que se indica aquí. Esta ampliación del sentido del término se puede expresar con una terminología clásica de la siguiente manera: lo que la cultura hace del hombre. Expresado de manera crítica: lo que las condiciones materiales de producción y reproducción de la vida humana hacen del hombre.

Con todo, habría que distinguir entre un núcleo natural inmodificable (por lo menos hasta este momento del desarrollo de la industria de la manipulación genética), y una capa de comportamientos aprendidos que se identificarían con esa primera naturaleza, no en su naturalidad pues ellos mismos son artificiales, sino en su carácter condicionante. Lo decisivo para definir el objeto de la antropología fisiológica es el factor condicionante, la influencia sobre el ser humano. Pero esta categorización quizá diga más bien otra cosa, a saber: que es necesario un tercer término en esta relación. Si lo fisiológico es lo que la naturaleza hace del hombre, y lo pragmático aquello que el hombre hace de sí mismo ¿con qué término nombrar aquello que viniendo del hombre actúa sobre él como un poder extraño? Este elemento podría denominarse “histórico–materialista”, con directa alusión a las antropologías de Feuerbach o de Marx y Engels, para señalar condicionamientos materiales socialmente producidos, generados por la praxis de los hombres pero precisamente por ello *modificables por la praxis misma*. Así pues, no sólo se necesita de un enfoque fisiológico para formular una antropología pragmática, sino que el mismo enfoque fisiológico debe ser ampliado para que el enfoque pragmático opere de manera lúcida (es decir, sobre la consciencia de sus límites y desafíos) sobre aquello que debe modificar.

II.

El enfoque pragmático tiene un objetivo último que remite de nuevo a la existencia material del ser humano: que el hombre llegue a ser ciudadano del mundo. Ser ciudadano del mundo, o existir en sentido cosmopolita, tiene un significado moral antes que uno jurídico o político. El concepto “ciudadano del mundo” se debe explicar a la luz de los fenómenos de la intersubjetividad y de la constitución de la propia subjetividad. Pero dicha asimilación es correcta sólo si la participación en un mundo intersubjetivamente construido está acompañada del esfuerzo crítico del individuo (y con él, el del todo social) por apropiarse racionalmente de sus

6 El materialismo histórico, tal como Marx y Engels lo formulan en los papeles que luego se publicarían bajo el nombre de *La ideología alemana*, es la fuente más clara de esta concepción.

posibilidades. De lo contrario, el concepto de un ciudadano del mundo sería igual a cualquier tipo de praxis intersubjetiva, y con ello al de una existencia adaptada a lo dado. No es ese el sentido de la idea kantiana de una comunidad racional; su contenido, de hecho, es de carácter crítico y utópico.⁷ Es por ello que en la *Antropología* la noción “ciudadano del mundo” se encuentra vinculada con la idea de una participación activa en el “juego” del mundo. *Convertirse en ciudadano del mundo significa existir en el modo de la intersubjetividad*. Para comprender adecuadamente el término intersubjetividad dentro del enfoque pragmático, se lo debe relacionar con los principios básicos de la filosofía moral kantiana; de lo

7 La Escuela de Frankfurt, en especial Max Horkheimer, supo reconocer a partir de su crítica a la filosofía moral kantiana el elemento utópico, emancipador, de la misma, y pudo mantenerlo al mismo tiempo como norte dialéctico en sus propias reflexiones. En el ensayo de 1933 titulado *Materialismo y moral* Horkheimer afirma lo siguiente: “Por supuesto también la filosofía kantiana muestra elementos utópicos: no residen en el pensamiento acerca de una constitución perfecta, sino en la representación adialéctica de una continua aproximación a ella. Según su convicción se encuentran en aquella situación final, otra vez, idénticas, todas las determinaciones de la sociedad burguesa, sólo que se acoplan mejor mutuamente, que en el presente. También Kant eterniza la categoría de sistema dominante. El orden que él se imagina como fin sería de nuevo en el que personas autónomas que actúan y de cuyas decisiones tomadas individualmente surge, por supuesto sin fricciones, el bienestar de todos. Este ideal es, de hecho, una utopía; como en toda utopía el pensar nostálgico construye una imagen bella a partir de los elementos inamovibles del presente. En la utopía kantiana, la coincidencia de los intereses de todos los individuos sólo puede ser entendida como armonía preestablecida, como milagro filantrópico” (Horkheimer, 1999: 122s.). Y a renglón seguido plantea, en el sentido de lo sugerido en el presente artículo, la necesidad de complementar el enfoque kantiano con el enfoque materialista: “Para superar el carácter utópico de la idea kantiana de una construcción perfecta, se necesita la teoría materialista de la sociedad. Los diferentes intereses de los individuos no son ningún hecho último, tienen su fundamento no en una constitución psicológica independiente, sino en las relaciones materiales y en la situación real global de los grupos sociales a los que el individuo pertenece. Las diferencias de intereses, sin duda insalvable, proceden de las diferencias en las relaciones de propiedad; los hombres se enfrentan hoy en día mutuamente como funciones de potencias económicas diferentes, cada una de las cuales muestra a la otra, tendencias de desarrollo antagónicas. Sólo cuando estas formas económicas antagónicas, cuya introducción, en su tiempo, significó un progreso extraordinario —entre otros las posibilidades de desarrollo de hombres autoconscientes—, sean sustituidas por una forma de vida social, en la que la propiedad productiva sea administrada no sólo con buena intención, sino con necesidad racional a favor del interés general, cesará de aparecer como un milagro la coincidencia de los objetivos individuales. Pero, entonces, también los individuos dejan de ser puros exponentes de objetivos privados. Cada uno de ellos ya no es sólo una mónada, sino, en lenguaje kantiano, un “miembro” de la totalidad de los seres humanos” (Horkheimer, 1999: 123s.). Auto–apropiación racional sólo es posible, pues, si también se realiza como auto–apropiación común: la realización del ideal pragmático sólo es posible si, junto al individuo y a través de éste, al mismo tiempo, la sociedad se apropia de sus posibilidades. Pero ello sólo es posible como programa de emancipación de la humanidad. La antropología pragmática sólo se puede realizar verdaderamente si se lleva a cabo como obra común de los individuos. En cuanto a las condiciones de posibilidad de la emancipación pragmática de los individuos, éstas sólo pueden ser identificadas mediante una crítica radical de la totalidad social, proyecto cuya base sigue siendo la crítica de las dialécticamente mudables categorías de la economía política. En suma, y expresado no como conclusión sino como programa: *Kant y Marx, mediante Hegel*.

contrario se corre el riesgo de entenderlo como el mero *vivir-unos-junto-a-otros* al cual están obligados los seres humanos en virtud de la forma de globo terráqueo del planeta. Aquí se encuentra un lazo fuerte entre moralidad y antropología pragmática, pues mientras la filosofía moral pone los fundamentos racionales para la intersubjetividad (mediante las ideas de respeto y dignidad), la antropología pragmática expone, clasifica e ilustra las capacidades del ser humano para la vida en común. De ahí la diferencia entre “conocer el mundo” y “tener mundo”. Mientras que la filosofía moral, en cuanto conocimiento meramente teórico, permite identificar los fundamentos y límites del mundo moral, la antropología pragmática se encarga de ilustrar la manera en que el individuo se puede desenvolver en el mundo, cómo puede participar en el mundo compartido. Ésta es la razón por la cual se puede afirmar que la antropología pragmática es una teoría sobre la experiencia, sobre el mundo de la vida.

Un concepto que puede ayudar a visualizar el componente material de la antropología pragmática así como el significado de ésta para una teoría de la intersubjetividad en Kant, es el de felicidad. En las denominadas obras críticas, el concepto de felicidad se nos presenta, bien como mera satisfacción de impulsos (por ello de modo problemático, como sucede en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*), bien como dignidad de ser feliz (es decir de modo ideal, como sucede en la *Crítica de la razón práctica*). En la *Antropología* sucede algo distinto, ya que allí tiene lugar un “giro materialista” en la concepción de la felicidad. En el texto aparece una noción *inmanente* de dicho concepto, en la cual se unen el bien supremo físico (felicidad material) y el bien supremo moral (virtud moral), pero ya no mediante los postulados altamente problemáticos de Dios y de la inmortalidad del alma (lo que sucede en la *Crítica de la razón práctica*) sino mediante el concepto moral pero al mismo tiempo material de “humanidad”. Unidos por dicho concepto, gozo y virtud se combinan entre sí para “procurar el goce de una *felicidad sujeta a las buenas costumbres* [*gesitteten Glückseligkeit*]” (Kant, 2010a: 261 / AA VII: 277).⁸

8 La expresión *gesitteten Glückseligkeit* es traducida por José Gaos como “felicidad pulida” (Kant, 2004: 213). Se trata, como insinúan tanto la traducción de Caimi como la de Gaos, de un goce *vinculado* a la moralidad, no de una moralidad que *reemplazara* al goce mismo o que se *identificara* plenamente con éste: felicidad éticamente constituida (*Sitten*: costumbres / *Sittlichkeit*: eticidad). Frente a la *Crítica de la razón práctica*, donde se habla de una dignidad de ser feliz, esta noción material de la felicidad se identifica con la experiencia real del goce, diferenciándose de una felicidad meramente posible pensada como vínculo trascendente entre goce y virtud, tal como se describe en el capítulo sobre la dialéctica de la razón pura práctica en la crítica respectiva. Esta vía de interpretación abriría la posibilidad de una lectura no kantiana de una idea kantiana: el vínculo entre felicidad y humanidad como fuente de un *eudemonismo crítico*. El tema sólo puede ser insinuado aquí.

“Un traje que viste ventajosamente a la virtud”. *Elementos para una lectura materialista...*

El giro materialista se consolida mediante la idea de la inclusión del otro en el goce de vivir, a partir de la idea del gusto. El gusto ha de entenderse aquí como la facultad de juzgar sensible, tanto según las propias nociones de belleza o de agrado como según reglas universales. El gusto entra a formar parte de esta constelación en cuanto se puede comprender también como capacidad para comunicar y compartir aquello que produce agrado. Así, el gusto es, pues, “una facultad de enjuiciamiento *social* [*Vermögen der gesellschaftlichen Beurteilung*] de los objetos externos en la imaginación. —Aquí la mente [*Gemüt*] siente su libertad, en el juego de las imaginaciones (y por tanto, de la sensibilidad); pues la sociedad [*Sozialität*] con otras personas presupone libertad, —y ese sentimiento es *placer* [*Lust*]” (Kant, 2010a: 204 / AA VII: 240). El componente social de la facultad del gusto le servirá a Kant para ilustrar el modo en que un asunto de deleite, de buen vivir, se relaciona con la moralidad:

¿Cómo puede haber llegado a ocurrir que principalmente las lenguas modernas hayan caracterizado la facultad estética de enjuiciamiento con una expresión (*gustus, sapor*) que remite meramente a un cierto órgano sensorial (el interior de la boca) y a la diferenciación, así como a la elección, mediante él, de las cosas comestibles? —No hay ninguna situación en la que sensibilidad y entendimiento, unidos en un goce, puedan prolongarse tanto y puedan repetirse con complacencia tan frecuentemente, como una buena comida en buena compañía.— pero la primera, entonces, es considerada sólo como vehículo de la conversación de la última. El gusto estético del anfitrión se pone de manifiesto en la habilidad para elegir de manera universalmente válida; lo cual él no puede lograrlo siguiendo su propio parecer; porque sus convidados elegirían quizá otras viandas u otras bebidas, cada cual según su preferencia peculiar. Por ello, basta su organización en la *variedad*; a saber, en que haya algo para cada uno, según su preferencia; lo que da por resultado una validez comparativamente universal (Kant, 2010a: 206s. / AA VII: 242).

A la noción de gusto, en su sentido social amplio —tal como aparece en la *Antropología*, a diferencia de la *Crítica del Juicio*, donde tiene un ámbito de aplicación más reducido—, se debe añadir el elemento del *pluralismo* como forma de realización del respeto moral. El gusto cumple el papel de una facultad que posibilita la intersubjetividad, pero bajo la condición de estar vinculado a la idea de una comunidad de respeto entre individuos diferentes. El pluralismo ha de ser entendido aquí como un tipo específico de interrelación, como aquella que se funda en diferencias individuales específicas, quizá irreductibles, pero en todo caso organizadas por la idea de respeto. Si bien el término es definido de manera muy general en la *Antropología*, en él encuentra Kant la condición subjetiva suprema para la superación de las formas de egoísmo,⁹ y por lo tanto la condición para que el individuo consolide el estatus de ciudadano del mundo: “Al egoísmo sólo se

9 “El egoísmo puede contener tres clases de pretensiones: la del entendimiento, la del gusto, y la del interés práctico, es decir, puede ser lógico, o estético, o práctico.” (Kant, 2010a: 25 / AA VII: 128)

le puede contraponer el *pluralismo* [*Pluralism*], es decir, el modo de pensar [que consiste en] no considerarse ni comportarse como si uno abarcara en su Yo al mundo entero, sino como un mero ciudadano del mundo” (Kant, 2010a: 28 / AA VII: 130).¹⁰

Lo importante en los ejemplos citados no es la elección inocente de figuras que hace Kant: comidas, baile, conversación. El banquete, de otra parte, ha sido desde siempre símbolo filosófico de comunidad espiritual y material. Lo importante en los ejemplos es la descripción del goce y del gusto como fenómenos propios de la praxis intersubjetiva. Lo que en las descripciones de la *Antropología* parece ser a primera vista actividad prosaica, mero deleite estético, simple afección de la sensibilidad, es en realidad —si se le mira desde el punto de vista de la apropiación pragmática de la propia naturaleza— la posibilidad de celebrar fácticamente el principio máximo de la moralidad, el principio de la humanidad en la persona propia y en la de los demás. El bien vivir —supremo bien físico— converge en un acto de sociedad con la virtud —supremo bien moral— mediante la idea de la *humanidad*, idea que logra así lo que Kant denomina *realidad práctica*: “La vida regalada [*Wohlleben*] que parece concordar mejor con [... la humanidad] es una buena comida en buena (y, si es posible, también variada) *compañía*”.¹¹ Pluralismo, en sentido

10 Kant parece encontrar la fuente del egoísmo precisamente en la unidad sintética de la apercepción, pero también allí estaría la base para la constitución del individuo como *persona*: “El que el ser humano pueda tener al Yo entre sus representaciones, lo eleva infinitamente por sobre todos los otros seres vivientes sobre la tierra. Gracias a eso, él es una *persona*, y, debido a la unidad de la conciencia, es una y la misma persona a través de todas las mudanzas que pudieran ocurrirle; es decir, un ser que, por su rango y dignidad, es enteramente diferente de las cosas (como lo son las bestias privadas de razón, de las que se puede disponer a capricho); y es así incluso cuando aún no puede pronunciar el Yo; porque lo tiene a éste, sin embargo, en el pensamiento; tal como lo deben pensar, en efecto, todas las lenguas cuando hablan en primera persona, aunque no expresen ese yo con una palabra particular. Pues esa facultad (a saber, la del pensar) es el *entendimiento*” (Kant, 2010a: 23 / AA VII: 127). Y más adelante: “A partir del día en que el ser humano comienza a hablar empleando el yo, saca a relucir su amado sí mismo en donde puede, y el egoísmo avanza de manera incontenible, cuando no abiertamente (porque entonces se opone a él el egoísmo de los otros), de manera encubierta” (25 / 129). El egoísmo remite, por otro lado, al problema del mal, y al lugar de éste dentro de la concepción antropológica de Kant. En líneas generales, se puede decir que el mal en sentido pragmático consiste o bien en el abandono de nuestras facultades, bien en la destrucción de las mismas, o en la utilización de éstas con el objetivo de causar daño a otros. Juega un papel importante allí la abierta oposición del individuo a la predisposición al bien que Kant encuentra en la naturaleza humana (véase Kant 2007 / AA VII). Este tipo de auto-apropiación no está mediado por los ideales de humanidad, perfectibilidad de la naturaleza humana, ni por la idea de una comunidad moral, y está determinado sólo por el principio del egoísmo. Es, podría decir Kant, la absolutización del principio del egoísmo como regla pragmática —reducida por ello a mera racionalidad instrumental. Para una discusión a fondo de la relación entre antropología y la noción de mal radical, véase Sussman 2001, en especial el capítulo V.

11 Kant, 2010a: 262 / AA VII: 278. Gaos traduce *Wohlleben* como “acto de buen vivir”. También se podría traducir como “vida buena”. El concepto de bien supremo, como mezcla de felicidad y virtud, desempeña un papel importante en la *Crítica de la razón práctica*, pero su mediación allí es más problemática pues depende de los postulados prácticos de Dios y de la inmortalidad del alma. En esa perspectiva, la

“Un traje que viste ventajosamente a la virtud”. *Elementos para una lectura materialista...*

pragmático, consiste por ello en la participación autónoma de los individuos en la construcción de las condiciones morales y materiales necesarias para la realización del ideal de humanidad. La auto–apropiación racional del individuo será, por tanto, auto–apropiación de todos los demás. No es entonces hiperbólica, aunque así suene, la afirmación de que la *Antropología* señala la necesidad de un programa para la construcción de una sociedad verdaderamente humana, esto es, la necesidad de un programa teórico–práctico para la emancipación humana.¹²

Considerado el asunto desde una perspectiva pragmática, no se trata como tal del acto de una comida en común, sino de las condiciones subjetivas y objetivas que hacen posible el goce práctico en la forma de una actividad común. Las condiciones subjetivas se resumen en el acto de la auto–apropiación racional llevada a cabo por el individuo; las condiciones objetivas, en los efectos que genera una tal auto–apropiación libremente realizada por los individuos sobre la totalidad social. La dialéctica entre individuo y sociedad se manifiesta aquí en la manera como la praxis de individuos pragmáticamente formados repercute sobre la totalidad social, transformándola. Una sociedad pragmáticamente constituida sería aquella donde el encuentro gozoso de los individuos es un ejercicio de autonomía.

Las observaciones del pasaje citado, aparentemente triviales, ejemplifican mediante un ejercicio de imaginación la realización sensible de un ideal de intersubjetividad, por cuanto tienen como núcleo el respeto a la humanidad en la propia persona y en la persona de los otros. Describen, además, las condiciones subjetivas para la realización del ideal de la sociabilidad. Estas formas materiales en que se manifiesta el ideal de la humanidad serán definidas por Kant, de manera un tanto dramática pero significativa, como un ropaje que cubre a la moralidad, no para ocultarla sino para hacerla visible, presentable y —más importante aún— “gustable”:

felicidad que en la *Antropología* es gozo compartido y vivido, se formula como dignidad de ser feliz y en términos de una espera infinita (véase en especial la “Dialéctica de la razón pura práctica”). Para un estudio de la tensión entre elementos antropológicos y elementos puramente racionales en el concepto de bien supremo véase Wyrwich 2011.

- 12 La antropología —se afirma en la Introducción a la *Geografía Física*— nos presenta el conocimiento del hombre desde una perspectiva cosmológica, esto es, nos ofrece un conocimiento del ser humano como existencia racional encarnada y como miembro de una posible comunidad moral. A partir de esto “se puede conocer lo que en el hombre es *pragmático*, no especulativo. El hombre es considerado ahí no desde un punto *fisiológico*, de tal manera que se diferencie la fuente de los fenómenos, sino desde una perspectiva *cosmológica*” (“Aus ihr macht man sich mit dem bekannt, was in dem Menschen *pragmatisch* ist und nicht *spekulativ*. Der Mensch wird da nicht *physiologisch*, so dass man die Quellen der Phänomene unterscheidet, sondern *kosmologisch* betrachtet” [*Physische Geographie*. AA IX: 157]). La interpretación cosmológica del ser humano reúne la idea de lo pragmático con la noción de ciudadano del mundo, generando el ideal práctico de una comunidad moral, y por lo tanto emancipada.

Por insignificantes que puedan parecer estas leyes de humanidad refinada, principalmente si se las compara con la [ley] moral pura, sin embargo, todo lo que favorezca la sociabilidad, aunque consista solamente en máximas o maneras amables, *es un traje que viste ventajosamente a la virtud*, [traje] que hay que recomendarle a esta última también en sentido serio. —El *purismo* del *cinico* y la *mortificación de la carne* [*Fleischtötung*] del *anacoreta* sin buena vida social son formas distorsionadas de la virtud [*verzerrte Gestalten der Tugend*], y no invitan a [buscarla a] ésta; sino que, abandonados de las Gracias, no pueden pretender [tener] humanidad” (Kant, 2010a: 268 / AA VII: 281).

Explicado en un sentido antropológico–pragmático, el concepto de humanidad, se ha de entender, pues, como *intersubjetividad emancipatoria*.

La figura del banquete es aquí importante no sólo por lo que muestra o revela (el ideal de humanidad) sino también porque le permite a Kant señalar el carácter *libre* que idealmente ha de tener toda institución humana. Ésta es otra forma en que se revela un contenido utópico en la idea kantiana de una comunidad verdaderamente humana, comunidad que está aún por construir. Por ello, el acto del encuentro libre entre individuos con el fin de un goce pulido debe estar acompañado por una garantía que se materializa en la institución del *contrato*: “todo simposio tiene, aun sin un contrato especial dispuesto para ello, cierta santidad” (Kant, 2010a: 263 / AA VII: 279). El contrato al que se hace alusión aquí (ya no meramente contrato social sino de ahora en adelante, desde la perspectiva pragmática, *contrato de humanidad*) tiene un contenido específico:

Aquí, en la confianza entre seres humanos que comen juntos a una mesa, hay algo análogo a los usos antiguos, p. ej. [a los usos] de los árabes, entre quienes en el extranjero, tan pronto como ha conseguido recibir de ellos, en su tienda, un deleite (un sorbo de agua), puede contar con su propia seguridad; o [como] cuando a la zarina de Rusia los diputados de Moscú que iban a su encuentro le ofrecieron *sal y pan*, y ella, comiéndolos, pudo sentirse protegida de toda persecución, en virtud del derecho de hospitalidad [*Gastrecht*]. —El comer juntos ante una mesa se considera como la formalización de un contrato de seguridad [*Vertrags der Sicherheit*] de esa clase (Kant, 2010a: 264 / AA VII: 279).

El giro materialista de la *Antropología* se manifiesta en este ejemplo como realización empírica de un contenido normativo específico: goce compartido, cuya base es la idea de humanidad y cuyas formas son los actos de la confianza y de la hospitalidad

III.

Como se dijo al inicio, el aspecto material de la existencia humana genera también dificultades en el enfoque kantiano. Me remito para este aspecto a la *Doctrina del derecho*, ya que se le puede considerar como pieza fundamental para la reconstrucción de una antropología política en Kant. Esta antropología trataría las

“Un traje que viste ventajosamente a la virtud”. *Elementos para una lectura materialista...*

condiciones presentes en la naturaleza humana que permiten la vida en comunidad bajo la forma de instituciones políticas definidas (el republicanismo será la forma de gobierno más adecuada al principio de la autonomía moral), y en general todo aquello que el hombre puede y debe hacer de sí mismo en cuanto ser capacitado para la vida políticamente y jurídicamente reglada. El núcleo de dicha antropología estaría constituido, naturalmente, por el concepto de ciudadano.

La definición formal de Estado que nos ofrece la *Doctrina del Derecho* dice: “Un Estado (*civitas*) es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas” (Kant, 2008: 142 / AA VI: 313). Los miembros de una sociedad semejante (*societas civilis*), unidos con vistas a la legislación, se llaman *ciudadanos* (*cives*) y sus atributos jurídicos, inseparables de su esencia (como tal), son los siguientes:

la *libertad* legal de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento; la *igualdad* civil, es decir, no reconocer ningún superior en el pueblo, sólo a aquel al que tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente del mismo modo que éste puede obligarle a él; en tercer lugar, el atributo de la *independencia* civil [*bürgerlichen Selbständigkeit*], es decir, no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y facultades como miembro de la comunidad, por consiguiente la personalidad civil que consiste en no poder ser representado por ningún otro en los asuntos jurídicos (Kant, 2008: 143s. / AA VI: 313).

Los atributos de la libertad legal y de la igualdad civil son la expresión, en relaciones intersubjetivas mediadas por el derecho, de la libertad y la igualdad innatas, esto es, la expresión política de una facultad moral. En cuanto facultades morales, constituyen lo que Kant denomina *personalidad moral*, que es la capacidad de la persona para regirse por mandatos morales racionales, es decir, fundados en la razón. La personalidad moral es a la persona lo que la constitución política al Estado: es el ideal normativo por el cual se ha de regir.¹³ Por su parte, el atributo de la independencia civil es el único que es propiamente político: tal como la concibe Kant, sólo se da en el seno de una comunidad. Esto hace problemático lo que parecía hasta el momento una construcción teórica armoniosa, pues mientras los dos primeros atributos son principios racionales, el tercero resulta ser una condición empírica e históricamente determinada. El concepto puro del ciudadano se manifiesta, pues, como una mixtura de elementos a priori y elementos empíricos. Lo anterior podría no ser un inconveniente, pues como se ha visto en la antropología

13 “*Persona* es el sujeto, cuyas acciones son *imputables*. La personalidad *moral*, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales [...], de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma (bien sola o, al menos, junto con otras)” (Kant, 2008: 30 / AA VI: 223). Como forma política, la república ofrece el tipo de instituciones más adecuadas para la realización práctica de la autonomía moral de los individuos en cuanto *personas* (véase al respecto el todavía actual Kersting, 1984).

convergen tanto elementos empíricos (características fisiológicas del ser humano) como no empíricos (facultades morales). Sin embargo, la antropología política en Kant se funda en una contradicción irresoluble, pues el núcleo duro de la ciudadanía está constituido precisamente por el atributo de la independencia civil:

Sólo la capacidad de votar cualifica al ciudadano; pero tal capacidad presupone la independencia del que, en el pueblo, no quiere ser únicamente parte [*Teil*] de la comunidad, sino también miembro [*Glied*] de ella, es decir, quiere ser una parte de la comunidad que actúa por su propio arbitrio junto con otros. Pero la última cualidad hace necesaria la distinción entre ciudadano *activo* y *pasivo*, aunque el concepto de este último parece una contradicción con la definición del concepto de ciudadano en general. —Los siguientes ejemplos pueden servir para resolver esta dificultad: el mozo que trabaja al servicio de un comerciante o un artesano; el sirviente (no el que está al servicio del Estado); el menor de edad; todas las mujeres y, en general, cualquiera que no puede conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad, sino que se ve forzado a ponerse a las órdenes de otros (salvo a las del Estado), carece de personalidad civil y su existencia es, por así decirlo, sólo de inherencia. — El leñador que empleo en mi propiedad rural, el herrero en la India, que va por las casas con su martillo, su yunque y su fuelle para trabajar en ellas el hierro, en comparación con el carpintero europeo o el herrero, que pueden poner públicamente en venta los productos de su trabajo como mercancías; el preceptor en comparación con el maestro de escuela; el censatario en comparación con el arrendador, etc., son únicamente peones de la comunidad, porque tienen que ser mandados o protegidos por otros individuos, por tanto, no poseen independencia civil. No obstante, esta dependencia con respecto a la voluntad de otros y esta desigualdad no se oponen en modo alguno a su libertad e igualdad *como hombres*, que juntos constituyen un pueblo; antes bien, sólo atendiendo a sus condiciones, puede este pueblo convertirse en Estado y entrar en una constitución civil. Pero en esta constitución no todos están cualificados con igual derecho para votar, es decir, para ser ciudadanos y no simples componentes del Estado. Porque del hecho de que puedan exigir ser tratados por todos los demás como partes *pasivas* del Estado, según leyes de la libertad natural y la igualdad, no se infiere el derecho a actuar con respecto al Estado mismo, a organizarlo o a colaborar en la introducción de ciertas leyes, como miembros *activos*; sólo se infiere que, sea cual fuere el tipo de leyes positivas que ellos votan, no han de ser contrarias a las leyes naturales de la libertad y de la igualdad —correspondiente a ella— de todos en el pueblo de poder abrirse paso desde este estado pasivo al activo” (Kant, 2008: 144s. / AA VI: 316s.).

