

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

ISSN 0121-3628

Editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia

Agosto de 2001

CONTENIDO

Consideraciones sobre la cultura. Raíz biológica y encuentro con la alteridad <i>Eufrasio Guzmán Mesa</i>	9
La razón transversal. La posición de Wolfgang Welsch en el enfrentamiento entre modernidad y posmodernidad <i>Hubert Pöppel</i>	33
La mismidad de ser y esencia. (Aristóteles, <i>Metafísica</i> VII, 4) <i>Carlos Másmela Arroyave</i>	51
Newton heteróclito. Problemas y límites del historiar a sir Isaac Newton <i>Felipe Ochoa Rivera</i>	63
El Estado, el derecho y la ética en Schopenhauer <i>Francisco Cortés Rodas</i>	79
Filosofía clásica y crítica filosófica. Un ensayo sobre la actualidad de la filosofía <i>Santiago Echeverri Saldarriaga</i>	97
Reseñas	123
Vida del Instituto	137
<i>In memoriam</i>: José Manuel Arango Pérez	141

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

Diseño Cubierta: Héctor López

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

Impreso y hecho en Colombia / Printed and made in Colombia

Revista Estudios de Filosofía

Teléfono: 57 (4) 210 56 80

Telefax: 57 (4) 210 56 81

Apartado 1226. Medellín, Colombia

<http://www.quimbaya.udea.edu.co/~wwwfil/>

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

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

ISSN 0121 - 3628

Comité Editorial

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

Comité Internacional

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

Correspondencia e información

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

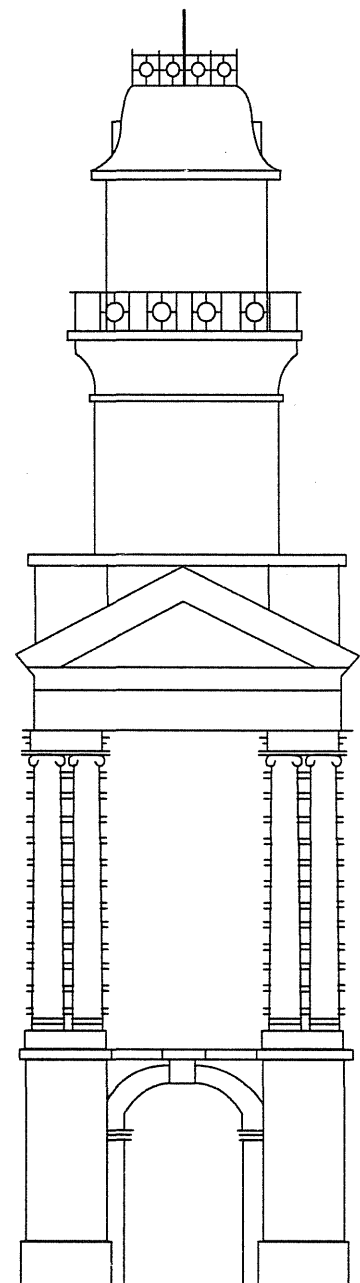
Canje

Biblioteca Central
Universidad de Antioquia
Apartado 1226
Medellín - Colombia

Distribuye

Ecoe Ediciones
Calle 24 13-15 Piso 3

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



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

PRESENTACIÓN

En esta entrega se agrupan contribuciones de índole muy diversa. Una reflexión sobre Aristóteles que se ocupa de la mismidad de la esencia y el ser. Desde la perspectiva de la filosofía de la cultura es planteada una crítica a la especialización en la mirada a la cultura y la necesidad de modelos de interacción que den cuenta de la alteridad. Un valioso estudio en el que se reconstruye el debate entre filósofos alemanes y franceses sobre los conceptos de modernidad y postmodernidad en los años ochenta. Un artículo sobre la obra de Newton en el que se discuten problemas de algunos de sus intérpretes y un ensayo sobre la ética y la filosofía del Estado de Schopenhauer. Finalmente, como estímulo al trabajo académico de los estudiantes publicamos el trabajo ganador del Concurso de Ensayo Filosófico convocado en la conmemoración de los 25 años de vida del Instituto de Filosofía, **Filosofía clásica y crítica filosófica**, presentado por Santiago Echeverri Saldarriaga.

Francisco Cortés Rodas

Director Revista Estudios de Filosofía

CONSIDERACIONES SOBRE LA CULTURA

Raíz biológica y encuentro con la alteridad¹

Por: Eufrasio Guzmán Mesa
Universidad de Antioquia

1 La naturaleza de la cultura

1.1 La especialización en la mirada a la cultura y la necesidad de modelos de interacción

En esta sección, examino la idea según la cual es posible obtener algún esclarecimiento de la conducta y la cultura a partir del estudio de su base genética y de su consideración en la perspectiva biológica y evolucionista. Parto de la idea de que la teoría evolucionista, en sus implicaciones y posibilidades de interpretación y aplicación, no es dominio exclusivo de especialistas. El conjunto de las ideas filosóficas y el modo de plantear sus problemas, ya sea el del conocimiento o el de la acción, en sus implicaciones éticas y morales, reciben nuevos flujos de información, puntos de vista y referencias que permiten volver a la tarea de la reflexión con argumentos de interés.

No se trata de caer en antiguas disputas que desde Comte se han resuelto, mostrando la divergencia y la relación entre ciencia y filosofía. El problema de la cultura no se resuelve adoptando una perspectiva objetiva frente a ella. La filosofía no se supedita al conocimiento objetivo, pero tampoco puede ignorar sus resultados. Las actitudes de especialización de la mirada tienen a su favor la exploración de un territorio propio, y le corresponde a la filosofía no perder de vista el problema humano, o la situación, que ha dado lugar al interés por investigar la cultura de acuerdo a ciertos parámetros. La especialización de la mirada es un tanto insensible al tono abierto que desde la filosofía impregna toda búsqueda. Ya Husserl nos ha advertido sobre el destino de la especialización: lleva a una ingenuidad, introduce un “objetivismo” más que la objetividad misma, y nos propone un falso naturalismo que nos introduce en la disociación que padecemos en el mundo actual.

1 Lección Inaugural semestre 1-2000 del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

La relativa intolerancia con miradas amplias es un destino de la especialización. Pero ello no hace más que acrecentar nuestra ignorancia sobre procesos y realidades. El especialista adopta, además, una actitud de ascesis y no contaminación que termina por negar a su indagación las posibilidades de relación y vinculación con otros modos de comprender esos mismos fenómenos. Para él, los hechos se convierten en signos dispersos para una acción comprensiva y cognitiva que pareciera entrar en suspenso. Los procesos comprensivos deben acompañar la indagación especializada; si esta conciencia no se desarrolla, los prejuicios inundan el territorio de la exploración bajo la forma de enunciaciones gratuitas y puntos de vista inexplicables. Las especializaciones tienen en su contra que se ponen del lado de la rigidez del campo específico y de una forma unilateral de percibir este dominio. La filosofía, por el contrario, parece estar en armonía con la neotenia.² La flexibilidad es una ventaja de la especie humana, y la especialización pareciera estar del lado opuesto.

El antropólogo cultural, por ejemplo, desdibuja su objeto al insistir sin restricciones en una “especificidad” de la cultura; el sociobiólogo erosiona el tema cuando asume la empresa del reduccionismo más como un olvido que como una posibilidad. En el terreno de la comprensión del cambio y de la diferencia cultural, es necesaria una interacción intelectual como la que también demandan otros problemas: el de la violencia y la agresión, la globalización, la discriminación racial o las nuevas formas de la sexualidad humana.

Ya hace algún tiempo se ha comprendido la importancia de un modelo de interacción para la comprensión del cambio cultural y para la explicación de lo enigmático y lo anómalo; ese modelo requiere la concurrencia de diversos especialistas: arqueólogos, paleontólogos, genetistas, antropólogos culturales, lingüistas, estudiosos de las religiones y del simbolismo, estudiosos de la historia de las ideas y las mentalidades, entre otros. No se trata de un simple agrupar las especialidades y ordenarlas según contribuyan al esclarecimiento de la pregunta por la cultura, pues, tal vez, lo más importante que se debe superar es nuestra disposición básica hacia la identificación con un grupo, un territorio, una disciplina o una especialidad. Ésta disposición se impone frente a las urgencias de comprender y la necesidad de confrontar las explicaciones posibles para el mismo tipo de hecho. Un modelo de interacción para la cultura requiere no sólo la disposición anotada, sino además un especial cuidado frente al tipo de posición que afirma: “este hecho cultural X no es más que Y”. El reduccionismo ‘duro’ impide la comprensión y la crítica.

1.2 La naturaleza de la cultura en la perspectiva evolucionista

¿Es relevante preguntarnos por el aspecto biológico de la cultura? La relevancia la medimos en términos de esclarecimiento de la importancia de esta dimensión a la hora de emprender la comprensión del cambio y la explicación de la diferencia y lo enigmático de la

2 Lorenz (1965), Gould (1981).

conducta. Para un antropólogo en general, para los antropólogos culturales en particular y para ciertas tradiciones cognitivas, este problema no tiene mayor sentido.³ Especialmente fuerte ha sido la crítica contemporánea de Sahlins, tanto a la obra de E. O. Wilson en particular, como al reduccionismo biológico en general y al punto de vista, también defendido anteriormente por Hume, según el cual hay analogías profundas entre lo humano y lo animal. Así lo expresa Wilson: “La forma más elevada de la tradición, sea cual fuere el criterio que elijamos para juzgarla, es por supuesto la cultura, aparte de su implicación en el lenguaje, que es verdaderamente único, sólo en grado difiere de la tradición animal”; a esto responde Sahlins:

Literalmente, la afirmación es correcta. Si dejáramos a un lado el lenguaje, la cultura sólo diferiría de la tradición animal en grado. Pero precisamente debido a esta ‘implicación en el lenguaje’ —frase que difícilmente concierne a un discurso científico serio—, la vida social cultural difiere cualitativamente de la animal. No es solamente la expresión de un animal de otro tipo. La razón por la cual el comportamiento social humano no está organizado mediante la maximización individual del interés genético es que los seres humanos no están definidos socialmente por sus cualidades orgánicas sino en términos de atributos simbólicos; y un símbolo es, precisamente, un valor significativo —tal como ‘parentesco cercano’ o ‘sangre compartida’— que no se puede determinar mediante las propiedades físicas de aquello a lo que se refiere.

El argumento de los críticos al enfoque biológico —Sahlins incluido— estriba en lo que podríamos denominar la singularidad de la cultura y su expresión simbólica. Se la concibe como un mundo diferente, otra realidad, una dimensión de la vida humana no reductible a otras, con su propia dinámica y unos modos, procesos y formas que no la hacen fácilmente comprensible desde otras esferas. Según ese punto de vista, solamente la apreciación del fenómeno cultural en su ser tal o cual nos puede poner en contacto con esa parte de la realidad humana.

Desde principios de siglo se introduce este énfasis, dominante durante mucho tiempo en Antropología cultural; fueron la escuela del llamado “particularismo histórico” y la influyente figura de Franz Boas, quienes lideraron una cruda reacción frente a las comparaciones y generalizaciones propias del evolucionismo mecánico y esquemático de un Morgan. Para éste, las líneas de la evolución humana son discernibles, el progreso es, no una idea, sino un hecho; la evolución es paralela y de allí que la comparación esté legitimada como método de conocimiento confiable. Su esquema evolucionista, siendo el más elaborado de los de su tipo, abarca también el mayor número de instituciones y formas culturales. Concebía tres estadios: salvajismo, barbarie y civilización. Según él:

Los eventos y descubrimientos se hallan en una relación seriada en las líneas del progreso humano y registran sus etapas sucesivas; mientras que las instituciones sociales y civiles, en virtud de su contacto con las necesidades humanas permanentes, se han desarrollado de

3 La crítica más ordenada al determinismo biológico me ha parecido que es la de Marshall Sahlins (1976) dirigida a la obra de E. O. Wilson. Por provenir de un antropólogo podría minimizarse si no coincidiera con la de un lúcido biólogo, Gould (1981).

unos pocos gérmenes primarios del pensamiento. Ellos exhiben una línea de progreso semejante. Estas instituciones, inventos y descubrimientos han reunido y preservado los hechos principales que ahora quedan para ilustrar esta experiencia. Cuando se los recoge y compara tienden a mostrar la unidad del origen del hombre, la semejanza de las necesidades humanas dentro de una misma etapa de adelanto y la uniformidad de las operaciones de la mente humana en condiciones semejantes de sociedad.⁴

Al igual que Morgan en el ambiente norteamericano, Edward Tylor y Herber Spencer en Inglaterra, y Bachofen y Bastian en Alemania adoptaron, en su momento, el mismo punto de vista evolutivo como horizonte de comprensión general en una ciencia del ser humano. Consecuentemente con los planteamientos de este primer evolucionismo se adoptó el método comparativo. La justificación del mismo es la siguiente: si la experiencia humana corre por los mismos caminos y existe un origen único (monogenia), toda la humanidad deberá recorrer el mismo camino y pasar por estados similares; las diferencias serían puestas por las diferentes condiciones geográficas o ambientales. En esta idea está anclada la legitimidad de comparar sociedades y culturas diferentes. De cierta manera, para estos evolucionistas, el camino del progreso es uno solo, y lo que representan los pueblos aborígenes actuales es algo así como una exposición en vivo, o muestra visible, del estado que alguna vez tuvimos. Mucha de la importancia que la Antropología del siglo XX le va a prestar a los “pueblos sin escritura” o a los “pueblos naturales” está anclada en esta perspectiva de los primeros evolucionistas de las ciencias sociales.

Lo que van a hacer posteriormente Boas y los particularistas históricos es criticar las consecuencias y presupuestos del método comparativo, y reconducir la investigación a la cuestión que tan claramente había planteado Dilthey: “El secreto del individuo nos incita, por sí mismo, a nuevos y cada vez más profundos intentos por comprenderlo; y es a través de esa comprensión como el individuo, y la humanidad en general, y sus creaciones se nos revelan”.⁵

El asunto es de énfasis: en cuestiones que atañen al conocimiento del ser humano, una es la consecuencia de situarse en el plano de la generalidad, y otra cosa distinta es situarse en el caso del individuo concreto. Ese sentido relevante le veo a la crítica boasiana al método comparativo; tuvo Boas el valor de salirle al paso a las afirmaciones del tipo: “A tal grado de desarrollo y evolución histórica corresponde tal grado de desarrollo social, y a éste tal o cual forma cultural”. Ese punto de vista comparatista tuvo su penosa incidencia en la Antropología cultural al convertir la labor investigativa en trabajo al destajo; cuadros y comparaciones ocupaban la actividad. Esta reducción del “uno” al “otro”, y de lo uno particular y concreto a lo “otro” general y abstracto, llevó a un abandono de lo que considero la más genuina de las aspiraciones de la Antropología: ofrecer respuestas satisfactorias a la diferencia y al cambio socio-cultural y reconocer en el fenómeno singular y en el individuo su obligación y su norte.

4 Morgan (1877).

5 Dilthey (1883).

El evolucionismo mecánico y esquemático de Morgan llevó, entonces, a un callejón sin salida, al fondo del cual sólo eran posibles afirmaciones como las que ya había emitido Bastian en el siglo XIX y que representan, en el fondo, una claudicación en el asunto de la pregunta por la diferencia y la singularidad humana. Hablaba Bastian de la “monotonía de las ideas humanas”,⁶ allí donde después hablará Morgan de la “uniformidad”: “Se puede finalmente observar que la experiencia de la humanidad ha transcurrido por canales prácticamente uniformes; que en condiciones similares las necesidades humanas han sido prácticamente las mismas, y que las operaciones del principio mental han sido uniformes en virtud de la igualdad específica del cerebro de todas las razas de la humanidad”.⁷

No podemos olvidar que estas ideas evolucionistas, a pesar de su esquematismo mecánico y relativa ingenuidad, son importantes para el conjunto de la tradición antropológica, pues le dieron una base general de precomprensión que permanece, con variaciones, hasta nuestros días. Esa base general ha fundado de cierta manera la disciplina, pero la ha alejado de la preocupación central de la filosofía; ella ha mantenido presente la idea del individuo no como reflejo de unas condiciones, sino como un hacedor de su mundo. Para ciertos énfasis de la investigación contemporánea esto pareciera olvidarse, y estrategias como el estructuralismo suelen minimizar esta perspectiva y, por el contrario, tienden a insistir en la “identidad y unidad del espíritu humano”; no hay allí genuina atención a la diferencia sino a la semejanza, y la búsqueda de correlaciones y la formalización de las oposiciones terminan desplazando la genuina pregunta por la diferencia y el cambio cultural. Pero lo más delicado en la Antropología cultural, como una expresión del “objetivismo”, es su olvido parcial del ser individual.

El evolucionismo inicial obedece a una primera forma de plantear la pregunta por las leyes de la naturaleza y la cultura humanas, y a la versión de tal idea como se configura en el siglo XIX. La idea de la evolución es más antigua y está vinculada a las cosmogonías. Para los Parsis, todos los vegetales proceden del “árbol primitivo” y todos los animales del “toro celeste”. Tales de Mileto, Demócrito y Leucipo, al igual que Lucrecio, tuvieron ideas de esta

6 “EL arte de producir fuego por fricción, de cocer los alimentos, el uso de herramientas como el cuchillo, el raspador y el taladro ilustran la universalidad de ciertos inventos. Los rasgos elementales de la gramática son comunes a todos los idiomas. Las distinciones entre el que habla y a quien se habla, los conceptos de espacio, tiempo y forma son universales (...), la creencia en lo sobrenatural, la tendencia antropomórfica. El animismo, la creencia en viajes después de la muerte, la creencia en el alma, etc.” Cit. por Lowie (1937). La idea sobre la “espantosa monotonía de las ideas fundamentales sobre todo el globo” la refiere Boas en su **Limitaciones del método comparativo**, en *Race, Language and Culture*. Trad. de Edgar Bolívar. Nueva York: Free Press, 1966.

7 Paradójicamente, en otras partes se muestra Morgan como portador y defensor de ideas y convicciones diferentes a las que están consignadas en la anterior cita, como cuando afirma: “El indio y el europeo son, en sus condiciones fisiológicas, polos opuestos. En el primero hay mucha pasión animal, mientras que en el segundo es superabundante. (...) En su estado nativo, el indio es incapaz de la pasión del amor que es enteramente desconocida entre ellos”. Cit. por Harris (1968).

naturaleza. Bacon llegó a plantear la importancia de la transformación del ser humano por la acción. Esta forma general de comprensión también ha tenido sus detractores, y hay obras que se escinden entre evolucionismo y creacionismo como puntos de vista enfrentados. Linneo afirmaba en 1750: "Hoy la naturaleza cuenta cómo fueron creadas en el origen, las formas y organizaciones que hoy existen *ab initio*". Después de varios años de observaciones más detalladas, afirmaba en 1759: "Las especies de un mismo género multiplicándose por generaciones híbridas pueden derivar unas de otras". Seguía pensando en la constancia del género pero ya había de hecho admitido la variación de la especie. Podemos referir a Buffon entre quienes, como Linneo, vivieron la contradicción entre planteamientos creacionistas y comprensiones y puntos de vista transformistas. A ellos se opuso Cuvier con toda su autoridad en el momento histórico. Tal vez ninguna idea como la de evolución ha acarreado discusiones intelectuales y oposiciones políticas tan encontradas, llegando en algunos casos a generar enfrentamientos y situaciones no exentas de dramatismo. Efectivamente, el puritanismo norteamericano y, con él, los creacionistas no han cesado de llevar hasta las últimas consecuencias su posición en la polémica. Coincidiendo con muchos detractores de la idea, afirman que la evolución es sólo una teoría y esta controversia se ha reflejado en cosas como la discusión y el establecimiento de los planes de estudio. En toda la polémica y en la posición de los creacionistas, aparece un trasfondo que niega el **hecho** de la evolución y se aparta dogmáticamente de la necesidad intelectual de discutir las diferentes teorías con las cuales se intenta comprender tal hecho.

1.3 El evolucionismo hoy

El conjunto de las ideas evolucionistas adquirió una forma sistemática y su fuerza reciente con la genética, la embriología y el estudio comparado de la conducta animal y humana. El descubrimiento del código genético y de los mecanismos de la herencia, resultado del avance de la biología molecular, logra una comprensión coherente, alejada de cosmogonías, y una consolidación de la teoría general. La genética y la biología molecular han venido a jugar en este siglo el papel que la geología y la paleontología cumplieron en el siglo XIX en el establecimiento del **hecho** evolutivo. Parece notable que, frente al establecimiento de este hecho, al interior de las llamadas Ciencias Sociales y Humanas, hay dominios donde se trabaja como si ese conjunto de ideas evolucionistas no se hubiese producido.

Hay que insistir en la importancia que para la Antropología representa que las leyes de la evolución, en la concepción de hombres como Tylor, Bastian y Morgan, estén comprendidas como leyes de la naturaleza humana y, más precisamente, como leyes de la mente, con algo así como una estructura fisiológica de base: el cerebro humano. Lo anterior es correcto, pero este planteamiento dista mucho de ofrecer respuestas satisfactorias a la enorme diversidad de la experiencia humana. Sabemos que los distintos niveles neurales del cerebro se ponen en funcionamiento y se activan de diferentes maneras para hacer posible

que el organismo procure la satisfacción de las necesidades, pero ¿cómo se explica y comprende la conducta? ¿Qué podemos decir con sentido de esa alquimia básica que ofrece lo humano, esa transformación de la debilidad en fuerza, el resultado de la íntima resolución y la voluntad que se manifiesta en la variedad de respuestas que ofrece la condición humana?

Entre los representantes de la Antropología cultural —en particular con algunas excepciones, como la del materialismo cultural— existe una posición según la cual la cultura es irreductible a otras esferas como la producción tecno-económica, el elemento psíquico, los procesos de circulación de la energía o la base orgánica. ¿Existe algo así como la naturaleza humana? ¿Es la cultura un epifenómeno atípico o hay alguna posibilidad de éxito en comprender la interacción entre naturaleza y cultura? De la respuesta que demos a estas cuestiones, depende el modo de presentar problemas como el de la posibilidad y alcance de la libertad frente a la doctrina del determinismo en sus diversas formas.

¿De qué manera y en qué grado estamos determinados por nuestra naturaleza? ¿Cómo nos relacionamos con la cultura y qué parte de esa relación se comprende desde la dimensión biológica de nuestro ser? ¿Existe en términos definitivos una raíz biológica de la cultura? ¿Representa ella un tipo de salto o de emergencia? ¿De dónde proviene el impulso? ¿Qué es lo que emerge cuando decimos que, al igual que la conciencia, ella emerge del curso de la vida? Vamos comprendiendo que la cultura no es exclusiva del ser humano sino que es algo propio de otras especies. Entendemos la cultura, así, de una manera operativa, siguiendo en esto a Bonner,⁸ ella es la información que se transmite de manera conductual, a diferencia de la información que se transmite por vía genética. En esta perspectiva no sólo empezamos a reconocer los hechos de la cultura en los animales, sino que también empezamos a comprender que, aun cuando la cultura en sí no entraña herencia genética, ni por tanto se rige por la evolución darwiniana de la selección natural, sí supone el desarrollo natural, biológico, de una capacidad de recibir y producir cultura. El proceso evolutivo en esos casos se ha orientado en esa dirección, por ello podemos afirmar que hay una condición biológica para poder recibir, portar y modificar la cultura.

La presión selectiva ha actuado en el proceso evolutivo en dirección a un cerebro mayor y más complejo; la mejor prueba orgánica de la evolución cultural es el incremento en los índices de cerebralización; quiere decir esto que los beneficios de la cultura, tanto en la especie humana como en las más primitivas de sus formas, observables en las especies animales, deben haber ejercido una indudable presión para la expansión del cerebro. La cultura está vinculada a ese crecimiento en la capacidad de aprender y de enseñar, y esto incluye una tendencia que supone también la capacidad de imitación y la flexibilidad esencial de las respuestas aprendidas o inventadas.

8 Bonner (1980).

En esta controversia, un punto de vista extremo lo constituye la posición de Marion Levy,⁹ para quien oponer **biológico** y **cultural** no es adecuado. En su perspectiva: “La cultura es una propiedad adquirida por los organismos vivos y en ese sentido es tan biológica como cualquiera otra función de un organismo como la locomoción o la respiración”. Este punto de vista llevaría a un reduccionismo biológico ‘duro’ que supondría adoptar el punto de vista de la irrelevancia de lo cultural frente a lo orgánico.

Creo que es indispensable mantener, y entender a su vez, la distinción entre evolución genética como actividad de la naturaleza y la evolución o dinámica cultural como diferente de ella, es decir, no regida por selección natural. La evolución genética tiene lugar en el genoma como aquello que contiene toda la información genética del individuo. La evolución cultural procede por la vía de las variaciones, innovaciones o accidentes, los cuales podemos entender como creación de relaciones nuevas entre materiales ya presentes.¹⁰ Para dos biólogos relevantes en el panorama de las dos últimas décadas, la evolución o dinámica cultural estaría al servicio de la evolución biológica.¹¹

1.4 La idea de *meme*, una alternativa para la comprensión de la dimensión biológica de la cultura

Nos corresponde examinar ahora el asunto de los orígenes evolutivos remotos de la cultura. Se trataría, para el biólogo, de demostrar la existencia de pasos precursores o preparadores en el proceso de adaptación. Suponer la cultura como algo exclusivamente humano tiene el inconveniente de tener que plantearla, por consiguiente, como salto y cualificación, lo que es compatible con el punto de vista creacionista. Preguntar evolutivamente por la conciencia, el pensamiento, el lenguaje y la cultura es una alternativa interesante¹² frente a quienes ven el tema como “emergencia” o salto exclusivo del ser humano. Bien podemos entender **emergencia o cambio cualitativo** de una manera menos teológica; emergencia o epifenómeno es algo análogo a lo que sucede en cualquier combinación química donde los componentes no son, en ninguna medida, análogos a los elementos combinados. Cloro y sodio son algo bien distinto del cloruro de sodio. En el caso de la cultura, estamos frente a un “producto” de la naturaleza cuyo sentido e importancia fascinan nuestra atención. ¿Por qué la cultura y no más bien otro epifenómeno?

9 Citado por Bonner (1980).

10 La idea aquí es la de bricolaje, ya Jacob (1981) la utilizó para referirse a la mecánica de la evolución en general, Levi-Strauss (1962) la aplica a la comprensión del mecanismo general del pensamiento humano.

11 Gould (1981), Dawkins (1976).

12 Griffin (1984).

¿Tiene validez la idea de Gadamer de que sólo el hombre se opone a la naturaleza? No es tan radical el efecto de la obra del castor en el río como la del ser humano, pero hay una analogía clara. ¿Cuáles son las diferencias y semejanzas entre la evolución genética y la dinámica cultural? Ya se ha hecho manifiesta una diferencia básica, en la evolución genética pareciera actuar de manera definida la selección natural.

Una formulación básica de la selección natural sería: los individuos de una especie varían; esas variaciones son genéticas y se ajustan a las leyes mendelianas.¹³ Ciertos genes y ciertas combinaciones genéticas son más exitosas en un ambiente específico. El terreno donde actúa la selección natural sería la reproducción; la sucesión de las generaciones es la condición de la selección natural. Bonner en este punto sigue a Dawkins. Hamilton, a su vez, fue el primer formulador de un criterio sobre el particular, al cual denomina “eficacia biológica inclusiva”: “Es el gen, los componentes del ADN envueltos en el núcleo del óvulo fecundado lo que importa en la selección natural”, y agrega más adelante: “Todos los demás materiales del óvulo, las sustancias químicas y las estructuras nucleares están en función del mantenimiento de los genes para darles un medio en el que se puedan desarrollar y en el que puedan iniciar la síntesis de las proteínas que intervendrán luego en la construcción del cuerpo”.¹⁴

La pregunta más obvia frente a tal planteamiento es si el objeto de la selección natural es ese “sencillo” mecanismo de los genes, ¿por qué razón hay plantas y animales gigantescos? Observo que no se impone la simplicidad en plantas y animales. ¿Por qué ese derroche? La respuesta de Hamilton-Dawkins a este tipo de preguntas es: los diferentes cuerpos son las diferentes respuestas de los genes a las diferentes condiciones ambientales. Todo sería un cálculo de supervivencia. Para Hamilton, el cuerpo es una estrategia de eficacia biológica, un mecanismo de supervivencia de los genes. La diversidad de las formas vitales se explicaría por la intensa competencia que está implicada en la proliferación de las formas de vida en cada ambiente, desde lo microscópico hasta lo macroscópico. La anterior formulación bien podría aplicarse a la cultura, y nos permitiría confirmar las intuiciones que nos la han presentado en la perspectiva de los cuerpos, como estrategias de los genes —y la cultura, como estrategia de los organismos sociales, de los grupos y de los individuos—. La cultura como una segregación “espontánea”, “automática”, del animal, especialmente el humano.

Ahora bien, las diferencias entre evolución genética y dinámica cultural nos permiten comprender un poco mejor lo de “automático” y lo de “espontáneo”, pues ambos términos remiten a las concepciones mecanicistas que debemos superar; aun en la idea de los cuerpos como máquinas de supervivencia de los genes, estamos en presencia de esa forma de pensamiento. Habría que establecer diferencias básicas entre los tipos de evolución

13 Bonner (1981).

14 Citado en Dawkins (1976).

mencionados. La evolución genética tiene lugar en el gen como unidad hereditaria, él contiene los caracteres de la especie; en este tipo de evolución la información se transmite por el genoma. En el caso de la cultura, la información se transmite por vía conductual, de un individuo a otros por la vía de la enseñanza y el aprendizaje; cuando hay variaciones sustantivas o innovaciones, hablo entonces de evolución y cambio cultural. Dawkins, con el objetivo de comprender este proceso del cambio y la variación cultural, ha adoptado el término de *meme* para referirse a las unidades básicas de información conductual: un *meme* sería una opinión, una conducta típica, una costumbre, un *slogan*, un enunciado, una posición corporal. En términos de información sería un bit (un sí o un no, por ejemplo), o una colección de ellos, transmitidos de unos individuos a otros por medios conductuales. Memes y genes estarían sometidos a presiones selectivas análogas.

No se pueden echar las evoluciones genética y cultural en el mismo saco; es indispensable trazar una clara línea divisoria entre variación genética y cambio cultural, y es fundamental resaltar las diferencias: la variación genética es lenta, el cambio cultural es rápido. Las unidades de conducta “meme” dependerían de los genes, en cambio los genes son relativamente independientes de los memes. El genoma sería aquello que contiene toda la información genética de un individuo, el cerebro es el depositario de la información cultural y conductual.

Sobre esta alternativa de comprensión caben muchas preguntas: ¿cómo comprenderíamos la relación entre memes y genes? Dawkins y Hamilton le están concediendo una importancia muy grande a los genes; por lo menos en la obra del primero, *El gen egoísta*, aparece en ocasiones el tema como un “numinosum”, una instancia cuyo papel deberá ser esclarecido en una lectura crítica, interesada en identificar los presupuestos y prejuicios presentes en ella.

Nuestro interés en la cultura nos exige insistir en la pregunta: ¿cómo puede influir la cultura en el acervo genético? ¿Cómo influye el acervo genético en la experiencia de la cultura? De hecho, hay una mutua influencia y, si bien el mecanismo físico concreto es en gran medida desconocido, aún debemos mantener el punto de vista que reconoce la influencia mutua; el camino hacia el esclarecimiento de esa interacción en su complejidad está erizado de dificultades e ignorancia en una gama de saberes implicados en el estudio.

En este campo, como en muchas etapas del conocimiento objetivo, se ha procedido por vías alternas. Así como lo que ayudó a la identificación de importantes neurotransmisores fue el estudio de los venenos como el curaré, y el de sicotrópicos como los opiáceos, en esta ocasión lo que está proporcionando las pistas para la investigación es el estudio de algunos rasgos como la miopía, el daltonismo y algunas deficiencias auditivas. Pero el camino apenas empieza, y ese desconocido que es el cerebro apenas inicia a abrir sus puertas a quienes se interesan por esta interacción entre lo cultural y lo genético. Lo más firme que puedo señalar en este terreno es lo ya dicho: la cultura supone transmisión y acumulación de información, la cual demanda una base orgánica; los genes determinan las estructuras del cerebro, esto quiere decir que lo que podemos percibir y el modo como lo percibimos, la cantidad de

información que podemos procesar y los modos de ese proceso son, probablemente, del orden de la naturaleza más que de la cultura.

Finalmente, menciono que se habla en ocasiones, por extensión y analogía, de la selección natural de las teorías; se piensa en una competencia entre estrategias o programa de investigación, se ha llegado a hablar de una lucha entre culturas y de la supervivencia y triunfo de las más “aptas”. Aquí no me puedo quedar con esas utilidades ideológicas de las ideas del evolucionismo darwiniano. Sólo investigaciones detalladas de historia de la ciencia y de los conocimientos podrían dar las respuestas. Lo anterior escapa a los límites de esta reflexión; aquí lo que intento, desde ese conjunto de ideas que denominamos la teoría evolucionista, es entender mejor el mecanismo adaptativo que está contenido en la cultura; confío en que desde esta pregunta por la raíz biológica se pongan ahora de presente mejor su especificidad, singularidad y dinámica propia.

2 ¿Experiencia de la singularidad y la alteridad, o ciencia “natural” de la cultura?

En este esfuerzo por comprender la naturaleza del hecho cultural me planteo el tema de su peculiaridad. ¿Qué hace que el fenómeno cultural sea irreductible, en gran medida, a su dimensión económica o biológica? Y, ¿cómo abordar el hecho de que el fenómeno cultural es también, y de cierta manera, irrepitible? Una partitura se convierte en otra cosa cada vez que la ejecutamos y, si nos situamos en el momento de su producción y de su recepción, más planos se mezclan y demandan su reconocimiento. Debemos comprender entonces que la cultura no es solamente el momento de la producción de la obra, del signo, de la imagen o del sonido; también es cultura el proceso de circulación, la comunicación, la asimilación primera del acervo cultural de una sociedad, su transformación, su recreación permanente en la realidad comunicativa y simbólica.

Además de lo anterior, nos preocupa la captación de la naturaleza misma de lo cultural como diferente a otros aspectos o dimensiones de la vida social. El fenómeno cultural es único y singular y, al mismo tiempo, implica un conjunto de factores e incidencias que nos llevan a intentar comprenderlo en la pluralidad de sus relaciones. A este respecto nos interesa, pero no nos basta, la perspectiva que ya inauguró Emile Durkheim, al plantearnos que todo hecho social, y así sucedería con la cultura, es siempre y al mismo tiempo un hecho social total; queriendo señalar con ello que es analizable como hecho económico, histórico, simbólico, político, etc., y ninguna de esas perspectivas agota u ofrece esclarecimientos completos a la complejidad de ser él una totalidad. Debemos, más bien, observar algunas consecuencias inmediatas del aspecto múltiple y plural de ese hecho social denominado cultura, y establecer direcciones posibles en el orden de las perspectivas y limitaciones a la comprensión. En el acontecimiento cultural se juega una variedad de factores que impiden establecer cortes, separaciones, y el hecho puede ser captado en su dimensión única y singular e incluso en sus implicaciones analógicas. La dimensión compleja y la singularidad

propia del hecho cultural constituyen un reto para el intelecto en su esfuerzo de comprensión y explicación.

Si los Dakota, como nos dice Paul Radin en *El hombre primitivo como filósofo*, especulan largamente sobre si hay o no matrimonio entre el peñasco y la tierra, es algo que podemos comprender de manera inmediata y de una forma que podemos hacer explícita de varias maneras, y esa comprensión no la superará, posiblemente y de manera significativa, un análisis formal y detallado de los elementos. Es por ello, también, que las ciencias del hombre parecieran no progresar, en el sentido de no superar los niveles cognitivos del sentido común; y esa es la razón por la cual el estudioso de humanidades, o de historia de las ciencias, puede recordarle al científico social que sus planteamientos, objetos o temas se habían propuesto ya en el pasado. También aquí se comprende porqué resultan aparatosos o huecos la mayor parte de los esfuerzos de matematización, convirtiéndose éstos en falsa salida al problema de la objetividad.

Aquí no se trata de hacer la historia de la idea de cultura. Considero importante mirar el tipo de problema que se trata de resolver cuando se introduce el término, y considero significativo atender al fenómeno por el cual se establece una gran ruptura entre el conocimiento de los sabios, eruditos, psicólogos e historiadores de la cultura y lo que la Antropología cultural intentó plantearse. La vieja distinción entre enfoques ideográficos por un lado, y enfoques teóricos y esfuerzos nomotéticos por otro, es un escollo para abordar, desde el esfuerzo por la objetividad, la dimensión compleja de la singularidad y el acontecimiento del encuentro de la alteridad.

Aún hoy los científicos sociales trabajan bajo la sombra de la pretensión generalizada de convertirse en los Galileos de su dominio. No se diferencian en esto de lo que fue el clima de emulación que rodeó también los esfuerzos filosóficos de un Thomas Hobbes o de un David Hume; en ambos, las obras de Galileo y Newton tienen una resonancia definitiva. El asunto de ciertas formas de la objetividad ha terminado por desvirtuarse, y se empieza a comprender que las secuelas de la confusión sobre la adopción y traslado del método de las ciencias de la naturaleza a las ciencias del hombre siguen vigentes.

Estoy de acuerdo con las afirmaciones y puntos de vista que reconocen en las opiniones de muchos pensadores e intelectuales y humanistas una tradición de comprensión y conocimiento que no puede ser rechazada a riesgo de un alto costo. Como ya sabemos, ese costo de separarse de las humanidades lo ha pagado, en su momento, la Antropología científica desde el siglo XIX. Hoy nos orientamos a un punto de vista según el cual, en cuestiones relacionadas con la cultura y la naturaleza humana, pareciera ser algo firme el aceptar la implicación del proverbio que afirma que quien no comprende una mirada tampoco accede a una larga explicación. El costo alto se ha derivado de separar la Antropología de las humanidades y de las tradiciones sapienciales, llevándola por el camino de un cierto ascetismo equívoco. Es el peligro que Husserl advirtió en el “naturalismo”.

Con una posición diferente, hay al interior de la Antropología cultural una serie de trabajos, un conjunto de sugestivos estudios como los de Jaulin, Duvignaud, Lizot, Taussig y el mismo Castaneda.¹⁵ En ellos se aborda y se accede a las sociedades y culturas diferentes en la tónica de una visión integradora, reconocedora de la dimensión cognitiva propia de la empatía y la honestidad en el esfuerzo por comprender; eso ha implicado para los investigadores una confrontación no sólo de sus propias culturas, sino que además su experiencia investigativa ha llegado, como también en otros casos en el pasado, a erosionar todas las confianzas previas en el conocimiento objetivo.

Frente a esta manera de intentar hacer Antropología, alejados de las teorías relevantes y las discusiones conceptuales, habría todas las reservas de quienes creen que es legítimo seguir exigiendo, más que comprensiones estéticamente destacadas, explicaciones válidas a la ciencia del hombre. Pero la realidad apabullante del multiculturalismo nos está demandando convivencia y comprensión. En esos autores mencionados encontramos descripciones brillantes, producto de una comprensión y un refinamiento de la mirada en el encuentro real con el otro. La empresa ilustrada seguirá por su parte considerando que son urgentes explicaciones satisfactorias y razonables. Pero insisto en que, más que una ciencia de la cultura, en este momento se nos presenta como urgente una visión de la misma que permita el encuentro con la alteridad.

El intento por comprender, más que explicar, tendrá siempre a su favor el hecho por el cual lo humano se lo comprende, en primera instancia, desde una esfera que es, ella misma, propia del ser humano y que constituye un cristal no irrelevante. Las teorías de la cultura no tienen, además, esa pretendida impersonalidad que podría ser “benéfica”, y que llega a ser casi programática al convertir en tema fenómenos de la naturaleza “exterior”. Entonces, al estudioso le puede ser más fácil aceptar el uso de una extrema abstracción o el recurso a una peculiar formalización en el caso del tiempo, por ejemplo. Pero frente a un fenómeno como el de la sexualidad, en su complejidad y pluralidad de dimensiones implicadas, las terminologías o “depuraciones” sólo lo alejan de la posibilidad de comprensión. Ya Feyerabend, de una manera muy elocuente, ha mostrado cómo el conocimiento no siempre está del lado de una ascética y depurativa actitud frente a los términos o a la pasión misma del observador.¹⁶

No es tampoco irrelevante el punto de vista ya expuesto en el siglo XIX por estudiosos sobre la cuestión humana, quienes, como Marx, han dicho que han aprendido más sobre el otro en la literatura y el arte que en los especialistas de la historia o la cultura. Hay que afirmar que la primera experiencia de la cultura la tiene todo ser humano que aborde la diferencia. Con sólo trasladarse geográficamente salta ya la diversidad de la respuesta cultural; por ello, podríamos decir que esa experiencia de la diferencia está en la base de la pregunta por “la alteridad” o “el otro”. Desde Jenofonte y su *Anábasis* hasta la monografía

15 Duvignaud (1977), Lizot (1992).

16 Feyerabend (1980).

más reciente o el esfuerzo de conocimiento, elaborado a partir tradiciones sapienciales de muy diverso origen, de un Carlos Castaneda por ejemplo, el “otro” es la incitación y el jalonamiento primero del conocimiento. Distingo esta primera fase como mirada antropológica, para diferenciarla del esfuerzo hacia una teoría objetiva de la cultura.

También la Historia de la Cultura, en el sentido de la practicada por un Burckhardt, un Taine o un Gombrich, supone esa experiencia de la diferencia. Sería interminable el reseñar o discurrir sobre las “observaciones en torno al término cultura”. Por ello la posición más sana al respecto bien puede ser la que expresa el mismo Gombrich, cuando afirma la razón de nuestra preferencia por el término cultura, anclándola en la experiencia común de la diferencia y la comprensión elemental de ese acontecimiento como “cultura”: “Al menos todos conocemos a alguien que ha viajado de una cultura a otra, o que incluso ha saltado de un círculo social a otro distinto, experimentando con ello lo que significa hallarse frente a diversas escalas de valores y todo ello dentro de culturas próximas”.¹⁷

De este hecho no se sacan pocas conclusiones; la humanidad, la cultura, el otro, sólo los experimentamos desde nosotros mismos, teniendo en nuestro propio ser su principal aliciente y su mayor dificultad. Será por ello que en ciencias sociales y en Antropología, para no mencionar otros esfuerzos, todos los investigadores parecieran querer convertirse en paradigmas, produciendo en este esfuerzo un número grande de perspectivas de comprensión y de estrategias de explicación no siempre compatibles. Es el camino de la proliferación de “teorías” como expresión de muchas individualidades exaltadas, cuando lo que necesitamos en este frente intelectual es una teoría de la cultura con énfasis en la aplicación al estudio de los procesos múltiples y variados que dan lugar a la pluralidad de culturas y permiten su circulación, mezcla y supervivencia. ¿En cuál concepción de los procesos culturales y de la cultura se puede ubicar una coherente política de respeto por los derechos culturales de todos, por ejemplo?

El estudioso de estos temas y problemas se ve enfrentado a una gran cantidad de información, proveniente de los diversos enfoques o estrategias, y recientemente debe enfrentarse además a la información proveniente de la discusión de las implicaciones epistemológicas de esas estrategias. No debe resaltar en esa dirección ese origen personal de las perspectivas y las estrategias fundadas en tal o cual “teoría”. Por eso, al abordar la cuestión de la cultura, debo anotar la importancia de la “personalidad” de las teorías que se han tejido sobre ella y encontrar allí las dificultades para la consolidación final del esfuerzo teórico; así, la Antropología académica se ha escindido en ese dilema.

17 Gombrich (1977).

2.1 La pregunta por lo particular como horizonte y obstáculo del esfuerzo teórico

Ha tenido distintas consecuencias el esfuerzo por construir teorías de los fenómenos cuando éstos son de la naturaleza o cuando éstos se relacionan con la acción humana. No se enfrentan al mismo tipo de impedimentos investigativos. En ciencias sociales en general y en la Antropología cultural en particular, los prejuicios y presupuestos tienen una dimensión cuyos alcances están en relación directa con la ausencia de progreso en los conocimientos. El escepticismo desmedido, un clima de animosidad competitiva, y toda clase de calificativos exaltados acompañan los esfuerzos hacia conocimientos confiables. Lo subjetivo y lo individual de las teorías y las estrategias no ceden aún el paso a una investigación abierta con controles y acción crítica intersubjetiva.

Lugar destacado ocupa el prejuicio que denomino la **preponderancia de lo primitivo-lo particular**, representado bien en la obra de Franz Boas. Éste, lo mismo que otros prejuicios o valoraciones, es significativo porque orienta el camino de lo que será, a su vez, una forma particular del reduccionismo y un estilo de explicación. Esos caminos del reduccionismo, las limitaciones de la explicación y esos prejuicios hacen parte de una dinámica que es la propia de la configuración de ese objeto que denominamos cultura desde el punto de vista de los investigadores. Este objeto, como casi todos los de las ciencias sociales, está en el centro de una búsqueda cuyo fin se escapa permanentemente si excluimos el estudio de las condiciones contextuales de cualquiera de sus tematizaciones.

En otras palabras, en la enorme diversidad de definiciones de cultura, en el interminable desacuerdo sobre su contenido, leo, en la historia de la Antropología, el limbo en el que permanece el saber positivo sobre el ser humano, ese mantenerse en la frontera entre disciplina y ciencia. Leo allí también el encuentro, los intereses diversos, las justificaciones, los juegos de los autores frente a las demandas y urgencias de su momento. No tengo al respecto una visión unilateral del asunto y no remito esta pluralidad de definiciones a coyunturas históricas exclusivamente; me aparto un poco de quienes, en este aspecto, desconocen cualquier originalidad de la Antropología cultural o cualquier aporte de ésta a las ciencias de la cultura, relegándola a una disciplina más entre las que se ocupan del ser humano, concretamente, a la que se desarrolla paralela a la tematización, como “objetos”, de las sociedades sometidas o controladas por el incremento de las relaciones comerciales y las labores de colonización y expansión imperialista de ciertas naciones. Autores como Llobera ya han coincidido con algunos aspectos de este juicio diciendo, desde Khun, que la Antropología cultural estaría en un estado pre-paradigmático, signo de discusión embrionaria de teorías, conceptos, métodos y estrategias de explicación.¹⁸

18 Llobera (1980).

Quiero ser explícito, y por ello vinculo el saber antropológico a los esfuerzos de pensadores como Platón en el *Alcibiades*, pero también a los escritos de geógrafos y viajeros del mundo antiguo y moderno, a esfuerzos como los de Aristóteles y la comparación que realizó entre las constituciones de su tiempo; además, ese saber tiene relación con las obras dentro del mundo árabe de Ibn Khaldun; se nutre con investigaciones como las de los hermanos Humboldt —ambos en planos diferentes de la investigación—. Los ejemplos son múltiples y lo que los une es esa primera forma de mirada sobre el otro diferente que quiere ser comprendido.

En la Antropología académica decimonónica, hay un esfuerzo por comprender y explicar; hay una visión de los acontecimientos históricos de las sociedades humanas, y hay un dominio de la investigación y el conocimiento cuyo contenido se deberá definir mejor a partir de la discusión racional de estrategias y teorías. Por otra parte, en lo que se refiere a la discusión sobre el alcance y posibilidad de esta disciplina, se observa en las dos últimas décadas un esfuerzo en esa dirección y son ya visibles los primeros signos de madurez en esa actividad de la confrontación argumentada y crítica de estrategias y teorías. De allí, la vigencia y utilidad de empezar a intentar la clasificación y exposición de los prejuicios que han conducido el saber antropológico por el camino de la dominancia de presupuestos y prejuicios de sus creadores.

Empieza apenas en su interior la empresa que denomino “encuentro real con la alteridad”, impuesta por el saludable camino que ha abierto la necesidad de un genuino reconocimiento del individuo concreto como objeto último de la ciencia y de la cultura humana. A esa suplantación de la singularidad y la alteridad, en nombre de la sobrevaloración del sujeto de conocimiento o de la construcción de una teoría general, la denomino “la perversión de la Antropología”, pues, aparentando defenderla y practicarla, la sumerge en el pantano sin fondo de las opiniones personales, de las distancias y las actitudes que además de subjetivas son territoriales, pues se excluye al “recién-venido”, al “aparecido”, al vecino, en suma, al otro. Se cierra la interlocución.

Veamos algo más sobre el prejuicio de **lo primitivo-lo particular**. Denomino así, además de lo indicado, la convicción dominante en ciertas obras y enfoques, según la cual, el objeto de la ciencia del hombre debe ser necesariamente el hombre natural. Se definen estas estrategias por una cierta negatividad en la predefinición del objeto; serían dignas de ser estudiadas exclusivamente, o al menos inicialmente, aquellas formas de la cultura no contaminada: la de las sociedades **sin** historia, **sin** testimonios escritos, las **no** industrializadas, las **no** occidentales. Este prejuicio lo encuentro disperso a lo largo de la historia de la Antropología, pero en algunas obras ha tenido una connotación fuerte, inclinando la orientación de muchos investigadores. La valoración de este prejuicio es importante, pues tiene un carácter paradójico; por un lado, encuentro vinculado a él una actitud de respeto y benevolencia hacia las diversas formas de vida humana, en esencia una actitud que denominaría con Kant ecuménica. En ello hay un genuino impulso hacia el comprender, pero el otro aspecto del prejuicio es la sobrevaloración de lo “indígena”, de lo “primitivo”, de lo “no contaminado”, del hombre enteramente “natural”.

Muchos de los más grandes documentos etnográficos producidos en los últimos cien años son susceptibles de revisión en la búsqueda, en su interior, de las diferentes formas de la compasión, la piedad, la bondad, la simpatía, que los han precedido y que, recorriéndolos, los alejan de la valoración cuidadosa y el espíritu crítico que debería acompañar todo esfuerzo hacia el conocimiento objetivo. Mas, también, su valor reside precisamente allí. Es claro que sin esa disposición anímica hacia el otro no habría surgido nunca el saber antropológico. Lo indispensable es detectar esa disposición del ánimo para separar, en los diferentes estudios, lo que es la retórica de la comprensión, en el sentido psicológico del ejercicio; la valoración, cualquiera que ella sea, del esfuerzo hacia el conocimiento auténtico del otro. Este empeño es reconocible en la provisión de una comprensión básica y unas explicaciones satisfactorias. En este impedimento o prejuicio puedo descubrir el germen de lo que será una intensa y larga polémica, debido a aquello que nos lleva a conocer parte de un interés que puede llegar a nublarnos. La simpatía y la curiosidad, respecto a las cosas humanas, tienen sus trampas. En el caso típico de Franz Boas su interés hacia lo particular y el dato concreto estuvo acompañado por una genuina preocupación por la diferencia y la singularidad; partiendo de un empirismo ingenuo aspiró a no hacer ninguna afirmación que no estuviese sustentada en un amplio material etnográfico; lo acompañó durante mucho tiempo la idea de una etnografía exhaustiva y sistemática de los pueblos y culturas conocidas, como posibilidad de una ciencia del hombre en general y, en particular, como condición de cualquier enunciación concluyente. Cuando se ha censurado su inductivismo radical y la debilidad de sus puntos de vista, relativamente ahistóricos, se apoyan generalmente sus críticos en los puntos señalados; allí también reposa el núcleo de la crítica boasiana al método comparativo. Él mismo defendía el baluarte con afirmaciones como la siguiente:

Puede parecer, a un observador distante, que los estudiantes americanos están ocupados en un montón de investigaciones detalladas sin mucha conexión con los problemas esenciales de una historia filosófica de la civilización humana. Yo pienso que esta interpretación de la actitud americana sería injusta, porque las cuestiones esenciales están cerca de nuestros corazones como lo está de los otros estudiantes, sólo que no podemos esperar ser capaces de resolver tan intrincado problema histórico con una fórmula.¹⁹

Por ese camino se realiza la crítica fundamental al particularismo. Los interesados en una gran teoría de la cultura y del cambio afirman que por esa vía no se establecen leyes del mismo, no se articulan las particularidades y las diferencias en una perspectiva que las haga coherentes. La insistencia en lo particular, desligada de una cierta capacidad especulativa, se convierte en colección de rarezas, y la significación de lo observado se pierde. Boas insistió a lo largo de su vida en que, lo que es aparentemente análogo, puede, sin embargo, obedecer a causas diferentes, y ahí ancló su ya mencionada crítica al método comparativo; no lo olvidó del todo y tampoco se le puede acusar de la despreocupación total por teorías y leyes. Al respecto, escribió en un texto de 1896: "Si la Antropología pretende establecer

19 Boas (1948).

las leyes que gobiernan el crecimiento de la cultura, no debe confinarse a la comparación de los resultados del crecimiento aislado, sino que, siempre que sea factible, debe comparar el proceso de desarrollo, y las leyes podrán ser descubiertas por medio de los estudios de las culturas de áreas geográficas reducidas”.

Es decir, el método comparativo tiene, para él, lugar al final de un proceso en el cual el método particularista histórico ha encontrado la lógica de una secuencia menor: “De otra manera el método comparativo, a pesar de lo que se ha escrito y dicho en su alabanza, ha sido notablemente estéril en resultados definitivos y creo que no llegará a ser fructífero hasta que no renuncie al vano propósito de construir una historia esquemáticamente uniforme sobre la evolución de la cultura, y hasta que nosotros comencemos a elaborar nuestras comparaciones sobre las más amplias y sólidas bases que me he aventurado a perfilar”.

Lo perfilado por Boas es la paradoja ya señalada, la que está contenida en tratar de mantener un respeto por el hecho y aspirar a una final organización del rompecabezas. He señalado con algún detalle este destino, un tanto alejado de nuestro momento histórico y teórico actual, porque en los estudios más recientes de Castaneda, Lizot y Taussig, la paradoja se ha erradicado tomando partido por una inmersión en lo fenoménico del hecho cultural, dejando de lado el sendero de una ciencia objetiva del hombre, tal como se planteó en la Ilustración y en la obra de pensadores como Hobbes y Hume, o en el trabajo de antropológicos del siglo XIX. En esos casos de Lizot, Duuvignaud, Castaneda o Taussig, el reconocimiento de la alteridad, el cuidado con lo particular y el deseo de comprender han aplazado, en parte, el esfuerzo ilustrado de continuar trabajando hacia una teoría de la diferencia en la cultura humana y una ciencia positiva del cambio sociocultural.

En el caso de los esfuerzos cognitivos a que dieron lugar estos presupuestos hay que señalar uno que considero de la máxima importancia. Es la forma como la llamada escuela de estudios de cultura y personalidad, impulsada por el mismo Boas, crea las condiciones para que se oriente la investigación hacia los factores que presiden la asimilación individual de la cultura. En la misma definición —“totalidad de las reacciones y actividades mentales y físicas que caracteriza la conducta de los individuos componentes de un grupo social”—, que ese autor adelanta de la cultura, pone el énfasis en ese aspecto que luego se denominará “enculturación”. Muchos de sus alumnos (Mead, Benedict) seguirán esa pista, abandonando con el maestro la perspectiva mecánica y rígida a que llevaba el evolucionismo de Morgan, y optando por buscar en el proceso de la formación de la personalidad las trazas del cambio y los gérmenes de la genuina diferencia. Con especial interés abordaron el entramado de ese juego, tal vez definitivo, por medio del cual un individuo “aprende” una cultura, su cultura, y la reelabora en un proceso que reclama atención.

El mismo Boas provenía de la escuela geográfica alemana; Ritter y Waitz habían sido sus maestros y fueron sus primeras experiencias de campo las que, unidas a un sentido de fineza y respeto por el dato etnográfico, lo alejaron del reduccionismo geográfico que Waitz y toda esa escuela preconizaba. Tampoco el determinismo económico lo satisfizo, y fue el campo psicológico de la investigación lo que abriría, para él y para la Antropología cultural

norteamericana, un fructífero frente de trabajo. En esto, Boas seguía la orientación de Dilthey, para quien el punto de vista del individuo comunica con el tema de la humanidad en general.

El individuo concreto que vive y sueña, surge y se impone por momentos, siendo luego opacado por una perspectiva “objetiva”; cuando él se pone en el horizonte, es visible la singularidad. En ese juego de presencia del individuo como expresión de lo más particular —la singularidad misma—, veo también las consecuencias de tomar, como un absoluto, la misma singularidad convirtiéndola en particularidad pura y llegando a obstaculizar el progreso de la investigación en el sentido, ya anotado, de dificultar el esfuerzo teórico. Pero ese norte de lo individual es indeclinable, el uno individual no podrá nunca ser tratado como anomalía a riesgo de servir la investigación para oscuros intereses.

La Antropología cultural entrega, con el particularismo, el vital redescubrimiento de la alteridad. El escamoteo, aplazamiento, desconocimiento o no aceptación de la alteridad constituyen un impedimento importante, no ya en la construcción de la Antropología como ciencia, sino en el proceso de organización de una sociedad civil y de una sociedad mundial con un mínimo de tolerancia y ecumenismo. La afirmación del individuo, a través del tema de la alteridad, trae paradojas que debemos considerar.

2.2 Paradojas en el reencuentro con la alteridad

Hablo de redescubrimiento, porque la alteridad no es patrimonio exclusivo del mundo moderno; las ciudades y las poblaciones de la antigüedad clásica conocieron, de manera efectiva, ese proceso de reconocimiento del otro diferente como algo deseable en el proceso de identificación y defensa de los propios derechos y posibilidades. El pluralismo es la consecuencia indirecta de la invasión y la dominación; quien realiza la conquista o ejerce el sojuzgamiento del otro se hace aceptar, y un desdibujado sentido de la reciprocidad lo lleva a reconocer al otro, así sea su subordinado. La resistencia hace ese papel. Desde que el hombre ha reconocido su singularidad y se ha afirmado a sí mismo, ya sea como individuo o como miembro de un grupo, ese proceso ha tenido que ver con el otro, así sea como su rival, su enemigo, su aliado o su esclavo. El hombre ha sabido de la existencia del otro, o mejor, ha tenido que contar con él para su propia protección o para imitarlo, emularlo o combatirlo. Por necesidad, el hombre también se ha orientado hacia la superación de las diferencias profundas mediante la difusión de ideas relacionadas con sus creencias religiosas —como identidad en la fe— o sus ideas de grupo humano —como identificación con un gentilicio, o un macro-territorio—. Creo que en la modernidad ideas como las de nación, igualdad o fraternidad se han convertido en operadores de microprogramas generalizados que hacen parte de éstas que quiero denominar “las estrategias de la especie frente a la alteridad”.

Pareciera que la sociedad humana, en lo relativo a la alteridad, la descubre y redescubre permanentemente, como si ello fuera un síntoma de la contradicción inherente a la misma

historia entre tendencias regionalistas, cerradas, conservadoras, y proyectos universalistas, liberales, abiertos y pródigos. Hay también una contradicción aparente y una paradoja real en el hecho por el cual sólo nos reconocemos y sabemos de nosotros mismos en el encuentro con lo que no somos. Tenemos que entender que el redescubrimiento contemporáneo de la alteridad es reencuentro porque la influencia nociva del romanticismo, entre otras tendencias culturales, había “deshecho” la concepción de interrelación entre los elementos, y defendido la profunda separación que supone una avasalladora afirmación del yo y del **propio pueblo** y, con ellos, de **mi** cultura, de **mis** formas de vida. El ideal kantiano de un ecumenismo y una ciudadanía mundial representa, frente a esas interpretaciones, una diferencia notable. De hecho, la afirmación rabiosa de lo regional contrasta con ese ideal. La idea de humanidad y de cultura humana se opone, en esa misma tensión, a la idea de *Volkgeist* o a la idea de la relevancia de las culturas particulares. La situación actual no ha variado mucho y nos seguimos debatiendo, tanto al interior de la Antropología como en el mundo cotidiano, entre esas tendencias paradójicas. La Etología humana ha estudiado este tipo de problema como competencia entre patrones fijos de acción. Nuestros impulsos a establecer relaciones nuevas de filiación y vínculo entran en competencia con nuestra tendencia a la identificación territorial y grupal. En la Antropología, esta paradoja es visible como contradicción entre la inclinación hacia lo particular y lo individual y la necesidad de atender a la construcción teórica, donde el detalle no puede ser apreciado de la misma manera; en Filosofía, se expresa como la subsistencia de la necesidad de atender a principios de amplia validez frente a los valores propios de una cultura, los cuales son, por esencia, regionales y locales. ¿La aceptación de los segundos supondría una negación de los primeros? Un cierto planteamiento de lo singular y la alteridad como urgencias, nos puede enfrenar a la crisis en la concepción misma de la Historia y de la Antropología como ciencia, en la medida en que parecieran ellas mismas desconstruirse, mostrando las dificultades de la concepción racionalista de la Historia y de la ciencia social en general, y la inutilidad de la empresa ilustrada, postrándose de esta manera ese horizonte intelectual frente a la dominación de una concepción historicista de la razón misma y del conocimiento. El relativismo permite defender la pluralidad cultural y la afirmación de que cada tiempo y cada sociedad tienen su propia cultura, la cual no necesita fundamentación ni justificación exterior, debiendo ser valorada en sí misma, despreciando cualquier oportunidad de comparar, evaluar o valorar con criterios externos, generales y aplicables a las diferentes culturales de la especie.

Defender la alteridad sin más, incondicionalmente, tiene sus consecuencias, y, si se opta por lo regional y lo local de manera unilateral, se puede llegar a dejar de lado las cuestiones de tipo teórico y práctico sobre la cultura en general, o sobre la humanidad que, de esta manera, no sería sino una entelequia. Yo me sitúo en un punto de vista distinto, según el cual el interés en ciencias sociales y en Antropología por lo singular y lo particular es la forma de poder llegar a contribuir con un proyecto más amplio de identificación de lo humano.

No quiero desconocer que hay dominios donde esta cuestión de la alteridad se ve volatilizada. Los choques más difíciles parecen provenir de las elaboraciones simbólicas a

las cuales nos adherimos. Las religiones y los mitos expresan ese encuentro con la alteridad de muy diversa manera. No podríamos englobar todas las convicciones o las religiones dentro de los mismos valores: el cristianismo, por ejemplo, se mueve con un modelo de religión supranacional, universalista y ecuménica; mientras, para poner un ejemplo contrastante, el judaísmo es grupal o casi tribal, localista y excluyente por vía de la filiación y la actuación sobre el individuo del dogma que consagra a un pueblo elegido.

En la perspectiva de los individuos, de los particulares, el problema se ve de manera idéntica, el fenómeno de la llamada posmodernidad lo constituiría el proceso por el cual el sujeto individual deja de ser alguien regionalizado (antioqueño o bogotano), jerarquizado (noble, campesino, intelectual, soldado), identificado (fulano de tal), para venir a convertirse en, simplemente, un ciudadano, un número contabilizador más. Si la alteridad es el camino para la universalidad, no lo es para la uniformidad; sólo en la diferencia permaneceremos, en nuestro ser, únicos e incommutables. Esa lucha por encontrar el genuino camino para la alteridad la podemos ver en el proceso de “descubrimiento” y colonización de América. Las discusiones sobre la entidad del otro, su real humanidad o condición fueron la máscara de la negación, y esa alteridad que emerge marca nuestro destino de los últimos siglos y de los próximos también.

Reclamamos, paradójicamente, la validez de lo particular, de lo específico, de lo microcultural, la pertinencia de lo minoritario desde concepciones que entienden que las cuestiones de la validez general y universal preceden esas posiciones y les conceden fuerza. El otro que implica una extrañeza existe desde la idea de una generalidad que lo tolera y respeta. Los defensores de minorías incurren en una paradoja o contrasentido al pedir para sí el tratamiento en “igualdad de condiciones”. ¿Acaso lo que se pone como urgencia no es su singularidad? Un asunto importante aquí es que, para construir una sociedad cosmopolita, ecuménica y tolerante, habrá que empezar por bajar el tono de solicitud de reconocimiento para lo local y lo regional, para los grupos o las culturas minoritarias.

Para integrarse en una comunidad nacional, por ejemplo, sería deseable desprenderse de ese toque “satánico” de regionalidad, sin lesionar la identidad originaria. Lo absurdo del intolerante es que pida ser tolerado, lo mismo que la inconsistencia del anarquista o el defensor de la contracultura es pretender serlo y disfrutar de los derechos que consagra esa sociedad que se niega o esa cultura que se ataca. Creo que, por otro lado, hay que afirmar que es el conjunto de las diferencias lo que dinamiza la vida social y cultural. De manera análoga, y como señal de madurez en el terreno de la Antropología, es deseable que se intensifique el proceso de reconocimiento de las diversas estrategias y su comparación crítica. El redescubrimiento de la alteridad también tiene su papel en las ciencias sociales, cuando las teorías se individualizan y entran en la intersubjetividad intelectual que está presente en la discusión y ensayo de las estrategias, no en las adhesiones y las lealtades a los individuos o a las teorías como si fueran territorios de salvación.

La condición histórica del discurso sobre los derechos humanos y la dimensión “ideológica” o doxográfica en las nociones de **naturaleza** y de **cultura humana** se hacen

manifiestas, como existencia de prejuicios y presupuestos no racionales, cuando nos planteamos estos temas extremos de los derechos de minorías o el papel de los intolerantes en una sociedad que quiere ser tolerante y ecuménica. Las políticas de Derechos Humanos no han reconocido plenamente aún las implicaciones del problema de la identidad cultural y la tolerancia hacia minorías agresivas e intolerantes. Es éste un importante impedimento para la construcción de una teoría de la naturaleza y de la cultura humana en general.

Igualmente, estos planteamientos nos llevan a reconocer un límite en la idea misma de tolerancia o en el esfuerzo hacia una sociedad cosmopolita. El estudio de la Antropología nos enfrenta también al dilema al que se ven abocados los grupos humanos minoritarios, sean tribus del Amazonas o contaminados de un virus cualquiera; ¿pueden ellos reclamar los beneficios de una consideración como humanidad, cuando lo que reclaman con intensidad es su reconocimiento como particulares incommutables, merecedoras de “otra” ley y “otro” concepto? ¿No es un contrasentido el intentar una teoría de la cultura cuando lo que tenemos es un proceso dinámico, permanente, vigoroso e intenso de asimilación, mezcla y actividad cultural genuina y permanente? La noción misma de cultura contiene una violencia, y entraña etnocentrismo, como lo han señalado Duvignaud y otros; y es ese escamoteo de lo diferente, de lo único, de lo singular, lo que nos preocupa. ¿No habría tal vez que impedir su uso por incluir el agenciamiento de una violencia? O, tal vez, ¿es el momento de rebanar la protuberancia del discurso minoritario, anarquista y relativista de quienes defienden lo diferente? En consonancia con eso, en Antropología, habría entonces que relegar los estudios como los de Lizot, Castaneda, Taussig o Duvignaud al anaquel de los extraviados en la selva de la diferencia. Sólo concluiría afirmando que las tendencias minoritarias y regionalistas no pueden ser escamoteadas sin, de paso, empobrecer una imagen de la humanidad al comienzo del siglo XXI; y su afirmación, por el contrario, entraña, paradójicamente, una obstaculización más en el esfuerzo por construir una teoría del cambio y la diferencia socio-cultural. Habrá que continuar habitando esa paradoja.

Bibliografía

- BOAS, Franz. *Los métodos de la etnología*, en: *Race, Language and Culture*. New York: Free Press, p. 281-289. Trad. Édgar Bolívar.
- BONNER, John Tyler. *La evolución de la cultura en los animales*. Barcelona: Alianza Editorial, 1982. (1980).
- DAWKINS, Richard. *El gen egoísta*. Barcelona: Salvat, 1985. (1986).
- DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid: Revista de Occidente, 1966. (1883).
- _____. *Teoría de las concepciones del mundo*. Madrid: Revista de Occidente, 1968. (1885).

- DUVIGNAUD, Jean. *El lenguaje perdido*. México: Siglo XXI Editores, 1977. (1973).
- GOMBRICH, Ernst. *Tras la historia de la cultura*. Barcelona: Ariel, 1977.
- GOULD, Stephen. *La falsa medida del hombre*. Barcelona: Antoni Bosch editor, 1984. (1981).
- GRIFFIN, Donald R. *El pensamiento de los animales*. Barcelona: Ariel, 1986. (1984).
- HARRIS, Marvin. *El desarrollo de la teoría antropológica*. México: Siglo XXI Editores, 1981. (1968).
- HUSSERL, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Edit. Nova, 1969.
- JACOB, Francois. **El bricolaje de la evolución**, en: *El juego de lo posible*. Barcelona: Grijalbo, 1982. (1981).
- JAULIN, R. *El etnocidio a través de las Américas*. México: Siglo XXI Editores, 1976.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económico. 1970. (1962).
- LIZOT, Jacques. *El círculo de los fuegos*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1992. (1976).
- LORENZ, Konrand. *Consideraciones sobre las conductas animal y humana*. Barcelona: Plaza y Janes, 1974. (1965).
- LOWIE, Robert. *Historia de la Etnología*. México: F.C.E., 1947. (1937).
- LLOBERA, José. *Hacia una historia de las ciencias sociales. La historia de la antropología como problema epistemológico*. Barcelona: Anagrama, 1980.
- MORGAN, Lewis. *La sociedad primitiva*. Bogotá: Universidad Nacional, 1972. (1877).
- SAHLINS, Marshall. *Uso y abuso de la biología*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1982. (1976).

Consideraciones sobre la cultura. Raíz biológica y encuentro con la alteridad

On Culture. Biological Root and Encounter with the Otherness

Resumen. *El artículo se propone el reconocimiento y la evaluación de los esfuerzos por explicar el fenómeno cultural desde las perspectivas abiertas por el evolucionismo a partir del siglo XIX. Esos esfuerzos explicativos, tal como han sido puestos en funcionamiento por la antropología cultural de corte positivista, se enfrentan a las álgidas cuestiones del encuentro con la alteridad y a la necesidad de responder y explicar también lo más singular de la experiencia humana. El proyecto moderno de generar unas ciencias objetivas del hombre encuentra en la singularidad y en la alteridad los límites sobre los cuales es imprescindible reflexionar, pues ellas no son solamente obstáculos para el incremento de nuestros conocimientos, sino dificultades de fondo en el proyecto de las ciencias de la cultura.*

Summary. *The paper reviews and revises the attempts to explain the phenomenon of culture from the point of view of Evolutionism. The attempts, following the twentieth century Evolutionism and used by the positivistic side of Cultural Anthropology, face tough questions: the existence of alterity and at the same time the necessity of explaining the singularity of human experience. Singularity and alterity are the limits to the Modern project of generating objective Sciences of Man. Thus, it is crucial to think them over, as obstacles to increase our knowledge and deep difficulties in the project of Sciences of Culture.*

Palabras clave: *alteridad, cultura, Antropología, ciencia.*

Key Words: *Culture, Anthropology, Otherness, Science.*

LA RAZÓN TRANSVERSAL

La posición de Wolfgang Welsch en el enfrentamiento entre modernidad y postmodernidad*

Por: Hubert Pöppel
Universidad de Antioquia

Para nuestro camino por las polémicas sobre modernidad-postmodernidad en la discusión filosófica de los años ochenta, nos dejaremos guiar por la propuesta que ha desarrollado Wolfgang Welsch —actualmente profesor de filosofía en la Universidad de Jena— para superar el antagonismo un poco artificial de este debate. Los intereses investigativos de Welsch se bifurcan en dos líneas que, por cierto, no se excluyen mutuamente. Por un lado, ha reflexionado sobre el papel que desempeña la estética en la actualidad (Cfr: Welsch, 1990, o Welsch y Pries, 1991); por otro, se ha hecho cargo de mediar, con un título tan programático como *Nuestra modernidad postmoderna* (1988a), en el debate entre los (alemanes) que defienden el proyecto todavía inconcluso de la modernidad y los (franceses) que diagnostican con la postmodernidad una etapa nueva. Nuestra contribución se centrará preferencialmente en el segundo aspecto de su obra que encontró, en 1996, su gran resumen en *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft* (Razón. La crítica contemporánea de la razón y el concepto de la razón transversal; Welsch, 2000).

De manera breve y reduciendo ciertos aspectos, esbozaremos primero el escenario histórico: a comienzos de los años ochenta, Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas llevaron a cabo su labor de rescatar el proyecto de la modernidad y de la Ilustración con la propuesta de la acción, de la racionalidad y de la ética comunicativa. Pensadores como Derrida, Deleuze, Guattari, Foucault, Virilio, Baudrillard, Vattimo y Lyotard eran, exagerando un poco (Cfr: Frank, 1984, 7-8), proscritos en la academia alemana seria.

En la famosa conferencia de 1980, al recibir el premio Adorno en Frankfurt, Habermas (1988a) no deja dudas sobre su posición frente a los escépticos del proyecto de la modernidad: los llama antimodernistas en el caso de los conservadores jóvenes (*Jungkonservative*), premodernistas en el caso de los conservadores tradicionales (*Altkonservative*), y

* El presente artículo es una versión actualizada de una conferencia dictada en el año 2000 en las *Lecciones de Noviembre* del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

postmodernos en el caso de los neoconservadores (*Neukonservative*). La respuesta de Lyotard (1988a), dos años después, publicada con el título programático *Respuesta a la pregunta: ¿qué es postmoderno?*, resulta paradigmática, porque reconfirma las mismas bases filosóficas que utiliza Habermas (en primer lugar, como ya expresa el título, Kant); pero las interpreta de manera totalmente distinta. *Le différend*,¹ declaradamente su libro filosófico (Cfr. Welsch, 1988a, 230) de 1983, evita toda confrontación con Habermas; cuando se refiere a él (dos veces), lo hace a un trabajo preparatorio² de la *Teoría de la acción comunicativa*, y de él no cita sino fórmulas pragmático-lingüísticas no específicas del filósofo alemán. Habermas, por su parte, asume el reto de los franceses en su *Discurso filosófico de la modernidad*, de 1985,³ pero curiosamente parte de Lyotard en el prólogo y no lo vuelve a nombrar ni una sola vez a lo largo de las 450 páginas: la comunicación se convierte en hablar el uno sobre el otro sin nombrarse mutuamente.

En Ginebra, aparentemente neutral, Manfred Frank comenzó a emprender el diálogo con los neoestructuralistas del otro lado, pero su admonición, al final de sus lecturas, de que la opción por lo que no se puede expresar incluye la ruptura de la comunicación y constituye la fuente de toda violencia (1984, 572), ya deja entrever que su percepción de las propuestas francesas queda dentro de los límites del pensamiento alemán. Hacia finales de los años ochenta, su presentación de un diálogo imaginario entre Habermas y Lyotard (1988), desemboca en la descalificación rotunda de la posición del francés por aporética y no-racional. Uno de los primeros que toma en serio a Lyotard como el gran representante de la filosofía postmoderna, es Albrecht Wellmer (1985) quien, con el recurso a la estética y a Adorno, empieza a construir los puentes sobre el Rin que nos interesan. En la segunda mitad de los años ochenta, finalmente, se multiplican las publicaciones sobre el tema, de manera que podemos trazar aquí el corte para reconstruir más detenidamente la discusión y la respuesta que propone Wolfgang Welsch.⁴

Ya se mencionó brevemente que las contribuciones de Habermas, de 1980, y la de Lyotard, de 1982, traen por lo menos un acuerdo: el que declara a Kant como el filósofo al que hay que referirse en el debate. Además, estas intervenciones de Lyotard y Habermas nos llevan a un campo común: la estética, y a una preocupación concreta: la pregunta por la

-
- 1 En *La condition postmoderne*, de 1979, Lyotard ya había discutido el concepto de la ética discursiva con su lema del consenso; pero aquí nos interesa en primer lugar *Le différend*, de manera que excluimos el informe sobre el saber en los tiempos de la tecnología de la información. *Le différend* fue traducido al español con el título *La diferencia*; para esta conferencia, sin embargo, utilizo la edición alemana, *Der Widerstreit*.
 - 2 Un trabajo (Habermas, 1971) por cierto bastante importante para la fundamentación lingüística de su obra principal.
 - 3 Habermas elaboró este libro entre 1983 y 1984, cuando todavía no conocía ni *Le différend* ni el primer gran estudio alemán sobre los pensadores postestructuralistas franceses, de Manfred Frank (1984).
 - 4 La bibliografía en el tomo con textos claves de la discusión (Welsch, 1988b, 275-315) trae la lista de la literatura de los años ochenta.

modernidad. La diferencia tiene que esconderse en el detalle y, como una sospecha temprana —por cierto una verdad de perogrullo—, la diferencia requiere un denominador común. Éste lo encontramos en la tercera *Crítica* de Kant. Aquélla, la diferencia, en la lectura de la *Crítica del juicio*. Habermas, partiendo del diagnóstico de Max Weber de la diferenciación de las ciencias, de la moral y del arte, quiere llegar a su meta que consiste en una religación de las esferas autónomas con sus discursos especializados, al mundo de la vida, organizado por interacciones comunicativas. Descartando las experiencias seculares de una “falsa elevación-*Aufhebung*” (Habermas, 1988a, 187-189; entendida en el sentido hegeliano), que se refiere siempre a una sola esfera cultural, el sucesor de la Escuela de Frankfurt postula una “apropiación de la cultura de expertos desde el punto de vista del mundo de la vida” (190), sin sacrificar las ventajas y la amplificación del tesoro semántico que implica la autonomía de los sectores.

En el caso del arte, significa este procedimiento: “Siempre y cuando se utilice a ella [la experiencia estética] de manera explorativa para iluminar una situación del mundo de la vida y para referirse a problemas de la vida, ella entra en un juego de lenguaje que ya no es el de la crítica estética. La experiencia estética renueva en este caso no solamente la interpretación de las necesidades, bajo cuyos enfoques percibimos el mundo; ella también interfiere en las interpretaciones cognitivas y expectativas normativas, y cambia la manera como estos elementos se refieren mutuamente a sí” (190). Para su proyecto de la modernidad como Ilustración, Habermas requiere un concepto de arte y de experiencia estética comunicable, abierto a acuerdos, accesible a lectores no-expertos. El arte, como las ciencias y los discursos ético-morales, tendrán, entonces, una estructura polar: un polo autónomo, cerrado y restringido a la competencia lingüística del discurso especializado; y otro polo, que tenga todavía conexión con el mundo de la vida y con el lenguaje del mundo de la vida, a través de la posibilidad de un acceso, por cierto limitado y reducido, de los actores (comunicativos) del mundo de la vida. No es que las esferas autónomas tengan que bajar su nivel para hacerse entender; la perspectiva de Habermas consiste en que el mundo de la vida tiene el derecho de apropiarse de la semántica de las culturas expertas para enriquecer sus condiciones de vida. Por eso, Habermas prefiere, sin decirlo, la parte que versa sobre la belleza en la concepción kantiana de la estética.

Liotard pone, de manera cruel y decisiva, el dedo en esta llaga. Al presentar la definición de belleza de Kant, desenmascara la intención que Habermas habría ocultado para no delatar, desde el principio, su argumentación: “Belleza ocurre —dice Lyotard (1988a, 199), resumiendo a Kant— cuando el sentimiento de placer, frente a un caso (una obra de arte), que en un primer momento está dado en la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) sin concreción (*Bestimmung*) conceptual, e independiente de todo interés que pueda hacer surgir la obra, reclama (*Anspruch erheben*) un consenso que es, en un principio, universal (aunque de pronto nunca se logrará)”. Este consenso (utópico) universal es el lema de Habermas, con el cual quiere rescatar el proyecto de la modernidad y de la Ilustración, a través de discursos racional-comunicativos, en el horizonte de la pragmática universal.

No sorprende el que Lyotard regrese a Kant⁵ para su diagnóstico y que retome la otra parte de la tercera crítica: lo sublime. Su definición breve: “Lo sublime (...) ocurre cuando la imaginación (*Einbildungskraft*) no logra presentar/representar (*darstellen*)⁶ un objeto que podría, aunque sea principalmente, ser puesto en concordancia con un concepto. A pesar de tener una idea del mundo (de la totalidad de lo que es), no tenemos la capacidad de mostrar de ella un ejemplo” (199). Las vanguardias artísticas, entendidas como el proceso del arte moderno, trabajaban constantemente en “aludir a lo no-presentable (*Nicht-Darstellbares*), a través de presentaciones (*Darstellungen*) visibles” (200). Dentro de esos movimientos artísticos modernos, se pueden disociar de manera aproximativa dos tendencias que marcan la diferencia entre modernidad y postmodernidad, a través de conceptos como *melancholia* —la modernidad— y *novatio* (201) —la postmodernidad—. Los unos, ubicados en el lado de la (no-)capacidad de presentación (*Darstellungsvermögen*), sufren de esa su incapacidad y persisten en expresar sus ansias de lograr lo imposible: presentar (*darstellen*) la presencia (*Anwesenheit*). Los otros, con el acento en la capacidad de pensar (*Denkvermögen*) y de la razón, convierten esa imposibilidad en júbilo al inventar nuevas reglas del juego artístico (201). Expresado de otra manera y explicado en el ejemplo de Proust (moderno) y Joyce⁷ (postmoderno): la estética moderna solamente logra dar cuenta de lo no-presentable (*Nicht-Darstellbares*) como contenido ausente; su forma, sin embargo, gracias a su reconocibilidad, les sigue dando a lectores y espectadores consuelo y placer. Esta vertiente todavía no es lo realmente sublime. Solamente la vertiente postmoderna logra la meta: aludir en la misma presentación a lo no-presentable; rechazar el consuelo de la buena forma y rechazar el consenso del gusto que posibilitaría sentir como los demás y compartir el ansia de lo imposible (202). La meta consiste, entonces, en inventar alusiones a algo pensable (*Denkbares*) que no puede ser presentado. “Hemos pagado a un precio muy alto el ansia de la totalidad y de la unidad, de la reconciliación de concepto y sensibilidad, de experiencia transparente y comunicable. (...) La respuesta es: guerra a la totalidad, demos testimonio de lo no-presentable, activemos las diferencias (*les différends*), rescatemos el honor del nombre” (203).⁸

5 Lyotard (1988b) prefiere hablar de *réécrire* la modernidad, o sea, volver a recorrer su camino, en vez de utilizar el término ambiguo de postmodernidad. La reescritura sería una empresa en el sentido del psicoanálisis de Freud, en forma de asociaciones libres y principalmente indefinido, porque no habrá lugar a una reconciliación.

6 Ante la dificultad de traducir el concepto *darstellen* al español, opto aquí por el término **presentar**.

7 Probablemente más en el Joyce de *Finnegan's Wake* que en el del *Ulisses*.

8 En su artículo *Die Geburt der postmodernen Philosophie aus dem Geist der modernen Kunst*, Welsch (1990, 79-113, aquí 86-93) resume las posiciones de Lyotard frente al arte en cinco puntos: “descomposición”, procedimiento que se limita a presentar elementos, momentos o partes del fenómeno arte; “reflexión”, o sea, el arte no parte de la realidad sino de sí mismo; “lo sublime”, aspecto que implica un distanciamiento frente a lo visible y lo presentable (*Darstellbar*), y un acercamiento a lo pensable; “experimento”, quiere decir que lo sublime en Lyotard lleva consigo la tendencia a una serie interminable de experimentos con lo posible y lo real; “pluralidad”, corresponde a la idea de que las posibilidades artísticas fundamentales que resultan de lo sublime y de los experimentos, son radicalmente diferentes e incommensurables, de manera que la heterogeneidad no es superficial sino básica.

Dar cuenta de la heterogeneidad absoluta o insistir en la esperanza de rescatar el proyecto de la modernidad a través de la comunicación, con esa fórmula se dejan resumir las posiciones. Lo que Habermas y Lyotard desarrollaron en sus breves contribuciones de 1980 y 1982, respectivamente, lo amplían en sus obras grandes; el alemán en la *Teoría de la acción comunicativa*, de 1981, y *El discurso filosófico de la modernidad*, de 1985; el francés en *Le différend*, de 1983. La propuesta de Habermas es bastante conocida. Él intenta superar las aporías tanto de las teorías sociológicas (**Teoría**) como filosóficas (**Discurso**) a través de la implementación del *linguistic turn* que lo lleva a la pragmática universal y con ello a la fundamentación formal-racional de los discursos comunicativos dirigidos hacia acuerdos siempre abiertos a nuevos cuestionamientos; en última instancia, a la comunidad comunicativa universal.

Lyotard no se queda atrás. También para él, la fundamentación de su filosofía —y de cualquier filosofía— tiene que pasar por el lenguaje. De nuevo tenemos, entonces, la base común en ambos pensadores, y de nuevo se encuentra la diferencia en el detalle. Habermas (1971; 1985, tomo I, 141-151 y 369-452; tomo II, 97-117) se interesa por los actos de habla (en la tradición de Austin, Searle y Chomsky) y, especialmente, por las relaciones pragmáticas que ellos implican. Cada vez que emito un acto de habla, éste se refiere automáticamente a los tres niveles que participan en este acto: a mi mundo subjetivo, al mundo de afuera sobre el cual hablo y al mundo intersubjetivo que comparto con el receptor al cual está dirigida mi enunciación. Dentro de la comunicación ordinaria y normal del mundo de la vida, la interrelación de las referencias pragmáticas asegura el mutuo entendimiento porque partimos de tres presuposiciones: que el que habla está dispuesto a reconfirmar en caso de dudas la veracidad subjetiva (o sea, la concordancia de lo que dice con su intención), la verdad proposicional (o sea, que existe lo que enuncia) y la rectitud normativa (o sea, que el acto de habla y sus consecuencias son correctos y legítimos dentro de un contexto normativo). Para Habermas se dan, entonces, dos tipos distintos de comunicación. La acción comunicativa o interacción que funciona sin problema para intercambiar informaciones y siempre está dirigida al mutuo entendimiento sobre algo (si no, no funcionaría ningún diálogo en la calle). En los casos en los cuales uno de los participantes problematice una de las pretensiones de validez de un acto comunicativo (o sea, que alguien dude acerca de la veracidad, de la verdad o de la rectitud implicada en el acto de habla del otro), comienza un discurso que busca aclarar las dudas e intenta llegar al mutuo acuerdo sobre las pretensiones de validez (¿el que habla tiene la intención de hacer lo que dice; lo que dice concuerda con la realidad; se refiere al conjunto de normas que comparten?), para poder seguir la acción comunicativa no problematizada.

Un ejemplo bastante instructivo nos ofrece una propaganda del gobierno colombiano en la televisión. Un niño que cuida las ovejas grita “¡el lobo!”, y todo el pueblo corre para ayudar. La exclamación “¡el lobo!” tiene que tener, entonces, una estructura y un mensaje muy complejos que se podrían traducir de la siguiente manera: “yo, el niño indefenso, les quiero dar a conocer a Uds., los adultos, que se acerca un animal que yo identifico como un lobo; ésta mi información conlleva la intención de solicitarles ayuda, ya que las normas de

convivencia establecen que Uds. tienen que socorrerme ante la amenaza”. El triste fin de la historia es bien conocido: el lobo no existe, la intención era hacer un chiste; después del segundo grito sin real amenaza se rompe la red normativa, y cuando llega realmente el lobo, la acción comunicativa ya no funciona porque no tuvo lugar un discurso exitoso que hubiese llevado a un acuerdo con el niño sobre el correcto uso de la exclamación. La voz en *off* de la propaganda parece hacer propaganda para Habermas: “¡Pongámonos de acuerdo en lo que está mal!”.

La historia del pastorcito mentiroso, sin embargo, puede servir también como introducción a Lyotard. ¿Es posible o no el acuerdo que reclama la voz, que reclama Colombia y que reclama la humanidad? Lyotard niega esa esperanza y utopía que Habermas ha depositado —contrafácticamente— en el lenguaje; y no solamente la niega en su aplicación práctica, sino también en su fundamentación teórica. Consciente, desde la primera página, de la contradicción performativa de su empresa —que consiste en comprobar que no se puede comprobar—, recurre para su argumentación al crimen más monstruoso de todos los cometidos en el siglo ya pasado: la eliminación sistemática de los judíos por parte de los alemanes. El libro *Le différend* gira alrededor de las tesis del historiador francés Faurisson, quien sostiene que no ha encontrado ninguna prueba de que alguien haya visto realmente y con sus propios ojos una cámara de gas en funcionamiento (Lyotard, 1989, 17). La única prueba real sería la muerte del testigo, y como víctima no puede dar testimonio. El problema va, para Lyotard, mucho más allá de este argumento revisionista y facilista del historiador. De hecho, los sobrevivientes no lograron encontrar el lenguaje adecuado para expresar lo que pasó en los campos de concentración. De hecho —y hablamos aquí con Adorno—, cualquier intento de pensar o crear después de Auschwitz es distinto.⁹ Para Lyotard, la pregunta —en su terminología: una frase— por la existencia de las cámaras de gas requiere, exige y demanda una segunda frase. Ésta, sin embargo, es el silencio —de las víctimas y de los sobrevivientes—. El silencio, por su parte, no indica a qué instancia pragmática se refiere el acto de callar: 1) al interlocutor, porque no tiene el derecho de recibir la respuesta; 2) al referente, porque no existió el caso (tal como lo interpreta Faurisson); 3) al sentido, porque no hay nada que decir o es imposible convertir la experiencia en palabras que tengan sentido; 4) al emisor, porque no es asunto de los sobrevivientes hablar, o ellos no son dignos (35).

Con este procedimiento, Lyotard se aproxima a las propuestas de Habermas; e incluso las supera en dos aspectos: por un lado, impone vehementemente el silencio como frase o, en el lenguaje habermasiano, como acto de habla; por otro, añade una cuarta instancia pragmática, el sentido. Pero, a partir de este momento, se diferencian los caminos de los dos contrincantes. Para Lyotard, el intento de aclarar uno, varios o todos los puntos enunciados

9 Cfr. la contribución de Lenger (1991) quien medita sobre el *dictum* adomiano de la imposibilidad de escribir un poema después de Auschwitz, la aclaración de esta frase en la *Dialéctica negativa* y su cercanía a Lyotard.

significaría cambiar de juego lingüístico, concretamente, entrar en el discurso cognitivo de las ciencias con su meta de la verdad. Para Habermas, este discurso sobre pretensiones de validez problematizadas es solamente una interrupción de una comunicación no-problemática; se lleva a cabo en otro nivel, por cierto, y con otro fin (no el intercambio de información, sino la aclaración de lo problematizado), pero no se trata de un metadiscurso como el jurídico, científico, filosófico, etc., que tenga autoridad (material) universal para decidir; por el contrario, este discurso pertenece al mundo de la vida como las acciones comunicativas diarias y es, a la par, condición y resultado de ellas.

El concepto del mundo de la vida y el de acciones comunicativas no convence a Lyotard. Él ve en el ejemplo del pastorcito mentiroso no la necesidad de llegar a acuerdos, sino la intransigencia del niño (43). De allí que empiece a reducir el modelo pragmático, a eliminar sucesivamente las instancias del sujeto y de la intersubjetividad, para llegar al nivel de la sintaxis. “Emisor y receptor son instancias marcadas o no-marcadas, presentadas (*dargestellt*) por una frase. (...) Emisor y receptor se encuentran situados en el universo que presenta la frase, de la misma manera como el referente y su sentido” (30). Una frase ocurre (*geschieht*, 58 y *passim*); una vez dada, exige la encadenación y la exige ya. Frases construidas según determinadas reglas que las convierten en frases descriptivas, cognitivas, prescriptivas, evaluativas, interrogativas, etc. (10, 149), requieren otra frase. De las tantas posibilidades contingentes de seguir después de esta frase, hay que seleccionar una. ¿Pero quién decide cuál es la correcta, la que da sentido, la que exige la frase? Esa instancia, en un principio, no existe. Lo que existe son formas o tipos de discursos (*Diskursarten*) que subyugan a frases de distintos sistemas de reglas a una definición concreta de un fin (58). Esta teleología tiene un doble resultado. Por un lado, elimina (149) todas las frases que posiblemente se podrían encadenar con la anterior, o sea, ocurre una injusticia; por otro, los discursos subyugan también al sujeto: “‘Nosotros’ no es su meta. (...) Creemos que queremos persuadir, incidir, convencer, ser justos, hacer creer, hacer surgir preguntas, pero en realidad un tipo discursivo dialéctico, erótico, didáctico, ético, retórico, ‘irónico’ nos impone a ‘nuestra’ frase y a nosotros su modo de encadenar” (226). Entre los tipos de discursos no hay conexión: el uno exige la encadenación de la frase en una dirección, el otro en la otra. Tampoco existe un tipo de discurso superior que decida cuál de las posibilidades es la correcta y la indicada. Este metadiscurso sería, él mismo, otro de los tipos de discurso que compiten. No hay juez imparcial (11).

Eliminado, de esta manera, en la teoría de Lyotard no solamente el sujeto, sino con él la posibilidad de pensar un mundo de la vida con comunicaciones y acuerdos intersubjetivos, y establecido un sistema de discursos hegemónicos (seguramente influenciados por Foucault), volvemos a las frases. Si ocurre una frase; y si esa frase exige otra frase; y si existen distintas alternativas para seguir, pero no existe la alternativa de no seguir, puesto que incluso el silencio es un encadenamiento; y si cada vez que se encadena una frase hay que eliminar a las demás alternativas; y si no existe una instancia que tenga autoridad para declarar justa o injusta una selección: entonces tenemos el *différend*, la diferencia fundamental. Contrario a un caso jurídico (*litige*, 9), no encontramos a un juez porque falta

una regla de juicio o un sistema normativo que incluya las partes. “La legitimidad de una argumentación no significa necesariamente que la otra no sea legítima” (9). Tendríamos, entonces, una injusticia que ni siquiera se puede llamar injusticia porque el mero concepto de justicia ya significa la utilización de un determinado discurso.

Todo el pensamiento de Lyotard gira alrededor de esa cuestión: ¿cómo dar cuenta de lo que ocurre con la eliminación de las alternativas? ¿Cómo expresar lo que no se deja expresar? ¿Cómo rescatar lo excluido o lo eliminado? De ahí, la cercanía a Adorno y, más aún, a Benjamin (a quien no se refiere en *Le différend*). De ahí, y lo digo con mucho cuidado, también cierta cercanía a Habermas: la meta no puede ser el azar, el dejar de pensar, el cansancio intelectual, el miserable aflojamiento, el Neo-Esto, Neo-Aquello, Post-Esto, Post-Aquello (12). La filosofía está llamada a rescatar la misma filosofía; y se podría añadir: con ella el proyecto de la modernidad y de la Ilustración. Por eso, la definición: “El *différend* es el status inestable y el momento del lenguaje en el cual algo, que tiene que ser puesto en frases, todavía espera. Este estado incluye el silencio, como frase negativa, pero también reclama por frases posibles. Lo que indica este estado, normalmente lo llamamos sentimiento (*Gefühl*). ‘Uno no encuentra las palabras’, etc. Se necesita una búsqueda intensa para encontrar las nuevas reglas de formación y encadenamiento de las frases para expresar el *différend* que se da a conocer en el sentimiento y para evitar que este *différend* se ahogue de inmediato en una disputa jurídica, con la consecuencia de que el llamado de alarma del sentimiento resultase inútil. Para una literatura, una filosofía y de pronto para una política, se trata de expresar el *différend*, al conseguirle el idioma correspondiente” (33).