Del pasaje citado se puede afirmar lo siguiente: de la inclusión de una categoría problemática (independencia civil) se sigue el resultado igualmente problemático de la distinción entre ciudadanos activos y ciudadanos pasivos. Si nos atenemos al sentido del término *ciudadano*, a saber, miembro que participa en la conformación de la vida política, el término “ciudadano pasivo” representa un oxímoron: la ciudadanía, que es actividad, no puede ser determinada mediante su opuesto lógico, la pasividad. Los ejemplos del pasaje ilustran la categoría pero no solucionan el problema, como pretende Kant: la contradicción subsiste y es, de hecho, no sólo un problema teórico sino una falla constitutiva de la sociedad burguesa.

Sin buscarlo —quizá sin percibirlo— Kant define una de las contradicciones más graves de la sociedad capitalista en general, contradicción que se da bajo la forma de la disociación absoluta entre dignidad moral y auto-suficiencia material. Es así como en el modo de producción que caracteriza a la sociedad capitalista coexiste el reconocimiento formal de la dignidad moral de los individuos con su sometimiento económico, político y social al arbitrio de otros. En cuanto se hace abstracción del contenido material resumido en la idea de la independencia civil, el elemento de la dignidad moral se convierte en mera apariencia de humanidad.

Se podría pensar que el pasaje pone de manifiesto la incursión de contradicciones reales en la teoría normativa sobre la política —contradicciones propias de una sociedad burguesa aún en vías de consolidación. Mediante las indicaciones finales, Kant se esfuerza por armonizar el concepto puro de ciudadanía con las condiciones históricas específicas en las cuales se manifiesta. Se podría también conceder que en efecto no podía saltar más allá de su tiempo para ver abolidas las diferencias de género en el terreno de lo político, o para concebir el trabajo asalariado como compatible con el derecho a la participación política, y que por ello lo más que podía hacer era tratar de fundamentar la exigencia moral planteada al Estado de organizar sus instituciones de tal modo que hubiese una igualdad de derecho para acceder al estado activo, para que quienes no lo eran pudiesen convertirse en ciudadanos. Pero más que la búsqueda de una explicación histórica o psicológica para la contradicción manifiesta en el concepto de ciudadanía, lo que ha de interesar aquí es el problema que representa la materialidad de la existencia humana para una antropología filosófica, y en concreto la posibilidad de una antropología política vinculada al enfoque pragmático. En este punto surge nuevamente la necesidad de un tercer término para llevar a cabo el análisis, para solucionar la aporía generada por la división radical entre naturaleza y razón. Una vía alterna para abordar el problema sería encontrar en los condicionamientos materiales socialmente producidos un factor central en la formulación de una antropología política normativa que sea al mismo tiempo una antropología crítica. El caso del ciudadano pasivo ejemplifica esto de la siguiente manera: basándose en la naturaleza fisiológica de los individuos, no hay nada en la diferencia sexual que determine la pasividad cívica; basándose en la naturaleza racional, no podría haber desigualdad en tanto en cuanto todos los individuos tienen igual valor como personas. Ni la naturaleza ni la razón son, pues, responsables de esta desigualdad. Ni la antropología fisiológica puede explicar esta situación (aunque gran parte de la *Antropología* haga uso precisamente de argumentos “fisiológicos”, como en el apartado dedicado al carácter de los sexos), ni la antropología pragmática puede

solucionarlo (puesto que la mujer no podría hacer de sí misma algo distinto a lo que aparentemente la naturaleza ha dispuesto para ella). Un componente materialista, vinculado tanto a lo fisiológico (por ser material) como a lo pragmático (si bien de manera crítica, a la manera de un argumento moral que explicita el *faktum negativo* escondido en el reclamo de otro tipo de instituciones políticas), podría dar cuenta de esta circunstancia. En este punto el argumento kantiano se paraliza debido a la naturalización a la que somete a las circunstancias políticas y sociales históricamente constituidas.¹⁴

Conclusiones

El análisis de la relación entre antropología y moral en Kant ofrece perspectivas interesantes para una antropología filosófica materialista que quiera mantener un núcleo normativo, pues en sus contradicciones internas lo que muestra la antropología kantiana es que existe una mediación histórica entre naturaleza y razón, entre fisiología y moralidad, que no se puede simplemente obviar como “datos contingentes”. Una antropología filosófica que pretenda reconstruir críticamente la condición humana debe mantener a la vista la tensión entre sensibilidad y razón, pero no puede reducir a estos dos elementos la estructura de la existencia humana: la historia, como construcción de los individuos, determina por su parte la manera en que dicha tensión se desarrolla.

El proyecto de una antropología filosófica que quiera recoger la herencia kantiana debe reconocer, primero, el vínculo entre antropología fisiológica y antropología pragmática, y, segundo, la necesidad de incluir una perspectiva histórico-materialista que pueda dar cuenta de aquello que no se puede atribuir ni a la pura naturaleza ni a la pura voluntad. Un proyecto tal debe reconocer también que una teoría de la intersubjetividad de base kantiana no se puede construir sólo sobre las consideraciones de la filosofía moral crítica, sino que debe tomar en cuenta el componente material de la existencia humana. De lo contrario se arriesga a perder de vista la riqueza teórica del enfoque antropológico-pragmático. Lo que significa, en última instancia, perder de vista la riqueza de la existencia humana.

Enumero a continuación las conclusiones generales:

14 Véase también la reconstrucción que hace Rodríguez Aramayo del derecho de posesión patriarcalmente construido que funge como base de los conceptos kantianos de matrimonio y unión sexual (Aramayo, 1999).

“Un traje que viste ventajosamente a la virtud”. Elementos para una lectura materialista...

1. La *Antropología en sentido pragmático* vincula los resultados logrados en las obras dedicadas a la crítica, con los problemas correspondientes a la aplicación de los principios (del conocimiento, de la moral, de la política). En este sentido, y sin tener que reconstruir la totalidad de los elementos teóricos que lo posibilitan, la *Antropología* puede ser considerada como una doctrina unificada del ser humano.
2. La *Antropología* elabora una semiótica de la libertad, en tanto recoge y reconstruye los signos sensibles de la libertad bajo la figura de la autoapropiación pragmática. Por ello es un elemento clave en la doctrina de la libertad en Kant.
3. La lectura paralela de las obras críticas y de la *Antropología* permite considerar de manera más clara y amplia el tenso vínculo entre carácter empírico y carácter inteligible, que se suele analizar sólo dentro de los límites de las obras críticas.
4. La antropología pragmática se distingue de la fisiológica y de la moral en aspectos muy bien definidos, así: de la fisiológica, en que considera la existencia biológica del ser humano pero además su naturaleza racional, lo que éste es pero también lo que puede hacer de sí mismo; de la antropología moral, en que a diferencia de ésta no sólo considera lo que el hombre debe hacer de sí mismo como ser moral sino también lo que puede hacer por sí mismo como ser empíricamente determinado que busca no sólo actuar moralmente sino, en general, lograr su bienestar. La antropología pragmática reúne las determinaciones fisiológicas con las exigencias morales bajo un concepto amplio del ser humano.
5. La unidad y amplitud de la antropología pragmática no implica la inexistencia de contradicciones en su interior. Al remitir las acciones humanas o bien a condicionamientos empíricos, o bien a razones morales, ignora, y no sabe tratar, condiciones históricas que se le aparecen por ello como hechos naturales. En razón de esto es necesario vincular el enfoque pragmático con reflexiones de tipo histórico-materialistas.
6. Vinculado a un componente crítico-materialista, el enfoque pragmático podría ofrecer las bases para una semiótica de la no libertad, es decir, para una reconstrucción crítica de los signos de la heteronomía.

7. La peculiaridad del enfoque antropológico–pragmático se puede expresar con el concepto de una auto–apropiación racional. En este concepto está pensado ya el carácter social de la existencia humana, y por lo tanto el significado social y político de la auto–apropiación individual. Gracias a esto la antropología pragmática se desvincula de todo proyecto de perfeccionamiento individualista y se conecta directamente con la política y el derecho, pero de una forma crítica radical que permite descubrir un elemento utópico y emancipatorio en el enfoque kantiano: la auto–apropiación del individuo es al mismo tiempo la auto–apropiación del todo social, y por lo tanto la transformación de éste mediante la transformación pragmática de los individuos.
8. A partir de la idea de una antropología pragmática es posible pensar problemas de la filosofía de Kant desde perspectivas distintas a las tradicionales —perspectivas heterodoxas quizá o decididamente no kantianas pero no por ello anti–kantianas— como por ejemplo los de la felicidad, la intersubjetividad, la transformación del orden social, las pasiones y las emociones, o la relación entre cuerpo y razón, entre moral y política, entre goce y deber, o entre naturaleza y libertad.
9. La antropología pragmática ofrece elementos útiles para la antropología filosófica en general, tanto desde un punto de vista teórico (con respecto a la pregunta qué es el ser humano) como desde un punto de vista práctico (en relación a preguntas como qué hace, qué puede o qué debe hacer un ser humano).
10. La pregunta “¿qué es el ser humano?” puede ser considerada el hilo conductor de toda la filosofía kantiana. Empero, la obra titulada *Antropología en sentido pragmático* no agota ni resume la totalidad de la filosofía kantiana, mucho menos soluciona sus problemas: es un elemento fundamental de ésta —pero sólo un elemento.

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

“Un traje que viste ventajosamente a la virtud”. *Elementos para una lectura materialista...*

- bicentenarios de la Antropología en sentido pragmático —1798— y la Metafísica de las costumbres —1797—. Granada, Editorial 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. (comp.) *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge / New York.
 5. _____. (2004). Reflexiones acerca de la prudencia en Kant, *Isegoría*, Madrid, 30, pp. 7–40.
 6. Campos B., E. (2002). Apuntes sobre la antropología kantiana, *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, Costa Rica, XL (100), pp. 103–102.
 7. Caygill, H. (2003). Kant's Apology for Sensibility. En: Jacobs, B., Kain, P. (comp.) *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge / New York.
 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. (comp.) *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge / New York.
 12. Heidemann, D. H. (2011). *Kant Yearbook 3/2011 – Anthropology*. Berlín / Boston, De Gruyter.
 13. Horkheimer, M. (1999). Materialismo y moral. En: Horkheimer, M. *Materialismo, metafísica y moral*, Madrid: Tecnos.
 14. Jacobs, B. (2003). Kantian Character and the Problem of a Science of Humanity. En: Jacobs, B., Kain, P. (comp.) *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge / New York.
 15. Jacobs, B., Kain, P. (2003). *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge / New York.

16. Kain, P. (2003). Prudential Reason in Kant's Anthropology. En: Jacobs, B., Kain, P. (comp.) *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge / New York.
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. Berlín.
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. _____. (2011a). *Crítica de la razón práctica*. Trad. de D. M. Granja (edición bilingüe), México D.F., Fondo de Cultura Económica.
25. _____. (2011b). *Crítica de la razón pura*. Trad. de M. Caimi (edición bilingüe), México D.F., Fondo de Cultura Económica.
26. _____. (2012). *Crítica del discernimiento*. Trad. de R. Aramayo y S. Mas, Madrid, Alianza.
27. _____. (2010b). *Lógica*. Trad. de C. Correas, Buenos Aires, Ediciones Corregidor.
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. (comp.) *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge / New York.
30. _____. (2011). *Kant's Human Being. Essays on his Theory of Human Nature*. New York, Oxford University Press.

“Un traje que viste ventajosamente a la virtud”. *Elementos para una lectura materialista...*

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. Saldarriaga Madrigal, A. E. (2015). Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática y filosofía moral en Kant, *Estudios de Filosofía*, Medellín, número 52, julio – diciembre.
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. (comp.) *Essays on Kant’s Anthropology*. Cambridge / New York.
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.
35. Stephenson, A. (2011). Kant on Non Veridical Experience. En: Heidemann, D. H. (2011) *Kant Yearbook 3/2011 – Anthropology*. Berlín / 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*. Berlín / Boston, De Gruyter.
37. Sussman, D. (2001). *The Idea of Humanity: Anthropology and Anthroponomy in Kant’s Ethics*. New York, Routledge.
38. Thies, Ch. (2009). *Einführung in die philosophische Anthropologie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
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*. Berlín / Boston, De Gruyter.
40. Vorländer, K. (1977). *Immanuel Kant: der Mann und das Werk*. Hamburg, 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. (comp.) *Essays on Kant’s Anthropology*. Cambridge / New York.

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*. Berlín / 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*. Berlín / Boston, De Gruyter.
45. Zinkstok, J. (2011). Anthropology, Empirical Psychology, and Applied Logic. En: Heidemann, D. H. (2011). *Kant Yearbook 3/2011 – Anthropology*. Berlín / Boston, De Gruyter.
46. Zöllner, G. (2011). Kant's Political Anthropology. En: Heidemann, D. H. (2011) *Kant Yearbook 3/2011 – Anthropology*. Berlín / Boston, De Gruyter.

Objetos matemáticos sensibles y objetos Matemáticos inteligibles*

Sensitive mathematical objects and intelligible mathematical objects

Por: Víctor Hugo Chica Pérez
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Medellín Colombia
E-mail: vchical@gmail.com

Por: Luis F. Echeverri
Instituto de Matemáticas
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia
E-mail: lfecheve@mat.ucm.es

Por: Edwin Zarrazola
Instituto de Matemáticas
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia
E-mail: edwin.zarrazola@udea.edu.co

Fecha de recepción: 20 de julio de 2016
Fecha de aprobación: 11 de septiembre de 2016
Doi: 10.17533/udea.ef.n55a11

Resumen. *En este artículo analizamos la noción de objeto matemático que tenían en la antigüedad clásica griega Platón y Aristóteles. En particular tratamos de probar que es erróneo interpretar la doble connotación que dicha noción exhibe en el pensamiento de Platón como expresión de una escisión ontológica que define dos tipos distintos de 'objetos matemáticos': los sensibles y los inteligibles. En el artículo defendemos que tal escisión es solo aparente puesto que en realidad lo que Platón introduce es una distinción entre dos maneras distintas de relacionarse con los objetos matemáticos: la de los Filósofos y la de los no Filósofos. Mostramos además que nuestra interpretación permite aclarar las ambigüedades en torno al concepto $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$, y disolver la tensión entre la existencia de dos disciplinas aparentemente distintas dedicadas al estudio de los objetos matemáticos discretos, la $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ y la $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\eta\tau\iota\kappa\acute{\eta}$.*

Palabras clave: *Objetos matemáticos, antigüedad griega, aritmética, logística*

Abstract. *In this paper we study the concept of mathematical object as it was understood by ancient mathematical thought, particularly by Plato and Aristotle. We are going to prove that it is not right to interpret the duality of this concept in Plato's works as consequence of an ontological division between two kinds of mathematical objects, i.e. the sensitive and the intelligible ones. We want to prove that such a division is not a real one because, as a matter of fact, Plato is proposing a differentiation between two possible ways to be related with mathematical objects: the way of the philosophers and the way of the non-philosophers. Moreover, we show that our interpretation is able to clarify the ambiguity around the concept of $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$ and therefore eliminate the false distinction between the two subject matters devoted to the study of discrete mathematical objects: the $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ and the $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\eta\tau\iota\kappa\acute{\eta}$.*

Keywords: *Mathematical objects, Greek antiquity, arithmetic, logistics*

* El artículo hace parte de los productos de investigación del grupo interdisciplinario EMAC: Grupo de Enseñanza de Matemáticas y Computación, perteneciente a la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales de la Universidad de Antioquia.

Cómo citar este artículo:

MLA: Chica, Víctor., Luis F. Echeverri., y Edwin Zarrazola. "Objetos matemáticos sensibles y objetos matemáticos inteligibles". *Estudios de Filosofía*, 55 (2017): 187-205.

APA: Chica, V., Echeverri, L.F., Zarrazola, E. (2017). Objetos matemáticos sensibles y objetos matemáticos inteligibles. *Estudios de Filosofía*, 55, 187-205.

Chicago: Chica, Víctor., Echeverri, Luis F. y Zarrazola, Edwin. "Objetos matemáticos sensibles y objetos matemáticos inteligibles". *Estudios de Filosofía* n.º 55 (2017): pp–pp.ra materialista de la antropología en sentido pragmático de Kant." *Estudios de Filosofía* n.º 55 (2017): 187-205.

1. Introducción

Para el pensamiento matemático griego existían dos clases de objetos fundamentales, a saber: las cantidades discretas (dos, tres, etc) llamadas ἀριθμοί, y las magnitudes continuas (líneas, áreas, sólidos) llamadas μέγεθος. Tales objetos para ser objetos del conocimiento (ἐπιστήμη), solo podían ser concebidos como objetos del pensamiento (διάνοια),¹ no como objetos de los sentidos (αἰσθητά). Correspondientes a estas dos clases de objetos, se distinguían dos ramas de las matemáticas: la ἀριθμητική o ciencia de la cantidad discreta y la γεωμετρική o ciencia de la magnitud continua.

Las palabras μαθήματα y μαθηματικός no llegaron a significar lo que nosotros llamamos matemáticas y lo matemático, hasta tiempos de Aristóteles. Con Platón μάθημα es menos general, significando cualquier materia de instrucción o estudio (Cf. Heath, 1965, Vol 1: 10). Arquitas de Tarento, un matemático pitagórico contemporáneo y amigo de Platón, ofrece una clasificación de las matemáticas de su época que es, con mucha probabilidad, la que conoció Platón; son las cuatro materias del *cuadrivium* pitagórico: geometría, aritmética, astronomía y música (o armonía) (Heath, 1965, Vol 1: 11). Platón fue un heredero de esta cultura matemática, la cual asumió de manera tal que, aun cuando no hizo de él un matemático técnico con la capacidad de alcanzar grandes descubrimientos propios, sí lo colocó en la posición de un hombre que estaba al tanto de los resultados matemáticos más importantes de su época y logró ejercer gran influencia sobre grandes matemáticos como Teeteto y Eudoxo, influencia que se manifestó en la forma de una inteligente crítica del método.

En este artículo abordaremos una distinción planteada por Platón entre objetos matemáticos propios de la vida cotidiana (agricultura, comercio, etc.) y objetos matemáticos propios de la ciencia (geometría, aritmética, astronomía y música), la cual tiene lugar en el marco de una aclaración acerca de cómo y en qué disciplinas debe darse la formación de los futuros Filósofos, pues precisamente los objetos matemáticos propios de la ciencia, “*que se comportan siempre e idénticamente del mismo modo*” (*República*. 484b), son formas puras sobre las cuales el amante del saber debe reflexionar para formar su alma filosófica. Ahora bien, si por “*objeto matemático*” entendemos todo aquello que permita operaciones aritméticas (suma, resta, producto, división), geométricas (“*cuadrar, aplicar, añadir*” –*República*. 527a) y deductivas (demostración de propiedades, teoremas, etc.) nos interesa destacar que para Platón los hay de dos clases: aquellos que solo pueden ser

1 Para consideraciones de la traducción de este término, véase la traducción de *La República* de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano: Rep. 511e. nota 108.

pensados (*arithmoí* en sí mismos, *megethos* en sí mismos) y que tienen precisamente las características de las ideas con las que trabaja todo filósofo,² y aquellos que pueden ser percibidos (con los cuales se pueden hacer operaciones básicas, mas no demostraciones de propiedades) y que en la antigua Grecia eran útiles para la vida cotidiana, los negocios y la ingeniería militar, pero para Platón, no podían ser objeto de estudio por parte del filósofo. Pero ¿cuál es el fundamento de esta distinción y qué consecuencias tiene en el marco del pensamiento matemático de la antigüedad clásica?

Para responder a estas cuestiones estableceremos, en primer lugar, a la luz de las obras de Platón, Aristóteles y Euclides, cuál es la naturaleza de la aparente distinción entre estos dos tipos de ‘objetos matemáticos’ haciendo énfasis en el concepto de *arithmós*, y por tanto en la ciencia de la aritmética; luego trataremos acerca de una dificultad que surge del concepto de *monás* (μονάς) y que ayudará a una correcta comprensión del concepto de *arithmós*; a continuación, y con base en nuestra delimitación del concepto de *arithmós*, enfrentaremos el problema de decidir cuál es el menor de todos los ἀριθμοί; finalmente trataremos el problema de la diferencia entre dos aparentemente distintas disciplinas que se dedican al estudio científico de los ἀριθμοί, a saber, la *logistiké* y la *arithmetiké*. Contrario a las interpretaciones tradicionales argumentaremos que no se trata de dos disciplinas distintas sino de dos enfoque diferentes al interior de la misma ciencia de los ἀριθμοί.

2. El problema de la distinción entre objetos matemáticos

En el libro séptimo de *La República*, Platón propone un currículum para la educación de los hombres de estado, el cual incluye cinco materias en orden de complejidad: aritmética, geometría, geometría sólida,³ astronomía matemática y finalmente armonía matemática. Aristóteles por su parte incluía entre las disciplinas matemáticas a la óptica y a la mecánica.

A propósito de la óptica y de la armonía nos dice en *Metafísica* 1078a15 que “ni una ni otra considera su objeto en cuanto sonido o en cuanto visión, sino

2 K. Sayre (1983: 26) sugiere que son cinco los rasgos característicos de las Ideas que aparecen con más frecuencia en los diálogos tempranos y medios: “(1) The Forms [Ideas] are real... (2) The Forms are absolute, in the sense of being self-identical and ‘in and by themselves.’... (3) The Forms are directly knowable by mind, independently of sense experience. (4) Participation in Forms is the cause by which sensible things come to have this or that characteristic, where ‘cause’ has the sense of ‘necessary and sufficient conditions.’ And (5) Forms provide standards or criteria by which sensible things are identified and given names”.

3 Que más tarde recibiría el nombre de estereometría. Cf. Aristóteles, *Anal. Post.* 78b38.

en cuanto línea y números (...) y lo mismo de la mecánica”. Además nos dice en *Metafísica* 1073b5 que la astronomía es la ciencia más afín a la filosofía, pues “ésta, en efecto, estudia una substancia sensible (αἰσθητῆς) pero eterna, mientras que las otras no estudian ninguna substancia; por ejemplo, la aritmética y la geometría.

Gracias a la obra de Proclo *Comentarios al libro primero de los elementos de Euclides*, sabemos que en la época en que vivieron Platón y Aristóteles circulaban unos trabajos de Geometría en forma de texto,⁴ y que matemáticos de la academia como Teeteto y Eudoxo usaban manuales que reunían los resultados matemáticos más importantes hasta el momento, trabajos que fueron la base para la obra de Euclides. Así pues, podemos suponer que tanto la concepción de los objetos, como del método (ἀποδεικτικῶν) presentadas en este libro (el de Euclides), corresponden esencialmente a la misma concepción que de ello tenían tanto Platón como Aristóteles.

Platón no fue el primero, pero sí fue uno de los que más claro habló sobre la naturaleza de los objetos de la geometría. Para él éstos no eran cosas materiales, sino objetos que solo pueden ser pensados (διανοηθῆναι) (Rep. 526^a) y aun cuando los geómetras:

se sirvan de figuras visibles (ὄρωμένοις εἶδεσι) y hagan discursos acerca de ellas pero no pensando en ellas mismas, sino en aquello a que éstas se parecen (...) discurren en vista del cuadrado en sí (τετραγώνου αὐτοῦ) y de la diagonal en sí (διαμέτρου αὐτῆς), y no en vista de la que dibujan, y así con lo demás (...); de estas cosas que dibujan se sirven como imágenes (εἰκόνας), buscando divisar aquellas cosas en sí que no podrían divisar de otro modo que con el pensamiento (διάνοια). (Rep. 510e–511a)

La noción que de los objetos de la geometría tenía Platón no era muy diferente de la moderna, como lo acabamos de ver, pues en la geometría desde Tales y hasta nuestros días los diagramas son meramente una ayuda para guiar el razonamiento, más no parte de la demostración. De lo dibujado no se pueden sacar conclusiones. Además, las magnitudes continuas son objetos matemáticos que solo pueden ser pensados, más no experimentados. Sin embargo, no podemos decir lo mismo de los objetos de la aritmética.

A lo largo de la obra de Platón se hace notoria la importancia que este filósofo le da a la ἀριθμητική, entendida como el estudio de los ἀριθμοί, o sea, el estudio de los “números” y sus propiedades. Pasajes como *República* 522c y 525a; *Filebo* 56d; *Teeteto* 198a; *Fedón* 101c, etc, así lo demuestran. Ahora bien, el término ἀριθμός siendo uno de los términos que marcan la diferencia entre el pensamiento matemático antiguo y el moderno, no puede ser traducido por “número”, pues la

4 Heath, 1965, Vol 1: 321. Se trata de “Los Elementos” de Theudius.

noción moderna de número⁵ es un concepto abstracto, mientras que para los griegos ἀριθμός era un término que estaba íntimamente ligado a objetos.⁶

La primera definición de *arithmós* se debe a Tales, quien lo definió como una colección de unidades (μονάδων συστημα) (Heath, 1965, Vol 1: 69). Los pitagóricos por su parte conectaban la unidad a la aritmética y el punto a la geometría, diciendo que la unidad es un punto sin posición (στιγμή ἄθετος) y un punto es la unidad que tiene posición (μονά ζθεσιν ἔχονσα) (Heath, 1963: 38); y por su parte Eudoxo definió esta noción como una multiplicidad finita (πλήθος ὀρισμένον) (Heath, 1963: 38). Sean cuales sean las fuentes de estas consideraciones, todas apuntan a la misma dirección: un *arithmós* es una multitud o colección de unidades. En definitiva no es posible encontrar una diferencia significativa en la concepción del objeto de la aritmética entre Euclides y los primeros matemáticos griegos (Heath, 1965), por tanto el significado fundamental de *arithmós* es el de ‘colección finita de objetos’, lo cual está de acuerdo, como veremos, con lo que pensaba Platón.