Lo que Lyotard propone no es la despedida de la racionalidad moderna; por el contrario, insistiendo en la heteronomía absoluta de los discursos y de su respectiva racionalidad —por cierto, entendida como racionalidad con arreglo a fines—, invita a desarrollar la capacidad de no solamente aguantar las fisuras y sufrir de ellas, como lo ejercitaron Adorno y Benjamin, sino también de mirar hacia adelante para buscar lo imposible: dar testimonio de manera creativa y racional de lo no presentable y expresable. Y hacerlo sin caer en la tentación de establecer un metadiscurso que pretendiese lograr las conexiones entre los discursos, pero que invariablemente desembocaría de nuevo en la hegemonía, en un nuevo gran relato (*récit*) y, por consiguiente, en la barbarie. Solamente así, dando testimonio de las injusticias no justiciables, a través de la opción por lo heterogéneo, pero sin dogmatizar particularidades, es posible pensar en términos tan modernos como “emancipación”, “libertad” o “historia universal de la humanidad” (266-267).

Para Wolfgang Iser, el pensamiento de Lyotard constituye un ejercicio ejemplar de lo que él llama *Nuestra modernidad postmoderna* (1988a). La “modernidad” es el sustantivo; el adjetivo “postmoderno” indica que dentro del proyecto de la modernidad cambia algo, pero que no se trata de declarar su fin, sino de aclarar el otro lado de la medalla de la Ilustración que siempre la ha acompañado: las tendencias pluralistas, las propuestas anti-totalitarias, las éticas que asumen el reto de los conflictos que surgen con el aumento de libertad, las estéticas que buscan percibir lo heterogéneo, las concepciones de la historia

que no participan en el juego de tener que inventarse cada día una nueva moda, etc. Pero Welsch no es discípulo de Lyotard, por el contrario; sus críticas son duras y testimonian su procedencia del pensamiento alemán en este debate. En comparación con un Manfred Frank, sin embargo, no se contenta con enunciar las aporías y las contradicciones performativas del francés para regresar rápidamente a las cercanías filosóficas de Frankfurt. A través de sus lecturas de Lyotard, Welsch desarrolla su teoría de la **razón transversal**.

El problema a fondo que encuentra Welsch en *Le différend* está en la concepción del lenguaje. Del ya diagnosticado exorcismo del sujeto que no es dueño del idioma, resulta como consecuencia la primacía y el objetivismo del lenguaje. Para Lyotard, en su lucha contra el instrumentalismo y el antropocentrismo, no es el hombre el que genera el nuevo lenguaje —postulado para dar testimonio de los *différends*—; él siente o percibe solamente el llamado de un lenguaje o idioma que es anterior a la persona que lo utiliza. Por otro lado, sin embargo, aparece constantemente en el libro del francés la preocupación por la deficiencia del idioma para expresar lo que no es expresable. Si el lenguaje no cumple con lo esperado, ¿cuál será entonces la instancia? Para dar testimonio del *différend*, se requiere, según Welsch, el “hombre no solamente como ejecutor de jugadas preformuladas, sino de igual manera como inventor de nuevos juegos” (251. *Cfr.* también 2000, 348-354).

Partiendo de la sospecha del objetivismo exagerado en la descripción del lenguaje, Welsch observa la misma tendencia también en otros campos de la argumentación de Lyotard. Los tipos de discursos (*Diskursarten*) aparecen, bajo esa perspectiva, como bloques estáticos, autónomos y aislados. Como consecuencia —porque de esta manera se eliminan los acuerdos comunes en situaciones diarias que tanto aprecia Habermas—, cada problema y cada conflicto se genera como cuestión jurídica y, ya que por lo general no existe un conflicto justiciable dentro de una formación discursiva aceptada por ambas partes, esa presentación desemboca en “la paradoja jurídica de una constitución de las partes y la imposibilidad del tribunal” (1988a, 254). La propuesta de Lyotard, ese dar testimonio del *différend* y tomar posición en favor de las diferencias, surgiría entonces como una salida secundaria, sin conexión con las heterogeneidades absolutas, casi como una ética que nos enseña a manejar “la diversidad irreducible de pretensiones” (255).

A partir de la radicalidad de Lyotard, Welsch comienza a construir los puentes, no solamente entre las posiciones francesas y alemanas (255-256), sino especialmente entre las islas artificialmente separadas de distintas formas de racionalidad. Nuevamente critica la concepción de lenguaje en la obra del francés: “En realidad, la autonomía y la heterogeneidad de los sistemas de reglas de frases y de los tipos de discursos no es tan absoluta como supone Lyotard” (256). “La conformación de los campos de lenguaje siempre se da de manera diferencial. Uno aprende un juego de lenguaje en oposición a y modificando otro juego de lenguaje. Esa interrelación fundamental con su mutua búsqueda de un perfil propio no significa que las múltiples formas de lenguaje sean solamente variantes de una sola (...), pero, por otro lado, sí significa que las diversas formas de lenguaje no son absolutamente heterogéneas, sino entretejidas y, precisamente, en su diferencia, mutuamente relacionadas”

(257). Una segunda observación: la insistencia de Lyotard en la paradoja y en las aporías — para poder defender la heterogeneidad absoluta— y su resistencia de buscar soluciones, lleva a Welsch a descubrir otro punto débil del francés, el del concepto de filosofía. Todos los discursos de los cuales habla *Le différend* están regulados, es más, prescriben sus reglas al encadenamiento de las frases. La única excepción es y tiene que ser el discurso que utiliza Lyotard, o sea, el filosófico. “Solamente porque se fijaron los demás tipos de discurso enteramente en la tipología de la racionalidad (*Verstand*) —la de cumplir reglas—, aparece de repente la filosofía como lugar exclusivo de la razón (*Vernunft*) —la que genera reglas—” (261). Welsch, sin embargo, encuentra aspectos de la razón-*Vernunft*, como procedimiento de transgresiones y como generadora de procesos, en todas las esferas y campos de la racionalidad.

Detengámonos aquí brevemente para aclarar los conceptos que utiliza Welsch. Para él, las distintas racionalidades que obtuvieron su autonomía a lo largo del proceso de la modernización (el discurso ético, estético, cognitivo, pero también el económico, político, técnico, religioso, etc.) se rigen de la racionalidad del *Verstand* (y que traducimos aquí como **racionalidad**). *Verstand* se define como “la facultad de los conceptos (*Vermögen der Begriffe*) que capacita para la aprehensión exacta y la praxis de cada vez **una esfera** (*Gebiet*)” (295). En este sentido, *Verstand* está situada en la cercanía de racionalidad con arreglo a fines. La *Vernunft* (la que llamamos aquí **razón**), por su parte, se define como la facultad transgresora que se distingue por su estructura diferente: no se entiende como súper-racionalidad que tenga bajo su control las demás racionalidades; por el contrario, ella se autolimita, al andar de una configuración racional a la otra, “para articular diferencias, tejer conexiones e incitar confrontaciones y cambios” (296). A la razón le compete, para Welsch (2000, 815-816), en la tradición de Kant, la tematización del todo, mientras que la racionalidad cubre las funciones discursivas especializadas. En consecuencia, la razón no tiene un objeto concreto, no aporta conocimientos específicos (ésta es la labor de las racionalidades) y aparece radicalmente depotencializada (816), vacía, pura (632) y débil¹⁰ (823-828), pero precisamente por esa su estructura le compete la función más importante, la de la visión de conjunto.

10 “Razón débil” se refiere explícitamente al término *pensiero debile* de Vattimo. En *Unsere postmoderne Moderne* (1988a), Welsch había esbozado a grandes rasgos su propuesta de la “razón transversal”; la elaboración amplia y sistemática de este concepto en su libro *Vernunft* se publicó casi una década después. Para facilitar nuestra presentación, tomaremos como base el primero de estos textos (porque retoma de manera más directa la discusión de los años ochenta), y utilizaremos el segundo en los casos en los cuales Welsch amplió, especificó o modificó sus tesis. El estudio de 1996 (citaremos la edición de 2000) consta de dos partes: la primera recapitula el debate sobre la razón en la modernidad (Adorno/Horkheimer, Habermas, Heidegger, Foucault, Glucksmann, Vattimo, Rorty, Derrida, Lyotard, Deleuze, Goodman, Wittgenstein, 52-424), y recupera eclécticamente —en el buen sentido de eclecticismo— elementos y conceptos para la segunda parte, que se ocupa de la racionalidad (*Rationalität*, como concepto-techo, 427-610), con sus aspectos de razón (*Vernunft*) y racionalidad (*Verstand*, con sus discursos o paradigmas específicos), para, finalmente, desembocar en la presentación de la razón transversal (611-949).

Esa definición de *Vernunft* ya implica las funciones diversificadas que le adscribe Welsch a la razón transversal: recorrer, de forma horizontal, las distintas racionalidades autónomas; buscar campos de acción que éstas tengan en común; preguntar por los fundamentos; disolver la idea de las racionalidades como mónadas pero, a la par, percibir, nombrar y ayudar a definir antagonismos o heterogeneidades donde de hecho aparecen.

Para obtener este concepto de la razón, Welsch rechaza en un primer acceso la opción por el análisis de una posible facultad subjetiva que se llame *Vernunft*, para demostrar de manera “objetiva” la correlación y el entretrejo de los tipos de racionalidad (1988a, 297). La demostración declara como irreversibles los logros de la modernización, con la diferenciación de sectores racionales (para utilizar la metáfora territorial tradicional),¹¹ la definición de los distintos campos de acción y los procedimientos propios de la racionalidad de cada uno de ellos. Los sectores o las racionalidades son 1) autónomos, desarrollan 2) una pluralidad de paradigmas y, por consiguiente, entran 3) en conflicto interno o externo al definir sus territorios (297-298). Welsch conserva, entonces, la imagen de las tres esferas de racionalidad que rigen la discusión de Kant hasta Habermas, pero las denomina ahora “discursos”: el discurso estético, el moral-práctico y el cognitivo (2000, 461-540). En su recorrido por estos tres sectores, que aparentemente han evolucionado tan independientes a lo largo del proceso de la modernización, encuentra, sin embargo, constantemente uniones, pretensiones del uno al otro, conexiones no aclaradas, en suma, elementos de desorden. Esa percepción se generaliza cuando investiga más detenidamente en la estructura de los discursos y descubre que en realidad no se puede hablar de un discurso estético o práctico o cognitivo, sino de una pluralidad de paradigmas que se suceden diacrónicamente o que conviven sincrónicamente. Los paradigmas, por su parte (541-610), también tienden a unirse parcialmente y rechazarse en otras partes; los paradigmas reclaman pretensiones de validez que contradicen a las de otros; ellos transgreden soberanamente los límites de los discursos para inmiscuirse en otros, buscando allá aliados u ocupando espacios que, *per definitionem*, no les pertenecen, según la limpia separación de los discursos o sectores racionales. De esta manera, los paradigmas obtienen una importancia que permite entenderlos como “elementos primarios en el campo de la racionalidad (*Rationalität*), mientras que los así llamados tipos de racionalidad —como grupos grandes de paradigmas, construidos sobre parecidos de familia— tienen status secundario” (594). De esta forma, el mayor grado de desorden que representan los paradigmas se superpone al relativo orden de las tres esferas tradicionales de racionalidad. La razón, como la instancia inherente a la racionalidad, ocupada en conservar la meta de abarcarlo todo, está confrontada, entonces, con el diagnóstico de

11 En la terminología, Welsch no siempre procede de manera consecuente. Para ilustrar la nueva situación de la racionalidad, se vale todavía de los conceptos o metáforas territoriales tradicionales como campo, región, sector, dominios, etc.; pero sistemáticamente, y acorde con su teoría, ya no se podría hablar sino de redes, de texturas, de nudos, de conexiones, de bifurcaciones, etc. (2000, 604): en una palabra, de rizomas (943) en el sentido de Deleuze y Guattari (355-371; en la discusión de este término, Welsch reconoce también las similitudes que tiene su concepto de *transversale Vernunft* con el de la *Transversalité* que utilizó Guattari por primera vez en 1964).

una pluralidad y heterogeneidad irreducible, lo que lleva, en su consecuencia, a la disociación de los conceptos totalidad y unidad. El ansia y la necesidad que persigue la razón consisten todavía en su aspiración a lo total y lo general, pero ya no para reunificar la pluralidad (lo que implicaría necesariamente violentar los paradigmas), sino, por el contrario, para valorarla en su heterogeneidad y moverse dentro de ella.

Para no dar sino un ejemplo de los que trae a colación Welsch: el sector de la racionalidad estética no es, ni mucho menos, un bloque errático e invariable. Tanto en la perspectiva diacrónica como en la sincrónica, la modernidad ha generado distintos paradigmas. Entre ellos, y de manera muy destacada, entre la concepción finisecular del *l'art pour l'art* y las vanguardias clásicas de la segunda y tercera década del siglo XX, se desató un conflicto por la comprensión de la función del arte (el artista en su torre de marfil vs la conversión de todas las expresiones humanas en arte y de las expresiones artísticas en vida) que imposibilita hablar de una racionalidad estética. Según el concepto artístico, la pretensión del tamaño del sector que reclama ese tipo de racionalidad aparentemente tan estático cambia de manera radical.

Junto con la lucha por el paradigma interno, aparecen también conflictos territoriales externos, puesto que los sectores vecinos, el ético, el religioso, el político, para no nombrar sino algunos, tendrían que cederle al segundo concepto, el de las vanguardias, amplios pastos de lo que ellos mismos entienden como su propiedad. Es más, algunos paradigmas estéticos, éticos y, sobre todo, religiosos, se entienden como competentes para imponer sus concepciones a los demás discursos. Incluso renunciando a los paradigmas colonizadores, queda todavía el diagnóstico de interferencias no marcadas o declaradas. Si el *l'art pour l'art* solamente exige que los demás sectores lo dejen en paz, reclama con ello automáticamente una ética, una economía u otras racionalidades autónomas que acepten esa aparente neutralidad. Pero todavía el arte más autónomo y alejado de toda confrontación es hijo de su época, de la conformación histórico-cultural de la sociedad, de los procesos, realidades, signos o percepciones que asume, para convertirlos en obra de arte. No ver o negar esas relaciones significa correr el riesgo de caer en la trampa del totalitarismo: el arte o el artista como salvador.

Un último punto: existen temas u objetos que atraviesan todos los sectores. El ser humano, por ejemplo, le es dado como cuestión a prácticamente todas las racionalidades y a cada uno de los discursos que Lyotard había declarado como absolutamente heterogéneos. Esos aspectos “—entrelazamientos intersectoriales y resultados de definiciones intrasectoriales, entretejidos genéticos de tipo intra como transectorial, puntos en común en las marcas históricas— incitan relaciones, intercambios y constelaciones de los distintos tipos de racionalidad con sus paradigmas” (1988a, 301), y nos refieren a una razón-*Vernunft* que los asume como reto; no para convertirlos de nuevo en objeto para conformar una nueva racionalidad, sino según la definición: “*Vernunft* es, esencialmente, la facultad y la realización” (304) de los traspasos (*Übergänge*) entre las racionalidades.

Tres funciones le adscribe Welsch a la razón transversal en este contexto: reflexionar sobre la constitución de las formas de racionalidad y sobre la posibilidad de encontrar, dentro de las heterogeneidades, trasposos; practicar estos trasposos entre un paradigma y otro; fungir como medio para llevar a cabo, hasta sus últimas consecuencias, los conflictos entre pretensiones heterogéneas. No se trata, entonces, de instalar la razón como posibilitadora y prescriptora de acuerdos o evitadora de conflictos o juez en las luchas (contra Habermas), ni tampoco de convertirla en la instancia vacía de Lyotard que facilitaría el lenguaje para nombrar los *différends*, dentro de una concepción de heterogeneidad absoluta. En la competencia de esta razón welschiana se incluye no solamente “la agonística de los tipos de racionalidad, sino también su génesis, su renovación y cambios, su adaptación y transformación, su capacidad de obrar en relación con otros paradigmas y otros tipos de racionalidad” (306). La meta no es ni el disenso ni en primer lugar el consenso, sino la aclaración de la situación dada. Y si esa situación consiste en la declaración aclarada del disenso, eso entonces no significa el fracaso de racionalidad (aquí el procedimiento racional); esa aclaración representa, por el contrario, la normalidad.

Esta conformación de la razón es clara y declaradamente anti-hegeliana y cercana a Kant. Contra Hegel, Welsch afirma que los trasposos no obedecen al principio teleológico, ni implican la elevación (*Aufhebung*) de lo anterior y por ende heterogéneo, ni tampoco llevan a un sistema total que lo explique todo. Aunque rechace la identidad de ellos, Welsch encuentra similitudes entre la función de su *Vernunft* con el juicio (*Urteilkraft*) kantiano: primero, ella ayuda a definir el tipo de racionalidad que es responsable por una determinada cuestión (o sea, obra como aspecto ya inherente a la racionalidad-*Verstand*). En segundo lugar, está implicada en el proceso de encontrar y detectar trasposos a través de su connotación estética. Tercero, el aspecto estético aparece también allí donde la razón reflexiona sobre puntos comunes de tipos de racionalidad que solamente se refieren a similitudes o correspondencias. Y, cuarto, la razón transversal tiene aspectos del juicio en cuanto diferencia, mide y pesa en casos de conflictos (309).

Welsch quiere tender puentes entre las posiciones extremas de los así llamados modernistas y los postmodernistas. Concretamente quiere rescatar la intención de Lyotard de rechazar la hegemonía de un solo tipo de racionalidad (pero en contra de su concepto de la heterogeneidad absoluta), y la de Habermas, de intercambiar y de corregir las formas de racionalidad (pero en contra de su concepto de los acuerdos universales). En este contexto surge una pregunta que Welsch había excluido, en un primer paso de su concepto: la pregunta por el sujeto. También ahí quiere situarse en la mitad: ni la supuesta despedida del sujeto por parte de los estructuralistas, ni la supervivencia de la filosofía del sujeto tradicional tienen para él sentido en la época de la teoría de la comunicación y de la postmodernidad (curiosamente, Welsch olvida que había atacado antes a Lyotard por eliminar el lugar del sujeto; aquí dice que en la postmodernidad vuelve a aparecer el sujeto, 315). A través del diagnóstico de las formas de vida y de proyectos de vida actuales, llega a la conclusión de que conceptos como la unidad del sujeto y el fuerte sujeto soberano, desde hace mucho tiempo ya no existen sino en las ideologías. Por eso, la cuestión misma se convierte para

Welsch en algo secundario. Primero viene la discusión de los problemas en cuestión: la diferenciación de los tipos de racionalidad y de paradigmas, su constitución y la disposición de análisis; de ahí surge, en el segundo paso, el concepto de sujeto. Éste, por su parte, sabe moverse entre los tipos de racionalidad, sabe aceptar la pluralidad, juzga no con una medida, sino con varias, consigue cierta unidad con esa razón que busca las interrelaciones y es, en última instancia, un sujeto débil y por eso nuevamente fuerte, porque sabe asumir la pluralidad de formas de vida y la constitución plural de la realidad.

La filosofía que corresponde a este modelo de sujeto y de realidad, es la que sabe manejar los viejos conceptos de *phronesis* (como facultad de juzgar ahí donde ya no hay modelos ni criterios, 239) y de sabiduría (325-327), ambos en estrecha relación con la *aisthesis*, como facultad, capacidad o disposición de percibir tanto diferencias como puntos en común.

La vinculación de la *Vernunft* a las instancias del sujeto, a la par débil y fuerte, quedó en el esbozo de los años ochenta un *desideratum*. De esta manera, la razón transversal surgió como una herramienta algo misteriosa en la época después de la filosofía trascendental y de la metafísica. En su estudio de 1996, Welsch se acerca cautelosamente a esa pregunta. Después de haber entronizado a la razón o a la razón transversal como una cuasi-alegoría, al hablar constantemente, a lo largo de cientos de páginas, en términos como: la razón busca, la razón aspira, la razón asume, la razón detecta, etc., decide, hacia el final, vincularla concretamente a este nuevo sujeto moderno que encuentra su identidad dentro de la pluralidad: “Gracias a ella [la transversalidad] somos seres humanos y no dioses. Dicho de otra manera: transversalidad denomina una característica fundamental de la subjetividad humana” (2000, 852; subrayado en el original); y, más adelante: la razón transversal hay que entenderla “estrictamente como competencia de sujetos”. “Razón sigue siendo asunto de individuos” (933 y 934). En este punto, Welsch deja definitivamente el camino que ha emprendido entre Habermas y Lyotard, para separarse de ambos.

Después de haber liberado al sujeto autónomo moderno de las adscripciones con las cuales tenía que cargar desde Kant y Hegel, vuelve a exigir de él competencias y coherencias difícilmente aceptables. Con razón cita a sociólogos como Berger y Berger, Bell o Beck, quienes optan por una pluralización de procesos de identidad frente al aumento de complejidad y de heterogeneidades experimentado en la vida social. Sin lugar a dudas, el sujeto requiere hoy por hoy competencias parecidas a las que enumera Welsch como características de la razón transversal: flexibilidad, distanciamiento de, y a la par, cercanía a los problemas, percepción de diferencias, paciencia en la aceptación del otro, creatividad, sabiduría, etc. Pero ¿la visión del todo? ¿La facultad de traspasar de un paradigma a otro? ¿Conocimientos para recorrer varios paradigmas antes de proponer nuevas soluciones? Todo ello suena utópico y, en realidad, es demasiado para un individuo.

Un capítulo del estudio de 1996 recobra, desde esta perspectiva, especial importancia. Se trata del tema de la **Justicia como nueva línea directriz de la razón** (698-715). Su tesis es: el todo ya no se deja conformar según un orden unificado, sino que se caracteriza por una pluralidad irreducible de racionalidades y opciones. Este diagnóstico conlleva un concepto

de verdad de los paradigmas que se fundamenta en la capacidad productora o explicativa de ellos (*Leistungsfähigkeit*, concepto pragmático), por un lado, y en su poder explorativo (*Erschliessungskraft*, concepto descubridor o *altheútico*), por otro. Si varios paradigmas corresponden, entonces, a estas exigencias de verdad, merecen la pretensión de aceptación. La obligación de la razón consiste, ahora, en asegurar los derechos de los paradigmas que cumplen con los requisitos, evitando que sean excluidos injustamente, nombrando la diferencia fundamental (*Widerstreit* o *différend*) donde dos o más paradigmas se contradigan y promoviendo opciones de intercambio. Obviamente tenemos aquí un concepto que no puede negar sus deudas con el concepto enfático de justicia de Lyotard. Éste se había fundado en el lenguaje como instancia generadora de discursos y como recurso detrás del cual ya no era posible regresar. Como segunda instancia se postulaba la *aisthesis* como la capacidad exploradora y descubridora para “expresar el *différend*, al conseguirle el idioma correspondiente” (Lyotard, 1989, 33). Pareciera como si Welsch, en sus planteamientos sobre la justicia y la verdad, hubiese sustituido el concepto de lenguaje, que había criticado tanto en Lyotard, por el del sujeto, prácticamente borrado en el pensamiento del francés, lo que significaría, en este contexto, una reducción demasiado fácil.

Nuestra sospecha se nutre durante la lectura de las propuestas de Welsch, porque en vano buscamos aclaraciones sistemáticas sobre la relación entre la razón transversal, el sujeto y el lenguaje. Puesto que parte de Habermas y de Lyotard, y puesto que ambos, aunque de manera radicalmente diferente, se basan en estructuras lingüísticas, esperaríamos leer algo al respecto cada vez que se habla de competencias, de análisis de paradigmas, de justificaciones, de decisiones, de traspasos de una paradigma a otro, etc. Pero Welsch rehuye consecuentemente esta discusión. Incluso la mera palabra “comunicación” aparece, fuera del contexto de la presentación de la teoría de Habermas, muy raras veces. Solamente en un pie de página se preocupa explícitamente de ella: “Esa opción por la comunicación distingue mi concepción de la de Lyotard. Al parecer, me acerco ahí más a Habermas. Pero esa cercanía es más de expresión que de concepción. Comunicación en el sentido en el cual utilizo el término aquí, no tiene como norma criterios generales y no tiene una visión de conjunto general como *telos*. (...) Mirando hacia los límites de los entrelazamientos, persigo una intención que está más cercana a Habermas que a Lyotard; pero al ver el todo caracterizado tanto por grietas e incompatibilidades como por posibilidades de traspasos, sus contornos se deben más a Lyotard que a Habermas” (Welsch, 2000, 690, n. 12).

No asumir el papel del lenguaje como reto en el tan ansiado camino entre los dos contrincantes del debate modernidad vs. postmodernidad significa, en última instancia, no llevar a cabo la tarea hasta sus últimas consecuencias. El postulado del nuevo sujeto débil y fuerte a la par significa, por su parte, más bien un retroceder detrás de ambos; por lo menos no va más allá de una tercera alternativa. En el prólogo a un libro que recoge discusiones sobre la obra de Lyotard, Welsch ha proclamado algo como un *aesthetic turn* de una filosofía, después del *linguistic* y del *pragmatic turn* (Welsch y Pries, 1991, 3).¹² Queda la pregunta

12 Cfr. también 2000, 490-495, subcapítulo **Kant: Estética como disciplina epistemológica**

por si los elementos fundamentales de esa nueva concepción: percepción de la pluralidad, aceptación de las diferencias e invención de alternativas, no tienen que ser relegados necesariamente al lenguaje. Es igualmente discutible es, si se puede volver a entregar tareas tan fundamentales como justicia y verdad al sujeto o al individuo, sin la instancia correctiva de la intersubjetividad.

Hasta que estas preguntas no sean respondidas, lleva, para mí, el paradigma de la razón comunicativa todavía la ventaja sobre el paradigma de la razón transversal. Ambos asumen pretensiones de validez universales, ambos son conscientes de sus limitaciones, ninguno niega su status de utopía y ambos requieren correcciones. Por el momento, sin embargo, es más fácil implementar —eclécticamente— elementos de Welsch en Habermas que viceversa. En este sentido, como propuesta que corrige y no como una que sea capaz de sustituir, queda incólume la intención de Welsch: quitarle al debate sobre modernismo y postmodernismo algo de su artificialidad y preguntar, en el nuevo contexto, por la vieja cuestión que subyace a la discusión entre Habermas y Lyotard, entre alemanes y franceses, entre modernos y modernos en otro sentido, entre los que pretenden rescatar el proyecto de la Ilustración y los que intentan releer este proyecto: la pregunta por el uno y lo múltiple, por la unidad y la pluralidad, por, en sus extremos, la totalidad unificada y la heterogeneidad absoluta. Haber sacado esa pregunta (que de por sí traspasa los discursos o racionalidades éticos, estéticos, religiosos, políticos, etc.) del fuego que viene de las trincheras y haber reflexionado sobre ella tranquila y racionalmente, es el gran aporte de Welsch. Su *telos* —su propuesta sí conlleva, por lo menos implícito, una teleología—, que consiste en buscar puntos en común hasta donde sea posible y, si no es posible, aprender a vivir civilizadamente con las diferencias que quedan, no es directamente nuevo ni original; pero, sin lugar a dudas, es tan necesario como su reconceptualización de los declaradamente viejos lemas de *sophia* y *phronesis*.

Bibliografía

FRANK, Manfred. 1984. *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt/M.: Suhrkamp.

_____. 1988. *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.

fundamental, y otros muchos recursos a Kant. En estas interpretaciones de la *Crítica del juicio*, se elabora lo que en el transcurso de todo el libro cobra vigencia como una clara preferencia hacia el lado estético, en cooperación con el discurso práctico.

- HABERMAS, Jürgen. 1971. **Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz**, en: HABERMAS, Jürgen y Niklas LUHMANN. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 101-141.
- _____. 1985. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. [1ª. ed. 1981].
- _____. 1988a. **Die Moderne – ein unvollendetes Projekt**, en: WELSCH, Wolfgang (ed.). *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Rezeption*. Weinheim: VCH, 178-192. [1ª. ed. 1980].
- _____. 1988b. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. [1ª. ed. 1985].
- LENGER, Hans-Joachim. 1991. **Ohne Bilder. Über Versuche, das Entsetzlichste zu entziffern**, en: WELSCH, Wolfgang y Christine PRIES (eds). *Ästhetik im Widerstreit. Interventionen zum Werk von Jean-François Lyotard*. Weinheim: VCH, 202-215.
- LYOTARD, Jean-François. 1988a. **Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?**, en: WELSCH, Wolfgang (ed.). *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Rezeption*. Weinheim: VCH, 193-203. [1ª. ed. 1982].
- _____. 1988b. **Die Moderne redigieren**, en: WELSCH, Wolfgang (ed.). *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Rezeption*. Weinheim: VCH, 204-214. [1ª. ed. 1986].
- _____. 1989. *Der Widerstreit*. München: Fink. [1ª. ed. francesa 1983; 1ª. ed. alemana 1987; traducción española: *La diferencia*. Barcelona: Gedisa, 2ª. ed. 1991].
- WELLMER, Albrecht. 1985. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- WELSCH, Wolfgang. 1988a. *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim: VCH. [1ª. ed. 1987].
- _____. 1988b. *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Rezeption*. Weinheim: VCH.
- _____. 1990. *Ästhetisches Denken*. Stuttgart: Reclam.
- _____. 2000. *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. [1ª. ed. 1996]
- _____. y PRIES, Christine. 1991. **Einleitung**, en: WELSCH, Wolfgang y PRIES, Christine (eds). *Ästhetik im Widerstreit. Interventionen zum Werk von Jean-François Lyotard*. Weinheim: VCH, 1-23.

La razón transversal. La Posición de Wolfgang Welsch en el enfrentamiento entre modernidad y postmodernidad

Resumen. *En una primera parte, el artículo reconstruye el debate entre filósofos alemanes y franceses sobre los conceptos de modernidad o postmodernidad en los años ochenta, con especial hincapié en las contribuciones de Jürgen Habermas y Jean-François Lyotard. La segunda parte se dedica a la presentación de las tesis de Wolfgang Welsch quien, desde 1987, replantea el concepto de razón (Vernunft), para superar esa confrontación y para proponer, con la razón transversal, una nueva teoría de la razón.*

Palabras clave: *Modernidad, postmodernidad, razón transversal, Habermas, Lyotard, Welsch.*

The Transversal Reason: The Position of Wolfgang Welsch in the Struggle between Modernism and Postmodernism

Summary. *The first part of this paper depicts the debate held in the decade of 1980 between German and French philosopher about Modernism and Postmodernism. Special emphasis is placed on the contributions made to it by both Jürgen Habermas and Jean-François Lyotard. In the second half of the article, the thesis of Wolfgang Welsch is presented, who in 1987 started redefining the concept of reason (Vernunft) in order to overcome the confrontation arised by the debate, and proposed a new theory of reason—the transversal one.*

Key Words: *Modernism, Postmodernism, Transversal Reason, Habermas, Lyotard, Wolfgang Welsch*

LA MISMIIDAD DE SER Y ESENCIA (Aristóteles, *Metafísica* VII, 4)

Por: Carlos Másmela Arroyave
Universidad de Antioquia

El objetivo del presente artículo es dar cuenta de la mismidad (ταυτό της) de la esencia (οὐσία) y el ser (εἶναι) a partir de la inserción del en sí mismo (καθ' αὐτό) en el qué-era-el-ser (τὸ τί ἦν εἶναι). El texto rector para abordar este problema es el siguiente: “El qué-era-el-ser de cada cosa es lo que se dice que ésta es en sí misma (ἐστι τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου ὃ λέγεται καθ' αὐτό)” (*Met.* VII 4, 1029 b 13 -14). No es empero posible desglosar este texto y acceder a su significado, sin ambientarlo antes a la luz de la pregunta por el ente en cuanto tal y sin enfocarlo desde el contexto de la pregunta por la esencia. Sólo así cabe la esperanza de lograr su comprensión y de desentrañar en él la mismidad de ser y esencia.

El horizonte director que orienta el preguntar de Aristóteles es la pregunta: qué es el ente en tanto es. Preguntar por lo que el ente es, es preguntar por él como ente, por tanto, no por lo que éste es en cuanto fundado en algo-otro diferente de él mismo, sino por lo que él es en su simple ser a sí mismo, esto es, por lo que hace de él un ente, su ser. Considerar el ente como ente (ὄν ἢ ὄν) significa entonces preguntar por lo que lo constituye y determina como el ente que es, por lo que él es en y por sí mismo, es decir, como ente. A la filosofía corresponde precisamente la tarea de pensar el ente en cuanto ente, por tanto, con respecto a su ser. Aristóteles enfoca la pregunta por lo que hace del ente un ente con base en una ciencia peculiar a la que llama **filosofía primera** (πρώτη φιλοσοφία). Él la aborda por primera vez en Gamma 1, como sigue: “Hay una ciencia (ἐπιστήμη) que contempla (θεωρεῖ) el ente en cuanto ente (ὄν ἢ ὄν) y lo que le corresponde en sí mismo (καθ' αὐτό)” (1003 a 21-22). El asunto de esta ciencia no es este o aquel ente, ni sus propiedades, tampoco se trata en ella del ente más confiable y cognoscible inmediatamente para nosotros. Antes bien, Aristóteles proclama la ciencia del ente en cuanto ente como el ente en sí mismo. Este “en sí mismo” no es algo meramente adicional a la pregunta, qué es el ente en tanto es, sino algo inherente a su propia naturaleza, ya que el ente es ente a partir de lo que es en y por sí mismo. La pregunta, qué es el ente en cuanto ente (τί τὸ ὄν ἢ ὄν), pregunta por su ser en sí mismo, como lo predominante en él. Por esta razón, el ente en cuanto ente es el asunto propiamente de la ciencia de más alto rango.

Al considerar Aristóteles el ente en cuanto tal, como el ente en sí mismo, lo asume (τὰ φυσικά), conforme a lo que pertenece a su naturaleza, esto es, a los principios y causas supremas del ente. El ente en cuanto lo que es en y por sí mismo, es lo más temprano por naturaleza. Aristóteles determina más de cerca la naturaleza del ente en sí en Gamma 2 con relación a la fórmula dominante de toda su filosofía: el decirse múltiple del ente (ὄν πολλαχῶς λεγόμενον) (1003a 33). Pero la multiplicidad del ente se dice siempre con relación a una unidad (πρὸς ἓν) y a una única naturaleza (φύσιν) (1003a 33-34). En los múltiples modos de ser de un ente actúa una referencia que los remite a una φύσις, en la cual ellos son unificados y determinados. Aristóteles piensa la φύσις en el πρὸς ἓν de manera análoga a la relación de los diferentes modos de lo saludable con la salud como su sentido determinante. En efecto, el semblante saludable, la hierba medicinal y la caminata saludable se dicen de manera diferente con respecto a lo uno y a una única naturaleza, esto es, con relación al primer significado de salud, con base en el cual se dicen propiamente y se ligán entre sí los diferentes modos de lo saludable. Esto quiere decir para Aristóteles que la multiplicidad del ente, o bien, de lo saludable, se dice con respecto a un único principio (πρὸς μίαν ἀρχήν) (1003b 6). Este principio único constituye la naturaleza del ente, lo que lo posibilita. Su punto de partida y su “primera causa de su ser” (αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι) (VII 17, 1041 b 28) es, según Aristóteles, la οὐσία. La esencia es la unidad portadora del ser, sólo con relación a la cual se establecen por analogía cada uno de los diferentes significados categoriales del ser. La pregunta por el ser de un ente es remitida así a la esencia. La esencia es la φύσις a la que se remiten los diferentes modos de ser de un ente.

Indagar por el ser de un ente, por sus principios y primeras causas, es preguntar por la esencia, pues “lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda, a saber, la pregunta, qué es el ente (τί τὸ ὄν), no es otra cosa que la pregunta, qué es la esencia de un ente (τίς ἢ οὐσία) (VII 1, 1028b 2-4). La esencia es la unidad necesaria (ἀνάγκη) que determina el **qué es** (τί ἐστὶ) de un ente y su ser **esto-ahí** (τόδε τι) (VII 1, 1028a 11-12). Su rasgo necesario radica en que ella no se comporta de diferentes modos y no puede ser, por tanto, otra y otra (οὐδὲ ἄλλως καὶ ἄλλως) (V 5, 1015b 13). La esencia se resiste a todo aquello que puede ser de otro modo (ἐνδεχόμενον ἄλλως εἶναι) (1015 a 34), por tanto, a los modos cambiantes de ser. Su inmutabilidad es la certificación de su necesidad. Sin embargo, dado que Aristóteles no restringe la mutabilidad al devenir otro y otro sin fin, sino que alude igualmente a un cambio que retorna a sí mismo (*De gen. et corr.* 338b 14), cuyo fin es al mismo tiempo su comienzo, habría que preguntar si y de qué modo una tal mutabilidad afecta la esencia misma. Además, si la necesidad de la esencia acarrea su inmutabilidad, habría que preguntar de igual manera, qué significa la mutabilidad del modo de ser otro y otro para la comprensión de la necesidad de la esencia. ¿Es lo accidental (συμβεβηκός) arraigado en la mutabilidad algo necesario para alcanzar la comprensión de la esencia? Sin embargo, no se trata con ello de buscar justificar el ser inmutable de la esencia a partir de las cosas sensibles, percederas. Es bien conocido el reproche de Aristóteles a los platónicos, cuya doctrina de las ideas va a parar en el absurdo de cosas sensibles eternas (αἰσθητὰ αἰδινη) (*Met.* III 2, 997b 12). Se trata más bien de

saber, cuál es la función del ser-otro en la constitución de la mismidad de la esencia, si el ser-otro de la οὐσία se restringe al ser múltiple, a lo cambiante y contingente, o si hay un ser-otro esencial que hace parte de la necesidad inmutable de la esencia.

Formular estas inquietudes con relación a la esencia acarrea de por sí una compleja tarea, por cuanto Aristóteles no la determina de una única manera, sino, como habría de esperarse, de manera múltiple. “De la esencia se habla, al menos, en cuatro sentidos principales. En efecto, el qué-era-el-ser (τὸ τί ἦν εἶναι), el universal (καθόλου) y el género (γένος) son tenidos por la esencia de cada cosa (ἐκάστου); y el cuarto es el sustrato (ὑποκείμενον)” (VII 3, 1028b 33-36). El qué-era-el-ser es la primera de estas determinaciones, porque expresa, en cuanto esencia sin materia (οὐσία ἄνευ ἡλης) (7, 1032b 14), la mismidad de la esencia. Pero, ¿qué significa la esencia del qué-era-el-ser? ¿Responde Aristóteles realmente a esta pregunta? ¿Y es en el fondo el qué-era-el-ser una esencia? A pesar de que él no menciona ahora la pregunta por el ente en cuanto ente, ¿no es el qué-era-el-ser justamente la concreción de la pregunta, qué es el ente en tanto es?

Si bien Aristóteles destina el capítulo cuarto del libro Zeta a la dilucidación de la pregunta del qué-era-el-ser, antes de emprenderla hace un rodeo a través de un tránsito que es constante y central en su filosofía, a saber, de “lo menos cognoscible por naturaleza” a “lo más cognoscible” (1029b 4-5). Pero lo menos cognoscible por naturaleza es inicialmente para nosotros en la búsqueda lo más conocido, aunque “las cosas cognoscibles para cada uno y primeras son muchas veces apenas cognoscibles, y poco o nada tienen del ente” (b 8-10). Además, lo más cognoscible por naturaleza, el ser de las cosas, es para nosotros lo más desconocido, extraño y oscuro. En cambio, lo más cognoscible y confiable para nosotros en un comienzo es algo completamente distinto a lo cognoscible por naturaleza, porque carece precisamente del camino y la distancia necesarios para hacer accesible la cosa en su retorno. Y, sin embargo, en la circularidad de este proceso cognoscitivo se trata de uno y el mismo asunto, de lo mismo. Pero no es posible apresarse de golpe, es decir, sin transitar dicho camino, lo mismo en su verdad. Lo mismo no es accesible inmediata y directamente como lo mismo, el ente es inaprehensible como ente, esto es, conforme a su naturaleza, sin la transitividad ínsita al “en cuanto tal” (ἦ). No es de extrañar entonces que Aristóteles caracterice el quehacer filosófico en términos de la ciencia que se busca (ἐπιστήμη ζητούμενη), y de las dificultades (ἀπορίαι), sin las cuales no es posible saber adónde se debe ir y si se ha encontrado o no lo buscado (III 1, 995a 35 - 995b 2). Aristóteles explicita la profunda ilustración del infranqueable camino de la búsqueda, por el que debe transitar (τὸ μεταβῆναι) el filósofo, con una alusión a la πράξις en su más amplia dimensión: “Y así como en las acciones, partiendo de las cosas buenas para cada uno, hay que hacer que las cosas universalmente buenas sean buenas para cada uno, así también es necesario, partiendo de las cosas más conocidas para uno mismo, hacer que las cosas cognoscibles por naturaleza sean cognoscibles para uno mismo” (VII 4, 1029b 5-8). Se trata aquí de la circularidad de un proceso cuyo punto de partida y de llegada es lo mismo, en cuanto lo “para cada uno” (ἐκάστῳ). En esta circularidad hay un desprendimiento del bien personal y relativo de cada quien. Pero su punto de llegada está mediado por un bien universal y

común, al que debe remontarse el bien privado para alcanzar la inteligibilidad de su naturaleza. Sin embargo, la universalidad del bien permanece algo abstracto hasta tanto no se recobre el bien para cada quien en la concreción de la situación real del singular. La circularidad de este proceso es una observación preliminar a la localización y dilucidación del qué-era-el-ser, ya que ésta se lleva a cabo en el tránsito de lo más conocido para nosotros a lo más conocido por naturaleza. Este tránsito se realiza desde la esencia del sustrato (ὑποκειμένον) al qué-era-el-ser, en donde aquella determinación se efectúa, por tanto, conforme a lo cognoscible primero para nosotros y se concretiza recién en el tránsito al ser-esto del qué-era-ser-algo. Lo que significa se-r-esto permanece oculto y desconocido inicialmente en la esencia del sustrato, aunque se encuentra ya en ésta como lo más cognoscible por naturaleza. El sustrato es empero el punto de partida de dicho tránsito, y a partir de éste es preciso allanar por eso la esencia del qué-era-el-ser.

Puesto que lo más cognoscible por naturaleza es para nosotros lo más incognoscible, el qué-era-el-ser es por naturaleza lo menos cognoscible para nosotros y lo último conocido y, no obstante, lo cognoscible como lo primero, en el sentido de aquello en lo que se manifiesta la esencia originariamente, como esencia del ente. En contraste con el qué-era-el-ser, el sustrato es lo menos cognoscible por naturaleza y lo más cognoscible para nosotros, mas no en cuanto una esencia perceptible, sino en cuanto lo que le sirve de base (ὑποκείμενον) y lo que queda cuando se abstrae de todo lo que se dice de algo. Aristóteles aborda el sustrato de acuerdo con el enunciado. Mientras él no es dicho de nada otro, todo lo otro es dicho de él y con respecto a él (VII 3, 1028b 36-37). Por ser lo que resta en lo que se dice de toda cosa singular, el sustrato parece ser, según Aristóteles, “la esencia en sumo grado” (1029a 1-2). Él es lo que preface a toda cosa singular, pero en tanto aquello de lo que se dice lo otro, por tanto, el sujeto en el enunciado. Su naturaleza se descubre en el decir algo de algo. Pero la naturaleza de las cosas no se reduce a lo que acerca de ellas se dice, porque de ser así ellas estarían sujetas a algo otro diferente de lo que ellas son en y por sí mismas. El decirse del ente tiene que ceñirse a lo que ellas son en y por sí mismas. Pero si la naturaleza de lo preface está en lo que resta al hacerse abstracción de todo lo que se dice de algo, el sustrato requiere precisamente de este movimiento de abstracción y de exclusión, porque sólo puede constituirse como tal en atención a todo lo otro dicho a partir de él. Por el hecho de que el sustrato no sea dicho de nada otro, no significa que en él resida la naturaleza de lo que es, que él funde la esencia de decirse algo de algo, o pueda constituirse en el concepto preeminente de la esencia, porque para ello él tendría que ser en y por sí mismo. Cuando se indaga por el sustrato como lo que queda cuando se hace abstracción de todo lo que se dice de algo, se encuentra que él es lo indeterminado en él mismo y que, como tal, no es nada en y por sí mismo. Él sólo gana su carácter de permanencia con relación a algo otro, diferente de él mismo. En el fondo del sustrato como lo que queda, está la materia. De suprimirse ésta, se suprimirían las demás cosas, porque éstas se dicen de la materia. Pero si la esencia se redujera al sustrato, ella tendría que ceñirse a la materia. Sin embargo, si bien la indagación por lo que queda conduce finalmente a la materia, esto de ninguna manera quiere decir que la materia sea la esencia (1029a 19). De la esencia de lo preface no se desprende que ella se reduzca a la materia, por cuanto ésta es de cierta manera una nada (οὐδέν) (a 12,

a 17) en sí misma (καθ' αὐτό) (1029 a 20-24), y si ella es una nada, no puede ser en y por sí misma, ni expresar, por tanto, la mismidad de la esencia. La imposibilidad de que la materia aparezca como la única esencia, se revierte en la imposibilidad de que ésta pueda ser considerada sólo como el sustrato o que su determinación dé cuenta por sí misma de la mismidad de la esencia. Ésta recién puede encontrarse en algo que sea no sólo en sí mismo, sino también por sí mismo, pues “la esencia no corresponde más que a lo que ella es en sí misma” (VII 16, 1040b 23-24), esto es, al qué-era-el-ser, en cuanto la esencia en la que tiene que codeterminarse el sustrato, en tanto sólo el qué-era-el-ser produce el ser-en-sí-mismo. Puesto que el sustrato no es un concepto que sea en y por sí mismo, él denota una insuficiencia que recién es superada por el qué-era-el-ser de cada cosa, porque esta esencia “es lo que se dice que ésta es en cuanto tal” (VII 4, 1029b 13-14). La naturaleza de la esencia de cada cosa radica en su mismidad. Por eso, es necesario preguntar ahora por el καθ' αὐτό propio del qué-era-el-ser.

A esta pregunta Aristóteles responde en primer término en un sentido negativo: “Ser-tú, en efecto, no es lo mismo que ser-músico, pues no en cuanto eres tú mismo, eres músico. Por consiguiente, lo que tú eres en ti mismo, eso es tu ser-lo-que-eras” (1029b 14-16). El ser-músico no determina lo que tú eres en cuanto tal, pues no por ser tú mismo eres por ello también músico. En ti mismo no eres músico, pues el ser-músico no pertenece a tu ser en sí mismo y no puede responder, por tanto, a lo que tú eres en sí mismo, esto es, a la pregunta por el ser-que-eras. El ser-lo-que-eras no lo proporciona el que seas músico, sino el hecho de ser tú (1029b 16). El ser-que-eras se encuentra en el en-sí-mismo ínsito al ser-tú. El qué-era-el-ser de un ente se descubre en el ser-esto de este ente en cuanto tal. El ser-músico encierra en cuanto una propiedad del ser-tú un decir algo del ser-mismo. Si lo que tú eres en ti mismo no se revela con relación al ser músico, sino en ser-tú-mismo, esto significa que el decir que se dice de cada cosa en cuanto tal es un decir que dice lo que la cosa misma es, y no ya simplemente aquello de lo que se dice todo lo otro. El qué-era-el-ser no concierne al decir algo del ser-mismo, en nuestro caso, al ser-músico, sino a cada cosa dicha en ésta misma. Lo que se dice de ella en sí misma es su esto-ahí (τόδε τι). “El qué-era-el-ser es un esto ahí” (1030a 3). Sólo en la medida en que un ente exprese un esto-ahí, se le puede atribuir un ser-que-era. Pero no se trata en el esto-ahí de esto o aquello, sino de su ser-esto, inherente al ser de cada cosa.