En efecto, Platón enuncia en varios pasajes de sus diálogos, principalmente en *República* 525d y *Filebo* 56d, una noción de *arithmós* que en principio coincide con las definiciones anteriores, pero agrega una concepción aparentemente doble de este concepto: la que tenían las personas del común (τὴν τῶν πολλῶν) y la de los filósofos (τὴν τῶν φιλοσοφῶν). En *República* 525d nos dice Sócrates, a propósito de la ciencia de los *arithmoí*, que esta “eleva el alma muy arriba y la obliga a discurrir (διαλέσθαι) sobre los números en sí (αὐτῶν τῶν ἀριθμῶν) no tolerando en ningún caso que nadie discuta con ella aduciendo números dotados de cuerpos visibles o palpables (ὄρατὰ ἢ ἀπτὰ σώματα ἔχονσα). Por extraño que pueda parecer, esta última frase debe ser tomada tal cual: para las personas del común en la antigua Grecia, (y aún hoy en día es posible) algo como el *arithmós* cinco (πέντε) solo podía ser un grupo de cinco cosas que se podían ver y tocar: cinco vacas o cinco toneles de vino o cualesquiera cosas que fueran cinco. Pero para el filósofo, quien debía también estar preparado en matemáticas, algo como el *arithmós* cinco solo debía ser considerado en sí mismo (αὐτὴ πέντε), lo cual indica, que los filósofos manejaban una noción de *arithmós* que abstraía de lo cotidiano, marcando una diferencia entre dos maneras de concebir el mismo objeto. En *Filebo* 56d, no solo se retoma esta distinción, sino que nos dice Platón en qué consiste la diferencia. Sócrates pregunta “¿No debemos decir que hay una aritmética de la masa y otra de

5 En lo que sigue la palabra “número” será evitada en lo posible, en su lugar usaremos el término *arithmós*.

6 Es importante mencionar que esta interpretación del concepto de *arithmós* se inicia con la obra de Klein (1968), que se opone a las interpretaciones más tradicionales de autores como Heath (1965) y Chernis (1951) que consideran a los *arithmoí* como nuestros números naturales y que da lugar a problemas para comprender adecuadamente el pensamiento matemático de la antigüedad clásica Griega.

los Filósofos?”, a lo cual el interlocutor —Protarco— pregunta por la diferencia entre ellas y Sócrates responde:

No es pequeña la diferencia, Protarco. En efecto, algunos de los que se ocupan de los números cuentan unidades desiguales (μονάδας ἀνίσους) como dos ejércitos o dos bueyes, o dos cosas cualesquiera, así sean las más pequeñas o las mayores de todas; los otros en cambio no los acompañarían a no ser que se dé por sentado que ninguna de las infinitas unidades difiere de cada una de las demás unidades (εἰ μὴ μονάδα μονάδας ἐκάστης τῶν μυρίων μηδεμίαν ἄλλης διαφέρουσιν τις θήσει).

Se exhibe aquí el motivo de la distinción entre las aparentes dos clases diferentes de *arithmoí*: los de la gente del común están hechos de unidades desiguales, mientras que los del filósofo están hechos de unidades que se suponen iguales o al menos indiferenciadas. Aquí Platón claramente está ilustrando la diferencia que existe entre entidades sensibles y entidades inteligibles. La misma oposición se encuentra en *Teeteto* 195d–196b en un contexto diferente: es más fácil para alguien cometer un error al sumar un *arithmós* de cosas que son vistas o tocadas o percibidas por cualquiera de los sentidos, como una multitud de cinco o una multitud de siete personas, que cuando él considera el respectivo *arithmós* “en sí mismo”, en este caso “el cinco y el siete en sí mismos” (αὐτὰ πέντε καὶ ἑπτὰ), los cuales él tiene únicamente en su pensamiento (ἐν τῇ διανοίᾳ ἔχει). Estos *arithmoí* como también “el once, el cual uno no puede aprehender sino solamente por el pensamiento (τὰ ἑνδεκά ἃ μηδὲν ἄλλοῦ διανοεῖται τίς)” y cualquier otro *arithmós* de clase similar, son casos de *arithmoí* de unidades que llamaremos “puras”. Es decir, son unidades accesibles solamente al pensamiento, las cuales uno puede aprehender y contar únicamente “en sí mismas” (αὐτὸς πρὸς αὐτόν) a diferencia de “todos aquellos objetos exteriores que tengan número (τῶν ἔξω ὅσα ἔχει ἀριθμόν)” (*Teeteto* 198c).

El hecho de que estos *arithmoí* “solo admiten ser pensados (ὧν διανοηθῆναι μόνον ἐγχωρεῖ)” (*República* 526a) tiene su base en la pureza de sus unidades, de las cuales “todas y cada una son iguales entre sí sin la más mínima diferencia y sin partes en sí mismas” (ἴσον τε ἕκαστον πᾶν παντὶ καὶ οὐδέ σμικρὸν διαφέρον μοριόν τε ἔχον ἐν ἑαυτῷ οὐδέν)” (*República* 526a). Estas unidades “puras” con las que trabaja el aritmético son denotadas con el nombre genérico de μονάς, término que conservó su significado en el pensamiento matemático griego cuando menos hasta la obra de Euclides *Elementos de Geometría*. En efecto, las definiciones que tiene Euclides al principio del libro VII de los *Elementos* concuerdan con esta noción:

Definición VII 1: Una unidad es aquello de acuerdo a lo cual cada cosa es llamada uno. Μοσνάς ἔστιν, καθ’ ἣν ἕκαστον τῶν ὄντων ἔν λέγεται.

Definición VII 2: *Un número es una multitud hecha de unidades.* Ἀριθμὸς δέ, τὸ ἐκ μονάδων ὑγκείμενον πλῆθος.

Sobre las dificultades del concepto de *μονάς* volveremos más adelante, por ahora nos dedicaremos a precisar el concepto griego de *arithmós* en tanto concepto que conservó su sentido único (pese a los dos sentidos insinuados *República* 525d y *Filebo* 56d) de multiplicidad numerada de objetos.

Podemos afirmar que la noción de *arithmós* que Platón expresa en sus diálogos conserva un sentido único, tanto con respecto a predecesores (Tales) como con respecto a contemporáneos y/o sucesores (Eudoxo, Euclides). En esta noción el hecho fundamental que no se puede perder de vista es el del conteo de algún número de cosas.⁷ Aquí hay que hacer énfasis en lo de “algún número de cosas”, pues nada sería más extraño al pensamiento matemático griego que considerar *arithmoí* de nada. Un *arithmós* es siempre un *arithmós* de algo, de una cantidad definida de cosas definidas: de manzanas, de vacas, de toneles de vino, y, matemáticamente hablando, de unidades puras, accesibles solo al pensamiento.⁸ Recordemos que la noción de *arithmós* de Tales, hablaba de una “colección de unidades”, la de Eudoxo de una “multitud finita”, y, la de Euclides de una “multitud hecha de unidades”. Aristóteles, ofreció varias definiciones de *arithmós*, todas ellas de acuerdo con lo hasta ahora dicho: “multiplicidad limitada”;⁹ “multiplicidad (o combinación) de unidades”;¹⁰ “multiplicidad de indivisibles”;¹¹ “multiplicidad medible por el uno”;¹² “multiplicidad medida y multiplicidad de medidas (siendo el uno la medida)”;¹³ “multiplicidad de unos” (Fis. 207b7).

Así pues, sea cual sea la definición que se diera de la respectiva noción de *arithmós* que se tenía, ésta siempre apuntaba a lo mismo: colección finita de determinados objetos, y si por “objeto” entendemos en este contexto cualquier ente al que se le puedan aplicar las operaciones de la aritmética (adición, producto,

7 No es accidental que el verbo *arithmein* signifique “contar”.

8 Esta noción de *arithmós* como *arithmós* de algo, nunca de nada, excluye al cero en tanto que *arithmós* para el pensamiento matemático griego. De la misma manera, las llamadas magnitudes inconmensurables, como la diagonal del cuadrado, no podían ser consideradas como *arithmoí*, pues al ser magnitudes no medibles por ninguna unidad no eran multiplicidades de ninguna clase. Platón habla de estas magnitudes principalmente en *Teeteto* 176a además de otros lugares, llamándolas ἄρρητος, intratables, pero nunca ἄλογος, irracionales, como sí las llamamos nosotros, los modernos.

9 Met. 1020a13. πλῆθος μὲν τὸ πεπερασμένον.

10 Met 1039a12. σύνθεσις μονάδων.

11 Met. 1085b22. τὸ γὰρ πλῆθος ἀδιαίρετων ἐστὶν ἀριθμὸς.

12 Met 1057a3. πλῆθος οἷον γένος ἐστὶ τοῦ ἀριθμοῦ.

13 Met. 1088a5. ἀριθμὸς ὅτι πλῆθος μεμετρημένον καὶ πλῆθος μέτρων.

etc.),¹⁴ entonces es tan objeto de la aritmética tres vacas como el *arithmós* formado por tres unidades “puras”.

Queremos insistir en que no es que se dieran dos nociones distintas de *arithmós* para el pensamiento matemático griego, la noción era solo una pero aplicada a dos esferas distintas del saber: los sensibles y los inteligibles. No debemos culpar a la gente del común de la Antigua Grecia por trabajar con *arithmoí* de unidades sensibles y solo “con miras a las compras y a las ventas”, a la manera de “comerciantes y mercachifles” (como parece reprocharles Platón en *República* 525d), y ser indiferentes o incapaces de pensar en los “*arithmoí* en sí (περί αὐτῶν τῶν ἀριθμῶν)” con “miras al saber (τοῦ γνωρίζει ἕνεκα)”. La cultura matemática de la gente del común ha sido pobre desde siempre. Incluso hoy en día a una pregunta elemental de matemáticas como por ejemplo: “¿Cuál es el tercio de un medio?”, planteada aleatoriamente a una persona, muy probablemente obtendríamos por respuesta que no tiene ni idea, e incluso algunos justificarían no saberla, pues, no la necesitan para su actividad.

3. Las ambigüedades del concepto de *Monás*

Pasemos ahora a considerar una cuestión sobre la cual habíamos dicho más arriba que presentaba dificultades: se trata del concepto de *μονάς*.

En efecto, estas dificultades se dan a partir del puesto destacado que ocupa el concepto de *μονάς* al interior de la noción de *arithmós* y por ende de las interpretaciones que se han dado del concepto.

Algunos estudios de la filosofía e historia de la ciencia griega (Pritchard 1995: 15), consideran que hay dos errores frecuentes cometidos por quienes estudian la filosofía de las matemáticas de Platón al considerar el concepto de *μονάς*. Por un lado, cuando afirman que éste se refiere a la idea de unidad, y, por otro lado, cuando aseguran que denota al *arithmós* “uno”. Pensamos, al igual que el autor del estudio citado (Pritchard, 1995), que ambas consideraciones tienen consecuencias inaceptables.

Examinemos esto a la luz del puesto que ocupa el mencionado concepto al interior de la noción de *arithmós* que acabamos de enunciar. En primer lugar, recordemos que el hombre que usa *arithmoí* en su actividad práctica cotidiana,

14 Estas operaciones se encuentran definidas respectivamente en Euclides: *Elementos* I (nociones 2 y 3); *Elementos* VII (definición 15) y son aplicables tanto a *arithmós* que cuentan con “cuerpos visibles y tangibles” como a *arithmós* de unidades “puras”.

tiene que adoptar como sus unidades cosas como bueyes o manzanas que nunca son precisamente iguales; mientras que el matemático trata exclusivamente con unidades puras (ὑποθήσται) que se supone son iguales o idénticas. Esto último está confirmado por la práctica euclideana reflejada, por ejemplo, en pasajes como *Elementos* VII proposición 15, donde se afirma como cosa corriente que “puesto que las unidades BG, GH, GC, son iguales entre sí (...)”.¹⁵ No está demás insistir en que lo que distingue las unidades del matemático de cualquier otra clase de unidades que sirvan para contar es que todas ellas son semejantes entre sí. No es difícil ver que μονάς es usado en este sentido en las definiciones VII.1 y VII.2 de Euclides y *Filebo* 56d.

Ahora bien, sabemos que para Platón las cosas sensibles solo podían ser objeto de la opinión (δόξα) mientras que objetos como los *arithmoi* en sí debían serlo de la inteligencia (νοῦς). Que la realidad de los objetos “opinables” no es negada, mas sí devaluada, es algo que está muy claro en Platón, lo que no está muy claro y sigue siendo asunto de discusión es si Platón situó a estos dos tipos de objetos en mundos distintos, los opinables en éste y los inteligibles en uno más allá. De ahí que cuando se habla de la idea de unidad, entendiendo por idea de unidad algo como un ente metafísico separado del mundo sensible, se está tomando partido por una interpretación de la filosofía de las matemáticas de Platón muy controvertida y que complica la pregunta sobre el tipo de realidad que tenían para Platón los objetos de las matemáticas.¹⁶

15 καὶ ἐπειῖσαι εἰσὶν αἱ ΒΗ, ΗΘ, ΘΓ μονάδες...

16 La denominada *Teoría de las Ideas* en el pensamiento de Platón atraviesa por diversos estadios o etapas. La etapa inicial corresponde a los escritos del periodo de juventud, donde predominan preocupaciones acerca del problema de la definición y en la cual no puede hablarse con propiedad de una *Teoría de las Ideas*, aunque sí de un uso especial del concepto de *eidos*, traducido comúnmente como Idea o Forma, en función de una teoría de la definición; luego una etapa intermedia, a la que pertenecen diálogos del periodo medio como el *Fedón*, *Banquete*, *República* y *Menón*, donde la reflexión sobre las Ideas introduce problemas de carácter metafísico y de teoría del conocimiento. Durante este periodo las Ideas juegan un papel central en la explicación acerca de cómo nosotros construimos el conocimiento y cómo logramos articular teorías explicativas verdaderas, y de validez universal, acerca del mundo de experiencia, que se manifiesta cambiante y contingente a la percepción. Justo en este periodo medio es que se inscribe la reflexión acerca de la naturaleza de los objetos matemáticos que se considera en el presente artículo. A diferencia de lo que ocurre con la reflexión platónica acerca de las Ideas, el pensamiento matemático en Platón no exhibe una evolución o estadios diversos de desarrollo y consolidación; su noción de objetos matemáticos es la misma en todo su pensamiento, y como aquí se argumenta, corresponde a la de los *Elementos* de Euclides. Como corresponde a la perspectiva acerca de las Ideas en el periodo medio, Platón distingue entre los objetos matemáticos en sí y la aplicación en la vida ordinaria de las matemáticas. Es por esto que afirmamos que no hay una distinción real entre objetos matemáticos para la ciencia y objetos matemáticos para otras actividades, la diferencia aparente entre dos tipos de objetos es realmente una diferencia acerca de dos usos diferentes de la misma cosa: hay un uso científico y un uso no científico de los números y las magnitudes. Consideramos pues

El objetivo en este momento no es decidir si *μονάς* denota o no a la idea de unidad, lo que se pretende es llamar la atención sobre una lectura de Platón que convertiría en intratables algunos de los pasajes más importantes sobre el pensamiento matemático del filósofo. Así por ejemplo en dos pasajes de *Fedón* 101b–c y 105c–d, donde *μονάς* parece ser usado para referirse a la idea de unidad. En 101 b–c Sócrates hace reconocer a Cebes que “no encuentras otra causa de producirse el dos, sino la participación en la dualidad (*δύαδος μετάσχεσιν*), y es preciso que participen en ella los que van a ser dos, y de la unidad (*ἡ μονάς*) lo que va a ser uno (*το ἕν*)”; y en 105 c–d: “y si tu pregunta es, qué es lo que hace a un número impar (*περπτός*) no te diré que la imparidad (*περπτότης*) sino que la unidad (*ἡ μονάς*)”.

Si *μονάς* denotara la idea de unidad y *ἡ δύαδος* denotara a su vez a una análoga idea de dualidad, entonces el principal problema estaría en la respuesta a la pregunta: ¿Qué son los *arithmoíen* sí? Ciertamente no son ideas en el sentido antes indicado, porque cada idea es única y existen muchos *arithmoí* todos idénticos entre sí; pero tampoco son cosas sensibles pues éstas nunca son iguales entre sí. En suma lo que ocurriría es que Aristóteles tendría razón cuando afirma en *Metafísica* 987b14 que para Platón los objetos de las matemáticas son intermedios (*μεταξύ*) entre las ideas y los particulares sensibles. Planteamiento que ha sido ampliamente debatido en las últimas décadas (Pritchard, 1995: 156).

que Platón no está efectuando, como bien señala Gadamer (1995: 61), una división ontológica o una duplicación del mundo, como sugería Aristóteles; más bien, como aclara Gosling, (1993: 223) Platón lo que elabora es una distinción de orden epistemológico, la cual pretende señalar la dualidad inherente al hecho de que nosotros conocemos la realidad a partir tanto de la percepción o sensibilidad como del razonamiento o la inteligencia; y a estas corresponden, respectivamente, lo sensible y lo inteligible, siendo esto último objeto exclusivamente del pensamiento (Cf. McCabe 1999: 41). La inferioridad de lo sensible frente a lo inteligible, a la que alude Platón en diálogos del periodo medio, como el *Fedón* y la *República*, no es una inferioridad ontológica, como sugieren algunos intérpretes (Cf. Guthrie 1977 y Ross 1986), sino epistemológica (Cf. White 1999: 283). Consideramos con Gosling (Cf. 1993: 214) que en los diálogos del periodo medio nos encontramos con una noción muy estricta de conocimiento, la cual implica una acepción especial y rigurosa de lo que es la verdad, donde no cuentan enunciados sobre casos particulares o juicios sobre el mundo empírico. En este periodo Platón asume que el conocimiento, en sentido estricto, se alcanza siempre y cuando logremos articular satisfactoriamente definiciones claras y rigurosas acerca de los conceptos, las Ideas, que luego ponemos en relación con el mundo de experiencia en casos concretos, los cuales hay que diferenciar de las Ideas que no se nos dan directamente en nuestras percepciones, de ahí que se capten sólo a través del ejercicio de la razón, esto es, en el uso del pensamiento (Cf. Gosling 1993: 214–215). Posteriormente encontramos una etapa crítica de la *Teoría de las Ideas*, que corresponde especialmente al Parménides donde se pone a prueba la concepción metafísica que parece derivarse de los argumentos epistemológicos de los diálogos del periodo intermedio; tal crítica conduce a una etapa final de la *Teoría de las Ideas*, presente en los escritos de vejez, fundamentalmente en el Sofista, donde el problema de las Ideas se circunscribe esencialmente a la esfera de lógica y el lenguaje.

Cabe aquí insistir nuevamente en algo de suma importancia: no debemos perder de vista que la noción griega de *arithmós* es radicalmente distinta de la noción moderna de número,¹⁷ ya que esta última se constituye a partir de la noción abstracta de conjunto, noción que, a su vez, es improbable que fuera concebida por el pensamiento matemático griego. Así pues, lo primero que debe evitarse si se quiere comprender un pensamiento matemático, que como el de Platón, estaba inmerso en una cultura distante a veinticuatro siglos de la nuestra, es traducir *arithmós* por número y sugerir así una identidad imposible entre dos nociones radicalmente distintas.

4. Superación de la ambigüedad y la cuestión acerca del menor de los números

Los modernos aceptamos que el menor de los números enteros positivos es el uno. Para los antiguos Griegos es improbable que $\mu\acute{o}\nu\acute{\alpha}\varsigma$ denotara al número uno porque $\mu\acute{o}\nu\acute{\alpha}\varsigma$ se refiere a un concepto del lenguaje con el que se están definiendo los objetos de la aritmética y cuando hablamos de algo como el “*número uno*” hablamos de un objeto con el cual podemos hacer matemáticas (operar y demostrar propiedades), por tanto no está del todo claro que cuando se habla del número uno se hable de un concepto. Más aun, hay una importante consecuencia de la noción griega de *arithmós* entendido como multiplicidad de unidades, a saber que el uno ($\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\nu$)¹⁸ no era considerado un *arithmós* por los Griegos. Así pues, $\mu\acute{o}\nu\acute{\alpha}\varsigma$ no puede denotar al número uno porque ni siquiera ($\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\nu$) era un *arithmós* y al hablar de “*número uno*” estaríamos hablando de un *objeto* del cual el pensamiento matemático griego no tenía ninguna noción. Decir que $\mu\acute{o}\nu\acute{\alpha}\varsigma$ denota al número uno no es más que una confusión de términos que no se pueden relacionar al pensamiento matemático griego.

Ahora bien, ¿Por qué el uno ($\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\nu$) no era considerado un *arithmós*? Pues claramente porque un *arithmós* es una multiplicidad finita de determinados objetos y la menor multiplicidad es el dos ($\eta\ \delta\acute{\upsilon}\omicron$). En efecto, el mismo Aristóteles nos refuerza en esta dirección. En varios pasajes de la *Metafísica* es claro y enfático al afirmar que el uno ($\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\nu$) no es un *arithmós*. Así por ejemplo en *Metafísica* 1088a6 donde dice: “uno significa medida de alguna pluralidad ($\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\nu\ \delta\omicron\tau\iota\ \mu\acute{\epsilon}\tau\rho\nu\ \pi\lambda\acute{\eta}\theta\omicron\upsilon\varsigma$

17 La noción moderna de número natural sigue siendo la misma que propusieron los matemáticos de principios del siglo xx que se dedicaron a fundamentar la matemática sobre bases sólidas, esta define a los números naturales en términos de la noción más primitiva de conjunto. Por ejemplo, el cero es el conjunto vacío, el uno es el conjunto que tiene como único elemento al conjunto vacío, etc. (Cf. Enderton, 1977 Cap. iv)

18 Traduciremos $\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\nu$ por el uno, o lo uno para diferenciarlo de $\eta\ \mu\acute{o}\nu\acute{\alpha}\varsigma$ que traduciremos por la unidad.

τινός) y número significa pluralidad medida y pluralidad de medidas (y por eso es razonable que el uno no sea número, pues tampoco la medida es medida, sino que son principio (ἀρχή) tanto la medida como el uno)". A pesar de esta enfática declaración de Aristóteles sobre lo que el uno (το ἓν) no es, un *arithmós*, se da sin embargo una dificultad, la cual de no ser por la noción de *arithmós* en la que nos hemos basado, sería realmente difícil de superar: se trata de una aparente indecisión por parte de Platón de considerar o no al uno (το ἓν) como un *arithmós*.

Platón unas veces sugiere que el primer *arithmós* es el dos (ἡ δύο) y otras veces que es el uno (το ἓν). Así en el *Sofista* 238b coloca a los *arithmoí* y al uno en el mismo nivel: “entonces no intentamos aplicar el número ni la pluralidad, ni el uno, a lo que no es”; y en *República* 524d habla del *arithmós* y del uno como si de objetos distintos se tratara.

Razona a partir de lo dicho. En efecto, si la unidad es vista suficientemente por sí misma o aprehendida por cualquier otro sentido, no atraerá hacia la esencia como decíamos en el caso del dedo. Pero si se la ve en alguna contradicción, de modo que no parezca más unidad que lo contrario, se necesitará de un juez y el alma forzosamente estará en dificultades, e indagará, excitando en sí misma al pensamiento, y se preguntará que es en sí misma la unidad...y si esto es así con lo uno (το ἓν), ¿no pasará lo mismo con todo número?

Aquí Aristóteles nos ayuda en la salida a esta cuestión. En efecto, en *Física* 220a27 dice: “el número mínimo en el sentido absoluto es el dos. Pero como número concreto a veces lo es y a veces no lo es”. Recordemos que según nuestra noción de *arithmós* existen dos clases distintas de éstos, los que están compuestos de unidades sensibles (vacas, bueyes, etc.) que no son iguales entre sí, y los compuestos de unidades puras (μοναδής) las cuales se suponen iguales.

Así pues, cuando Platón nos habla del uno y los demás *arithmoí* en el citado pasaje del *Sofista*, nada impide que se esté refiriendo a *arithmoí* de la primera clase, los sensibles, y así poder hablar del uno como si se tratara de un *arithmós*, sin contradicción alguna, mientras que en el pasaje de *La República* Platón venía hablando de la necesidad de estudiar los *arithmoí* “en sí mismos” (αὐτῶν τῶν ἀριθμῶν) “con miras al saber y no a las compras y a las ventas como los comerciantes y mercachifles”. Es decir, Platón aquí hablaba de los *arithmoí* de la segunda clase, los de unidades puras, entre los cuales no puede encontrarse el uno (το ἓν) pues un *arithmós* en su sentido más general es una multiplicidad finita de objetos y la menor multiplicidad de algo es la del dos.

Así pues podemos concluir que el uno no es un *arithmós*, pese a que sirva, por ejemplo, para enumerar personas concretas como en *El Timeo*,¹⁹ pues lo que allí se

19 εἷς, δύο, τρεῖς... “Uno, dos, tres, falta uno” (*Timeo* 17a).

hace es utilizar el término εἷς para contar y no afirmar que se trata de un *arithmós*. Así mismo, a la pregunta ¿Cuál es el mínimo *arithmós* considerado en sí mismo (αὐτῶν τῶν ἀριθμῶν)?, la respuesta es: el dos. Y a la pregunta ¿Cuál es el mínimo *arithmós* considerado “respecto a sí mismo y a unos con otros”? (Gorgias 415c.), la respuesta será, como dijo Aristóteles: unas veces es el uno y otras veces no lo es.