El qué-era-el-ser del esto-ahí no designa aquello que es dicho por algo otro en el sentido del sustrato, o bien, aquello que no es dicho de la cosa en sí misma. Aquello que no es dicho de la cosa en sí misma, no alude al qué-era-el-ser, sino a lo dicho otro de otro. Aristóteles distingue así el decir simple (τὸ ἀπλῶς λέγεσθαι) (VII 17, 1041b 1) del decir otro-de-otro (τὰ καταλλήλως) (1041a 33). Puesto que en este último caso se añade al ente algo otro que no es él en sí mismo, como la propiedad de una esencia, el decir algo otro de él no señala lo que es ser-esto de algo. En cambio, el qué-era-el-ser se ajusta a la simplicidad de un ser dicho en sí mismo (καθ' αὐτό λεγόμενον) (VII 6, 1031a 28), y no dicho conforme al accidente (λεγόμενον κατὰ συμβεβηκός) (1031a 28), en tanto menciona el ente en su esto-ahí, es decir, en su singularidad. El qué-era-el-ser del ser-esto es expresado

por la definición (ὁρισμός) de una cosa, pues en la medida en que ésta determina la esencia del ser-esto, responde a la pregunta por el qué-era-el-ser de cada cosa en sí misma. La definición señala el qué-era-el-ser del esto-ahí. Sólo ella cumple con la condición de que algo se diga de sí mismo y no de algo otro, y por eso ella proporciona el qué-era-el-ser. De este modo, el qué-era-el-ser de cada cosa es lo que se dice de ésta en sí misma conforme a la definición, esto es, a lo decible en sí. La definición es la delimitación de algo primero (πρώτον τινός) (VII 4, 1031a 10), es decir, algo que no está sujeto al decirse de algo otro, sino que fija lo que la cosa es en sí misma. Lo primero es para Aristóteles el εἶδος, porque éste delimita el ente en su ser-esto. El ser-en-sí de cada cosa designa su εἶδος. Sólo así, cada cosa que se diga de ella misma es el qué-era-el-ser. “Llamo εἶδος al qué-era-el-ser de cada cosa y a su primera esencia (εἶδος λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν)” (7, 1032b 1-2). Al εἶδος corresponde el qué-era-el-ser, porque sólo de él es propio una definición.

El qué-era-el-ser es el ser-que-era de cada cosa. Aristóteles determina cada cosa como un esto-ahí, de tal forma que el ser del esto-ahí era siempre ya. Al ser-esto impreso en cada cosa menciona “lo que se dice que ésta es en cuanto tal”. En el ser-esto se afina el ser-en-sí de cada cosa como lo que esta cosa era siempre ya. El ser-en-sí dicho de ella no debe interpretarse entonces simplemente en el sentido de aquello en lo que el qué-era-el-ser logra su rasgo de esencia. Lo dicho en sí mismo no garantiza por sí sólo la dimensionalidad de la esencia del qué-era-el-ser. “Pero no todo lo que es en sí mismo es por ello el qué-era-el-ser” (1029b 16-18). El en sí mismo de cada cosas sólo puede perfilarse como tal en el seno de lo-que-era-el-ser de cada cosa, porque el ser-en-sí dicho de ésta debe ser determinada por la definición del ser-lo-que-era y delimitada por el εἶδος como el ente en el ser-esto. Esto quiere decir que el καθ’ αὐτό inserto en el qué-era-el-ser no cumple simplemente un función negativa y excluyente, sino primero y fundamentalmente una función positiva, en el sentido de que el ser-en-sí-mismo no es considerado solamente con relación y frente a lo no dicho en sí mismo, sino también y ante todo con respecto a lo cual él puede afirmarse en su mismidad. Lo mismo se asegura como lo mismo en el “era siempre ya” del ser del esto-ahí, y no simplemente en su confrontación con lo accidental o contingente (συμβεβηκός). La mismidad se gana en el espacio de juego de lo que era ser esto. Omitir este espacio de juego o pretender inferir el ser-sí-mismo de cada cosa, de la determinación de algo como algo, equivale a reducir el decir simple del ente al decir otro de otro, esto es, a un decir predicativo, de acuerdo con el cual el modo preeminente de la esencia tendría que ser el sustrato. Sin embargo, sólo al qué-era-el-ser corresponde la determinabilidad de cada ente singular. Por esta razón, el sustrato no debe ser mirado únicamente con respecto a lo dicho por algo otro, sino también y ante todo con respecto al qué-era-el-ser como la esencia del sustrato, en la que éste encuentra su verdad, pues sólo el qué-era-el-ser dispone del ser-mismo, arraigado en su propio espacio de juego. Es necesario preguntar ahora, no cómo se determina el qué-era-el-ser en virtud del en-sí-mismo, sino cómo se forja éste en él. El en-sí-mismo se instaura a partir de lo-que-era (ἦν)-ser-esto.

Aristóteles no habla sin más de lo que es ser-esto, sino del qué-era-el-ser-esto. Lo que la cosa singular es o la respuesta a su ser-qué (τι ἔστι), no es apresada simple y solamente en el acto de ser-esto ahora, sino como aquello que ya era “antes” de ser lo que es. Lo que es no es empero algo diferente de lo que era, pues precisamente lo que es la cosa singular era ya. ¿Pero era ya una cosa singular así como lo que es? Aristóteles piensa lo que es en lo que era ya como lo mismo. Lo que es no solamente era ya, sino siempre ya. Lo que la cosa era siempre ya no es una mera generalidad, conforme a la cual se afirmaría que sin la cosa general que era siempre ya, no podría accederse a la cosa singular en lo que es. En el qué-era-el-ser no se trata del paso de una cosa general que era siempre ya a una cosa singular que es, puesto que según Aristóteles la esencia no es lo general, sino lo que era ya su ser para cada cosa. “Y del qué-era-el-ser se dice que es la esencia de cada cosa” (καὶ τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται εἶναι ἢ ἐκάστου οὐσία) (VII 6, 1031a 18). Pero lo que-era-ser no se reduce a una cosa singular. El hecho de que algo sea ἕκαστον no implica de por sí su ser-que-era. En cambio, la esencia del qué-era-el-ser de cada cosa nombra lo que ésta es en cuanto tal. Cada cosa es en su ser-ente, el ente es ente con respecto a su ser. Así como Aristóteles se resiste a hacer coincidir ser y ente, distingue igualmente el sustrato de cada cosa y el qué-era-el-ser de cada cosa. “Pues hay algo que es el sustrato para cada cosa, por ejemplo, para la cualidad y para la cantidad y para el cuándo y para el dónde y para el conocimiento” (VII 4, 1029b 24-25). El sustrato de cada cosa es el sujeto a partir del cual se dice lo otro, mas no expresa cada cosa dicha en ella misma, razón por la cual no puede ser lo-que-era-el-ser de cada cosa. La pregunta por el sustrato conduce no solo a la imposibilidad de que sea dicho de algo otro o a su fijación como aquello de lo que se dice lo otro, sino también a su qué-era-el-ser, en el cual se funda. El sustrato debe apresarse en su ser-esto mismo, esto es, en lo que era ya su ser, con base en el cual, si bien lo preyacente no es dicho de nada otro y no es nada en sí mismo, es dicho a partir de lo que es en sí, como lo que tiene ser. En lo dicho de cada cosa en esta misma, su ser era siempre ya.

El pretérito “era” (ἦν) en esta expresión no menciona un pasado temporal del que procedería el ser de cada cosa, o la reminiscencia de su origen. El “era” indica un ser siempre ya y como tal no puede designar un mero pasado, sino, más bien, aquello de donde procede cada cosa para ser originariamente lo que es en sí misma. Asignarle una procedencia de acuerdo con lo que ella era siempre ya equivale a descubrirla en la antecedencia a partir de la cual ella se constituye en su singularidad. Al considerarse conforme a la antecedencia del “era”, no se la asume aún con respecto a lo que se predica de ella, según sus diferentes determinaciones, sino a la constancia del ser siempre ya, a la que cada cosa tiene que retrotraerse para ser en ella misma. Este retrotraerse de cada cosa en sí misma a lo que era siempre ya señala la **prioridad** en la que ella se establece como tal. La prioridad impresa en la procedencia de lo que era constata la necesidad que caracteriza a la esencia. La constancia del ser siempre ya atribuida a la atemporalidad del “era”, es la patentización de la cosa misma en su ser necesario (ἐξ ἀνάγκης εἶναι) (XI 5, 1062 b 21), y de la imposibilidad de que ella pueda comportarse de otra manera, inherente a su ser necesario (V 5, 1015 a 347). Lo-que-era-ser designa en cuanto un ser necesario, lo simple (τό ἅπλουν) (1015b 12) en la esencia. Su ser necesario se manifiesta en la constancia de su ser siempre, y no tan sólo en

o desde su confrontación con aquello que puede devenir otro-y-otro (1015b 14), esto es, frente a la exclusión de lo mutable. Cada cosa se muestra en su propiedad a partir del ser necesario descubierto en la persistencia de lo-que-era-siempre-ya-ser.

El **qué** que era siempre ya es el ser para cada cosa. En lo que era se proporciona el ser al esto que es, en el sentido de la constante posibilidad de ser-esto. Lo-que-era encierra el rasgo fundamental del ser del ente, a saber, aquello de donde procede, como la naturaleza del ente. Puesto que en lo-que-era-siempre-ya se revela el ente por naturaleza, la constancia inmanente a su procedencia no puede ser la permanencia de lo preyacente, sino aquello en lo que se funda su necesidad. El **qué-era** de la constancia de lo-siempre-ya es el ser sin materia (ἀνευ ἥλης) (VII 7, 1032b 14), en cuanto el ser simple de un ente. Pero en este ser simple no se trata del ser en general o de la idea del ser, sino del ser en cuanto concreción de la pregunta general por el **qué** es (τί ἐστί), esto es, en cuanto determinabilidad esencial de cada ente singular. El ser en su concreción responde a la pregunta por lo que hace ente al ente, pues él establece en lo-que-era-siempre-ya la presencia de cada ente. Y a la pregunta, **qué** era este ser, se responde: realidad (ἐνέργεια) (IX 8, 1050b 2). El era-siempre-ya es el ser en cuanto la ἐνέργεια que actúa en sí como el concepto directriz en la determinación aristotélica de la esencia. El ser sin materia hace referencia a la realidad, mas no según el movimiento (ἐνέργεια κατά κίνησιν) (IX 1, 1046a 2), sino a la realidad en su sentido más amplio y radical (ἐνέργεια ἐπὶ πλεόν) (1046a 1) a saber, la realidad pura. El ente en su ser se determina propiamente como el ser-ἐνέργεια. Ésta es pura de la posibilidad tanto de ser como de no ser, y designa el conservarse a sí del ser, en su predominio sobre la δύναμις (IX 8, 1043b 34). La realidad pura es la prioridad de la constancia del que-era-el-ser, en cuya conservación se abre la posibilidad de que la cosa singular tenga su identidad en sí misma, y no en virtud de algo otro. La constancia en la singularidad del ser-esto es en este sentido el presupuesto del sustrato como portador de las propiedades del ente, por cuanto el **qué-era-el-ser** designa la cosa singular como real con respecto a su ser, como lo que no puede ser de otra manera. El **qué-era-el-ser** funda la realidad de las cosas singulares, pues las instaure conforme a su naturaleza, esto es, a su origen (ἀρχή). “Es preciso que haya un principio tal que su esencia sea (ἐνέργεια)” (XII 6, 1071b 20).

La esencia del **qué-era-el-ser** es la realidad que determina el sustrato por cuanto delimita lo indeterminado en él mismo en su ser-esto. Esto sucede en tanto es propio de dicha realidad un **obrar** (ἔργον), de acuerdo con el cual el conservarse a sí del ser como realidad expresa el ser-en-la-obra (ἐνεργεῖν) del ente. El ser propiamente dicho impreso en el ser que era-siempre-ya, dispone en cuanto ἐνέργεια de un obrar. En este obrar hay un llamado al εἶδος. Lo que persevera en el obrar de la realidad pura es el εἶδος. Aristóteles lo identifica con el ser-que-era y con la esencia primera (πρώτη οὐσία) (VII 7, 1032b 1-2). El εἶδος o el **qué-era-el-ser** constituyen la entidad de la cosa singular (τόδε τι). El εἶδος del obrar acarrea un fin (τέλος), conforme al cual se realiza la delimitación de cada cosa en ella misma y se determina la materia a partir de la exclusión de algo otro, en su posibilidad (δύναμις) de ser o no ser. El εἶδος afincado en la realidad pura potencia la materia en cuanto pura posibilidad. Lo que permanece según la posibilidad es lo preyacente.

Visto desde el qué-era-el-ser el sustrato es lo que queda en cuanto lo indeterminado en él mismo y, como tal, lo aún no considerado en sus límites. Delimitarlo es actualizarlo en la realidad de su ser-esto. La mirada retrospectiva del sustrato al qué-era-el-ser de ninguna manera puede identificarse con el movimiento de la materia a la forma (μορφή), puesto que sólo en la medida que el εἶδος en cuanto τέλος delimita cada cosa en lo que es en sí misma, él deviene la forma posible, esto es, padecida (πάσχειν) de la materia. En la mismidad y confrontación (ἐναντιότης) del qué-era-el-ser y el sustrato no se trata aún de la unidad de materia y forma. Sólo bajo la condición de la unificación del sustrato y el ser-otro, “la materia última y la forma son lo mismo y una unidad, aquélla en potencia y ésta en acto” (VII 6, 1045b 17-19). A partir de dicha condición tiene lugar la presencia concreta del ente como un compuesto (σύνολον) de una materia y una forma, en el movimiento de la posibilidad de aquélla a la realidad de ésta. Se trata de pensar ahora la mismidad en el seno del qué-era-el-ser, como el ser simple del ente, esto es, en lo que éste es.

El qué-era-el-ser delimita lo que la cosa es por sí misma, en tanto es lo determinante de su en-sí-mismo. En la realidad del qué-era-el-ser se delimita el concepto de cada cosa en sí misma, y no la cosa que se dice de algo otro, de acuerdo únicamente con algo primero (VII 4, 1030a 10), es decir, en consonancia con la procedencia del ser en lo-que-era-siempre-ya. En cuanto lo primero en la realidad constante y simple de este ser, se logra establecer el límite de la cosa en sí misma, frente a sus relaciones de ser lo uno con lo otro. Del qué-era-el-ser surge la necesidad de delimitación del en-sí-mismo, en contraposición a los diferentes modos de ser determinados en su ser otro y otro (1015b 14). Delimitar cada cosa en lo que ella es en sí misma presupone determinarla en la mismidad del ser-lo-que-era y la esencia de lo preyacente.

Su mismidad se descubre en el movimiento de la pregunta, qué es el ser de un ente (τί τὸ ὄν), a la cual sigue aquella antigua y siempre nueva pregunta, qué es la esencia de un ente (τίς ἢ οὐσία). La pregunta por el ser de un ente es la pregunta por su esencia, pero esta pregunta interroga primordialmente, qué-era-el-ser. La circularidad de este preguntar se consolida en la mismidad de la esencia preyacente y la realidad del ser-esto. Este modo de preguntar de Aristóteles por el ser y la esencia toca el nervio de su pensamiento, razón por la cual dicha mismidad debe comprenderse a la luz de éste mismo, y no desde la concepción moderna de la identidad como un principio del pensamiento. La pregunta por la mismidad parte de la pregunta por el en-sí-mismo (καθ' αὐτό) en la esencia del qué-era-el-ser. Pero el en-sí-mismo no contiene por sí mismo esta esencia, sino que recién se descubre en ella cuando se pregunta por la naturaleza del ente mismo, es decir, por el ente con respecto a su ser (τὰ φυσικά). Esta pregunta pone en evidencia la insuficiencia de la esencia del sustrato, pues ésta por sí misma no está en condiciones de dar cuenta del ser de lo mismo en el sentido de la delimitación del ser-esto y, al mismo tiempo, revela la necesidad de una mirada retrospectiva en la búsqueda de la procedencia del ser-esto. La necesidad de la búsqueda de esta procedencia se arraiga en la imposibilidad de comprender el en-sí-mismo de cada cosa, no sólo desde ésta misma, sino también y a una con la anterior, en la inmediatez de un presente, desprovisto del qué-era-el-ser, esto es, de su mismidad.

La mismidad en la que se funda el en-sí-mismo de la cosa singular, es la unificación del qué-era-el-ser y el sustrato. Su mismidad no quiere decir empero que ellos sean lo mismo. Su mismidad recién se pone al descubierto en la confrontación de estos dos modos de esencia. El ser del ente en sí mismo es lo mismo que aquello que era-el-ser. El qué-era-el-ser es lo mismo que este ente que es. Lo mismo presente en el **qué es el ente**, se remonta a un ser que se caracteriza por el ser-que-él-era. Pero ser y ente no se identifican, sino que más bien el ser de dicho ente es lo mismo que él era. La mismidad se efectúa, por tanto, a nivel del ser y no del ente, y en el qué-era-el-ser y no simplemente en el ser-que-es, pero de tal modo que lo que era-ser no queda relegado a aquello de lo que es origen, sino que en él mismo expresa una realidad en la que actúa una presentificación y una unificación del ser-que-era con lo que es. Si el ser no fuera siempre ya lo que es, el esto-ahí se reduciría a un ser en otro y otro sin fin y se restringiría con ello a no ser lo que es y a ser lo que no es, pues carecería justamente de aquello que le proporciona su ser lo que es, sin cuyo concepto del ser no podría llegar a ser lo mismo consigo mismo y desplegarse como lo mismo en la otredad. Sin la conservación y constancia del ser, la cosa singular estaría desprovista de la posibilidad de ser lo que es.

La mismidad es el todo unificante del ser que es como la esencia del sustrato, y el qué-era-el-ser como la realidad en la que ella se instaura. La mismidad se afianza como tal, no simplemente en su oposición con lo que no es en sí mismo, como lo múltiple y el cambio, o en su unidad con esto, sino en la constancia del ser que ha sido siempre ya y, por tanto, en la autonomía de su realidad. Pensar el ser de esta autonomía es el propósito central de Aristóteles en su tratamiento λογικώς (VII 4, 1029b 13) de la esencia del qué-era-el-ser, el cual, lejos de ser una mera abstracción lógica, intenta mostrar la mismidad en el espacio de juego del qué-era-el-ser. Sólo de este modo, ella puede abrirse al ente como un ser-esto, y este ente establecerse como ente (ὄν ἢ ὄν). La mismidad es la mismidad de la singularidad inalterable de un ente (τό,δε τι) en su ser. Ella se resiste a identificarse con el último sujeto, que no puede ser dicho más de nada otro, porque contiene en sí misma una realidad con la que se abre en dicho sujeto la posibilidad de ser determinado múltiplemente. La mismidad no es en sí misma la portadora de las propiedades de un ente, sino la entidad de su singularidad, en la que se asegura en cuanto presencia de los diferentes modos de dabilidad. Ella sustenta una realidad y un obrar, con base en los cuales efectúa la unificación del ser simple de un ente con la esencia del sustrato indeterminado. El ente se establece en sí mismo en el espacio de juego del qué-era-el-ser, en tanto él se ajusta a aquello que hace de él, en cuanto sustrato indeterminado, un ser-esto delimitado. La mismidad establece la delimitación del ser-esto en el sustrato y unifica con ello cada cosa en su ser ente como lo mismo.

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

Resumen. *El objetivo del presente artículo es dar cuenta de la mismidad de la esencia y el ser a partir de la inserción del en sí mismo en el qué-era-el-ser. El texto directriz para abordar este problema es el siguiente: "El qué-era-el-ser de cada cosa es lo que se dice que ésta es en sí misma". No es empero posible desglosar este texto y acceder a su significado, sin ambientarlo antes a la luz de la pregunta por el ente en cuanto tal y sin enfocarlo desde el contexto de la pregunta por la esencia. Sólo así cabe la esperanza de lograr su comprensión y de desentrañar en él la mismidad de ser y esencia.*

Palabras clave: *Aristóteles, ser, esencia, mismidad.*

Selfness of Being and Essence
(Aristotle, *Metaphysics* VII, 4)

Summary. *This lecture aims at revealing the Selfness of Essence and Being by means of including the In-it-Self in What-was-the-Being. The guiding quotation to the question is: "What was the Being of every thing is what is said this thing is in itself". However, it is not possible to anatomize it and understand its meaning, if it is not contextualized by asking about the being as such, as well as about the Essence. That is the only way to comprehend it and find out the Selfness of Being and Essence into it.*

Key Words: *Aristotle, Being, Essence, Selfness.*

NEWTON HETERÓCLITO

Problemas y límites del historiar a Sir Isaac Newton*

Por: Felipe Ochoa Rivera
Universidad de Antioquia

a Alina

Con el nombre de la “Industria Newton” se designa todo el corpus de investigaciones que sobre el sabio inglés se ha producido, principalmente, en los últimos cincuenta años. Sus orígenes los encontramos al mirar cómo y en qué medida la visión que tradicionalmente se ha tenido de Sir Isaac Newton ha variado debido a la divulgación de sus manuscritos en la subasta pública que hizo de la Porsmouth Collection la Compañía Sotheby en 1936, y en la que salieron a la luz los escritos relacionados con alquimia, teología, exégesis bíblica y cronología principalmente. De igual forma, han contribuido a esta nueva mirada las ediciones de los escritos científicos inéditos a cargo de Marie Boas y Rupert Hall, Bernard Cohen, J.E. McGuire, Martín Tamny entre otros. En este último grupo encontramos textos como su juvenil tratado intitulado *Sobre la gravitación y el equilibrio de los fluidos*, los borradores de las conclusiones con las que pensó finalizar sus *Principia*, la correspondencia sobre alquimia y teoría de la constitución última de la materia, sus notas del cuaderno que comúnmente conocemos como *Ciertas cuestiones sobre filosofía* y los planes de organización temática en su estudio de la filosofía natural. Por lo que respecta al grupo de manuscritos que primero mencionamos, allí se encuentran sus transcripciones de tratados completos sobre alquimia, su estudio de la cronología de los reinos antiguos, la exégesis bíblica, sus puntos de vista sobre la Trinidad y sus reportes de las experiencias que en materia de alquimia llevó a cabo.

Ahora bien, dada la naturaleza temática de cada uno de estos grupos, los intereses intelectuales de Newton participan de dos tendencias filosóficas que, según la perspectiva

* El presente artículo se basa en una conferencia que con este mismo título fue presentada el 3 de mayo de 1999 en el ciclo *Debatos Filosóficos del Siglo XX*. Biblioteca Pública Piloto (Medellín). Quiero agradecer los comentarios y sugerencias del Dr. Jorge Antonio Mejía y de Carlo Emilio Piazzini. En las citas, donde no se señala un traductor específico, la traducción es de entera responsabilidad del autor.

de análisis que se adopte y de los criterios de demarcación entre “científicos” y “no científicos” que se tengan, están diametralmente opuestos o confluyen en el plan de estudio de Sir Isaac sobre la naturaleza de las cosas y se determinan entre sí, o coexisten de manera independiente en su filosofía natural.

Así las cosas, nuestro propósito en esta ocasión será poner de relieve los problemas y los límites que se presentan al historiar a Newton, adoptando una sola de estas perspectivas o privilegiando una de ellas o, incluso, pretendiendo una interpretación holista de su pensamiento científico al integrar los campos del saber que abordó. Aunque esta problemática se inscribe propiamente en el campo de la historia, las herramientas de análisis que brinda la epistemología son de uso obligado para lograr profundidad y riqueza en esta discusión. Pasemos ahora al campo de la problematización.

Los principios matemáticos de la filosofía natural, la obra cumbre de Newton —junto con su *Opticks*—, es la que marca la culminación de la Revolución Científica de los siglos XVI y XVII. En esta obra, la explicación de los fenómenos celestes y terrestres está dada en términos estrictamente matemáticos, prueba de ello es la ley de la gravitación universal: la ley fundamental del orden del universo y de su comportamiento. El valor que se le atribuye a las matemáticas en la explicación y descripción de la naturaleza ha sido clásicamente el punto más destacado al interpretar el genio científico de Newton. Junto con éste se encuentra el metodológico, el cual era ampliamente experimental y basado en la inducción, además de tener un gran énfasis en lo cuantitativo y no sólo en las bases de la observación. De esta manera, Bernard Cohen centra su análisis de la filosofía natural newtoniana en dos aspectos: el **método de Newton** y el **estilo de Newton**. Para el análisis del método, Cohen se centra en la *Opticks* y en los *Principia*. De esta manera, señala cómo Newton desarrolla los principios de análisis y síntesis y el método de inducción partiendo de sus afirmaciones en la *Opticks* y más específicamente en la Cuestión 31 donde afirma:

Como en las matemáticas, en la filosofía natural la investigación de las cosas difíciles por el método de análisis ha de preceder si empre al método de composición. Este análisis consiste en realizar experimentos y observaciones, en sacar de ellos conclusiones generales por inducción y en no admitir otras objeciones en contra de esas conclusiones que aquellas salidas de los experimentos u otras verdades ciertas, pues las hipótesis no han de ser tenidas en cuenta en la filosofía experimental. Y, aunque los argumentos a partir de las observaciones y experimentos por inducción no constituyan una demostración de las conclusiones generales, con todo, es el mejor modo de argumentar que admite la naturaleza de las cosas y ha de considerarse tanto más fuerte cuanto más general sea la inducción (...). Con este método de análisis podemos pasar de los compuestos a sus ingredientes y de los movimientos a las fuerzas que los producen; en general, de los efectos a las causas y de estas causas particulares a las más generales, hasta que el argumento termine en la más general. Este es el método de análisis. El de síntesis, por su parte, consiste en suponer las causas descubiertas y establecidas como principios y en explicar con ellos los fenómenos, procediendo a partir de ellas y demostrando las explicaciones.¹

1 NEWTON, Isaac. *Óptica o tratado de las reflexiones, refracciones, inflexiones y colores de la luz*.

En sus análisis, Cohen resalta el procedimiento según el cual por medio de la inducción se hacen generales los resultados de las observaciones, procediendo así de los efectos a las causas particulares y de éstas a las generales. Luego, con base en estas causas tomadas como principios, se explican por medio de la síntesis los fenómenos de la observación y los experimentos que demuestran las explicaciones. El estudio de la estructura argumentativa de la *Opticks* muestra, según Cohen, que este libro parece hacer uso más de la síntesis que del análisis, dado que comienza con definiciones; mas las proposiciones que se deben derivar de los experimentos no se hacen explícitas salvo en el Libro III donde propiamente se lleva a cabo el procedimiento del análisis. El método newtoniano que enfatiza Cohen, cobra mayor claridad en los *Principia* donde el uso de los axiomas y las definiciones está ligado de forma más clara a la etapa del análisis. Si bien el método de análisis y de síntesis está dado en la *Opticks* y en los *Principia*, aunque con variaciones de profundidad de aplicación como lo muestra Cohen, éste presenta un aspecto confuso en la afirmación que reza: “como en las matemáticas, en la filosofía natural...” Dicha confusión está referida al problema de la causalidad, la cual tanto en la física como en las matemáticas comporta un carácter diferente. En efecto, “para comprender el método de Newton —dice Cohen— debemos buscar un punto intermedio entre el estadio de las causas físicas e incluso metafísicas, y la elucidación matemática de su acción y propiedades”.² El éxito de este método cobra todo su vigor en el estudio del fenómeno de la gravitación entre los cuerpos. Newton en los *Principia* idealiza la naturaleza tratando la atracción entre los cuerpos como puntos matemáticos, específicamente dos, como lo hace en el Libro I; luego complica más el sistema introduciendo otros cuerpos. En el Libro II, estos cuerpos ya los presenta en medios resistentes y prueba la incompatibilidad de la hipótesis de los vórtices cartesianos con las leyes de Kepler. Por último, el Libro III pone a prueba esta idealización de la naturaleza con los fenómenos reales, pero siempre desde la perspectiva matemática; de ahí que lo que tenga *status* privilegiado sea la descripción matemática de la gravitación y la formulación de su ley. Luego de mostrar y afirmar la naturaleza de los fenómenos, se procede a una explicación de su causalidad, algo que, como sabemos, Newton no aborda directamente en los *Principia*. La jerarquización de las causas en Newton está claramente definida en los *Principia*: las especificaciones matemáticas de las causas son diferentes de las explicaciones físicas. Newton, en los *Principia*, “no comienza —dice Cohen— con una discusión de qué fuerza actúa sobre los planetas. Antes bien, se pregunta cuáles son las propiedades matemáticas de una fuerza —cualesquiera sean sus causas o modos de acción, o cualquier tipo de causa pueda ser— que puede producir la ley de áreas”.³ De esta manera, al poder separar los problemas en sus aspectos matemático y físico, Newton pudo lograr el éxito al que llegó con los *Principia*.

Introducción, traducción, notas e índice analítico por Carlos Solís. Madrid: Ediciones Alfaguara, 1977, p. 349.

2 COHEN, I Bernard. *Newton's Method and Newton's Style*, en: COHEN, I. Bernard; & WESTFALL Richard S, (eds). *Newton: Texts, Backgrounds, & Comentarries*. Nueva York: Norton Critical Edition, 1995, p. 129.

3 *Ibidem*, p. 131.

Para Cohen, el poder matematizar el mundo físico y la investigación empírica, separando claramente las propiedades matemáticas de la causalidad física, constituye el rasgo fundamental del estilo newtoniano.

Afines al análisis de Cohen, encontramos los puntos de vista de A. Rupert Hall. Los estudios de Hall sobre la Revolución Científica de los Siglos XVI y XVII en general y de Newton en especial, privilegian los rasgos netamente positivistas de la filosofía natural newtoniana o, para usar un término que se adapta más a su estilo, de su ciencia. De esta manera, la experimentación controlada matemáticamente, la deducción de leyes a partir de la experimentación y la observación, son los puntos verdaderamente dignos de resaltar en Newton. Según Hall, su ciencia asegura su éxito al ceñirse precisamente a este programa. La perspectiva de análisis de Hall la hace explícita, para dar sólo una muestra de ello, en su libro intitolado *La Revolución Científica 1500-1750* donde declara: “Al escribir sobre la revolución científica, hablaré poco de la visión total o parcialmente mágica de la naturaleza y no me explayaré en ‘seudociencias’ como la astrología y la química, que la revolución científica tendió a desplazar o devaluar”.

Ahora, luego de explicar —o afirmar, a pesar suyo— que hombres como Kepler y Newton se interesaron precisamente por estos temas, explica u opina a propósito de su adhesión: “Casi todos los pensadores revolucionarios muestran algún tipo de apego profundo a algún orden de pensamiento más antiguo que parece casi inexplicable a las épocas posteriores. Habiendo rechazado tantos juguetes de la infancia intelectual, ¿por qué se aferraron a ése?”

La respuesta, obviamente, no la aborda, dado el perfil de su investigación; antes bien, declara su modo ortodoxo de escribir la historia de la ciencia: “A este respecto, confieso sin vergüenza alguna que sigo una línea positivista e incluso *whig*, ya que en la misma oración no puede escribirse acerca de la visión que de la batalla tienen los vencedores y los vencidos. No creo que Copérnico sea una figura histórica importante porque nombrara una vez a Hermes, que el tratado de astrología de Kepler sea su obra más importante, que el nombre de Newton sea inmortal porque leyera a los alquimistas (...). Hay que aceptar el atavismo, pero no suponerlo más interesante y significativo que la creatividad conducente al abandono de las ideas tradicionales”.⁴

Lo que Hall destaca a lo largo de sus investigaciones es el progreso victorioso de la positivización de la filosofía natural; es una historia heroica de vencedores y transformaciones científicas en las que reina el método hipotético-deductivo y experimental-observacional, donde hay una clara línea divisoria entre lo científico y lo seudocientífico, entre el pensamiento oculto y la mentalidad racional, entre el progreso de un pensamiento moderno y la actitud retrógrada de una racionalidad superada. De esta forma, es lógico no encontrar justicia en

4 HALL, A. Rupert. *La Revolución Científica 1500-1750*. Barcelona: Editorial Crítica, 1985, p. 10.

sus análisis con el pensamiento alquimista al que accedió Newton mismo. De hecho, es bastante llamativo ver cómo Hall, al abordar la alquimia en Newton, opte por llamarla más bien estudios químicos, cuando nos dice “en años recientes se ha dado mucha importancia a las investigaciones químicas de Newton”,⁵ o “Newton anotaba con cuidado sus experimentos químicos”.⁶ De igual forma, Hall no le otorga un valor a la alquimia en Newton que sea digno de resaltar en su carrera científica, de hecho declara como insensato atribuirle el título de alquimista al autor de la ley universal de la gravitación. Las opiniones del historiador inglés a propósito de la valía de los estudios que hizo Newton sobre cronología y exégesis bíblica son similares a las de alquimia.

Hasta ahora he resaltado las perspectivas de análisis de los historiadores que, como muchos otros, se ubican en la línea de interpretación positivista de la obra de Newton, línea esta que ha sido la más tradicional y destacada desde los tiempos mismos de Newton.

Ahora bien, debemos tener en cuenta que los manuscritos newtonianos sobre los temas ocultos como la alquimia, la cronología, y la exégesis bíblica han salido a la luz pública a partir de 1936, y los escritos científicos inéditos datan también, más o menos, de décadas cercanas.

Principalmente con la aparición de este nuevo material se empieza a romper con la tradicional imagen positivista de Newton. Así, en 1946 en el marco de la celebración del tricentenario del nacimiento de Newton, celebración por lo demás postergada por cuatro años debido a la segunda guerra mundial, Geoffrey Keynes hace la lectura de un ensayo inacabado de la autoría de su hermano John Maynard quien murió tres meses antes de que se llevara a cabo dicha celebración, titulado **Newton, el Hombre**. En éste, se plantea una imagen muy diferente a la del genio de la razón e inspirador incuestionado e incuestionable de la Ilustración.

La figura que de Newton nos presenta Keynes es la de un hombre profundamente comprometido con el saber antiguo, con las ciencias herméticas y con una aguda penetración en el pensamiento esotérico.

Newton —nos dice— no fue el primero de la Edad de la Razón. Fue el último de los magos, el último de los babilonios y de los sumerios; la última de las grandes mentes que contempló al mundo visible e intelectual con los mismos ojos de aquellos que comenzaron a construir nuestra heredad intelectual, hace casi 10 mil años.

(...) ¿Por qué lo llamo mago? Porque contemplaba el universo y todo lo que él contiene como un enigma, como un secreto que podía leerse aplicando el pensamiento puro a cierta evidencia, a ciertos indicios místicos que Dios había diseminado por el mundo para permitir una especie de búsqueda de tesoro filosófico o la hermandad esotérica.⁷

5 *Ibidem*, p. 463.

6 *Ibidem*, p. 464.

7 KEYNES, John Maynard. **Newton, el Hombre**, en: revista *Ciencia y Desarrollo* vol. 7, N° 38, mayo-junio, 1981 México p. 45-47.

El Newton que nos presenta Keynes no es ya como se pensaba en los siglos XVIII y XIX “el primer científico y el más grande de la era moderna, un racionalista, alguien que nos enseñó a pensar sobre las bases de una razón fría y sin matiz”.⁸ Se desmitificaba al héroe que aporte tras aporte a la ciencia se limitaba al examen riguroso de los fenómenos, estableciendo leyes a partir de su observación, tornándolas principios mediante síntesis y corroborándolas a través de la experimentación. El Newton visto por Keynes dejó a su muerte manuscritos que según sus cálculos promediaban el millón de palabras. Este dato, que tan frecuentemente se suele citar por quienes enfatizan la importancia que Newton le dio a la alquimia, proviene de un cálculo más alegórico que riguroso, pues si bien los datos y cifras que da Keynes en su ensayo provienen de un estudio de aquellos manuscritos, debemos recordar también que es un informe en nada sistemático, que tiene valor en la medida en que presenta un rostro ignoto del autor de la ley de la gravitación universal, el cual debe ser analizado a fin de poder comprender con mayor amplitud su genio y sus éxitos, así como sus silencios y fracasos.

La dimensión nueva que vemos en Newton es aquella que nos lo muestra nutriéndose de las fuentes de la sabiduría antigua, que en su programa de investigación se preocupó por comprender el mensaje oculto de la Biblia y que, para su estudio, se aliaba con la hermandad de elegidos, los cuales por su condición tenían las herramientas para comprender los designios divinos en la creación del universo y la providencia que ejercen en éste.

Dada la naturaleza de este tipo de saber, que es calificado por algunos como ridículo y charlatán, además de seudocientífico y estéril, su metodología no es en nada parecida al nuevo espíritu racional, metódico y ordenado, lógico y coherente, demostrable y auto-evidente. El modo como se tenía acceso a éste era a través de la interpretación de lo oculto que guarda tras su desciframiento el tesoro que sólo se revela a la cofradía de elegidos. La naturaleza de la que trataba la alquimia se nos asemeja mucho más a la que nos presenta Heráclito cuando nos dice que ella gusta de ocultarse, que a la de la Edad Moderna, la cual deviene representación geométrica y orden numerado, en otras palabras, es simbólica y no racional.

La interpretación keynesiana de Newton a bre, pues, todo un nuevo campo de investigaciones sobre el pensamiento, no sólo del aspecto científico del sabio inglés sino del esotérico, exegético e historicista.

Ahora, el punto problemático de la existencia de este Newton que atraviesa campos tan disímiles y aun contradictorios del saber, e incluso atravesado por ellos, es analizar en qué medida y hasta qué punto su producción científica, es decir, los *Principia* y la *Opticks* principalmente, están influidos o determinados por ellos mismos. El haber dedicado tres décadas a la alquimia y otras tantas a la exégesis bíblica y afines, debe tener una constatación

8 *Ibidem*, p. 45.

que puede ser convalidada en sus obras inmortales. *Mutatis mutandis* esta es la tesis que sostienen algunos historiadores como Richard Westfall y Betty Dobbs. Para otros como Keynes y Castillejo, la perspectiva es invertida. Sostienen que sus obras mayores no son sino la punta del iceberg de la gran masa de información y estudios llevados a cabo por Newton. Otro punto extremo es el que nos presentan historiadores como Cohen, Hall y la gran autoridad en el pensamiento matemático de Newton, Derek T. Whiteside, que consiste en argumentar que esos estudios para nada influyeron en la producción científica de Newton y que antes bien no son más que divertimentos y curiosidades típicas de un filósofo natural que en una época pre-paradigmática, para hacer uso de la expresión de Kuhn, eran susceptibles de despertar interés.

Esta multiplicidad de perspectivas e interpretaciones no hace otra cosa que mostrar el carácter heteróclito de la obra —bien sea privada o pública— de Isaac Newton. Ahora, cualquier análisis suyo que se haga concentrándose en una sola de estas perspectivas, de entrada está condenado a la crítica, y lo que es más factible: al fracaso. De igual forma, aquellos estudios que pretendan ser orgánicos y darle un valor epistemológico homogéneo al pensamiento o culto y científico de Newton —por llamarlo de este modo—, e están predestinados a ser considerados como falaces y faltos de coherencia de interpretación.

Toda vez que hemos presentado las dos caras de la moneda en materia de la historiografía newtoniana, es decir, que hay interpretaciones opuestas y contradictorias, y que no existe hoy un modelo único de su estudio como otrora lo hubo, ilustremos algunas de las recientes interpretaciones a propósito de la cara oculta de Newton a fin de lograr una mayor consistencia en nuestro análisis final. Para ello me concentraré en primer lugar en la alquimia, luego abordaré lo referente a la *prisca sapientia* y, finalmente, su teología.

Con el fin de tener un principio organizador que aborde a los autores que han estudiado la alquimia en Newton, los diferenciaré entre intérpretes radicales e intérpretes moderados, es decir, entre aquellos que asumen una posición unilateral de interpretación y los que no lo hacen; entre los primeros podemos nombrar a David Castillejo y John Maynard Keynes, entre los segundos a Richard Westfall y Betty Dobbs.

El análisis de Keynes en Newton, el hombre, exige poner a Newton en perspectiva. El genio de la recta razón era, según su parecer, el último gran mago que veía el universo como un criptograma, como un enigma que se resuelve por medio del pensamiento puro, que sólo se le revela al iniciado. De ahí que afirme: “su don peculiar fue la capacidad para concentrarse en un problema estrictamente mental hasta comprenderlo. (...) Newton podía retener mentalmente un problema durante horas, días y semanas hasta que éste le entregaba su secreto. Entonces siendo un eminente técnico matemático, podía hacerle ciertos arreglos”.⁹ La ciencia estaba determinada por el pensamiento oculto en el Newton “tal como fue” del

9 *Ibidem*, p. 46.

que nos habla Keynes. “Tal como fue”, afirmación tan cara para el biógrafo en particular y para el historiador en general. Los límites del estudio del gran economista inglés radican, a mi juicio, en el carácter inmaduro con el que se presentó su estudio. La novedad y la naturaleza de este tema, además de su complejidad, ameritaban un análisis más detenido y detallado; de hecho, él mismo afirma que “alguna vez sería interesante, aunque no útil, para algún estudioso mejor preparado y menos ocupado que yo, establecer la relación precisa de Newton con la tradición y los manuscritos de su época”.¹⁰ De otra parte, proponer como elemento organizador, generador y productor de su filosofía natural a la alquimia y dejar las matemáticas, la óptica y el cálculo de fluxiones como mero barniz y maquillador de lo que había llegado a conocer, debería ser refrendado por un análisis correlativo de ambos campos del saber, sólo así es posible determinar si esos “ciertos arreglos” son lo que efectivamente plantea Keynes o más bien muestran una transformación de ideas que produce o mejora un campo del saber, esto es, la filosofía natural. Por último, respecto de Keynes, su afirmación según la cual sería interesante, aunque no útil, estudiar la relación que existe, o podría existir, entre sus escritos alquímicos y su producción científica no hace justicia al potencial del material que tuvo en sus manos y precisamente en su escrito da a entender lo contrario. De otro modo, ¿sería sólo su intención presentarnos una biografía de Newton de estilo hollywoodense? No lo creo. El transcurrir de la historia se encargó de demostrar precisamente lo contrario.

El trabajo de Castillejo, intitulado *The Expanding Force in Newton's Cosmos (La fuerza expansiva en el cosmos de Newton)* se concentra en los escritos teológicos y alquímicos de Newton. En su texto estudia en un primer momento la alquimia y, acto seguido, aborda las profecías y la exégesis bíblica. A partir de este tinglado desarrolla su tesis según la cual, más allá de haber estado absorbido por la alquimia, el pensamiento ocultista fue el que dominó la vida intelectual de Newton. El argumento de Castillejo es claro y contundente; no obstante, afirmar que la médula de las inquietudes intelectuales de Newton sea el ocultismo y que aspectos como la invención del cálculo —análoga a la de Leibniz—, el establecimiento de la heterogeneidad de la luz y la formulación de la naturaleza del color, la exposición matemática de la formación del arco iris, la creación subsidiaria del telescopio reflector que eliminaba la aberración cromática, la codificación de la mecánica que podemos ilustrar con los tres axiomas o leyes del movimiento y la definición de masa, sólo sean accesorios o facetas particulares de su vida intelectual, es verdaderamente una exageración. De la investigación de Castillejo hay que destacar el minucioso análisis de la documentación de la que se sirve para su estudio, por lo cual, a mi modo de ver, se le debe tener en cuenta a la hora de abordar el tema del ocultismo, la teología y la alquimia en Newton, y —también a mi parecer— representa la visión sistematizada de la interpretación radical de la alquimia en Newton.

Pasemos ahora a darle una mirada a los intérpretes moderados y especialmente a Betty Dobbs y a Richard Westfall.

10 *Ibidem*, p. 49.

Los dos trabajos principales de la Dra. Dobbs son *Los fundamentos de la alquimia de Newton o la caza del león verde* (1975) y *Los rostros janos del genio: el papel de la alquimia en el pensamiento de Newton* (1991). Podríamos decir que Dobbs es quien se encargó de sistematizar los escritos alquímicos de Newton, al igual que de estudiar su relación con el resto de su obra o, si no con toda su obra, sí con su producción científica, tal y como lo sugirió Keynes en 1946.

El interés general que atraviesa las dos obras de Dobbs es la ubicación de los estudios alquímicos de Newton en relación a cómo los abordó; el tiempo durante el cual se concentró en ellos y el valor en su producción científica, poniendo en relación los resultados de las investigaciones en alquimia con los conceptos y metodologías elaborados en su filosofía natural. Ahora bien, el punto de inscripción en el que confluyen la mecánica racional —llamada hoy dinámica— y la alquimia, se concentra en el concepto fundamental de la obra newtoniana, a saber, la atracción. Esta relación, que de entrada es polémica en alto grado, dado que la metodología del sabio inglés se ha considerado completamente aséptica de lo que no sea mecanicismo y tratamiento matemático como lo demuestran los agudos análisis de Cohen y Whiteside, demanda un análisis puntual de los métodos propios de la alquimia que desarrolle el impacto que ésta tuvo a lo largo de la vida de Newton y su relación con su producción científica. Esto sólo lo llevará a cabo en *Los rostros janos del genio*, de 1991. Aunque éste no es el espacio ni el tiempo para detallar las dos obras de Dobbs, sí quiero referirme *grosso modo* a las tesis fundamentales y argumentos generales con los que convalida su interpretación. A raíz del análisis de los manuscritos sobre alquimia, en primer lugar Dobbs asevera el carácter propio de estos estudios y rechaza que se tilden como “estudios químicos” (piénsese en Hall). Newton llegó a poseer una biblioteca dotada con un buen número de ejemplares sobre el tema, además hizo copia de puño y letra de algunos tantos; igualmente llegó a redactar sus propios tratados en las mismas claves herméticas; compartió sus intereses con contemporáneos suyos como Robert Boyle y Henry More y, finalmente, llevó a cabo experimentos en esa materia. Cronológicamente, Newton data los manuscritos, muestra sus adhesiones y rechazos a ciertos autores que llega a considerar como no iniciados y faltos de espíritu para la alquimia. Ahora bien, si se trata de rotular sus estudios de “químicos”, conviene entonces dividirlos en exotéricos, o de orden filosófico-natural, y esotéricos, o de orden oculto. El análisis de Dobbs de 1975 llegó a una conclusión clara: la alquimia en Newton constituía “uno” de los pilares sobre los que descansaba su monumental trabajo científico. Para hacer visible esto, Dobbs se concentra en la “atracción”, concepto clave de los *Principia* de Newton, y los “principios activos” que son de raigambre netamente alquímica. Para ella, las fuerzas atractivas son la clave del asunto y en este sentido se despliega toda su argumentación. Esto, a grandes rasgos. Lo que deseo resaltar ahora es el centro de la polémica que se origina con estas afirmaciones. ¿Cómo aceptar que el fundador de la ciencia moderna pudiese haberse basado en una noción de un saber que precisamente fue proscrito durante la revolución científica y que se tildaba de ridículo e irracional? ¿Cómo darle algún valor al lado de sus logros en matemáticas, física, cosmología, óptica y metodología científica? Cohen rechaza la idea, basado en que no parecen existir documentos en los que Newton considerara las fuerzas atractivas antes de 1679 y 1680, año

en el que emprendió una interesante correspondencia con Robert Hooke en materia de dinámica. El argumento esgrimido por Betty Dobbs según el cual los **principios activos** guardan una estrecha relación con las fuerzas atractivas, es el punto de encuentro que existe entre ella y Richard Westfall a propósito de la relación alquimia/mecánica en Newton. Así, nos dice Dobbs:

Aunque la fuerza atractiva de la gravedad apareció en los *Principia* y era fundamental para la dinámica newtoniana, las ideas de la atracción (que operan bien fuera entre las partículas pequeñas de la materia o entre los cuerpos mayores) difícilmente hacían parte de la filosofía mecanicista ortodoxa en 1687. Ella conserva el espíritu “oculto” para la primera generación de filósofos mecánicos, que escribieron treinta o cuarenta años antes que Newton y que de manera cuidadosa la substituyeron por los principios de la “física del impacto” en el que las aparentes atracciones (magnéticas, eléctricas, gravitacionales) se explicaban por el encuentro mecánico de partículas muy finas e imperceptibles de un éter hipotético con partículas más grandes de la materia. La reintroducción por parte de Newton de la atracción en los *Principia* y su negación de un mecanismo etéreo como explicación de la gravedad, nos ha parecido a Westfall y a mí un argumento convincente para la influencia de la alquimia en el pensamiento de Newton, pues mucha literatura alquímica se interesa por los “principios activos” no mecánicos conceptualmente similares a la gravedad de Newton.¹¹

La argumentación de Westfall¹² se basa principalmente en tres aspectos. El **primero**, el gran corpus de escritos newtonianos que demuestra su interés por el tema; el **segundo** su reconceptualización del mecanicismo afirmado, o la introducción de la existencia de fuerzas, atracciones y repulsiones entre las partículas materiales que no están en contacto mutuo; y **tercero**, el nexo cronológico que existe entre los dos aspectos anteriores, es decir, en su interés por la alquimia y la reconceptualización del mecanicismo. Ahora, en tanto la doctora Dobbs propone la alquimia como uno de los pilares en los que se apoya la ciencia newtoniana en 1975 y proclama su influencia en 1991, hay una diferencia entre ella y Westfall, a saber, el concepto de transformación de las ideas que guarda gran relación con Cohen:

Lejos de identificar la ciencia newtoniana con la alquimia —dice Westfall— subrayo la medida en que Newton modificó lo que recibió. Su éxito en la práctica de la alquimia sobre la propia alquimia puede ser la medida última de su influencia sobre él. Si tomó su concepto de fuerza parcialmente del principio alquímico activo, también lo transformó de manera fundamental. Ante todo, lo cuantificó, a fin de poder entroncarlo pacíficamente en la estructura de su dinámica cuantitativa. En ningún sentido niego la relevancia de los problemas técnicos internos a la dinámica, que tan bien analiza el profesor Cohen. Newton pudo haber hallado una idea de atracción en Sendigovio, pero no podemos imaginar a Sendigovio escribiendo los *Principia*. En esta medida, Newton transformó lo que recibió.¹³

11 DOBBS, Betty Jo Teeter. *The Janus Faces of Genius. The Role Alchemy in Newton's Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 4.

12 Véase principalmente: WESTFALL, Richard S. *Newton y la Alquimia*, en: VICKERS, Brian (comp). *Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento*. Madrid: Alianza Editorial, 1990. Cap. 5, p. 255-279.

13 *Ibidem*, p. 278.

Este es un punto de gran importancia en la interpretación y el estudio de la relación entre la alquimia y la filosofía natural newtoniana. Desde la perspectiva de Cohen, la transformación de las ideas y conceptos científicos juega un papel de primer orden para comprender el significado de la revolución newtoniana en la ciencia.

Sin pretender unir el positivismo de la interpretación de Cohen con la índole alquímica moderada de la de Westfall, es innegable que el punto de encuentro en ellos dos es válido en el ámbito de un progreso sobre el problema de la confluencia entre dos patrones de comprensión de la naturaleza, tan amargamente divorciados como lo son el ocultismo y la ciencia emergente del siglo XVII, es decir, la nueva física. La cuantificación de la “fuerza de atracción” (Cohen) y de los “principios activos” (Westfall) en el contexto de la teoría de la gravitación, es uno de los rasgos más sobresalientes del éxito de Newton. No obstante, mientras Westfall es consciente de la problemática interna de la propia dinámica, Cohen proscribiera cualquier influencia del pensamiento alquimista en los *Principia*. De aquí que me parezca pertinente afirmar que las alianzas entre interpretaciones divergentes no sean siempre un encuentro feliz.

Betty Dobbs, por su parte, en 1991 amplía su interpretación de los campos del saber que influyeron el pensamiento de Newton. Ahora considera como elementos integradores de toda su filosofía cada una de las fuentes a las que accedió, de ahí que proponga, como una forma más eficaz de comprender el pensamiento newtoniano, y al mismo tiempo a Newton, integrar otros campos del saber; no sólo los campos clásicos de las matemáticas, la experimentación y la observación, sino aquellos que durante los siglos XVIII y XIX fueron cuidadosamente marginados por ser considerados deletéreos para la imagen del padre de la razón, como la revelación, la historia, el mito, la sabiduría antigua y la *prisca* teología. Más allá de Cohen y Hall, que privilegian exclusivamente la metodología de las matemáticas y la herramienta que son ellas en sí mismas, Dobbs opta por una visión orgánica y holista del sabio inglés con el fin de salir del estrecho círculo interpretativo que secularmente se ha tenido de Newton.

En esta perspectiva integradora se inscribe su libro *Los rostros janos del genio* y, aun cuando el subtítulo resalta el papel de la alquimia en el pensamiento de Newton, va más allá de ésta y examina la teología, la exégesis bíblica y la *prisca sapientia* (sabiduría primordial). Si estos últimos aspectos no los aborda tan sistemáticamente como la alquimia, los trata para darle consistencia a su propuesta y con un claro énfasis en el papel de la teología. Así, nos dice que su libro se basa: “en la convicción de que para Newton mismo todos sus diversos estudios constituían un plan unificado para obtener la Verdad, y está organizado alrededor de una interpretación religiosa de la alquimia en Newton, pero más que eso, en una interpretación religiosa de todo su trabajo. La creencia de Newton en la unidad de la Verdad, garantizada por la unidad y majestuosidad de Dios, es la única manera a través de la cual se pueden reunir sus múltiples facetas brillantes, las cuales, amén de su brillantez, todavía son fragmentos incompletos”.¹⁴

14 DOBBS, Betty Jo Teeter. *Op.cit.*, p. 17-18.

Sabiduría primordial y teología. Estos dos campos, que forman parte de la polémica sobre la influencia y conexión del pensamiento científico y la mentalidad oculta de Newton han tenido un tratamiento más ortodoxo que el de la alquimia, dado que en los trabajos publicados de Newton, los *Principia* y la *Opticks* hay más material de evidencia sobre ellos que con respecto a la alquimia; piénsese, por ejemplo, en las cuestiones de la *Opticks* y en el Escolio General de los *Principia*.

Para ilustrar la *prisca sapientia* conviene acudir a la influencia del neoplatonismo por la vía de Henry More y Rudolph Cudworth, y los conceptos de gravedad, espacio absoluto y tiempo absoluto. J. E. McGuire se ha dedicado a abordar estos conceptos en su relación con el neoplatonismo y la sabiduría primordial. Para él, los estudios de teología y cronología antiguas tuvieron en Newton la misma importancia que sus investigaciones matemático-experimentales y él las siguió con igual rigor; de hecho, Newton compartía la opinión generalizada del siglo XVII, según la cual la filosofía natural y el conocimiento divino coexisten armónicamente y se refuerzan entre sí; pero con más detalle, para Newton, Dios es el garante y fin último del estudio de la filosofía natural.

Sabemos bien que el concepto central de la mecánica racional de Newton, el de la gravitación, comporta problemas bastante complejos con respecto a la causalidad; esta exigencia es el foco central de toda la crítica racionalista de la que fue objeto, particularmente por los filósofos mecanicistas continentales. Otro tanto podemos decir sobre los absolutos espacio y tiempo.¹⁵ Una tentativa de análisis que arroje luz sobre el asunto implica concentrarse en el problema de la causa desde la ontología. Así, pronto elucidaremos que Newton creía saber cómo opera Dios en su creación; participa en ella por medio de la gravitación, se extiende por el espacio absoluto y existe desde la eternidad hasta la eternidad en el tiempo absoluto. Empero, el estudio de la atracción, el tiempo y el espacio en Newton, no puede soslayar el campo de la lógica del problema de la dinámica y la experimentación.

Para finalizar un análisis de las perspectivas desde las que se analiza el pensamiento y la obra de Newton, me gustaría referirme a su pensamiento teológico, el cual alberga matices bastante polémicos.

Los estudios que se han hecho de la teología de Newton nos revelan una paradójica faceta del hijo más ilustre del Trinity College: éste era unitarista, pero más allá de su unitarismo, Newton fue un convencido creyente de que la Biblia posee el mensaje del devenir histórico de la creación divina; de que el destino de la humanidad, tanto del pasado como del futuro, se puede desocultar por medio de una rigurosa exégesis del Libro de los libros. Estos estudios los desarrolló en varios escritos siendo *La interpretación del libro de Daniel y el*

15 Este tema lo he tratado en mi escrito *Isaac Newton: el Espacio y el Tiempo Absolutos. Una lectura al Escolio de las Definiciones de los Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. (Conferencia presentada el 20 de mayo de 1999 en el Ciclo de Egresados Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Biblioteca Pública Piloto, Medellín).

Apocalipsis de San Juan, su esfuerzo más desarrollado en el asunto; tampoco se debe olvidar su *Cronología de los reinos antiguos*. En todos ellos vemos la clara convicción de Newton en un Dios voluntarista. Baste, para dar un ejemplo de ello, citar las palabras que, a propósito de Dios, escribe en los *Principia*:

Tan elegante combinación de Sol, planetas y cometas sólo puede tener origen en la inteligencia y poder de un ente inteligente y poderoso.

(...) El lo rige todo, no como el alma del mundo, sino como dueño de todos. Y por su dominio suele ser señor dios 'pantocrator'. Pues dios es una palabra relativa y está en relación con los siervos: y deidad es la denominación de dios, no sobre su propio cuerpo, como creen aquellos para quienes dios es el alma del mundo sino sobre los siervos. Dios sumo es un ente eterno, infinito, absolutamente perfecto: pero un ente cualquiera perfecto sin dominio no es dios señor. Pues decimos dios mío, dios vuestro, dios de Israel, dios de dioses, y señor de señores; pero no decimos eterno mío eterno vuestro, eterno de Israel, eterno de dioses; no decimos infinito mío, o perfecto mío. Estas denominaciones no tienen relación con los siervos. La voz dios significa con frecuencia dueño: pero todo dueño no es dios. La denominación de un ente espiritual constituye un dios, la verdadera al verdadero, la suma al sumo, la ficticia al ficticio. Y de la verdadera dominación se sigue que un dios verdadero es vivo, inteligente y poderoso; de las demás perfecciones que es sumo o sumamente perfecto. Es eterno e infinito, omnipotente y omnisciente, es decir dura desde la eternidad hasta la eternidad y está presente desde el principio hasta el infinito; lo rige todo, lo conoce todo, lo que sucede y lo que puede suceder. No es la eternidad y la infinitud, sino eterno e infinito; no es la duración y el espacio, sino que dura y está presente. Dura siempre y está presente en todo lugar, y existiendo siempre y en todo lugar, constituye a la duración y al espacio.

Los estudios teológicos de Newton los han abordado principalmente Richard. H. Popkin, Frank Manuel, Richard Westfall y James E. Force. Este último, en un estudio titulado **El Dios newtoniano del dominio: La unidad del pensamiento teológico, científico y político de Newton**,¹⁶ desarrolla cómo el voluntarismo teológico de Sir Isaac se relaciona con los aspectos más diversos de sus actividades. El Dios de Newton para Force, al igual que para Dobbs, es el elemento estructural de todas sus investigaciones y a su vez se erige como el principio organizador de toda su obra. Así, Force nos dice:

Es posible, en efecto, estudiar muchas teorías de Newton en un amplio espectro de su pensamiento de manera separada, pero hacemos poco menos que justicia completa con el rango y alcance de su genio si negamos el enfático principio regulativo concerniente al dominio del señor Dios de la creación el cual subyace a todo su trabajo. La concepción de Newton de una deidad voluntarista, un soberano absoluto supremamente poderoso que es el Señor Dios de la creación, influye directamente su teología, su filosofía natural y su política, y provee la clave para comprender la unidad sintética de su pensamiento que constituye la verdadera incandescencia de su genio. Hacer un énfasis excesivo de cualquier aspecto de la filosofía de Newton negando las implicaciones de su subyacente punto de vista del dominio de Dios es correr el riesgo de incomprenderlo completamente en su

16. FORCE James E. **Newton's God of Dominion: The Unity of Newton's Theological, Scientific and Political Thought**, en: FORCE James E and POPKIN, Richard H. (ed). *Essays on the Context, Nature and Influence of Isaac Newton's Theology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998, cap. 5, p. 75-102. (*International Archives of the History of Ideas* N° 129).

propios términos aun cuando así, de manera anacrónica, lo instalemos en el panteón moderno de los héroes que crearon nuestra cultura actual. Newton no es un científico, ni un teólogo, ni un teórico político en ningún sentido moderno reconocido de manera individual.¹⁷

La propuesta de Force, evidentemente no es integracionista, antes bien, pone como horizonte de comprensión de la obra de Newton bien sea general o particularmente, su teología. Los estudios de cosmología, óptica, mecánica, alquimia y cronología están regidos por ese principio organizador.

La “industria Newton” en los últimos cincuenta años nos ha mostrado un Newton más histórico y más complejo de lo que la tradición lo ha presentado. El problema de la alquimia como algo novedoso y llamativo, pasó a centrarse en la conexión de ésta con su producción científica (para darle un término moderno) y ese mismo estudio exhibe las complejidades propias a las que están llamados el historiador, el epistemólogo, el filósofo y el científico a fin de matizar y problematizar el tema de modo multilateral. La alquimia se nos presenta como una faceta anfótera en el marco de la racionalidad newtoniana. El debate aún tiene un largo camino que recorrer para consolidar su madurez, no su solución, pues los puntos de llegada en el estudio de la historia de las ciencias siempre son provisionales, inacabados, relativos.

El Newton monofacético, hoy se ha tornado poliedro de mil caras, inabarcable. ¿Podemos decir que un análisis de su mecánica, más otro de sus matemáticas, y uno más de alquimia, al igual que los de astrología, teología, cronología y exégesis bíblica nos darán una imagen completa y definitiva de Newton? A mi parecer, no. La super-especialización en los estudios newtonianos es el producto de la diversidad de sus intereses intelectuales, los cuales conocemos hoy debido a la puesta en público de los escritos que han sido publicados y los cuales dan constancia de esta diversidad.

La atractiva propuesta de Force llama fuertemente la atención. Con todo, conceptos como deísmo y judaísmo deben meterse, en sus escritos, a exámenes históricos y transformacionales más rigurosos. En cuanto al arrianismo que desde la época misma de Newton se dejaba entrever, hoy está siendo sometido a rigurosas revisiones y en direcciones opuestas: para negarlo y para reforzarlo. Frank Manuel en su libro *La Religión de Isaac Newton* ha demostrado la consistencia de su percepción de Dios, la cual cada vez se hizo más sólida, más madura, más radical.

Ahora bien, como hemos visto, las tensiones que surgen al historiar el pensamiento newtoniano son más agudas entre dos ámbitos, esto es, entre su producción divulgada públicamente y la privada, en otras palabras, entre lo oculto y lo científico, lo privado y lo público, lo doctrinal y lo herético, lo glorioso y lo aberrante. Dado el punto de inscripción en

17 *Ibidem*, p. 96.

que se encuentre el investigador, su programa historiador reñirá con el opuesto que maneje cánones de aceptación y validación diferentes.

Ahora bien, ¿en qué podemos convenir después de manifestar un Newton heteróclito? Bien vale la pena finalizar con unas palabras de Paul Feyerabend:

“La historia en general, y la historia de las revoluciones en particular, es siempre más rica en contenido, más variada, más multilateral, más viva y sutil de lo que el mejor historiador y el mejor metodólogo pueden imaginar”. “Accidentes y coyunturas, y curiosas yuxtaposiciones de eventos” son la sustancia misma de la historia, y la “complejidad del cambio humano y el carácter impredecible de las últimas consecuencias de cualquier acto o decisión de los hombres”, su rasgo más sobresaliente.¹⁸

Medellín, mayo 2 de 2000

18 FEYERABEND, Paul. *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Barcelona: Editorial Ariel, 1974, p. 7. Feyerabend hace un collage de citas de LENIN: *Left "whig" Communism, an Infantile Disorder*, Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1965, p. 100; y, BUTTERFIELD, H. *The Whig Interpretation of History*. Nueva York: Norton. p. 66, 21 respectivamente.

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

Newton Heteroclite. Problems and Boundaries of Writing the History of Sir Isaac Newton

Resumen. *Desde de la segunda mitad del siglo XX, los estudios han mostrado que Newton, además de haberse interesado en la física, también se preocupó por la cronología, la exégesis bíblica y la alquimia. Divididos estos saberes entre "científicos" y "no científicos", los historiadores reconstruyen la obra de Newton bien sea de una manera integracionista o unilateral. El objetivo del documento es mostrar los problemas que presentan estas perspectivas. Finalmente, en él se recogen los resultados provisionales de una investigación más amplia que el autor realiza en la actualidad a propósito de la física y la metafísica en Newton.*

Summary. *Since the second half of 20th century, Newtonian scholarship has shown that besides Newtonian interest in physics he also focused his mind in areas such chronology, biblical exegesis and alchemy. Being these fields labeled as "scientific" and "non scientific" ones, historians had reconstructed Newton's work either holistically or unilaterally. The main task of the paper is to show the unsuitable facts of the above mentioned ways. In addition, this paper harvest the partial results of a wider study currently being developed by the author about physics and metaphysics in Newton's thought.*

Palabras clave: *Newton, cronología, exégesis bíblica, alquimia.*

Key Words: *Newton, Chronology, Biblical Exegesis, Alchemy.*

EL ESTADO, EL DERECHO Y LA ÉTICA EN SCHOPENHAUER

Por: **Francisco Cortés Rodas**
Universidad de Antioquia

La tesis del moralismo político sobre la política afirma que los fines de la política sólo pueden ser realizables a través de un derecho que se concibe desde la perspectiva de la moral. Para el moralismo político, reproducir el punto de vista general del egoísmo como fundamento del Estado equivale a rechazar toda moral. Un Estado que niegue la moral en el proceso de justificación de sus principios políticos, es un Estado que convierte la política en un imperativo de fuerza y que la reduce a una doctrina general de la habilidad técnica. La relación entre moral, derecho y política ha sido objeto de profundas controversias a lo largo de la historia de la filosofía política. Los pensadores más realistas como Maquiavelo, Hobbes, Joseph de Maistre, Schopenhauer y Carl Schmitt han defendido la necesidad de separar las cuestiones éticas (moralidad personal) de las políticas para fundamentar el Estado y establecer los procedimientos para alcanzar sus fines. De otro lado, Locke, Rousseau, Kant, Montesquieu, Weber, Rawls y Habermas han sostenido, de formas muy diferentes, que el Estado tiene que cimentarse sobre principios morales: o bien, sobre el derecho natural, los derechos humanos, o las libertades individuales. El objeto de este ensayo¹ consiste, en primer lugar, en reconstruir los argumentos de la ética y de la filosofía del Estado de Schopenhauer con el fin de destacar el sentido que tiene en su proyecto de justificación del Estado la relación entre ética, derecho y política. En segundo lugar, se iniciará la discusión de la interpretación de Schopenhauer sobre la filosofía del derecho y del Estado de Kant, en la cual afirma que el problema de la fundamentación kantiana del Estado y del derecho es que, en ésta, la instauración del Estado es deducida como un deber moral a partir del imperativo categórico, y que en ella el Estado es concebido como condición de la libertad en sentido ético y, por ende, de la moralidad.²

1 Este texto forma parte del proyecto de investigación: *La cuestión democrática. Condiciones para su realización*. Código E00335, CODI-Universidad de Antioquia. Agradezco a los colegas del Seminario de Investigación de Filosofía Política por sus valiosas observaciones y a la Universidad de Antioquia por el apoyo a este proyecto.

2 SCHOPENHAUER, A. *Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Edición de Roberto Rodríguez Aramayo, Debate-CSIC, 1993, p. 106.

1. Schopenhauer: la política sin fundamentos éticos

En la época moderna, los teóricos realistas de la política buscaron definir la esfera de acción humana de la política de forma autónoma. Para Maquiavelo, el problema fundamental de la política es cómo es posible mantener el poder del Estado. Siguiendo a los escritores romanos como Cicerón y Livio, Maquiavelo afirmó que lo que buscan los hombres en la política es la satisfacción y la gloria provenientes de la creación de un todo social fuerte y bien gobernado. Tan escéptico como Platón y Aristóteles con respecto a la posibilidad de una mejora del hombre conseguida mediante la enseñanza moral, Maquiavelo piensa que el político debe actuar siempre según convenga a las circunstancias y al dominio de las mismas. Si los hombres fuesen buenos, la política consistiría en el ejercicio exclusivo del bien. Pero, puesto que los hombres son malos, “ingratos, volubles, hipócritas, falsos, temerosos del peligro y ávidos de ganancias”, la política tiene que consistir en actuar con la fuerza, como una bestia. En la política “es pues necesario ser zorra para conocer las trampas y león para atemorizar a los lobos”, escribe Maquiavelo.³ En el mundo de la política es inevitable el uso de la violencia, la elección del mal, para poder sojuzgar a los hombres y alcanzar los fines que se proponga el Estado. Esto quiere decir, y es importante aclararlo para evitar falsas interpretaciones, que en el campo público de la política no se trata de que los hombres deban aprender a ser malos, sino más bien de que “tendrían que aprender la manera de no ser buenos”.⁴ La bondad y la maldad son asuntos de la moral privada. Cuando el hombre elige comprometerse con las tareas políticas implicadas en la construcción de un Estado, las acciones no pueden considerarse ni buenas ni malas; los valores de la moral individual no cuentan aquí. La esfera de la política es gobernada de manera diferente. El fin “excusa” los medios: no se puede hacer una mesa sin destruir árboles, no se puede hacer una tortilla sin romper huevos, no se puede hacer una república sin matar gente, reza el más famoso dictum de Maquiavelo. Cuando se trata de proteger los intereses básicos de la sociedad en una situación específica, siendo necesario actuar con crueldad, el príncipe tiene que hacerlo. Aquí “no debe haber consideración de lo justo o lo injusto, de lo misericordioso o cruel, de lo laudable o vergonzoso; en lugar de ello, poniendo a un lado todo escrúpulo debe uno seguir hasta lo último todo plan que salve su vida y conserve su libertad”, escribe en el capítulo cuarenta y uno del tercer libro de los *Discursos*.

Hobbes basa su concepción de la política en la idea de que el hombre es egoísta por naturaleza y que su egoísmo lo lleva a anteponer su propia existencia y bienestar a cualquier otra cosa, hasta el punto de hallarse dispuesto a sacrificar todo cuanto no sea él, someter y dominar a todos los demás hombres y cosas para asegurar así su propia existencia.⁵ Como teórico realista de la política no se hace ninguna ilusión con el hombre; lo concibe como una cosa más de la naturaleza; “rebaja al hombre con los demás animales a la consideración de

3 MAQUIAVELO, N. *El Príncipe*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995, p. 139.

4 *Ibidem*, cap. 15.

5 Cfr. HOBBS, T. *El Leviatán*. Madrid: Editora Nacional, 1980, cap. XIII.

máquinas vivientes”.⁶ Al suponer el egoísmo sin freno, se representa la sociedad natural de los hombres como la situación en que los hombres desligados de toda ley y orden se enfrentan unos con otros, quitándose entre sí sus pertenencias e incluso sus vidas, para incrementar cada uno su propio bienestar y seguridad. La política es para él una habilidad técnica, un cálculo, en el cual los hombres no cuentan como hombres, sino como autómatas de un mecanismo artificial que se mueve de acuerdo con leyes condicionadas y necesarias. El cálculo político debe permitir una segura previsión del éxito favorable o adverso que han de tener las acciones de los hombres, según el mecanismo de las leyes naturales. Al suponer el egoísmo, la ambición de poder, la astucia, la violencia, la perversidad y la maldad como características propias del hombre, Hobbes piensa que el problema de la conformación del Estado ha de empezar por la violencia, sobre cuya coacción se funda después el derecho público. De este modo, concibe el Estado como el medio que hace posible sacar al hombre de la guerra propia del estado de naturaleza para llevarlo a la situación de paz.

Schopenhauer, al igual que Maquiavelo y Hobbes, piensa que la dimensión originaria del derecho y el Estado reside en el motivo del miedo o la violencia. No se hace ninguna ilusión con la ética ni espera mucho de la educación del género humano. La ética no puede ser la que mueva al hombre hacia una conducta opuesta a todas aquellas inclinaciones egoístas y hostiles hondamente enraizadas en su naturaleza; no puede tampoco dulcificar en el hombre la ferocidad de su amor propio, ni suavizar el ardor que tiene por su bienestar. Para realizar este propósito, la ética cuenta con muy débiles elementos, piensa Schopenhauer. Solamente la política, separada de toda fundamentación religiosa, moral, o mejor, sólo el Estado concebido como un artefacto de coacción, puede conseguir que los hombres mantengan en un límite sus aspiraciones individuales de felicidad.

Para exponer la concepción del Estado de Schopenhauer es necesario, primero, reconstruir su concepción de la ética. A esto dedicaremos el próximo punto. El subsiguiente lo dedicaremos a la concepción del derecho y del Estado de Schopenhauer.

2. La ética fundamentada en el pesimismo

Según Schopenhauer, el gran problema de la ética de Kant es resultado de una comprensión equivocada del fundamento de las acciones humanas. Kant postula el imperativo categórico de la razón práctica como base de la ética, con lo cual afirma que la ética establece, mediante el conjunto de las leyes morales, cómo debe actuar el hombre cuando con sus acciones pueda afectar el ámbito de acción de otro. El deber ser, expresado en el imperativo categórico, con el que Kant busca refrenar la naturaleza del hombre, determinada y motivada por sus inclinaciones egoístas, es resultado, según Schopenhauer, de que en la ética de Kant se da una preponderancia de lo racional sobre lo sensible. Así, el carácter abstracto e

6 KANT, I. *La paz perpetua*. Madrid: Espasa-Calpe, 1982, p. 146.

intelectual de la ética kantiana que se manifiesta en una serie de fórmulas y normas de difícil comprensión para el hombre corriente, es, pues, una ficción más de la vieja moral teológica. Al haber afirmado la existencia de la ley moral que se expresa en el imperativo categórico, así como la conciencia moral, la disposición humana al bien, el respeto a la dignidad humana, Kant introdujo, mediante principios puramente abstractos, supuestos totalmente injustificados, sin fundamento y ficticios. Según Schopenhauer, Kant fracasó en el proyecto de encontrar un fundamento para la ética, es decir, un punto de apoyo en la naturaleza del hombre, en virtud del cual la ética pudiera tener el poder de dirigir sus esfuerzos contra las inclinaciones egoístas del ser humano. Afirmar algo así como la disposición humana al bien o el respeto a la dignidad humana, es resultado de un profundo desconocimiento de los móviles determinantes de las acciones humanas, afirma Schopenhauer. De este modo, una ética como la kantiana, escribe, “está perfectamente indicada para resonar en los auditorios y ofrecer un ejercicio de agudeza: pero una cosa así no puede ser lo que suscite la llamada al obrar justo y bueno (*Recht tun und Wohltun*) que existe en cada hombre, ni puede mantener en equilibrio los fuertes impulsos a la injusticia y la dureza, ni tampoco servir de base a los reproches de la conciencia moral”.⁷

Pero si la ética debe servir para algo distinto a la mera prédica, a la construcción de discursos edificantes sobre la bondad y el bien, o de artefactos teológico-morales para lograr, mediante cierta intimidación, una mejor domesticación del egoísta y malvado género humano, la ética, afirma Schopenhauer, tiene que partir de un punto de vista empírico-realista. Para esto, la ética debe indicar cómo actúan los hombres y no cómo deben actuar, tal y como lo propone Kant; “los éticos deben volver un poco la cabeza a la vida humana”.⁸ En este sentido, se trata, en primer lugar, de buscar en la experiencia humana si hay acciones que tengan auténtico valor moral, es decir, acciones no egoístas. Y, en segundo lugar, buscar el resorte particular que mueve al hombre a este tipo de acciones y la receptividad que las hace posibles. Schopenhauer, con este programa, trata de encontrar el fundamento último de la moral en la misma naturaleza humana, y así superar la determinación teológica de la moral y el cúmulo de errores cometidos por casi toda la filosofía anterior.

Para decirlo de una vez, según Schopenhauer, lo que caracteriza el valor moral de una acción humana es la ausencia de toda motivación egoísta. De este modo, la única de las posibles acciones humanas con valor moral es la compasión, entendida como la acción que resulta de que la motivación última del actuar u omitir de un agente se encuentra directa y exclusivamente en el placer y dolor del otro. Las demás acciones humanas están determinadas por otros móviles. Al decir Schopenhauer que el fundamento que le da a su ética es muy modesto, en comparación con la pretensión kantiana supuesta en la idea de un progresivo

7. SCHOPENHAUER, A. *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, en: *Sämtliche Werke* Band III. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. (Cito según la versión en castellano: *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1993, p. 211).

8. *Ibidem*, p. 212.

mejoramiento moral del género humano, lo que quiere señalar son las grandes limitaciones que tiene la ética para conseguir que los hombres se traten entre sí de forma justa, dada la preponderancia y peso que tienen en el conjunto de las acciones humanas los móviles del interés propio y la crueldad. En este sentido escribe: “El fundamento sobre el que me propongo establecer la ética resultará muy estrecho: por lo que, de lo mucho que hay de legal y digno de aprobación y elogio en las acciones de los hombres, sólo la parte más pequeña resultará nacida de los motivos puramente morales, mientras que la mayor parte recaerá en otros motivos”.⁹

Antes de preguntarnos qué hace posible las acciones de la justicia voluntaria, la pura caridad, y la verdadera nobleza como las únicas acciones verdaderamente morales y qué receptividad debe tener el ser humano para que éstas sean realizables, es necesario desarrollar dos de los elementos centrales de la filosofía práctica schopenhaueriana: la doctrina del carácter y la teoría de la libertad. Al igual que los grandes pensadores realistas, San Agustín, Lutero, Maquiavelo, Hobbes y Voltaire, Schopenhauer considera que los móviles fundamentales que determinan la mayoría de las acciones humanas son el egoísmo y la maldad. A diferencia del pensamiento realista introduce, sin embargo, un tercer móvil fundamental del actuar humano, a saber, la compasión.

En su explicación del egoísmo parte de la idea central de su metafísica de la naturaleza, según la cual todos los fenómenos naturales son resultado de una continua e incesante lucha de todos los individuos de todas las especies, lucha en la cual no es posible encontrar un punto final, un objetivo o satisfacción cumplida. Todos los seres de la naturaleza, los cuerpos inorgánicos, las plantas, los animales y los hombres, se mueven en una continua disputa en la cual cada uno busca imponerse al otro por la fuerza de su cuerpo, y así mantener su lugar y conservar la materia de que está compuesto. A partir de las consideraciones sobre la naturaleza inorgánica y las comparaciones entre el comportamiento de los animales y el hombre, Schopenhauer afirma que el ser del hombre se cifra en un querer y ambicionar solamente comparable a una sed insaciable. “El egoísmo es por su naturaleza ilimitado: el hombre quiere mantener incondicionalmente su existencia, la quiere incondicionalmente libre de dolor, (...) quiere la mayor suma posible de bienestar y quiere todos los placeres de los que es capaz. (...) En la medida de lo posible, quiere disfrutar todo, tener todo; pero puesto que eso es imposible, quiere al menos dominarlo todo: todo para mí nada para los demás, es su lema. El egoísmo es colossal, domina el mundo”, escribe Schopenhauer.¹⁰

Así, toda vida humana fluye entre el querer y el conseguir. El deseo supone dolor porque no se tiene lo que se desea. Conseguir lo que se aspira, aunque pueda proporcionar placer, genera inmediatamente nuevos deseos. Lo que se deseaba era algo solamente aparente

9 *Ibidem*, p. 139.

10 *Ibidem*, p. 222.

pues la satisfacción aniquila el estímulo inicial. El deseo adopta una nueva forma; surgiendo nuevamente la necesidad de cosas diferentes. Si ésta no es satisfecha como se desea, aparecen entonces la tristeza, el aburrimiento y el vacío. La insatisfacción continua es propia de lo que Schopenhauer denomina el dolor consustancial a la vida, el cual consiste en que el hombre en tanto ser finito está condenado al dolor y al sufrimiento.

La perspectiva del egoísta es la del sujeto cognoscente; su axioma fundamental es: **el mundo es mi representación**. Ésta es la primera verdad aplicable al hombre en tanto que es el único ser que vive, conoce y tiene conciencia de ello. Esta verdad quiere decir que todo lo que el hombre conoce tiene forzosamente por condición un sujeto y no existe más que por el sujeto que conoce. Si él desapareciese, desaparecería con él el mundo como representación. Para el análisis del egoísmo, esta verdad tiene como consecuencia que para cada sujeto sólo adquieren sentido la historia, la naturaleza y la vida de los otros hombres, a partir de su representación. Así, cada uno se representa inmediatamente a sí mismo como la total voluntad y la entera representación, mientras que el resto no viene dado sino como mera representación suya, de ahí que cada individuo haga prevalecer su ser y su preservación ante todos los demás. “El único mundo que cada uno conoce realmente y del que sabe, lo lleva en sí mismo como su representación, y por eso él es su centro. Justamente por ello, cada uno es para sí todo en todo: se encuentra como el dueño de toda la realidad y nada puede ser para él más importante que él mismo”.¹¹ La máxima del egoísta es por eso: “*‘pereat mundus, dum ego salvus sim’*, que perezca el mundo mientras yo me salve”.¹² Pero el egoísmo revela de forma terrible el conflicto de la voluntad consigo misma, puesto que según el *principium individuationis*, la voluntad se manifiesta de igual modo en un sinnúmero de individuos. El conflicto a que da lugar el egoísmo es el “*bellum omnium contra omnes*”, el más espantoso de los conflictos, afirma nuestro autor, porque hace más grande el mencionado dolor consustancial a la vida. “Por eso, la razón reflexiva inventó muy pronto la institución estatal que, resultante del temor recíproco al poder respectivo, previene las consecuencias perjudiciales del egoísmo universal tanto como puede hacerlo por vía negativa”.¹³ El egoísmo es, entonces, el primero y principal móvil fundamental que determina la mayoría de las acciones humanas, el cual “siempre yace como un amplio foso entre hombre y hombre”.¹⁴

El segundo móvil de las acciones humanas es la maldad, que quiere decir placer en el dolor ajeno y que llega hasta la crueldad más manifiesta. Sin embargo, gracias a que existe el Estado, y gracias a que en el proceso de civilización han ido asentándose como virtudes civiles el respeto al orden legal que protege los derechos y el deseo de tener un buen nombre, se da en la vida en comunidad y en el trato corriente entre los hombres una cierta rectitud, decencia y honradez. Sin embargo, afirma que éstas no tienen que ver con la

11 *Ibidem*, p. 223.

12 *Ibidem*, p. 289.

13 *Ibidem*, p. 223.

14 *Ibidem*.

moralidad, son más bien expresión del egoísmo. Así, la prudencia, la cortesía, el buen trato, el refinamiento en las costumbres, hacen las veces de manto protector, “los guardianes de la rectitud pública”, que “no dejan ver cuán universal es la malevolencia recíproca y cómo detrás de éstas prosigue el *bellum omnium contra omnes*”.¹⁵ De este modo, además del egoísmo, Schopenhauer supone como móvil fundamental de la mayoría de las acciones humanas la maldad o malevolencia. “Hay que leer historias criminales y descripciones de estados de anarquía para saber verdaderamente lo que es el hombre en el aspecto moral. A esos miles que se apiñan entremezclados en las relaciones pacíficas, hay que verlos como otros tantos tigres y lobos cuyos dientes están asegurados con un fuerte bozal. Por eso, si uno se imagina el poder estatal suprimido, es decir, el bozal quitado, toda persona juiciosa se estremece ante el espectáculo que entonces sería de esperar”.¹⁶ Schopenhauer no se hace ninguna ilusión sobre la naturaleza humana. Él ve que el hombre es tan brutal como el animal; en lo esencial y principal, el hombre y el animal son lo mismo; como seres del mundo natural están determinados por el impulso de conservación. Esto condiciona en el hombre su disposición a tratar con toda la bestialidad y fuerza de la que es capaz a aquello que se oponga a sus intereses, aspiraciones o deseos.

El tercer móvil de las acciones humanas es la compasión que quiere decir la participación inmediata en el sufrimiento del otro. Después de considerar el egoísmo y la maldad como resortes básicos del actuar del hombre, de encontrar la propensión en la naturaleza humana que los hace posibles, y constatar su casi absoluta influencia en el curso del mundo, señala, pues, que es igualmente cierta la existencia de acciones de caridad desinteresada y de justicia totalmente voluntaria. “Hay, de hecho, gente verdaderamente honrada; igual que hay también realmente tréboles de cuatro hojas: pero Hamlet habla sin hipérbolos cuando dice: *‘To be honest, as this world goes, is to be one man pick’d out of the ten thousand* (Según el curso del mundo, ser honesto significa: ser un elegido entre diez mil)’ [Shakespeare, Hamlet, II, 2]”.¹⁷

Mediante la afirmación de la existencia de acciones caritativas y compasivas, la pregunta que Schopenhauer se propone resolver es qué puede mover al hombre a acciones de este tipo, es decir, qué receptividad tiene que existir en la naturaleza humana para que sea posible que el placer y el dolor del otro muevan la voluntad inmediatamente a la acción. La respuesta a esta pregunta dice que la compasión es un hecho innegable de la conciencia que se encuentra en la misma naturaleza humana, la cual se manifiesta en que en el corazón humano existe la disposición en virtud de la cual el sufrimiento del uno es sentido también por el otro. La posibilidad de sentir el sufrimiento ajeno radica en poder identificarme con el otro, sentir lo que el otro siente en sus momentos de sufrimiento y dolor. “Sólo entonces el

15 *Ibidem*, p. 224.

16 *Ibidem*, p. 220.

17 *Ibidem*, p. 217.

asunto del otro, su necesidad, su carencia, su sufrimiento, se convierten inmediatamente en míos: entonces ya no lo veo, tal y como la intuición empírica me lo ofrece, como extraño a mí, indiferente para mí y totalmente distinto de mí; sino que en él com-padezco yo (*leide ich mit*), pese a que su piel no esté conectada con mis nervios".¹⁸ La posibilidad de sentir el sufrimiento del otro descansa a la vez en que, según los supuestos metafísicos de su ética, realmente no hay diferencia entre hombre y hombre, todos somos uno y el mismo ser. La diferencia entre el yo y el no-yo, constitutiva del egoísmo, condiciona la forma real en que se basa el orden de las cosas en el mundo de la experiencia práctica de los hombres. Éste es, sin embargo, el mundo del error, de la apariencia, de la individuación, de la preeminencia del *ego* frente al nosotros. El verdadero mundo, el de la *philia*, del amor desinteresado, la justicia voluntaria, nos revela nuestra pertenencia común a la misma esencia. Al respecto Schopenhauer escribe:

Está claro que sólo convirtiéndose el otro en el fin último de mi voluntad, igual que lo soy yo mismo en otro caso: o sea queriendo yo inmediatamente su placer (*Wohl*) y no queriendo su dolor (*Wehe*), tan inmediatamente como hago en los demás casos con el mío. Pero eso supone necesariamente que yo com-padezca (*mit-leide*) directamente en su dolor como tal, que sienta su dolor como en otro caso sólo siento el mío y que, por lo tanto, quiera inmediatamente su placer como en otro caso sólo el mío. Mas eso requiere que de alguna manera esté identificado con él, es decir que aquella total diferencia entre mí y todos los demás, en la que precisamente se basa el egoísmo, sea suprimida al menos en un cierto grado.¹⁹

Al establecer que la compasión existe necesariamente en todos los hombres y que hace las veces de resorte que puede mover al hombre hacia una conducta opuesta a todas aquellas inclinaciones egoístas, hondamente arraigadas en su naturaleza, afirma haber encontrado finalmente el fundamento último de la moralidad en la misma naturaleza humana. Antes de considerar críticamente este resultado, es importante detenernos en la interpretación de nuestro autor sobre la doctrina de la libertad.

La concepción de la libertad es el otro elemento central de su filosofía práctica y es desarrollada según la doctrina kantiana del carácter inteligible y empírico. A partir de esta distinción básica de la racionalidad práctica de Kant, Schopenhauer establece que el hombre como ser perteneciente al mundo natural, es decir como **fenómeno**, está condicionado necesariamente en sus acciones. El hombre, en tanto que tiene un cuerpo que ocupa un espacio y vive en un tiempo, actúa necesariamente en función de la satisfacción de sus impulsos, pasiones, deseos y afecciones. El hombre al igual que el animal, las plantas y los cuerpos inorgánicos actúa con necesidad ante la presencia de motivos externos. En este sentido, el presupuesto del que parte Schopenhauer es que el hombre, como cualquier otro ser de la naturaleza, tiene sus propiedades determinadas y persistentes —carácter—, de las que nacen necesariamente sus reacciones a los motivos externos. De este modo, si todo lo

18 *Ibidem*, p. 254.

19 *Ibidem*, p. 232.

que ocurre en la naturaleza, desde lo más grande hasta lo más pequeño, ocurre necesariamente, y el hombre es parte de la naturaleza, entonces, el hombre como **fenómeno**, no es libre.

Por esta razón para Schopenhauer, afirmar la libertad de la voluntad, o que la libertad es la facultad de iniciar por sí mismo una serie de cambios, tal como lo pensaron Descartes y Leibniz mediante la doctrina del *liberum arbitrium indifferentiae*, es resultado de un profundo error, del error de suponer que en el mundo fenoménico, en el cual se da el actuar del hombre, podría una voluntad libre que no estuviera determinada por causas precedentes generar exteriorizaciones de ella que surgieran estricta y necesariamente de sí misma. Esto conduciría a su poner “que a un individuo humano dotado de ese arbitrio libre, bajo circunstancias exteriores dadas y definidas de forma totalmente individual y sin excepción, le resultan igualmente posibles dos acciones diametralmente opuestas”.²⁰ Dicho de otra manera, el hombre podría ante ciertas circunstancias, actuar de una forma condicionada por la necesidad natural o de forma completamente contraria a ésta. “Todo esto tomado en su conjunto —escribe Schopenhauer— es la fuente del engaño natural del que brota el error de que en nuestra conciencia se encuentra la certeza de una libertad de nuestra voluntad, en el sentido de que ésta, en contra de todas las leyes del entendimiento puro y de la naturaleza, es algo que se decide sin razón suficiente y cuyas resoluciones bajo circunstancias dadas y en uno y el mismo hombre, podrían resultar de esta manera o de la contraria”.²¹

La tesis de Schopenhauer es que la libertad no puede buscarse en nuestras acciones individuales, puesto que éstas están condicionadas de forma absolutamente necesaria por la causalidad natural, en tanto que somos **fenómenos**, sino que radica en la total existencia y esencia del hombre mismo. La libertad no puede encontrarse en el *operari* del hombre, sino que esta situada en el *esse*. Esto quiere decir que lo que cada hombre es, su esencia, lo que lo diferencia de los demás, aquello que se manifiesta en cada una de las acciones de su carácter empírico en el mundo fenoménico, es su carácter inteligible. De este modo, la obra de la libertad no radica en el hombre como **fenómeno**, que por poseer un carácter empírico actúa necesariamente ante la presencia de ciertos motivos que lo determinan, sino que hay que buscarla en el fondo del mundo fenoménico, en la **cosa en sí**, fuera de toda sucesión y temporalidad. En suma, la libertad está situada en el **carácter inteligible** del hombre, en lo que cada uno es y que se manifiesta necesariamente en cada una de sus acciones. “La libertad no pertenece al carácter empírico sino sólo al inteligible. El *operari* de un hombre dado está determinado necesariamente, desde fuera por los motivos, desde dentro por su carácter: de ahí que todo lo que hace se produzca necesariamente. Pero en su *esse*, ahí se encuentra la libertad. Él habría podido ser otro: y en aquello que es radica la culpa y el mérito”, escribe nuestro autor.²²

20 *Ibidem*, p. 43.

21 *Ibidem*, p. 73.

22 *Ibidem*, p. 204.

Muchos intérpretes de la filosofía de Schopenhauer han afirmado que en su concepción de la libertad está supuesto un esencialismo del carácter. Esta interpretación tomada en forma absoluta es equívoca, como mostraré más adelante. El supuesto esencialismo consiste en lo siguiente: lo que cada hombre es, aquello que se manifiesta en cada una de las acciones revela su carácter. Su ser, es decir, sus propiedades fundamentales que constituyen su carácter, está determinado por la forma y proporción como están presentes en él los móviles éticos fundamentales: egoísmo, maldad y compasión. Cómo se encuentra conformada la naturaleza de cada hombre, es decir, cómo está constituido su carácter, qué receptividad es predominante en él, la egoísta, la malvada o la compasiva, así actuarán los motivos sobre él y resultaran las acciones. “De acuerdo con esta diversidad increíblemente grande, innata y originaria, a cada uno sólo lo excitarán predominantemente motivos para los que tenga una receptividad predominante; lo mismo que un cuerpo sólo reaccionará a ácidos y el otro sólo a sales: y como esto, tampoco aquello se puede cambiar. Los motivos altruistas, que tan poderosos estímulos son para el buen carácter, no son capaces de nada en aquel que sólo es sensible a motivos egoístas”.²³

De este modo, cada una de las acciones del ser humano es el resultado mecánico y necesario de la combinación de un carácter determinado con unos ciertos motivos en unas precisas circunstancias. Toda acción de un hombre es el producto necesario de su carácter y del motivo que se presenta. Si ambos están dados la acción sucede ineludiblemente. De este modo, el hombre al igual que los demás seres de la naturaleza, reaccionará de acuerdo con su peculiar naturaleza con ocasión de las causas actuantes. Mediante el carácter innato del hombre están definidos los fines que él quiere invariablemente a lo largo de su vida. Los medios que adopte para lograrlos dependerán de las circunstancias externas. “*Operari sequitur esse*: cada cosa en el mundo actúa según su índole invariable que constituye su esencia, su *essentia*: y así también el hombre. Tal y como uno es, así obrará, así tiene que obrar”.²⁴ Esto significa necesidad, fatalismo, determinación absoluta. ¿Quiere esto decir que el hombre no es libre?

La respuesta de Schopenhauer, hemos visto, es que el hombre no es libre como fenómeno, sino como carácter inteligible, es decir, como “la voluntad como cosa en sí a la que, en calidad de tal, le corresponde también la libertad absoluta. (...) En virtud de esa libertad, todos los hechos del hombre son su propia obra, por muy necesariamente que surjan del carácter empírico en su concurrencia con los motivos. (...) Por consiguiente, la voluntad es, ciertamente libre, pero sólo en sí misma y fuera del fenómeno”.²⁵

La libertad, para Schopenhauer, no consiste en un poder hacer o no hacer, sino en ser una persona, un estilo, en tener un carácter. ¿Qué sería la libertad si estuviésemos

23 *Ibidem*, p. 279.

24 *Ibidem*, p. 278.

25 *Ibidem*, p. 127.

absolutamente determinados? ¿Podría hablarse de responsabilidad, culpa y mérito, si se supone que en un carácter dado los hechos son originados por los motivos de forma estrictamente necesaria? Schopenhauer afirma que el hombre es libre porque es responsable, y dice además, que el hecho de que es libre y responsable manifiesta la existencia de la conciencia moral. “Pues la conciencia moral es precisamente el conocimiento del propio yo que surge de la propia conducta y se hace cada vez más íntimo”.²⁶ Evidentemente, él no quiere desdecirse: de cierta forma estamos condicionados por nuestro temperamento originario e innato, *operari sequitur esse*. Hasta aquí se podría hablar de un esencialismo del carácter. Sin embargo, no somos como autómatas, que actuamos de forma ciega, determinados por la conformación específica de nuestra naturaleza. La libertad que radica en el *esse* es la que aporta una determinada especificidad en cada ser humano y que determina que obre en el mundo de distinto modo que el otro.