Ahora bien, se dice que un *arithmós* es mínimo si no existe otro menor que él, así por ejemplo, en terminología moderna, el menor número positivo par es el dos, pero el menor número positivo racional no existe, pues dada cualquier fracción positiva siempre se puede encontrar otra menor que ella. De otro lado, dado que el concepto griego de *arithmós* está fundado en el hecho de que las unidades con las que trabaja quien está versado en la ciencia de los *arithmoí* son indivisibles, y los números de la forma p/q , con p y q enteros siempre son divisibles por cualquier entero r , entonces lo que nosotros los modernos llamamos “números fraccionarios o racionales (p/q)”, no podían ser *arithmoí* para los Griegos. Por tanto, a la colección de *arithmoí* propia del pensamiento matemático griego puede y debe asignársele un *arithmós* mínimo, la cuestión es ¿cuál? Recordemos brevemente lo último que habíamos dicho sobre el uno (το ἓν) en su carácter de no ser un *arithmós* en su sentido estricto. Decíamos que negar que el uno es un *arithmós* no conduce a negar que la unidad es la mínima cantidad discreta ni alegar, por ejemplo, que alguien pueda tener menos de dos cosas. También habíamos dicho que para Aristóteles el *arithmós* mínimo cuando se refiere a algo concreto a veces es el uno y a veces no lo es. Esta indecisión frente a esta cuestión es tan solo aparente. Para aclarar esto, veamos el resto del pasaje:

Así por ejemplo en el caso de la línea, el número mínimo con respecto a la multiplicidad es una línea o dos líneas, pero con respecto a la magnitud no hay mínimo, porque toda línea es siempre divisible. Y de la misma manera también el tiempo, pues con respecto al número hay un tiempo mínimo (uno o dos), pero con respecto a la magnitud no lo hay (Fis. 220a27).

La magnitud (μέγεθος) es lo continuo y lo continuo, según Aristóteles, es lo que puede ser dividido infinitamente en partes (Fis. 237a1.), por lo tanto no hay una magnitud mínima. Ahora, el mínimo conjunto de unidades con respecto a la pluralidad es el de dos unidades. Una única unidad es menor en pluralidad que dos unidades, sin embargo no es una pluralidad de unidades. En un pasaje de la *Metafísica*, dice Aristóteles:

Y la pluralidad (πληθος) es como el género (γένος) del número; pues el número es una pluralidad medible por el uno. Y uno y número se oponen en cierto modo, no como contrarios, sino, según dijimos, como algunas de las cosas relativas; pues se oponen como la medida (μέτρον) y lo mesurable (μετρητόν). Por eso no

todo lo que sea uno es número: éste es el caso de lo indivisible ($\alpha\delta\iota\alpha\iota\rho\epsilon\tau\omicron\nu$)²⁰, si hay algo tal.

Así, si un objeto de las matemáticas es uno y tiene la propiedad de ser indivisible, entonces no es un *arithmós*. A este respecto Platón en *República* 525e es muy claro cuando dice: “quienes entienden de estas cosas, se ríen del que en una discusión intenta dividir la unidad en sí ($\alpha\upsilon\tau\omicron\tau\omicron\delta\epsilon\upsilon\nu$) y no lo admiten; antes bien, si tú la divides, ellos la multiplican porque temen que vaya a aparecer la unidad no como unidad ($\tau\omicron\epsilon\upsilon\nu$ $\mu\eta$ $\epsilon\upsilon\nu$) sino como reunión de varias partes”.

Así pues, el uno ($\tau\omicron\epsilon\upsilon\nu$) es indivisible y en sentido estricto no es un *arithmós*. Solo lo continuo, las líneas del geómetra y los cuerpos visibles y tangibles son divisibles y por lo tanto se puede considerar como *arithmós*.²¹ Esto tiene como consecuencia que objetos como partes fraccionales de la unidad no pertenecieran a la aritmética entendida como “ciencia de lo par y lo impar” (Met. 1057a1–7). Así lo expresa Platón en *Fedón* 105b cuando dice que “al uno y medio, al medio, y al tercio” no se les pueden aplicar las nociones de par o impar. Esto es, las fracciones con las cuales trabaja el $\lambda\omicron\gamma\iota\omicron\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$,²² como si fueran *arithmós*, en realidad solo pueden ser partes fraccionales de las cosas que subyacen a un conteo que se esté llevando a cabo, y las cuales, en virtud de su naturaleza corpórea, pueden ser infinitamente divididas. El hecho de que las fracciones no eran consideradas como *arithmós* se encuentra confirmado, como es de esperarse, en el libro de los *Elementos* de Euclides, el cual en la proposición VII.31 afirma “cualquier número compuesto es medido por un número primo $\pi\rho\omicron\tau\omicron\iota\alpha\rho\iota\theta\mu\acute{\iota}$ ”,²³ y esta proposición es allí demostrada utilizando el método de reducción al absurdo, consistiendo el absurdo en mostrar la existencia de una sucesión infinita decreciente de *arithmoí*, es decir, una secuencia de *arithmoí* en la cual cada *arithmós* es menor que el anterior, lo cual es imposible, como bien lo afirma Euclides, pues tal sucesión debería detenerse en el uno ($\tau\omicron\epsilon\upsilon\nu$), el cual es indivisible.²⁴

20 Met. 1057a1–7.

21 Poder considerar a un *arithmós* como un segmento continuo de recta, era algo absolutamente necesario para el pensamiento matemático griego, pues la noción de *arithmós* como multiplicidad finita de determinados objetos es tan estrecha que hubiera hecho intratable el manejo de las cantidades fraccionales y de las magnitudes inconmensurables en los llamados libros aritméticos de Los Elementos de Euclides.

22 El significado de este término será precisado más adelante, pero podría traducirse al término *logistikós* por calculista y al término *logistiké* por cómputo.

23 En terminología moderna, se dice que un número entero es primo si tan sólo es divisible por sí mismo y por uno, así por ejemplo, 2, 3, 5, 7, 11, 13 son primos, pero los pares distintos de 2 y 9, 15, 21, ... no lo son.

24 No está demás anotar que Euclides en toda su obra y principalmente en los llamados libros aritméticos de los Elementos, se cuida de introducir partes fraccionales de la unidad y se limita a ofrecer la definición de parte o partes de un *arithmós*. Veamos:

5. *Logistiké* vs. *Arithmetiké* dos artes (τεχνή) acerca de los *arithmoi*

Solo nos resta para la conclusión de este análisis de los objetos de las matemáticas en Platón, la consideración de las dos disciplinas que, según Platón, se dedican al estudio de “lo par y lo impar”, esto es: la λογιστική y la ἀριθμητική.

Para introducir esta distinción, podemos comenzar considerando la afirmación de que estas unidades con las que el matemático trabaja no admiten ser particionadas en lo absoluto, o lo que es lo mismo, que tales unidades no están compuestas de partes. Recordemos que Platón en *República* 525e nos dice que quienes saben de la ciencia de los *arithmoi* no admiten que alguien en una discusión intente dividir la unidad en sí (αὐτὸ τὸ ἕν), pues tal acción haría que el uno aparezca no como siendo uno, sino como conteniendo muchas partes. Justamente esta dificultad, que parece darse a propósito de la indivisibilidad de las unidades puras, es lo que se encuentra en el centro de una distinción que se hace al interior de la ciencia de los *arithmoi*, la *logistiké* y la *arithmetiké*.

Platón, en *Gorgias* 415c, hace decir a Sócrates que si le preguntaran de qué trata la *arithmetiké*, él contestaría que “sobre lo par y lo impar y la cantidad de cada uno”. Y, que si le preguntaran de qué trata la *logistiké*, él respondería que “ambas se refieren a lo mismo, a lo par y a lo impar; se diferencian solamente en que la *logistiké* examina las relaciones de lo par y lo impar respecto a sí mismos y a unos con otros”.²⁵

Ha sido tradicional afirmar una oposición directa de la *arithmetiké* como disciplina teórica, a la *logistiké*, como el arte práctico de calcular. Así por ejemplo Heath (1965, Vol 1: 13), quien además añade que la *arithmetiké* puede ser entendida como nuestra “teoría de números”. Esta interpretación moderna está apoyada por los comentarios que se encuentran a este respecto en la obra de Proclo: *Comentario al Libro Primero de los Elementos de Euclides*, libro que aun cuando es la única fuente histórica sobre la actividad matemática de la antigua Grecia, debe ser entendido en su contexto histórico y no en el nuestro. Sin embargo, es difícil ver cómo en las palabras de Platón se puede encontrar justamente esta oposición, y cómo es

V I I .Def .3. Un número es parte de un número, el menor del mayor, cuando mide al mayor. Μέρος ἐστὶν ἀριθμὸς ἀριθμοῦ ὃ λᾶσσων τοῦ μείζονος ὅταν καταμετρή τὸν μείζονα

V I I .Def .4 : Pero partes cuando no lo mide. Μέρη δὲ ὅταν μὴ καταμετρή

Heath en su traducción de los Elementos Vol I pg 280, a firma que con la expresión partes (Μέρη, el plural de Μέρος), Euclides denota lo que nosotros llamamos una fracción propia. Pero esta interpretación, como venimos viendo es muy problemática.

25 Platón menciona estas dos artes (τεχνή) en otros lugares: *Cármides* 165e; *Teeteto* 198a; *República* 522c.

posible identificar a la *arithmetiké* con nuestra moderna teoría de números, máxime cuando sabemos que el concepto griego de *arithmós* era radicalmente distinto de nuestra noción de número.

Ciertamente, no es fácil determinar lo que quería decir Platón a propósito de estas dos artes (*τεχνή*), pero sí es posible considerar, basados en las referencias de los diálogos, que ellas no eran dos disciplinas científicas que pertenecieran a dos niveles diferentes. Antes bien, se trataba de una sola ciencia que podía tomar dos direcciones. En *República* 522c, Platón nos dice que para ser capaces de contar nosotros debemos saber distinguir los *arithmoí* particulares, debemos “distinguir el uno, el dos y el tres”. Platón llama a la totalidad de esta ciencia de todos los *arithmoí* posibles la *arithmetiké*. La *arithmetiké* es pues, el arte del conteo correcto, así en *Teeteto* 198b nos dice Platón “por medio de este arte [la *arithmetiké*] tiene uno al alcance de la mano los saberes de los números”, y en *Ión* 537e dice “que todos estos dedos son cinco, lo sabemos por el mismo arte de la *arithmetiké*”.²⁶ Ahora bien, la *logistiké* ha de ser entendida como el arte que tiene que ver con el comportamiento de los *arithmoí* en sus mutuas relaciones y por tanto la ciencia que al relacionar *arithmoí* nos permite calcular con ellos. Todas las operaciones significativas sobre *arithmoí* presuponen un conocimiento de las relaciones que conectan a los *arithmoí* entre sí. Este conocimiento, que adquirimos en la infancia y que usamos en todo cálculo, aun cuando no esté siempre presente como tal, es la *logistiké*.

La diferencia entre estas dos ramas de las matemáticas no son sus objetos, pues en ambas los objetos son *arithmoí*. La diferencia está en que la *arithmetiké* estudia los *arithmoí* por sí mismos, mientras que la *logistiké* estudia sus relaciones de uno a otro con respecto a la cantidad. Así por ejemplo, como comenta Pritchard (1995: 73), es un asunto de la *arithmetiké* saber que el 10 es un *arithmós* triangular, pero es asunto de la *logistiké* saber que 2 y 6 están en la misma razón que 5 y 15. Pareciera así que la *arithmetiké* se dedica a demostrar propiedades de los *arithmoí* y la *logistiké* a hacer operaciones con estos objetos, pero tal conclusión no puede obtenerse de las obras de Platón. Recordemos que Platón en *República* 525c nos decía que el estudio de la *logistiké* es un estudio necesario en tanto que obliga al alma a discurrir sobre los *arithmoí* en sí, y, un poco antes en *República* 525a nos decía que como toda la *logistiké* y la *arithmetiké* tienen por objeto el *arithmós*, ellas resultan aptas para conducir a la verdad y por lo tanto son de las enseñanzas que convendría implantar por ley para luego, “intentar persuadir a quienes vayan

26 Contar nunca ha sido una operación trivial. Al lector moderno se le puede proponer el siguiente problema de conteo: de cuántas maneras distintas se pueden sentar cinco personas en una mesa redonda? Es posible que Platón tuviera en mente problemas similares a éste cuando habla del arte del *arithmetiké*.

a participar de las más altas funciones para que se acerquen a la *logistiké* y se apliquen a ella no de una manera superficial, sino hasta que lleguen a contemplar la naturaleza de los números con la sola ayuda de la inteligencia (τῆ νοήσει αὐτῆ)”. En esta actividad que pretende ser una preparación para los futuros Filósofos, se busca que el alma discurra sobre los objetos en sí de esta disciplina, sobre el uno en sí (αὐτό τὸ ἓν), sobre el *arithmós* en sí (αὐτό τῶν ἀριθμῶν), y no sobre esos objetos que sirven para realizar las compras y las ventas, en suma, se quiere acceder a una *logistiké* que podríamos calificar de “científica” frente a una que podríamos calificar de “práctica”.²⁷

Ahora bien, no olvidemos que un objeto de la *logistiké* en su dimensión “científica”, un objeto como el uno en sí, es el límite último de toda posible partición. Así pues, objetos como las fracciones no son otra cosa que partes fraccionales de las cosas que subyacen a un conteo, las cuales, en razón de su naturaleza corpórea pueden ser infinitamente divididas. Pero, si consideramos que en la mayoría de los casos en que se realiza un cómputo, se hace necesaria la introducción de partes fraccionales de la unidad, entonces, surge un desajuste entre el material con el cual los cómputos son desarrollados y aquél otro material de *arithmoí* de unidades “puras”, cuyo carácter está expresado precisamente en la indivisibilidad de sus unidades. Así, un cómputo que se pretenda lo más exacto posible simplemente no puede ser efectuado en el reino de los *arithmoí* de unidades puras. La consecuencia inmediata de esto, al menos al interior de la tradición platónica, es la exclusión de todos los problemas computacionales en el reino de las disciplinas de los *arithmoí* en su dimensión “científica”. Se puede afirmar entonces que no es insostenible que las unidades con las que trabaja el *logistikós* son indivisibles. Lo que ocurre es, como dice Platón en *Filebo* 56d, que hay una disciplina de los *arithmoí* “propia de la masa, y otra que es la de los Filósofos”. Es decir, que en las actividades comerciales cotidianas de la gente del común que no son, propiamente hablando, ‘ciencia’ hay que vérselas con cómputos que involucran partes fraccionales de cosas pero que tanto en la *arithmetiké* como en la *logistiké* entendidas como ‘ciencias’, que son estudiadas por los Filósofos y tan sólo con miras al saber, no se da ningún proceso que involucre partes fraccionales de las unidades puras que son las que componen a los *arithmoí* matemáticos.

Bibliografía

1. Anglin and Lambek (1995). *The Heritage of Thales*. New York: SpringerVerlag.

²⁷ La misma separación podría plantearse para la *arithmetiké*.

2. Aristóteles (1970). *Metafísica*. Traducción: Valentín García Yebra, Edición trilingüe, Madrid: Gredos.
3. _____. (1995). *Física*. Traducción: Guillermo R. de Echandía, Madrid: Gredos.
4. _____. (1989). *Posterior Analytics*. Cambridge: Harvard University Press Classical Loeb.
5. _____. (1993). *Ética Nicomaquea*, traducción: Julio Palí Bonet, Madrid, Gredos.
6. Cherniss. H. (1951). *Plato as Mathematician*. En: *Review of Methaphisics*, (4): 395–425.
7. Euclides. (1969). *The Thirteen Books of the Elements*. Translation into English by Thomas L. Heath, (3 volumes), New York: Dover.
8. _____. (1991). *Elementos*, Traducción: María Luisa Puertas, Madrid, Gredos.
9. Enderton. H. B. (1977). *Elements of Set Theory*. New York: Academic Press.
10. Gadamer, H. G. (1995). *El inicio de la filosofía occidental*. España: Paidós.
11. Gosling, J.C.B. (1993). *Platón*. México: Universidad Nacional Autónoma De México,
12. Guthrie, W. (1977). *A History of Greek Philosophy*. (Vol. 5). Inglaterra: University of Cambridge.
13. Halmos. P. R. (1973). *Teoría Intuitiva de Conjuntos*. Trad, Antonio Martín Lunas. México: CECSA.
14. Heath. T. L. (1965). *A History of Greek Mathematics*. London: Oxford University Press.
15. _____. (1963). *A Manual of Greek Mathematics*. New York: Dover.
16. Klein. J. (1968). *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*. Translated from the German by Eva Brann. Cambridge: MIT.
17. McCabe, M. M. (1999). *Plato's Individuals*. Princeton: Princeton University Press.

18. Meldelson. E. (1987). *Introduction to Mathematical Logic*. Monterrey (California): Wadsworth and Brooks.
19. Mosterín. J. (1980). *Teoría Axiomática de Conjuntos*. Madrid: Ariel.
20. Platón. (1992). *Diálogos*. Volúmenes I–VI, Madrid: Gredos.
21. _____. (1994). *Republic, Parmenides, Meno, Phaedo, Philebus*. Cambridge: Harvard University Press.
22. Pritchard, P. (1995). *Plato's Philosophy of Mathematics*. Sankt Agustin: Academia Verlag.
23. Proclo. (1970). *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*. Princeton: University Press.
24. Ross, D. (1986). *La teoría de las ideas de Platón*. España: Catedra.
25. Sayre, K. M. (1983). *Plato's late ontology –A riddle resolved–*. New Jersey: Princeton University Press,
26. Wedberg. A. (1955). *Plato's Philosophy of Mathematics*. Stockholm: Almqvist and Wiksell.
27. White, N. P. (1999). *Plato's metaphysical epistemology*. En: KRAUT, R. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge university press.

Sandel, M. (2016). *Justice*, Paris, Albin Michel, 416 pp.

Por: Eguski Urteaga
Departamento de Sociología y Trabajo Social
Facultad de Relaciones Laborales y Trabajo Social
Universidad del País Vasco
Vitoria, España
E-mail: eguzki.urteaga@ehu.eus

Michael Sandel acaba de publicar su libro titulado *Justice* en la editorial Albin Michel, en la colección dirigida por Pauline Colonna d'Istria. Esta obra ha sido traducida del inglés al francés por Patrick Savidan. Conviene recordar que Sandel se formó en la Universidad Brandeis en Massachusetts antes de realizar una tesis doctoral en la Universidad de Oxford bajo la dirección de Charles Taylor. Actualmente es catedrático en la Universidad de Harvard donde imparte, entre otras materias, la asignatura de filosofía política titula "Justicia". En ella, presenta los principales textos filosóficos dedicados a la justicia y se interesa por las controversias jurídicas y políticas contemporáneas que suscitan interrogaciones filosóficas (p. 395). Sandel pertenece a la corriente "comunitarista" que ha desarrollado una crítica de la *Teoría de la justicia* de Rawls (2006). Entre sus obras más relevantes traducidas al castellano figuran *El liberalismo y los límites de la justicia* (2000), *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política* (2008) o, más recientemente, *Lo que el dinero no puede comprar: los límites morales del mercado* (2013).

En el primer capítulo de *Justice*, que hace oficio de introducción, el autor parte de un ejemplo que le permite problematizar su objeto de estudio. Observa que "la controversia suscitada por la práctica de precios abusivos tras el paso del huracán Charley, suscita cuestiones morales y legales delicadas: ¿los vendedores de bienes y de servicios que sacan provecho de una catástrofe natural, haciendo pagar el precio más elevado que pueda soportar el mercado, son inmorales? En ese caso, ¿el legislador debe intervenir y, [si así es], cómo? ¿El Estado debe prohibir los precios abusivos, incluso si debe para ello limitar la libertad de negociación de los compradores y vendedores?" (p. 13). Para contestar a estas preguntas, es preciso interrogarse sobre el significado de la justicia, sabiendo que las ideas a su propósito se organizan en torno a tres finalidades: maximizar el bienestar, respetar la libertad y promover la virtud. "Cada una de estas ideas corresponde a una manera particular de pensar la justicia" (p. 14).

La cuestión de los precios abusivos, nos dice el autor, plantea uno de los grandes dilemas de la filosofía política:

¿Una sociedad justa tiene como tarea promover la virtud de sus ciudadanos o la ley debe ser neutral y no elegir entre visiones contrapuestas de la virtud? Mientras que los pensadores de la antigüedad, empezando por Aristóteles, se centran en el fomento de la virtud, las teorías modernas (Kant y posteriormente Rawls) se interrogan sobre la libertad (p. 19); sabiendo que cada una de estas perspectivas se caracteriza por sus fortalezas y debilidades. En realidad, detrás de ese debate se hallan convicciones relacionadas con las virtudes que son dignas de ser honradas y recompensadas, y el modo de vida que una sociedad buena debería promover (p. 19). En ese sentido, Sandel estima que es imposible pensar la justicia sin intentar determinar lo que constituye la mejor manera de llevar a cabo nuestras vidas. No en vano, hoy en día, “la mayoría de los debates sobre la justicia se refieren al reparto de los frutos de la prosperidad o de los cargos en tiempos difíciles o a la definición de los derechos fundamentales de los ciudadanos” (p. 23).

El descontento e incluso la indignación social provocada por la crisis financiera de 2008 y su posterior gestión son buena prueba de ello, sabiendo que en el origen de la indignación se halla el sentimiento de injusticia (p. 26). De hecho, la indignación se nutre de cierta idea del mérito. En ese sentido, nos dice Sandel, los ciudadanos, especialmente norteamericanos, sancionan más duramente el fracaso que la codicia porque,

si la frontera entre el interés personal y la codicia no es siempre muy nítida, la que separa el éxito del fracaso es mucho más clara (p. 29). Esto significa que “la cólera suscitada por la utilización del dinero público no se ha cristalizado esencialmente en la codicia, [sino que] lo que cuestionaba fundamentalmente el sentido de la justicia de los norteamericanos era que el dinero de sus impuestos sirva para recompensar el fracaso” (p. 31).

Según el autor, “preguntarse si una sociedad es justa supone preguntarse cómo se reparte aquello que valoramos: rentas y patrimonios, deberes y derechos, poderes y oportunidades, posiciones y honores” (p. 34). Ciertos debates públicos surgen como consecuencia de los desacuerdos que aparecen a propósito de las maneras de comprender estos ideales, mientras que otros giran en torno a la forma de articularlos (p. 35). Si la filosofía política no puede poner fin a estos desacuerdos, puede, sin embargo, identificar y formular los argumentos que los partidarios de las distintas opciones se exponen mutuamente y así aclarar los retos morales asociados a las alternativas a las que nos enfrentamos como ciudadanos de sociedades democráticas. Precisamente, en el presente libro, Sandel intenta “explorar las fuerzas y debilidades propias de estas maneras de concebir la justicia” (p. 35).

Más precisamente, en primer lugar, el libro analiza la idea de maximización del bienestar, sabiendo que la

mayoría de los debates políticos contemporáneos se centran en las maneras de favorecer la propiedad, de elevar el nivel de vida y de fomentar el crecimiento. De hecho, la prosperidad mejora la condición de los individuos y de la sociedad en su conjunto. En segundo lugar, el autor se interesa por el conjunto de teorías cuya característica principal es asociar la justicia y la libertad. Insisten en el respeto de las libertades individuales, incluso si divergen sobre los derechos que son precisos privilegiar. Uno de los debates políticos más virulentos de nuestra época opone los partidarios del dejar-hacer y de la equidad (pp. 35-36). En tercer lugar, el autor se centra en las teorías que asocian la justicia con la virtud y la vida buena. La convicción según la cual una sociedad justa defiende ciertas virtudes y concepciones de la vida buena ha inspirado movimientos políticos y ha dado argumentos a ideologías de todo tipo (p. 37).

De hecho, ciertos dilemas morales surgen cuando unos principios morales entran en conflicto entre sí. Ante esta situación, es preciso determinar cuál de estos principios es más importante o más apropiado en función de las circunstancias. Otros dilemas morales aparecen porque no estamos seguros del desenlace de los acontecimientos (p. 41). En cualquier caso, los dilemas morales nos aclaran sobre la manera según la cual opera el argumento moral tanto en nuestras vidas personales como en el espacio público (p. 46). De hecho,

“la vida de las sociedades democráticas está atravesada por desacuerdos sobre el bien y el mal, lo justo y lo injusto. Estos desacuerdos pueden decidir una elección [e incluso] desencadenar guerras culturales” (pp. 46-47).

Según Sandel, la reflexión moral se despliega cuando nos enfrentamos a una cuestión moral delicada. Partimos de una opinión o de una convicción a propósito de lo que conviene hacer y, posteriormente, reflexionamos sobre lo que justifica nuestra convicción e intentamos identificar el principio sobre el cual se fundamenta. Pero, enfrentarnos a una situación que cuestiona ese principio genera dudas (p. 47). Frente a esta tensión, podemos revisar nuestro juicio sobre la buena decisión que es preciso tomar o repensar el principio sobre el cual nos hemos basado inicialmente. Ese movimiento de la acción a la razón y viceversa, es precisamente lo que constituye la reflexión moral (p. 48). En ese sentido, dicha reflexión no es una búsqueda solitaria, sino que se inscribe siempre en una perspectiva pública y requiere uno o varios interlocutores. De hecho, al ser dialéctica, la reflexión moral necesita opiniones y convicciones, aunque sean parciales, como puntos de apoyo y como material (p. 49). Más allá, “cuando la reflexión moral se convierte en política, cuando pregunta qué leyes deberían gobernar la vida en comunidad, debe enfrentarse al tumulto de la ciudad, a los argumentos y a las preocupaciones que

agitan el espíritu público” (pp. 49-50). En suma, con este libro, Sandel desea emprender un viaje en el corazón de la reflexión moral y política, incitando al lector a realizar un análisis crítico de sus propias ideas en materia de justicia (p. 50).

En el segundo capítulo del libro, dedicado al utilitarismo, Sandel subraya que, para esta corriente teorizada por Bentham, “el principio más elevado de la moral consiste en maximizar la felicidad, es decir el incremento del placer con respecto al dolor” (p. 55). Por lo tanto, actuar correctamente es hacer todo lo que es susceptible de maximizar la utilidad, es decir todo lo que produce placer y felicidad o que previene el dolor o el sufrimiento. Para Bentham, la maximización de la utilidad es un principio válido, no solamente para los individuos, sino también para los legisladores, dado que, cuando decide qué leyes debe aprobar o qué políticas debe implementar, un gobierno debe intentar maximizar la felicidad de la comunidad considerada como una totalidad (p. 56). En este sentido, no existiría ningún punto de vista a partir del cual este principio pueda ser rechazado, ya que cualquier argumento moral debería implícitamente basarse en una idea de maximización de la felicidad.

Para el autor, “la debilidad más evidente del utilitarismo es el no-respeto de los derechos individuales. Porque solo se preocupa por la suma de las

satisfacciones, puede someter a los individuos (...). Esto significa que la lógica utilitarista, aplicada de manera coherente, podría tolerar unas maneras de tratar a personas que infrinjan las normas fundamentales de decencia y respeto” (p. 59). De hecho, en la medida en que el utilitarismo se presenta como una ciencia de la moral basada en la medida, la agregación y el cálculo de la felicidad, valora las preferencias sin juzgarlas. Si esta ausencia de juicio explica en parte su éxito, el hecho de asociar todos los bienes morales únicamente a la utilidad se traduce por una pérdida y la reducción de todos los valores a ese único valor-patrón (p. 65).

Fundamentalmente, dos críticas han sido dirigidas al principio de felicidad defendido por Bentham: según la primera, no toma suficientemente en consideración la dignidad humana y los derechos individuales; mientras que, según la segunda, reduce todo lo que es moralmente importante a los placeres y a las penas (p. 75). John Stuart Mill ha intentado responder a estas críticas inscribiendo el utilitarismo en una doctrina más humanística, esforzándose en reconciliar los derechos individuales con la filosofía utilitarista. Considera que las personas deberían ser libres de hacer lo que quieren mientras no perjudican a los demás. En otros términos, una persona solo debería dar cuentas a la sociedad cuando las acciones que lleva a cabo afectan a los demás (p. 76).

Asimismo, Mill piensa que deberíamos maximizar la utilidad en el tiempo, puesto que, a largo plazo, el respeto de la libertad individual conduce el mayor número de personas a la felicidad humana. Avanza varios argumentos para justificar su tesis: 1) la opinión disidente podría ser parcialmente o completamente cierta, corrigiendo así la opinión dominante; 2) aunque no fuera el caso, el hecho de someter la opinión dominante a una contestación intelectual vigorosa prevendría su conversión en dogma; y 3) una sociedad que impondría a sus miembros unas costumbres y convenciones, correría el riesgo de caer en un conformismo y se privaría de energía y vitalidad (pp. 77-78). En ese sentido, para Mill, imponer a una persona vivir según una costumbre, una convención o una opinión dominante sería inmoral porque esto le impediría alcanzar el fin más elevado de la vida humana, es decir el desarrollo de sus facultades humanas (pp. 78-79).

A ese respecto, Mill efectúa una distinción entre los placeres superiores e inferiores, ya que considera posible valorar la calidad de nuestros deseos y no solamente su cantidad, refiriéndose al principio de utilidad (p. 82). Para Mill, el placer más deseable es aquel que, tras ser experimentado, tiene la preferencia de una mayoría de las personas que lo han experimentado (p. 83). Pero reconoce que incluso las mejores personas pueden dar, a veces, la prioridad a placeres inferiores. En esta

óptica, la norma procede de un ideal de dignidad humana que no depende ni de las necesidades ni de los deseos (p. 85), alejándose así de los fundamentos del utilitarismo.

En el tercer capítulo del libro, consagrado al libertarismo, Sandel subraya que esta corriente es favorable a la libertad de los mercados y se opone a la regulación estatal, no en nombre de la eficacia económica, sino en nombre de la libertad humana. Defiende, ante todo, el derecho fundamental de cada uno a la libertad, es decir el derecho de hacer lo que uno quiere de las cosas que posee, en el respeto del derecho de los demás a hacer lo mismo (p. 91). Para los libertarios, numerosas actividades del Estado moderno son ilegítimas y limitan la libertad individual, de modo que solamente un Estado mínimo sea compatible con ella. Por lo tanto, cualquier Estado que se arroga otras prerrogativas estaría moralmente injustificado (p. 92). En ese sentido, rechazan ciertas leyes y políticas aprobadas e implementadas por los Estados modernos en nombre de tres principios: 1) el paternalismo; 2) la redistribución de las rentas; y 3) el moralismo legislativo (pp. 92-93).

Así, Nozick considera que un Estado que se limita a unas funciones de protección contra la fuerza, el robo, el fraude y la no aplicación de contratos sería legítimo y que, al contrario, cualquier Estado más extenso violaría

los derechos que tienen las personas de no verse obligadas a actuar de tal o tal manera y, por ende, sería ilegítimo (p. 95). De ese modo, las personas no deberían estar obligadas a ayudar a los demás, sabiendo que, para Nozick, las desigualdades económicas no tendrían nada reprehensible como tales (p. 96). En ese sentido, Nozick privilegia las teorías de la justicia que honran las elecciones realizadas por los individuos sobre los mercados en los que reinaría la libertad. Para él, la justicia distributiva depende de dos condiciones: la justicia de las posesiones iniciales y la justicia de las transferencias; la primera condición exige que uno sea el legítimo propietario de los recursos que pretende movilizar para ganar dinero; mientras que la segunda implica que el dinero haya sido obtenido gracias a intercambios libres en un mercado abierto. Por lo tanto, cualquier reparto que resulte del funcionamiento libre del mercado sería justo, fuese igual o desigual (p. 96).

La clave moral de la posición libertaria es la idea de propiedad de sí mismo (p. 99). De hecho, para esta corriente, existiría una continuidad moral entre el impuesto (apropiarse una parte de mis rentas), el trabajo forzoso (apropiarse mi trabajo) y la esclavitud (infringir el derecho de propiedad sobre sí mismo) (p. 100). Pero, varias objeciones han sido dirigidas al libertarismo, dado que 1) el impuesto no es comparable al trabajo forzoso; 2) los pobres necesitan ese dinero en mayor medida; 3) una

persona exitosa tiene una deuda hacia aquellos que han contribuido a su éxito; 4) las personas no pagan impuestos sin su consentimiento, ya que, como ciudadanos de una democracia, pueden hacer escuchar su voz en el momento de la elaboración de las leyes de finanzas que fijan el impuesto al que están sometidos; y 5) la persona exitosa tiene cierta suerte (p. 104).

En el cuarto capítulo de la obra, articulado en torno a la relación que mantienen mercado y moralidad, el autor subraya que la defensa del mercado por los libertarios se basa en dos ideas básicas: la libertad y el bienestar. En el primer caso, deja los individuos proceder voluntariamente a unas transacciones, respetando su libertad, mientras que, en el segundo caso, el mercado, cuando es libre, contribuye al bienestar general (p. 113). Los que se muestran críticos con el mercado cuestionan estas dos ideas, por una parte, porque las elecciones realizadas en el mercado no son siempre tan libres como parecen; y, por otra parte, porque ciertos bienes y prácticas son desvalorizados cuando son objeto de una transacción comercial (pp. 113-114).

Como lo pone de manifiesto Sandel, “los presupuestos utilitaristas pueden fundamentar el razonamiento a favor del mercado. Si se considera que una transacción voluntaria mejora la situación de las dos partes sin perjudicar a nadie, se dispone de una sólida razón utilitarista para dejar

hacer el mercado” (pp. 120-121). El problema es que esta visión suscita dos objeciones. La primera se basa en la equidad y la libertad, mientras que la segunda alude a la virtud cívica y al bien común. Según la primera, el mercado no es libre para aquellos que padecen escasas oportunidades (p. 122). Según la segunda, el compromiso ciudadano, por ejemplo en el ejército, representa una obligación cívica (p. 128).

Para los libertarios, el valor de los contratos resulta de la expresión de una libertad de elección, de modo que garantizar el respeto de un contrato pasado entre dos adultos signifique respetar su libertad (pp. 143-144). Desde un punto de vista utilitarista, sin embargo, el valor de un contrato depende de su capacidad para promover el bienestar general. Si dos partes llegan a un acuerdo, es que ambas salen beneficiadas (p. 144). No obstante, dos objeciones han sido dirigidas a esta visión. La primera es relativa al carácter verdaderamente voluntario del acuerdo alcanzado y plantea la cuestión de las condiciones en las cuales las partes involucradas toman sus decisiones, ya que puede tratarse de un consentimiento viciado (p. 144). La segunda alude al deterioro y a los bienes superiores, por un lado, porque ciertas cosas no pueden ser compradas; y, por otro lado, porque la determinación del valor de los bienes y de las prácticas sociales no depende solamente de uno mismo (p. 145).

Según otra concepción de las normas superiores, conviene partir de la idea de que la justa valoración del valor de los bienes y de las prácticas sociales es función de los objetivos y de los bienes que sirven estas prácticas (p. 148). Yendo más allá, si consideramos que los seres humanos son seres libres, no deberían ser reducidos a la condición de objeto, sino que deberían ser tratados con dignidad y respeto. Esta perspectiva hace de la distinción entre las personas y los objetos el criterio fundamental de la moralidad. Kant fue el que defendió ese principio con mayor fuerza (p. 148).

Precisamente, Sandel dedica el quinto capítulo de su obra a la teoría kantiana de la justicia. De hecho, el filósofo alemán afirma que existen derechos humanos universales, de modo que, si todos los seres humanos son dignos de ser respetados, sea cual sea su identidad y su lugar de residencia, es inmoral tratarlos como instrumentos susceptibles de ser puestos al servicio de la felicidad colectiva (p. 155). En ese sentido, Kant ofrece una de las concepciones más poderosas e influyentes producidas por la filosofía moderna relativa a los derechos y deberes de los seres humanos. Esta concepción se basa en la idea según la cual las personas son seres racionales que merecen ser tratados con dignidad y respeto (pp. 156-157). Esto significa que Kant considera que la moral no tiene nada que ver con la maximización de la felicidad o de cualquier otro fin, sino que

tiene como objeto el respeto de las personas como fines en sí mismos (p. 157).

Así, Kant ofrece unos fundamentos sólidos a lo que los revolucionarios del siglo XVIII denominaban “derechos del hombre” y a lo que, hoy en día, llamamos “derechos humanos universales” (p. 158). De ese modo, el filósofo germano se presenta como un gran defensor de la perspectiva que consiste en asociar la justicia y la moralidad con la libertad. Pero la idea de la libertad que avanza es exigente, ya que va más allá de la libertad de elección en un mercado de bienes (p. 159). En ese sentido, a su entender, la moral no puede basarse en consideraciones simplemente empíricas, tales como los intereses, las necesidades, los deseos y las preferencias de las personas en un momento determinado. Dado que estos factores son variables y contingentes, difícilmente pueden servir de puntos de apoyo a los principios morales universales (p. 160). Según Kant, fundamentar la moralidad en los intereses y las preferencias aniquila su dignidad, dado que no permite distinguir el bien del mal (p. 160).

Para Kant, cualquier persona es digna de respeto, no porque seríamos propietarios de nosotros mismos, sino porque somos seres racionales, es decir seres dotados de razón. Somos igualmente seres autónomos, capaces de actuar y elegir libremente (p. 161). En este sentido, lejos de limitarse a la capacidad de razonar, el ser humano

es un ser sensible, en la medida en que responde a las solicitudes de los sentidos y de los sentimientos. Pero, Kant considera que la razón puede ser soberana y, cuando la razón gobierna la voluntad, la persona no está guiada por el deseo de sentir placer y de evitar el dolor (p. 162). Esto implica que Kant defiende una concepción rigurosa y exigente de la libertad. De hecho, cuando buscamos experimentar el placer y evitar el dolor, no actuaríamos libremente, ya que seríamos esclavos de nuestros apetitos y deseos. Para él, actuar libremente es actuar de manera autónoma y el acto autónomo sería un acto llevado a cabo en función de una ley que me daría a mí mismo (p. 163).

Para el filósofo alemán, el valor moral de una acción residiría, no en las consecuencias que resultarían de ellas, sino en la intención que presidiría a su lanzamiento, dado que lo importante es el móvil. De la misma forma, para que una acción sea moralmente buena, no es suficiente que esté en conformidad con la ley moral, sino que, además, debe ser llevada a cabo por amor a la ley moral; sabiendo que el móvil que confiere a una acción su valor moral es el deber (p. 167). A ese propósito, Kant ofrece varios ejemplos para diferenciar el deber de la inclinación, aunque reconozca que, a menudo, es difícil saber lo que conduce a las personas a actuar de tal o tal manera (p. 170). Por lo tanto, si ser moral significa actuar por deber, es preciso mostrar lo que el deber requiere,

lo que supone saber cuál es el principio supremo de la moralidad. La respuesta de Kant asocia tres grandes principios: la moralidad, la libertad y la razón (p. 173).

“Si la razón determina mi voluntad, esta última se convierte entonces en un poder, el de elegir sin someterme al dictado de la naturaleza y de la inclinación” (p. 175). De hecho, según el filósofo germano, la razón puede ordenar la voluntad de dos maneras, haciendo referencia cada una a un imperativo distinto: la primera es hipotética en la medida en que recurre a la razón instrumental, mientras que la segunda es categórica ya que es imperativa e incondicional (p. 177). En otros términos, si la acción es un medio, el imperativo es hipotético, mientras que, si es un fin, el imperativo es categórico. “Kant considera que solamente un imperativo categórico puede ser considerado como un imperativo de la moralidad” (p. 178). En este sentido, ser libre exige actuar, no en función de un imperativo hipotético, sino en virtud de un imperativo categórico (p. 178).

El imperativo categórico kantiano exige hacer abstracción de las contingencias y respetar a las personas como seres racionales, sin referirse a lo que puedan desear en una situación dada. De ese modo, cuando uno desea la ley moral, lo hace como ser racional, en nombre de lo que Kant denomina la “razón pura práctica” (p. 186). “Como ser racional, pertenezco a un mundo inteligible. Desde ese punto de vista,

estoy en medida, siendo independiente de las leyes de la naturaleza, de afirmar mi autonomía, de actuar según una ley que me doy a mí mismo” (p. 189).

En el sexto capítulo del libro, centrado en la teoría de la justicia de Rawls, el autor demuestra que el filósofo norteamericano muestra que, para pensar la justicia, es preciso identificar los principios a los que consentiríamos si nos encontráramos en una posición inicial de igualdad (p. 208). Rawls nos invita a imaginar que nos reunamos para determinar los principios según los cuales gobernar nuestra vida colectiva, es decir para redactar un contrato social. Dadas nuestras diferencias, y a pesar de nuestra capacidad para llegar a acuerdos, sería difícil conseguir un contrato social justo (p. 208). Rawls sugiere que nos reunamos para determinar estos principios sin saber cuál será nuestra posición en la sociedad. Como consecuencia de ese “velo de ignorancia”, elegiríamos a partir de una posición original de igualdad. Dado que nadie dispone de una fuerza negociadora superior, los principios a los que consentiríamos serían justos (p. 209).

Situados en esta posición, no elegiríamos el utilitarismo ya que podríamos ser miembros de una minoría oprimida. Tampoco nos adheriríamos al libertarismo dado que daría a las personas el derecho de conservar toda la riqueza acumulada en el marco de una economía de mercado (pp. 209-

210). “Rawls piensa que dos principios de justicia surgen de ese contrato hipotético. El primero garantiza a cada ciudadano un igual acceso a las mismas libertades fundamentales, tales como la libertad de expresión y de religión (...). El segundo principio concierne la igualdad social y económica. Si no exige un reparto igualitario de las rentas y de la riqueza, solo autoriza las desigualdades sociales y económicas que benefician a los miembros de la sociedad menos favorecidos” (p. 210).

Según Sandel, para medir la fuerza moral del contrato hipotético propuesto por Rawls, es preciso poner de manifiesto los límites morales a los que se enfrentan los contratos efectivos (p. 2010). De hecho, en ciertos casos, los términos de un contrato entre dos partes no son equitativos. E, incluso cuando el contrato es injusto, podemos vernos obligados a cumplir nuestros compromisos, al menos hasta cierto punto (p. 212). En cualquier caso, “los contratos efectivos solo tienen peso, desde un punto de vista moral, en la medida en que recurren a dos ideales: la autonomía y la reciprocidad” (pp. 2013-204). Como actos voluntarios, los contratos expresan nuestra autonomía y las obligaciones que crean solo tienen peso en la medida en que nos los imponemos a nosotros mismos. Y, como medios que permiten acceder a una ventaja mutua, los contratos aluden al ideal de reciprocidad. La obligación que tenemos de cumplirlos proviene de

la obligación de retribuir los que nos procuran una ventaja (p. 214). En los hechos, nos dice Sandel, la realización de estos ideales de autonomía y reciprocidad es imperfecta, ya que ciertos acuerdos, aunque voluntarios, pueden no ser mutuamente benéficos. A su vez, por razones de reciprocidad, podemos encontrarnos ante la obligación de retribuir una ventaja, incluso en ausencia de cualquier contrato (p. 214).

En ese sentido, si el consentimiento no es una condición suficiente de la obligación moral, puede acontecer que el consentimiento no sea una condición necesaria de la obligación moral. De hecho, “si la ventaja mutua es suficientemente manifiesta, la exigencia moral de reciprocidad puede imponerse, incluso en ausencia de un acto de consentimiento” (p. 216). En ese sentido, un acuerdo hipotético concluido bajo un velo de ignorancia no es el pálido reflejo de un contrato real, sino la forma más pura de un contrato real que, por ello, se encuentra dotado de un poderío moral superior (p. 222).

Además, Rawls se muestra crítico hacia la concepción meritocrática, ya que fija la posición de las partes implicadas en el reparto en función de criterios arbitrarios. En su defensa de una visión más igualitaria, el filósofo norteamericano propone el principio de diferencia cuyo objetivo es corregir el reparto desigual de los talentos y de las dispo-

siciones, sin infligir hándicaps a los más favorecidos. Lo consigue incentivando las personas con talento a desarrollarlos y a ejercerlos, al tiempo que garantiza que los beneficios que producen estos talentos en el mercado pertenecen a la comunidad en su conjunto (p. 230). No obstante, la justificación propuesta por Rawls a propósito del principio de diferencia genera dos objeciones:

La primera alude a los incentivos, ya que el principio de diferencia puede desincentivar a los más dotados. No obstante, para Rawls, las desigualdades de renta justas, en la medida en que fomentan el esfuerzo, benefician en última instancia a las personas desfavorecidas (p. 233).

La segunda se refiere al esfuerzo. Según este filósofo, el esfuerzo es tributario de contingencias, familiares por ejemplo, que no podemos llevar a nuestro crédito. En ese sentido, “el esfuerzo no puede constituir el fundamento del mérito moral” (p. 235).

En materia de justicia distributiva, Rawls estima que no tiene como objetivo recompensar el mérito moral (p. 236). A ese propósito, realiza una distinción sutil entre el mérito moral y los derechos sobre las expectativas legítimas. Para Rawls, la justicia distributiva aspira a satisfacer unas expectativas legítimas que pueden nacer una vez que las reglas del juego están instauradas. Y, cuando los principios de justicia establecen los términos de la cooperación social, las

personas tienen derecho a percibir los beneficios que surgen de ese marco. Fundamentalmente, en su rechazo del mérito moral como fundamento de la justicia distributiva, Rawls avanza dos razones: 1) el hecho de gozar de talentos, que me confieren una ventaja en la competencia con los demás, no debe ponerse en mi activo; y 2) las cualidades que una sociedad valora en un momento dado obedecen a un arbitrario moral (p. 238).

En el séptimo capítulo, consagrado a la discriminación positiva, Sandel recuerda que el verdadero debate sobre la discriminación positiva se sitúa a nivel de la reparación y de la diversidad (p. 249). De hecho, se puede contemplar la discriminación positiva como una manera de reparar unas injusticias pasadas y sus efectos duraderos. Algunos objetan que los que se benefician de esta ventaja no son necesariamente los que han padecido esta injusticia, mientras que los que pagan el precio de la reparación son raramente responsables de estas injusticias (p. 249). Por su parte, la justificación por la diversidad se basa en el bien común (p. 251). En este caso, los oponentes al argumento de la diversidad avanzan dos criterios: una práctica y otra de principios. La objeción práctica cuestiona la eficacia de las políticas de discriminación positiva, mientras que la objeción práctica desea demostrar que es poco probable que alcance sus objetivos y que podría ser incluso contraproducente (p. 253).

Según el autor, renunciar al mérito moral como fundamento de la justicia distributiva es seductor a nivel moral pero igualmente perturbador. Seductor porque cuestiona el presupuesto auto-satisfecho según el cual el éxito sería el coronamiento de la virtud. Perturbador porque esta separación entre la justicia y la moral es difícilmente perceptible (p. 262). De hecho, la justicia tiene a menudo una dimensión honorífica y la idea de que el mérito, para ser concebido, supone que las instituciones sociales hayan previamente definido su misión, presenta una dificultad: las instituciones sociales más importantes en los debates que conciernen la justicia no son libres de determinar su misión como lo desean (p. 263).

En el octavo capítulo, dedicado al pensamiento aristotélico, Sandel subraya que algunas prácticas sociales poseen, no solamente una finalidad instrumental, sino igualmente una finalidad asociada al honor y a la ejemplaridad (p. 274). En ese sentido, la filosofía política de Aristóteles gira en torno a dos ideas centrales: 1) la justicia es teleológica, en la medida en que definir unos derechos exige que identifiquemos la finalidad de la práctica social en cuestión; y 2) la justicia es honorífica, dado que reflexionar sobre la finalidad de una práctica supone reflexionar o debatir para determinar qué virtud esta práctica debería honrar y recompensar (pp. 274-275). Aristóteles no piensa que la justicia pueda ser

neutral, ya que considera que los debates que conciernen la justicia implican unas discusiones sobre el honor, la virtud y la naturaleza de la buena vida (p. 275). En ese sentido, la justicia está íntimamente asociada al mérito. Más allá, Aristóteles pretende que, para determinar el justo reparto de un bien, debemos inicialmente identificar la finalidad del bien en cuestión (p. 277).

Para el filósofo griego, la justicia distributiva no es una cuestión de dinero sino de cargos y de honores (p. 282). Es consciente de que todas las teorías de la justicia distributiva tienen como objeto discriminar y distinguir, lo que plantea la cuestión de determinar qué discriminaciones son las más justas. Según Aristóteles, la finalidad de lo político, no es establecer un marco jurídico neutral en cuanto a sus fines, sino formar buenos ciudadanos y cultivar buenas disposiciones (p. 283). En otros términos, la finalidad superior de la comunidad política sería cultivar las virtudes de los ciudadanos, enseñándoles cómo vivir una vida buena. Por lo cual, los que contribuyen en mayor medida a la comunidad política son aquellos que son superiores en la excelencia cívica y los que más merecen recibir la parte del reconocimiento político y de la influencia social (pp. 285-286).

De manera general, según Aristóteles, para realizar plenamente nuestra naturaleza como ser humano, debemos vivir en una ciudad y participar

en la vida política, ya que el ser humano es un animal político (p. 287). Esto significa que el aprendizaje de la virtud está vinculado al hecho de ser ciudadano (p. 289). Y la única y mejor manera de acceder a la virtud moral es realizando acciones justas, de modo que la virtud moral se adquiera practicándola (p. 290). En ese sentido, la política es esencial a la vida buena, por una parte, porque las leyes inculcan buenas costumbres, forman buenos caracteres y nos ponen en la vía de la virtud cívica; y, por otra parte, porque la vida de ciudadano nos ofrece la posibilidad de ejercer nuestras aptitudes a la deliberación (p. 293).

En el noveno capítulo, centrado en los dilemas de la lealtad, Sandel observa que, en general, “se justifican las disculpas públicas haciendo valer que se trata de honrar la memoria de aquellos que han sufrido injusticias cometidas por la comunidad política (...), y de reconocer los efectos persistentes de estas sobre las víctimas y sus descendientes, de expiar las faltas cometidas por los que han infligido la injusticia o no la han impedido. Como gesto público, las disculpas oficiales pueden ayudarnos a cerrar las heridas del pasado y a abrir la posibilidad de una reconciliación moral y política. (...) Estas pueden igualmente contribuir a atenuar los efectos de las injusticias padecidas por las víctimas y sus herederos” (p. 310). Pero, según los oponentes a estas disculpas públicas, las personas pertenecientes a la presente generación

no deberían pedir perdón por los errores cometidos por generaciones anteriores, porque presentar sus disculpas supone asumir la responsabilidad de estos actos. Esta última postura se inscribe en el individualismo moral según el cual las personas solo están sometidas a las obligaciones a las que han consentido. Esto supone que, como personas morales, libres e independientes, no están comprometidas por los vínculos morales preexistentes (pp. 313-314).

Para profundizar ese debate, Sandel distingue tres categorías de responsabilidad moral: 1) los derechos naturales que son universales y no requieren ningún consentimiento; 2) las obligaciones voluntarias que son particulares y exigen el consentimiento; y 3) las obligaciones de solidaridad que son particulares y no necesitan consentimiento alguno (p. 331). Sobre la base de esta tipología, el autor analiza varios ejemplos de solidaridad o pertenencia, tales como las obligaciones familiares, la resistencia francesa durante la ocupación alemana o la ayuda prestada por el Estado de Israel a los judíos etíopes (pp. 331-336). Esto le permite poner de manifiesto las obligaciones especiales que tenemos hacia nuestra familia, nuestros compañeros y nuestros conciudadanos (p. 344). Y las obligaciones de solidaridad y de pertenencia pueden imponerse a nosotros mismos por razones que no responden a una elección sino a razones vinculadas con relatos a través de los

cuales interpretamos nuestras vidas y las comunidades en las que vivimos (p. 354).

En el noveno y último capítulo del libro, Sandel recuerda que, a lo largo de esta obra, ha explorado tres enfoques diferentes de la justicia. Según el primero, la justicia significa la maximización de la utilidad o del bienestar: la mayor felicidad para el mayor número de personas. El segundo asocia la justicia al respeto de la libertad de elección, se trate de elecciones efectivas o de elecciones hipotéticas. Según el tercero, la justicia implica cultivar la virtud y reflexionar sobre la naturaleza del bien común. El autor se posiciona a favor de esta última perspectiva. De hecho, para Sandel, el enfoque utilitarista presenta dos defectos: por una parte, convierte la justicia y los derechos en un asunto de cálculo y no de principios; y, por otra parte, intenta reducir todos los bienes humanos a un solo patrón, sin tener en cuenta las diferencias cualitativas que los distinguen (p. 383). Las teorías de la libertad, por su parte, aportan una solución al primer problema pero no al segundo.

Para el autor es preciso reflexionar juntos el significado de la vida buena y contribuir a la creación de una cultura pública que permita la expresión de los desacuerdos que surjan (p. 384). En ese sentido, las cuestiones de justicia exigen desarrollar una reflexión sobre

las nociones de honor y de virtud, de orgullo y de reconocimiento. En otras palabras, la justicia no alude solamente a la cuestión de saber cómo repartir los bienes sino que exige también que sepamos evaluarlos (p. 384). “Si para tener una sociedad justa es preciso preguntarnos sobre lo que es la vida buena, queda por determinar qué tipo de discurso político nos orientará en la buena dirección” (p. 384). El autor avanza varias pistas en esta dirección;

Ciudadanía, sacrificio y servicio.

En la medida en que una sociedad requiere un sentido fuerte de la comunidad, debe saber cultivar entre los ciudadanos una preocupación por lo colectivo y un compromiso al servicio del bien común. La escuela pública constituye el lugar preferente de la educación cívica, y puede ser reforzada por el servicio cívico (pp. 387-388).

Límites morales del mercado.

Dado que la mercantilización de ciertas prácticas sociales puede corromper o alterar las normas que las definen, es preciso preguntarse qué normas no mercantiles queremos proteger de la influencia del mercado. Es una cuestión que exige la organización de un debate público para zanjar entre las maneras opuestas de evaluar estos bienes (pp. 389-390).