Para desarrollar su concepción de la libertad Schopenhauer habló también de un carácter adquirido. Éste se conforma mediante el conocimiento que cada hombre va obteniendo de su propia conducta a lo largo de su vida. Aunque el hombre sea lo que es por su esencia, y no pueda hacerse, ni transformar su carácter originario, el hombre, escribe Philonenko, no es solamente un ejemplar de una idea, sino una idea y como tal le compete una tarea: conocerse en tanto que es este hombre.²⁷ La tesis del carácter inteligible muestra que en cualquier caso, haga lo que haga, el hombre llegará a ser lo que es. El hombre no puede abandonar su manera de ser. Sin embargo, lo que muestra la idea fundamental del carácter adquirido es que en cierto sentido el hombre forma su carácter a fuerza de experiencia y reflexión. Llegar a ser lo que se es, es conocerse, comprenderse, saber de lo que se es capaz, conocer claramente el grado de energía de que se dispone, saber lo que se quiere y lo que se puede, conocer la calidad y la cuantía de nuestras facultades, saber dónde termina nuestro poder y dónde empieza nuestra impotencia. “De aquí que el mero querer ni el poder basten por sí solos, sino que el hombre necesita saber lo que quiere y lo que puede, sólo así mostrará carácter y podrá hacer bien lo que haga”.²⁸

El conocimiento de sí mismo, de lo que somos, de nuestro carácter adquirido es el conocimiento más completo posible de la individualidad, y se constituye en la mejor garantía para evitar hacer todo a aquello de lo cual no somos capaces, o no podemos, o no nos corresponde. “Sólo quien esto consiga será siempre lo que es, con plena conciencia de sí mismo: su yo nunca le hará traición, porque siempre sabrá lo que puede esperar de sí mismo”.²⁹ Este conocimiento conlleva, pues, entender nuestros límites y capacidades,

26 *Ibidem*, p. 205.

27 Cfr: PHILONENKO, A., *Schopenhauer. Una Filosofía de la Tragedia*. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre. 1989, p. 275.

28 SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en: *Sämtliche Werke*, Band I. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. (Cito según la versión en castellano: *El mundo como voluntad y representación*. México: Porrúa, 1998, p. 239).

29 *Ibidem*, p. 239.

aceptarnos tal como somos, reconocer que aquello que somos, el *esse*, es preciso soportarlo, y que este *esse* no puede transformarse por la mediación del conocimiento ni por la influencia de la moral.

De esta exposición se pueden obtener los planteamientos centrales de la ética de Schopenhauer. Su idea básica es que la ética no puede producir una mejora moral del hombre transformando su carácter. Lo único que puede hacer la ética es llevar al hombre, mediante el conocimiento de sí mismo, a ser consciente de la responsabilidad que como ser libre tiene frente a sus acciones, ante los otros hombres y, en general, la naturaleza. A diferencia de Kant, quien consideró que el objetivo de la moral consiste en determinar el conjunto de obligaciones que los individuos tienen entre sí para lograr un orden en el que primen el respeto a las libertades individuales y los valores de la autonomía, la igualdad, la dignidad y la justicia, Schopenhauer mostró que la ética tiene que limitarse a indicar cómo está conformada la naturaleza humana y cómo actúan los hombres en concordancia con aquélla. Lo que la ética no puede hacer, se sigue de esto, es pretender transformar al hombre duro de corazón en compasivo y, por tanto, en justo y caritativo. “Al malvado le es tan innata su maldad como a la serpiente sus colmillos y glándula venenosos; y tan poco como ella, puede él cambiarlo”, escribe en *Sobre el fundamento de la moral*.³⁰ La ética no puede producir una mejora real del ser humano, “*velle non discitur* (el querer no se aprende)”. Para una mejora real, sería necesario que uno transformase todo su tipo de receptividad para los motivos, “sería preciso que, por así decirlo, al hombre se le diese la vuelta el corazón, que se agitate lo más hondo de él”.³¹ Pero eso es imposible porque el carácter es innato y no se puede transformar. Lo único que la ética puede lograr es llevar al hombre, mediante una mejor comprensión de las verdaderas relaciones de la vida, a corregir el conocimiento, es decir, a entender que puede obtener los fines que se propone con sus acciones a través de caminos que no impliquen el sufrimiento del otro, ni conlleven proceder injustamente. “Todo lo que se puede hacer es iluminar la cabeza, corregir el conocimiento, llevar al hombre a una comprensión más correcta de lo objetivamente existente. (...) Mas con esto no se consigue sino que la índole de su voluntad se revele de forma más consecuente clara y decidida, y se exprese sin falseamiento”.³²

En este sentido, la perspectiva de corregir el conocimiento significa mostrar que la forma del conocimiento del egoísmo es una vía equivocada y que, por tanto, para el hombre es necesario superarla, es decir, es necesario, pero no es un mandato de la razón, rebasar el punto de vista en el que las diferencias entre los hombres se presentan como absolutas, para así, arribar a un punto de vista en el que la mera presencia de lo humano pueda impedir que estas diferencias permitan justificar el dominio y sometimiento de unos a manos de otros. Más allá de esto la ética no puede hacer nada.

30 SCHOPENHAUER, A. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Op. cit., p. 274.

31 *Ibidem*, p. 280.

32 *Ibidem*.

3. Schopenhauer: del realismo ético al realismo político.

La concepción del Estado y del derecho de Schopenhauer deriva de su pesimismo antropológico y su visión dantesca de la sociedad. Al igual que Maquiavelo, quien considera que los hombres son ingratos, volubles, hipócritas, falsos; que Hobbes, que piensa que el hombre es un lobo para el hombre; o que Lutero, quien considera que ningún hombre es por naturaleza piadoso y bueno, sino que todos son pecadores y malos, Schopenhauer afirma, también, que aunque puedan existir y pueda presumirse que hay algunos hombres honestos en el mundo, el hecho indiscutible es que la maldad domina en él. Hay muchos más malos que buenos. “El hombre es en el fondo una fiera terrible y salvaje. Sólo le conocemos en el estado de domesticidad que se llama civilización; así nos horrorizan los estallidos de su naturaleza. Pero donde caen las cadenas del orden legal, irrumpiendo en la anarquía, ahí demuestra lo que es. (...) El hombre no se rezaga en crueldad e implacabilidad a los tigres y a las hienas”; es incluso peor que los mismos animales; “ningún animal atormenta por atormentar, salvo el hombre con su carácter diabólico que es peor que el de los animales”.³³

El mundo social en la visión de Schopenhauer, nuestro mundo moderno, —la sociedad industrial, civilizada y democráticamente organizada—, está dominado por todo tipo de vicios. Del egoísmo surgen la avaricia, la gula, la lujuria, el interés, la avaricia, la codicia, la injusticia, la dureza de corazón, el orgullo y la soberbia. De la maldad provienen la envidia, la malevolencia, el sadismo, la difamación, la insolencia, el odio, la ira, la traición, la perfidia, el afán de venganza y la crueldad. De cara a este espectáculo de señorío de las dos potencias antimorales —el egoísmo y la maldad—, el problema de gobernar un país entero o el problema de cómo construir un Estado no puede resolverse, piensa el autor de la filosofía de la voluntad, dejando que los hombres buenos y justos puedan ir y venir libremente junto con los malos y perversos y que el gobernante se limite a decirles: sed pues buenos y justos, respetad los derechos de los otros y cumplid las leyes. Los buenos, efectivamente, actuarían correctamente, mantendrían la paz y se dejarían gobernar, pero no vivirían mucho tiempo ni ningún hombre sobreviviría a los demás. Es preciso, por tanto, construir un Estado que sea capaz de ponerle freno a la maldad y no deje lugar para que se realice ningún tipo de injusticias.

Schopenhauer, al igual que Hobbes, considera que el Estado debe ser una unidad absoluta de poder que sirva para refrenar las manifestaciones egoístas y perversas, propias del hombre por su condición natural. Si no existe un Estado que someta a los individuos por medio de la coacción y el temor al castigo, reinarán la anarquía y el caos, y se volverá a la situación de la guerra de todos contra todos. Donde no hay Estado, donde el artefacto del poder unificado no domina por medio del monopolio de la coacción legítima, reina la violencia de unos contra los otros. Como acertadamente lo dijo Carl Schmitt, “el absolutismo estatal

33 SCHOPENHAUER, A. *En torno a la filosofía*. México: Porrúa, 1998, p. 220.

es el represor de un caos que, en su núcleo, en el individuo, es irreprimible”.³⁴ Para Hobbes, la esencia del Estado consiste en crear el orden que obligue a la paz y que someta las fuerzas subversivas y sediciosas propias del estado de naturaleza. Para Schopenhauer “el Estado se ha erigido (...) en contra de las perniciosas consecuencias del egoísmo que se originan sobre la base de la multiplicidad de individuos egoístas mutuamente enfrentados”.³⁵

Para plantear el problema de la relación entre ética y política tenemos que precisar cómo fue planteada ésta en la perspectiva de Schopenhauer. En su concepción, el problema de la ética es encontrar un punto de apoyo en la naturaleza del hombre, en virtud del cual sea viable suscitar en él su predisposición a la justicia, y así poder limitar su egoísmo. El límite de la ética está determinado en este mundo por la realidad de la presencia del mal. Es decir, en nuestro mundo, dominado por el egoísmo y la malevolencia, la ética es apenas un destello de luz en las extensas sombras, que nos indica, ciertamente, que las cosas podrían ser mejores, pero que a la vez nos muestra que el mundo es como es, y por tanto, que es muy poco lo que se puede cambiar. Schopenhauer no deduce, como él afirma que lo hace Kant, la teoría del Estado de la teoría moral. Al obtener Kant la instauración del Estado como un deber moral del imperativo categórico, ha dado lugar, afirma Arthur Schopenhauer, a creer que el Estado es una institución que podría mediante la educación conseguir una progresiva transformación en la condición moral del género humano. El Estado sería el conformador de una manera de pensar que, a la larga, podría ir cambiando, como dice el mismo Kant, “la ruda disposición natural para la diferenciación moral en principios prácticos determinados y, de este modo, también la coincidencia a formar sociedad, patológicamente provocada, en un todo moral”.³⁶ Schopenhauer no puede aceptar esta perspectiva moral para el Estado. En este sentido, escribe en *Metafísica de las Costumbres*: “¡Como si la íntima intención, lo único que incumbe a la moralidad o a la inmoralidad, la libertad eternamente libre, se dejase modificar por causas externas!” Así, según Schopenhauer, deducir la instauración del Estado como un deber moral a partir del imperativo categórico, genera una comprensión errónea de la política y por ende de las tareas del Gobierno.

Su tesis sobre el Estado reza así: el Estado existe porque hay injusticia, ésta a la vez se da porque la actuación del individuo está determinada por su talante egoísta, el cual se muestra en que cada individuo extiende la afirmación de su voluntad que se manifiesta en cada persona hasta el punto de negar la voluntad manifestada en la otra. Esta tesis supone, además, que el egoísmo es resultado de una confusión del conocimiento en el *principium individuationis*, gracias a la cual el individuo ve a su propia persona como enteramente distinta de todas las otras, como seres cuya esencia es muy distinta de la suya. Así, la

34 SCHMITT, C. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1997, p. 81.

35 SCHOPENHAUER, A. *Metafísica de las Costumbres*. Op. cit., p. 106.

36 Kant, I., *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, en: KANT, I., *Filosofía de la Historia*. México: Fondo de Cultura Económico, 1985, p. 47.

injusticia resulta del egoísmo, éste de una confusión del conocimiento en el *principium individuationis*, y éste a la vez de la imposibilidad que tiene el individuo para reconocer a su propio ser en la manifestación extraña que le viene dada como mero fenómeno en la voluntad del otro. El concepto de injusticia es por esto, como concepto puramente ético, primordial y positivo, mientras que su antagonista el derecho, y por ende el Estado, habrá de ser derivado o negativo. Quien sufre la injusticia es dolorosamente consciente de la privación a la que es sometido como resultado de que la fuerza de su voluntad que habita en su cuerpo es sometida a la voluntad de otro, así como también es consciente de que puede rechazar ese sometimiento sin incurrir en la injusticia. “Esta significación puramente ética es la única que tienen lo justo y lo injusto para los hombres en cuanto seres humanos, no en cuanto ciudadanos de un Estado, escribe Schopenhauer”.³⁷

En este sentido, la ética tiene que responder a la pregunta ¿cómo debe actuar un hombre para ser justo? Para hacerlo, la ética debe establecer el límite exacto hasta el que puede llegar la expresión de la voluntad de vivir del individuo, sin que tal afirmación se vuelva negación de la voluntad ajena. La trasgresión de ese límite supone por consiguiente una injusticia. Así, mientras que la pregunta fundamental de la ética es ¿cómo debe actuar un hombre para ser justo?, la pregunta fundamental de la ciencia política —*Die Staatslehre*— es ¿cómo es posible evitar la injusticia?

Para determinar esta tarea la política debe, —mediante la fundamentación de una **doctrina pura del derecho**—, centrarse solamente en el daño que produce el actuar injusto, preguntándose “¿qué necesita evitar uno, si no quiere padecer la injusticia?”³⁸ A diferencia de Kant que, según Schopenhauer, somete la política a la moral mediante la deducción de los fines del Estado desde el imperativo categórico, el autor de *El mundo como voluntad y representación* establece las condiciones bajo las cuales es posible instaurar el Estado tomando de la ética la teoría de la naturaleza humana y los límites de lo que sea justo e injusto. Así, Schopenhauer define las finalidades del Estado a partir de los resultados obtenidos en su consideración escéptica sobre las posibilidades de la ética.

Según la teoría schopenhaueriana relativa a la naturaleza humana, la ética demuestra, a partir de la consideración de la corrupción moral en el mundo, que el móvil para lo bueno no puede ser muy poderoso. Querer ser justo implica poder ser no egoísta. Pero eso es imposible dado que el carácter es innato y no se puede transformar. De este modo, lo único que la ética puede hacer es señalar el error de la forma del conocimiento del egoísmo e indicar que habría otra perspectiva en la que las diferencias entre los hombres no serían absolutas.

En correspondencia con su comprensión de la naturaleza humana, Schopenhauer concibe la política y los fines del Estado desde la perspectiva del egoísmo. Para Schopenhauer,

37 SCHOPENHAUER, A. *Metafísica de las Costumbres*. Op. cit., p. 101.

38 *Ibidem*, p. 104.

el Estado es un simple administrador del egoísmo, un artefacto al servicio de la coordinación de los intereses puramente instrumentales de los hombres. En la medida en que la función del derecho consiste en evitar el padecimiento de la injusticia, en que ésta es ineludible en el mundo humano como consecuencia del predominio casi absoluto del egoísmo y la maldad, en que es imposible contar con un comportamiento justo basado en principios éticos, el Estado debe ser, por tanto, una poderosa máquina de poder y dominación. Como el gran Leviatán de Hobbes, el Estado debe mantener a los individuos sometidos a la autoridad soberana por medio de la violencia y la coacción. De este modo, así como desde la perspectiva de su ética, piensa que no hay mayores posibilidades en lo que respecta a una mejora moral de la condición humana, desde su comprensión de la política no cree tampoco que el Estado pueda hacer algo en la perspectiva de superar las diferencias absolutas entre los hombres condicionadas por el egoísmo.

Según Schopenhauer, Kant fracasa en comprender la política porque supone que el Estado puede distanciar al hombre del egoísmo a través del mejoramiento moral del hombre. Éste es un serio error de la interpretación de Schopenhauer sobre su maestro de Königsberg. En la argumentación kantiana, el Estado y el derecho están pensados para evitar las consecuencias negativas que resultan de la búsqueda incondicional de la propia felicidad, limitando las aspiraciones de cada hombre a aquello a lo que cada uno tiene derecho. Finalmente, a partir de la concepción kantiana de la política puede uno decir que Schopenhauer tiene una concepción muy limitada del Estado y del derecho porque concibe solamente su parte coactiva, asentada en el motivo del miedo o la violencia, y no considera, debido a su profundo pesimismo sobre la naturaleza humana, la posibilidad de intervención del hombre en la conformación de la polis (del Estado a través del derecho). Considera la auto-obligación que surge de la necesidad de aceptar algún grado de coacción para poder salir de la situación de la guerra de todos contra todos, pero no considera la auto-determinación que significa obediencia sólo para las leyes que los hombres se han dado a sí mismos, en virtud de su autonomía. A la formulación kantiana del derecho vamos a dedicar otro ensayo.

El Estado, el derecho y la ética en Schopenhauer

The State, The Law and The Ethics in Schopenhauer

Resumen. *El objeto de este ensayo consiste en reconstruir los argumentos de la ética y de la filosofía del Estado de Schopenhauer con el fin de destacar el sentido que tiene en su proyecto de justificación del Estado la relación entre ética, derecho y política. Se plantea también la discusión de la interpretación de Schopenhauer sobre la filosofía del derecho y del Estado de Kant, en la cual afirma que el problema de la fundamentación kantiana del Estado y del derecho es que en ésta es deducida la instauración del Estado como un deber moral a partir del imperativo categórico, y que en ella es concebido el Estado como condición de la libertad en sentido ético y, por ende, de la moralidad*

Palabras clave: *Estado, derecho, ética, Schopenhauer, Kant.*

Summary. *This paper tracks the arguments about ethics and philosophy of State sustained in Schopenhauer's work, in an attempt to highlight the meaning to his justifying the relationship between ethics, law and politics. It is also discussed the interpretation Schopenhauer did on Kantian philosophy of law and the State. According to Schopenhauer the problem of Kant's foundation of State and law is that, starting from the categoric imperative, the establishing of the State is considered a condition to moral freedom and that the State is there conceived as a condition to freedom in the ethic sense, and thus as a condition to moral as well.*

Key words: *State, Law, Ethics, Schopenhauer, Kant.*

FILOSOFÍA CLÁSICA Y CRÍTICA FILOSÓFICA

Un ensayo sobre la actualidad de la filosofía¹

Por: **Santiago Echeverri Saldarriaga**
Universidad de Antioquia

Si la filosofía es necesaria todavía, lo es entonces más que nunca como crítica, como resistencia contra la heteronomía que se extiende, como si fuese impotente intento del pensamiento permanecer dueño de sí mismo y convencer de error a la trama mitológica y a la parpadeante acomodación resignada a su medida. Propio de ella sería, mientras no se la declarase prohibida como en la Atenas cristianizada de la Antigüedad tardía, crear asilo para la libertad. No porque se pudiese esperar que sea capaz de romper las tendencias políticas que en el mundo entero estrangulan la libertad por dentro y por fuera y cuya fuerza penetra hondamente hasta los complejos de la argumentación filosófica.²

1. La Pregunta

En el presente ensayo intentaré responder a la siguiente pregunta: “¿Qué sentido tiene entre nosotros el estudio de las obras de los autores clásicos de la filosofía, cuando la actividad filosófica se justifica como búsqueda de una mejor comprensión de nosotros mismos y de nuestra propia realidad?”³

Antes de entrar en materia, veamos qué significado podría tener este interrogante, pues sólo en esa medida podremos indicar el itinerario que habremos de seguir en las próximas líneas. A primera vista, podría pensarse que se trata de una pregunta por el **sentido**

1 Este artículo contiene una versión modificada del trabajo que presenté el 30 de julio del año 2000 para el Concurso Estudiantil de Ensayo, organizado por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia con motivo de los 25 años de existencia del Programa de Filosofía. Quisiera presentar mis agradecimientos al profesor Javier Domínguez, a mi novia Brenda Escobar y a mis amigos Daniel Loaiza y Carlos Emel Rendón, quienes leyeron muy atentamente este trabajo y me hicieron valiosas sugerencias.

2 *Cfr.* ADORNO, T. W. **Justificación de la filosofía**, en: *Filosofía y superstición*. Madrid: Alianza Editorial / Taurus, 1972, p. 15-16. Traducción del alemán al castellano de Jesús Aguirre y Víctor Sánchez de Zavala.

3 Esta pregunta constituyó el tema central del Concurso Estudiantil de Ensayo.

de la filosofía. Sin embargo, esta primera impresión parece traicionarse de inmediato. En lugar de dejar abierta la cuestión de si la filosofía posee o no un sentido entre **nosotros**, la pregunta planteada no sólo presupone que sí lo tiene, sino que aprovecha para darnos su respuesta por adelantado. Esto último se evidencia cuando afirma: “la actividad filosófica se **justifica** como búsqueda de una mejor comprensión de nosotros mismos y de nuestra propia realidad”. Independientemente de si tal es o no el caso, supondremos que la pregunta por el sentido de la filosofía sigue **planteada**. Es más, quizá podríamos atrevernos a formularla de un modo más simple y menos tendencioso: “¿posee la filosofía un sentido entre nosotros?”

No obstante, esta primera propuesta resulta insuficiente, ya que deja de lado un aspecto importante de la cuestión. La pregunta no se limita a interrogar abiertamente por el papel que cumple la filosofía entre nosotros, sino que lo hace desde una **perspectiva determinada**: el estudio de los autores clásicos. En otras palabras, la pregunta sugiere que una **justificación** correcta de la filosofía entre nosotros podría llevarse a cabo si apeláramos a una de sus características primordiales: su marcada orientación a la interpretación de los autores clásicos como base de la formación filosófica. ¿Es suficiente tal perspectiva para explicar el sentido que pueda tener la filosofía entre nosotros? Por el momento dejaremos en suspenso esta cuestión, pues intentaremos responder a otra pregunta quizá más urgente: ¿qué tipo de relación entablan la pregunta por el sentido de la filosofía entre nosotros y el estudio de los filósofos clásicos?

Según parece, se trata de una relación de **tensión**. La pregunta sugiere que lo **nuestro** bien podría excluir lo **clásico**, como si lo que nos es **propio** estuviera —hoy más que nunca— alejado de los autores clásicos como elementos **extraños**. De ser así, la pregunta podría plantearse entonces a la manera de una provocación: ¿por qué estudiamos a los autores clásicos, si la filosofía ha de ocuparse de **nosotros** mismos y de **nuestra** propia realidad?

Si atendemos a esta aparente extrañeza de lo **clásico** con respecto a lo que nos es **propio**, podríamos sugerir varias alternativas para precisarla un poco mejor. Es probable que lo clásico **nos** parezca extraño porque no puede satisfacer las exigencias de nuestra propia situación histórica y social. O, de manera más general, porque la conciencia de nosotros mismos no está en condiciones de desplegarse a partir del estudio de los autores clásicos. Yo diría que en ello se expresa el **espíritu** de la cuestión, pues, con relativa frecuencia, esta supuesta impertinencia de lo “clásico” con respecto a lo **nuestro** ha sido asumida entre nosotros por una pluralidad de voces cuyo eco escuchamos sin cesar. Entre todas ellas, destacaré tres tendencias dominantes.⁴

4 Con el presente esquema explicativo sólo pretendo mostrar con cierta claridad el panorama que **abre** la pregunta, pero que no se encuentra explícito en ella. Debo señalar, empero, que las divisiones tienen sólo un carácter metodológico, pues lo que aquí aparece separado, muchas veces es expresado en una unidad indisoluble.

En primer lugar, hay quienes han clamado por la posibilidad de una filosofía **autóctona** en contra del estudio de una filosofía **foránea**. Esta primera propuesta ha surgido en torno a la pregunta por las **condiciones de posibilidad** de una filosofía en Colombia o, de manera más global, a partir del deseo generalizado de poder hablar algún día de una “Filosofía Latinoamericana”. En el primer caso resuenan con frecuencia los nombres de un Fernando González o de un Estanislao Zuleta, pues hay quienes consideran que el pensamiento de tales autores debería ser un punto de referencia “obligado” para los intelectuales colombianos. En el segundo caso, no sólo se ha propuesto estudiar el pensamiento de los denominados “autores autóctonos”, sino que incluso se ha sugerido estudiar la literatura latinoamericana, considerada como fuente de un pensamiento original. En ambos casos se ha creído resolver la aparente “extrañeza” de los autores clásicos con respecto a lo nuestro eliminándola de plano. Ello se debe a que se juzga que los pensadores autóctonos estarían más “cerca” de nosotros y de los **intereses** de nuestra propia realidad que los autores clásicos, por el simple hecho de ser productos de nuestra cultura.

En segundo lugar, la “extrañeza” que representa el estudio de los clásicos con respecto a lo **nuestro** ha sido interpretada, no ya en el sentido de una recuperación de lo “autóctono”, sino en una línea de pensamiento que tiende a reorientar el filosofar hacia los **intereses inmediatos** de nuestro tiempo y nuestra propia sociedad. En este punto, la extrañeza manifiesta ante el estudio de los autores clásicos no se ha resuelto mediante la eliminación de lo clásico —como en el caso anterior—, sino a través de un proceso de **reducción** de los intereses del filosofar hacia lo que nos es **más cercano**. Si se considera la situación particular de un país como Colombia, cualquiera podrá adivinar las consecuencias que se siguen de ello: al ser **nuestra** realidad la realidad de la guerra, la realidad de la desesperanza y la barbarie, entonces la filosofía sólo podría tener cierta “legitimidad” si se ocupara de resolver exclusivamente tales **problemas prácticos**. Esta segunda tendencia encuentra su expresión, no sólo en algunos de los pensadores más “eminentes” de nuestro país, sino que también se refleja en las políticas educativas del Gobierno Central. Con frecuencia constatamos que el poco presupuesto que este último destina a las labores de investigación está reservado —al menos en su mayor parte— a aquellos temas que se encuentran más estrechamente relacionados con el conflicto, hoy en día distribuido en las esferas política, social y económica. A partir de allí surge una pregunta con sabor a recriminación: ¿de qué sirven la Estética o la Metafísica, si **nuestros** propios problemas exigen soluciones inmediatas?⁵

5 Esta segunda tendencia no carece de precedentes históricos. Ya los griegos estaban convencidos de que el advenimiento de la filosofía había sido posible sólo bajo las condiciones privilegiadas de una nueva organización política. En tal sentido, se requería haber satisfecho las necesidades prácticas más inmediatas para poder tener **tiempo** para filosofar. Así lo expresó Platón cuando se refería al “ocio” (*scholé*) como el **tiempo** de la filosofía, un tiempo **libre** del apremio de las necesidades prácticas que rodean la vida pública. Igualmente, Aristóteles hablaba del origen de la filosofía como un acontecimiento posterior (en el tiempo) a la creación de las artes que satisfacían las necesidades de la vida. Cfr. ARISTÓTELES. *Metafísica* I, 981b13-25. Habría que preguntarse entonces: ¿acaso a nosotros no nos ha llegado todavía el tiempo de la filosofía?

Una tercera tendencia, estrechamente ligada a las anteriores, parece **impugnar** el estudio de los clásicos desde otra perspectiva. Ésta parte, igualmente, de la **realidad** colombiana. Al ser los problemas colombianos problemas en su mayoría de índole práctica, la labor del filósofo debería ser —según se piensa— también de índole práctica. Esta postura, que podría parecer a primera vista una radicalización de la segunda tendencia, en realidad se diferencia de ésta, pues **rechaza** de entrada la labor “contemplativa” (teórica) de la filosofía, en la medida que le reclama a ésta una **acción directa** sobre los problemas del país. En tal sentido, la tensión que antes señalábamos entre “lo extraño” —los clásicos— y lo que nos es “propio” ni siquiera es asumida críticamente, sino que es rechazada de inmediato, pues en esta tendencia se parte del supuesto según el cual el **sentido** de la filosofía no está en el **comprender** sino en el **hacer**. En otras palabras, la teoría no se justificaría mientras sigamos contemplando con impotencia una realidad que, como la nuestra, parece empeñarse en ser hostil a la vida.

El propósito de esta presentación es doble. En primer término, la hice con el fin de mostrar que la pregunta es defectuosa, no sólo porque es excesivamente amplia, sino porque presupone muchas cosas que el lector tal vez no estaría dispuesto a conceder. En segundo término, esta introducción tiene el objetivo de justificar el camino que he elegido para resolver la cuestión, pues éste se comprende —en gran medida— como una postura crítica ante las tres tendencias arriba mencionadas.

El defecto principal de las tres tendencias anteriores estriba en el hecho de que, de una u otra manera, **eluden** la interrogación de la pregunta, a saber, la **tensión** existente entre la filosofía clásica y el filosofar actual. Pues, antes de rechazar el estudio de los clásicos, de orientar la filosofía actual hacia los **intereses reducidos** de una sociedad agobiada por sus problemas prácticos, o bien, de eludir sistemáticamente toda labor del pensamiento con miras a una **acción inmediata**, es necesario preguntar: ¿existe un vínculo **necesario** entre el estudio de los autores clásicos de la filosofía y el filosofar de la actualidad? Y, en consecuencia: ¿puede **justificarse** el saber filosófico de la actualidad a partir de un quehacer que consiste en la interpretación permanente de los que denominamos “autores clásicos”?

No obstante, estas preguntas —por cierto bastante difíciles— sugieren a su vez un preguntar más radical. Estoy persuadido de que el lector atento ya lo habrá notado. ¿Cómo se puede mostrar el vínculo necesario entre el estudio de los filósofos clásicos y el filosofar actual, si no se esclarece dicho vínculo a partir de la pregunta por la **esencia** de la filosofía? Habrá quien retroceda ante esta pregunta, porque las dificultades a que nos conduce son enormes. No obstante, considero evidente que sólo si se muestra que la reinterpretación de los autores clásicos es algo **esencial** a la filosofía misma, podremos responder cabalmente a la pregunta por la justificación de ésta entre **nosotros**. Así las cosas, considero que el camino a seguir tendría que ser el siguiente: una vez mostrada la relación de dependencia en que se encuentra la filosofía actual con respecto a los autores clásicos, podrá responderse —ya de manera más particular— a la pregunta por la justificación de la filosofía entre nosotros. En este sentido, el camino que yo sugiero consistirá en un desplazamiento de lo más general a nuestra situación particular.

En razón de la brevedad, en esta ocasión me limitaré a desarrollar el primer punto. Para ello, intentaré elaborar una reflexión de carácter general, en la cual el estudio de los clásicos estará referido a un “nosotros” universal. En ambos casos, la relación de los autores del pasado con el filosofar del presente será abordada como una **tensión esencial**, pero no apelará por ello las características propias de **cada** situación histórico-social. De antemano sugiero que este plano general de reflexión contiene algunos de los elementos más importantes para elaborar una respuesta más consistente.

Para alcanzar mi objetivo, procederé de la siguiente manera. En primer lugar, intentaré caracterizar **negativamente** la filosofía, apelando para ello a los conceptos “ciencia” y “opinión”. Mi interés estará orientado a mostrar que, pese a que la filosofía ha pretendido durante siglos medir sus propios rendimientos según los patrones de las ciencias positivas, éstos resultan inadecuados para ella. En tal sentido, intentaré caracterizar la filosofía como un saber que se muestra como algo **fundamental** entre nosotros porque se encuentra todavía **a medio camino** entre la ciencia y la opinión. Este primer paso será esencial para los desarrollos posteriores, pues de él dependerá, no sólo la posibilidad de establecer un **vínculo esencial** entre los autores clásicos y la filosofía actual, sino que a su vez abrirá la posibilidad de explicitar —ya de manera más general— la relación de la filosofía con su propio presente. Comenzamos ahora con la **caracterización negativa** de la filosofía a partir de los conceptos “ciencia” y “opinión”.

2. ¿Es la Filosofía ciencia u opinión?

En casi todas sus épocas, la filosofía se ha dado a la tarea de erigirse como una **ciencia**. Sin embargo, hoy en día su situación no es muy diferente a la de hace unos veinticinco siglos, cuando los primeros pensadores se planteaban por vez primera la pregunta por el ser. Si bien es cierto que la filosofía actual señala como dos de sus grandes “hitos” la fundación de la subjetividad en la Modernidad, o bien, el análisis del lenguaje como presupuesto necesario para dar cuenta de la comprensión del mundo, en lo esencial, su situación no ha cambiado radicalmente desde entonces. Así lo expresó en su momento Edmund Husserl: en la filosofía actual —tal como ocurría en sus primeros comienzos— absolutamente todo sigue siendo discutible.⁶ Al momento de reflexionar sobre estas palabras, el título de **reina de todas las ciencias**, que durante siglos la filosofía exhibiera con orgullo, parece desvanecerse como una columna de humo. Pues, ¿con qué legitimidad habría de proclamarse fundamento de las demás ciencias a aquélla que todavía hoy se encuentra alejada del viejo ideal del saber científico?

6 Cfr. HUSSERL, E. *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1969, p. 45. Traducido del alemán al castellano por Elsa Taberning.

Esta preocupación orientó los esfuerzos de muchos filósofos, especialmente en la Modernidad, época que vio nacer con éxito la mayoría de las que hoy consideramos **ciencias positivas**. Descartes, por ejemplo, se propuso dudar absolutamente de todas las opiniones recibidas del Medioevo, pues estaba convencido de que sólo así podría fundar un sistema filosófico perenne. Asimismo, Kant emprendió la *Crítica de la razón pura* movido por el afán de conducir la Metafísica por “el camino seguro de una ciencia”, manteniendo para tal fin la especulación dentro de los límites de la experiencia posible. Hegel, por su parte, concibió la *Fenomenología del Espíritu* como un camino de experiencias sucesivas que conduciría al cumplimiento del ideal —durante tanto tiempo anhelado—, de hacer del mero “amor por el saber” un **saber real**. Ensayos siempre nuevos, pero una misma aspiración: hacer de la filosofía una ciencia, porque sólo de esa manera el saber filosófico accedería a la “dignidad” de un **saber real**.

Si por un instante recorremos el **concepto habitual** que tenemos de “ciencia”, podríamos llegar rápidamente a la conclusión de que éste plantea ciertas exigencias que la filosofía no está en condiciones de cumplir: si “ciencia” denota la pretensión de acceder a un **saber permanente** acerca de un determinado campo de objetos, entonces la filosofía —más que cualquier otra disciplina— se encuentra alejada de dicho ideal por miles de años luz. Pues, para alcanzar un saber permanente, al científico se le exige que sus proposiciones hayan conquistado una cierta **independencia** respecto a las condiciones contingentes que determinan sus investigaciones: los contextos histórico, social y cultural. Es a esto a lo que denominamos “saber objetivo”, un saber que, por haber superado de cierta manera todas las particularidades en que acontece, ha podido ser legado a los demás como un bien de validez universal. En este sentido, creo que Husserl tenía razón cuando resumía en pocas palabras el **ideal puro** de todo saber científico: “La ciencia busca verdades que sean válidas y continúen siéndolo **de una vez por todas y para todos**”.⁷

No en vano el éxito de ciertas ciencias ha sido valorado, no sin cierta frecuencia, a partir del grado de “formalización” que cada una de éstas ha alcanzado. La ciencia positiva ha planteado con insistencia la exigencia de expresar los descubrimientos científicos en un lenguaje formal. Las razones de ello parecerían obvias: sólo así se podría superar la equivocidad de los lenguajes naturales y, con ello, se podría asegurar al saber su estatuto de **adquisición perdurable** para la Humanidad. Algo similar ocurre cuando se describe la ciencia como un cuerpo de doctrinas o cuando se examinan sus propios métodos. En el primer caso, siempre que aludimos a un saber científico pensamos en un cuerpo de proposiciones susceptibles de ser aprendidas y enseñadas, al alcance de cualquier profano que busque apropiárselas de un modo exotérico. El segundo caso —referido a los **métodos**— puede ilustrarse mediante dos ejemplos. En el caso de las ciencias empíricas, se espera que la

7 Cfr. HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 53. Traducido del alemán al castellano por José Gaos y Miguel García-Baró.

experiencia pueda ser **repetida** por cualquiera bajo ciertas condiciones determinadas de antemano.⁸ En ello parece residir el rigor de la experimentación científica. En el caso de las ciencias formales, como por ejemplo la Lógica o la Matemática, se exige que el investigador pueda justificar cada uno de los pasos en la demostración, de tal manera que éstos puedan ser seguidos por cualquiera, en cualquier época y en cualquier lugar. Todo esto para decir cómo, en todos sus aspectos, la actividad científica está orientada —al menos idealmente— a la obtención de un cierto saber que valga como adquisición permanente y que por ello esté a **disposición** de toda la Humanidad.

Tal no es, empero, el caso de la filosofía. Aquél que comienza por vez primera a estudiar filosofía, de lo que primero se percata es que en ella no existe una **unidad** en cuanto a sus principios, métodos y objetos. Cada filósofo ha procedido según un estilo peculiar de pensamiento, a tal punto que, lo que hoy vemos de la Historia de la Filosofía es la sucesión —siempre conflictiva— de diversos pensadores y una compleja división en corrientes filosóficas. Es entonces cuando se plantean preguntas que, por su carácter quizá fundamental, nunca resultan fáciles de responder: ¿en qué consiste el saber propio de la filosofía? ¿Puede hablarse de un saber que pueda recibir el apelativo de “filosófico”, si en él abundan, no las proposiciones que han sido adquiridas de una vez para siempre, sino las concepciones que cambian en el transcurso del tiempo?

Estas primeras preguntas nos dejan algo en claro: existe algo que **diferencia** la filosofía de las ciencias positivas, lo cual se evidencia en su carencia de un cierto saber “adquirido” a lo largo de los años. Esta primera constatación nos permite llevar un poco más lejos nuestro preguntar: ¿en qué consiste el **rigor** de la filosofía? ¿Puede esperarse del filosofar algo semejante a una “justificación” ante su propia realidad, si éste no puede dejar a disposición de la Humanidad un saber sólido y permanente? O bien, ¿cabría asumir la posición de aquellos filósofos más escépticos, quienes han visto en la filosofía un asunto de “mero opinar”?

Esta última pregunta toca el núcleo de nuestra segunda parte. Si la filosofía se ha visto con frecuencia convocada a cumplir con el ideal del saber propio de las ciencias positivas, ello se debe a que no ha querido resignarse a ver reducido su propio quehacer a una cuestión de “mero opinar”. Y ello no sin razón: a la opinión le es inherente un enorme grado de **relatividad** que haría pensar en la **ausencia** de saber. Todo lo que expresa la opinión bien podría ser de otra manera. Opinamos cuando no tenemos un conocimiento adecuado acerca de las cosas. Cuando nadie parece tener “la última palabra”, surge entonces la voz de la opinión con gran autoridad. Así pues, si la filosofía fuera un “mero opinar”, ello la reduciría a una pura nada; en último término, al estar **todos** autorizados para opinar, no quedaría absolutamente nada que diferenciara la filosofía de la mera ignorancia. Cuando reducimos la filosofía a un “mero opinar”, con ello autorizamos a cada cual para que haga

8 Véase el análisis que hace Gadamer de la experiencia científica en: GADAMER, H.-G. *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, especialmente: p. 425-428. Traducido del alemán al castellano por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito.

“afirmaciones filosóficas” apelando a la inmediatez del sentido común. Creo que Hegel expresó tal situación de la filosofía en un hermoso pasaje de la *Fenomenología del Espíritu*:

Para todas las ciencias, artes, aptitudes y oficios vale la convicción de que su posesión requiere múltiples esfuerzos de aprendizaje y de práctica. En cambio, en lo que se refiere a la filosofía parece imperar el prejuicio de que, si para poder hacer zapatos no basta con tener ojos y dedos y con disponer de cuero y herramientas, en cambio cualquiera puede filosofar directamente y formular juicios acerca de la filosofía, porque posee en su razón natural la pauta necesaria para ello, como si en su pie no poseyese también la pauta natural del zapato. Tal parece como si se hiciese descansar la posesión de la filosofía sobre la carencia de conocimientos y de estudio, considerándose que a aquella termina donde comienzan éstos.⁹

En la Introducción a sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Hegel expresó con mayor claridad el carácter **negativo** que posee —desde esta perspectiva— el ámbito de la “mera opinión”: “Una opinión es una representación subjetiva, un pensamiento cualquiera, una figuración, que en mí puede ser así y en otro puede ser otra o de otro modo: una opinión es un pensamiento **mío**, no un pensamiento general, que es en y para sí”.¹⁰ De esta concepción no estaba muy alejado Kant, quien pensaba que a la opinión le correspondía el grado inferior de certeza en el ámbito de aquello que podemos “tener por verdadero” (*Fürwahrhalten*). De allí que en el Prólogo a la segunda edición de su primera *Crítica*, Kant opusiera radicalmente la Filosofía a la “Filodoxia”, desterrando con ello de su sistema la opinión como si se tratara de una “mercancía prohibida”. “La opinión es —nos dice ya al final de la *Crítica*— un tener por verdadero que tiene consciencia de ser insuficiente **tanto** subjetivamente como objetivamente”.¹¹

En ambos casos, la opinión es concebida como algo meramente arbitrario, dado que no trasciende la esfera de la propia subjetividad. Opinar es, en ese sentido, un fenómeno psicológico que debe ser desterrado de la filosofía para poder hacer de ésta una ciencia. En otras palabras, opinión y verdad se excluyen radicalmente. De allí que Hegel la equipare al sentimiento o a la intuición interior: la opinión surge **inmediatamente** como una efusión de **sí mismo** y, por ende, permanece encerrada en el ámbito de **mi** propio mundo privado.

No obstante, a estas concepciones generalizadas de la opinión como un fenómeno psicológico y arbitrario es posible contraponer otra concepción más amplia. Si apelamos al sentido originario del concepto griego de *dóxa*, la opinión puede adquirir otro significado para nosotros. Según el sentido originario del verbo griego “*dokeo*”, que traduce en castellano “aparecer”, la opinión representa de suyo un **modo de ver** el mundo. Este sentido

9 Cfr. HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 44. Traducido del alemán al castellano por Wenceslao Roces.

10 Cfr. HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 18. Traducido del alemán al castellano por Wenceslao Roces.

11 Cfr. KANT, I. *Crítica de la razón pura*. México: Editorial Porrúa, 1996, p. 355 (A 822\ B 850). Traducido del alemán al castellano por Manuel García Morente.

fenomenológico de la opinión —con frecuencia olvidado por aquellos que proyectaron la filosofía como ciencia rigurosa— tiene gran semejanza con nuestro uso de expresiones tales como “a mí me parece” o “punto de vista”. En ambos casos, el **ver** está emparentado con el **opinar** de manera bastante estrecha.

Esta caracterización está grávida de consecuencias, pues le adjudica a la opinión una **referencia primigenia** al mundo. Dicho en otras palabras, quien opina no se limita a exponer su propio mundo interior ante los demás, sino que erige ante ellos su pretensión de decir la verdad. Una prueba de que la opinión no se restringe al ámbito subjetivo la encontramos en la posibilidad de **comunicarla**: en ese sentido, la opinión demuestra que puede **trascender** las limitaciones de lo **arbitrario** y aspirar al acuerdo de los demás, sin por ello alcanzar el grado de objetividad a que aspiran las ciencias positivas. Quien opina, cree siempre pensar algo verdadero con respecto al mundo, razón por la cual aspira a que su punto de vista sea reconocido —a cualquier precio— como válido. Algo cercano a tal concepción era el planteamiento de Protágoras, quien —según la imagen que de él nos ha legado Platón— autorizaba el opinar de todos los hombres, pues consideraba que todos los puntos de vista eran igualmente verdaderos. Tal tesis parece expresarla con toda su fuerza la famosa proposición del *homo mensura*.¹²

Yo me atrevería a decir que quizá el problema de la filosofía no reside en la disyuntiva entre ciencia y opinión, tal como ha ocurrido durante siglos. Por mi parte, creo que hemos de reconocer su propio valor a la opinión, sin reducir por ello la filosofía a una cuestión de “mero opinar”. A partir de allí, varios problemas parecen imponerse en nuestro camino: ¿en qué consiste entonces la **superioridad** de la filosofía frente al “mero opinar”, si ésta no puede examinar sus propios rendimientos a partir del ideal tradicional de saber científico? ¿Existe acaso una **diferencia** entre el saber del filósofo y lo que denominamos frecuentemente “opinión vulgar”?

En las próximas líneas intentaré mostrar que sí existe una gran diferencia entre el saber del filósofo y la “opinión vulgar”. Lo que ocurre, empero, es que tal diferencia es poco ostensible, dado que el filósofo —al igual que el “vulgo”— tiene que vérselas con el lenguaje. Su terreno es la *dóxa*, pues éste es el terreno de todos los hombres en su relación inmediata con el mundo. Lo que ocurre, empero, es que el **modo** en que el filósofo se **relaciona** con las opiniones es radicalmente distinto del **modo** en que lo hacen los hombres en general. En la tematización de este vínculo es donde yo cifro la posibilidad de responder

12 Cfr. PLATÓN. *Teeteto*, 166d-ss. Las anteriores consideraciones le deben mucho al artículo de Klaus Held titulado **Platons Kritik am Relativismus des Protagoras und ihre Bedeutung für die politische Philosophie** (Versión castellana: **La crítica de Platón al relativismo de Protágoras y su significado para la filosofía política**, en: *Estudios de Filosofía* 17-18, Medellín, Feb-ago de 1998. Trad. de Santiago Echeverri). Para una interpretación penetrante de la famosa sentencia de Protágoras, véase: HEIDEGGER, M. **La época de la imagen del mundo**, en: HEIDEGGER, M. *Caminos de Bosque*. Alianza Universidad: Madrid, 1996, p. 96-98. Traducido del alemán al castellano por Helena Cortés y Arturo Leyte.

con claridad a la pregunta por el sentido que podría tener el estudio de los autores clásicos en la filosofía actual. Asimismo, esta perspectiva nos permitiría encontrar un camino adecuado para responder a la pregunta —de carácter más general— acerca de la pertinencia de la filosofía en la actualidad. Para precisar mejor la diferencia que existe entre estas dos maneras de relacionarse con la opinión, la “vulgar” y la “filosófica”, quisiera caracterizar esta última bajo el nombre de “crítica”. El filósofo se ocupa de la opinión, pero lo hace, no rechazándola como si se tratara de una “mercancía prohibida”, sino de manera crítica. En otras palabras, el filósofo se interesa por la opinión, ya que ésta expresa el modo primigenio en que el hombre se relaciona **irreflexiva pero prácticamente** con el mundo. En ese sentido, lo que instaura la diferencia es el esfuerzo del filosofar por construir su propio saber acerca de la opinión mediante el ejercicio de la **reflexión**. Para darle orden a la exposición, procederé en tres momentos. En primera instancia, me ocuparé de la crítica como rasgo esencial del diálogo filosófico. Luego, intentaré mostrar cómo la “crítica”, no sólo designa un modo específico de relacionarnos con los autores clásicos, sino que a su vez revela el carácter **positivo** del devenir histórico de la filosofía. Ya para finalizar, me referiré brevemente al papel que cumple la crítica en la relación del filósofo con la sociedad. Dada la dificultad de este último punto, me limitaré a esbozar algunas consideraciones generales en un Apéndice al cuerpo general de este ensayo.¹³

3. Aspectos Generales de la Crítica

3.1. Crítica y diálogo filosófico

Si ahora comenzamos con el diálogo filosófico es porque éste constituye uno de los aspectos más inconfundibles del pensar en sus primeros comienzos. Ya para Sócrates el diálogo representa el elemento esencial del **quehacer** filosófico. Tal práctica revela una estrecha relación con la opinión, pues en ella se le pide a los hombres del común que justifiquen las pretensiones de verdad de sus propias convicciones. De esa manera, a la certeza propia de las opiniones, Sócrates le opone la incertidumbre del preguntar. En ese punto se tematiza con cierta claridad el carácter esencialmente **crítico** del filosofar. Si apelamos

13 Resulta conveniente señalar que intentaré desarrollar un concepto de “crítica” que pretende ser de índole **inmanente**. Ello significa que se trata de una crítica que indaga por sus posibilidades a pesar de los límites que se le imponen, tanto del orden histórico y cultural, como del orden social y político. Igualmente, el lector advertirá que el desarrollo de la crítica constituye ya una respuesta a la tercera tendencia que habíamos señalado al comienzo: pretende reivindicar una relación **directa** del filósofo con su propia realidad, que no por ello lo conduzca a abandonar su propio carácter “teórico” o “comprensivo”, a favor de aquella postura que declara sin más que el filósofo ha de **actuar directamente** sobre la realidad, como si éste fuera el único “hacer” legítimo en una sociedad acosada por sus problemas prácticos.

al sentido originario del término “crítica”, el cual procede del verbo griego *krino* —en castellano “separar”, “distinguir”—, podríamos decir —valiéndonos de una redundancia— que Sócrates se **separa críticamente** de la opinión. No lo hace negándole todo posible valor de verdad, sino que toma **distancia** frente a ella para someterla a examen.

Este modo de proceder elegido por Sócrates pone de manifiesto que la opinión y la ciencia, la *dóxa* y la *epistéme*, entablan una relación más estrecha de lo que a primera vista podría parecer. En lugar de constituir dos polos opuestos, es posible entablar entre ambos términos un **tránsito** que conduzca a un cierto saber. Así lo evidencia el *Teeteto*, diálogo en el que Platón se ocupa de definir el saber. En él podemos constatar que las dos últimas definiciones propuestas por Teeteto se fundan en la opinión. ¿No es éste un reconocimiento por parte de Platón de que el filosofar, si bien pretende hacerse valer como saber, a su vez se encuentra afincado en un opinar previo que lo determina y le sirve de punto de partida? Lo que ocurre, empero, es que la “mera opinión” no constituye por sí sola el saber, sino que ésta —tal como lo sugiere la tercera definición que nos presenta el diálogo— ha de ser mediada por el *lógos*.¹⁴ En el ejercicio activo del *lógos* encontramos lo que diferencia al filósofo de los demás hombres.¹⁵

Esto último nos lleva a pensar que la filosofía como *epistéme* comienza allí donde culmina la **seguridad** del “mero opinar”; es un movimiento audaz que está en condiciones de poner **en suspenso** el valor de verdad de lo que se tiene inmediatamente por cierto. Esta primera diferencia es susceptible de un análisis psicológico. Tal como lo ha señalado Theodor Adorno, la gran masa tiende a relacionarse con sus propias opiniones de un modo narcisista. A nadie le gusta desprenderse de su propia opinión y, menos aún, reconocer ante otro que la suya no es una opinión verdadera. Por tal razón, “lo que uno tiene por opinión se convierte, como posesión suya, en un fragmento componente de su persona, y lo que debilita esa opinión queda registrado por el inconsciente y por la preconcencia como algo que le daña a él mismo”.¹⁶

14 Cfr. PLATÓN. *Teeteto*, 201c.

15 Sin embargo, tal como lo hemos visto anteriormente, la tradición se ha mantenido en la tendencia a oponer —de manera excluyente— la ciencia a la opinión, y ello incluso en su interpretación de los filósofos griegos. Así lo evidencia este pasaje de las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* de Hegel, obra en la cual éste se refiere a la filosofía griega de la siguiente manera: “La antítesis entre la opinión y la verdad, que de un modo tan nítido se destaca ahora, se trasluce ya en las nociones de la época socrático-platónica, época de desintegración de la vida griega, en la antítesis platónica entre la opinión (*dóxa*) y la ciencia (*epistéme*)”. Cfr. HEGEL, G.W.F. *Op. cit.*, p. 20. Por lo demás, algo similar a lo dicho a cerca de Sócrates se aplicaría también para Aristóteles: sus investigaciones científicas evidencian una estrecha relación con la opinión, pues éstas toman como punto de partida habitual las opiniones de la mayoría o de los más sabios.

16 Cfr. ADORNO, T.W. **Opinión, demencia y sociedad**, en: *Op. cit.*, p. 86. Adorno ha mostrado con gran lucidez cómo puede desarrollarse incluso una gran habilidad para defender de manera narcisista las propias opiniones. “La habilidad que para defender narcisistamente el sinsentido se gasta en el mundo, bastaría para modificar probablemente lo defendido. La razón al servicio de la si nrazón —según el

Esto explica porqué el diálogo socrático ha sido mirado como un ejercicio de **violencia** contra la gran masa de ciudadanos de la antigua polis griega. Nadie —a excepción del filósofo que aspira a “estar despierto”— quisiera reconocer que está errado o que ha asumido irreflexivamente algo como si fuera verdadero. Reconocer que estoy errado en mi opinar es, en última instancia, una afrenta contra mi propio ego. Este sentimiento común fue el blanco de la mayéutica socrática. Es más, yo me atrevería a afirmar que en dicho modo de proceder la filosofía encontraba su **justificación práctica** ante la sociedad. El diálogo intentaba cuestionar la validez de las opiniones propias, porque Sócrates estaba convencido de que éstas **determinaban** directamente el comportamiento de los hombres en su vida práctica. Actuamos conforme al modo en que opinamos; por tal razón, parece necesario someter los propios puntos de vista al cribado de la crítica.¹⁷

En su diálogo el *Sofista*, Platón muestra con claridad la orientación ética del diálogo filosófico, pues allí sostiene que este último tiene como finalidad combatir la “ignorancia más temida”, la cual consiste en “creer que se sabe cuando no se sabe”.¹⁸ Fue ese **tener por verdadero** —que no sabe de su error— lo que llevó a Platón a proyectar la filosofía como una **purificación**, la cual tendría que liberar el alma humana para que el hombre pudiera orientarse con cierto grado de “conciencia” en su propio obrar. Así lo dice el Extranjero del diálogo antes citado, quien cree oponer la enseñanza por medio de argumentos a la sofística, la cual considera como un simple arte de “disputar”:

[quienes proceden según el primer método], interrogan primero sobre aquello que alguien cree que dice, cuando en realidad no dice nada. Luego cuestionan fácilmente las opiniones de los a sí desorientados, y después de sistematizar los argumentos, los confrontan unos con otros y muestran que, respecto de las mismas cosas, y al mismo tiempo, so tienen afirmaciones contrarias. Al ver esto, los cuestionados se encolerizan contra sí mismos y se calman frente a los otros. Gracias a este procedimiento, se liberan de todas las grandes y sólidas opiniones que tienen sobre sí mismos, liberación ésta piacentera para quien escucha y base firme para quien la experimenta.¹⁹

lenguaje de Freud: la racionalización— se pone de parte de la opinión y la endurece de tal modo, que ni se la puede ya alterar en nada, ni se manifiesta tampoco su índole absurda. Sobre las más maniáticas opiniones se han erigido elevados edificios doctrinales”, p. 86-87. En gran medida, éste fue uno de los grandes problemas que enfrentó Platón cuando quiso delimitar el diálogo filosófico —tendiente a la búsqueda de la verdad— de la discusión sofística, la cual tendía —según él— a la defensa de las propias opiniones por vergüenza a verse refutado.

- 17 Algo similar a lo que se dice en torno al diálogo filosófico podría argüirse a propósito del concepto de crítica. El sentido marcadamente negativo que adquiere dicho concepto en la vida diaria se debe, en principio, a que se lo considera como una ofensa de carácter personal. Sin embargo, es preciso señalar que el concepto de “crítica” no alude a un rechazo sistemático —excéntrico si se quiere— de lo dado, sino que apela más bien a una aguda conciencia de nuestros propios límites y, por ello, a la aspiración propia del ser finito de acceder —en palabras de Kant— a un punto de vista **desinteresado** o **imparcial** frente a lo real.
- 18 *Cfr.* PLATÓN. *Sofista*, 229c.
- 19 *Ibidem*, 230b-c. Esta pretensión pedagógica del diálogo filosófico puede considerarse como la primera respuesta a la pregunta por la justificación de la filosofía en la sociedad. Sin embargo, tal como

En este contexto vemos que, más allá de proponer cualquier proyecto pedagógico concreto, la crítica filosófica se justifica por cuanto ha de conducir al hombre a una **emancipación** de sí mismo. Al “separarse” de lo asumido irreflexivamente, quienes dialogan con ánimo filosófico intentan hacerse a un punto de vista en cierto modo **independiente** de aquello que habían asumido **pasivamente**. Dicho en términos modernos, el diálogo instaura una **actividad** que tiene como fin la conquista de un pensamiento **autónomo** frente a lo real.²⁰

Este primer aspecto de la crítica, empero, puede justificarse más profundamente si apelamos a lo que yo denominaría un “análisis fenomenológico” del diálogo filosófico. Para ello tendremos que plantearnos preguntas como estas: ¿qué hace posible la libertad de espíritu a que da lugar el diálogo filosófico? ¿No persiste en él una predeterminación del pensamiento por las opiniones que sustentan nuestra precomprensión del mundo?

Para responder a estas preguntas me remitiré al agudo análisis que hace Gadamer acerca del diálogo en su obra *Verdad y Método*, en aquel memorable capítulo que lleva por título: **La primacía hermenéutica de la pregunta**. Al analizar el diálogo socrático, Gadamer señala que éste se caracteriza porque posee una “estructura lógica de apertura”. Es en ella donde creo encontrar el lugar adecuado para tematizar la posibilidad de una crítica inmanente. Con el fin de mostrar tal estructura, Gadamer señala que la esencia del diálogo reside en su **preguntar**. Quien dialoga a la manera socrática, es porque quiere saber. Y para querer saber es preciso saber que no se sabe. Dice Gadamer: “El que surja una pregunta supone siempre introducir una cierta ruptura en el ser de lo preguntado”.²¹ En ese sentido, “preguntar quiere decir abrir. La apertura de lo preguntado consiste en que no está fijada la respuesta”.²²

A mi modo de ver, dicha apertura crea un espacio de juego para el enjuiciamiento crítico, el cual no ignora todos los determinantes históricos y culturales que pueda llevar implícitos la propia opinión, sino que “invierte” el **modo natural** en que nos relacionamos con éstos para dar lugar a la libertad. Ello se explica porque tal apertura acontece en el seno del ser determinado. Quien pregunta, en cierto modo se **separa** de aquello que la opinión dominante tiene por verdadero y se detiene para pensarlo en sus posibilidades. En tal sentido, la estructura de la pregunta cumple una función análoga a la que posee el método

intentaremos mostrar en el tercer punto de esta última parte, tal aspecto de la crítica filosófica parece encontrar su propio límite en la forma en que está organizada la sociedad actual, la cual parece impedir una injerencia **directa** del saber filosófico en la sociedad.

20 Este aspecto fue en su momento rescatado por John Stuart Mill, quien vio en la discusión de las propias opiniones una de las condiciones esenciales para el mantenimiento de la libertad individual. Así lo expresa en el segundo capítulo de su ensayo *Sobre la libertad*, el cual lleva un título bastante significativo: **De la libertad de pensamiento y de discusión**: “La plena libertad de contradecir y refutar nuestra opinión es la condición misma que nos permite presumir su verdad con el fin de actuar: en ello reside la única forma racional dada a un ser dotado de facultades humanas para asegurarse de que está en lo verdadero”. Cfr. MILL, J. S. *De la libertad*. Éditions Folio: Paris, s.f., p. 89.

21 Cfr. GADAMER, H.-G. *Op. cit.*, p. 439.

22 *Ibidem*, p. 440.

de **reducción fenomenológica** para Husserl: ésta busca **poner en suspenso** la validez de lo que asumimos cotidianamente como evidente de suyo, para examinarlo como algo cuestionable y, por ende, como algo que está sometido a la relatividad de lo que puede ser así o de otra manera. Sin embargo, a diferencia de la *Fenomenología Trascendental* de Husserl, la primacía hermenéutica de la pregunta no constituye un saber que pretenda **suprimir** sus propios supuestos, sino que por el contrario **parte de ellos**, esto es, de la experiencia concreta del individuo, la cual le concede un carácter de verdad peculiar a sus propios prejuicios y opiniones acerca del mundo.²³ Por tal razón, Gadamer llega a afirmar: “Lo preguntado queda en el aire respecto a cualquier sentencia decisoria y confirmatoria. El sentido del preguntar consiste precisamente en dejar al descubierto la cuestionabilidad de lo que se pregunta. Se trata de ponerlo en suspenso de manera que se equilibren el pro y el contra”.²⁴ Algo más adelante, Gadamer añade: “Contra la firmeza de las opiniones, el preguntar pone en suspenso el asunto con todas sus posibilidades”.²⁵

3.2. Crítica e Historia de la Filosofía

En este punto de nuestro recorrido resulta sumamente tentador emplear el modelo del diálogo para esclarecer nuestra relación con los autores clásicos. Gadamer lo hace: los autores clásicos muestran su pertinencia para nosotros, en cuanto nos ofrecen la posibilidad de una apertura de nuestro propio opinar acerca del mundo. Al resultado final de este procedimiento Gadamer lo denomina **fusión de horizontes**. Dicho concepto permite aclarar lo que señalábamos al comienzo de este trabajo, a saber, la especial relación de **tensión** que

23 En este sentido resulta sumamente ilustrador lo que dice Gadamer acerca de la mayéutica socrática: “La productividad mayéutica del diálogo socrático, su arte de comadrona de la palabra, se orienta desde luego a las personas que constituyen los compañeros del diálogo, **pero también se limita a mantenerse en las opiniones que éstos exteriorizan** y cuya consecuencia objetiva inmanente se desarrolla en el diálogo. Lo que sale de su verdad es el logos, que no es ni mío ni tuyo, y que por eso rebasa tan ampliamente la opinión subjetiva de los compañeros de diálogo”. *Ibidem*, p. 445-446; la negrilla es mía.

24 *Ibidem*, p. 440. Aquél que esté al tanto del debate a que dio lugar la Hermenéutica de Gadamer con la Escuela de Frankfurt en torno a la posibilidad de una filosofía crítica, se dará cuenta que la lectura que propongo del primero, tiende a rescatar un momento “crítico” del pensamiento que no por ello deje en el olvido la finitud en que acontece toda comprensión. Sin embargo, este enfoque no es nuevo. Ya Gadamer en el segundo volumen de *Verdad y Método* ha señalado con frecuencia la necesidad de examinar, desde un punto de vista hermenéutico, las exigencias que plantea la Teoría Crítica, aunque reconoce que ambas posturas “hablan desde lugares distintos”. Igualmente, Paul Ricoeur ha señalado algunos de los que podríamos denominar los “rendimientos críticos” de la Hermenéutica Filosófica. Dada la brevedad de este ensayo, remito al lector al artículo de Ricoeur titulado **Hermenéutica y crítica de Ideologías**, del cual ha sido publicada una traducción al castellano en el volumen *Hermenéutica y Acción. De la Hermenéutica del Texto a la Hermenéutica de la Acción*. Editorial Docencia: Buenos Aires, 1985.

25 *ibidem*, p. 445.

existe entre las obras del pasado y nosotros mismos, pues éstas se nos presentan al mismo tiempo como familiares y extrañas. En ese sentido, el error de las tres tendencias anteriores —podemos decirlo ahora— consiste en que dejaban de lado el carácter familiar de los autores clásicos, con el cual se revela su pertinencia para comprender nuestro propio presente. De no ser así, no le adjudicaríamos a ciertas obras el título de “clásicas”, sino que tenderíamos a relegarlas en el pasado.²⁶

La categoría de lo “clásico” lleva implícita su actualidad. Por ello, siguiendo a Gadamer, cabría afirmar que cuando decimos que algo es “clásico”, lo hacemos para referirnos a aquellas obras que poseen una existencia **simultánea** a la nuestra. En otras palabras, lo clásico se caracteriza porque posee un cierto elemento “intemporal” que le impide quedar relegado en el pasado y que en cambio le permite **coexistir** con nosotros.

Sin embargo, esta actualidad de lo clásico puede llevar a ambigüedades. Para poder precisarla, tendremos que separarnos primero del Clasicismo, movimiento que hizo de lo clásico la norma estilística de lo que debía considerarse “arte bello” o “buen gusto”. Si bien es cierto que una normatividad tal se aplica también para la filosofía, la forma en que ésta se sustenta es distinta. Los filósofos clásicos no revelan su actualidad porque posean ciertas “verdades eternas e inmóviles”, sino porque nos interpelan desde el pasado. Su verdad es parcial y nos es útil por cuanto se ofrece, no como lo que hemos denominado un “mero opinar”, sino como un **movimiento del *lógos*** que ha subsistido en el tiempo. Dicho movimiento del pensar es el que da lugar a una apertura de la propia opinión y, por ende, a que nos hagamos a un ver más amplio, esto es, a un horizonte. Gadamer ilustra este movimiento en aquello que él denomina el momento de la **aplicación**. En dicho momento, la correlación existente entre nuestro propio opinar y el opinar del texto resulta evidente: “Cuando se oye a alguien o cuando se emprende una lectura no es que haya que olvidar todas las opiniones previas sobre su contenido, o todas las posiciones propias. Lo que se exige es simplemente estar abierto a la opinión del otro o a la del texto. Pero esta apertura implica siempre que se pone la opinión del otro en alguna clase de relación con el conjunto de las opiniones propias, o que uno se pone en cierta relación con las del otro.”²⁷

Algo más adelante, Gadamer agrega: “[La receptividad ante el texto] no presupone ni “neutralidad” frente a las cosas ni tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas”.²⁸

26 En este punto sigo también a Gadamer, quien emplea el concepto de lo “clásico”, no para referirse a las obras de origen greco-latino, sino como una categoría histórica. Este último aspecto se pondrá de manifiesto por lo que sigue.

27 *Ibidem*, p. 335.

28 *Ibidem*, p. 335. Quizás lo más destacable de esta postura, es que la interpretación no es considerada

Antes de continuar nuestro camino, detengámonos por un momento en el concepto de horizonte, pues éste puede sernos de gran utilidad para responder a la **primera tendencia** que señalamos al comienzo. Gadamer afirma: “El que no tiene horizontes es un hombre que no ve lo suficiente y que en consecuencia supervalora lo que le cae más cerca. En cambio tener horizontes significa no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello. El que tiene horizontes puede valorar correctamente el significado de las cosas que caen dentro de ellos, según los patrones de cerca y lejos, grande y pequeño”.²⁹

A partir de este pasaje cabría preguntar: ¿no ocurre acaso que aquellos que claman por una filosofía autóctona están limitados a lo más cercano? O bien, ¿no han confundido acaso las nociones de lo grande y lo pequeño, cuando sin ambages, ponen al mismo nivel de un Leibniz o de un Aristóteles a los ya conocidos héroes de la cultura autóctona?³⁰

Ahora quisiera redondear la exposición acerca de la necesidad de reinterpretar los autores clásicos, retomando una de nuestras preocupaciones iniciales: ¿en qué medida el estudio de los autores clásicos revela aspectos importantes de la esencia de la filosofía? Por razones de brevedad, me limitaré a señalar tres diferencias entre la filosofía y las ciencias

como un regreso a la constitución psíquica del autor, sino que el texto es concebido como un **modo de ver** el mundo y, por ende, exige que se lo examine en sus pretensiones de verdad. Así lo sugiere Gadamer al afirmar: “Cuando intentamos entender un texto no nos desplazamos hasta la constitución psíquica del autor, sino que, ya que hablamos de desplazarse, lo hacemos hacia la perspectiva bajo la cual el otro gana su propia opinión”. *Ibidem*, p. 361. Este último aspecto ha sido ampliamente analizado por Paul Ricoeur, quien le ha dado una importancia central a lo que él denomina el “proceso de distanciación” que tiene lugar entre el autor y el texto, y que –según él– permitiría restituírle un momento de cierta “objetividad” a la interpretación de textos.

29 *Ibidem*, p. 373.

30 Un ejemplo clave en la historia de la filosofía puede ilustrar más claramente la ingenuidad de esta primera tendencia. La persistencia de la filosofía en Occidente, luego de haber sido expulsada de Atenas por el emperador Constantino, se debió al hecho de que ésta migrara a través del mundo islámico por un período de poco más de dos siglos. Pero, ¿qué hizo posible que los occidentales pudieran volver a hablar un lenguaje filosófico? El acontecimiento quizá más decisivo nos remite a Córdoba y Toledo, lugares donde se inició un arduo proceso de **apropiación** de la filosofía –entonces foránea–, el cual consistió principalmente en la traducción y comentario de las obras de Aristóteles y sus comentaristas árabes. Este hecho podría parecer harto **servil**, pero dicho proceso –que duraría muchísimos siglos– fue la clave para que ya en los siglos XIII y XIV **puddiera surgir** un pensamiento medieval más **original**, el cual vemos representado en las grandes *Sumas* de un Santo Tomás o de un Guillermo de Occam. Este ejemplo muestra su validez para el caso presente, pues, si algo podemos rescatar de la filosofía medieval es su convicción de que el pensamiento original sólo podría surgir a partir de una rigurosa apropiación de la tradición precedente. Esta convicción la respaldaba la historia: de la oscuridad reinante en sus primeras épocas, el Medioevo pudo ver cierta luz en la baja Edad Media, gracias al encuentro de las tradiciones griega, árabe y cristiana. Un símbolo de dicha concepción generalizada lo encontramos expresado en un famoso lema que, aunque se le atribuye a Bernard de Chartres, bien podría expresar el **espíritu** de la filosofía medieval cristiana: “Somos enanos posados en los hombros de gigantes. Así, vemos más y más lejos que ellos, no porque nuestra vista sea más aguda o nuestra talla más alta, sino porque ellos nos portan en el aire y nos elevan a su altura gigantesca...”

positivas, las cuales podrían indicar una respuesta parcial a la pregunta. Cabe anotar que esta exposición se vincula estrechamente con el análisis del concepto de “ciencia” hecho al comienzo de este ensayo.

En primer lugar, podremos decir que los clásicos son las **adquisiciones permanentes** de la filosofía. Ello aproxima la filosofía más a las artes que a las ciencias. Del modo en que el artista o el filósofo se relacione con los clásicos depende que se pueda hablar, en cada caso, de “arte bello” o “filosofía rigurosa”. En el arte, los clásicos son considerados **modelos** de lo bello. Por consiguiente, para que el artista adquiera una completa **formación**, no le basta con **aprender** las técnicas básicas de su arte, sino que también ha de apropiarse de tales modelos. Sin embargo, su relación con éstos debe dar lugar a la **originalidad**. Para que su arte posea lo que Kant denominaba “espíritu”, es necesario que —mediante un proceso difícil de describir— el artista se **vincule** y **separe** simultáneamente de lo clásico. Yo llamaría a dicho modo de proceder **emulación**, en contraposición a lo que conocemos como “imitación servil”. En última instancia, el artista se **apropia** los modelos clásicos, pero se **separa** de éstos en la medida en que no inhibe su propia originalidad en el momento de la creación. En el caso de la filosofía ocurre algo similar, sólo que la originalidad del pensamiento filosófico no se muestra tanto en lo que Kant denomina “genio” —para referirse al arte bello—, sino en la postura **crítica** que asume: la crítica es la originalidad del filósofo, pues ella da lugar a un pensamiento acerca de lo que aún no ha sido pensado. Asimismo, cuando el filósofo lleva una tesis hasta sus últimas consecuencias, o acaso cuando la examina en todas sus posibilidades, en ese momento se pone de manifiesto aquella originalidad del pensamiento filosófico que lo **diferencia** del resto de los hombres.

Antes de sacar la consecuencia directa que se desprende de este primer hecho, señalemos un segundo rasgo de la filosofía, el cual se deriva de la relación que ésta entabla con los autores clásicos. En realidad, tal relación revela el carácter **esencialmente histórico** del filosofar. Una comparación con las ciencias puede aclarar esta afirmación. Quien estudia Matemática, muy seguramente no requerirá apropiarse los *Elementos* de Euclides en su original, así como aquellos que estudian Física probablemente nunca leerán directamente los *Principia Mathematica* de Newton. Ello se debe a que tales obras han quedado —en cierto modo— relegadas en el pasado. Para el científico sólo son importantes los **resultados** de tales obras o, dicho en los términos que empleábamos al comienzo, las **adquisiciones permanentes** a que hayan dado lugar tales investigaciones. Por tanto, el científico no valora sus “clásicos” —como en cambio lo hacen el filósofo o el artista— como fuentes ilimitadas de sentido, susceptibles de ser **reinterpretadas** en cada época, sino que éstos ocupan un lugar secundario en una disciplina adyacente, e sto es, como materia de reflexión epistemológica. Así, la ciencia —aunque muchos opinen que no “progresa” en sentido estricto—, marcha **linealmente**, dejando atrás su propio pasado. Tal como lo ha dicho Hegel, “las ciencias progresan por yuxtaposición”.³¹ Ello quiere decir que lo pasado no requiere ser reinterpretado para que la ciencia siga su propia marcha hacia adelante

31 Cfr. HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía. Op. cit.*, p. 16.

Esta última afirmación podrá parecer sumamente problemática. Sin embargo, creo que podríamos mantener su idea general con los matices que nos presenta Gadamer. En realidad, sería absurdo negar que las ciencias positivas están arraigadas en la historia. Lo que en el fondo ocurre es que la efectividad de los conocimientos natural-científicos no es **valorada** históricamente. Antes bien, los conocimientos de este tipo proceden a **eliminar** todo elemento histórico arraigado en ellos. Por tal razón, el interés que pueda mostrar el matemático o el físico por la historia de la gestación del pensamiento científico resulta secundario. Poco le importa destacar “los errores o las vías muertas de la investigación”, sino que se interesa —tal como ya lo he dicho— por aquello que ha sido adquirido de manera permanente.³²

El caso de la filosofía es bien distinto. Si apelamos nuevamente al propio Hegel, podríamos decir que la mera apropiación de la Historia de la Filosofía exige que el filósofo esté en condiciones de filosofar. Por ello, Hegel afirma: “el estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la filosofía misma”.³³ Las obras de los clásicos deben ser reinterpretadas cada vez de una manera distinta, para que la filosofía pueda resolver los problemas que le plantea su propio presente. Sin embargo, esto no ocurre exactamente como Hegel lo piensa, pues existe en su pensamiento una tendencia a **unificar** la pluralidad de las filosofías en una evolución única, la cual supone a su vez una marcha inexorable hacia un saber absoluto. La Historia de la Filosofía **no** es “un **único** sistema en evolución”, tal como sostiene Hegel.³⁴ Esta postura es unilateral, ya que deja de lado el valor que tiene la **reinterpretación** de cada filosofía, de una manera distinta en cada época del pensamiento. En ese sentido, la tradición filosófica no puede ser valorada exclusivamente como la **preparación** del propio presente, sino que ésta posee una cierta “independencia”, la cual le permite a su vez erigir sus propias pretensiones de verdad en nuestro propio tiempo.

De este último hecho podría sacarse una segunda consecuencia: no podemos reducir nuestro pasado a verdades **meramente** históricas. Antes bien, la historia revela —no sin relativa frecuencia— que aquello que tenemos como parte del pasado termina siendo **más actual** que el pensamiento contemporáneo. En otras palabras, resulta problemático pensar que un sistema filosófico **supere** al anterior, pues, a pesar de que aquél lo **suced**a en el tiempo, puede darse el caso de que hayan quedado relegadas al olvido ciertas cuestiones que resultarían fundamentales para poder acceder a un cierto grado de verdad. La Historia de la Filosofía abunda en ejemplos de ello. ¿No ocurre acaso que el tradicional “problema de los universales” es —pese a que muchos filósofos modernos lo pasaron por alto— una cuestión central en el pensamiento anglosajón? O bien, ¿qué diríamos de los excesos de dialéctica hegeliana? ¿No opinan acaso algunos kantianos que ésta supuso el olvido de los límites de la sensibilidad humana, señalados por Kant en su filosofía crítica?

32 Cfr. GADAMER, H.-G. *Op. cit.*, p. 351-352.

33 Cfr. HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía. Op. cit.*, p. 34.

34 *Ibidem*, p. 33.

Así pues, podría decirse que la marcha de la filosofía no puede describirse como una progresión lineal —tal como ocurre en las ciencias—, ni como un único sistema que evoluciona unificando las filosofías anteriores —como por su parte lo pretendía Hegel—, sino que su devenir histórico parece describir la forma de un círculo.³⁵ Su estructura es la reflexión finita, la cual se desenvuelve en un *lógos* que involucra a los pensadores más importantes de todos los tiempos en torno a los problemas más fundamentales del hombre. Tal reflexión posee altos y bajos. Su destino es el permanecer inacabada, o el someterse a planteamientos siempre nuevos. Sin embargo, nos equivocariamos si viéramos en ello el fracaso de la filosofía. Su pluralidad se explica —como parte de la esencia histórica y finita del hombre— por su arraigo en la opinión, la cual pone a su vez de manifiesto los límites de la verdad que pueda alcanzarse acerca de aquellas cuestiones fundamentales que le ocupan; su carácter propio es abierto, susceptible de ser así o de otra manera.

El tercer rasgo de la filosofía —en contraposición a las ciencias positivas— parecen sugerirlo las dos afirmaciones anteriores. Se trata del **modo** en que hemos de relacionarnos con los autores clásicos. Antes habíamos hablado de una cierta exigencia de originalidad y luego afirmamos que la reflexión filosófica estaba estrechamente ligada a la opinión. Pues bien, esta última circunstancia exige que los clásicos sean asumidos críticamente. Si miramos la Historia de la Filosofía, podremos constatar que cada filósofo ha construido la identidad de su propio pensamiento a partir de la asunción crítica de las filosofías que le han precedido. Dicho elemento crítico fue señalado por Kant, quien estaba convencido de que la Metafísica no era una ciencia, y por tanto, que no debía asumírsela “pasivamente”, como quien aprende una ciencia o una doctrina. En la filosofía importa, ante todo, no dejar de lado la **espontaneidad** del pensar, aunque éste se encuentre involucrado estrechamente en la tradición que lo

35 En este punto podrían esgrimirse algunas objeciones. De un lado, podría negarse que la ciencia siga una **marcha lineal**, pues hay quienes sostienen que la ciencia no “progresa” en sentido estricto. Aunque ahora no podría discutir este problema, yo respondería lo siguiente: la ciencia marcha “linealmente”, porque el conocimiento científico exige, tal como lo señalamos anteriormente, la eliminación de los elementos ‘históricos’ que intervienen en él. En otras palabras, la ciencia marcha linealmente, pues su desenvolvimiento en el tiempo consiste en **dejar atrás su pasado**, aunque ello no implique un acercamiento progresivo a una especie de “Verdad Absoluta”. De otro lado, podría recusarse la imagen del círculo, mediante la cual he intentado caracterizar la Historia de la Filosofía. El profesor Javier Domínguez, por ejemplo, me ha hecho caer en la cuenta de que dicha imagen podría tener connotaciones ‘fatalistas’, dado su carácter cerrado. De otro lado, podría tenerse presente que el propio Hegel — frente al cual me he mostrado crítico— también empleó la imagen del círculo para describir la **reflexión filosófica**. Ante estas dos observaciones, yo replicaría: tal como se señala a continuación, la imagen del círculo busca destacar el carácter finito de toda reflexión filosófica. En ese sentido, el círculo permite mostrar intuitivamente que la Historia de la Filosofía se encuentra **inmediatamente presente** en la filosofía de la actualidad. Por esta razón, cabría pensar que la imagen del círculo pone en evidencia el hecho de que la filosofía está inevitablemente implicada en un devenir histórico que no puede ignorar. — Con el fin de evitar el carácter cerrado de la imagen del círculo, tal vez podríamos reemplazarla por la imagen de la espiral, la cual ha sido sugerida por Paul Ricoeur para explicar el proceso de la comprensión. Sin embargo, creo que lo esencial de este asunto no se resuelve en las imágenes que hemos empleado, si no en los argumentos que han sido presentados a lo largo de este trabajo.

precede. Por ello, Kant llegó a afirmar —en una conocida frase suya— que no se aprende filosofía sino, a lo sumo, a filosofar.³⁶ Husserl vio en dicha frase la **falta de cientificidad** de la filosofía y no se equivocó en ello.³⁷ Ahora bien, lo que ocurre es que la filosofía parece emparentarse más con un “saber hacer” —con una *techné*— que con un “saber acabado”, expresable en proposiciones. Por ello me atrevo a aproximarla más a las artes. No se trata de negar su rigor, sino de reconocer que para hacerse “filósofo” no basta con apropiarse la tradición que nos precede. Hay una opacidad inherente a la posibilidad de filosofar, que sólo podemos describir negativamente por la imposibilidad que enfrentamos de aprender filosofía. Tal imposibilidad se arraiga en las condiciones que antes señalamos a propósito del arte: si aprender es imitar —tal como lo sugiere Kant—, entonces no es posible filosofar si imitamos a los clásicos, apropiándonos pasivamente de cada una de sus doctrinas.³⁸

4. Conclusiones

En este ensayo hemos intentado responder a la pregunta por la pertinencia del estudio de los autores clásicos en la actualidad. Esta pregunta nos obligó a hacer un gran rodeo, mediante el cual intentamos mostrar que la apropiación de los autores clásicos hace parte de la esencia de la filosofía. Con el fin de sustentar esta tesis, intentamos caracterizar negativamente la filosofía como un cierto saber que no podría ser identificado sin más con las ciencias positivas, ni con el “mero opinar”: la filosofía es —según lo vimos— un saber que se arraiga en la *dóxa* y mediante el cual se entabla una relación crítica con ella.

Una vez establecido el estatuto epistemológico de la filosofía, procedimos a analizar el diálogo como fenómeno primigenio de la filosofía. Según pudimos constatar, el diálogo

36 Cfr. KANT, I. *Crítica de la razón pura*, p. 361-363 (A 836-839/ B 864-867); *Logik*, en: KANT, I. *Werke in zwölf Bänden*, Vol. VI: *Schriften zur Metaphysik und Logik II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977, p.p. 444-450 (A 20-A 28).

37 Cfr. HUSSERL, E. *La filosofía como ciencia estricta*. *Op. cit.*, p. 44.

38 Esta afirmación la hace Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar* a propósito del concepto de “genio”: “Y puesto que aprender no es sino imitar, la más grande aptitud, la facilidad para aprender (capacidad), como tal, no puede valer como genio” (§ 46). El paralelismo que existe entre la filosofía y el arte resulta entonces evidente. La filosofía requiere de un momento de “invención” que no es explicable a partir de su carácter histórico, pero que tampoco puede prescindir de la tradición que la precede. Se hace siempre filosofía a **partir** del pensamiento anterior, pero no como aquél que se limita a **aprender** (pasivamente) lo que la tradición le ha legado. Lo que dice Kant a propósito del **filosofar** al final de la *Crítica de la razón pura* resulta estrechamente ligado a lo anterior: quien se limita a aprender **históricamente** la filosofía, “no sabe ni juzga más que a través de lo que le ha sido dado. Disputadle una definición, y no sabe de dónde tomar otra. Él se ha formado tras una razón extraña, pero el **poder de imitación no es el poder de invención**, es decir, que el conocimiento no procede en él de la razón, y aunque se a, sin duda, racional, no obstante su objetivamente no es más que un conocimiento histórico”. Cfr. KANT, I. *Op. cit.*, p. 361 (A 836 / B 864); la negrilla es mía.

filosófico cobra importancia por cuanto en él se crea un espacio para la libertad, en el cual, empero, no se dejan de lado los determinantes históricos, culturales y sociales del hombre. Antes bien, el diálogo le permite al filósofo conquistar una emancipación de sí mismo en medio del ser determinado.

Finalmente, empleamos el modelo del diálogo —tal como lo hace Gadamer— para caracterizar la relación de la filosofía actual con los autores clásicos. Este procedimiento nos permitió mostrar cómo el estudio de los autores clásicos no sólo se legitima en la actualidad, sino que en él se revelan algunos rasgos esenciales de la filosofía, mediante los cuales ésta se diferencia de las ciencias. En este último estadio nos valimos de los clásicos para establecer tres rasgos esenciales de la filosofía. En un primer momento establecimos un paralelo entre la filosofía y las artes. Luego, intentamos mostrar cómo el estudio de los autores clásicos pone de manifiesto el carácter esencialmente histórico del filosofar. Ya para finalizar, intentamos precisar el modo en que — pese a tener que apropiarse la tradición precedente— la filosofía se caracteriza como una actividad específica, la cual no puede identificarse con la **apropiación pasiva** de las obras del pasado.

Apéndice

Crítica y Sociedad

Las anteriores consideraciones se han concentrado casi exclusivamente en la pertinencia del estudio de los autores clásicos en la filosofía actual. Sin embargo, tal como lo sugerimos al comienzo, esta perspectiva —sugerida por la propia pregunta— se queda corta cuando intentamos establecer el **sentido** de la filosofía entre nosotros. Esto último se debe a la siguiente consideración: la pertinencia de la filosofía depende de manera muy estrecha de ciertas condiciones sociales, históricas y políticas que una reflexión sobre la historicidad de la filosofía difícilmente podría resolver. Es aquí, empero, donde la reflexión debe hacerse cada vez más particular y donde estas respuestas de carácter tan general tendrían que someterse a prueba.

Si tomáramos como hilo conductor el modo en que la filosofía se relaciona con la opinión, tal vez podríamos hacer algunas observaciones tendientes a orientar una posible respuesta. Tal como se vio a lo largo de todo el ensayo, la opinión posee un carácter **fluctuante**. Ello implica que su **valoración** como algo “nocivo” o “útil” depende, no de su contenido específico, sino del **modo** en que nos relacionamos con ella. No obstante, cuando entramos a considerar la opinión en el ámbito social —es decir, cuando entramos en el plano de la **opinión pública**— su importancia adquiere proporciones insospechadas. En este caso, no se trata simplemente de lo que podríamos denominar un **cambio cuantitativo** en el **valor** de la opinión, sino que ésta parece sufrir una transformación **cualitativa** al entrar en la esfera pública. Inútil sería pretender explicar en pocas líneas cuáles son las leyes que rigen la opinión pública. Sin embargo, una aproximación descriptiva podrá darnos algunas ideas al respecto.

Cuando tratamos con la **opinión de la masa**, el diálogo parece insuficiente para que la filosofía desempeñe una “función ética”. En el fondo, puede parecer incluso ingenuo pensar que bastaría con dar lugar a un **cambio de actitud** en el individuo cuando, en realidad, éste se encuentra inmerso —al igual que el filósofo— en un opinar común que no sólo lo determina, sino que además ejerce un **gran poder** sobre él. En otras palabras, el hombre en medio de la masa se encuentra bajo una enorme influencia a la cual no puede hacerse frente apelando a un análisis psicológico de su comportamiento particular.

Si vamos algo más lejos, podremos asumir que, cuando la opinión dominante se erige por la fuerza, puede constituir un mecanismo de opresión, más aún si tal opinión dominante no ha sido **mediada** por la reflexión. La historia nos muestra cómo en épocas recientes, las principales víctimas de dicha **fuerza irreflexiva** son los individuos, cuya disidencia frente a lo comúnmente aceptado los señala explícitamente como “enemigos”, si no es que acaso los convierte en objetos de exclusión o **persecución**. El **Nacionalsocialismo** o el **Fundamentalismo religioso** nos brindan dos ejemplos de ello.

Nuestra sociedad, empero, no se encuentra lejos de este tipo de violencia que se ejerce contra el individuo que contradice la opinión de los demás. Si bien es cierto que en nuestro medio se trata de la opinión de unas minorías, lo cierto del caso es que los mecanismos de opresión a que éstas apelan resultan sumamente similares a los ejemplos antes citados. Hoy en día, los grupos guerrilleros o las autodefensas se proclaman a sí mismos como voceros de paz, pero, al mismo tiempo, declaran cínicamente “enemigos del proceso” u “objetivos militares” a todos aquellos individuos que se atreven a denunciar sus acciones insurgentes.

En tales casos se pone de manifiesto un modo **típico** en que opera la opinión irreflexiva. Ésta da lugar a un sectarismo radical, para el cual el único mecanismo que termina siendo juzgado como válido —y efectivo— es la violencia. La violencia es, en última instancia, aquella forma de conflicto que sustituye —por la marcada impotencia de uno u otro bando— el modo racional en que las opiniones divergentes se exponen a la discusión pública. En ese sentido, podría decirse con justa causa que el *lógos* es una de las primeras víctimas en tiempos de guerra. Toda **mediación conceptual** resulta superflua cuando se tiene a la mano un fusil para hacer valer el propio punto de vista frente al contrario.

Por tales razones, cabría juzgar como **ilusoria** la pretensión —sostenida desde antiguo— de erigir la filosofía como **educadora** de la sociedad. Sin embargo, ello no implica dejar de lado la injerencia de aquélla. Antes bien, significa que las preguntas que indagan por la posibilidad del pensamiento crítico deban contarse entre las más acuciantes del presente. ¿Cómo es posible una sociedad en la que la voz de la crítica pueda **regular** el poder irreflexivo que puede ejercer la opinión, o bien, **controlar** aquellos excesos o errores del gobierno en la proyección de la vida de un país? ¿Está la filosofía —o en general, la racionalidad humana— en condiciones de hacer algo en contra del generalizado sentimiento de impotencia que experimenta cada individuo cuando ha de enfrentar en la soledad un mundo que parece regirse por lo arbitrario?

Tales preguntas señalan tanto la **orientación** como los **límites** de toda reflexión filosófica.

El primer aspecto nos muestra que la postura crítica del filosofar no puede aspirar ingenuamente a imponerse sobre cada uno de los hombres como si la **reflexividad** pudiera constituirse en el elemento ético predominante en **cada** individuo. Sin embargo, la crítica ha de instalarse en la vida pública como un actor central. Quizá el único medio efectivo para tal fin es la escritura. Ya Kant había señalado como la auténtica revolución de la Humanidad, el hecho de que el ciudadano, sin renunciar a sus propios compromisos con la sociedad, hiciera un **uso público** de la razón para contrarrestar el “automatismo” o la “pasividad” en que nos encontramos como partes de la estructura social.³⁹ Actualmente, cabría agregar que el filósofo ha de resistirse ante la trama irreflexiva que se extiende sobre la sociedad y que muchas veces parece propagarse a través de los medios de comunicación.

En este último caso, cabría tener presente el efecto nocivo que muchas veces ejerce el periodismo de nuestro país en la solución de los conflictos públicos. No hace falta ser un sociólogo para constatar la manera absurda en que los medios de comunicación se convierten con suma frecuencia en instrumentos difusores de irreflexividad: difunden la opinión pública —casi siempre irreflexiva— como si ésta representara la opinión válida. ¿No vivimos acaso en sociedades que erigen como criterios de validez los porcentajes de una encuesta, sin interpretaciones que permitan comprender las tendencias dominantes, o bien, sin efectuar estudios que muestren la **exageración** o lo **infundado** que podría haber en una opinión determinada?

De esta situación resultan los límites del filosofar. Por ello, al comienzo de este ensayo nos mostramos desconfiados ante la posibilidad de **justificar** la labor filosófica únicamente a partir del estudio de los clásicos. Pues, para que la filosofía tenga un **sentido** para nosotros, no basta con que ésta se refiera críticamente a su propio presente, sino que además resulta necesario que la sociedad posea las condiciones necesarias para que la **racionalidad** se instaure como elemento regulador de sus procesos públicos. Ante ello el filósofo parece impotente, como aquél náufrago que lucha en soledad contra enormes olas en medio de una tormenta. Puede esforzarse en desplegar hasta sus últimas consecuencias el **lógos** filosófico, pero los actores del conflicto perseverarán —por su propia incapacidad para el diálogo— en el asesinato del pensamiento crítico o —tal como ha ocurrido en muchas ocasiones— en la suspensión del ámbito de **libertad** que ofrecen las universidades, haciendo de éstas un escenario para la guerra o la exclusión ideológica.

La situación de Colombia es desesperada. Si bien es cierto que esta constatación puede partir más de un sentir que del pensar, ello no le resta la necesidad apodíctica a que aspiran las ideas más abstractas. Por tal razón, es allí donde el preguntar tiene que examinar

39 Cfr. KANT, I. **¿Qué es la Ilustración?** En: KANT, I. *Filosofía de la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998. Traducido del alemán al castellano por Eugenio Ímaz.

con frialdad la distancia alienante del concepto y retroceder a su ámbito más elemental. ¿Se justifica filosofar, todavía hoy, en medio de la barbarie? Tal vez —a riesgo de parecer demagógico— la persistencia en la reflexión dependa ante todo de nuestras propias fuerzas. ¿Tendremos el valor para seguir adelante? Aquello de lo cual nos sintamos capaces determinará hasta dónde podremos llegar. ¿Es razonable perseverar en el sentido? Las únicas alternativas parecen llevarnos a la disyuntiva: la fuerza de espíritu o el cansancio, la persistencia en la razón o la resignación. Por el momento cabe sentenciar paradójicamente que, mientras vivamos en esta época de diálogo, la guerra para **nosotros** continúa.

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

Resumen. *Este artículo intenta responder a la pregunta por el sentido de la filosofía en la época actual. Para tal efecto, se adopta como hilo conductor la cuestión concerniente a la pertinencia del estudio de los autores clásicos en la filosofía actual. En este sentido, el artículo intenta mostrar que tal estudio constituye un fenómeno que se encuentra estrechamente ligado a la esencia de la filosofía. Con el fin de precisar mejor esta tesis, se procede a mostrar que el saber filosófico no puede confundirse con el saber científico, pero tampoco con el "mero opinar". Una vez que se muestra que el saber filosófico debe recibir el apelativo de "crítico", el artículo expone las razones por las cuales el estudio de los autores clásicos resulta pertinente para la época actual. Esto último se desprende de lo siguiente: el estudio de los autores clásicos permite comprender el propio presente, dando lugar a un ámbito de libertad. El artículo culmina con un cuestionamiento de la perspectiva en él adoptada para responder a la pregunta inicial.*

Palabras clave: *autores clásicos, crítica filosófica, filosofía, ciencia, o opinión.*

Classical Philosophy and Philosophical Critique. An Essay on the Relevance of Philosophy

Summary. *The article aims to answer to the question about the sense of philosophy in the present time. In order to do so, it is adopted the matter concerning the relevance of studying classical authors as a main idea. In such sense, the article aims to put forward that such study is an issue linked closely to the essence of the philosophy. For determining exactly this thesis is put forward that philosophical knowledge is neither scientific knowledge nor mere opinion. Once it is established philosophical knowledge as a critic one, the article expounds the reasons by which the study of classical authors is relevant in the present time. From this last point it follows that the study of classical philosophers allows to understand the present time itself, giving thus a place for the scope of freedom. It ends with a question about the view adopted in the article itself in order to answer the initial question.*

Key words: *Classical Authors, Philosophical Critique, Philosophy, Science, Opinion.*

RESEÑAS

NEWTON, Isaac. *The Principia. Mathematical Principles of Natural Philosophy.* Una nueva traducción de I. Bernard Cohen y Anne Whitmann con la asistencia de Julia Budenz, precedida por una guía a los *Principia* de Newton, por I. Bernard Cohen. Berkeley: California University Press, 1999, 974 p.

Doscientos setenta años después de su primera versión al inglés, 1729, sale una nueva traducción de los *Principia*, la obra maestra de Isaac Newton. Los motivos de esta nueva edición los abordaremos a partir de la investigación contemporánea sobre la obra del sabio inglés, y más específicamente, sobre lo que se refiere a los *Philosophae Naturalis Principia Mathematica*, que conocemos comúnmente como los *Principia*.