Desigualdad, solidaridad y virtud cívica. Ante la erosión del ámbito público y la necesidad de una política

del bien común, es necesario reconstruir la infraestructura cívica. Se trata de incrementar los impuestos de los más ricos para reconstruir las instituciones y los servicios públicos que serían de tal calidad que tanto los adinerados como los desfavorecidos recurrirían a ellos.

Una política del compromiso moral. Es preciso tener una vida cívica más densa y comprometida. La confrontación pública más vigorosa de nuestras convicciones podría reforzar el respeto que tenemos unos hacia otros. Todas las deliberaciones públicas sobre cuestiones morales no desembocarán en acuerdos pero es necesario intentarlo, según el autor.

Al término de la lectura de *Justice*, es preciso reconocer la simplicidad, destreza y elegancia con la cual Sandel aborda y discute las principales teorías de la justicia desde el punto de vista de la filosofía moral y política. Lejos de limitarse a una exposición detallada de las principales tesis utilitaristas, libertarianas, kantianas, rawlsianas o aristotélicas, construye progresivamente un razonamiento articulado que desemboca en un posicionamiento claro y unas pistas de reflexión elaboradas, fruto de tres décadas de reflexión sobre la justicia. El carácter comprensible y legible de esta obra resulta de la multiplicación de ejemplos concretos escogidos en la actualidad y de la utilización de un estilo fluido y de una terminología amena

alejada de cualquier jerga académica. No en vano, de cara a matizar esta valoración positiva, el lector echa en falta el hecho de que el autor no haya expuesto su posicionamiento y sus tesis con anterioridad, sin tener que esperar la parte final del libro. Asimismo, la mayoría de los ejemplos aluden a los Estados Unidos, lo que dificulta la identificación, sin perjudicar por ello la pertinencia de los argumentos avanzados.

En definitiva, la lectura de la última obra de Michael Sandel es sumamente recomendable para las personas interesadas en la cuestión de la justicia desde una perspectiva moral y política.

Bibliografía

1. Rawls, J. (2006). *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
2. Sandel, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Editorial Gedisa.
3. Sandel, M. (2008). *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*, Barcelona, Marbot Ediciones.
4. Sandel, M. (2013). *Lo que el dinero no puede comprar: los límites morales del mercado*, Madrid, Debate.

COLABORADORES

Julio Morales Guerrero. Doctor en Filosofía por la Universidad de Antioquia, Magíster en Filosofía de la Universidad del Valle y Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia. Profesor de tiempo completo en la Universidad del Atlántico. Sus áreas de trabajo y de investigación filosófica son: filosofía antigua, cartesianismo, enseñanza de las matemáticas en la educación primaria. Publicaciones: El infinito en Descartes y el propósito práctico de su filosofía. En: *Praxis Filosófica*, No 42 (2016); El examen de las facultades intelectuales como tarea previa a la investigación moral en Descartes. En: *Aletheia. Revista Colombiana de Filosofía*, Vol.5 (2007); La libertad en Descartes. En: *Cacumen*, v.1 (2007).

E-mail: jmoralesguerrero@gmail.com

Sebastián Molina Betancur. Candidato a Doctor por la Università degli Studi di Torino. Magíster en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Miembro del grupo de investigación “Conocimiento, Filosofía, Ciencia, Historia y Sociedad” del Instituto de Filosofía de esta misma universidad. Ha sido profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia desde el año 2011, sus áreas de investigación están centradas en la historia y la filosofía de la ciencia. Publicaciones: Aspectos metodológicos de la demostración de la fuerza en los Principia de Newton. En: *Praxis Filosófica*, Vol.39 (2014); Límites de la filosofía natural en la distinción Cualidades Primarias y Cualidades Secundarias de John Locke. En: *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, Vol.16 fasc.32 (2016).

E-mail: sebastian.molina@udea.edu.co

Jacob Buganza. Doctor en Estudios Humanísticos por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey. Realizó estudios en el Seminario Arquidiocesano de Xalapa, el Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México y el Centro Internazionale di Studi Rosminiani. Es Profesor-investigador en el Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana, y docente en la Facultad de Filosofía de la misma universidad. Asimismo, es docente del Rosmini Institute con sede en Varese, Italia. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Publicaciones: libros: *Introducción a la ética general* (Torres Asociados, México, 2015), *La actualidad de la ética clásica* (Universidad Veracruzana y Torres Asociados, México, 2014), *Filosofía de la mente, νοῦς y libertad* (Universidad Veracruzana, Xalapa, 2014), *Nomología y eudemonología* (Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2013) y *Breve esquema de antropología filosófica* (Agape, Buenos Aires, 2013). Artículos: La luz del intelecto agente como la idea de ser desde el rosminianismo decimonónico. En: *Efemerides mexicana*:

Estudios filosóficos, teológicos e históricos, N°. 100 (2016); La inteligencia desde la perspectiva rosminiana. En: *Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura*, Vol 110 (2016); La dignidad del sujeto inteligente: el personalismo rosminiano. En: *Open Insight*, Vol 6, No. 9 (2015).

E-mail: jbuganza@uv.mx

Juan José Garrido Perrián. Candidato a Doctor por la Universidad de Sevilla y docente en el Dpto. Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Política de la misma institución. Subdirector de *Differenz* (Revista Internacional de estudios sobre Heidegger y sus derivas contemporáneas). Perteneciente al grupo de investigación “Ciencia, Tecnología, Sociedad y Racionalidad Práctica” de la Universidad de Sevilla. Áreas de investigación: Kant, Heidegger. Publicaciones: Un diálogo entre naturaleza y libertad en el horizonte del ser. Kant y Heidegger. En: *Endoxa*, Vol. 1. Núm. 36 (2015); *Lichtung*: el claro del ser. Un estudio a raíz de las meditaciones de Holzwege. En: *Ágora Papeles de Filosofía*, Vol. 2. Núm. 34 (2015); Carta sobre el Humanismo: consideraciones del ahí del ser. ¿Es posible habitar el claro del ser? En: *Eikasia*, Vol. 1. Núm. 61 (2015).

E-mail: jjgarper@us.es

Vicente Raga Rosaleny. Doctor en filosofía por la Universidad de Valencia y posdoctorado en Rutgers. The State University of New Jersey. Docente del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Áreas de investigación: Montaigne, Descartes, Charron, epistemología, escepticismo antiguo y moderno, filosofía moderna. Integrante del grupo de investigación “Conocimiento, filosofía, ciencia, historia y sociedad” del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Publicaciones: Historia y filosofía: Sobre el carácter contingente o necesario de la historia para la filosofía. En: *Revista de Filosofía*, No 71 (2015); Cultura y Naturaleza: Montaigne en América. En: *Alpha: revista de artes, letras y filosofía*, No. 37 (2013); La teoría de los nombres y el realismo metafísico. En: *Praxis Filosófica*, No 36 (2013).

E-mail: vicente.raga@udea.edu.co

Luis Antonio Ramírez Zuluaga. Magíster en “Filosofía, Textos y Saberes” de la Universidad Michel de Montaigne; Doctor en Filosofía por la Universidad de Antioquia. Docente ocasional del Instituto de Estudios Regionales y profesor de cátedra de la Universidad de Antioquia. Sus intereses académicos-investigativos se han caracterizado por desarrollar una “Teoría Crítica de la Sociedad”. Perteneció al grupo de investigación “Filosofías de la Alteridad” del Instituto de Filosofía de

la Universidad de Antioquia, donde coordinó la línea “Micropolítica y filosofía de la diferencia”; actualmente es miembro del grupo “Cultura, Violencia y Territorio” (INER) donde coordina la línea “Ciencia, Poder y Sociedad”. Publicaciones: Sujeto y sociedad a partir de los análisis de Foucault sobre la relación saber-poder. *Conflicto y sociedad*. En: Revista institucional Unisabaneta, Vol. 1 (2013); Política y seguridad: la gestión de la vida y la muerte. En: *Diálogos de Derecho y Política*, No. 3 (2010); Tecnologías, dispositivos y técnicas para administrar la vida. En: *Katharsis*, No 8 (2009).

E-mail: lantonio.ramirez@udea.edu.co

Osman Daniel Choque Aliaga. Magíster en Filosofía por la Universidad San Buenaventura, sede Bogotá. Actualmente se desempeña como profesor en la Universidad de Santo Tomás. Área de investigación: Filosofía moderna y filosofía contemporánea. Publicaciones: ¿Quién eres América Latina? Aproximación histórico-hermenéutica acerca de la Teología de la Liberación. En: *Razón y pensamiento cristiano*, Vol. 4-02 (2015); El Espíritu Santo como don en el pensamiento de san Agustín. En: *Kenosis*. Vol. 3, núm. 4 (2015); El "fracaso" de la arqueología. En: *Fragmentos de filosofía*. Núm. 14 (2016).

E-mail: junker.odca@gmail.com

Mateo Navia Hoyos. Candidato a Doctor en Historia en la Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín, Magíster en Historia de la misma Universidad, y Filósofo de la Universidad de Antioquia. Miembro del grupo de investigación “Prácticas, saberes y representaciones en Iberoamérica”, de la Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín. Investiga sobre filosofía, política, sociedad y cultura en el siglo XX. Publicaciones: Emigrar para vivir, servir para inmigrar. Legislaciones para las inmigraciones de judíos a América y Colombia entre 1880 y 1930. En: *Co-herencia*, 11 (2014); Emmanuel Lévinas: entre la cautividad y la filosofía. En: *Co-herencia*, Vol. 6, Núm. 11 (2009).

E-mail: ultimaetra@gmail.com

Andrés Eduardo Saldarriaga Madrigal. Doctor en Filosofía por la Christian-Albrechts-Universität. 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

Víctor Hugo Chica Pérez. Candidato a Doctor y Magíster en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Actualmente se desempeña como profesor en el Instituto de Filosofía de la misma institución. Intereses de investigación: filosofía analítica del lenguaje, lógica y filosofía de la lógica. Miembro del grupo de investigación Conocimiento, filosofía, ciencia, historia y sociedad. Publicaciones: Wittgenstein y el método de análisis por tipos proposicionales en *Sobre la Certeza*. En: *Estudios de Filosofía*, No 52 (2015).

E-mail: vchica1@gmail.com

Luis F. Echeverri Delgado. Doctor en Ciencias matemáticas de la Universidad Complutense de Madrid, Magíster en matemáticas por la Universidad de Antioquia y docente del Instituto de matemáticas en la misma institución. Áreas de investigación: Matemática aplicada, Análisis numérico, Enseñanza de las matemáticas. Perteneciente al grupo de investigación EMAC: Grupo de Enseñanza de Matemáticas y Computación. Publicaciones: Early Stages of Bone Fracture Healing. En: *Bulletin of Mathematical Biology*. Vol. 77 (1) (2015).

E-mail: lfecheve@mat.ucm.es

Edwin Zarrazola Rivera. Doctor en Métodos matemáticos, estadísticos y computacionales por la Universidad Complutense de Madrid. Magíster en matemáticas por la Universidad de Antioquia y docente del Instituto de matemáticas en la misma institución. Áreas de investigación: Probabilidad, Estadística, Investigación de Operaciones, Matemáticas aplicadas, Enseñanza de las matemáticas. Perteneciente al grupo de investigación EMAC: Grupo de Enseñanza de Matemáticas y Computación. Publicaciones: Distribution of the Product of Independent Extended Beta Variables. En: *Applied Mathematical Sciences*, Vol. 8, no. 161 (2014); Entropies and Fisher Information Matrix for Extended Beta Distribution. En: *Applied Mathematical Sciences*, Vol. 9, no. 80 (2015).

E-mail: edwin.zarrazola@udea.edu.co

Eguzki Urteaga. Doctor y Licenciado en Sociología por la Universidad Victor Segalen Burdeos 2 y Licenciado en Historia especialidad Geografía por la Universidad de Pau y de los Países del Adour, Profesor de Sociología en la Universidad del País Vasco (UPV) e Investigador asociado en el Social and Business Research Laboratory (SBRlab), centro de investigación de la Universidad Rovira i Virgili. Autor de 29 libros entre los cuales se encuentran: *La politique linguistique en Pays Basque* (2004); *La nouvelle gouvernance en Pays Basque* (2004); *La*

coopération transfrontalière en Pays Basque (2007); *Las políticas públicas en cuestión* (2010); *Perceptions sociales de la science et de la technologie en Pays Basque* (2010); *El nuevo entorno de la innovación* (2011), así como de más de 170 artículos universitarios tanto en Europa, en América latina y Canadá. Es igualmente Director de Colección en la editorial de París Mare et Martin y ha sido profesor invitado en varias Universidades europeas (Burdeos, Lovaina, Coímbra, París, Rennes).

E-mail: eguzki.urteaga@ehu.eus

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, 1999a). 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; estudiosdefilosofia@gmail.com

REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

Código de ética de publicación

1. Introducción: Temática y alcance de *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 electrónica internacional de acceso abierto regida por el sistema de doble arbitraje anónimo. Circula semestralmente de manera ordinaria, sin perjuicio de que, a juicio del Comité Editorial, se realicen publicaciones extraordinarias. Desde su fundación en 1990 *Estudios de Filosofía* 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.

El propósito de publicar este Código de Ética de Publicación es señalar las expectativas de *Estudios de Filosofía* y el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia con respecto a la ética de publicación, teniendo como referente la temática, enfoque y alcance de la revista. Este código presenta los estándares éticos básicos para autores y evaluadores, así como también señala esquemáticamente las funciones y responsabilidades del editor.

2. Estructura editorial

Estudios de Filosofía está coordinada sólo por un editor, quien a su vez coordina al asistente editorial, el diagramador y el equipo editorial. El editor es nombrado por el comité editorial, el/la directora/a de la revista y el/la directora/a del Instituto de Filosofía; el editor es el principal responsable de la revista y todo lo que esta implica. El/la asistente y el comité editorial se encargan de apoyar al editor con la revisión del material potencialmente publicable, así como de la asesoría en el nombramiento de los revisores externos. El diagramador es el responsable del diseño y formato de la revista, y el editor es el encargado de la versión final de cada número publicado de *Estudios de Filosofía*. Todos los cargos antes mencionados son ocupados bajo el principio de la libre voluntad de cada uno de los miembros.

3. Obligaciones y responsabilidades generales del editor

El editor es responsable de:

- 3.1. Trabajar por satisfacer las necesidades de los lectores y autores.
- 3.2. Tratar de mejorar constantemente la revista.
- 3.3. Tener procesos para asegurar la calidad del material publicado.
- 3.4. Defender de la libertad de expresión.
- 3.5. El mantenimiento de la integridad del expediente académico.
- 3.6. Oponerse a las necesidades empresariales que comprometan los estándares intelectuales y éticos de la revista.
- 3.7. Estar siempre dispuesto a publicar correcciones, aclaraciones, retractaciones y disculpas, cuando sea necesario.

4. Relaciones con los lectores

A los lectores se les

- 4.1. Informará acerca de las fuentes de financiamiento las investigaciones y si los financiadores tenían algún papel en la investigación y su publicación y, en caso afirmativo, cuál fue.
- 4.2. Garantizará que todos los informes publicados y revisiones de la investigación han sido revisados por evaluadores adecuadamente calificados.
- 4.3. Asegurará que las secciones no arbitradas de la revista están claramente identificadas.
- 4.4. Informará las medidas adoptadas para garantizar que manuscritos de los miembros de la revista o consejo editorial reciban una evaluación objetiva e imparcial.

5. Relaciones con los autores

- 5.1. Las decisiones del editor de aceptar o rechazar un artículo para su publicación se basarán en la importancia del manuscrito, su originalidad y claridad, así como la validez del estudio y su relevancia para la revista.

- 5.2. El editor no revocará las decisiones del editor anterior de aceptar manuscritos para su publicación, salvo que se les identifique serios problemas.
- 5.3. El editor no revocarán las decisiones del editor anterior de publicar manuscritos, a menos que haya serios problemas en ellos.
- 5.4. *Estudios de Filosofía* hace una detallada descripción de los procesos de revisión por pares, y el editor justificará cualquier desviación importante de los procesos descritos.
- 5.5. *Estudios de Filosofía* tiene un mecanismo para que los autores apelen las decisiones editoriales, a través de la comunicación con el comité editorial.
- 5.6. *Estudios de Filosofía* ha publicado una guía para los autores en la que se señala qué espera de sus manuscritos. Esta guía regularmente se actualiza y señala un vínculo para acceder a esta sección.

6. Relaciones con los editores

Editores de *Estudios de Filosofía* se comprometen a:

- 6.1. Orientar a los evaluadores en el proceso de evaluación, incluso en la necesidad de manejar el material evaluado con confidencialidad. Esta guía se actualiza periódicamente y se enlaza con este código.
- 6.2. Exigir a los evaluadores que declaren los posibles conflictos de intereses antes de aceptar evaluar un manuscrito.
- 6.3. Contar con sistemas adecuados para asegurar que las identidades de los evaluadores estén protegidos.
- 6.4. Impulsar a que los revisores que comenten asuntos éticos y de la investigación, así como la posible mala conducta de publicación planteada en los manuscritos.
- 6.5. Estimular a los revisores para que comenten la originalidad de los manuscritos y a que estén atentos a si la publicación es redundante o constituye plagio.
- 6.6. Enviar, en su totalidad, los comentarios de los evaluadores a los autores, salvo que contengan términos injuriosos o difamatorios.

- 6.7. Reconocer la contribución de los evaluadores a la revista.
- 6.8. Monitorear el desempeño de los evaluadores y tomar medidas para garantizar que sean de alto nivel.
- 6.9. Desarrollar y mantener una base de datos de evaluadores idóneos y actualizarla con base al desempeño del evaluador.
- 6.10. Dejar de contactar a los evaluadores que de manera recurrente hacen evaluaciones deficientes, descorteses o de baja calidad.
- 6.11. Utilizar una amplia gama de fuentes (no sólo los contactos personales) para identificar posibles nuevos evaluadores (por ejemplo, bases de datos bibliográficas).

7. Relaciones con el Comité editorial

El editor de *Estudios de Filosofía* proporciona a los nuevos miembros del Comité editorial las directrices sobre todo lo que se espera de ellos y mantiene actualizados sobre las nuevas políticas y desarrollos a los miembros existentes. Además de esto el editor:

- 7.1. Tiene políticas establecidas para el manejo de los manuscritos de los miembros del Comité editorial para asegurarles una revisión imparcial.
- 7.2. Identifica miembros para comité editorial, debidamente cualificados, que puedan contribuir activamente al desarrollo y buena gestión de la revista.
- 7.3. Examina regularmente la composición del comité editorial.
- 7.4. Ofrece una orientación clara a los miembros del comité editorial acerca de sus funciones y deberes previstos, que incluyen: (1) actuar como embajadores de la revista, (2) apoyar y promover la revista, (3) buscar los mejores autores y trabajos, y fomentar activamente el envío de manuscritos, (4) revisar los envíos a la revista, (5) aceptar ser comisionados para escribir editoriales, críticas y comentarios sobre artículos en su área de especialización, (6) asistir y contribuir a las reuniones del comité editorial.
- 7.5. Consulta periódicamente a los miembros del comité editorial para conocer sus opiniones sobre la marcha de la revista, informarles cualquier cambio en sus políticas, e identificar los retos del futuro.

8. Procesos editoriales y de evaluación por pares

El editor de *Estudios de Filosofía* vela por:

- 8.1. Esforzarse por garantizar que la revisión por pares en la revista es justa, imparcial y oportuna.
- 8.2. Tener sistemas para asegurar que el material remitido para su publicación es confidencial durante el proceso de evaluación.
- 8.3. Toma todas las medidas razonables para asegurar la calidad del material publicado, reconociendo que las revistas y secciones dentro de las revistas tienen objetivos y normas diferentes.

9. Manejo de casos en que posiblemente se incurra mala conducta

- 9.1. El editor de *Estudios de Filosofía* tiene el deber de actuar cuando haya sospecha de mala conducta o cuando esta sea alegada. Esta obligación se extiende a los artículos publicados y no publicados.
- 9.2. El editor no rechazará simplemente los documentos que plantean dudas sobre posible mala conducta, está éticamente obligado a investigarlos.
- 9.3. El editor sigue los diagramas de flujo que el COPE sugiere para estos casos.
- 9.4. El editor solicitará primero una respuesta de quienes se sospeche que incurren en mala conducta. Si no queda satisfecho con la respuesta, debe pedir a los empleadores respectivos, a la institución, o alguna instancia apropiada, como de la organización nacional de investigación integridad, que se adelante la respectiva investigación.
- 9.5. El editor deberá hacer todos los esfuerzos razonables para asegurar que la debida investigación de supuesta mala conducta se lleva a cabo. Si esto no ocurre, deberá hacer todos los esfuerzos razonables para persistir en la obtención de una solución al problema. En *Estudios de Filosofía* somos conscientes de que esto es un deber dispendioso, pero importante.

10. Fomento del debate académico

- 10.1. El editor promueve y está dispuesto a considerar para su publicación las críticas académicas a los trabajos publicados en esta revista.
- 10.2. Los autores de los trabajos criticados tienen la oportunidad de responder.
- 10.3. El editor está abierto a la investigación que cuestiona el trabajo anterior publicado en la revista.

11. Conflictos de intereses

- 11.1. El editor tiene formas para la gestionar sus propios conflictos de intereses, así como los de autores, revisores y miembros del consejo editorial.
- 11.2. *Estudios de Filosofía* tiene un proceso específico para el manejo de los manuscritos de los editores, profesores del Instituto de Filosofía o miembros del consejo del comité académico para asegurar una revisión imparcial.

Este código se realizó usando como base las guías que ofrece el Committee of Publication Ethics (COPE).

Índice acumulativo por palabra clave

Nº	Título	Palabra clave
47	Las notas sobre Klee heredadas de Heidegger	<i>Accionamiento-apropiador</i>
52	Ontología, acción y verdad. De <i>El ser y la nada</i> a <i>Verdad y existencia</i>	<i>Acción</i>
44	Naturaleza del acto liberador del delirio zoológico: acción esencial, evidencia y despertar	<i>Acción esencial</i>
51	La distinción entre acto y movimiento en <i>Metafísica IX 6</i>	<i>Actividad</i>
51	La distinción entre acto y movimiento en <i>Metafísica IX 6</i>	<i>Acto</i>
47	Teatro, formación y vida en el <i>Wilhelm Meister</i> de Goethe	<i>Actar</i>
41	Espacio social y universales estructurales máximos	<i>Actualismo</i>
40	Acerca de la primacía del <i>XOPIETÓN</i> en la constitución aristotélica. El comentario de Alejandro de Afrodisia a <i>Metafísica V, R, 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 poética 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 matriz del alma	<i>Alejandro</i>
40	La causa de la acción humana según Alejandro de Afrodisia, <i>Metafísica 23</i> y <i>de fato 15</i>	<i>Alejandro</i>
40	La recepción de la tesis 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</i> , 22-33	<i>Alejandro</i>
40	Alma, impulso y movimiento según Alejandro de Afrodisia	<i>Alejandro</i>
40	Las <i>Questiones III 2 y 3</i> de Alejandro de Afrodisia y el problema de la alteración sensitiva	<i>Alejandro</i>
45	Medicina preventiva y dietética del alma en los tratados médicos de Galeno sobre las pasiones	<i>Alma</i>

40	Alejandro y Aristóteles en torno a la casualidad matriz del alma	<i>Alma</i>
42	Dietética y Moral. Medicina y Filosofía en la antigüedad helénica	<i>Alma</i>
48	Las <i>Questiones III 2 y 3</i> 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 fichtiana de 1796/1797	<i>Alteridad</i>
50	Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derridiana	<i>Alteridad</i>
42	Educación y democracia	<i>Álvoro 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>
52	Wittgenstein y el método de análisis por tipos proposicionales en <i>Sobre la Certeza</i>	<i>Análisis filosófico</i>
50	Animales y medio ambiente. Problemas de responsabilidad	<i>Animales</i>
42	Charles Darwin y la ética: de la socialidad a la moralidad	<i>Animales humanos</i>
44	Revisión de la ética de la virtud	<i>Ascombe</i>
53	Crecencia no evidencial y <i>certeza vital</i>	<i>Anti intelectualismo</i>
54	Crecencia no evidencial y certeza vital	<i>Anti intelectualismo</i>
52	La antropología de Alfred Kroeber como epistemología morfológica	<i>Antropología</i>
52	Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática y filosofía moral en Kant	<i>Antropología moral</i>
52	Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática y filosofía moral en Kant	<i>Antropología pragmática</i>
52	Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática y filosofía moral en Kant	<i>Antropología pragmática</i>
53	Apariencia e imagen: examen a partir de algunos diálogos platónicos	<i>Apariencia</i>
54	Apariencia e imagen: Examen a partir de algunos diálogos platónicos	<i>Apariencia</i>
53	La historicidad radical del ser humano en Ernesto de Martino: crisis de la presencia y apocalipsis culturales	<i>Apocalipsis</i>

	La historicidad radical del ser humano en Ernesto de Martino: crisis de la presencia y apocalipsis culturales	<i>Apocalipsis</i>
54		
51	Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica	<i>Aprendizaje</i>
	Hermenéutica y argumentación: aportes para la comprensión del diálogo intercultural	<i>Argumentación</i>
53		
	Hermenéutica y Argumentación: Aportes para la comprensión del diálogo intercultural	<i>Argumentación</i>
54		
48	Revisión de Crisipo de la teoría estoica del destino	<i>Argumento Perenne</i>
	Alejandro y Aristóteles en torno a la causalidad matriz del alma	<i>Aristóteles</i>
48		
48	La causa de la acción humana según Alejandro de Afrodisia, <i>Metéfica</i> 23 y <i>de fato</i> 15	<i>Aristóteles</i>
	La recepción de la teoría aristotélica del azar en el <i>De Fato</i> de Alejandro de Afrodisia	<i>Aristóteles</i>
48		
48	La causalidad del motor inmovil según Pseudo Alejandro	<i>Aristóteles</i>
	Alma, impulso y movimiento según Alejandro de Afrodisia	<i>Aristóteles</i>
48		
48	Las <i>Questiones</i> III 2 y 3 de Alejandro de Afrodisia y el problema de la alteración sensitiva	<i>Aristóteles</i>
41		
41	El problema de la amistad en la moral	<i>Aristóteles</i>
	¿Puede orientarnos hoy Aristóteles? La cuestión de "la vida buena" desde la ética del discurso	<i>Aristóteles</i>
48		
48	El mito y la música como referencias contra-escintutéticas en El nacimiento de la tragedia	<i>Aristóteles</i>
	La firma como sujeto: ¿un <i>delix</i> de Aristóteles? <i>Eidos</i> como sujeto y garante de la identidad	<i>Aristóteles</i>
48		
48	Acerca de la primacía del <i>XOPIETÓN</i> en la ontología escintutética. El comentario de Alejandro de Afrodisia a <i>Metafísica</i> V,8, 1017b 23-26.	<i>Aristóteles</i>
	Alejandro de Afrodisia como Intérprete de la poética escintutética	<i>Aristóteles</i>
44		
44	¿Arte o publicidad? Argumentos para defender el carácter artístico de la publicidad	<i>Arte</i>
51		
51	Paul Valéry: el nacimiento del mundo estético y artístico	<i>Arte</i>
	¿Arte o publicidad? Argumentos para defender el carácter artístico de la publicidad	<i>Arte de masas</i>
44		
44	Artefactos técnicos: ¿cuál es el enfoque más adecuado?	<i>Artefactos técnicos</i>
	Otra vuelta de tuerca sobre Dennett y la hermenéutica artefactual: tensiones y aporías	<i>Artefactos técnicos</i>
47		