En 1687 se publica la primera edición de los *Principia*, y sus ediciones revisadas, en 1713 y 1726, justo un año antes de la muerte de Newton, todas ellas en latín. La primera traducción al inglés estuvo a cargo de Andrew Motte y fue publicada en 1729; a esta misma lengua fueron llevados los *Principia* por Henry Pemberton (1729-?) y por Thomas Thorp (1777). Bien sea integral o parcialmente se ha traducido al francés, alemán, chino, ruso, italiano, japonés, portugués, rumano, español, mongol y sueco. En inglés, la versión oficial desde 1729 ha sido la de Andrew Motte, y en 1934, luego de una revisión además de un apéndice histórico y explicativo, se imprime una versión modernizada de los *Principia* bajo la dirección de Florian Cajori. La revisión de esta última versión, a la luz de un estudio detallado de las tres ediciones que hubo del *opus magnum* de Sir Isaac, manifiesta la necesidad de una nueva traducción, y en el caso particular del libro que aquí reseñamos, al inglés.

El proceso que lleva hasta esta nueva versión inglesa es, en efecto, el producto de la investigación contemporánea que surge a partir de 1950 en el caso de los *Principia*, en particular, y de la investigación newtoniana en general. En estas líneas se pretende dar cuenta de los móviles que hicieron necesaria la nueva traducción. Para ello nos concentraremos en la versión al inglés de 1729, su revisión en 1934 y la elaboración de la de 1999.

La traducción de Andrew Motte (1729)

La información que se tiene de Andrew Motte es más bien poca. Se sabe que fue miembro del Gresham College. En 1727 publica *A Treatise of the Mechanical Powers, Wherein the Laws of Motion and the Properties of those Powers are Explained*.

Su traducción de los *Principia* presenta, para el lector moderno, algunas dificultades como lo arcaico de su lenguaje, algo que los hace tan difíciles de leer algunas veces como en

el texto latino original. Además, contiene expresiones tan poco familiares como “*subsesquialterate ratio*” y expresiones poco comprensibles como: “*the densities of dissimilar spheres are as those weights applied to the diameters of the spheres*” (Lib. 3, prop. 8, corol 3), que se refiere a las densidades heterogéneas con respecto a los pesos divididos por los diámetros. Una dificultad que se le suma a la traducción de Motte, es lo insatisfactoria que resulta su lectura ya que no presenta siempre una traducción auténtica del latín de Newton. Además, la traducción de Motte introduce expresiones directamente del latín o de raíz greco-latina que no habían llegado a ser oficiales en el campo de la mecánica racional. Así, por ejemplo, la expresión “*phaenomena*” aparece muy ligada a “apariencias de las cosas”; el término latino “inercia” es otro de ellos, además de no ser aún oficial en los tratados científicos, aparece en la def. 3 de los *Principia* como (a) “inactividad de la masa”, (b) “inactividad de la materia”; y, (c) como “*Vis inertiae* o fuerza de inactividad”.

La traducción de Motte tiene otros problemas adicionales como, por ejemplo, que en algunos casos no se basa en la última edición de los *Principia* (1726), por lo cual no presenta los últimos desarrollos que Newton tuvo en su obra; en otras ocasiones introduce frases explicativas en el cuerpo del texto. Por último, vale la pena mencionar que algunas frases se basan en manuscritos propuestos para mejorar de los *Principia*, como el caso de las palabras “*electric and elastic*”, que aparecen en el Escolio General referidas a cierto espíritu sutil que pervade los cuerpos y permanece oculto en ellos.

La versión revisada y modernizada (1934) de Florian Cajori a la de Andrew Motte

Florian Cajori, autor de *A History of Mathematical Notations*, 2 vols. (1928-9), *A History of the Conceptions of Limits and Fluxions in Great Britain from Newton to Woodhouse* (1919) y de *A History of Mathematics* (1911), tenía como propósito eliminar algunas expresiones y notaciones matemáticas que hacen de la lectura de los *Principia* una ardua labor, debido a que el lector moderno no las comprendía de modo inmediato. Expresiones de este estilo son “*duplicate ratio*”, “*subduplicate ratio*”, “*triplicate ratio*” “*subtriplicate ratio*”, “*subsesquiplicate ratio*” y “*sesquialteral ratio*”; que se cambian respectivamente por: “*square of ratio*”, “*square root of ratio*”, “*cube of ratio*”, “*cube root of ratio*”, “ $3/2^{\text{th}}$ power of ratio”, “ $2/3^{\text{th}}$ power of ratio” y “*ratio 3 to 2*”. Además, Cajori elimina el vínculo como signo de integración y lo cambia por el paréntesis e introduce notación matemática en lugar de la presentación verbal que hay en los *Principia*. Uno de los inconvenientes más notables de la versión modernizada de Cajori es que no toma como texto base la edición de 1729 de Motte y menos aun la última edición autorizada de Newton de 1726. El producto de esta inadvertencia será la aparición de ciertos anacolutos como lo es caso del libro V, prop. 94. Así, en la versión Motte-Cajori (1934) se lee:

The curve HI will be a parabola, whose property is that of a rectangle under its given latus rectum, and the line IM equal to the square of HM.

En la traducción de Cohen y Whitmann:

The curve HI will be a parabola, of wich this is a property: that the rectangle of its given latus rectum, and the line IM is igual to the squared.

Confrontando con este notorio sin sentido, Cohen, en su **Guía** nos dice: “Es claro que no tiene sentido hablar de que una ‘propiedad’ de la parábola ‘es de un rectángulo bajo su *latus rectum* dado’, no es geoméricamente posible (ni, para este caso, dimensionalmente) tener una línea IM igual al cuadrado de HM”.

En su análisis de este caso en particular, y luego de exponer paso a paso las distorsiones ulteriores a las revisiones de la traducción de Motte (1803, 1819), Cohen nos señala que en el caso Cajori el “texto que se revisó no fue, como lo declara en el título de la página, la edición original (1729), sino la segunda revisión (1819) o quizá una de las versiones de mediados del siglo XIX, basadas en aquélla”.

Otro de los errores de la versión Motte-Cajori es no haber cotejado los *Principia* con la última edición autorizada por Newton (1726); algunas veces la traducción presenta frases, introducidas por Motte, que no figuran en el original latino. El caso señalado en las líneas finales de la sección anterior es significativo, pues al pasar tal y como Motte introdujo los adjetivos “eléctrico y elástico” al final del Escolio General, sin hacer notar su revisión que eran producto de Motte basado en una copia personal de Newton, pero que no aparecen en la segunda ni tercera ediciones de 1713 y 1726 respectivamente, lleva al investigador del pensamiento newtoniano a considerar estos términos como publicados bajo la autorización del propio Newton.

Además del espíritu “eléctrico y elástico” del Escolio General, llama la atención el célebre slogan *Hypotheses non fingo*. Este Escolio comienza con una crítica que a manera de epítome recapitula la tesis principal de los *Principia*, según la cual la hipótesis de los vórtices postulada por Descartes es incompatible con los fenómenos celestes y con las leyes de Kepler, además de una discusión a propósito del vacío; allí Newton, de manera más manifiesta que en todo su texto, expone su posición respecto del papel de Dios en el mundo y la legitimidad que tiene el tratarlo en asuntos de filosofía natural. Otro tema discutido es el concerniente a la fuerza de gravedad con la cual ha explicado los fenómenos celestes y terrestres y a la cual no le asigna una causa, y debido a la imposibilidad de asignársela a partir de una deducción de los fenómenos declara: *Hypotheses non fingo*, es decir, “no finjo hipótesis”. Este pronunciamiento no lo debemos entender como si Newton jamás “usara” o “hiciera” hipótesis, pues en los *Principia* presenta una hipótesis en el Libro II y dos más en el Libro III. De acuerdo con lo sugerido por las investigaciones de Cohen, por *fingo* Newton daba a entender que no “finge” hipótesis en el sentido de hacer ficciones, a fin de dar coherencia mediante ese método a su teoría basada en los fenómenos. La traducción de Motte vierte al inglés este pronunciamiento de Newton como “*I frame no hypotheses*”. “*To frame*” indica tramar, o urdir; en el contexto de Motte, “*frame*” está obviamente referida “fabricar” y con un sentido claramente peyorativo. No obstante, un examen de los

manuscritos de Newton y también de la *Opticks* muestra cómo Newton eligió cuidadosamente “*fingo*” en latín y “*feing*” en inglés tras probar con otras palabras como “*fugio*” (*flee*, en inglés) indicando un “huir de”, “apartarse de”; asimismo intentó con “*sequor*” (*follow* en inglés) dando a entender “ser partícipe de”, “seguir”, pero en ningún momento usó “*frame*” en el sentido de inventar, tramar, fabricar o urdir algo que generalmente se refiere a un sentido negativo; de esta manera se suele decir “urdir un rumor” o “inventar una historia”, es decir, fabricar una mentira.

Un problema más de la modernización en la versión de Cajori se da en el primer axioma o ley del movimiento. Mientras en la traducción de 1729 éste se traduce “*Every body perserveres in its state...*” la versión latina reza: “*Corpus omne perseverare in statu suo...*” Cajori cambia el “*perseverare*” por el verbo más moderno y volitivo “*continues*”.

Por último, resáltense dos aspectos de la modernización de Cajori que dan pie para emprender la nueva traducción de los *Principia* y a su vez dan el impulso final para tal tarea.

La precisión del lenguaje fue un asunto de primer orden para Newton en sus escritos. La elaboración de varios borradores, las tachaduras, enmendaduras y correcciones, son asuntos de los que tenemos noticia. Ahora bien, en el Escolio a las Definiciones con las que comienzan los *Principia*, discute lo concerniente al espacio y tiempo absolutos en tanto entidades en sí mismas que se deben diferenciar de las aparentes y vulgares; allí habla de la diferenciación entre las “cantidades en sí mismas” y las “medidas sensibles” que de ellos hacemos. Así nos dice:

Proinde vim inferunt sacris literis, qui voces hasce de quantitibus mensuratis ibi interpretantur. Neque minus contaminant mathesin & philosophiam, qui quantitates veras cum ipsarum relationibus & vulgaribus mensuris confundunt.

La versión Motte-Cajori traduce:

On this account, those violate accuracy of language, which ought to be kept precise, who interpret these words for the mesured quantities.

El problema de la traducción radica en las palabras “*vim inferunt sacris literis...*” en su revisión y modernización, Cajori traduce estas palabras como: “*those violate the accuraccy of language*”, que son equivalentes a “violan la precisión del lenguaje”. Una traducción correcta del latín debe decir: “violan las Sagradas Escrituras”. Es un hecho muy paradójico que tal error de traducción aparezca precisamente en lo referido a la precisión del lenguaje y de su interpretación (obviamente para la traducción y para la lectura de las Sagradas Escrituras).

El texto de 1729 de Motte traduce correctamente la frase “*they do strain the sacred writings, who there interpret these words*”. El alejamiento de Cajori de la traducción se debe a que usa aquí como texto base la traducción de Thorp quien traduce “*sacris literis*” por “*language, which ough to be sacred*” y que mejora este “*which ough to be sacred*” con “*which ough to be kept precise*”.

El último caso sobre el que llamaremos la atención es en extremo sorprendente. En el Libro III Newton introduce dos proposiciones, una de Jhon Machin y otra de Henry Pemberton en el Escolio a la proposición XXXIII, problema XIV que se refiere a “Hallar el movimiento verdadero de los nodos de la luna”. En el Escolio Introductorio, Newton escribe:

*Alia ratione motum nodorum J. Machin Astron. Prof. Gresham. & Hen. Pemberton.
M.D. seorsum invenerunt.*

La frase se refiere a que J. Machin, profesor de astronomía del Gresham College, y el Dr. Henry Pemberton hallaron, cada uno por separado, una manera diferente de determinar los movimientos de los nodos. Al introducir esta frase, Motte abrevia el título de J. Machin.

Mr. Machin Astron. Prof. Gresh. and Dr. Henry Pemberton separately found out the motion of the nodes by a different method.

Los nombres de Machin y Pemberton aparecen resaltados, mas las abreviaturas del título de Machin no. Según la revisión de Cajori, estas abreviaturas debían ser una tercera persona y conforme a ello esta frase aparece en la edición de 1934 como sigue:

Mr. Machin, Professor Gresham, and Dr. Henry Pemberton, separately found out the motion of the moon by a different method.

De este modo, el Gresham College de los tiempos de Newton se nos presenta como el profesor Gresham en 1934.

Todos estos problemas que hemos presentado: errores de interpretación, introducción de términos que Newton no publicó, y por sobre todo una modernización que no se ciñe estrictamente al original que se supone revisa Cajori como lo es el texto de Motte (1729) y que tampoco contrasta con el original en latín, conforman fisuras en la obra newtoniana, pero más que en su obra, en su pensamiento que, modernizado, no hace justicia con el Newton histórico, ni con la presentación de su obra. De ahí que, con entera razón, un lector atento y que disponga de la edición de los *Principia* con lecturas variantes de las ediciones de 1687, 1713 y 1726 —las autorizadas y revisadas por Newton mismo— realizada por Alexandre Koyré y Bernard Cohen en 1972, y de la revisión de Cajori de 1934, observe que estos ejemplos no dejan duda de que la versión Motte-Cajori no se puede aceptar como una presentación auténtica de los *Principia* de Newton.

The Principia. Mathematical Principles of Natural Philosophy (1999)

El valor que posee esta nueva traducción se puede medir en la lectura del texto mismo. Tras más de 50 años de investigación de los *Principia* Cohen, nuevamente con Anne Whitmann, nos trae un trabajo producto de casi de 30 años de elaboración. Si tenemos en cuenta que en 1972 aparece la edición con lecturas variantes de los *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* y notamos, además, cómo ha sido la evolución intelectual de Cohen,

La revolución newtoniana y la transformación de las ideas científicas, su *Franklin and Newton* así como las ediciones críticas de las obras inéditas de Newton, las reimpressiones con introducciones analíticas de la *Opticks* y *The System of the World*, se observará que la deriva obvia de su trabajo fuera la presentación de una traducción de los *Principia* que por mucho tiempo será la más fiable traducción que haya de ellos en lengua extranjera alguna. En efecto, las ventajas son evidentes: una traducción emprendida con los criterios claros de las limitaciones propias de verter a otro idioma la obra por antonomasia de las ciencias naturales. La prosa conserva el estilo cadente del latino newtoniano conservando así el ritmo expositivo del sabio inglés, como aparece, por ejemplo en el *General Scholium*: “*Every sentient soul, at different times and in different organs of senses and motions is the same indivisible person*” (p. 941). Pero no sólo eso. La mayor ayuda al lector moderno es una traducción que sin perder el espíritu del original, nos trae a un idioma moderno y accesible un tratado científico de los siglos XVII y XVIII. La edición está basada en la última autorizada por Newton (1726) y en los apartes necesarios, muestra las lecturas variantes respecto de las ediciones anteriores (1687, 1713), actualiza (no moderniza) expresiones arcaicas de la traducción de Motte y corrige los errores a la de Motte-Cajori (1934); las gráficas son también corregidas y la notación matemática es de fácil comprensión para el lector de hoy.

La Guía

La ilustradora **Guía a los Principia de Newton** (las primeras 370 páginas) representa un excelente mapa de navegación para los caminos laberínticos de los *Principia*. Parte de una historia de la obra como tal, y luego se concentra en presentar su articulación conceptual y temáticamente. Muestra sus aspectos generales, conceptos fundamentales; analiza la articulación y estructura de cada uno de los Libros que componen la obra; sugiere un método de lectura de eficaz para abordar los *Principia* en toda su riqueza.

Los Traductores

I. Bernard Cohen (1911) es profesor e mérito de Historia en la Universidad de Cambridge, es el primer Ph. D. en historia de las ciencias de Estados Unidos. Su área de trabajo es la historia de la ciencia y, de modo más concreto, el nacimiento de la física clásica. Entre sus obras citamos la edición de la óptica newtoniana *Opticks or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections & Colours of Light*. Basada en la cuarta edición (Londres, 1730) con preámbulo de A. Einstein, introducción de Sir Edmund Whittaker, prefacio de I. Bernard Cohen, y una tabla analítica de contenido preparada por Duane H. D. Roller. New York: E.U.A. Dover Publications, 1979. Igualmente la edición *variorum* de los *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. La tercera edición (1726) con lecturas variantes. Alexandre Koyré, I. Bernard Cohen y Anne Whitman, eds. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press; Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1972. De los *Isaac Newton's*

Papers & Letters on Natural Philosophy and Related Documents. Cambridge: Massachusetts. Harvard University Press, 1978. En asocio con Richard S. Westfall, *Newton: Texts, backgrounds, & comentarios*. New York: Norton Critical Edition, 1995. Y estudios de Newton y su obra como *Introduction to Newton's Principia*. Londres: Harvard University Press, 1978; *La Revolución Newtoniana y la Transformación de las Ideas Científicas*. Madrid: Alianza Editorial, 1983; y artículos como **Newton in the Light of Recent Scholarship**, en: *Isis*, 51, 1960, 489-514; **Newton's use of "Force" or, Cajori versus Newton: A note on Translations of the Principia**, en: *Isis*, 58, 1967, 226-230; **The First English Version of Newton's Hypotheses non fingo**, en: *Isis*, 53, 1962, 379-388.

Anne Whitmann (1937-1984) Coeditora con Alexandre Koyré e I. B. Cohen de la edición latina de los *Principia* de Newton (1972).

Julia Budenz. Es autora de *From the Gardens of Flora Baum*, experta en poesía clásica.

Por: Felipe Ochoa Rivera
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia

CORTÉS RODAS, Francisco. *La verdad en el infierno*. Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2002.

Contrariamente a lo que muchos de vosotros habéis sugerido, no estoy de acuerdo en abandonar nuestros lares y buscar bajo otros cielos un sitio seguro en que poner a salvo nuestras vidas. Tenemos el ineludible deber de hacer honor a nuestra responsabilidad. Si bien es cierto que no disponemos de otras armas fuera de la palabra, esta que es la viva expresión de nuestras fuerzas espirituales, habrá de darnos el triunfo sobre la fuerza de las armas.

(Báidaba, *Calila y Dimna*, p. 11)

!Oh milicia de Dios que aquí contemplo!// Reza por los que son allá en la Tierra/ hoy extraviados por infame ejemplo./ Con la espada se hacían antes la guerra;/ hora se hace de aquí y allí quitando/ el pan que nuestro padre bueno a nadie cierra.

(Dante, *La Divina Comedia*, El Paraíso, Canto XVIII)

El título del libro es muy sugestivo. Surge de un sueño de Maquiavelo antes de morir. En el infierno están los grandes políticos, no las almas bellas del Reino de Dios. Maquiavelo mismo prefiere la caverna infernal para discutir con los filósofos políticos desde su realismo

político. Este sueño lo toma el profesor Cortés para, en forma de diálogo (son 23 ficciones reales dialógicas), poner en confrontación al florentino con el autor de *El Leviatán* (en solución de continuidad y sin ella con Carl Schmitt y Schopenhauer) y el filósofo de Königsberg (en continuidad discontinua con Hannah Arendt). El diálogo es asumido en forma platónica: no es una **Diabólica** (a pesar de ser infernal) sino una **Dialógica**, que construye puentes entre los interlocutores y los transforma en sus diversas perspectivas y modos de ver la política. Esta transformación hace que en el diálogo todos salgan enriquecidos y tocados por los planteamientos de los otros, lo cual indica que nadie tiene la verdad del poder ni el poder de la verdad.

El problema de la discusión dialógica es múltiple y variado. Sin pretender ser exhaustivos, he aquí algunas de sus problemáticas y problematizaciones: la relación Política-Etica-Religión; Monarquía-Aristocracia-Democracia vs. Tiranía-Oligarquía- Demagogia; coacción-violencia vs. persuasión-convicción; razón de Estado como fenómeno (la realidad real del poder) vs. metafísica de Estado (el Estado como nómeno en tanto deber ser del poder); poder del Estado vs. poder moral; ser zorro-león-lobo vs. ser cordero-paloma-hormiga; crueldad vs. clemencia; el fin excusa los medios vs. el fin no los excusa; imperativos políticos vs. imperativos éticos humanistas; mal radical como condición esencial de la finitud humana vs. mala voluntad pervertida como efecto de la insociable sociabilidad humana; maquinaria política animalesca de fuerzas vs. totalidad humanitaria de fines dignos de la dignidad digna del hombre como animal político; estado de naturaleza vs. estado de derecho; egoísmo vs. altruismo; autoridad-ley vs. verdad-ley; la política como otra manera de hacer la guerra y la guerra como otra manera de hacer la política vs. la política como arte de gobernar en tanto poder pastoral que cuida de su rebaño y lo lleva a verdes prados cuales son las virtudes, en donde se abrevan el cuidado de sí, de los otros y de las cosas; ética pragmática utilitarista vs. ética deontológica; ateologías políticas sin fundamentos naturales ni divinos vs. teologías políticas con fundamentos naturales y divinos, las leyes naturales y el derecho natural; summa ateológica diabólica política sin ningún marco normativo vs. summa teológica angelical política con normatividad ética; contrato-ley-interés individual vs. pacto-bien común-eticidad; el poder es para poder vs. el poder es para servir abnegadamente a los gobernados desde la paz y la lealtad; en nombre del poder y su finalidad política valen la violencia y el terror jacobinos vs. si por una idea se tiene que asesinar a alguien es necesario asesinar la idea; totalitarismo vs. libertad; determinismo vs. elección; Estado absoluto sin límites vs. Estado relativo con límites civiles y éticos; el hombre no es por naturaleza animal político, ya que esta animalidad política es fruto de la *téchne* vs. el hombre es animal político por naturaleza y la *téchne* política sólo pone en movimiento este *zoon politikón*; la ciencia es poder e interés vs. la ciencia como *biós theoretikós* y ocio activo como placer-*alétheia*, no instrumental ni calculador; la política es dispositivos de poder como racionalidad instrumental vs. la política como *alétheia* del ser humano en tanto ser en relación como racionalidad comunicativa deliberativa; la verdad es mera convención semántica vs. la verdad como adecuación *rei et intellectus*; los nombres son universales, esenciales y realistas vs. los nombres son particulares, accidentales y nominalistas; el poder es movido por apetitos y pasiones vs. el poder es fruto de la razón razonablemente racional; los valores son

particulares, contingentes y circunstanciales vs. los valores son absolutos, necesarios y nouménicos; el poder es un conjunto de tácticas y estrategias para buscar la conservación de la vida eudaimónicamente asumida vs. el poder como *proairesis phronética* en tanto *ethos-politeia*; el valor del hombre es mercancía vs. el valor del hombre es axiología; el *bellum omnium contra omnes* y el *homo homini lupus* vs. el hombre es lo más digno para el hombre y la *pax omnium ad invicem*; el Estado brota de un pacto que, con la ley y la espada, garantiza la seguridad vs. el Estado como voluntad de poder que legitima su dominación imponiendo su voluntad a los gobernados desde la persuasión y la deliberación; estatización de la sociedad vs. gubernamentalización del Estado; el poder tiene titulares, centro y periferia, dominantes y dominados vs. el poder no tiene titulares, ni núcleos de poder, todos somos dominantes y dominados, ya que el poder es reticular y circular; el Estado y la sociedad son entes separados (representación ciudadana) vs. la unión Estado-sociedad (participación ciudadana) como esencia del ejercicio de la ciudadanía; el Estado como el Gran Leviatán que garantiza el orden, la paz, la seguridad y la unificación del poder vs. el poder de Behemoth, símbolo del caos, la anarquía, el estado de naturaleza, la guerra civil, la rebelión, la división del poder, las soberanías feudales; el hombre es malo y peligroso por naturaleza, lo que lleva al Estado absoluto Schmittiano vs. el hombre es bueno por naturaleza, lo que lleva al Estado de Derecho y la Democracia liberal (Locke, Mill, Constant, Tocqueville, Rawls, Habermas); el poder se legitima en un orden de derecho y leyes naturales vs. el poder se legitima en el decisionismo jurídico del soberano; razón pública (Estado) vs. razón privada (libertad), que en el discurso liberal de los Derechos Humanos somete lo público a lo privado; el proceso de neutralización y tecnificación del Estado como separación de lo estatal y político (democracia liberal del Estado de derecho) vs. la soberanía plena del Estado que todo lo controla como amo y señor en tanto *ego sum qui sum*, que determina la distinción amigo-enemigo *ad extra* y *ad intra*, con el uso del *ius belli* sin el *ius in bello*, puesto que el Estado detenta el monopolio de la violencia del estado de naturaleza sin razón de Estado ni Estado de razón en el *ius naturale*; *ratio publica utilitatis* y *ratio status* vs. *ratio moralis* y *iura naturalia*; poder sin virtud vs. virtud sin poder como poder; el Estado como imperativo de fuerza vs. el Estado como imperativo moral; el Estado como condición de la libertad en sentido ético y de la moralidad como regulación del egoísmo desde el asentimiento racional democrático (Kant) vs. el Estado parido por el miedo, la violencia y la injusticia, que opera como artefacto de coacción y castigo contra la maldad innata humana y su cadena de vicios, verdadera conmoción de la tentación de la astuta serpiente paradisíaca, como hermeneuta del engaño, dolor, conflicto, malevolencia, egoísmo y perversión, afortunadamente controlados por el Estado y su omnipotencia (Schopenhauer); la ética política como deber ser categórico contra el mal desde el respeto a las libertades individuales y los valores de autonomía, igualdad, dignidad y justicia vs. una ética política como poder ser contra el mal empírico, no transcendental, desde y nada más que la virtud de la compasión; la educación como *paideia* política transformadora y creadora de una cultura del respeto mutuo, civilizadora de las costumbres, maneras, trato, desplegada de las potencialidades humanas y su *ethos* vs. la educación como *impaideia* que nada transforma y sólo regula patologías innatas y adquiridas; el Estado y el derecho como reguladores del Estado de humanidad desde un

mundo público común (Kant) vs. el Estado como voluntad soberana, que no general, que tiene absoluto poder (Hobbes-Schopenhauer); el Estado como regulador del arbitrio humano, de su voluntad y su deseo de felicidad en su dimensión fenoménica-nouménica que, más que violencia, es asentimiento racional desde máximas universales que le dan cabida al placer práctico asumido trascendentalmente (Kant) vs. el Estado absoluto que frena por coacción los deseos prácticos y los mantiene a raya (Hobbes-Schopenhauer); la razón práctica como fundamento de la moral y del derecho desde la causalidad por libertad trascendental, incondicional, nouménica, como un hacerse constante en el juego querer-deber vs. la razón práctica como no libertad en el *operari* sino en el *esse* humano en tanto carácter inteligible nouménico: el hombre es libre precisamente porque no existe la libertad fenoménica sino la esencial y desde ésta, él llega a ser lo que se es en clave determinista (Schopenhauer); el derecho como coacción en tanto poder absoluto del Estado (Hobbes) vs. el derecho fundado en la auto-legislación (autonomía), la auto-obligación (respeto a la libertad de los demás), y la auto-determinación, sin las cuales la coacción-castigo carece de sentido, pues la obligación allí inmersa convierte el derecho en coacción sin coerción y en garantizador de los derechos subjetivos según una ley universal en clave de moralidad y virtud: respeto, autonomía y dignidad del ser humano como fin y no como medio (Kant); legalidad-moralidad política no están en relación (realismo político) vs. Legalidad-moralidad política en íntima conexión en cuanto la política debe fundarse en la legalidad-moralidad desde imperativos categóricos y federación interestatal, lo que convierte el contrato social en constitución civil de derechos humanos y no en soberanía del soberano desde el miedo y la coacción (Kant); la violencia estatal y sus anexos medios justificada y sopesada desde lo que hay que hacer (*real politik*) son el fundamento del poder que sólo funciona si es absoluto (César Borgia) vs. el consenso dialógico como ser del poder en tanto *ágon-peitho* políticos sin necesidades laborales de subsistencia (Arendt); disociación de lo privado y lo público (capitalismo-Estado nación) vs. asociación de los dos (Arendt); razón política como *lógos*, desbaratadora de la necesidad, violencia y desorden y creadora del mundo desde la acción como finitud infinita en el siempre poder comenzar, que desemboca en la república republicana como un revivir de la *pólis* griega (Arendt) vs. razón política como instrumento de mando y fortaleza (*real politik*); la revolución política como cambio de poder vs. la revolución política como revolución social y revolución desde la libertad; poder-corrupción-violencia-autoridad fuerte, absoluta y extraordinaria (Maquiavelo) vs. Poder-corrupción-modelo social de liberación y modelo republicano de libertad (Arendt); Estado-Sociedad civil-Derechos políticos-felicidad pública-libertad pública como democracia (Arendt) vs. Estado-voluntad general-mercado (liberalismo) como instrumentalización de lo público en función de lo privado: derechos civiles y felicidad privada reducidos a votos, consultas, plebiscitos, partidos, gremios...; economía política en el libre juego del mercado vs. economía política democráticamente controlada...

Como se ve, las problemáticas son agudas, penetrantes, de doble filo, históricas, conceptuales, actuales por su vejez y viejas por su actualidad, tocan y penetran en el *nouús* del lector y en su *zoon politikón*, invitan a la contemplación activa de la *pólis*, radicalizan el problema del compromiso político de los intelectuales. El texto deviene así una formación

discursiva como práctica social que indaga por las condiciones de posibilidad, los comienzos y las sedimentaciones institucionales de la política. Hay, si se me permite, arqueología, genealogía y hermenéutica, en sentido foucaultiano, del saber-poder-hermeneusis políticos, con sus juegos de verdad, sus juegos de poder y su hermenéutica de las pasiones, que se solidifican en el territorio de las construcciones históricas, con sus juegos de permanencia impermanente, con su territorialidad conceptual y su cartografía-diafragma hermenéuticos, que habitan el mundo desde mediaciones simbólicas que, en intertextualidad con Ricoeur, dan qué pensar. Definitivamente, la verdad del poder y el poder de la verdad son infernales, por ser babilónicos, es decir, polisémicos, ambiguos, laberínticos; allí no cabe Pentecostés ni monosemia ni hilo de Ariadna ni certezas ni nada. Con una insumisión voluntariosa y una rebeldía reflexiva, el profesor Cortés logra lo que Foucault llama una “ontología histórica de nosotros mismos”. Hace el “diagnóstico de lo que somos hoy” y, agregaría, de lo que podemos ser. Es que la pregunta por el porqué de la política se transforma en qué somos, del mismo modo que en Kant la pregunta qué es el hombre se convierte en qué somos y qué significa para nosotros la revolución francesa. Esta transformación en historicidad hace que el trabajo intelectual sea una indagación, desde lo político, por nuestro ser históricamente situado, su sentido y sus *pathoi* en su triple vertiente de *lógos*, *thymós*, *epithymía*.

Es más, el profesor Cortés ensaya una posible regulación de nuestro ser y hacer políticos: una república democrática donde la sociedad sea la causa de la acción política, donde el consenso sea un camino para la acción política en el coactuar conjunto de libres e iguales, donde se tracen límites políticos a la violencia, donde se le dé una función social al capital, donde no se identifique el poder público con los actores que hablan en nombre del pueblo, la autoridad, la eficiencia o la seguridad, donde las buenas leyes y los buenos ejércitos sean frenos a los ejércitos privados, donde la libertad política determine en cada sociedad cómo se quiere vivir y cómo resolver sus asuntos comunes. Todo ello, en mi apreciación, haría posible el tránsito del *krátos* a la *enkrateia*, del *krátos* a la *exousía*; en una palabra, a la *epimeleia heautou* o *cura sui* como posibilidad de regular la acción política, siempre disciplinar y pastoral, como lo ha trabajado el Foucault de *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*.

Comenzamos citando a Dante. Terminemos citándolo de nuevo: “mas no hallaron mis alas el camino,/ sino que percurida fue mi mente/ de un fulgor que a llenar su gusto vino. Aquí mi alta invención fue ya impotente,/ y cual rueda que gira en vueltas bellas,/ el mío y su querer movió igualmente/ el Amor que al sol mueve las estrellas” (*La Divina Comedia*, El Paraíso, Canto XXXIII). A lo mejor, sólo una crítica de la razón mística sea el camino para una crítica de la razón política!

Por: Gonzalo Soto Posada
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia

COLABORADORES

FRANCISCO CORTÉS RODAS. Doctor en Filosofía de la Universidad de Konstanz, Alemania. Profesor del Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. Es coeditor de: 1- *Liberalismo y Comunitarismo. Derechos Humanos y Democracia.* 2- *Multiculturalismo. Los derechos de las minorías culturales.* Ha publicado: *De la política de la libertad a la política de la igualdad. Un ensayo sobre los límites del liberalismo,* y recientemente *La verdad en el infierno. Diálogo filosófico en las voces de Hobbes, Kant y Maquiavelo.*

Dirección: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. AA 1226, Medellín.

E-mail: fcortes@geo.net.co

EUFRASIO GUZMÁN MESA. Profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Filósofo de la Universidad Pontificia Bolivariana. Su especialidad son las Ciencias Sociales. Es autor del libro *Del patio y el Velamen,* al igual que de varios artículos publicados en *Estudios de Filosofía* y otras revistas.

Dirección: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. A.A. 1226, Medellín.

E-mail: eguzman@nutabe.udea.edu.co

CARLOS MÁSMELAARROYAVE. Doctor en Filosofía, Universidad de Heidelberg. Profesor titular de la Universidad de Antioquia. Entre sus publicaciones se destacan: *Teoría Kantiana del movimiento: una investigación sobre los principios metafísicos de la foronomía;* *Tiempo y posibilidad en la contradicción: una investigación sobre el principio de contradicción en Aristóteles;* *Presupuestos metafísicos de la Crítica de la Razón Pura;* *Heidegger: el tiempo del Ser;* y *Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu.*

Dirección: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. AA 1226, Medellín.

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

HUBERT PÖPPEL. Doctor en Filosofía, estudios de Romanística, Teología, Filosofía y Sociología en las universidades de Bamberg y Munich y en la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Profesor asistente de Literaturas Hispánicas en la Universidad de Jena. Desde 1998 se desempeña como profesor y coordinador de la Maestría en Literatura Colombiana de la Universidad de Antioquia, Medellín.

Dirección: Facultad de Comunicaciones, Universidad de Antioquia. A.A. 1226, Medellín.

E-mail: hupo@embera.udea.edu.co

FELIPE OCHOA RIVERA. Egresado del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia del programa en Filosofía (1998). Sus estudios se centran en el área de la Historia y la Filosofía de las Ciencias. Desde 1999 es profesor de cátedra del Instituto de Filosofía de la misma universidad. Miembro de la Asociación Colombiana de Filosofía de la Ciencia, ha publicado *Isaac Newton. Una Mirada al Absolutismo*, en *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* y, en imprenta, *Newton y el Dios del Dominio: Teología Voluntarista en los Conceptos Espacio absoluto, Tiempo Absoluto y Gravitación Universal*.

Dirección: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. A.A. 1226, Medellín.

E-mail: fochoa@nutabe.udea.edu.co

SANTIAGO ECHEVERRI SALDARRIAGA. Filósofo egresado del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (2002). Actualmente se desempeña en el mismo Instituto como profesor de Planta en período de prueba. Sus áreas de estudios son: Filosofía moderna, Metafísica, Teoría del conocimiento, Filosofía del lenguaje y la traducción de textos (inglés, francés, alemán). Es miembro de la Asociación Colombiana de Filosofía de la Ciencia, y pertenece al Grupo de Estudios Kantianos como Auxiliar de investigación (CODI - Universidad de Antioquia).

Dirección: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. A.A. 1226, Medellín.

E.mail: santiagocheverri@hotmail.com

VIDA DEL INSTITUTO

Durante el segundo semestre de 2001 se llevaron a cabo los siguientes eventos coordinados por el Instituto de Filosofía:

Eventos Académicos

Ciclo de Egresados

Desarrollado entre el 26 de julio y el 06 de septiembre, con la participación de docentes y egresados del Instituto de Filosofía, coordinado por el Dr. Carlos Vásquez, Director del Instituto. Las conferencias se realizaron en el Auditorio de la Biblioteca Pública Piloto.

Lección Inaugural

El enigma del espíritu moderno, presentación del libro de ensayos del profesor Iván Darío Arango a cargo de Francisco Cortés Rodas, agosto 23. Ciudad Universitaria.

Conferencias

Reflexión filosófica y vivencia en Nietzsche, presentada por la Doctora en Filosofía Scarlett Marton, (Universidad de Sao Paulo), agosto 23. Ciudad Universitaria.

Variaciones de lo otro. Lecturas sobre Filosofía Contemporánea. Este evento fue organizado junto con la Asociación de Investigaciones Filosóficas (DELFOS), se llevó a cabo entre el 13 y 14 de septiembre en el Aula Múltiple del Paraninfo.

Una relectura del pensamiento de Hobbes a partir de la idea de imaginación, presentada por el profesor Omar Astorga (Universidad Central de Venezuela), octubre 23, Ciudad Universitaria.

El Estado y sus enemigos y Pluralismo y Filosofía, presentadas por el profesor José Manuel Bermudo (Universidad de Barcelona), octubre 24 y 25, Ciudad Universitaria.

Terceras Jornadas de Bioética

Coordinadas por el Instituto de Filosofía y el Comité de Bioética de la Universidad de Antioquia, contó con la participación de el Dr. Marcelo Palacios Alonso (Universidad de Westfalia), septiembre 6 y 7, Auditorio de la Facultad Nacional de Salud Pública.

Seminarios

Hegel y el escepticismo, coordinado por los profesores Francisco Cortés y Carlos Emel Rendón. El invitado a este evento fue el profesor Klaus Vieweg (Universidad Friedrich Schiller, Jena). Septiembre 10-14, Aula Múltiple Paraninfo de la Universidad de Antioquia.

Un día con Ludwig Wittgenstein, organizado por el Instituto de Filosofía junto con las Universidades Nacional (sede Bogotá) y Javeriana (Bogotá). Contó con la participación de especialistas nacionales e internacionales como: Richard Raatzsch (Univ. Leipzig, Alemania), Raúl Meléndez (Univ. Nacional, Colombia), Michael Wrigley (Univ. Campinas, Brasil), y Alfonso Flórez (Univ. Javeriana). Noviembre 06, Teatro Porfirio Barba Jacob.

Ciclo de Conferencias *Los clásicos de la Filosofía Política.*

Este evento se llevó a cabo entre el 10 de septiembre y el 31 de octubre en el Auditorio de la Biblioteca Pública Piloto. Fue organizado por el Grupo de Investigación de Filosofía Política del Instituto de Filosofía, participaron los profesores: Jairo Iván Escobar, Luz Gloria Cárdenas, Gonzalo Soto Posada, Francisco Cortés Rodas, Lucy Carrillo, Rosalba Durán, Iván Dario Arango, Carlos Emel Rendón, Jorge Giraldo R., José Olimpo Suárez, Carlos Carvajal, Guillermo Hoyos V., María Teresa Uribe y Victor Peñuela.

Ciclo de Filosofía Natural

Coordinado por el profesor Jairo Alarcón Arteaga. Se desarrolló entre los meses de septiembre y octubre, participaron entre otros: Luis Fernando Echeverry con la conferencia *Matemática y Realidad* y Juan Miguel Velásquez Soto con la conferencia *Aritmética pitagórica*.

Sustentación de Tesis Doctoral

El profesor del Instituto de Filosofía José Olimpo Suárez, candidato al título de Doctor en Filosofía, presentó *Neopragmatismo rortiano. Escepticismo o idealismo lingüístico*, como sustentación pública de su trabajo de doctorado, el día 23 de octubre en la Ciudad Universitaria.

XIII Foro de Estudiantes de Filosofía

Esta versión del evento se realizó el 25 y 26 de octubre en el Auditorio de Cámara de la Facultad de Artes de la Universidad de Antioquia. Contó con una participación muy significativa tanto en asistencia, como en la calidad de las ponencias presentadas por parte de estudiantes del programa de Filosofía.

Lecciones de Noviembre

Este evento de carácter anual se desarrolló a lo largo de todo el mes de noviembre en el Aula Múltiple del Paraninfo, se contó en esta versión con la participación de docentes como: Juan Guillermo Gómez, Rosalba Durán, Hugo Hernán Giraldo, Alberto Betancourt, Francisco Cortés Rodas, Jairo Iván Escobar, Jorge Mario Mejía, Héctor Gallo, José Olimpo Suárez, Carlos Ortiz, Arturo Restrepo y Liliana Molina.

Grados

En esta ocasión a cinco estudiantes del nuevo programa de Licenciatura en Filosofía les fue otorgado el título Licenciado en Filosofía. El acto tuvo lugar el día 14 de septiembre en la Ciudad Universitaria.

Recibe título de Doctor en Filosofía el profesor José Olimpo Suárez Molano, noviembre 16, Ciudad Universitaria.

Se le otorgó el título de Filósofo a cinco estudiantes del programa de Filosofía, diciembre 14, Ciudad Universitaria.

Investigaciones

Sustentación de Trabajo de Investigación

Siguiendo los parámetros establecidos por los protocolos de los grupos de investigación de la Universidad de Antioquia, los profesores Luz Gloria Cárdenas (Univ. Antioquia), Jairo Iván Escobar (Univ. Antioquia), y Germán Meléndez (Univ. Nacional), presentan los resultados de su investigación *Aristóteles y hermenéutica*. Noviembre 26, Ciudad Universitaria.

In Memoriam

José Manuel Arango Pérez

Carmen del Viboral 5 de octubre de 1937 - Medellín 5 de abril de 2002.

Esta Revista hace mención de quien fuera uno de los grandes poetas colombianos del siglo XX y reconoce su vinculación a nuestra Universidad por más de 20 años como uno de los capítulos más fecundos en el quehacer intelectual del Instituto de Filosofía.

Egresado de la Universidad Pedagógica de Tunja, fue profesor del liceo de la Universidad del Cauca. Después se vinculó como docente a la Universidad Pedagógica de Colombia entre los años 1963 y 1967, desempeñándose como profesor de Filosofía. Prestó sus servicios a la Universidad de Antioquia desde 1967 a 1989. Su trayectoria académica lo llevó a presidir los cursos de Lógica, Teoría del Conocimiento y Filosofía Moderna.

En 1969 cursó estudios en la West Virginia University donde obtuvo el Master of Arts.

Casado con Doña Clara Aurora Leguizamón, de sus tres hijos, sobreviven dos.

Sería vano e imposible hacer un balance de la gran influencia que el profesor Arango tuvo en los docentes y en la juventud durante sus años como profesor. Nos queda, sin embargo, su hermosa obra: publicó en 1973 *Este lugar de la Noche*, en 1978 apareció *Signos*. En 1987 *Cantiga*. En 1991 *Montañas*. En 1995 *Poemas Reunidos*. Además de estas publicaciones hay antologías de sus obras en prestigiosas editoriales nacionales. Su obra poética, su disciplinado y laborioso oficio de traductor son un imponderable legado a la tradición intelectual de Colombia.

De *Signos*:

VII

Visita

*si en mitad de la noche
nos despierta un olor de incendio*

*y abrimos la ventana y entre los árboles
hechos de dura sombra está sólo
el aroma de las frutas en sazón*

*que más sino la dolorosa alegría
de que nos hayan visitado una vez
los rojos querubines del fuego*

VIII

Hölderlin

*quizá la locura
es el castigo*

para el que viola un recinto secreto

y mira los ojos de un animal terrible

XIX

la calle nace de un son de flauta

*agosto
cuando el calor tuerce las puertas*

*y en este lugar de la noche
purificado por la lluvia
la memoria en las plantas
de los pasos del día*

y un oscuro animal en mi sangre

XX

*en el mercado, entre sus jaulas
el vendedor de pájaros
vocea la lengua de los vencedores*

*pero tras su habla sibilante
y las cópulas sorprendidas
de palabras*

*se recata la antigua lengua armoniosa
más clara, más
cercana de las tortugas y el fuego*

*que piensa en él
y le da otro orden al mundo*

*y cuando en la plaza
real por un instante en el mediodía
coge los pájaros en su dedo
y les habla*

*tal acto encubre otros actos
de más viejo sentido
y a su mágico gesto de encantador
los pájaros mueven los ojos dorados*

De Cantiga:

Son como retazos de una conversación

*Son como retazos de una conversación oída en la taberna
alguien pregunta algo
alguien grita una maldición
alguien dice sí contra alguien que niega
y en medio de la fábula apócrifa hay de pronto una risa*

*por consiguiente
me digo
y las palabras se forman entre los dientes y salen silbando
pero yo en tu pellejo
pero tú en mi pellejo*

*es que se podría llevar un sombrero amarillo todo el año
muchos cadáveres han pasado desde entonces bajo los puentes*

*mundos hechos que cuenten su propio cuento
mundos hechos que canten si pueden su propio canto*

*son como retazos de una conversación oída en la taberna
alguien pregunta algo
alguien dice sí contra alguien que niega*

El oro en los dientes

Lo que los distingue es sobre todo su apariencia anacrónica. El corte de cabello recto y como hierático, los rapados parietales. Alguno lleva todavía una trenza de brujo que le cuelga sobre la nuca. Frecuentan las calles aledañas al mercado, donde venden sus mercaderías.

Aunque hablan aún la vieja lengua de la tierra, se los oye vocear en el idioma de todos: el de la ciudad, el de los vencedores. En él aprendieron a tasar. Sólo un deje, un modo excéntrico de decir traiciona en ellos al extranjero.

En otro tiempo traían al mercado hermosos utensilios: cestas primorosamente labradas, mantas, vasijas. Bajaban de sus montañas a la ciudad con pájaros en el hombro y ofrecían sombreros tejidos de plumas de guacamaya. Hoy sus mercancías son bastas, pobres trebejos que incluso llegan a comprar en las tiendas de baratijas para revenderlos.

Por la noche se emborrachan en alguna taberna de mala muerte. Beben en silencio y las caras sin edad, como de niños viejos, tienen un aspecto que es curioso e indiferente a un tiempo. De tanto en tanto recuentan las monedas del día.

Luego, ya bebidos, hablan en su lengua. Como a retazos, como si recordaran a ráfagas hechos muy antiguos. Es un canturreo gangoso que por momentos llega a parecerse a un canto.

Y esa extrema risa de oro: el oro en la risa, en los dientes.

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA No 23

Significación y refutación

Luz Gloria Cárdenas

Aristóteles y la automatización de la lógica. Una lectura desde la inteligencia artificial

Germán Vargas Guillén

Aristóteles y hermenéutica

Diego Soto Isaza

La problemática general del método en Aristóteles

Germán Meléndez Acuña

Hóros y *asápheia* en Aristóteles. ¿Son oscuras las metáforas?

Héctor Zagal Arreguín

¿Cómo se puede leer la *Metafísica* de Aristóteles?

Fabio Ramírez Muñoz S. J.

Reseña

Vida del Instituto

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA No 25

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

Klaus Vieweg

Hegel como pirronista o el comienzo de la ciencia filosófica

Klaus Vieweg

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

Klaus Vieweg

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

Klaus Vieweg

Existencia auténtica y mundo político

Klaus Held

Relatividad ontológica, modelos de lenguaje y juegos de lenguaje

Germán Guerrero Pino

Reseñas

Vida del Instituto

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

REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFÍA SUSCRIPCIÓN

Nombre:

C.C. o NIT:

Dirección de recepción:

Teléfono: Ciudad:

Suscripción del (los) número(s) Fecha:

Firma:

Forma de suscripción:

Cheque Giro N° Banco: Ciudad:

Giro Postal o Bancario N° Efectivo:

Valor de la suscripción anual —2 números—

Colombia \$27.000

Exterior US\$25

NOTA

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

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

Correspondencia, canje y suscripciones:

ESTUDIOS DE FILOSOFIA

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

NIT 890.980040-8

Apartado 1226 - teléfono 57 (4) 210 56 80 - Fax 57 (4) 210 56 81

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

Medellín - Colombia