41	La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant	<i>Autocomprensión existencial</i>
46	Fichte- C. H. Masel: el orden de la intersubjetividad práctica	<i>Autocomciencia</i>
52	La autodeterminación de la voluntad. Según el "inmismo esencial" de Cornelio Fabro	<i>Autodeterminación</i>
41	La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant	<i>Autodeterminación</i>
41	¿Puede ocientarnos hoy Aristóteles? La cuestión de "la vida buena" desde la ética del discurso	<i>Autogobierno</i>
41	La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant	<i>Autorealización</i>
45	Teleología y teología en Edmund Husserl	<i>Axiología</i>
48	La recepción de la teoría aristotélica del azar en el <i>De Fato</i> de Alejandro de Afrodiasia	<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 <i>Wilhelm Meister</i> de Goethe	<i>Bildungsroman</i>
58	Atención, referencia e inscrutabilidad	<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>
48	Alejandro y Aristóteles en torno a la causalidad matriz del alma	<i>Causa</i>
58	<i>Corporealismo</i> y causalidad en la Estea antigua: un enfoque desde un modelo no-matemático	<i>Causa</i>
53	Epistemología seleccionista y epistemología no adaptacionista: panorama de algunos problemas en epistemología evolucionista	<i>Causación descendente</i>
54	Epistemología seleccionista y epistemología no adaptacionista: panorama de algunos problemas en epistemología evolucionista	<i>Causación descendente</i>
48	La causalidad del meter inmovil según Pseudo Alejandro	<i>Causalidad</i>

48	Causalidad, invariancia y sistematicidad en el neokantismo de Ernst Cassirer	<i>Causalidad</i>
52	El transfondo psicológico en la teoría schopenhaueriana de la percepción	<i>Causalidad</i>
41	Lenguaje y reconocimiento: una perspectiva heideggeriana	<i>Cercanía</i>
53	Creencia no evidencial y certeza vital	<i>Certeza vital</i>
54	Creencia no evidencial y certeza vital	<i>Certeza vital</i>
52	La antropología de Alfred Kroeber como epistemología metafísica	<i>Ciencia</i>
58	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>
52	El arte de la caza: el liderazgo de Ciro en Nicolás Maquiavelo	<i>Ciro</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: constructivismo e justificación coerentista	<i>Coherentista</i>
48	La América indígena según Clarence Finlayson	<i>Colonias</i>
48	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>
53	Hermenéutica y argumentación: aportes para la comprensión del diálogo intercultural	<i>Comprensión</i>
54	Hermenéutica y Argumentación: Aportes para la comprensión del diálogo intercultural	<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 socialidad 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 Teatre en Hegel	<i>Configuración</i>
53	La interpretación de Lloyd del principio de obligación política de Thomas Hobbes	<i>Conflicto</i>
54	La interpretación de Lloyd del principio de obligación política de Thomas Hobbes	<i>Conflicto</i>
43	Los léxicos como sistemas de la existencia de los sujetos en el universo de la web	<i>Conocimiento</i>
51	Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica	<i>Conocimiento</i>
53	Apariencia e imagen: examen a partir de algunos diálogos platónicos	<i>Conocimiento</i>
54	Apariencia e imagen: Examen a partir de algunos diálogos platónicos	<i>Conocimiento</i>
48	La América indígena según Clarence Finlayson	<i>Conquista</i>
45	Tecnología 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>
53	La historicidad radical del ser humano en Ernesto de Martino: crisis de la presencia y apocalipsis culturales	<i>Contingencia</i>
54	La historicidad radical del ser humano en Ernesto de Martino: crisis de la presencia y apocalipsis culturales	<i>Contingencia</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 sujeción. Un ensayo de historia conceptual	<i>Contractualismo</i>
48	La filosofía sin filosofía de Alberto Coire	<i>Cosa</i>
44	¿Qué es ver?	<i>Cosas</i>
53	La historicidad radical del ser humano en Ernesto de Martino: crisis de la presencia y apocalipsis culturales	<i>Crisis existencial</i>
54	La historicidad radical del ser humano en Ernesto de Martino: crisis de la presencia y apocalipsis culturales	<i>Crisis existencial</i>
51	Reflexiones en torno al concepto de Religión	<i>Cristianismo</i>

42	Precauciones para una crítica a la teoría de la justicia de J. Rawls	<i>Crítica</i>
52	El "género" Foucault y algunas tensiones feministas	<i>Crítica feminista</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>
58	<i>Corporeismo</i> y causalidad en la Estoa antigua: un enfoque desde un modelo no-matemático	<i>Cuerpo</i>
58	El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteano de 1796/1797	<i>Cuerpo</i>
42	El contractualismo moderado 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>
53	La dimensión social del perdón y la posibilidad de reinterpretarlo como un proceso de reconciliación con el daño	<i>Daño moral</i>
54	La dimensión social del perdón y la posibilidad de reinterpretarlo como un proceso de reconciliación	<i>Daño moral</i>
42	Charles Darwin y la ética: de la socialidad 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>
58	Deconstrucción y teología negativa. El juez entre <i>différance</i> y <i>diférence</i> ontológica	<i>Deconstrucción</i>
49	Los marcos doctrinales y la apertura fenomenológica. Vías de la exploración kantiana	<i>Deducción trascendental</i>
48	La causa de la acción humana según Alejandro de Afrodita, <i>Metéora</i> 23 y <i>de fato</i> 15	<i>Deliberación</i>
44	Naturaleza del acto liberador del delirio zumbrosiano: 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>
58	La metodología de Newton y la demostración de la realidad de la fuerza	<i>Demonstración</i>
47	Otra vuelta de tuerca sobre Dennett y la hermenéutica artefactual: tensiones y aporías	<i>Dennett</i>
58	El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichtesana de 1796/1797	<i>Derwcho</i>
42	El concepto kantiano de ciudadanía	<i>Derwchos</i>
41	La justicia económica ante la vuelta a la economía de la gran depresión	<i>Derwchos humanos</i>
58	Deconstrucción y teología negativa. El juego entre <i>différance</i> y <i>diferencia</i> ontológica	<i>Derrida</i>
44	Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad	<i>Desgusto</i>
46	El maestro Eckhart: Filosofía y Mística	<i>Desierto</i>
44	Naturaleza del arte liberador del delirio zombiano: 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	Primeras desarrollos de la teoría estoica del destino	<i>Destino</i>
48	Revisión de Crisipo de la teoría estoica del destino	<i>Destino</i>
48	La causa de la acción humana según Alejandro de Afrodicia, <i>Metefisica</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>Diáfana</i>
47	Cartas filosóficas: desde la amistad y con sencillos	<i>Diálogo</i>
46	El mito dialógico. Un análisis conversacional del diálogo filosófico	<i>Diálogo filosófico</i>
53	Hermenéutica y argumentación: aportes para la comprensión del diálogo intercultural	<i>Diálogo intercultural</i>
54	Hermenéutica y Argumentación: Aportes para la comprensión del diálogo intercultural	<i>Diálogo intercultural</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>
58	Deconstrucción y teología negativa. El juego entre <i>différance</i> y <i>diferencia</i> ontológica	<i>Diferencia ontológica</i>
58	Deconstrucción y teología negativa. El juego entre <i>différance</i> y <i>diferencia</i> ontológica	<i>Diferencia</i>

42	Charles Darwin y la ética: de la sociabilidad a la moralidad	<i>Dignidad</i>
42	El concepto kantiano de civilización	<i>Dignidad</i>
44	Tiempo cíclico e instantáneo en Cien años de soledad	<i>Discontinuidad</i>
43	Los léxicos como sistemas 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>
52	El "género" Foucault y algunas tensiones feministas	<i>Dispositivo de la sexualidad</i>
44	¿Arte o publicidad? Argumentos para defender el carácter artístico de la publicidad	<i>Distinción</i>
41	La función de la doctrina heraclítica en el Tractatus	<i>Doctrina Heraclítica</i>
42	Rawls: constructivismo e justificación coerentista	<i>Doctrinas</i>
47	Los modos de dominación en la socio-anthropología 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>
53	Crecencia no evidencial y certeza vital	<i>Duda</i>
54	Crecencia no evidencial y certeza vital	<i>Duda</i>
46	El maestro Eckhart: Filosofía y Mística	<i>Eckhart</i>
52	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	<i>Ecuador</i>
53	Palabrería y empatía. Sobre Memoria por correspondencia de Emma Reyes	<i>Edith Stein</i>
54	Palabrería y empatía. Sobre Memoria por correspondencia de Emma Reyes	<i>Edith Stein</i>
53	Palabrería y empatía. Sobre Memoria por correspondencia de Emma Reyes	<i>Edmund Husserl</i>
54	Palabrería y empatía. Sobre Memoria por correspondencia de Emma Reyes	<i>Edmund Husserl</i>
42	Educación y democracia	<i>Educación</i>
56	El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteano de 1796/1797	<i>Egoísmo</i>
41	La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant	<i>Elección</i>

52	La autodeterminación de la voluntad. Según el "intuición esencial" de Cornelio Fabro	<i>Elección</i>
53	Palabrería y empatía. Sobre <i>Memoria por correspondencia</i> de Emma Reyes	<i>Emma Reyes</i>
54	Palabrería y empatía. Sobre <i>Memoria por correspondencia</i> de Emma Reyes	<i>Emma Reyes</i>
43	Ricoeur: de la fenomenología a la hermenéutica de las emociones	<i>Emociones</i>
53	Palabrería y empatía. Sobre <i>Memoria por correspondencia</i> de Emma Reyes	<i>Empatía</i>
54	Palabrería y empatía. Sobre <i>Memoria por correspondencia</i> de Emma Reyes	<i>Empatía</i>
44	Artefactos técnicos: ¿cuál es el enfoque más adecuado?	<i>Enfoque dual</i>
45	Datos, fenómenos y teorías	<i>Enfoque semiótico</i>
41	El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto	<i>Evolucionismo</i>
47	Cartas filmóficas: 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>
53	Epistemología seleccionista y epistemología no adaptacionista: panorama de algunos problemas en epistemología evolucionista	<i>Epistemología adaptacionista</i>
54	Epistemología seleccionista y epistemología no adaptacionista: panorama de algunos problemas en epistemología evolucionista	<i>Epistemología adaptacionista</i>
53	Epistemología seleccionista y epistemología no adaptacionista: panorama de algunos problemas en epistemología evolucionista	<i>Epistemología seleccionista</i>
54	Epistemología seleccionista y epistemología no adaptacionista: panorama de algunos problemas en epistemología evolucionista	<i>Epistemología seleccionista</i>
47	Cartas filmóficas: desde la amistad y con sencillez	<i>Epístola</i>
42	Rawls: constructivismo e justificación coherentista	<i>Equilibrio reflexivo</i>
41	Lenguaje y reconocimiento: una perspectiva heideggeriana	<i>Eraiguis</i>
45	Medicina preventiva y dietética del alma en los tratados médicos de Galeno sobre las pasiones	<i>Error</i>
53	Crecencia no evidencial y certeza vital	<i>Escéptico</i>
54	Crecencia no evidencial y certeza vital	<i>Escéptico</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 social y universales estructurales máximos	<i>Especies 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 arte liberador del delirio romántico: acción esencial, evidencia y despertar	<i>Española</i>
46	El maestro Eckhart: Filosofía y Mística	<i>Españolismo</i>
44	La concepción objetiva de la substancia en la Crítica de la razón pura de Kant	<i>Española trascendental</i>
50	El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichtiana 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: epistémica pública y voluntad política	<i>Estado Democrático de derecho</i>
51	The Principle of Primal Order in the ritual healing techniques in the community of San Rafael (Andean Philosophy)	<i>Estroicismo</i>
43	Kant, Baudelaire y la ruptura del ideal neoclásico de la belleza humana	<i>Estética</i>
51	Paul Valéry: el nacimiento del mundo estético y artístico	<i>Estética</i>
52	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	<i>Estética Romántica</i>
50	<i>Corporeísmo</i> 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 in <i>A. Pr.2</i> , 22-33	<i>Estoicismo</i>
43	Teísmo y panteísmo en la teología de Egieta: ¿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 Metafísico	<i>Estructuralismo metafísico</i>

42	Nietzsche: la vida y su devenir concebidos como una mujer. Consecuencias ético-políticas para las relaciones entre filosofía y psicoanálisis	<i>Étano retorno</i>
42	El constructivismo moderno y la culpa política	<i>Étano</i>
53	La historicidad radical del ser humano en Ernesto de Martino: crisis de la presencia y apocalipsis culturales	<i>Étano del trascendimiento</i>
54	La historicidad radical del ser humano en Ernesto de Martino: crisis de la presencia y apocalipsis culturales	<i>Étano del trascendimiento</i>
44	Modernidad y parrhesía. Michel Foucault y la cuestión de la resistencia como étano	<i>Étano, resistencia</i>
49	Michel Foucault y la gramática del poder y de la libertad	<i>Ética</i>
58	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	Revisión 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	Revisión de la ética de la virtud	<i>Ética kantiana</i>
41	El problema de la amistad en la moral	<i>Existencial</i>
48	Revisión de Crisipo de la tesis estoica del destino	<i>Eventos co-determinados</i>
45	Medicina preventiva y diatética del alma en los tratados morales de Galeno sobre las pasiones	<i>Exceso</i>
43	Los léxicos como sistemas 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>
58	Heidegger y la noción de precencia (Vorwienenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo)	<i>Existencia</i>
51	Heidegger y la noción de precencia (Vorwienenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 2: El extante de la muerte)	<i>Existencia</i>
52	Ontología, acción y verdad. De <i>El ser y la nada</i> a <i>Verdad y existencia</i>	<i>Existencialismo</i>
43	Lo trágico y los destinos del Demócrito	<i>Experimentación</i>
41	La universalidad de la metáfora en el arte	<i>Expresión</i>
43	Lo trágico y los destinos del Demócrito	<i>Expresión</i>
52	La autodeterminación de la voluntad. Según el "intuismo esencial" de Cornelio Fabro	<i>Fabro</i>

45	Telología y teología en Edmund Husserl	<i>Facticidad</i>
42	Dietética y Moral. Medicina y Filosofía en la antigüedad helénica	<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 desnaturalización	<i>Falsabilidad</i>
45	Primeras desarrollos de la teoría estoica del destino	<i>Fatalismo</i>
48	Revisión de Crisipo de la teoría estoica del destino	<i>Fatalismo</i>
52	El "género" Foucault y algunas tensiones feministas	<i>Feminismo foucaultiano</i>
43	La ambigüedad de la existencia en Merleau-Ponty	<i>Fenomenología</i>
43	Ricoeur: de la fenomenología a la hermenéutica de las acciones	<i>Fenomenología</i>
47	Los marcos de dominación en la socio-antropología de Bourdieu. Esbozo de una crítica	<i>Fenomenología</i>
47	Aparentaciones 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 precencia (Vorwienenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo)	<i>Fenomenología</i>
51	Heidegger y la noción de precencia (Vorwienenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 2: El extante de la muerte)	<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 fichtiana de 1796/1797	<i>Fichte</i>
48	Alejandro de Afrodita 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 Coire	<i>Filosofía</i>
49	Los marcos doctrinales y la apertura fenomenológica. Vías de la exploración kantiana	<i>Filosofía</i>
51	The Principle of Primal Order in the ritual healing techniques in the community of San Rafael (Andean Philosophy)	<i>Filosofía andina</i>
46	El problema de la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia	<i>Filosofía colombiana</i>
43	El "sacerdote aseta" 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>Ficitud</i>
43	Fundamentos de la antropología metafísica de Clarence Finlayson	<i>Finlayson</i>
48	La América indígena según Clarence Finlayson	<i>Finlayson</i>
48	Acercas de la primacía del ΧΟΡΕΙΟΝ en la constitución científica. El comentario de Alejandro de Afrodisia a <i>Metafísica V,8, 1817b 23-26</i>.	<i>Forma</i>
48	La firma como sujeto: ¿un delirio de Aristóteles? <i>Eidos</i> como sujeto y garante de la identidad	<i>Forma (εἶδος)</i>
47	Teatro, formación y vida en el <i>Wilhelm Meister</i> 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 <i>Cien años de soledad</i>	<i>Fracaso</i>
46	Fraternidad y mujeres. Un ensayo de historia conceptual	<i>Fraternidad</i>
58	La metodología de Newton y la demostración de la realidad de la fuerza	<i>Fuerza</i>
47	Otra vuelta de tuerca sobre Derrida 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>
51	Reflexiones en torno al concepto de Religión	<i>G.W. F. Hegel</i>
45	La regla hermenéutica como sistema de significación y producción de texto	<i>Gadamer</i>
45	Medicina preventiva y diatética 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>
52	El "género" Foucault y algunas tensiones feministas	<i>Género</i>
58	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>Genesis de Sapientia</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 colapso en la pintura: Hegel frente a Goethe y Diderot	<i>Goethe</i>
52	La antropología de Alfred Kroeber como epistemología morfológica	<i>Goethe</i>
51	La soberanía como responsabilidad y los fundamentos del nuevo intervencionismo humanitario	<i>Guerra fría</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 Habermas en las escritas de Jena	<i>Hegel</i>
45	La cuestión del colapso en la pintura: Hegel frente a Goethe y Diderot	<i>Hegel</i>
47	Aportaciones para una fenomenología hermenéutica de la mística	<i>Heidegger</i>
58	Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenchaft) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo)	<i>Heidegger</i>
51	Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenchaft) como propedéutica existencial. (Parte 2: El extante de la muerte)	<i>Heidegger</i>
52	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	<i>Herder</i>
47	Otra vuelta de tuerca sobre Derrida 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 acciones	<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>
51	Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica	<i>Hermenéutica</i>
53	Hermenéutica y argumentación: aportes para la comprensión del diálogo intercultural	<i>Hermenéutica intercultural</i>
54	Hermenéutica y Argumentación: Aportes para la comprensión del diálogo intercultural	<i>Hermenéutica intercultural</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 Teste 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 las escritas de Jena	<i>Hobbes</i>
53	La interpretación de Lloyd del principio de obligación política de Thomas Hobbes	<i>Hobbes</i>
54	La interpretación de Lloyd del principio de obligación política de Thomas Hobbes	<i>Hobbes</i>
49	El concepto de técnica en Homero	<i>Homero</i>
56	Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana	<i>Hospitalidad</i>
51	La soberanía como responsabilidad y los fundamentos del nuevo intervencionismo humanitario	<i>Nuevo humanitarismo</i>
41	El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto	<i>Humanismo</i>
53	La historicidad radical del ser humano en Ernesto de Martino: crisis de la presencia y apocalipsis culturales	<i>Humanismo</i>

	La historicidad radical del ser humano en Ernesto de Martino: crisis de la presencia y apocalipsis culturales	<i>Humanismo</i>
54		
42	Charles Darwin y la ética: de la sociabilidad a la moralidad	<i>Ética</i>
46	El maestro Eckhart: Filosofía y Mística	<i>Esotérico</i>
49	Lo sagrado, lo cómico y el Zen: una mirada a la poesía de Issa Kobayashi	<i>Ética</i>
42	Dietética y Moral. Medicina y Filosofía en la antigüedad helénica	<i>Ética</i>
44	Revisión de la ética de la virtud	<i>Ética</i>
45	Teleología y teología en Edmund Husserl	<i>Ética</i>
44	¿Qué es ver?	<i>Ética</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 moderado 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>Identidad del diálogo</i>
	Palabras y empatía. Sobre Memoria por correspondencia de Emma Reyes	<i>Identidad de la inmortalidad</i>
53		
54	Palabras y empatía. Sobre Memoria por correspondencia de Emma Reyes	<i>Identidad de la inmortalidad</i>
49	El concepto de técnica en Homero	<i>Ética</i>
47	La pervivencia de la duda en la posteridad de Descartes	<i>Ética</i>
47	Las notas sobre Klee heredadas de Heidegger	<i>Ética</i>
53	Apariencia e imagen: examen a partir de algunos diálogos platónicos	<i>Ética</i>
54	Apariencia e imagen: Examen a partir de algunos diálogos platónicos	<i>Ética</i>
43	Lo trágico y los destinos del Desencanto	<i>Ética</i>
41	El problema de la amistad en la moral	<i>Ética</i>
46	Alma, impulso y movimiento según Alejandro de Afrodicia	<i>Ética</i>
	Corporeísmo y causalidad en la Estoa antigua: un enfoque desde un modelo no-matemático	<i>Ética</i>
56		

49	Sobre la identidad del sujeto en la institucionalización de las teorías científicas	<i>Individualismo</i>
58	Atención, referencia e inescrutabilidad	<i>Inescrutabilidad de la referencia</i>
47	La pervivencia de la duda en la posteridad de Descartes	<i>Infinito</i>
51	La soberanía como responsabilidad y los fundamentos del nuevo intervencionismo humanitario	<i>Intervención humanitaria</i>
44	Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad	<i>Instante</i>
51	Reflexiones en torno al concepto de Religión	<i>Intelectualismo</i>
44	Naturaleza del acto liberador del delirio zarzabraniano: acción esencial, evidencia y despertar	<i>Intemporalidad</i>
46	Fichte- G. H. Mead: el orden de la intersubjetividad práctica	<i>Intervención</i>
53	La interpretación de Lloyd del principio de obligación política de Thomas Hobbes	<i>Intrínsecas prudenciales</i>
54	La interpretación de Lloyd del principio de obligación política de Thomas Hobbes	<i>Intrínsecas prudenciales</i>
53	La interpretación de Lloyd del principio de obligación política de Thomas Hobbes	<i>Intrínsecas trascendentales</i>
54	La interpretación de Lloyd del principio de obligación política de Thomas Hobbes	<i>Intrínsecas trascendentales</i>
41	Lenguaje y resurgimiento: una perspectiva heideggeriana	<i>Intropolar-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>
51	La soberanía como responsabilidad y los fundamentos del nuevo intervencionismo humanitario	<i>Intervención</i>
44	¿Qué es ver?	<i>Intuición</i>
52	El transturno psicologista en la teoría schopenhaueriana de la percepción	<i>Intuición</i>
51	Paul Valéry: el nacimiento del mundo estético y artístico	<i>Intuidad</i>
48	Causalidad, invariancia y sistematicidad en el neokantismo de Ernst Cassirer	<i>Invariancia</i>
51	An editorial history of Newton's <i>regulae philosophandi</i>	<i>Isaac Newton</i>
49	Lo sagrado, lo cómico y el Zen: una mirada a la poesía de Issa Kobayashi	<i>Issa Kobayashi</i>
42	El contractualismo moderado y la culpa política	<i>Jaspers</i>

58	Deconstrucción y teología negativa. El juego entre <i>différance</i> y diferencia ontológica	<i>Juego</i>
48	El concepto de capacidad: 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: constructivismo e justificación coerentista	<i>Justificación</i>
44	Tiempo cíclico e instantáneo 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 subjetividad en la Crítica de la razón pura de Kant	<i>Kant</i>
48	El concepto de capacidad: 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>
52	La antropología de Alfred Kroeber como epistemología morfológica	<i>Kroeber</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 heterogeneidad: 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 moderado y la culpa política	<i>Liberalismo</i>
49	Michel Foucault y la gramática del poder y de la libertad	<i>Libertad</i>
52	La autodeterminación de la voluntad. Según el "atomismo esencial" de Cornelio Fabro	<i>Libertad</i>

52	El arte de la caza: el liderazgo de Ciro en Nicolás Maquiavelo	<i>Lider</i>
44	Concepto, palabra y límite: un análisis de las observaciones kantianas referidas al uso e interpretación de términos filosóficas	<i>Límites del conocimiento</i>
45	La heteronomía: una ontología poética sin metafísica	<i>Literatura</i>
52	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	<i>Literatura</i>
53	La interpretación de Lloyd del principio de obligación política de Thomas Hobbes	<i>Lloyd</i>
54	La interpretación de Lloyd del principio de obligación política de Thomas Hobbes	<i>Lloyd</i>
42	El contractualismo moderado 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 las escritas de Jena	<i>Lucha</i>
52	El arte de la caza: el liderazgo de Ciro en Nicolás Maquiavelo	<i>Maquiavelo</i>
47	Paul Valéry y sus reflexiones biológicas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida	<i>Materia</i>
48	La firma como sujeto: ¿un delirio de Aristóteles? <i>Eidos</i> como sujeto y garante de la identidad	<i>Materia</i>
58	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 ética	<i>Mecanismos de sujeción</i>
58	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 Irving Lewis	<i>Metafísica</i>
45	Tecnología y teología en Edmund Husserl	<i>Metafísica</i>
51	La distinción entre acto y movimiento en Metafísica IX 6	<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>Metodología</i>

51	Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica	<i>Método</i>
52	Wittgenstein y el método de análisis por tipos proposicionales en Sobre la Certeza	<i>Método</i>
48	El concepto de rigurosidad: su función en el método de la filosofía	<i>Método de investigación</i>
58	La metodología de Newton y la demostración de la realidad de la fuerza	<i>Metodología</i>
51	An editorial history of Newton's <i>regulae philosophandi</i>	<i>Metodología científica</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>
54	Apariencia e imagen: Examen a partir de algunos diálogos platónicos	<i>Mimesis</i>
53	Apariencia e imagen: examen a partir de algunos diálogos platónicos	<i>Mimesis</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>Mitividad</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-escientíficas en El nacimiento de la tragedia	<i>Mito</i>
41	Espacio social y universales estructurales máximos	<i>Modernidad</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 ética	<i>Modernidad</i>
51	Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica	<i>Modernidad</i>
41	El problema de la amistad en la moral	<i>Moral</i>
43	El "sacerdote sacer" 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>
52	La antropología de Alfred Kroeber como epistemología morfológica	<i>Morfología</i>
51	La distinción entre acto y movimiento en Metafísica IX 6	<i>Movimiento</i>
43	Fundamentos de la antropología metafísica de Clarence Irving Lewis	<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>Música</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 medial y universales estructurales máximas	<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 contrasociotéticas en El nacimiento de la tragedia	<i>Música</i>
41	Lenguaje y reconocimiento: una perspectiva heideggeriana	<i>Música 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 silento</i>
44	¿Qué es ver?	<i>Naturalism</i>
48	La filosofía sin filosofía de Alberto Caeiro	<i>Naturalism</i>
50	Animales y medio ambiente. Problemas de responsabilidad	<i>Naturalism</i>
44	Artefactos técnicos: ¿cuál es el enfoque más adecuado?	<i>Naturalism 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 socia" y el sacro-dominio del valor. Nietzsche y la genealogía de la moral	<i>Nietzsche</i>
48	El mito y la música como referencias contrasociotéticas en El nacimiento de la tragedia	<i>Nietzsche</i>
48	Alejandro de Afrodisia Intérprete del <i>De Anima</i> de Aristóteles	<i>Noética</i>
48	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 Derrida 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>
52	El trasfondo psicologista en la teoría schopenhaueriana de la percepción	<i>Objeto</i>
46	El Teatro en Hegel	<i>Otra de arte</i>
47	Los notas sobre Klee heredadas de Heidegger	<i>Otra de arte</i>
49	Los marcos doctrinales y la apertura fenomenológica. Vías de la exploración kantiana	<i>Otra de arte</i>
44	Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad	<i>Ocasión propicia</i>
49	El concepto de técnica en Husserl	<i>Oficina</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	Apariciones para una fenomenología hermenéutica de la mística	<i>Ontología</i>
52	Ontología, acción y verdad. De El ser y la nada a Verdad y existencia	<i>Ontología</i>
42	Democracia deliberativa: epistémia pública y voluntad política	<i>Opinión pública y voluntad política</i>
44	Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad	<i>Oportunidad</i>
53	Epistemología seleccionista y epistemología no adaptacionista: panorama de algunos problemas en epistemología evolucionista	<i>Organismo</i>
54	Epistemología seleccionista y epistemología no adaptacionista: panorama de algunos problemas en epistemología evolucionista	<i>Organismo</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>Oraciones</i>
52	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	<i>Paisaje</i>
44	Concepto, palabra y límite: un análisis de las observaciones kantianas referidas al uso e interpretación de términos filosóficos	<i>Palabras</i>
53	Palabrero y empatía. Sobre <i>Memoria por correspondencia</i> de Emma Reyes	<i>Palabrero</i>

54	Palabrería y empatía. Sobre Memoria por correspondencia de Emma Reyes	<i>Palabrería</i>
43	Teísmo y panteísmo en la teología de Epicteto: ¿Es el lenguaje personalista una estrategia pedagógica?	<i>Panteísmo</i>
44	Modernidad y parrhesia. Michel Foucault y la cuestión de la resistencia como ética	<i>Parrhesia</i>
42	Democracia deliberativa: opinión pública y voluntad política	<i>Participación</i>
51	La distinción entre acto y movimiento en <i>Metafísica IX 6</i>	<i>Pasaje</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 biológicas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida	<i>Paul Valéry</i>
51	Paul Valéry: el nacimiento del mundo estético y artístico	<i>Paul Valéry</i>
48	La filosofía sin filosofía de Alberto Caeiro	<i>Poemas</i>
58	El espacio controversial de los sistemas complejos	<i>Poemas complejos</i>
44	¿Qué es ver?	<i>Pensar</i>
52	El trasfondo psicologista en la teoría schopenhaueriana de la percepción	<i>Percepción</i>
53	La dimensión social del perdón y la posibilidad de reinterpretarlo como un proceso de reconciliación con el daño	<i>Perdón</i>
54	La dimensión social del perdón y la posibilidad de reinterpretarlo como un proceso de reconciliación	<i>Perdón</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>
51	Paul Valéry: el nacimiento del mundo estético y artístico	<i>Placer artístico</i>
41	La función de la doctrina heraclítica en el <i>Taureto</i>	<i>Platón</i>
53	Apariencia e imagen: examen a partir de algunos diálogos platónicos	<i>Platón</i>
54	Apariencia e imagen: Examen a partir de algunos diálogos platónicos	<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>Power</i>
43	Lo trágico y los destinos del Desencanto	<i>Poema</i>
44	El conjuro de las imágenes: Aby Warburg y la historiografía del alma humana	<i>Polaridad</i>
42	El constructivismo moderado 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: constructivismo e justificación coerentista	<i>Posición original</i>
43	Los léxicos como sistemas de la existencia de los sujetos en el universo de la web	<i>Pragmatismo</i>
50	Heidegger y la noción de preciencia (<i>Vorwissenchaft</i>) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo)	<i>Preciencia</i>
51	Heidegger y la noción de preciencia (<i>Vorwissenchaft</i>) como propedéutica existencial. (Parte 2: El extante de la muerte)	<i>Preciencia</i>
48	La firma como sujeto: ¿un desliz de Aristóteles? <i>Eidos</i> como sujeto y garante de la identidad	<i>Pratificación</i>
45	La regla hermenéutica como sistema de significación y producción de texto	<i>Praxiocio</i>
41	Lenguaje y reconocimiento: una perspectiva heideggeriana	<i>Pre-sentimiento</i>
49	Mundos reales, mundos posibles y el préstamo léxico. Una propuesta a la pluralidad del mundo real	<i>Préstamo léxico</i>
42	Precanviones para una crítica a la teoría de la justicia de J. Rawls	<i>Preanuncios</i>
40	La recepción de la teoría aristotélica del <i>axar</i> en el <i>De Fato</i> de Alejandro de Afrodisia	<i>Primer motor</i>
40	La causalidad del motor inmovil según Pseudo Alejandro	<i>Primer motor</i>
51	An editorial history of Newton's <i>regulae philosophandi</i>	<i>Principia mathematica</i>
42	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 contacto</i>
51	The Principle of Primal Order in the ritual healing techniques in the community of San Rafael (Axiom Philosophy)	<i>Principios filosóficos</i>
48	Finalidad y uniformidad: el problema de las regularidades empíricas en el contexto del idealismo trascendental kantiano	<i>Principios regulativos</i>
47	Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida	<i>Proliferación</i>
53	Crecencia no evidencial y certeza vital	<i>Proposición bisagra</i>
54	Crecencia no evidencial y certeza vital	<i>Proposición bisagra</i>
41	La función de la doctrina heraclítica en el Trágeto	<i>Protigoras</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>Proyecto de paz de Álvaro Uribe Vélez</i>
40	La crucialidad del mister inmovil 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 estética 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>
52	El arte de la caza: el liderazgo de Ciro en Nicolás Maquiavelo	<i>Pueblo</i>
50	Atención, referencia e inscrutabilidad	<i>Quina</i>
45	Tecnología 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>
53	Hermenéutica y argumentación: aportes para la comprensión del diálogo intercultural	<i>Racionalidades heterogéneas</i>
54	Hermenéutica y Argumentación: Aportes para la comprensión del diálogo intercultural	<i>Racionalidades heterogéneas</i>

46	El problema de la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia	<i>Rafael Gutiérrez Girardot</i>
42	Rawls: constructivismo e justificação coerentista	<i>Rawls</i>
42	Precauciones para una crítica a la teoría de la justicia de J. Rawls	<i>Rawls</i>
46	Técnicas 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 estética del destino	<i>Razón divina</i>
43	Los léxicos como sistemas 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>
58	Realismo Estructural y Estructuralismo Metateórico	<i>Realismo científico</i>
58	Realismo Estructural y Estructuralismo Metateórico	<i>Realismo estructural</i>
58	Realismo Estructural y Estructuralismo Metateórico	<i>Realismo estructural epistémico</i>
58	Realismo Estructural y Estructuralismo Metateórico	<i>Realismo estructural ético</i>
46	El problema de la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia	<i>Recepción</i>
53	La dimensión social del perdón y la posibilidad de reinterpretarlo como un proceso de reconciliación con el daño	<i>Reconciliación</i>
54	La dimensión social del perdón y la posibilidad de reinterpretarlo como un proceso de reconciliación	<i>Reconciliación</i>
43	La Lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en las escritas de Jena	<i>Reconocimiento</i>
46	Fichte- G. H. Mead: el orden de la intersubjetividad práctica	<i>Reconocimiento</i>
58	El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteano de 1796/1797	<i>Reconocimiento</i>
42	Revisión a la interpretación de G. Evans de la teoría semántica fregeana (Evans' 'Frege' Revisited)	<i>Referencia (bezeichnung)</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>
51	An editorial history of Newton's <i>regulae philosophandi</i>	<i>Regulae philosophandi</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 heraclítica en el Testamento	<i>Relativismo</i>
51	Reflexiones en torno al concepto de Religión	<i>Religión</i>
53	La dimensión social del perdón y la posibilidad de reinterpretarlo como un proceso de reconciliación con el daño	<i>Reparación</i>
54	La dimensión social del perdón y la posibilidad de reinterpretarlo como un proceso de reconciliación	<i>Reparación</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>
52	El trauma del psicólogo en la teoría schopenhaueriana de la percepción	<i>Representación cerebral</i>
47	Paul Valéry y sus reflexiones biológicas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida	<i>Reproducción</i>
48	Farrá Pazis, Lázaro. <i>Estética y modernidad. Un estudio sobre la teoría de la belleza de Immanuel Kant</i>	<i>Reseña</i>
48	Franco Restrepo Vilma Lázaro. <i>Orden contraestructurante y dominación</i>	<i>Reseña</i>
41	Carratalá Godoy, Jehanna. <i>El desarrollo del pensamiento moderno: la filosofía de la naturaleza de Descartes</i>	<i>Reseña</i>
43	Paul Ricoeur. <i>Vive hasta la muerte, seguido de Fragmentos</i> , trad. Horacio Foa.	<i>Reseña</i>
43	De Westfalia a Cosmópolis. Soberanía, ciudadanía, derechos humanos y justicia económica global. Francisco Cortés Rodas, Felipe Piedrahíta Ramírez.	<i>Reseña</i>
47	Sánchez de la Torre, Ángel. <i>Hesíodo (siglo VIII a.C.)</i>	<i>Reseña</i>
47	Enix Gutiérrez, Adriana María. <i>La violencia del derecho y la mala vida</i>	<i>Reseña</i>

52	Discutir palabras/discutir pasturas. Sobre "Arte & Publicidad. La estrategia de la sustitución". Respuesta a Isaacabada Murcia	<i>Reflexión</i>
58	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>
53	Creencia no evidencial y certeza vital	<i>Rol normativo</i>
54	Creencia no evidencial y certeza vital	<i>Rol normativo</i>
49	El concepto de técnica en Husserl	<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 socialidad a la moralidad	<i>Selección natural</i>
53	Epistemología seleccionista y epistemología no adaptacionista: panorama de algunos problemas en epistemología evolucionista	<i>Selección natural</i>
54	Epistemología seleccionista y epistemología no adaptacionista: panorama de algunos problemas en epistemología evolucionista	<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>
52	El trasfondo psicológico en la teoría schopenhaueriana de la percepción	<i>Sensación</i>
48	Las Questiones 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 Demócrito	<i>Sensaciones</i>
51	Paul Valéry: el nacimiento del mundo estético y artístico	<i>Sensibilidad</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 <i>cinchubón</i>	<i>Sentido común</i>
42	Charles Darwin y la ética: de la socialidad a la moralidad	<i>Sentido moral</i>
53	La dimensión social del perdón y la posibilidad de reinterpretarlo como un proceso de reconciliación con el daño	<i>Sentimientos morales</i>
54	La dimensión social del perdón y la posibilidad de reinterpretarlo como un proceso de reconciliación	<i>Sentimientos morales</i>
44	¿Qué es ver?	<i>Sentir</i>
43	Fundamentos de la antropología metafísica de Clarence Irving Lewis	<i>Ser</i>
44	¿Qué es ver?	<i>Ser</i>
45	La heteronimia: una ontología poética sin metafísica	<i>Ser</i>
53	Palabrero y empatía. Sobre <i>Memoria por correspondencia</i> de Emma Reyes	<i>Sheets-Johnstone</i>
54	Palabrero y empatía. Sobre <i>Memoria por correspondencia</i> de Emma Reyes	<i>Sheets-Johnstone</i>
52	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	<i>Siglo XIX</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 socialidad a la moralidad	<i>Simpatía</i>
47	Las notas sobre Klee heredadas de Heidegger	<i>Simplicidad</i>
58	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>
51	La soberanía como responsabilidad y los fundamentos del nuevo intervencionismo humanitario	<i>Soberanía</i>
41	Reflexiones cartesianas sobre el bien moral	<i>Soberano bien</i>
52	Wittgenstein y el método de análisis por tipos proposicionales en <i>Sobre la Certeza</i>	<i>Sobre la certeza</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 sistemas 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 firma como sujeto: ¿un deilix de Aristóteles? Éticos 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>
52	El "género" Foucault y algunas tensiones feministas	<i>Sujeto feminista</i>
48	La firma como sujeto: ¿un deilix de Aristóteles? Éticos como sujeto y garante de la identidad	<i>Substancia (crisis)</i>
48	Acercas de la primacía del ΧΡΕΙΕΤΟΝ en la sustancia aristotélica. El comentario de Alejandro de Afrodisia a <i>Metafísica V, 8, 1017b 23-26</i>.	<i>Substancia</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>
51	The Principle of Primal Order in the ritual healing techniques in the community of San Rafael (Austrian Philosophy)	<i>Técnicas de curación</i>
51	Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica	<i>Teoricismo</i>
46	Técnica y tecnología: el dilema del sujeto racional en la sociedad de consumo	<i>Tecnología</i>
58	<i>Corporealitas</i> y causalidad en la Estoa antigua: un enfoque desde un modelo no-matemático	<i>Terción</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>
58	Deconstrucción y teología negativa. El juego entre <i>différance</i> y diferencia ontológica	<i>Teología negativa</i>

52	Ontología, acción y verdad. De El ser y la nada a Verdad y existencia	<i>Teoría de la verdad</i>
58	Atención, referencia e inescrutabilidad	<i>Teoría relacionista 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>Teoría</i>
45	La regla hermeneútica como sistema de significación y producción de texto	<i>Texto</i>
58	Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenchaft) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo)	<i>Tiempo</i>
51	Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenchaft) como propedéutica existencial. (Parte 2: El instante de la muerte)	<i>Tiempo</i>
44	Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad	<i>Tiempo acróvico</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>
52	Wittgenstein y el método de análisis por tipos proposicionales en Sobre la Certeza	<i>Tipos proposicionales</i>
58	Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derridiana	<i>Tolerancia</i>
46	El problema de la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia	<i>Tradición</i>
48	El mito y la música como referencias contra-escriturales en El nacimiento de la tragedia	<i>Tragedia</i>
43	Lo trágico y los destinos del Demasiego	<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>Tugendhaft</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 máximas	<i>Universales</i>
44	Revisión de la ética de la virtud	<i>Utilitarismo</i>
46	El maestro Eckhart: Filosofía y Mística	<i>Vacío</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>

51	Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica	<i>Verdad</i>
47	Teatro, formación y vida en el Wilhelm Meister de Goethe	<i>Vida</i>
47	Paul Valéry y sus reflexiones biológicas 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 sistemas 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>
52	La autodeterminación de la voluntad. Según el "humanismo esencial" de Cornelio Fabro	<i>Voluntad</i>
46	El maestro Eckhart: Filosofía y Mística	<i>Voluntad divina</i>
51	Reflexiones en torno al concepto de Religión	<i>Voluntarismo</i>
44	El conjuro de las imágenes: Aby Warburg y la historiografía del alma humana	<i>Warburg</i>
52	Wittgenstein y el método de análisis por tipos proposicionales en Sobre la Certeza	<i>Wittgenstein</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>

IDEAS Y VALORES

Revista Colombiana de Filosofía
VOL. LXV - N.º 146 - DICIEMBRE DE 2005
ISSN IMPRESO - 0014-0246 / ISSN EN LÍNEA - 2424-3488
www.ideasyvalores.usmil.edu.co

ARTÍCULOS

Crisis de pirólisis del sentido. La bella de la noche en Kant
MARCOS BARRAGÁN-BUENO

Matemática e investigación anglosajona del pensamiento: consecuencias de
Alfonso Illanes
JOSÉ ANTONIO PÉREZ

El Gato, ¿puede hacerse humano? Stanley Cavell y el
profesionalismo social
MARCOS BARRAGÁN-BUENO

¿En qué hablan los comatos hablanos del sistema de la
inteligencia?
JOSÉ MARCELO VALLERO

¿Debemos obligarnos a haber acciones intencionales?
MARCOS BARRAGÁN-BUENO

Procedura del mito, la ficción y la ciencia. De los mitos
cosmogónicos a la teoría del Big Bang
MARCOS BARRAGÁN-BUENO

Observaciones acerca de la relación entre ética y derecho
en La metafísica de los metafísicos
MARCOS BARRAGÁN-BUENO

La actividad natural. Una revisión de los tesis de Aristóteles
MARCOS BARRAGÁN-BUENO

La memoria de cada cosa: desajustes de los facultades.
Antropología y política en Descartes a la pregunta ¿por
qué la naturaleza?
JOSÉ ANTONIO PÉREZ

Concepción y vitalidad en el pensamiento de Montaigne
MARCOS BARRAGÁN-BUENO

Mora y los signos de una época
JOSÉ ANTONIO PÉREZ

Elitismo y el sentido ontológico del cuerpo. Una
confrontación con la fenomenología de la corporalidad de
Michel Henry
JOSÉ ANTONIO PÉREZ

La esencia de la voluntad privada tras la justicia posi-
tiva. Contratos y constitución entre la Ley Básica de España
y el derecho legislativo
VICENTE BARRAGA II

Mirada. Génesis. El mito como crítica de la cultura hispánica
MARCOS BARRAGÁN-BUENO

El mito cosmogónico de la hermenéutica de H. G.
Gadamer
CARLOS EL BARRAGÁN

EN MEMORIA DE

FRANCISCO

HERNÁNDEZ

VALLEJO

La revista puede ser consultada en su totalidad, gratuita y electrónicamente, en la biblioteca en línea. Por favor, envíe un correo electrónico a ideasyvalores@usmil.edu.co o al ideasyvalores@usmil.edu.co, International Philosophical Bibliography y ideasyvalores@usmil.edu.co o ideasyvalores@usmil.edu.co. Además, se encuentran en los siguientes boletines de difusión:

ISSN: 0014-0246
ISSN: 2424-3488
ISSN: 0014-0246
ISSN: 2424-3488

ISSN: 2424-3488
ISSN: 2424-3488
ISSN: 2424-3488
ISSN: 2424-3488

La invitamos a suscribirse a la versión impresa de Ideas y Valores, Revista Colombiana
de Filosofía, ingresando a la página web de la revista del Editorial Trópicos:
www.tripicos.com

Contacto:
Ideas y Valores
Universidad Nacional de Colombia, Cra. 30 n.º 45-49, Bogotá, Colombia,
ed. 234, of. 2044, ideasyvalores@usmil.edu.co



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
BOGOTÁ
BOGOTÁ DE COLOMBIA
BOGOTÁ DE COLOMBIA

ISSN 2017-2884

CS

Estudios sobre Conflictos y Construcción de Paz
con perspectiva global

Nº. 19

Mayo - Agosto, 2019

Sociedades en conflicto y construcciones de paz

revistas.uis.edu.co/revista_cs | revista_cs@uis.edu.co
Facultad de Derecho y Ciencias Sociales
Universidad UIS



FACULTAD
Y CIENCIAS SOCIALES

Editorial

[Dora Milena Cebaldo Álvarez]

¿Cómo se construye la paz? ¿Qué papel juegan los Estados, las organizaciones y los movimientos de resistencia? ¿Cómo se construye la paz?

[Dora Álvarez]

El significado de la paz en el mundo latinoamericano, sus implicaciones y los retos más urgentes del siglo XXI.

[Cristina Cebaldo Pérez y Carolina María Cebaldo]

¿Cómo se construye la paz? ¿Qué papel juegan los Estados, las organizaciones y los movimientos de resistencia? ¿Cómo se construye la paz? ¿Qué papel juegan los Estados, las organizaciones y los movimientos de resistencia? ¿Cómo se construye la paz?

[Dora Álvarez]

¿Cómo se construye la paz? ¿Qué papel juegan los Estados, las organizaciones y los movimientos de resistencia? ¿Cómo se construye la paz?

[Cristina María Cebaldo Pérez]

¿Cómo se construye la paz? ¿Qué papel juegan los Estados, las organizaciones y los movimientos de resistencia? ¿Cómo se construye la paz?

[Dora Álvarez]

¿Cómo se construye la paz? ¿Qué papel juegan los Estados, las organizaciones y los movimientos de resistencia? ¿Cómo se construye la paz?

[Dora Álvarez]

[Cristina María Cebaldo Pérez y Carolina María Cebaldo]

¿Cómo se construye la paz? ¿Qué papel juegan los Estados, las organizaciones y los movimientos de resistencia? ¿Cómo se construye la paz?

[Dora Álvarez]

¿Cómo se construye la paz? ¿Qué papel juegan los Estados, las organizaciones y los movimientos de resistencia? ¿Cómo se construye la paz?

[Dora Álvarez]

[Cristina María Cebaldo Pérez]

¿Cómo se construye la paz? ¿Qué papel juegan los Estados, las organizaciones y los movimientos de resistencia? ¿Cómo se construye la paz?



ISSN 2017-2884, en línea | revistas.uis.edu.co/revista_cs

Nu. 43

Nueva Serie

Julio - Diciembre
2016

Praxis Filosófica

Razones y causas: Wittgenstein *versus* Davidson
Alejandro Tamez del Bosque

Plato On The Political Role of Poetry
Laura Lilliana Córtez Espinola

Diógenes Laercio en el Renacimiento.
La "Vida de Platón" de Ficino
Teresa Rodríguez

Practical reason, habit, and care in Aristotle
Juan Pablo Betancúñez

"Sólo las sustancias tienen esencia":
el argumento de Aristóteles en *Metafísica Z5*.
Rhauro Salles

Sobre la responsabilidad en la ética aristotélica
Katharine Espinosa Contreras

Entre el contextualismo de Skinner
y los "perennial problems"
Rafael Silva Vega

Leibniz and reductionism of spatial relations
Efraín Lazos

Un estudio metafilosófico de la metodología científica
Jorge Ornelas

¿Contenido no conceptual de la experiencia en Kant?
Pedro Stepanenko

Departamento de Filosofía | ISSN 0120-3688 | ISSN digital 2489-9367



estudios políticos

N.º 49, Medellín, julio-diciembre de 2016

ISSN 0121-5167 • eISSN 2462-8433

El valor del análisis de discurso en los estudios comparativos de políticas públicas. El caso de aseguramiento de calidad en la educación superior en Colombia y Ecuador
The Value of Discourse Analysis in Comparative Public Policy Studies. The Case of Higher Education Quality Assurance in Colombia and Ecuador

Mariana Lima Bandeira, Nadia M. Rubial

Diplomacia en transición. La República Popular China frente a la dictadura cívico-militar en Chile
Diplomacy in Transition. The People's Republic of China Facing the Chilean Civic-Military Dictatorship

Pablo Ignacio Ampuero Ruiz

El surgimiento de la concepción política anticorporativa del Frente para la Victoria en Argentina

The Arise of the Anti-Corporate Political Conception of the Frente para la Victoria in Argentina

Pamela Sosa

Agenda pública local. Los casos de los municipios de El Carmen de Viboral y Turbo, Antioquia-Colombia
Local Public Agenda. The Cases of the Municipalities of Carmen de Viboral, and Turbo, Antioquia-Colombia

Olga Lucía Zapata Cortés

A memória e a comunidade na experiência da vulnerabilidade. O mural de Santo Domingo Sávio

Memory and Community in the Experience Vulnerability. Commemorative Wall of Santo Domingo Sávio

Sandra Patricia Arenas Grisales, José César Coimbra

La compasión como fuente normativa para un derecho de las víctimas. Una propuesta a partir de la filosofía política
Compassion as a Normative Source for Victims' Right. A Plea under the Frameworks of Political Philosophy

William Farfán Moreno

Repensando los conflictos socioambientales desde una ecogobernamentalidad en fricción

Rethinking Socio-Environmental Conflicts from an Eco-Governmentality in Friction

Florencia Trentini, Santiago Sorroche

Violencias encubiertas de la gobernanza global

Covered Violences in Global Governance

Amaya Querejazu Escobar

Clientelismo político. Un concepto difuso pero útil para el análisis de la política local

Political Clientelism. A Diffuse Concept but Useful for the Analysis of Local Politics

Eucaris Zapata Osorno

Sección Temática:

Desarrollo y enseñanza en análisis de políticas públicas en América Latina

Presentación

André-Noël Roth Deube

Formação em política pública no Brasil. Das iniciativas pioneiras dos anos 60 à institucionalização do "campo de públicas"

Education and Public Policy in Brazil. From the Pioneering Initiatives of the 60's to the Institutionalization of the "Public Field"

Marta Freire Santos Farah

El desarrollo institucional de la Administración y Políticas Públicas en Argentina. Un estudio de la enseñanza desde el proceso democratizador hasta nuestros días

The Institutional Development of Administration and Public Policy in Argentina. A Study of Teaching from the Democratizing Process until Today

Nelson Dionel Cardozo, Pablo Bulcourn

La colonialidad del saber en la enseñanza de políticas públicas en instituciones de educación superior en México

The Coloniality of Knowledge in the Teaching of Public Policies in Educational Institutions of Higher Education in Mexico

Laura Mota Díaz

La enseñanza del análisis de políticas públicas en los programas universitarios de Ciencia Política en Colombia

Teaching Public Policy Analysis in Political Science Graduate Programs in Colombia

André-Noël Roth Deube

Instituto de Estudios Políticos
Universidad de Antioquia

49

Correspondencia y suscripciones: Apartado Aéreo 1226, Medellín, Colombia. Tel.: (57 4) 219 8691

Fax: (4) 219 3960, revistaepoliticos@udea.edu.co

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

http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_serial&pid=0121-5167&lng=es&nm=iso



Imprenta
Universidad de Antioquia

Teléfono: (574) 219 53 30. Telefax: (574) 219 50 13
Correo electrónico: imprenta@udea.edu.co
Impreso en enero de 2017

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

Apartado 1226 - teléfono 57 (4) 219 56 80 - fax 57 (4) 219 56 81

E-mail: revistafilosofia@udea.edu.co; estudiosdefilosofiaudea@gmail.com

Medellín – Colombia

